



ӘЛ-ФАРАБИ

ӘЛЕУМЕТТІК-ГУМАНИТАРЛЫҚ ЗЕРТТЕУЛЕР ЖУРНАЛЫ

№ 2 (70) 2020 ж.

AL-FARABI

JOURNAL OF SOCIO-
HUMANITARIAN STUDIES

ҚР БҒМ
ҒЫЛЫМ КОМИТЕТІ
РМҚК «ФИЛОСОФИЯ,
САЯСАТТАНУ ЖӘНЕ
ДІНТАНУ ИНСТИТУТЫ»

Мерзімді баспасөз басылмы-
дарын және (немесе) ақпарат
агенттіктерін есепке алу туралы
күәлік № 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 басылмыдар 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

РУХАНИ ЖАҢҒЫРУ: ӘЛ-ФАРАБИДІҢ 1150
ЖЫЛДЫҒЫ ЖӘНЕ АБАЙДЫҢ 175 ЖЫЛДЫҒЫ –
РУХАНИ ЖАҢҒЫРУ: К 1150-ЛЕТИЮ АЛЬ-ФАРАБИ
И 175-ЛЕТИЮ АБАЯ

Бижанов А., Курманғалиева Г.

Наследие аль-Фараби и модернизация общества и государства.....3

ҚАЗІРГІ ТАҢДАҒЫ ЖӘНЕ ТАРИХИ
РЕТРОСПЕКТИВАДАҒЫ ФИЛОСОФИЯ –
ФИЛОСОФИЯ В НАСТОЯЩЕМ
И ИСТОРИЧЕСКОЙ РЕТРОСПЕКТИВЕ

Хамидов А.

Перспективы четвертой промышленной революции
и проблемы идентичности.....18

Дунаев В., Курганская В.

Идентичность: семантика понятия и логика дискурса.....36

Ошакбаева Ж.

Ақын-жыраулар шығармашылығындағы интеллектуалды
ұлт қалыптастыру мәселесі.....53

ҚАЗАҚСТАН: ҚАЗІРГІ ЗАМАҢНЫҢ
САЯСИ ШЫҢДЫҒЫ –
КАЗАХСТАН: ПОЛИТИЧЕСКИЕ РЕАЛИИ
СОВРЕМЕННОСТИ

Жусипбек Г., Нагаева Ж.

Неформальные институты и трудности создания
инклюзивного общества в Казахстане.....65

Редакцияның мекен-жайы: 050010, Алматы қ., Шевченко көшесі, 28,
ҚР БҒМ Ғылым комитетінің РМҚК «Философия,
саясаттану және дінтану институты»
Тел.: +7 (727) 272-01-00, office@iph.kz
www.alfarabijournal.org



АЛ-ФАРАБИ

ЖУРНАЛ СОЦИОГУМАНИТАРНЫХ
ИССЛЕДОВАНИЙ

АЛ-ФАРАБИ

ӘЛЕУМЕТТІК-ГУМАНИТАРЛЫҚ ЗЕРТТЕУЛЕР ЖУРНАЛЫ

№ 2 (70) 2020 г.

Абдыкаимова Н.

Образовательное триединство языков в контексте
национального строительства в Казахстане.....77

Кадыржанов Р.

Сравнительный анализ этнокультурной интеграции
в Казахстане и Узбекистане.....91

Zhansugurova Zh., Zhumabekova A.

Astana Process: Chronology and Efficiency of Decisions.....106

САЯСИ ҒЫЛЫМ: ТЕОРИЯ, ӘДІСТЕМЕ, ТӘЖІРИБЕ – ПОЛИТИЧЕСКАЯ НАУКА: ТЕОРИЯ, МЕТОДОЛОГИЯ, ПРАКТИКА

Федорова А.

Дефиниции гражданского общества в посткоммунистических
и либерально-демократических государствах –
общее и особенное: сравнительный анализ
(на примере Казахстана).....114

Молдахмет Б.

The Process of Democratization in the Middle East
and North Africa.....125

ҒЫЛЫМИ ӨМІР – НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Бейсбаев С.

Еліміз үшін маңызды оқиғалармен ерекшеленуде.....136

Contents. Abstracts.....140

Біздің авторлар – Наши авторы.....144

Our authors.....145

РГКП «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. Шевченко, 28.
РГКП «Институт философии, политологии и религиоведения»
Комитета науки МОН РК
Тел.: +7 (727) 272-01-00, office@iph.kz
www.alfarabijournal.org

НАСЛЕДИЕ АЛЬ-ФАРАБИ И МОДЕРНИЗАЦИЯ ОБЩЕСТВА И ГОСУДАРСТВА

Аннотация. Целью статьи является рассмотрение роли и значения философского наследия Абу Насра аль-Фараби в модернизационных процессах современного Казахстана. На основе анализа стратегических и программных документов Республики Казахстан раскрывается сущность и особенности казахстанского пути развития общества и государства, где особо подчеркивается социокультурная и духовно-нравственная значимость модернизации общественного сознания Казахстана. Поскольку философия аль-Фараби стала неотъемлемым звеном исторической памяти и культурного кода нации, которая заложила основы социально-политической теории и учения о государстве, постольку авторы выделяют философско-мировоззренческие конструкты и идеологемы аль-Фараби, опираясь на которые, можно развивать мобилизационный потенциал духовного обновления нации.

Ключевые слова: Аль-Фараби, модернизация, общественного сознания, добродетельный город, государство, общество, нравственность.

Введение

Стратегический курс развития нашей страны до 2050 года продиктован вхождением Казахстана в тридцать конкурентоспособных государств мира и нацелен на дальнейшее упрочение благосостояния всех казахстанцев и укрепление демократических основ государства как политической системы, обеспечивающей достойную жизнь своим гражданам. Вызовы современности, обусловленные деятельностью человечества на транснациональном уровне, требуют поиска адекватных ответов, направленных на преодоление кризисных явлений, устоять перед которыми трудно не только развивающимся странам, но и передовым государствам мира.

Жизнеспособность государств, которая в недавнем прошлом виделась в конвергентности и создании объединительных союзов, в настоящем подвергается испытанию на прочность, демонстрируя на мировом уровне тенденцию дивергентности, все большей суверенизации государств, предпочитающих в силу разных причин – санкционных, гегемонистских и иных – полагаться на собственные силы. По прогнозам экспертов, мировая система вступила в период, когда геополитические процессы и складывающаяся картина цивилизационного развития

свидетельствуют о принципиальных изменениях состояния мира, которое сложилось от начала человеческой цивилизации и до настоящего времени. Мир, утверждают они, уже не будет таковым, каковым он является сейчас, и в оценках его перспектив преобладают далеко не оптимистические прогнозы [Ларина & Овчинский 2018].

В этой не простой геополитической ситуации Казахстану необходимо найти собственное место в мировом сообществе государств, где бы он твердо опирался на прочный фундамент, создающий условия для устойчивого развития и невозможности оказаться за бортом мировой истории. Данная задача – комплексная и многоплановая. Ее важнейшие направления, проекции и вопросы практической реализации продекларированы политической элитой Казахстана в ряде документов стратегического характера и тактического менеджмента, принятых обществом.

В данной статье выделены отдельные ее аспекты, продиктованные мировоззренческим ракурсом рассмотрения проблемы и необходимостью сделать акцент на модернизационных изменениях в сфере общественного сознания казахстанского социума и решении государством вопросов духовно-нравственного характера в ходе развития и управления казахстанским обществом. Предметом данной статьи является интеллектуальное наследие прошлого в лице великого мыслителя средневековья Абу Насра аль-Фараби и вопросы модернизации общества и государства, рассмотренные в философско-мировоззренческом и духовно-нравственном контекстах, а также с точки зрения теоретического обоснования поисков Казахстаном собственного пути развития.

Методология исследования

Поскольку предметной областью исследования статьи является наследие выдающегося мыслителя аль-Фараби, ставшего знаковой фигурой в мировой философии и культуре, а для суверенного Казахстана его национальным символом, олицетворяющим богатую культуру и историю прошлого, постольку в ней для раскрытия темы была использована комплексная методология философского исследования. В раскрытии предмета исследования был применен методологический инструментарий истории философии, социальной философии и философии политики. Он включил в себя приемы, методы и подходы философии, используемые, с одной стороны, для полноценного понимания и воссоздания историко-философских феноменов, с другой стороны, для философского анализа модернизации современного казахстанского общества и его политического института – государства.

В состав такой комплексной методологии вошли традиционно используемые методы конкретного историзма, развития, объективности, целостного рассмотрения предмета исследования, а также методы герменевтической интерпретации текстов и историко-философской реконструкции наследия

прошлого. Авторами также использовались возможности анализа и синтеза, сравнения в изучении основополагающих документов, программ развития Казахстана и философских произведений средневекового мыслителя.

Модернизация духовной сферы Казахстана как приоритетное направление реформирования Казахстана

Отмечаемая в 2021 году тридцатилетняя история суверенного Казахстана показывает свои периоды развития и трансформации казахстанского общества и его государства, каждый из которых преследовал конкретную цель, но в целом из них складывалась история модернизации современного Казахстана. Как известно, она включает в себя три модернизационные реформы, посредством реализации которых Казахстан должен войти в когорту тридцати конкурентоспособных государств мира.

Первая модернизация начиналась в 1991 году с фундамента нового государства, появившегося на карте мира и создававшегося на руинах Советского Союза, где произошел переход от плановой экономики к рыночной. Вторая модернизация начиналась в 1997 году с принятия Стратегии «Казахстан – 2030» и строительства новой столицы страны – Астаны и в результате ее осуществления Казахстан вошел в 50 конкурентоспособных государств мира. Третья модернизация началась в 2017 году как создание моста в будущее и построение новой модели экономического роста, обеспечивающего глобальную конкурентоспособность Казахстана.

Поскольку новая глобальная реальность предъявляет повышенные требования к тем государствам, которые хотят войти в топ-30 конкурентоспособных государств мира, постольку им необходимо владеть всем инструментарием, обеспечивающим твердые и прочные основания для того, чтобы не просто выстоять в условиях глобальной конкуренции, но и быть в ее авангарде. Для этого Казахстану крайне важно реформировать и изменить сознание казахстанского общества, нацелив его на соответствие требованиям глобальной конкуренции. Необходимо задействовать более тонкие и глубинные механизмы мобилизационного потенциала общества, которые способны консолидировать усилия Казахстана на достижение поставленных целей, – его духовные скрепы. Сила духа человека, способность народа, благодаря своей выдержке, силе характера, любви к Родине, выстоять перед угрозами и вызовами внешнего мира и неблагоприятными внутренними обстоятельствами – мощнейший фактор, обеспечивающий силу государства и успех реформ.

Такая цель была обоснована в 2012 году в Стратегии «Казахстан – 2050: новый политический курс состоявшегося государства». Именно в этом стратегическом документе впервые было акцентировано внимание на национальном контенте и контексте реформирования казахстанского общества, нашедшем свое отражение в важнейшем приоритете социально-политического развития – новом казахстанском патриотизме.

Дальнейшее развитие идеи духовно-интеллектуальной модернизации получили в программной статье Первого Президента Республики Казахстан Н.А. Назарбаева «Взгляд в будущее: модернизация общественного сознания» и продолжающей ее проблематику статье «Семь граней Великой степи». В них впервые в истории суверенного Казахстана акцентированно прозвучала научно обоснованная концепция модернизации общественного сознания. Реформирование духовной сферы казахстанского общества провозглашалось масштабной и фундаментальной работой, которую необходимо проводить опережающими темпами, поскольку модернизация общественного сознания является сердцевинной экономической и политической модернизации.

Лейтмотив, как и продиктованность важнейших положений этих статей относительно духовно-интеллектуального наследия прошлого, заключается в констатации того, что ни одна из предпринятых какими бы то ни было странами реформ не может достичь продуктивных результатов в случае слепого копирования чужого опыта, вне учета специфики и особенностей каждой из реформируемых стран. Поэтому первым условием модернизации нового типа является «сохранение своей культуры, собственного национального кода», а «лучшие традиции предпосылкой, важным условием успеха модернизации» [Назарбаев 2017].

Если в Стратегии «Казахстан – 2050» первый тезис звучал в качестве ответной реакции на вызовы новой глобальной реальности, то в программной статье он утверждается в качестве первого условия модернизации и его посыл направлен на сохранение культурного многообразия современного мира и признание самобытности Казахстана, его самостоятельности и специфики в выборе пути развития. Духовная модернизация рассматривается как примирение различных полюсов национального сознания, что говорит не об отторжении прошлого, а о платформе соединения, где прошлое находит свое адекватное место в настоящем.

Современность требует нового качества человеческого капитала, соответствующего условиям переформатирования глобальной реальности, поэтому государству необходимо создавать такого качества человеческий капитал. Поэтому казахстанцам, в особенности новому поколению вступающих в жизнь, особенно важно выработать навыки и компетенции современного запроса времени, требующего от человека мобильности, креативности, профессионализма, умения быстро и постоянно учиться. Конкурентоспособность человека становится главным фактором и мерилем развития общества и государства.

Другим востребованным современностью качеством, которым должен обладать казахстанец, является прагматизм, понимаемый как реальная оценка своих сил и возможностей, как «умение жить рационально, с акцентом на достижение реальных целей, с акцентом на образование, здоровый образ жизни и профессиональный успех» [Назарбаев 2017]. При этом национальный дух и внутреннее ядро национального «Я», должны сохраняться при

всех других изменениях национального сознания, обусловленных не только запросом времени, обращенным в будущее, но и необходимостью избавиться от архаических и устаревших привычек и пристрастий прошлого.

Глобальная реальность, к которой все более приобщается и в которую все более погружается казахстанское общество, также заставляет выходить за «стены своего дома», не замыкаться только лишь в пределах собственной территории, культуры, интересов и т.п., а открывать для себя глобальный мир и самому открываться ему. Эта открытость сознания, представленная как постижение и понимание «большого мира», готовность к переменам и способность учиться на чужом опыте, – неотъемлемая потребность современного человека и качество, маркирующее его способность быть современным. Соответствовать данному критерию – задача воспитательной и образовательной повестки дня казахстанского социума и государства как главного регулятора состояния идеологического процесса в Казахстане.

Казалось бы, востребованные временем конкурентоспособность и прагматизм человека и общества, открытость сознания, культ знания – противоположны и нередко вступают в противоречие с ментальностью, основывающейся на традиции, сохранении обычая и национальной идентичности традиционного общества. Однако опыт свидетельствует, что это не совсем так. Модернизационные процессы в Китае, Японии, Южной Корее, Индии показывают возможности модернизации с национально-культурными особенностями. Миссия казахстанской духовной модернизации также предполагает примирение противоположностей, в данном случае полюсов традиционности и инновации.

Модернизации в духовной сфере будут способствовать осуществление, реализация и выполнение ряда практических мероприятий, проектов и программ, повестка дня которых на ближайшее время была определена в статье Н.А. Назарбаева и содержательно заложена в «Стратегическом плане развития Республики Казахстан до 2025 года» в Реформе 6. [Стратегический план ... 2018].

Неотъемлемой частью рассматриваемого модернизационного процесса является модернизация исторического сознания, начало которой было положено на заре независимости Казахстана «Концепцией становления исторического сознания в Республике Казахстан» (1995 г.). В настоящее время переформатирование этой формы сознания в контексте модернизации общественного сознания Казахстана должно строиться на понимании многомерности и многогранности истории, осмыслении того, что история Казахстана начинается с тех давних времен, когда возникали предпосылки и условия функционирования древних элементов, определивших истоки этногенеза и культурогенеза казахов, и демонстрации непрерывности этой истории.

Поэтому в статье «Семь граней Великой степи» [2018] подчеркивается, что история Казахстана должна быть понята с высоты современной науки в ее целостности и масштабности, а не по отдельным ее частям. Это означает,

что по отношению к ней должны быть применены новые научно-методологические и мировоззренческие подходы, которые позволяют укрепить обоснованность трех важнейших положений статьи: 1) большинство протогосударственных объединений, образовавшихся на территории Казахстана, стали составными элементами этногенеза казахов; 2) семь выдающихся культурных достижений степи, о которых говорит статья, – всадническая культура, древняя металлургия, звериный стиль, золотой человек, колыбель тюркского мира, Великий шелковый путь, родина яблок и тюльпанов – не были привнесены в нее, а рождены ею и впоследствии распространены по всему миру; 3) подтверждаемая археологическими находками неразрывная связь деятельности предков с технологическими новациями своего времени ставит вопрос о пересмотре места Великой степи в глобальном мире и глобальной истории.

Восстановленная на качественно новом уровне, история Казахстана включает в себя духовно-интеллектуальные достижения тюркского периода, в ней большую роль играли великие имена Великой степи, среди которых особое место и роль принадлежат Абу Насру аль-Фараби, ставшему явлением транснационального характера, чья пытливость и прозорливость ума, непревзойденная логика и конструктивный стиль мышления обнаружили общезначимые проблемы времени и способы их разрешения. Тем самым его наследие протянуло мост в будущее, обращаясь к которому, мы вновь находим ответы на поставленные вопросы.

Аль-Фараби о совершенствовании государства и общества

Взгляды аль-Фараби на социально-политическую проблематику, его идеи и положения, разработанные в теории государства и общества, которые мы находим в таких произведениях мыслителя, как «Трактат о взглядах жителей добродетельного города», «Гражданская политика», «О достижении счастья», «Указание пути к счастью», «Афоризмы государственного деятеля» и другие, показывают, что проблема совершенствования человека, отношений, складывающихся между людьми, и государства, гражданами которого они являются, являлась центральной в изысканиях аль-Фараби и фокусировала его внимание на проблемах функционирования общества и государства. Именно в произведениях зрелого периода творчества философа-энциклопедиста, когда им была в полной мере освоена методологическая база философских исследований, накоплен фундаментальный багаж социогуманитарного знания и приобретен социальный опыт, общественно-политическая проблематика обрела развернутый исследовательский характер. Факт, отмечаемый изучающими творческое наследие аль-Фараби и позволяющий утверждать об авторитетном первенстве аль-Фараби в этой области знания [Шаймухамбетова 1979, с.100, Хатами 2002, с. 243, Алтаев 2018 и другие].

Конституирующей идеей всех устремлений аль-Фараби понять общество и сущность государства является идея счастья [аль-Фараби 1973, с. 3,

аль-Фараби 1973, с.113]. Счастья достигает человек, стремящийся к совершенству, а, поскольку он объединяется с другими людьми для совместного добывания необходимых средств к существованию, постольку счастье человека связано с благом государства. Индивид и государство в единой цели достижения счастья тесно взаимосвязаны друг с другом. Как в онтологической структуре мироздания, согласно аль-Фараби, социум занимает свое определенное место, так и в структуре самого социума индивиды занимают свое определенное место. «Подобно тому, как в мире есть какое-то первое начало, за которым следуют по порядку другие начала... точно также в совокупности того, что содержит в себе народ или город, есть первое начало, за которым следуют другие начала... В результате то, что составляет город, сходно с тем, что составляет совокупность мира» [аль-Фараби 1973, с. 299], – так звучит парадигмальная мировоззренческая установка аль-Фараби.

В вопросе решения социальной проблематики аль-Фараби придерживается точки зрения, которую можно определить как органическую, поскольку аль-Фараби проводит аналогию между устройством человеческого организма и устройством общества и государства. Как в живом организме, утверждает аль-Фараби, все органы взаимосвязаны друг с другом, так и в государстве и обществе, все его члены помогают друг другу в достижении счастья. Государство – организм, где все его члены функционально объединены в единое целое, руководствуясь единой целью.

Совершенство человека аль-Фараби понимает как улучшение его природы, где речь идет, прежде всего, не о биологической природе человека, его организме, теле, которое, полагает философ, важно поддерживать в здоровом состоянии, но о духовной природе человека. Нравственность, воспитание высоконравственных качеств человека и есть пространство духовности и духовного развития, поле действия человека по совершенствованию самого себя и общества. Задача человека – следовать нравственным принципам, заложенным в человека Богом, т. е. следовать тем принципам, которым подчиняется все в мире, ибо мир устроен по единому божественному плану.

Средневековый мыслитель убежден в том, что социумная организация жизнедеятельности человека должна реализовывать в себе божественные принципы упорядоченности. В этом случае она становится «добродетельным городом» – той организацией жизнедеятельности человеческого общества, которая реализует принципы космической упорядоченности. Если же социум не соответствует понятию добродетельного города, то тогда он представлен формами-разломами, так называемыми «невежественными городами», согласно взгляду аль-Фараби. Совершенство каждого индивида, поэтому, заключается, прежде всего, в познании всеобщих принципов, которым следует все в мире, а это божественное установление, во-вторых, в практической реализации этих принципов в жизнедеятельности социума. посредством воспитания высоконравственных качеств его членов и утверждения их в качестве императивов жизнедеятельности и совместного проживания граждан.

Аль-Фараби утверждает приоритет нравственного сознания над всеми другими формами общественного сознания, будь то правовое, эстетическое или политическое. При всей важности и значимости форм производственно-хозяйственной, экономической, социальной жизни общества и государства сущностным и определяющим является характеристика их в качестве форм и институтов нравственной политики, соответствующей тому, как должно быть в действительности. Политические и законодательные формы управления и институты только тогда, полагает аль-Фараби, решают проблемы человеческой жизнедеятельности, когда сами отвечают смыслу нравственной политики.

Именно нравственность и нравственная жизнь есть конечная цель государства и индивида в рассуждениях аль-Фараби. Политика лишь средство достижения этого. Она должна осуществлять свои многочисленные функции в соответствии с принципами этики, где нравственные требования выполняют регулятивную функцию, определяя конкретно-исторические императивы долженствования в обществе и в жизни индивидов. Именно поэтому интеллектуальное понимание того, что такое счастье, так важно для аль-Фараби. Нравственное развитие человека – это преодоление и победа разумной части души над ее животной частью, это воспитание в себе человека, выходящего за пределы естественных, природных потребностей и руководствующегося потребностями культуры и осуществления в ней нравственных установок сознания, восходящего по ступеням духовного совершенства.

Из этого проистекает просветительская направленность философии средневекового мыслителя и убежденность в том, что знание – нравственная добродетель. Онтологическая укорененность этого демонстрируется аль-Фараби определением городов, противоположных «добродетельному городу» по когнитивному признаку, в качестве «невежественных городов», не знающих истинного счастья или руководствующихся мнимым знанием счастья. Показателем «невежественности» как «разлома» общества и государства становится «разлом» нравственности. Поэтому для аль-Фараби становится невозможным принятие образа жизни и поведения жителей «невежественных городов».

Так как постижение истинного счастья достигается человеком посредством интеллектуальной деятельности, человеку необходимо стремиться развивать свои интеллектуальные способности, равно как государству создавать условия для культивирования интеллектуальной культуры общества. Поэтому счастье заключено в интеллектуальном совершенствовании человека посредством обучения и культивирования дианоэтических добродетелей. С другой стороны, счастье достигается в сообществе людей при правильном управлении в обществе, и определяется в этом отношении параметрами гражданской характеристики человека как члена общества и государства. Поэтому совершенство человека включает в себя совершенствование его этических добродетелей – добродетелей характера, которые необходимо прививать

посредством воспитания. Но поскольку умозрение выше практических действий, давая им направленность и выбор правильного пути, постольку приоритет в достижении счастья принадлежит теоретическим наукам и самой лучшей из них – философии.

Правитель государства является тем человеком, «...кто в искусстве, посредством которого он управляет городами, ставит целью и предметом стремления создание для себя и остальных горожан подлинного счастья, которое является пределом и целью искусства правления» [Аль-Фараби 1973, с. 198]. Глава добродетельного города управляет согласно божественному закону, смысл которого постигается в формах рациональности и просвещения всех слоев общества в соответствии с природной предрасположенностью к интеллектуальной деятельности, с одной стороны, и с желанием и старанием обучаться, с другой стороны. Божественные установления, проводимые главой государства, обретая форму закона, нормы поведения, принимаются обществом к руководству и исполнению. Вот почему, согласно аль-Фараби, понятия «имам», «философ», и «законодатель» совпадают и воплощаются в политическом лидере – главе государства.

Глава государства должен соответствовать ряду требований, предъявляемых к высоконравственной личности, – обладать хорошим здоровьем, умеренностью в делах и помыслах, руководствоваться принципами справедливости и благочестия и другими. Он необходимо должен соблюдать принцип «золотой середины» в управлении и своей жизнедеятельности. «Тот, кто создает середину и умеренность в нравственных качествах и действиях, – писал аль-Фараби, – есть глава города и правитель; искусство, посредством которого эта [середина] создается, есть искусство государственного управления» [Аль-Фараби 1973, с.190]. Смысл государственного управления заключается в том, чтобы сделать общество и его граждан счастливыми.

Философско-мировоззренческие конструкты аль-Фараби и современное видение модернизации государства и общества в Казахстане

Как известно, главное произведение аль-Фараби получило название «Трактат о взглядах жителей добродетельного города». Уже в самом названии заложен мотив создания фундаментального труда о том, какими должны быть взгляды жителей города, который называется «добродетельным», т.е. живущим правильно, по правильным понятиям, в соответствии с высшими духовными ценностями и предназначением человека. Переводя эту мировоззренческую парадигму в современный дискурс, мы видим, что речь идет о формировании мировоззрения общества, человека и государства, отвечающих критериям Истины, Справедливости, Добра и Красоты. Фактически, ставя перед собой задачу показать, каким должно быть сознание, как отдельно взятой личности, так и общества в целом, чтобы и общество, и лич-

ность жили в соответствии со своим предназначением и были счастливы, аль-Фараби решал задачи реформирования сознания своих современников, которые, надо полагать, жили и действовали не в унисон с теми взглядами, которые исповедовал аль-Фараби.

Миропонимание средневекового мыслителя нацеливало как общественное, так и индивидуальное сознание на формирование мировоззрения, соответствующего новому типу общества – «добродетельному города», «нравственному государству», в котором бы реализовывались извечные ценности, по которым необходимо жить человечеству. Эта мировоззренческая парадигма аль-Фараби близка и созвучна модернизационным задачам современного Казахстана, остро нуждающегося в формировании мировоззрения, отвечающего новым вызовам времени и формирующего новую повестку дня, но не теряющем при этом высочайшие духовные ценности, выработанные им в ходе исторического развития.

Новое видение цивилизационного развития Казахстана заключено в сохранении идентичности, укреплении сотрудничества, партнерства и диалога, как на международной арене, так и во внутривосточной жизни, в уважении прав и свобод казахстанцев, в гуманизме, толерантности и мире в казахстанском обществе. Философско-мировоззренческие и духовно-нравственные идеи аль-Фараби соотносимы с этим видением стратегической перспективы развития современного Казахстана, поскольку они направлены на совершенствование человека, общественных отношений и сознания человека и общества.

Идеи аль-Фараби о совершенствовании человека, роли и значения философии в идеологическом воздействии на общественное и индивидуальное сознание и регулировании межличностных отношений и отношений между государством и обществом содействуют укреплению идеологием национального согласия и единства в Казахстане, диалога между культурами, этносами и конфессиями Казахстана. Творчество аль-Фараби – пример того, что в лоне исламской культуры были рождены высочайшие образцы духовно-интеллектуальной культуры, которыми по праву гордится не только исламский мир, но и все человечество. Являясь примером воздействия на воспитательный и образовательный процесс, наследие аль-Фараби выполняет миссию противодействия распространению человеконенавистнических взглядов, мировоззренческих установок религиозного экстремизма, фанатизма, фобии и агрессии в современном Казахстане. Провозглашая, что «вся земля станет добродетельной, если народы будут помогать друг другу для достижения счастья» [Аль-Фараби 1972, с. 305], аль-Фараби формирует наднациональный и интеркультурный код, объединяющий не только представителей различных этносов Казахстана, но государств мира.

В документах цивилизационного развития Казахстана подчёркивается, что современное развитие Казахстана должно осуществляться, исходя из главного действующего лица – человека труда, свободного и творческого,

который культивирует этику взаимной ответственности и креативного сотрудничества. В свете сказанного обращение к наследию аль-Фараби продуктивно в поисках решения проблемы взаимосвязи личности и общества, гражданина и государства. Подчеркнем, что аль-Фараби далек от мировоззренческой и идеологической установки на приоритет единичного, бегство индивида от общества, он руководствуется единством индивида и общества. Эта идея аль-Фараби, безусловно, представляет собой достижение в истории социально-политической мысли и может быть принята в современных условиях как методологическая установка в теоретическом обосновании связи личности и общества, гражданина и государства.

Раскрывая социальную структуру государства, аль-Фараби указывает на следующие «части» городского объединения: 1) наиболее достойные лица, 2) ораторы, 3) измерители, 4) воины, 5) богачи [Аль-Фараби 1973, с. 217]. К «наиболее достойным лицам» относятся люди, обладающие рассудительностью и пользующиеся авторитетом в особо важных делах, – это мудрецы. К следующей части общества относятся служители религии, владеющие умением искусно проповедовать, владеющие риторикой, поэты, музыканты, писари и т.п. Третью часть общественной структуры представляют так называемые «измерители»: счетоводы, врачи, астрологи, геометры и др. К воинскому сословию, выполняющему функции охраны, относятся ратники, стражники и им подобные. Состоятельная же часть общества представлена купцами, скотоводами, земледельцами и т.п.

Любопытно, что в социальном многообразии современного ему общества аль-Фараби выделил те категории социальной структуры общества, которые, следуя современным социально-философским теориям, являются наиболее продуктивной частью общества, составляющей ее реформаторско-инновационный потенциал, способный к саморазвитию [Заславская 2001, с. 4]. Аль-Фараби, исходя из его понимания совершенствования человека и общества, при утверждении социально-политического идеала – Добродетельного города – возлагал особые надежды на те слои общества, которые были нравственны и образованы, т. е., на те слои общества, которые, как бы мы сейчас сказали, были наиболее мобильными, конструктивными и готовыми действовать в условиях разных сценариев общественного развития.

В современной культуре, где в качестве эталонной признана демократическая форма организации общества и управления в нем, которая строится на принципе выборности власти, проблема политического лидерства не снимается с повестки дня. Более того, мы можем утверждать, что она выделилась в самостоятельную область политических технологий и теоретических разработок. Имиджмейкинг и имиджелогия все более расширяют горизонты своего распространения и влияния. Такой поддержки политического лидера в средневековой культуре не наблюдалось, но авторитет правителя поддерживался в глазах подданных. Аль-Фараби исходит из того, что управляет государством наилучший, тот, кто соответствует понятию «государственный

деятель», «правитель», совпадающему с понятием «совершенный человек». В концепции политического лидерства мыслителя соединились в единство природные, социальные и духовные параметры измерения человека. Идеальный правитель предстал как единство философа, законодателя и духовного лица, как олицетворение гармонично развитой личности, служащей благу государства и счастьем каждого гражданина.

Представленный средневековым мыслителем проект добродетельного города, управляемого совершенным правителем – воплощенным образом совершенного человека, стал кульминацией его философского мировоззрения. Эта стратегия может рассматриваться в качестве исторической основы и теоретического обоснования мировоззренческой модели «Слышащего государства», которая была озвучена Президентом страны К.-Ж.К. Токаевым в Послании «Конструктивный общественный диалог – основа стабильности и процветания Казахстана» [Токаев 2019]. В нем труд, равенство, справедливость, духовность и социальность провозглашаются взаимосвязанными и определяющими путь к качественно новому уровню развития общества и человека.

Второй Учитель считал, что определяющим в построении «добродетельного города» должно быть воспитание его граждан в «правильных» нравственных установках. Они же могут быть получены лишь в результате «правильных» взглядов. В современной культуре преодоление невежества и интеллектуальное развитие основываются на укреплении связи науки и образования. Это – ведущая тенденция развития современного общества, характеризуемого как общество знания. Через знание и образование реализуется стратегия социального лифта, которая приводит к изменениям социального статуса гражданина Казахстана и тем самым открывает дорогу к высокому уровню политического менеджмента. Однако образование не может трактоваться лишь только как информированность и эрудиция и сводиться к простой передаче знания от знающего к незнающему. Оно должно одухотворяться. Это прекрасно понимал аль-Фараби. Знать – значило для него, одухотворяя, изменять самого себя и свою несовершенную природу, восполнять и «достраивать» самого себя, устремляясь к совершенству и соответствуя ему. Этим должны, полагал мыслитель, руководствоваться и политические лидеры, и общество, и государство. Посыл актуальный и своевременный и в настоящее время.

Заключение

Будущее человечества зависит от того, осуществится ли гуманистическая переориентация общества, к которой призывал философ. Современное казахстанское общество, как и его государство, поэтому должны быть нацелены на развитие нравственных, эстетических и духовных ценностей. Гармоничное сочетание физического совершенства, интеллектуального развития и высо-

ких этико-эстетических качеств являясь, согласно аль-Фараби, выражением прекрасного и совершенного в человеке и в его действиях, должно оставаться в фокусе образовательного и воспитательного процессов в нашей стране.

Развитие модели социогуманитарного развития, которую выбрал современный Казахстан, характеризуется все более растущим осознанием необходимости отказа от культа силы и перехода к новой парадигме гуманистической социальной деятельности и взаимодействия. В ее основе лежит диалог и согласие. Философия аль-Фараби всей своей исторической судьбой выполнила миссию диалога и культуры согласия. Стратегия диалога и согласия аль-Фараби, выступая в качестве исторической формы диалога, закреплённой в национальном коде, способна оказать содействие в идеологическом распространении и укреплении казахстанской модели межнационального и межкультурного согласия. Именно в поиске адекватной модели развития общества, соответствующей подлинному бытию человека, общества и государства заключается целевая задача аль-Фараби. Такая же цель преследуется и современным этапом системных социокультурных изменений в Казахстане и модернизации общественного сознания.

Отмечаемое в этом году в Казахстане и в мире 1150-летие Абу Насра аль-Фараби показывает, что его идеи жизненны, и они необходимы для продвижения гуманистически ориентированного мировоззрения нашего времени. Наследие аль-Фараби и его идеи – призыв к совершенствованию человека, общества и государства, звучащий из глубин истории, который нельзя забывать нашим современникам. Передать его будущим поколениям – наш долг и обязанность.

Библиография

Аль-Фараби. 'Указание пути к счастью', Социально-этические трактаты. Алматы, Наука, сс. 1-44.

Аль-Фараби. 'О достижениях счастья', Социально-этические трактаты. Алматы, Наука, сс. 275-349.

Аль-Фараби. 'Гражданская политика', Социально-этические трактаты. Алматы, Наука, сс. 45-168.

Аль-Фараби. 'Афоризмы государственного деятеля', Социально-этические трактаты. Алматы, Наука, сс. 169-274.

Аль-Фараби. 'Трактат о взглядах жителей добродетельного города', Философские трактаты. Алматы, Наука, сс. 193-376.

Алтаев, Ж. 2018. 'Аль-Фараби – великий мыслитель Востока', Алматы, Казак университеті, 210 с.

Заславская, Т. 2001. 'Социоструктурный аспект трансформации российского общества', Социологические исследования, №8, сс. 3-18.

Ларина, Е. & Овчинский, В. 2018. 'Вперед к нечеловеческой цивилизации?'. [Электронный ресурс]. URL: https://zavtra.ru/blogs/vperyod_k_nechelovecheskoj_tcivilizatcii (дата обращения 03.04. 2020 г.)

Назарбаев, Н. 2012. 'Стратегия «Казахстан – 2050: новый политический курс со-

стоявшегося государства», Послание Президента Республики Казахстан – Лидера нации народу Казахстана. [Электронный ресурс] URL: [www https://www.akorda.kz/ru/official_documents/strategies_and_programs](http://www.akorda.kz/ru/official_documents/strategies_and_programs) (дата обращения 22.04.2020 г.).

Назарбаев, Н. 2017. ‘Взгляд в будущее: модернизация общественного сознания’. [Электронный ресурс] URL: https://www.akorda.kz/ru/events/akorda_news/press_conferences/statuya-glavy-gosudarstva-vzglyad-v-budushchee-modernizatsiya-obshchestvennogo-soznaniya (дата обращения 27.04.2020 г.).

Назарбаев, Н. 2018. ‘Семь граней Великой степи’. [Электронный ресурс] URL: (<http://www.akorda.kz/ru/events/statuya-glavy-gosudarstva-sem-granei-velikoi-stepi> (дата обращения 20.04.2020 г.).

‘Стратегический план развития Республики Казахстан до 2025 года’. [Электронный ресурс] URL: https://www.akorda.kz/ru/official_documents/strategies_and_programs (дата обращения 5.05.2020 г.).

Токаев, К.-Ж. 2019. ‘Конструктивный общественный диалог – основа стабильности и процветания Казахстана’. [Электронный ресурс] URL: https://www.akorda.kz/ru/addresses/addresses_of_president/poslanie-glavy-gosudarstva-kasym-zhomarta-tokaevanarodu-kazahstana (дата обращения 22.04.2020 г.).

Хатами, С.-М., ‘Традиция и мысль во власти авторитаризма’, Диалог цивилизаций: путь к взаимопониманию. Алматы, сс.140-461.

Шаймухамбетова, Г. 1979. ‘Арабоязычная философия средневековья и классическая традиция (начальный период)’. Москва, Наука, 152 с.

Transliteration

Al-Farabi. ‘Ukazanie puti k schastiu’ [Pointing the Way to Happiness], *Sotcialno-eticheskie traktaty*. Almaty, Nauka, ss. 1-44.

Al-Farabi. ‘O dostizhenii schastia’ [About Achieving Happiness], *Sotcialno-eticheskie traktaty*. Almaty, Nauka, ss. 275-349.

Al-Farabi. ‘Grazhdanskaia politika’ [Civil Policy], *Sotcialno-eticheskie traktaty*. Almaty, Nauka, ss. 45-168.

Al-Farabi. ‘Aforizmy gosudarstvennogo deiatelia’ [Aphorisms of the Statesman], *Sotcialno-eticheskie traktaty*. Almaty, Nauka, ss.169-274.

Al-Farabi. ‘Traktat o vzgliadakh zhitelei dobrodetelnogo goroda’ [A Treatise on the Views of the Inhabitants of a Virtuous City], *Filosofskie traktaty*. Almaty, Nauka, ss. 193-376.

Altaev, Zh. 2018. ‘Al-Farabi – velikii myslitel Vostoka’ [Al-Farabi - the Great Thinker of the East], Almaty, Қазақ университети, 210 с.

Zaslavskaiia, T. 2001. ‘Sotciostrukturnyi aspekt transformatsii rossii-skogo obshchestva’ [Sociostructural Aspect of the Transformation of Russian Society], *Sotciologicheskie issledovaniia*, №8, ss. 3-18.

Larina, E. & Ovchinskii, V. 2018. ‘Vpered k nechelovecheskoi tsivilizatsii?’ [Forward to Inhuman Civilization?]. [Elektronnyi resurs]. URL: https://zavtra.ru/blogs/vperyod_k_nechelovecheskoj_tsivilizatsii (data obrashcheniia 03.04. 2020 g.)

Nazarbaev, N. 2012. ‘Strategiia «Kazakhstan – 2050: novyi politicheskii kurs sostoiavshegosia gosudarstva»’ [Strategy “Kazakhstan - 2050: a New Political Course of a Successful State”], *Poslanie Prezidenta Respubliki Kazakhstan – Lidera natsii narodu Kazakhstana*. [Elektronnyi resurs] URL: wwwhttps://www.akorda.kz/ru/official_documents/strategies_and_programs (data obrashcheniia 22.04.2020 g.).

Nazarbaev, N. 2017. ‘Vzglyad v budushchee: modernizatsiia obshchestvennogo so-

znaniia' [A Look Into the Future: the Modernization of Public Consciousness]. [Elektronnyi resurs] URL: https://www.akorda.kz/ru/events/akorda_news/press_conferences/statya-glavy-gosudarstva-vzglyad-v-budushchee-modernizaciya-obshchestvennogo-soznaniya (data obrashcheniia 27.04.2020 g.).

Nazarbaev, N. 2018. 'Sem granei Velikoi stepi' [Seven Faces of the Great Steppe]. [Elektronnyi resurs] URL: (<http://www.akorda.kz/ru/events/statya-glavy-gosudarstva-sem-granei-velikoi-stepi> (data obrashcheniia 20.04.2020 g.).

'Strategicheskii plan razvitiia Respubliki Kazakhstan do 2025 goda' [Strategic Development Plan of the Republic of Kazakhstan Until 2025]. [Elektronnyi resurs] URL: https://www.akorda.kz/ru/official_documents/strategies_and_programs (data obrashcheniia 5.05.2020 g.).

Tokaev, K.-Zh. 2019. 'Konstruktivnyi obshchestvennyi dialog – osnova stabilnosti i protevetaniia Kazakhstana' [Constructive Public Dialogue is the Basis of Stability and Prosperity of Kazakhstan]. [Elektronnyi resurs] URL: https://www.akorda.kz/ru/addresses/addresses_of_president/poslanie-glavy-gosudarstva-kasym-zhomarta-tokaeva-narodu-kazahstana (data obrashcheniia 22.04.2020 g.).

Khatami, S.-M., 'Traditsiia i mysl vo vlasti avtoritarizma' [Tradition and Thought Dominated by Authoritarianism], Dialog tsivilizatsii: put k vzaimoponimaniiu. Almaty, ss.140-461.

Shaimukhambetova, G. 1979. 'Araboiazychnaia filosofiia srednevekovia i klassicheskaia traditsiia (nachalniy period)' [Arabic-Speaking Philosophy of the Middle Ages and Classical Tradition (Initial Period)]. Moskva, Nauka, 152 s.

Бижанов А.Қ., Құрманғалиева Ғ.Қ.

Әл-Фараби мұрасы және қоғам мен мемлекеттің жаңғыруы

Мақаланың мақсаты – қазіргі Қазақстанның жаңғыру үрдісіндегі Әбу Насыр әл-Фарабидің философиялық мұрасының мәні мен орнын қарастыру. Қазақстан Республикасының стратегиялық және бағдарламалық құжаттарын талдау негізінде Қазақстанның қоғамдық санасын жаңғыртудың әлеуметтік-мәдени және рухани-адамгершілік маңызы баса айтылатын, қоғам мен мемлекеттің қазақстандық даму жолының мәні мен ерекшеліктері айқындалады. Әл-Фараби философиясы ұлттың мәдени коды мен тарихи сананың ажырамас бөлігіне айналғандықтан, авторлар әл-Фарабидің философиялық-дүниетанымдық тұжырымдамалары мен идеологемаларын бөліп көрсетеді, соның негізінде ұлттың рухани жаңғыруының жұмылдыру әлеуетін дамытуға болады.

ПЕРСПЕКТИВЫ ЧЕТВЁРТОЙ ПРОМЫШЛЕННОЙ РЕВОЛЮЦИИ И ПРОБЛЕМЫ ИДЕНТИЧНОСТИ

В центре любого значительного изменения нашей жизни сегодня лежит та или иная технология
Кевин Келли [2017, с. 14]

Новые технологии создают не только новые возможности, но и новые риски
В.Г. Горохов, М. Декер [2013, с. 82]

Пожалуй, нас ожидает самая серьёзная и пугающая повестка, которую когда-либо получало человечество
Ник Бостром [2014, с. 11]

Аннотация. В статье анализируются некоторые проблемы идентичности в свете перспектив развёртывания Четвёртой промышленной революции. В трактовке сущности и особенностей Четвёртой промышленной революции автор придерживается позиции К.М. Шваба. В статье анализируются перспективы и последствия процессов роботизации, внедрения искусственного интеллекта, цифровизации и виртуализации и их влияния на человека и человеческую идентичность. Отмечается, что процессы роботизации угрожают населению безработицей, а сама по себе безработица ведёт к кризису идентичности. Создание же и массовое применение роботов, оснащённых искусственным интеллектом (андроидов), ставит вопрос о придании таким роботам статуса юридических лиц, что ставит человека сначала в равное, а затем и в неравное положение относительно них. В этом случае возникает угроза утраты человеком собственно человеческой идентичности. Ситуация усугубляется процессами цифровизации и виртуализации. Создание цифровых аватаров приводит к тому, что конкретный человек не просто обретает двойственное существование – реальное и цифровое, но второе начинает его заменять собою и вытеснять, что также травмирует его идентичность. Процессы виртуализации приводят к тому, что человек не просто погружается в Сеть и почти растворяется в ней. Он приобретает сетевое бытие, которое оказывается важнее его реального бытия и сам в виртуальной реальности становится своеобразной сетью. Это также наносит ущерб его реальной идентичности. В статье также показано, что расширенное внедрение НБИКС-технологий со временем приведёт к новому расслоению общества, которое станет уже не классовым, а кастовым.

Ключевые слова: идентичность, Четвёртая промышленная революция, Шваб, НБИКС-технологии, роботизация, искусственный интеллект, цифровизация, виртуализация, человек, андроид, гиноид «София», цифровой аватар, каста.

Введение

Современные перемены, затрагивающие все сферы жизни общественного человека и основанные на развивающихся конвергентных (НБИКС) технологиях, ряд авторов называет (с некоторыми нюансами в интерпретации) Четвёртой промышленной революцией. Эта революция радикально преобразует не только окружающую действительность, не только социум и различные его сферы, но самого человека. Один из провозвестников Четвёртой промышленной революции утверждает [Шваб 2019, с. 11; ср.: с. 119], что она «изменяет не только то, “что” и “как” мы делаем, но и то, “кем” мы являемся». Иначе говоря, данная революция оказывает непосредственное влияние на самоё *идентичность* и самоидентификацию человека. Как, в каком направлении она её меняет, подлежит исследованию. На сильное участие в данном расследовании и ориентирована настоящая статья.

Методология

В статье применены некоторые принципы диалектики. Так, принцип конкретности ориентировал не на абстрактное, но на конкретное исследование основных современных трендов в области технологий; принцип всеобщей связи явлений ориентировал на то, чтобы анализировать основные технологические связи не изолированно, но во взаимосвязи; принцип всеобщей обусловленности явлений ориентировал на то, чтобы исследовать влияние НБИКС-технологий на человека и его идентичность как каждой из них в отдельности, так и в их единстве. Принцип поисковой критики ориентировал на объективное исследование различных точек зрения (которых в статье рассматривается достаточно много) выявлять в них истинные, объективные положения и выводы.

Общая характеристика Четвёртой промышленной революции

С 2006 по 2011 г. американский социальный философ и экономист Джереми Рифкин участвовал в разработке проекта Третьей промышленной революции. В 2011 г. он опубликовал монографию на основе своих разработок¹. В ней он [Рифкин 2017, с. 16] пишет: «Третья промышленная революция является последней в череде великих промышленных революций, и она должна заложить фундамент эры сотрудничества». В 2011 г. в Германии на Ганноверской ярмарке по инициативе бизнесменов, политиков и учёных для обозначения тех коренных изменений, которые в последние десятилетия охватывают самые разные стороны жизни и сферы социума и интеграции в целях создания стабильности изобрели понятие «Индустрия 4.0».

Но вот основатель и бессменный президент Всемирного экономического форума в Давосе Клаус Мартин Шваб в 2016 г. издаёт книгу под названием «Четвёртая промышленная революция»². Если он провозгласил Четвёртую

промышленную революцию, то она приходит на смену Третьей. Однако, в отличие от Дж. Рифкина, он трактует её время иначе. «Третья промышленная революция, – пишет он [Шваб 2019, с. 16], – началась в 1960-х годах. Обычно её называют компьютерной или цифровой революцией, так как её катализатором стало развитие полупроводников, использование в шестидесятых годах прошлого века больших ЭВМ, в семидесятых и восьмидесятых – персональных компьютеров и сети Интернет в девяностых». К. Шваб отличает то, что он называет Четвёртой промышленной революцией³⁾, и от того, что со времени упомянутой ярмарки в Германии называют «Индустрией 4.0». Последней, согласно ему, присуще многое, что присуще и Четвёртой промышленной революции. «Однако, – пишет он [Шваб 2019, с. 16 – 17], – четвёртая промышленная революция связана не только с умными и взаимосвязанными машинами и системами. Её спектр действия значительно шире. Одновременно возникают волны дальнейших прорывов в самых различных областях: от расшифровки информации, записанной в человеческих генах до нанотехнологий, от возобновляемых энергоресурсов до квантовых вычислений. Именно синтез этих технологий и их взаимодействие в физических, цифровых и биологических доменах составляют фундаментальное отличие четвёртой промышленной революции от всех предыдущих революций».

Я не стану выяснять, чья точка зрения более правильна. Я принимаю позицию Шваба потому, что у него речь идёт [Шваб 2019, с. 9] «об ошеломляющем сочетании зарождающихся технологических прорывов в самом широком спектре областей, включая, для примера, искусственный интеллект (ИИ), роботизацию, Интернет вещей (ИВ), автомобили-роботы, трёхмерную печать, нанотехнологии, биотехнологии, материаловедение, накопление и хранение энергии, квантовые вычисления». Я соглашаюсь с его убеждением, что данная революция «предусматривает как минимум преобразование человечества. Мы, – продолжает Шваб [2019, с. 9], – стоим у истоков революции, которая фундаментально изменит нашу жизнь, наш труд и наше общение. По масштабу, объёму и сложности это явление, которое я считаю четвёртой промышленной революцией, не имеет аналогов во всём предыдущем опыте человечества».

Четвёртая промышленная революция базируется на развивающихся конвергентных нано-, био-, инфо-, когнитивных технологиях (НБИК). В России к данной четвёрке по инициативе президента Курчатовского института члена-корреспондента РАН М. В. Ковальчука добавлен пятый элемент – социогуманитарные науки и технологии. Стало быть, аббревиатура выглядит так: НБИКС. Суть состоит в том, что все эти (четыре или же пять) разных технологий действуют не самостоятельно, но *конвергируют*.

К. Шваб [2019, с. 119] пишет: «Четвёртая промышленная революция изменяет не только то, что мы делаем, но и то, кем мы являемся». Это значит, что она в той или иной форме и степени изменяет и самоё нашу *идентичность*. Ещё в XX столетии люди идентифицировали себя с принадлежностью конкретному государству, нации, этносу, политической партии, профессиональному сообществу и т. д. Теперь же благодаря Интернету, будучи вовле-

чёмным в онлайн-взаимоотношения, человек свободно соприкасается с представителями других государств, культур, вследствие чего его «идентичность в настоящее время стала более многосторонней, чем прежде» [Шваб 2019, с.101]. Но всё на свете, кроме Абсолюта, имеет (для человека и человечества, разумеется) как позитивную, так и негативную сторону. Это, конечно, относится и к любым технологическим революциям. К. Шваб [2019, с.22] осознаёт это и отмечает: «Четвёртая промышленная революция в равной мере создаёт как колоссальные преимущества, так и колоссальные проблемы». Он, надо думать, под «колоссальными проблемами» имеет в виду её негативные возможности. В «Википедии – свободной энциклопедии» [Четвёртая...] также отмечается, что «четвёртая промышленная революция несёт в себе риски повышения нестабильности и возможного коллапса мировой системы, в связи с чем её наступление воспринимается как вызов, на который человечеству предстоит ответить». И это не может в том числе и *отрицательно* не сказываться и на феномене идентичности и самоидентичности. И именно об этом преимущественно и пойдёт речь в настоящей статье.

Роботизация, внедрение искусственного интеллекта и проблемы идентичности

Человеческое бытие в мире невозможно без выработки и применения технологий, какими бы примитивными они ни были. Термин «технология», как и термин «техника» происходит от древнегреческого слова «τέχνη», основными значениями которого являются «ремесло», «искусство», «мастерство», «умение», «способ» (см.: [Древнегреческо-русский... 1958 б, с. 1622, лев. стбц]). Хотя в обиходном, а подчас и в специализированном, сознании они смешиваются и отождествляются, это – неразрывно связанные, но, тем не менее, разные феномены. Технология – это способ, метод (или система методов) достижения поставленной цели, результата. Техника же – это набор средств, орудий для осуществления данной технологии и достижения поставленной цели. Техника, конечно, для своего применения требует конкретных знаний и умений, но без знания технологии, для которой она предназначена, она бесполезна.

Обычно традиционно западную цивилизацию определяют как *техногенную*, то есть как такую, в которой техника и технологии занимают приоритетное место. Но это не значит, что на классическом Востоке (в Древней Индии и в Древнем Китае) изначально отсутствовали те или иные технологии. Да, йог или даос-отшельник пользуется незначительным числом примитивных орудий, но у того и другого имеются в наличии веками разработанные психотехнические технологии, предназначенные для духовного совершенствования. Так, в йоге разработана тончайшая технология «пробуждения» энергии Кундалини, свёрнутой, как змея, в нижней чакре муладхара и поднятия её через все чакры до седьмой (сахасрара), с тем чтобы соединить её с космическими энергиями. Тем же занят и адепт «внутренней алхимии» (нэй дань), возгоняющий энергию и проводящий её через три дань тяня и тоже стремя-

щий соединить её с энергиями Космоса. К.Г. Юнг [1997, с. 507], исходя из своей психологии, утверждал, что позиция Востока – «типичная интровертированная позиция, противопологаемая столь же типично экстравертированной позиции Запада». Это, конечно, лишь приблизительная характеристика, но суть дела она всё же передаёт.

В западной цивилизации, начиная с Неолитической революции, экстенсивно наращивалась орудийная (да и оружейная, ибо различие между орудием и оружием не всегда возможно провести) сфера и вырабатывались различного рода технологии, в реализации которых применялся орудийный арсенал. Быстрыми и всё нарастающими темпами техносфера и технологии стали развиваться с утверждением сначала в Западной Европе, а затем и практически во всём мире капитализма. Нынешние процессы роботизации пришли на смену процессам механизации и автоматизации. Конечно, каждый из них не отменял полностью предыдущий, но ограничивал сферу его применения. И сегодня, в «эру роботов», продолжают действовать как механизация, так и автоматизация.

Слово «робот» впервые ввёл в 1920 г. чешский писатель К. Чапек в своей научно-фантастической пьесе «R. U. R.». Робот как устройство приходит на смену автомату – техническому устройству, способному выполнять действия, которые заложены в нём специальной программой, притом – что существенно – без непосредственного участия человека. Это – относительно самодействующее устройство. Первые автоматы в европейской истории были изобретены древнегреческим математиком, механиком и инженером Героном Александрийским. Известно, что он изобрёл автоматические двери, автоматический кукольный театр, автомат для продаж, автоматические декорации и др. Робот в этом смысле примыкает не просто к механизму, а именно автомату.

Роботизация – это одна из прорывных современных технологий, которые постепенно проникают во все сферы общественно-человеческой жизнедеятельности. Существует много разновидностей роботов. Одни, особенно применяемые в производстве, – это просто устройства, предназначенные для выполнения тяжёлых и точных действий, которые человеку часто не под силу. Эти роботы и выглядят как обычные механизмы, которые отличаются от последних лишь тем, что выполняют действия согласно программе и при внешнем наблюдении со стороны человека. В медицине применяются нано-роботы для выполнения таких действий, которые ни человек, ни его обычная техника выполнять не может.

Различают роботов-киборгов («киборг» – это сокращение от «кибернетический организм»): «киборги – живые существа, сочетающие органические и неорганические части...» [Харари 2016, с. 482]. И ещё [Харари 2016, с. 488]: «Киборги – существа из органических и неорганических частей, например люди с руками роботов. В каком-то, – добавляет Ю.Н. Харари, – смысле все мы ныне киборги, ведь мы дополняем данные нам природой органы и функции различными приспособлениями: очками, кардиостимуляторами, биопротезами и даже мобильными телефонами (берущими на себя часть функций памяти и обработки данных). Скоро мы станем настоящими киборгами – неорганические элементы превратятся в неотъемлемую часть нашего тела, и наши воз-

возможности, желания, и самая личность изменятся». Существуют роботы-гуманоиды. Они внешне напоминают человека, но лишь отчасти. Они чаще всего применяются в образовательных и развлекательных целях.

Разновидностью роботов-гуманоидов являются так называемые *андроиды*. Термин «андроид» происходит от соединения греческого слова *άνήρ*, которое, как и *άνδρός*, означает «мужчина, человек» (см.: [Древнегреческо-русский... 1958 а, с. 148, лев. стбц]) и суффикса *-oid*, то есть «подобие». Стало быть, андроид – это человеко-, или, точнее, мужчиноподобный робот. Правда, поскольку он выглядит и действует подобно человеку, а у человека пол ещё никто – вопреки усилиям трансгендерного движения – не отменил, то понятие андроида относят к мужскому полу, а к женскому применяют понятие *гиноид*⁴⁾. Наиболее известным таким роботом на сегодня является гиноид «София» (см. Илл. 1).

Процессы роботизации кардинально меняют характер труда не только в сфере собственно материального производства, но и в сфере инфраструктуры. Они также меняют *положение* человека, работника в этих сферах. Ведь так как некоторые современные роботы выполняют многие операции более эффективно, нежели человек-работник, то вывод напрашивается сам собой: человек «не дотягивает» до робота.. Робот не устаёт, он не ест и не пьёт, не отправляет естественные надобности, не требует зарплаты или страховки и всё то время, на которое работник «отвлекается», он исправно выполняет заданные ему функции. Уже наметилась тенденция заменять людей-работников роботами. К. Шваб [2019, с. 51] пишет: «Такие профессии, как юристы, финансовые аналитики, врачи, журналисты, бухгалтеры, страховые агенты или библиотекари, могут быть частично или полностью автоматизированы значительно раньше, чем можно предположить». На повестке дня под вопрос поставлены и многие другие профессии и специальности. Что может означать тотальная роботизация? Только одно – тотальную *безработицу*. А безработица для человека – это беда. Понятно, что приобретая статус безработного, он испытывает идентификационный *кризис* – и профессиональный, и общесоциальный. Он вынужден принять навязанную ему обстоятельствами новую идентичность, против которой восстаёт весь его душевно-духовный мир. «Отсутствие работы в течение продолжительного периода времени, пишет М. Форд [2016, с. 71], – серьёзная проблема, грозящая деградацией. Проходит время, и люди начинают терять профессиональную квалификацию. Они теряют надежду и перестают искать работу». Но безработица бьёт «вторым концом» и по бизнесмену, организатору производства и работодателю. Роботы производят продукции больше, чем люди-работники. Но эта продукция должна быть реализована, то есть стать товаром в сфере обращения. А она реализуется только тогда, когда на неё находится спрос, когда есть потребители. Все «работники – это ещё и потребители» [Форд 2016, с. 294]. А если они безработны и у них нет иных источников дохода, то они и не купят на рынке произведённую роботами продукцию. Она так и не станет товаром. Тем самым разрушается и рынок.

О.Н. Четверикова [2018, с. 23] пишет: «Главной особенностью новых технологий является то, что они направлены не столько на изменение окружаю-

щей среды и средств производства, сколько на транс-формацию самого человека, его сознания и природы, то есть самой его сущности. И трансформация эта настолько серьёзна, что для её проведения и обоснования необходим тотальный пересмотр самой концепции человеческой личности». Это, прежде всего, технологии разработки и применения *искусственного интеллекта* (ИИ). Считается годом рождения искусственного интеллекта 1956-й год, превращением его в индустрию – 1980-й год, а превращение в науку – 1987-й год (см.: [Рассел & Норвиг 2006. ч. I, гл. 1]). В «Википедии – свободной энциклопедии» [Искусственный интеллект] искусственный интеллект определяется как «свойство интеллектуальных систем выполнять творческие функции, которые традиционно считаются прерогативой человека; наука и технология создания интеллектуальных машин, особенно интеллектуальных компьютерных программ. ИИ связан со сходной задачей использования компьютеров для понимания человеческого интеллекта, но не обязательно ограничивается биологически правдоподобными методами». Сегодня роботы соединяются с искусственным интеллектом, основываются на нём. В разных странах ведутся разработки сверхразумного интеллекта.

Разумеется, искусственный интеллект не только отличен от человеческого интеллекта, но и вообще *не является* интеллектом. Это – его имитация. Но данный вопрос я оставляю в стороне. Важно то, что он достаточно неплохо имитирует действительный интеллект. Забегая вперёд, могу отметить, что и многие другие тренды Четвёртой промышленной революции в основе своей имеют искусственный интеллект. К. Шваб и Н. Дэвис [2019, с. 91] пишут: «Границы между технологиями и человеческими существами размываются, и не только благодаря возможности создавать роботов, похожих на живые существа или синтетические организмы, – речь идёт о способности новых технологий буквально стать частью нас. Технологии уже оказывают влияние на то, как мы воспринимаем себя, что думаем друг о друге и как определяем свою реальность». Иначе говоря, сам человек до известной степени становится роботообразным. Но, как отмечают Г.М. Маклюэн и К. Фиоре [2012, с. 22]: «Мы все роботы, пока не критически вовлечены нашими технологиями». А вот в «Резолюции Европарламента от 16 февраля 2017 года» [Нормы...] говорится, что «сегодня человечество находится на пороге эры куда более высокотехнологичных роботов, ботов, человекоподобных роботов и других устройств, в основу работы которых заложен искусственный интеллект (в дальнейшем “ИИ”) и которые символизируют своим появлением начало новой промышленной революции (которая почти наверняка затронет все слои общества). Поэтому жизненно важно, чтобы установленные этические и правовые нормы не подавили развитие инноваций...».

Роботы, оснащённые искусственным интеллектом, становятся опасными конкурентами человека в производстве и в других видах общественно полезной деятельности. К. Скиннер [2019, с. 103] заявляет: «Машина куда более эффективнее человека». И ещё [Скиннер 2019, с. 104]: «Люди – самое слабое звено, и от них нужно избавиться». Скиннер [2019, с. 99] прогнозирует: «В 2030

году мы будем заниматься любовью с роботами!» Он [Скиннер 2019, с. 101] выдвигает такой аргумент: «Если можно завести роман с машиной, которая чувствует точь-в-точь, как человек, и при этом вам ни в чём не перечит – то зачем тогда отношения с реальными людьми?» Кроме того, преимущества такого секса он [Скиннер 2019, с. 99] усматривает в следующем: «Можно будет обойтись без раздражающего партнёра-человека». Хотя и сегодня уже существуют секс-роботы, в основном гиноиды. Скиннер [2019, с. 98] также утверждает: «Уже скоро мы достигнем стадии, на которой человека и машину будет сложно разграничить». И вообще «после автоматизации когнитивных способностей необходимость в людях полностью исчезнет» [Скиннер 2019, с. 101].

Разрабатываются технологии сращивания человека с компьютером. Предпринимаются усиленные попытки «создать прямой двусторонний интерфейс “мозг– компьютер”, который позволит компьютеру считывать электросигналы человеческого мозга, одновременно передавая понятные для мозга сигналы» [Харари 2016, сс. 491–492]⁵. В тенденции это приведёт к тому, что «незаметно инициатива перейдёт от пользователя к компьютеру, который под видом угадывания будет **формировать и направлять интересы человека**» [Четверикова 2018, с. 49]. Э. Шмидт [цит. по: Четверикова 2018, с. 50] пишет, что вскоре «мы уйдём от командного интерфейса, когда вы отдаёте компьютеру команды, как собаке, и придём к ситуации, когда компьютер становится скорее другом. Компьютер говорит: “Ну, мы примерно знаем, что вас интересует”. И вы дали ему на это согласие. И он говорит: “Ну, может быть, вам стоит сделать вот это или вот это”. Компьютер делает то, что у него получается хорошо: сложные аналитические задачи, поиск иголки в стоге сена, и у него идеальная память. И мы, люди, делаем то, что у нас получается хорошо: выносим суждения, развлекаемся и обдумываем разные вещи. Это симбиоз».

Ю.Н. Харари отмечает следующую особенность в области робототехники в единстве с разработками в области искусственного интеллекта. Он [Харари 2018, с. 360] пишет: «До сегодняшнего дня высокий интеллект всегда шёл рука об руку с высокоразвитым сознанием. Только сознательные существа были способны выполнять задачи, требующие “много ума”, – играть в шахматы, водить машины, диагностировать болезни, идентифицировать террористов. Теперь же мы разрабатываем новые типы интеллекта без сознания, которые справляются с подобными задачами намного лучше, чем люди». Все эти достижения и их вполне обозримые перспективы ставят вопрос о *правовом статусе* роботов-андроидов.

До этого роботы рассматривались как *имущество* и *средство*. Но времена изменились. В «Резолюции Европарламента от 16 февраля 1917 года» [Нормы...] сказано, что «в контексте автономности роботов возникает вопрос об их правовой природе...» Говорится [Нормы...], «о наделении в перспективе роботов особым правовым статусом. Таким образом, по меньшей мере наиболее продвинутые автономные роботы могут создаваться как электронные лица и нести ответственность за причиненный ими ущерб в тех случаях, когда они принимают решения автономно или иным образом самостоятельно

взаимодействуют с третьими лицами...» Не отстают от европейцев и в России. В «Модельной конвенции о робототехнике и искусственном интеллекте», разработчиками которой являются А. Незнамов и В. Наумов [Незнамов & Наумов], сказано, что «роботы могут выступать в гражданском обороте как самостоятельные лица, в том числе выступать собственниками других роботов, если это прямо установлено применительным законодательством».

А в «Федеральном законе “О внесении изменений в Гражданский кодекс Российской Федерации в части совершенствования правового регулирования отношений в области робототехники”», разработанном В. Наумовым и В. Аршиновым, вводится юридическое понятие *«робот-агент»*. И, исходя из него, даётся следующее определение робота [Наумов & Аршинов]: «робот – устройство, способное действовать, определять свои действия и оценивать их последствия на основе информации, поступающей из внешней среды, без полного контроля со стороны человека». Здесь сказано [Наумов & Аршинов]: «Роботом-агентом признаётся робот, который по решению собственника и в силу конструктивных особенностей предназначен для участия в гражданском обороте. Робот-агент имеет обособленное имущество и отвечает им по своим обязательствам, может от своего имени приобретать и осуществлять гражданские права и нести гражданские обязанности. В случаях, установленных законом, робот-агент может выступать в качестве участника гражданского процесса». Робот-агент, говорится здесь, может быть *владельцем* других роботов. Одним словом, робот, *артефакт*, идентифицируется с человеком. Насколько далеко уже зашли «игры» с автономными роботами, говорит то, что уже упоминаемый гиноид «София» получила – где?! – в Саудовской Аравии гражданство и паспорт. Её возят по всему миру, она выступает на разного рода форумах (см., напр. Илл. 1) и т. д. В такой ситуации под вопрос ставится *собственно человеческая* идентичность как таковая. Действительный человек будет чувствовать себя в ней крайне некомфортно.

Цифровизация, виртуализация и проблемы идентичности

О.Н. Четверикова [2018, с. 337] пишет: «Информационная эра в 2015 г. сменилась цифровой». Речь пойдёт в статье не о так называемой «цифровой экономике», которую толком никто не может определить. Но всё же скажу о ней несколько слов. Термин «цифровая экономика» (digital economy) ввёл в 1995 г. американский информатик (Массачуссетский университет) греческого происхождения Н. Негропonte. Он «использовал метафору о переходе от обработки атомов к обработке битов, отмечая о недостатке классических товаров в “физическом” воплощении (вес, сырьё, транспорт) и преимуществах новой экономики (отсутствие веса товаров, виртуальность, почти не нужное сырьё, мгновенное глобальное перемещение) [Цифровая...]. О содержания понятия «цифровая экономика» ведутся споры, но в целом оно состоит в следующем: это – экономическая деятельность, основанная на цифровых технологиях, связанная с электронным бизнесом и электронной коммерцией, и производимых

и сбываемых ими цифровых товаров и услуг. Расчёты за услуги и товары цифровой экономики производятся зачастую цифровой валютой (электронными деньгами)» [Цифровая экономика]. Идею цифровой экономики озвучил в 2016 г. Всемирный банк в «Докладе о мировом развитии – 2016: цифровые дивиденды». С тех пор само выражение «цифровая экономика» стало модным.

Но может ли цифровая экономика заменить или значительно оттеснить экономику аналоговую? Доктор экономических наук, член-корреспондент РАН В.В. Иванов (цит. по: [Что важнее...]) даёт наиболее широкое определение: «Цифровая экономика – это виртуальная среда, дополняющая нашу реальность». Но сама эта цифровая экономика без экономики реальной, аналоговой существовать не может. Б. Славин [2017] пишет: «Если проанализировать тренды развития, например, экономики США, можно увидеть, что рост цифровых секторов экономики, таких как телекоммуникации, финансы и т. п., в этой стране замедляется, а набирают скорость отрасли, связанные с интеллектуальными услугами и обслуживанием человека, – наука, управленческие сервисы, образование, медицина, социальное обеспечение. Парадокс, но цифровизация ведёт к тому, что возрастает роль нецифровых услуг. Об этом эффекте хорошо знают специалисты в области корпоративной автоматизации: чем больше оцифровываются процессы на предприятии, тем большее значение приобретают нецифровые коммуникации».

В России, по словам О.Н. Четвериковой, среди высшего чиновничества царит настоящая цифровая одержимость. Но чиновники желают не просто ввести в России цифровую экономику, но ещё и получить от этого доходы в свой карман. «Цифровая трансформация, – пишет она [Четверикова 2019, с. 122], – стала подаваться как **безальтернативный вариант**». Она [Четверикова 2019, с. 133] отмечает, что «процесс цифровизации имеет две стороны. С одной стороны, это бизнес на торговле данными, который приносит огромные доходы ай-ти компаниям (и в первую очередь зарубежным) и большому слою высокопоставленного чиновничества, который получает с этого свои проценты. С другой стороны, это создание системы тотального электронного контроля за человеком и обществом в целом, которая встроена в систему международного контроля».

Поэтому реальная полезность “цифровой экономики” никого не интересует. Цифровики молчат о том, что она ничего не даёт развитию промышленности, аграрной, социальной и гуманитарной сфер, новейших научных и технических отраслей, которые продолжают деградировать быстрыми темпами». В этой связи применительно к России О.Н. Четверикова [2019, с. 135] имеет полное право утверждать: «Цифровая экономика – это большая афёра, поэтому всё, что с ней связано, делается **кулуарно и тайно**».

Но далее у меня речь пойдёт о других аспектах процессов цифровизации. Конечно, они тесно связаны с процессами компьютеризации и виртуализации. Речь пойдёт о том, как цифровизация (дигитализация) оказывает влияние на человека и его идентичность, превращает «аналогового» человека в человека «цифрового» (digital human). Как таковая «дигитализация

представляет собой перевод всех видов информации и медиа: текста, звуков, фотографий, видео, данных, получаемых от приборов и сенсоров, и так далее – в единицы и нули, то есть на родной язык компьютеров и родственных им устройств» [Бриньолфсон & Макафи 2017, сс. 89 – 90]⁶⁾.

Дж. Приходько [Приходько] пишет: «В современном цифровом мире живое общение тет-а-тет постепенно уходит на второй план, уступая место многофункциональным мессенджерам, социальным сетям, видеосвязи и даже чудным сервисам, наподобие Emoji, где всё общение сводится к обмену между собеседниками смайлами. Разработчики стартапа MashMe, в свою очередь, предлагают пользователям и вовсе отказаться от своего реального образа, пусть даже демонстрируемого в цифровой плоскости, заменив его на персональный аватар. В основе проекта MashMe лежит технология, позволяющая создать свой виртуальный прототип, используя для этого любой из заготовленных разработчиками персонажей и подходящий антураж заднего плана». Речь идёт о замещении реального человека так называемым его *аватаром*.

Просто аватаром называется картинка, которая используется в качестве изображения пользователя в социальных сетях, онлайн играх и форумах. Это может быть как фотография человека, так и просто любое графическое изображение. Иное дело – *цифровой* аватар (см. Илл. 2). «Цифровой аватар, пишет В. Оглоблин [Оглоблин], – это собранные воедино данные о человеке. Все эти данные собираются организациями и сервисами, которыми мы пользуемся каждый день». Он добавляет [Оглоблин], что «цифровые аватары сейчас уже активно наполняются биометрической информацией. Это и голос, и черты лица, и даже движения. Но уточнять и “наполнять” цифровых аватаров можно до бесконечности. Возможности его использования как для корпораций и госсектора, так и для самих пользователей ограничиваются только фантазией»⁷⁾. Цифровые аватары создаются в своих интересах крупными банками, рекламными агентствами, кредитными организациями, спецслужбами и т. д. (см.: [Кин 2020]).

Постепенно цифровой аватар как бы отрывается от реального человека и начинает существовать самостоятельно. Происходит *цифровизация* самого человека. О.Н. Четверикова [2018, сс. 337–338] так излагает речь президента и председателя правления Сбербанка России Г. О. Грефа, сказанные им в лекции, прочитанной в Балтийском федеральном университете имени И. Канта в конце 2017 г.: «Постепенно вы, как реальный человек, будете интересоваться мир всё меньше и меньше, а значение вашего цифрового аватара станет неуклонно повышаться. Всех будет интересоваться ваша цифровая копия, которая хранится на облаках⁸⁾, а не вы. При этом все мы будем абсолютно прозрачны для цифрового мира, практически ничего не удастся скрыть».

Так формируется различие и даже противостояние между, так сказать, «аналоговым» и цифровым человеком. Это – как в лагерях ГУЛАГ’а: досье на заключённого хранится в «Деле», в котором зафиксированы все его данные, но для надзирателей, конвоиров и т. д. он значится под закреплённым за ним номером (= цифрой). На утренней и вечерней поверке и при «общении» с ла-

герным начальством он вынужден отвечать: «Заклѳочѳнный номер такой-то, статья номер такая, часть такая».

Разумеется, и жизнь людей, и их идентичности претерпеют кардинальные изменения. «Жизнь каждого человека, – пишет К. Скиннер [2019, с. 211], – с рождения будет фиксироваться в цифровом виде...» И это в корне изменит людей. С начала третьего тысячелетия стали формироваться цифровые люди с сáмого своего рождения. У такого человека сама его идентичность определяется уже иначе, чем у «доцифрового». Как отмечает М. Шпитцер [2014, с. 177], «родина того, кто появился на свет в цифровом обществе, – это мир современной цифровой информационной техники». Он превращается в «коренного жителя», аборигена цифрового мира. Внешне это, конечно, может выглядеть как обретение безграничной свободы. Однако «цифровой человек однозначно не может одного – не подвергаться цифровому влиянию» [Шпитцер 2014, с. 177]. К. Скиннер отмечает [Скиннер 2019, с. 211]: «Подход цифровых людей к бизнесу, дружбе и даже любви – нечто совершенно невиданное в истории человечества». Э. Дэвис пишет [2008, с. 19]: «Аналоговый мир соответствует мелодии души, тёплой, волнообразной, полной потѳртостей и царапин материальной истории. Цифровой мир воплощает холодную матрицу духа: мерцающую, абстрактную, представляющую собой скорее код, чем телесную реальность. Аналоговая душа задействует аналогии между вещами; цифровой дух делит мир на прах и информацию». И в этом холодном мире придѳтся жить «аналоговому» человеку и устанавливать свою призрачную, фиктивную идентичность. Ведь «границ для цифровых технологий не существует...» [Шваб 2019, с. 93]

Процессы виртуализации не смогли бы появиться без массовой компьютеризации. О том, чтѳ представляет собой то, что называют виртуальной реальностью, споры идут уже больше десяти лет. У меня есть своя точка зрения, но здесь не место её излагать. Скажу только, что эта проблема решается внутри классического соотношения *реального* и *идеального* (Ideelle). С развитием Интернет-технологий люди (особенно подростки и юношество) стали заполнять своё время преимущественно в онлайн-коммуникациях. Появились разные аккаунты – Facebook, Twitter, Skype, Google+, Netflix У людей даже формируются «*виртуальные личности*». «Сегодня, – пишут Э. Шмидт и Дж. Коэн [2013, с. 42], – наши виртуальные личности в некоторой степени влияют на наше физическое “я”, но пока не доминируют над ним. <...> В будущем на нашу личность в реальной жизни всё большее влияние станут оказывать наша виртуальная деятельность и контакты в сети». Авторы продолжают [Шмидт & Коэн 2013, с. 14]: «Большинство жителей планеты станут всё чаще замечать, что живут и работают как бы в двух различных мирах одновременно. В виртуальном мире все мы так или иначе будем иметь доступ к информации, причѳм быстрый и не зависящий от инструментов и устройств. А в реальном мире по-прежнему будем натѳкаться на такие ограничители, как география, место рождения (некоторые рождаются богатыми в богатых странах, большинство же – бедными в странах бедных), везение, светлые и тѳмные стороны человеческой натуры». Постепенно виртуальная реальность начнѳт оттеснять действи-

тельную, «аналоговую» реальность. Но уже сегодня для многих уместны слова этих авторов [Шмидт & Коэн 2013, с. 46]: «Мы то, что мы “твиттим”». Современный тинейджер, да и зрелый юноша, идентифицирует себя с виртуальной «личностью», а свою жизнь – преимущественно в виртуальной реальности.

Я. Зондерквист и А. Бард отмечают [2005]: «Сеть изменяет практически всё в нашей жизни». В том числе и способ существования индивида. В этой ситуации он, по их словам [Зондерквист & Бард 2005; курсив мой. – А.Х.], «вправе рассматривать себя как систему связей, то есть *сеть*, зависимую от многих других сетей, непрерывно перерабатывающую информацию с целью постоянного обновления желаемой виртуальной идеен-тичности». Таким образом, его идентичность определяется его сетевым положением. И ещё. Авторы [Зондерквист & Бард 2005] пишут: «В Сети идентичность человека будет проявляться только в текущем контексте, с тем чтобы в следующий момент претерпеть захватывающие дух изменения». Иначе говоря, у человека будет не только сетевая идентичность, но и, будучи таковой, она постоянно изменяется, является, так сказать, *ускользающей* идентичностью.

Наряду с виртуальной реальностью (ВР) существуют также *дополненная* реальность (ДР) и *смешанная* реальность (СР). К. Шваб и Н. Дэвис [2019, с. 203] пишут: «Виртуальная, дополненная и смешанная реальности революционным образом меняют наш опыт, понимание и взаимодействие с окружающим нас миром, одновременно открывая возможность побывать в бесконечном количестве миров, формы которых ограничиваются только воображением. Результатом может стать более активное развитие общества, сотрудничества и взаимопомощи, кроме того, эта технология обещает ускорение совместной работы, развития новых навыков и проверки новых идей. Вместе с тем её можно использовать для манипулирования нашими представлениями о мире и влияния на наше поведение». Авторы добавляют [Шваб & Дэвис 2019, с. 203]: «ВР заменяет мир его имитацией, а ДР и СР расширяют восприятие пользователем реальности». Таким образом, человека хотят полностью отрешить от реальной действительности и погрузить в совершенно иллюзорную реальность. Но, конечно, он не останется в ней навсегда, но будет переходить из одной в другую: «Переход от ситуации, когда личность формируется офлайн и позднее проецируется в сеть, к созданию онлайн-личности, которая затем воплощается в реальном мире, окажет огромное влияние на граждан, государства и компании» [Шмидт & Коэн 2013, с. 44]. Кроме того, пишут эти авторы [Шмидт & Коэн 2013, с. 43]: «Могут измениться сами основы виртуальной идентификации».

Такой мир готовит человечеству Четвёртая промышленная революция. По крайней мере, на данном этапе она всё приводит в движение, всё прежде устойчивое становится текучим, относительным. И столь же текучим становится и человек – цифровой человек, виртуальный человек и т. д. «Мы, – пишет К. Скиннер [Скиннер 2019, с. 204], – живём в мире преходящих отношений, краткосрочных обязательств и постоянно действуем онлайн».

(Окончание следует)

Библиография

Бостром, Н. 2014. 'Искусственный интеллект. Этапы. Угрозы. Стратегии'. М., Манн, Иванов и Фербер, 496 с.

Бриньольсон, Э. & Макафи, Э. 2017. 'Вторая эра машин. Работа, прогресс и процветание в эпоху новейших технологий'. М., АСТ, 397 с.

Горохов, В. & Декер, М. 2013. 'Технологические риски как социальная проблема при разработке и внедрении интеллектуальных автономных роботов', *Глобальное будущее 2045. Конвергентные технологии (НБИКС) и трансгуманистическая эволюция*. М., ООО «Изд-во МБА», сс. 82-93.

'Древнегреческо-русский словарь'. [Дворецкий И.Х.]. 1958 а., т. I. А – Л, М., Гос. изд-во иностр. и нац. словарей, 1043 с.

'Древнегреческо-русский словарь'. [Дворецкий И.Х.]. 1958 б., т. II. М – Ω, М., Гос. изд-во иностр. и нац. словарей, 1905 с.

Дэвис, Э. 2008. 'Техногнозис: миф, магия и мистицизм в информационную эпоху', Екатеринбург, Ультра-Культура, 479 с.

Зондерквист, Я. & Бард, А. 2005. 'Нетократия. Новая правящая элита и жизнь после капитализма', СПб., Стокгольмская школа экономики, [Электронный ресурс]. URL: <https://www.razumei.ru/files/others/pdf/netokratiya.pdf> (дата обращения: 20.01.2020).

Искусственный... 'Искусственный интеллект', [Электронный ресурс]. URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/Искусственный_интеллект (дата обращения: 17.02.2020).

Келли, К. 2017. 'Неизбежно. 12 технологических трендов, которые определяют наше будущее'. М., Манн, Иванов и Фербер, 345 с.

Кин, Э. 2020. 'Ничего личного. Как социальные сети, поисковые системы и спецслужбы используют наши персональные данные'. М., Альпина Паблишер, 224 с.

Маклюэн, М. & Фиоре, К. 2012. 'Война и мир в глобальной деревне'. М., АСТ, Астрель, 219, [5] с.

'Нормы гражданского права о робототехнике. Резолюция Европарламента от 16 февраля 2017 года', [Электронный ресурс]. URL: http://robopravo.ru/riezoliutsiia_ies (дата обращения: 30.01.2020).

Наумов, В. & Архипов, В. 'Федеральный закон «О внесении изменений в Гражданский кодекс Российской Федерации в части совершенствования правового регулирования отношений в области робототехники»', [Электронный ресурс]. URL: w.w.w.robopravo.ru (дата обращения: 20.01.2020).

Незнамов, А. & Наумов, В. 'Модельная конвенция о робототехнике и искусственном интеллекте. Правила создания и исследования роботов и искусственного интеллекта', [Электронный ресурс]. URL: w.w.w.robopravo.ru (дата обращения: 10.03.2020).

Оглоблин, В. 'Человек оцифрованный', [Электронный ресурс]. URL: <https://umstrana.ru/article/chelovek-otsifrovannyy/> (дата обращения: 07.04.2020).

Приходько, Дм. 'MashMe – цифровой аватар, копирующий ваши эмоции и жесты', [Электронный ресурс]. URL: <https://3dnews.ru/news/913823> (дата обращения: 13.04.2020).

Рассел, Ст. & Норвиг, П. 2006. 'Искусственный интеллект. Современный подход', Изд. 2-е. М., Изд. дом «Вильямс», 1407 с.

Рифкин, Дж. 2017. 'Третья промышленная революция. Как горизонтальные взаимодействия меняют энергетику, экономику и мир в целом', изд. 4. М., Альпина нонфикшн, 409 с.

Скиннер, К. 2019. 'Человек цифровой. Четвёртая революция в истории человечества, которая затронет каждого'. М., «Манн, Иванов и Фебер», 292 с.

Славин, Б. 2017. 'Спектакль о цифровизации России', [Электронный ресурс]. URL: <https://www.vedomosti.ru/opinion/articles/2017/07/12/720652-spektakl-tsifrovizatsii> (дата обращения: 27.04.2020).

Форд, М. 2016. 'Роботы наступают. Развитие технологий и будущее без работы'. М., Альпина нон-фикшн, 429 с.

Харари, Ю. 2016. 'Sapiens. Краткая история человечества'. М., Синдбад, 519 с.

Харари, Ю. 2018. 'Homo Deus. Краткая история будущего'. М., Синдбад, 493 с.

'Цифровая экономика', [Электронный ресурс]. URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/Цифровая_экономика (дата обращения: 30.01.2020).

Четверикова, О. 2018. 'Трансгуманизм в российском образовании. Наши дети как товар'. М., Книжный мир, 382 с.

Четверикова, О. 2019. 'Цифровой тоталитаризм. Как это делается в России'. М., Книжный мир, 316 с.

'Четвёртая промышленная революция', [Электронный ресурс]. URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/Четвёртая_промышленная_революция (дата обращения: 30.01.2020).

'Что важнее: реальная или цифровая экономика?' [Электронный ресурс]. URL: <https://cont.ws/@inance/713554> (дата обращения: 17.02.2020).

Шваб, К. 2019. 'Четвёртая промышленная революция'. М., Эксмо, 208 с.

Шваб, К. & Дэвис, Н. 2019. 'Технологии Четвёртой промышленной революции'. М., Эксмо, 317 с.

Шмидт, Э. & Коэн, Дж. 2016. 'Новый цифровой мир. Как технологии меняют жизнь людей, модели бизнеса и понятие государств'. М., Изд-во «Манн, Иванов и Фербер», 357 с.

Шпитцер, М. 2014. 'Антимозг. Цифровые технологии и мозг'. М., АСТ, 285 с.

Юнг, К. 1997. 'Различие между восточным и западным мышлением', Он же. *Сознание и бессознательное. Сборник*, СПб., Университетская книга, сс. 500–522.

Transliteration

Bostrom, N. 2014. 'Iskusstvennyy intellekt. Etapy. Ugrozy. Strategii' [Artificial Intelligence. Stages Threats. Strategies]. М., Mann. Ivanov i Ferber, 496 s.

Brinolfson, E. & Makafi, E. 2017. 'Vtoraya era mashin. Rabota. progress i protsvetaniye v epokhu noveyshikh tekhnologiy' [The Second Era of Cars. Work, Progress and Prosperity in the Era of the Latest Technology]. М., AST, 397 s.

Gorokhov, V. & Deker, M. 2013. 'Tekhnologicheskiye riski kak sotsialnaya problema pri razrabotke i vnedrenii intellektualnykh avtonomnykh robotov' [Technological Risks as a Social Problem in the Development and Implementation of Intelligent Autonomous Robots], *Globalnoye budushcheye 2045. Konvergentnyye tekhnologii (NBIKS) i transgumanisticheskaya evolyutsiya*. М., ООО «Izd-vo MBA», ss. 82 – 93.

'Drevnegrechesko-russkiy slovar' [Ancient Greek-Russian Dictionary]. [Dvoretzkiy I.Kh.]. 1958 a., t. I. A – Л. М., Gos. izd-vo inostr. i nats. slovarey, 1043 s.

'Drevnegrechesko-russkiy slovar' [Ancient Greek-Russian Dictionary Ancient Greek-Russian Dictionary]. [Dvoretzkiy I. Kh.]. 1958 b., t. II. М – Ω. М., Gos. izd-vo inostr. i nats. slovarey, 1905 s.

Devis, E. 2008. 'Tekhnognosis: mif. magiya i mistitsizm v informatsionnyu epokhu' [Technognosis: Myth, Magic and Mysticism in the Information Age]. Ekaterinburg, Ultra-Kultura, 479 s.

Zonderkvist, Ya. & Bard, A. 2005. 'Netokratiya. Novaya pravayashchaya elita i zhizn posle kapitalizma' [Netocracy. The New Ruling Elite and Life After Capitalism], SPb.,

- Stokgolmskaya shkola ekonomiki, [Elektronnyy resyrs]. URL: <https://www.razumei.ru/files/others/pdf/netokratiya.pdf> (data obraeniya: 20.01.2020).
- Iskusstvennyy... 'Iskusstvennyy intellekt'. [Elektronnyy resyrs]. URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/Iskusstvennyy_intellekt (data obraeniya: 17.02.2020).
- Kelli, K. 2017. 'Neizbezhno. 12 tekhnologicheskikh trendov, kotoryye opredelyayut nashe budushcheye' [Inevitably. 12 Technology Trends That Shape our Future]. M., Mann. Ivanov i Ferber, 345 s.
- Kin, E. 2020. 'Nichego lichnogo. Kak sotsialnyye seti, poiskovyeye sistemy i spetssluzhby ispolzuyut nashi personalnyye dannyye' [Nothing Personal. How Social Networks, Search Engines and Special Services use our Personal Data]. M., Alpina Publisher, 224 s.
- Maklyuen, M. & Fiore, K. 2012. 'Voyna i mir v globalnoy derevne' [War and Peace in a Global Village]. M., AST, Astrel, 219. [5] s.
- 'Normy grazhdanskogo prava o robototekhnike. Rezolyutsiya Evroparlamenta ot 16 fevralya 2017 goda'. [Elektronnyy resyrs]. URL: http://robopravo.ru/riezoliutsiia_ies (data obraeniya: 30.01.2020).
- Naumov, V. & Arkhipov, V. 'Federalnyy zakon «O vnesenii izmeneniy v Grazhdanskiy kodeks Rossiyskoy Federatsii v chasti sovershenstvovaniya pravovogo regulirovaniya otnosheniy v oblasti robototekhniki»'. [Elektronnyy resyrs]. URL: w.w.w.robopravo.ru (data obraeniya: 20.01.2020).
- Neznamov, A. & Naumov, V. 'Modelnaya konventsiya o robototekhnike i iskusstvennom intellekte. Pravila sozdaniya i issledovaniya robotov i iskusstvennogo intellekta'. [Elektronnyy resyrs]. URL: w.w.w.robopravo.ru (data obraeniya: 10.03.2020).
- Ogloblin, V. 'Chelovek otsifrovanny' [Digitized Man], [Elektronnyy resurs]. URL: [Elektronnyy resyrs]. URL: <https://umstrana.ru/article/chelovek-otsifrovanny/> (data obraeniya: 07.04.2020).
- Prikhodko, Dm. 'MashMe – tsifrovoy avatar. kopiruyushchiy vashi emotsii i zhesty' [MashMe - a Digital Avatar That Copies your Emotions and Gestures], [Elektronnyy resurs]. URL: <https://3dnews.ru/news/913823> (data obraeniya: 13.04.2020).
- Rassel, St. & Norvig, P. 2006. 'Iskusstvennyy intellekt. Sovremennyy podkhod' [Artificial Intelligence. Modern Approach], Izd. 2-e. M., Izd. dom «Viliams», 1407 s.
- Rifkin, Dzh. 2017. 'Tretia promyshlennaya revolyutsiya. Kak gorizontalnyye vzaimodeystviya menyayut energetiku, ekonomiku i mir v tselom' [Third Industrial Revolution. How Horizontal Interactions Change Energy, the Economy and the World at Large], izd. 4. M., Alpina nonfikshn, 409 s.
- Skinner, K. 2019. 'Chelovek tsifrovoy. Chetvertaya revolyutsiya v istorii chelovechestva, kotoraya zatronet kazhdogo' [Digital Man. The Fourth Revolution in the History of Mankind, Which Will Affect Everyone]. M., «Mann. Ivanogv i Feber», 292 s.
- Slavin, B. 2017. 'Spektakl o tsifrovizatsii Rossii' [Performance about digitalization of Russia], [Elektronnyy resurs]. URL: <https://www.vedomosti.ru/opinion/articles/2017/07/12/720652-spektakl-tsifrovizatsii> (data obraeniya: 27.04.2020).
- Ford, M. 2016. 'Roboty nastupayut. Razvitiye tekhnologiy i budushcheye bez raboty' [Robots are Advancing. Technology and the Future Without Work]. M., Alpina non-fikshn, 429 s.
- Kharari, Yu. 2016. 'Sapiens. Kratkaya istoriya chelovechestva' [Sapiens. A Brief History of Mankind]. M., Sindbad, 519 s.
- Kharari, Yu. 2018. 'Homo Deus. Kratkaya istoriya budushchego' [Homo Deus. A Brief History of the Future]. M., Sindbad, 493 s.
- 'Tsifrovaya ekonomika' [Digital Economy], [Elektronnyy resurs]. URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/Tsifrovaya_ekonomika (data obraeniya: 30.01.2020).

Chetverikova, O. 2018. 'Transgumanizm v rossiyskom obrazovanii. Nashi deti kak tovar' [Transhumanism in Russian Education. Our Children as a Commodity]. М., Knizhnyy mir, 382 s.

Chetverikova, O. 2019. 'Tsifrovoy totalitarizm. Kak eto delayetsya v Rossii' [Digital Totalitarianism. How is This Done in Russia]. М., Knizhnyy mir, 316 s.

'Chetvertaya promyshlennaya revolyutsiya' [Fourth Industrial Revolution], [Elektronnyiy resurs]. URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/Chetvertaya_promyshlennaya_revolyutsiya (data obraeniya: 30.01.2020).

'Chto vazhneye: realnaya ili tsifrovaya ekonomika?' [What is More Important: Real or Digital Economy?], [Elektronnyiy resurs]. URL: <https://cont.ws/@inance/713554> (data obraeniya: 17.02.2020).

Shvab, K. 2019. 'Chetvertaya promyshlennaya revolyutsiya' [Fourth Industrial Revolution]. М., Eksmo, 208 s.

Shvab, K. & Devis, N. 2019. 'Tekhnologii Chetvertoy promyshlennoy revolyutsii' [Technologies of the Fourth Industrial Revolution]. М., Eksmo, 317 s.

Shmidt, E. & Koen, Dzh. 2016. 'Novyy tsifrovoy mir. Kak tekhnologii menyayut zhizn lyudey. modeli biznesa i ponyatiye gosudarstv' [Новый цифровой мир. Как технологии меняют жизнь людей, модели бизнеса и понятие государств]. М., Izd-vo «Mann. Ivanov i Ferber», 357 s.

Shpittser, M. 2014. 'Antimozg. Tsifrovyye tekhnologii i mozg' [Anti-brain. Digital Technology and the Brain]. М., AST, 285 s.

Yung, K. 1997. 'Razlicheye mezhdv vostochnym i zapadnym myshleniyem' [The Difference Between Eastern and Western Thinking], On zhe. *Soznaniye i bessoznatelnoye. Sbornik*. SPb., Universitetskaya kniga, ss. 500–522.

Примечания

1. На русском языке она издана в 2017 г. (см.: [Рифкин 2017]).

2. На русском языке издана в 2019 г. (см.: [Шваб 2019]).

3. В книге [Шваб 2019] слово «четвёртая» пишется со строчной буквы, тогда как в книге [Шваб & Дэвис 2019] – с прописной. Я предпочитаю второй вариант, так как речь идёт об историческом периоде.

4. Термин «гиноид» происходит от древнегреческого γυνή – «женщина» (см.: [Древнегреческо-русский... 1958 а, с. 307, лев. стбц]) + суффикс -oid – «подобие». Ввела британская писательница-фантастка и феминистка Гвинет Джонс.

5. Одним словом, «как только технологии позволят нам реконструировать человеческий мозг, *Homo Sapiens* исчезнет, история человечества закончится и начнётся абсолютно новый, недоступный нашему с вами пониманию процесс» [Харари 2018, с. 57].

6. «Дигитализация практически всего: документов, новостей, музыки, фотографий, видео, карт, новостей в личной жизни, социальных сетей, запросов на получение информации и ответов на них, данных со всевозможных сенсоров и так далее – представляет собой одно из самых важных явлений последних лет. Чем дальше мы входим во вторую эру машин, тем сильнее расширяется и ускоряется дигитализация, и при взгляде на статистику, связанную с ней, у нас просто перехватывает дыхание» [Бриньолфсон Макафи 2017, с. 96].

7. Некто А. Филатов сказал В. Оглоблину (цит. по: [Оглоблин]): «Инновационные компании умеют создавать роботов, в которые загружают все собранные персональные данные о конкретном человеке. Плюс этот робот – носитель искусственного интеллекта, а значит, начинает не только обладать информацией о человеке, но и выглядеть, говорить, как он. И даже думать. В таком случае он, этот аватар, становится улучшенной версией самого человека, его двойником».

8. «Облаком» в Интернете называется группа серверов, на которых могут размещаться и храниться файлы пользователей. – А. Х.



Илл. 1. Гиноид «София» выступает на Международном саммите искусственного интеллекта, МСЭ, Женева, Швейцария, 2018 г.



Илл. 2. Цифровой аватар ПАО «Сбербанк России» «Галина»

Хамидов А.А.

Төртінші өнеркәсіптік революцияның танысу мәселелері

Мақалада Төртінші өнеркәсіптік революция келешегі тұрғысынан бірегейліктің кейбір мәселелері талданады. Төртінші өнеркәсіптік революцияның мәні мен ерекшеліктерін түсіндіруде автор, К.М. Швабтың ұстанымын ұстанады. Мақалада роботтандыру, жасанды интеллект, цифрландыру және виртуалдандыру үдерістерінің келешегі мен салдары, және олардың адам және адамдардың бірегейлігіне әсері талданады. Роботтандыру үрдісі халықты жұмыссыз қалдыру қауіпін төндіреді, ал жұмыссыздық өз кезегінде бірегейліктің дағдарысына әкеліп соқтырады. Жасанды интеллектпен (андроидтар) жабдықталған роботтарды жасау және жаппай пайдалану, роботтарды заңды тұлға мәртебесін беру туралы мәселе туғызады, ол адамды алдымен тең, содан кейін адамға қатысты теңсіздік жағдайға қалдырады. Бұл жағдайда адам өз жеке басының адамдық бірегейлігін жоғалту қауіпін тудырады. Қалыптасқан жағдайды цифрландыру және виртуалдандыру үрдістері күрделедіре түсуде. Сандық аватарлардың пайда болуы белгілі бір адамның екі тіршілікте – шынайы және цифрлық өмірге ие болып қана қоймай, екіншісі біріншісін ауыстырып, адам бірегейлігін зақымдайды. Виртуалдандыру үрдісі адамды тек Желіге кіргізіп қана қоймай, оның ықпалына түсіп кетуге әкеледі. Адам желілік болмысқа ие бола отырып, шынайы болмыстан жоғары қояды, ал виртуалды шындықта өзіндік желіге айналады. Бұл да адамның шынайы бірегейлігіне залал келтіреді. Сонымен қатар, мақалада уақыт өте келе NBIC(конвергенция)-технологияларын кеңінен енгізілуі, қоғамның жаңа стратификациясына әкелетіні айтылған, ол таптық емес, касталық болып шығады.

ИДЕНТИЧНОСТЬ: СЕМАНТИКА ПОНЯТИЯ И ЛОГИКА ДИСКУРСА

Аннотация. В статье рассматриваются концепции логики идентичности во взаимозависимости с многозначной семантикой её понятия. В первом разделе обсуждается сфера применимости формальной и диалектической логики к разработке понятия и концепции идентичности. Посредством обращения к логическим учениям Аристотеля и Гегеля показывается, что дискурс сущности и определение понятия идентичности выстраиваются, соответственно, в рефлексивных определениях тождества и различия, и в логических формах конкретной всеобщности. На этом основании делается вывод о том, что формально-логическая категория абстрактного тождества в принципе не применима к феномену идентичности, имманентно включающему в себя рефлексивное опосредствование.

Во втором разделе рассматривается топология логико-дискурсивного и смыслового пространства идентичности. Обосновывается положение о том, что в разработке логико-семантических структур междисциплинарного дискурса идентичности следует исходить из того феномена идентичности или модуса категории тождества, в котором они получают своё наиболее полное воплощение, достигают своей энтелехии (Аристотель) или соответствия своему понятию (Гегель). Показывается, что логика духовного самоопределения личности как конкретно-всеобщей формы идентичности задаёт масштаб и критерий оценки всех иных типов, модусов и концепций идентичности.

Ключевые слова: идентичность, тождество, различие, категория, рефлексивное понятие, логика, смысл, личность, духовность.

Введение

При том пристальном внимании, которое в последние годы уделяется социогуманитарными дисциплинами проблемам идентичности, исследования, посвящённые логической структуре этого понятия, крайне редки. К немногочисленным (и единственным в отечественной философии) публикациям по этой теме относятся статьи А.А. Хамидова [2019] и С.Ю. Колчигина [2019].

Между тем вопрос о логике идентичности имеет не только принципиальное теоретическое значение, что очевидно и не требует пространных обоснований. Как утверждают политологи, в современном мире политика идентичности выступает основным инструментом нормативного регулирования. Тем самым значение, приписываемое термину идентичность, смысл, вкладываемый в это понятие, логика, которой руководствуются концепции идентичности, становятся моделирующими структурами «социальной сплочённости, дезинтеграции и конфликта» [Хантингтон 2003, с. 407] как в повседневной

жизни индивидов и социальных групп, так и на уровне принятия стратегических политических решений. Справедливость этого тезиса не столь очевидна, однако выявление политико-идеологических импликаций логики идентичности требует специального, обстоятельного исследования, которое не входит в задачи настоящей статьи. Поэтому в качестве введения в её предметную область мы ограничимся демонстрацией взаимной обусловленности политики идентичности и логики её дискурса на простом примере, заимствованном из статей А.А. Хамидова и С.Ю. Колчигина.

А.А. Хамидов [2019, с. 3] пишет: «Задача, которая ставится и решается в теории идентичности, – установление однозначной, абстрактной идентичности кого-либо или чего-либо». Применительно к национальной идентичности результаты этой формально-логической операции сводятся, как отмечает С.Ю. Колчигин [2019, с. 102], к следующему: «...казах есть казах. Русский есть русский. $A = A$. Мы видим здесь не что иное, как абстрактное тождество». Политика идентичности, выстраиваемая в соответствии с этой логикой, исчерпывающим образом описывается перефразированными строками известного стихотворения Р. Киплинга: «Русский есть русский / казах есть казах / и им не сойтись никогда». В казахе не должно быть ничего от русского, как и в русском от казаха, иначе пропадает их однозначно установленная, абстрактная идентичность. И все рассуждения о межнациональном согласии, межкультурном диалоге и т.п. становятся внеконцептуальными оговорками, идеологическим прикрытием политики этнической сегрегации, с необходимостью вытекающей из формально-логического подхода к понятию этноидентичности.

В настоящей статье предпринята попытка показать, что полисемантика понятия идентичность допускает и даже предполагает применение в его теоретическом дискурсе различных типов логики, а редукция логики идентичности к формально-логической категории тождества закрывает путь к экспликации личностных и социокультурных смыслов этого понятия.

Методология исследования

В разработке нашей проблемы мы следовали модифицированным по некоторым позициям концептуально-методологическим установкам анализа, сформулированным А.А. Хамидовым [2019, с. 8]. «Ответить на вопрос: почему понятие «идентичность» обращается в социогуманитарных дисциплинах наряду с понятием «тождество» в логике и в других разделах философии и безотносительно к нему, можно, апеллируя не к значениям терминов, а к той логике, которая лежит в основании различения понятий идентичности и категории тождества в социальной философии и других социогуманитарных науках».

Наши изменения, внесённые в эту парадигму анализа, заключаются в том, что вместо дизъюнкции семантики и логики формирования понятия идентичности мы ориентируемся на их имманентную взаимосвязь. Иными

словами, на взаимоопределение типа логики и специфики предметной определённости того или иного модуса идентичности, на взаимообусловленность «дела логики» и «логики дела». Кстати говоря, на этот путь выявления *специфической логики специфического предмета* указывает и Гегель [1972, с. 9]: «Может, пожалуй, казаться, что для того, чтобы указать понятие какого-нибудь предмета, уже предполагается логическое (*das Logische*), и что поэтому логическое уже не может само в свою очередь... быть чем-то выведенным». В системе Гегеля понятие логического образуется в ходе развёртывания содержания «Науки логики», и вместе с тем логическое выступает как результат и имманентная структура самодвижения формообразований сознания, рассмотренных в «Феноменологии духа». Такого рода «бинокулярную оптику» мы попытаемся применить и к предмету исследования настоящей статьи.

Понятие идентичности и рефлексивные определения тождества и различия

Основываясь на историко-философском анализе трактовок соотношения тождества и различия в формальной и диалектической логике, А.А. Хамидов [2019, с. 13] приходит к выводу: «Результат процесса идентификации должен быть *однозначным* и *категоричным*: идентичен тот или иной индивид другому индивиду, или группа другой группе, или же не идентичны. Различие при установлении идентичности, конечно, фигурирует, но фигурирует как то, *что не соответствует* установленной идентичности, *несовместимо* с ней... в концепции идентичности основанием является *формальная логика* с её абсолютизацией тождества».

На наш взгляд, эти положения, отражающие фактическое состояние современных теорий идентичности, не могут быть безоговорочно приняты в качестве логико-методологического каркаса дискурса идентичности в социогуманитарных дисциплинах, в том числе в социальной философии и политологии. Во-первых, результатом процесса, скажем, этнокультурной идентификации является когда категоричное, а когда и смутное, неуверенное, а то и эпатажное причисление индивида (или самим индивидом) или группы (группой) к числу казахов, англичан, русичей или эльфов (в Российской переписи населения отметились несколько эльфов). Требованию же *однозначности* результата идентификации противоречит практически безропотно принятая мировым экспертно-аналитическим сообществом концепция множественной идентичности. Или, например, идеологема «дрейфа идентичности» (В.А. Тишков), пропагандируемая конструктивистами.

Во-вторых, результаты процесса индивидуальной или коллективной идентификации не выражаются в формулах теории тождества, для которых А. Тарский использует выражения: x тождественно y ; x – то же, что и y ; x равно y . Первый закон теории тождества, согласно А. Тарскому, формулируется так: « $x = y$, если, и только если, все свойства x и y – общие» (Цит. по:

[Хамидов 2019, с. 9]). Очевидно, что, идентифицируя себя как казаха или как гражданина Казахстана, индивид не считает, что все его свойства как личности являются общими со всеми свойствами всех казахов или всех граждан РК. Скорее, более релевантным для актов идентификации является язык концепции языковых каркасов Карнапа. Здесь суждения формулируются в виде «существует такой x , что...» и отражают включение элемента в некое множество по тем или иным формальным или содержательным критериям. В соответствии с такой логической операцией формулируется, например, понятие идентичности в статье известных российских авторов: «Вектор развития всех без исключения сообществ – субъектов общественных отношений, в решающей степени определяет *коллективная идентичность* их членов – комплекс представлений, образующих согласованную, солидарную мотивацию индивидуального и группового поведения» [Семененко и др. 2010, с. 40].

В-третьих, вызывает обоснованные, на наш взгляд, возражения положение о том, что теория идентичности базируется на формальной логике с её принципом абстрактного тождества: $A = A$. Здесь идентичность *противостоит* различию как *несовместимому* с ней. Отметим, что постмодернизм следует той же формальной логике, принимая это положение в его зеркально обращённой форме в свою стратегию деконструкции логико-онтологических структур идентичности: «Каждое существо должно видеть поглощение своей идентичности различием» [Делёз 1998, с. 79].

Для прояснения нашей позиции по этому вопросу удобнее всего начать с примера, несколько необычного в научно-аналитическом тексте, но зато наглядно демонстрирующего суть проблемы.

Славой Жижек любит пересказывать такой анекдот: посетитель ресторана заказывает официанту кофе без сливок. Официант через несколько минут возвращается и говорит: «Извините, но сливки закончились. Могу ли я предложить вам кофе без молока?».

Анекдот действительно хорош. Абсурдно как предложение выбрать один из двух абсолютно идентичных предметов (отношение кофе без сливок к кофе без молока – это абстрактное тождество формальной логики: $A = A$. Никакой дегустацией или химическим анализом не удастся установить ни малейшего отличия их друг от друга), так и, в особенности, мотивировка этого предложения. Но предположим, что официантом подрабатывает студент философского факультета, погружённый в изучение феноменологии Гуссерля или «Науки логики» Гегеля. Тогда его странное предложение можно будет объяснить примерно так: логико-смысловая структура кофе без молока имеет двойной план. Этот кофе обладал возможностью стать кофе с молоком, которая входит в ноэтико-ноэватическое поле его способности рефлексии, обладай он такой способностью. Поэтому кофе без молока идентифицирует себя в своём отличии от своего иного: возможности быть кофе с молоком. Это отличие составляет конститутивное условие самой возможности самоидентификации. Формула идентичности выглядит так: $A = A$ при условии, что существует возможность

А + а. Кофе без сливок лишено такого условия, у него нет возможности быть кофе со сливками («сливки кончились»). Ему не с чем сравнить самого себя. Поэтому невозможна и его самоидентификация, и сам рефлексивный план существования. Таким образом, официант, предлагая кофе без молока вместо кофе без сливок, ставит клиента перед ответственным выбором между двумя эмпирически абсолютно идентичными предметами, обладающими онтологически разнокачественными сущностями. Аналогичная ситуация смоделирована Х.Л. Борхесом [1984, с. 67] в его рассказе «Пьер Менар, автор “Дон Кихота”»: «Текст Сервантеса и текст Менара в словесном плане идентичны, однако второй бесконечно более богат по содержанию».

Наша шуточная интерпретация шутки Жижека даёт, как нам представляется, основания для нешуточного вывода о том, что как раз формальная логика не может быть логикой дискурса идентичности. Этот вывод можно подкрепить апелляцией к таким авторитетам, как Гегель и Аристотель.

Согласно Гегелю, следует различать *категории бытия* и *рефлексивные определения сущности*. Например, качество и количество как категории выражают определения наличного бытия, которые могут быть исследованы независимо друг от друга, для чего существуют методы качественного и количественного анализа.

Тождество, различие, противоположность, противоречие – это рефлексивные определения, то есть такие определения, которые в самих себе суть *соотношения*. Они определены по отношению не к иному, но *друг к другу*. Поэтому, во-первых, тождество как рефлексивное понятие не может определяться иначе, чем через своё отношение к различию, противоположности и т.д. Соответственно не может существовать отдельных методов анализа тождества и методов анализа различия. Если я определяю нечто как тождественное самому себе, то это означает, что данное нечто я отличаю от любого другого. То есть (даже абстрактное) тождество непосредственно есть различие. Равно как и *vice versa*. Поэтому если различие в концепциях идентичности «фигурирует как то, что *не соответствует* установленной идентичности, *несовместимо* с ней... играет чисто *отрицательную* и *всецело служебную* роль» [Хамидов 2019, с. 13], то теряется основание придавать таким представлениям об идентичности статус её теории, концепции, понятия и т.д. Как указывает Гегель [1971, с. 32], мышление, которое «всегда имеет перед собой лишь абстрактное тождество и вне его и наряду с ним – различие», – это «мышление, держащееся в рамках внешней рефлексии и не знающее ни о каком другом мышлении». Заверения и мнения *такого* мышления по проблеме идентичности, следуя совету Гегеля [1971, с. 33], нужно просто «оставить совершенно в стороне».

Во-вторых, «тождество есть прежде всего сама сущность, а ещё не её определение» [Гегель 1971, с. 33] («Diese Identität ist zunächst das Wesen selbst, noch keine Bestimmung desselben» [Hegel, s. 44]). Сущность, в свою очередь, «есть простое тождество с собой» [Гегель 1971, с. 32] («Das Wesen ist also

einfache Identität mit sich» [Hegel, s. 42]) как снятая непосредственность бытия и всех его определённости в нём самом.

Иными словами, вместе с определением тождества (идентичности) как сущности и сущности как простого равенства с самим собой мы поднимаемся на новую ступень онтологии («объективной логики»). На этой ступени логические операции установления идентичности заключаются не в сравнении всех свойств x и y (чем, например, занимались придворные дамы, пытаясь отыскать совершенно идентичные листья и тем самым опровергнуть Лейбница), и формулируются не в категориях наличного бытия, а в рефлексивных определениях сущности и её явления (феномена). Эти определения могут формулироваться и без использования терминов тождество и различие, о чём мы будем подробнее говорить во втором разделе статьи.

Наконец, ещё один смысловой слой и соответствующий концептуально-терминологический аппарат анализа идентичности возникают на этапе перехода к определению её понятия.

Согласно Гегелю, категории бытия и рефлексивные определения сущности являются генетической экспозицией, моментами становления понятия. «Они содержатся в понятии, так как оно их результат, но содержатся уже не как *бытие* и не как *сущность*» [Гегель 1972, с. 9]. «В понятии тождество развито во всеобщность, различие – в особенность, противоположение, возвращающееся в основание, – в единичность. В этих формах указанные выше рефлексивные определения таковы, каковы они в своём понятии» [Гегель 1972, с. 52]. По всей вероятности, было бы пустой тратой времени искать в современном социогуманитарном дискурсе определение идентичности таковой, какова она в своём понятии. Следует согласиться с выводом А.А. Хамидова (см.: [2019, с. 14]) о том, что диалектико-логическая категория тождества как конкретной всеобщности если и функционирует в современной социальной философии, то вне пределов концепции идентичности. Разве что можно указать на её пародийный репликант или симулякр в виде упомянутого нами ранее понятия-оксюморона «множественной идентичности», ставшего своего рода опознавательным знаком, шибболетом идеологов неолиберальной модели глобализации. Однако можно поспорить с тем, что неуместность диалектической логики в концепциях идентичности обусловлена строго ограниченным спектром задач, решаемых этой концепцией. На наш взгляд, этот тезис можно дополнить его зеркально обращённой формулировкой: именно третирование диалектико-логической культуры мышления приводит к тому, что созданные в последние десятилетия концепции идентичности, претендуя на всеохватность и парадигматический статус в области социогуманитарного знания, по сути дела оказываются пригодными к решению лишь узкого круга задач, по преимуществу политико-идеологического характера. Более обстоятельно развернуть это положение мы намереваемся в отдельной статье.

Теперь же подошла очередь выполнить наше обещание привлечь авторитет Аристотеля в защиту нашей интерпретации анекдота С. Жижеска как

иллюстрации неспособности формальной логики быть логикой дискурса идентичности. Согласно Аристотелю, в основу логики должно быть положено самое достоверное из всех начал – то, относительно которого невозможно ошибиться: «Невозможно, чтобы одно и то же в одно и то же время было и не было присуще одному и тому же в одном и том же отношении», «в одно и то же время быть и не быть нельзя» [Аристотель 1975, с. 125, 126]. Однако вопреки укоренившемуся, вошедшему в учебники и энциклопедии представлению, в системе логики Аристотеля ни закон противоречия, ни закон исключённого третьего не являются универсальными законами всего сущего, но имеют онтологически очерченную область применения.

В логическом учении Аристотеля есть раздел о модальной логике, т.е. о логике, применимой к различным модальностям сущего. Согласно Аристотелю, необходимо различать бытие в возможности и бытие в действительности, или актуально и потенциально сущее. Особый класс вещей, принадлежащих обеим этим сферам, т.е. вещей, действительных «вместе с возможностью» [Аристотель 1978, с. 113], способны обладать в одно и то же время всей совокупностью противоположных атрибутов (за исключением невозможных). В онтологической структуре такого рода сущего невыполнимы законы исключённого третьего и невозможности противоречия. Закон исключённого третьего обычно передаётся в формулировке: «Всякое высказывание либо истинно, либо ложно». Закон противоречия гласит: «Ни одно высказывание не является одновременно истинным и ложным». Но вещи, действительные вместе с возможностью, «могут в одно и то же время принимать противоположащие друг другу свойства», для них «...не необходимо, чтобы из всякого утверждения и отрицания, противоположащих друг другу, одно было истинным, а другое ложным, ибо с тем, что не есть, но может быть или не быть, дело обстоит не так, как с тем, что есть» [Аристотель 1978, с. 102]. В модальной логике Аристотеля, образующейся методом исключения формально-логических аксиом, реализован четырёхзначный тип логики, оперирующий четырьмя истинностными значениями: «истинно»; «ложно»; «ни истинно, ни ложно»; «и истинно, и ложно».

Таким образом, следуя постулатам модальной логики Аристотеля, приходится признать, что при исследовании проблем идентификации и самоидентификации, которая онтологически возможна только для «вещей», которые «действительны вместе с возможностью» («кофе без молока»), сформулированные им же самим законы формальной логики не применимы. Этот вывод принимается как современными разработками модальной логики¹, так и современной философией.

¹ В современной логике разрабатываются различные системы, основанные на отрицании или ограничении формально-логических законов. Критика закона исключённого третьего стала основанием развития *многозначных* или *поливалентных* логик. На неприемлемости закона исключённого третьего и закона двойного отрицания основываются *интуиционистские* логики. На идее о том, что появление противоречия в логической системе не обязательно подрывает её релевантность, основывается такое направление, как *паранепротиворечивая* логика.

Согласно М. Хайдеггеру, изначальной и наиболее глубокой онтологической определённойностью Dasein, отличающей человека от всех прочих видов сущего, является бытие-возможность. При этом в отличие от онтического точки зрения, с которой возможность как *модальная категория* означает то, что *ещё не* действительно и то, что не необходимо, возможность в качестве *экзистенциала* – исходная онтологическая (не *ещё не*, но сущностно *никогда не* наличная) определённая Dasein. Человек по своей подлинной сути, или в осознанной уникальности своего индивидуального бытия, есть собственные возможности Dasein, при этом *возможность* содержит в себе *призвание, предназначение*. Онтологической характеристикой здесь-бытия является не только фактичность существования (когда оно определено через то, куда оно «заброшено» и что от него не зависит), но и экзистенциальность – способность определяться через набросок-проект, исходя из собственных подлинных возможностей. Поэтому обращение к экзистенциальному смыслу бытия-возможности (в отличие от онтического понимания возможности как калькуляции вероятности, расчёта жизненных шансов, умения «позиционировать себя в переплетении возможностей» [Бауман 2005, с. 50]) как визитной карточкой успешности и т. д.) позволяет достичь адекватного понимания сути идентичности и онтологически обосновать её концепцию на основе использования аппарата модальной логики.

Топология логико-дискурсивного и смыслового пространства идентичности

Термином «идентичность» в философской антропологии, социальной философии, теологии, политической философии, культурологии, психологии и т. д. обозначаются далеко не идентичные феномены. Поскольку же идентичность становится предметом междисциплинарных исследований, то встаёт вопрос о том её модусе, обращении к которому способно создать диссипативную волну когерентности между множеством дисциплинарных пространств дискурса идентичности и её концептуальных моделей.

Очевидно, что решение этой проблемы не может быть получено на основе формально-логического подхода, через составление перечня признаков или свойств идентичности, общих для всех изучающих её научных дисциплин. В разработке логико-семантических структур междисциплинарного дискурса идентичности следует руководствоваться принципом, выраженном в известном тезисе об анатомии человека как ключе к анатомии обезьяны. То есть следует исходить из того феномена идентичности или модуса категории тождества, в котором они получают своё наиболее полное воплощение, достигают своей энтелехии (Аристотель) или соответствия своему понятию (Гегель). К решению этой задачи можно идти разными путями, в том числе и двигаясь по «путеводной нити языка» (М. Хайдеггер).

Гегель хвалил немецкий язык за его спекулятивный дух. Лексически это преимущество перед другими современными языками выражается в том, что некоторые слова немецкого языка обладают не только различными, но и противоположными значениями, что воспринимается обыденным рассудком как бессмыслица [Гегель 1970, с. 82]. В нашем случае, то есть в отношении идентичности следует воздать должное английскому языку, в общем-то, не отличающемуся глубиной метафизических интуиций. В английском языке вторым по частотности употребления значением слова *identity* является *личность*. Синтагма «идентичность личности», звучащая как «identity of identity», воспринимается как тавтология или бессмыслица. Однако в этой «плодотворной тавтологии» (М.К. Мамардашвили) можно усмотреть указание на то, что именно личностная идентичность является истинной (отвечающей своему понятию, выраженному в логической форме тождества как конкретной всеобщности диалектики тождества и различия) формой идентичности, ключом к пониманию всех иных её форм и типов.

Этот методологический подход реализован в статье С.Ю. Колчигина. С.Ю. Колчигин [2019, с. 105] пишет: «...если я ишу самого себя, свою идентичность, – значит, я надеюсь найти в глубине или сердцевине себя другое Я, более истинное, чем моя теперешняя индивидуальность». Истинное Я человека, характеризующее его как личность, – это его духовная идентичность. И именно со своим духовным Я человек должен соотносить содержание своей этнической, национальной и прочей идентичности. «При этом сберечь духовную идентичность человек может только в том случае, если постоянно превосходит себя, свой эгоизм, свои слабости и пороки, закоренелые установки и формальные ограничения» [Колчигин 2019, с. 105]. То есть формальная логика в принципе не может быть логикой духовной самоидентификации личности через «смысл, назначение, истину своего бытия в мире» [Колчигин 2019, с. 103]. Здесь требуется логика иного типа и уровня. С.Ю. Колчигин называет такую логику «трансцендентальной», определяя её как содержательную логику объективной и абсолютной истины, выступающей ведущим началом духовного развития личности.

Квалификация логики духовной самоидентификации как логики трансцендентальной ставит ряд вопросов терминологического и содержательного характера. Как известно, предметом разработанной И. Кантом трансцендентальной логики выступают условия возможности синтетических суждений а priori. Понятия трансцендентального типа, в отличие от понятий догматической метафизики, не претендуют на познание вещей самих по себе. Поэтому наименование «Трансцендентальная логика», с учётом историко-философской традиции употребления терминов, вряд ли уместно для содержательной логики объективной и абсолютной истины. Более того, с переходом философской рефлексии к работе с понятиями трансцендентального типа возникает проблема разрыва, *hiatus*'а между когитальным *Ego* и экзистенциальным *Sum*, между логикой истины и логикой духовной идентичности. Глубокий и

детальный историко-философский анализ этого процесса проделал М. Фуко в курсе своих лекций «Герменевтика субъекта».

Как показал М. Фуко, дельфийское предписание «Познай самого себя» (*gnôthi seauton*) не имело смысла философского самопознания как основы нравственности. Это изречение означало правило обращения к оракулу: готовясь задавать свои вопросы, разберись сам с собой, пойми главное, самое важное, о чём ты хочешь просить совета у богов. При этом в древних текстах правило *gnôthi seauton* вписывается в более широкий контекст максимы «заботы о себе» (*epimeleia heautou*) как одно из её следствий или частное приложение. «И как раз в рамках этой заботы, как бы на её гребне, появляется и формулируется правило ‘познай самого себя’» [Фуко 2007, с. 17].

Забота о себе – фундаментальный принцип, общее условие философского, вообще любого нравственного и разумного поведения во всей греческой, эллинистической и римской культуре: у Сократа и Платона, у стоиков, эпикурейцев и киников, вплоть до христианского аскетизма. Забота о себе – это не эгоистическое самоутверждение, как это воспринимается в рамках нашей современной культуры, но матрица предельно ригористических моральных систем. Забота о себе, по сути, определяется как способ жить вместе, как способ интенсификации общественных связей.

В формуле «забота о себе» заключено два вопроса. Первый заключается в том, кто такой «я сам», о котором следует проявлять заботу в духовных практиках и разнообразных техниках *epimeleia heautou*. Второй – в чём состоит эта забота, в какой форме она должна осуществляться? Я сам – это душа, и нужно следить за тем, чтобы ничто внешнее не овладело ею. Необходимо «концентрировать душу, рпеума, собирать её, стягивать на себе самой, чтобы обеспечить ей существование, прочность, которая предохранит её от распада, позволит длиться, сопротивляться в течение всей жизни» [Фуко 2007, с. 63].

После Декарта очевидность собственного существования субъекта становится условием доступа к истине бытия, и принцип *gnôthi seauton* выступает отправной точкой философствования. Акт познания становится как бы самодостаточным в открытии истины. Соответственно, принцип заботы о себе, условия духовности вытесняются из горизонта философской мысли.

«Постулат духовности гласит, что истина никогда не даётся субъекту... простым актом познания... нужно, чтобы субъект менялся, преобразовывался... в известном смысле становился отличным от самого себя, дабы получить право на доступ к истине» [Фуко 2007, с. 28]. Субъект «такой, какой он есть», не способен к истине, как не может быть истины без обращения или преобразования субъекта. Духовность и предполагает разнообразные способы преобразования субъекта в его долгой работе над собой с целью сообразования его с истиной. В свою очередь, истина придаёт завершённость самому субъекту, позволяет ему сбыться.

«*Epimeleia heautou* (забота о себе) как раз и обозначает совокупность требований духовности, все те преобразования самого себя, которые нужны

для получения доступа к истине» [Фуко 2007, с. 29]. На всём протяжении античности философский вопрос о доступе к истине и практика духовности, духовной работы над самим собой были сопряжены. В Новое время решили, что познание и только познание открывает доступ к истине, условия доступа к истине определяются трансцендентально, т.е. внутри самого познания, не затрагивая субъекта в его бытии. Соответственно, исчезает и обратный эффект истины, её способность преобразовать и спасти субъекта. Попутно отметим, что исчезновение обратного эффекта истины иногда оборачивается возникновением комического эффекта. Например, Л.Н. Гумилёв [2003, с. 502] пишет: «Но что такое истина, противостоящая лжи? Не надо мудрить... Будем называть истиной суждение, адекватное заданной сумме наблюденных фактов, где погрешность не превышает законного допуска». В этой связи Т.В. Серёжкина [2005, с. 61] остроумно замечает: если бы на вопрос Понтия Пилата «Что есть истина?» Иисус Христос ответил этой цитатой из Гумилёва, то история христианства на этом бы и закончилась, так и не начавшись.

Вполне закономерно, что постфилософия постмодернизма, как логическое завершение этой тенденции, вообще отказывается и от отношения к Истине («Философия состоит не в знании и вдохновляется не истиной, а такими категориями, как Интересное, Примечательное или Значительное» [Делёз, Гваттари 1998, с. 108]), и от отношения к проблеме идентичности: «Кто мы? Откуда мы? Куда мы идём? – вот самые бесполезные вопросы» [Делёз, Гваттари 2010, с. 44].

Если, согласно нашей гипотетической модели, логика духовного самоопределения личности является конкретно-всеобщей формой идентичности, то она задаёт масштаб и критерий оценки всех иных типов, модусов и концепций идентичности, присутствуя в них непосредственно либо в своих превращённых формах. В том числе в формах своих симулякров и даже десимулянтов (придуманные Ст. Лемом [1998, с. 479] десимулянты – это несуществующие объекты, которые притворяются существующими).

Попробуем продемонстрировать действие этого принципа на некоторых примерах определения идентичности и её логико-семантических структур.

Согласно Э. Эриксону [1996, с. 32], идентичность – это процесс, «посредством которого индивид оценивает себя с точки зрения того, как другие, по его мнению, оценивают его в сравнении с собой и в рамках значимой для них типологии; в то же время он оценивает их суждения о нём с точки зрения того, как он воспринимает себя в сравнении с ними и с типами, значимыми для него».

Как видно, в дефиниции Э. Эриксона рефлексивная определённая логических категорий тождества и различия выражена эксплицитно и выступает в процессах идентификации в форме ценностных суждений. Духовные смыслы идентичности при этом рассматриваются в модальности индивидуально и коллективно значимой типологии ценностей и смыслов, формирующих воображаемое индивидом поле интерсубъективности. Разумеется, дефиницию

идентичности Э. Эриксона можно и нужно оспаривать, подвергать обоснованной критике, но что от неё не отнять, так это то, что в этой дефиниции Э. Эриксон пытается выявить *содержательную, смысловую логику* идентичности, пытается построить логико-смысловую картографию пространства идентичности.

Формально-логической калькой этой карты является определение структуры идентичности, приводимое А.А. Хамидовым [2019, с. 14]: «...структура идентичности включает в себя *три* основных момента: 1) идентичность как отношение феномена к самому себе; 2) идентичность как отношение феномена к другому феномену (идентичность, устанавливаемая через отношение к другому); 3) идентичность как принадлежность феномена некоему целому. Будучи обособленными друг от друга, данные моменты выступают тремя *типами* идентичности и идентификации». Обращает на себя внимание, что, во-первых, идентичность, так же, как и в дефиниции Э. Эриксона, описывается в терминах отношений, т.е. рефлексивных определений. Вместе с тем модальность этих отношений не принимается в расчёт. Во-вторых, отдельные типы идентичности образуются через обособление (формальную абстракцию) элементов («моментов») её структуры.

Однако очевидно, что каждый из этих типов или моментов идентичности не может самоутвердиться в самостоятельное завершённое целое, а приобретает смысл лишь в совокупности отношений с другими, т.е. структура идентичности является логико-герменевтическим кругом. Устройство и функционирование этого круга стало предметом углублённого анализа в постклассической философии. Например, в феноменологических текстах М.М. Бахтина исследуется взаимообусловленность и вместе с тем взаимная несводимость таких модусов (интенциональных схем) самоидентификации, как «я-для-себя», «я-для-другого» и «другой-для-меня». С.Л. Франк раскрывает круговую структуру идентичности через диалектику ценностно-смысловых диспозиций «я – ты – мы». Единство «мы» есть отношение «я – ты», взятое как целое, и я сознаю себя лишь внутри этого отношения. «Мы» как откровение духовно-социального единства и отношение «я – ты» как внутренняя структура бытия-общения онтологически столь же реальны, непосредственны и первичны, как и само «я», являясь «внутренне расчленённой всеобщностью» непосредственного самобытия [Франк 1992, с. 51]. В отношении к «ты» реальность «я» переживается одновременно как уникальное самобытие в его первичной непосредственности и вместе с тем как частный момент тождественного ему по составу и характеру бытия более широкого целого.

В феноменологических анализах раскрывается сложная, многослойная структура взаимоопределения тождеств и различий, в равной мере конститутивных для идентификационных процессов. Рассмотрение идентичности в соответствии с формально-логическим принципом тождества $A = A$ редуцирует логико-герменевтический круг коллективной идентичности «я – ты

– мы» к абстрактному, лишённому имманентных сущностных различий тождеству «мы» (наподобие «Мы» Е. Замятина), противопоставленному своей столь же абстрактной внешней противоположности – «Они». В откровенно наивной форме эта логическая операция представлена, например, в описании различных народов в средневековых текстах, которые строятся следующим образом: «В центре располагается некоторое нормальное «мы», которому противопоставлены другие народы как парадигматический набор аномалий» [Лотман 2000, с. 507]. Беда в том, что до сих пор этническая, конфессиональная, культурно-цивилизационная идентификация и её концептуальные модели следуют, неосознанно или намеренно, этой немудрёной идеологии позитивной самопрезентации и негативной презентации «чужих». Например, А.Г. Здравомыслов [1997, с. 115] утверждает: «В сознании каждого члена сообщества вычленяется главный механизм самоидентификации – образы “Мы” и “Они”. Причём “Мы” – это сообщество, к которому принадлежу “Я” и которое объединено общностью языка, пространством общения и единством повседневной жизни; “Они” – это все другие, те, от которых может исходить или исходит угроза “Нашему” существованию».

Содержательный план этнической идентификации, как правило, достаточно произволен, поскольку принципиальное значение имеет именно противопоставление себя иным этническим группам. Эрик Дж. Хобсбаум [2002, с. 335] отмечает: «Принцип этнической принадлежности, на чём бы он ни основывался – это лёгкий и чёткий способ выражения *истинного* чувства групповой идентичности, которая связывает всех “нас” потому, что подчёркивает наше отличие от “них”. А что у “нас” на самом деле общего, помимо того, что “мы” – не “они” – это не так ясно». Новая и новейшая история дают множество примеров реализации данного типа логики самоидентификации, в которой формально-логический диспозитив «мы – они» выступает универсальной формой идеологии национальной исключительности, ксенофобии, нетерпимости и, в конечном итоге, мобилизации на открытое физическое насилие.

Механизмом действия этой логики формирования идентичности является вирусное инфицирование. Люди в массовом порядке, подчиняясь внедрённой в их сознание вирусной программе, начинают возводить свою этническую принадлежность в высший принцип самоидентификации. Вирус национализма изнутри разъедает структуры рефлексивно-критического мышления, разрушает все духовно-нравственные барьеры, которое здоровое, патологически не деформированное сознание выстраивало на его пути. При этом все другие типы и формы идентичности рекурсивно встраиваются в эту фрактальную логику самоподобия или самоповторения. Результатом этой операции становится инвертированная, диаметрально обращённая топология духовного мира. При здоровом, непатологическом развитии поликультурность является нормой идентификационных процессов. При вирусном заражении как раз присутствие инокультурных, иноязычных и т. д. компонентов,

пятнающих чистоту самоидентичности национального духа, начинает квалифицироваться как вирусное инфицирование, от которого нужны сильнодействующие лекарства и идеологические прививки.

Заключение

На первый взгляд кажется нелогичным, что обсуждение логики идентичности ведётся исполнителями проекта, посвящённого одному из видов идентичности, на этапе его завершения. Однако это только в представлениях чиновников от науки имманентная логика предмета и аутентичная методология его исследования должны быть исчерпывающим образом определены ещё до его начала, в проектной заявке. В реальной научной работе ясность понимания специфической логики специфического предмета – и то при удачном стечении обстоятельств – приходит именно как венец всех усилий исследователя, как итоговый результат череды «ошибок трудных».

Спектр значений термина и смыслов понятия идентичность предельно широк. На одном его полюсе – понятие идентичности как абстрактного формально-логического тождества: $A=A$. На другом – понятие духовной самоидентификации личности, которое определяется в категориях «ещё-не-бытия», «абсолютного смыслового будущего» (М.М. Бахтин), вплоть до идентификации человека как существа, не подпадающего под принцип идентичности (Ж.-П. Сартр). Проведённое исследование позволяет сделать вывод о том, что вопрос о логике идентичности – это вопрос не столько о том, о том, какой логикой соотношения категорий тождества и различия, формальной или диалектической, руководствуются те или иные её концепции, сколько о том, по какой логике действуют моделирующие системы идентичности. Например, «“Информационное общество” – это психоаналитическая структура, замешанная на вытеснениях, репрессиях и подменах», посредством которых «мегамашины манипуляции» размещают идентичность в системах «нерефлексивных практик утилитарного толка» [Панарин 2014, с. 616, 732]. В работе этих «мегамашин» идентификации задействована не формальная, релятивистская, диалектическая или модальная логика, но особый тип логики, обозначенный нами как «идео-логика». Её аксиоматика, логико-семантическая матрица, коннотативно-денотативные коды, механизм действия подробно проанализированы в нашей монографии [Дунаев, Курганская 2010, с. 262-361], и в настоящей статье не затрагивались.

Цель нашей статьи состояла в том, чтобы, опираясь на тексты А.А. Хамидова и С.Ю. Колчигина, попытаться прочертить такие линии анализа логики идентичности, в которых концепт идентичности в наибольшей степени проявлялся бы в своей «заточенности» на верную постановку и решение реальных социальных проблем. В противоположность направленности большинства современных концепций идентичности на лексико-идеологическое перекодирование реальных проблем и на симуляцию их решений.

Библиография

- Аристотель. 1975. 'Метафизика', *Сочинения в четырёх томах*, Т. 1., Ред. В.Ф. Асмус. М., Мысль, 550 с.
- Аристотель. 1978. 'Об истолковании', *Сочинения в четырёх томах*, Т. 2., Ред. З.Н. Микеладзе. М., Мысль, сс. 91-116.
- Бауман, З. 2005. 'Индивидуализированное общество', Пер. с англ. под ред. В.Л. Иноземцева. М., Логос, 390 с.
- Борхес, Х. 1984. 'Пьер Менар, автор «Дон Кихота»', *Проза разных лет: Сборник*, Пер. с исп. Составл. и предисл. И. Тертерян; Коммент. Б. Дубина. М., Радуга, сс. 62-68.
- Гегель, Г.В.Ф. 'Наука логики', в 3-х т., Т. 1. М., Мысль, 1970. 501 с.
- Гегель, Г.В.Ф. 'Наука логики', в 3-х т., Т. 2. М., Мысль, 1971. 248 с.
- Гегель, Г.В.Ф. 'Наука логики', в 3-х т., Т. 3. М., Мысль, 1972. 371 с.
- Гумилёв, Л. 2003. 'Этногенез и биосфера Земли'. М., Айрис-пресс, 560 с.
- Делёз, Ж. & Гваттари, Ф. 2010. 'Тысяча плато: капитализм и шизофрения', Жиль Делёз, Феликс Гваттари, пер. с франц. и послесл. Я.И. Свирского, науч. ред. В.Ю. Кузнецов. Екатеринбург, У-Фактория, М., Астрель, 895 с.
- Делёз, Ж. & Гваттари, Ф. 1998. 'Что такое философия?'. М., Институт экспериментальной социологии, СПб., Алетейя, 288 с.
- Делёз, Ж. 1998. 'Различие и повторение'. СПб., ТОО ТК «Петрополис», 384 с.
- Дунаев, В. & Курганская, В. 2010. 'Логическая структура и экзистенциальный смысл философской онтологии, Книга II, Онтологические основания социального познания'. Алматы, ИФиП МОН РК, 384 с.
- Здравомыслов, А. 1997. 'Межнациональные конфликты в постсоветском пространстве'. М., Аспект-пресс, 286 с.
- Колчигин, С. 2019. 'Логика идентичности: тождество и развитие'. *Формирование казахстанской идентичности: проблемы и перспективы, сборник материалов Международной научно-практической конференции*. Алматы, КР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты, сс. 102-106.
- Лем, С. 1998. 'Футурологический конгресс', Повесть, Лем С. *Звёздные дневники Ийона Тихого, Фантастические произведения*. М., Текст, ЗАО Издательство ЭКСМО-Пресс, сс. 427-526.
- Лотман, Ю. 2000. 'Тезисы к семиотическому изучению культур (в применении к славянским текстам)'. Лотман, Ю. *Семиосфера*. СПб., Искусство-СПБ, сс. 504-525.
- Панарин, А. 2014. 'Стратегическая нестабильность в XXI веке', Панарин А.С. *Православная цивилизация*. Сост., предисл. В.Н. Расторгуев. Отв. ред. О.А. Платонов. М., Институт русской цивилизации, сс. 575-1233.
- Семененко, И. и др. 2010. 'Идентичность в системе координат мирового развития'. *Полис*, № 3, сс. 40-59.
- Серёжкина, Т. 2005. 'Культурологическая концепция Л.Н. Гумилёва'. Дисс...канд. филос. наук. Алматы, КазНУ, 138 с.
- Франк, С. 1992. 'Духовные основы общества. Введение в социальную философию', Франк, С. *Духовные основы общества*. М., Республика, сс. 13-146.
- Фуко, М. 2007. 'Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981-1982 учебном году', М. Фуко, Пер. с фр. А.Г. Погоняйло. СПб., Наука, 677 с.
- Хамидов, А. 2019. 'Категория тождества и понятие идентичности'. *Аль-Фараби*, № 1 (65), сс. 3-18.
- Хантингтон, С. 2003. 'Столкновение цивилизаций', С. Хантингтон, Пер. с англ. Т. Велимеева, Ю. Новикова. М., ООО «Издательство АСТ», 603 с.

Хобсбаум, Э. 2002. 'Принцип этнической принадлежности и национализм в современной Европе', *Нации и национализм*. М., Праксис, сс. 332-346.

Эриксон, Э. 2006. 'Идентичность: юность и кризис', Изд. 2-е, М., Флинта, МПСИ, Прогресс, 242 с.

Hegel, G.W.F. 'Wissenschaft der Logik'. II. <http://www.read.in.ua/book225666/> 863 с.

Transliteration

Aristotle. 1975. 'Metafizika' [Metaphysics], *Sochineniya v chetyreh tomah*, T. 1., Red. V.F. Asmus. M., Mysl', 550 s.

Aristotle. 1978. 'Ob istolkovanii' [About Interpretation], *Sochineniya v chetyreh tomah*, T. 2., Red. Z.N. Mikeladze. M.: Mysl', ss. 91-116.

Bauman, Z. 2005. 'Individualizirovannoe obschestvo' [Individualized Society]. Per. s angl. pod red. V.L. Inozemceva. M., Logos, 390 s.

Borges, H. 1984. 'P'er Menar, avtor «Don Kihota»' [Pierre Menard, Author of Don Quixote], *Proza raznyh let: Sbornik*, Per. s isp. Sostavl. i predisl. I. Terteryan; Komment. B. Dubina. M., Raduga, ss. 62-68.

Hegel, G.V.F. 'Nauka logiki', [The Science of Logic], v 3-h t., T. 1. M., Mysl', 1970. 501 s.

Hegel, G.V.F. 'Nauka logiki', [The Science of Logic], v 3-h t., T. 2. M., Mysl', 1971. 248 s.

Hegel, G.V.F. 'Nauka logiki', [The Science of Logic], v 3-h t., T. 3. M., Mysl', 1972. 371 s.

Gumilev, L. 2003. 'Etnogenez i biosfera Zemli' [Ethnogenesis and the Earth's Biosphere]. M., Ajris-press, 560 s.

Deleuze, J. & Guattari, F. 2010. 'Tysyacha plato: kapitalizm i shizofreniya' [Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia], Zhil' Delez, Feliks Gvattari, per. s franc. i poslesl. Ya.I. Svirskogo, nauch. red. V.Yu. Kuznecov. Ekaterinburg, U-Faktoriya, M.: Astrel', 895 s.

Deleuze, J. & Guattari, F. 1998. 'Chto takoe filosofiya?' [What is Philosophy?]. M., Institut 'eksperimental'noj sociologii, SPb., Aletejya, 288 s.

Deleuze, J. 1998. 'Razlichie i povtorenie' [Difference and repetition]. SPb., TOO TK «Petropolis», 384 s.

Dunaev, V. & Kurganskaya, V. 2010. 'Logicheskaya struktura i 'ekzistencial'nyj smysl filosofskoj ontologii. Kniga II: Ontologicheskie osnovaniya social'nogo poznaniya' [Logical Structure and Existential Meaning of Philosophical Ontology. Book II: Ontological Foundations of Social Cognition]. Almaty, IFiP MON RK, 384 s.

Zdravomyslov, A. 1997. 'Mezhnacional'nye konflikty v postsovetskom prostranstve'. [Interethnic Conflicts in the Post-Soviet Space]. M, Aspekt-press, 286 s.

Kolchigin, S. 2019. 'Logika identichnosti: tozhdestvo i razvitie'. [Logic of Identity: Equation and Development]. *Formirovanie kazhstanskoy identichnosti: problemy i perspektivy: sbornik materialov Mezhdunarodnoj nauchno-prakticheskoy konferencii*. Almaty, KR BFM FK Filosofiya, sayasattanu zhōne dintanu instituty, ss. 102-106.

Lem, S. 1998. 'Futurologicheskij kongress' [Futurological Congress], Povest', *Lem S. Zvezdnye dnevniky Ijona Tihogo: Fantasticheskie proizvedeniya*. M., Tekst, ZAO Izdatel'stvo 'EKSMO-Press, cc. 427-526.

Lotman, Yu. 2000. 'Tezisy k semioticheskomu izucheniyu kul'tur (v primenenii k slavyanskim tekstam)' [Theses For the Semiotic Study of Cultures (as Applied to Slavic texts)]. Lotman Yu.M. *Semiosfera*. SPb.6 Iskusstvo-SPB, ss. 504-525.

Panarin, A. 2014. Strategicheskaya nestabil'nost' v XXI veke [Strategic Instability in the Twenty-first Century], Panarin A.S. *Pravoslavnaya civilizaciya*, Sost., predisl. V. N. Rastorguev, Otv. red. O.A. Platonov. M., Institut russkoj civilizacii, cc. 575-1233.

Semenenko, I. et al. 2010. 'Identichnost' v sisteme koordinat mirovogo razvitiya' [Identity in the Coordinate System of World Development]. *Polis*. № 3, ss. 40-59.

Serezhkina, T. 2005. 'Kul'turologicheskaya koncepciya L.N. Gumileva' [L.N. Gumilyov's Cultural Concept]. Diss...kand.filos. nauk. Almaty, KazNU, 138 s.

Frank, S. 1992. 'Duhovnye osnovy obschestva. Vvedenie v social'nyuyu filosofiyu' [Spiritual Foundations of Society], Introduction to social philosophy Frank S.L. *Duhovnye osnovy obschestva*. M., Respublika, ss. 13-146.

Foucault, M. 2007. 'Germenevtika sub'ekta: Kurs lekcij, pročitannyh v Kollezhe de Frans v 1981-1982 uchebnom godu' [Hermeneutics of the Subject: a Course of Lectures Delivered at the Collège de France in the 1981-1982 Academic Year], M. Fuko, Per. s fr. A.G. Pogonyajlo. SPb., Nauka, 677 s.

Khamidov, A. 2019. 'Kategoriya tozhdestva i ponyatie identichnosti' [The Category of Identity and the Concept of Identity]. *Al'-Farabi*, № 1 (65), ss. 3-18.

Huntington, S. 2003. 'Stolknovenie civilizacij' [Clash of Civilizations], S. Hantington, Per. s angl. T. Velimeeva, Yu. Novikova. M., OOO «Izdatel'stvo AST», 603 s.

Hobsbaum, E. 2002. 'Princip `etnicheskoj prinadlezhnosti i nacionalizm v sovremennoj Evrope' [The Principle of Ethnicity and Nationalism in Modern Europe], *Nacii i nacionalizm*. M., Praksis, ss. 332-346.

Erikson, E. 2006. 'Identichnost': yunost' i krizis' [Identity: Youth and Crisis], Izd. 2-e. M., Flinta, MPSI, Progress, 242 s.

Hegel, G.W.F. 'Wissenschaft der Logik'. II. // <http://www.read.in.ua/book225666/> 863 s.

Дунаев В.Ю., Курганская В.Д.

Бірегейлік: семантика түсінігі және логика дискурсы

Мақалада бірегейлік логика концепциясы көп мәнді семантика түсінігімен өзара тәуелділік арқылы қарастырылады. Бірінші тарауда, бірегейлік түсінігі мен концепциясын әзірлеуде формальді және диалектикалық логиканың қолдану аясы талқыланады. Аристотель мен Гегельдің логикалық ілімдеріне жүгіне отырып, бірегейлік түсінігінің анықтамасы мен мәндік дискурсы, рефлексивті анықтамаларда теңдік және айырмашылық және нақты жалпылықтың логикалық формаларына сәйкес құрастырылатындығын көрсетеді. Осы негіздеме бойынша формальді-логикалық абстрактілі теңдік категориясы өзіне рефлексивті жанама түрде имманентті қосатын бірегейлік феноменіне қолданылмайды.

Екінші тарауда, бірегейліктің мәндік кеңістігі мен логикалық-дискурсивті топологиясы қарастырылады. Бірегейліктің пәнаралық дискурсінің логикалық-семантикалық құрылымын дайындалуда өзін толық іске асыра алатын және өзінің энтелехиясына жететін (Аристотель) немесе өзінің түсінігіне сәйкес болатын (Гегель), бірегейлік феноменіне немесе теңдік категориясының модусна жүгіну қажет деген қағиданы дәлелдейді. Тұлғаның өзін-өзі анықтауының рухани логикасы бірегейліктің нақты жалпылама формаларына масштаб пен бірегейлік концепциялары мен модустарына, барлық типтеріне баға беру критерийлерін тапсыратынын ашып көрсетеді.

Жазира Ошақбаева (Алматы, Қазақстан)

АҚЫН-ЖЫРАУЛАР ШЫҒАРМАШЫЛЫҒЫНДАҒЫ ИНТЕЛЛЕКТУАЛДЫ ҰЛТ ҚАЛЫПТАСТЫРУ МӘСЕЛЕСІ

Аннотация: Мақалада қазақ хандығы кезеңіндегі ақын-жыраулар мұрала-рындағы білімдарлық, адамгершілік, руханилық т.б. интеллектуалды ұлтты қалыптастырудың негізгі қағидалары ашып көрсетілді. Қазақ философиясы өкілдерінің ой-толғамдарындағы ұлттық бірегейліктің қалыптасу мәні қоғамдық сананың жаңғыруы мен Қазақстандағы интеллектуалды ұлтты қалыптастыру міндеттері негізінде анықталды. Зияткер тұлғаның жаратылуы мен дамуы жолында оның болмысын ашу үшін өткен ғасырдағы ойшылдарымыздың еңбектеріне сүйенуіміз қажет, себебі қазақ ойшылдарының еліміздің дамуына қосқан үлесі зор.

Түйін сөздер: қазақ хандығы, қоғам, жырау, дүниетаным, тарихи сана, интеллектуалды ұлт, ұлттық тәрбие, мәдениет.

Kіріспе

Интеллектуалды ұлт ақыл-ой мен мәдениет деңгейін көрсететін тұлғадан қалыптасады. Интеллектуалды ұлт мынадай бағыттардан: танымдық (таным мәдениеті, ақыл-ой, білім, ойлау мәдениеті, шығар-машылық, сыни ойлау, сананың жетілуі, ой-өріс т.б.); адамгершілік (құрметтеу, қайырымдылық, әділдік т.б.); жаһандық (азаматтық, отан-сүйгіштік, белсенді өмірлік көзқарас, ұйымшылдық, адам құқығы т.б.); ұлттық (дәстүрге, тілге, салт-дәстүрге құрмет, ұлттық өзіндік сана, отан-сүйгіштік, туған жерге, отанға деген махаббат т.б.); салауатты өмір салты (экологиялық махаббат, спорт, санитарлық-гигиеналық норма, зиянды әдеттерден құтылу, дене тәрбиесі және т.б.); дүниетанымдық (ғылыми-білім дүниетанымы, танымдық қабылдау, әлемді сезіну, әлем туралы ойлану т.б.) тұрады.

2008 жылы қаңтарда «Интеллектуалды ұлт - 2020» атты негізгі бағдарламалық құжаттардың бірі өмірге келді. «Біздің жастарымыздың жаңа білімдерді игеріп қана қоймай, өздері де осындай жаңа білімдерді жасай білуіне қол жеткізу қажет. Бүгін креативті ойлау, білімді қайта ойлай білу, жаңа шешімдер, технологиялар мен инновациялар тудыра білу ең құнды білімге айналды», – деп атап өтті Н.Ә. Назарбаев [2008]. «Интеллектуалды ұлт-2020» ұлттық жобасының мәні – жаңа тұрпатты қазақстандықтарды тәрбиелеу және Қазақстанды бәсекеге қабілетті адам капиталы бар елге айналдыру, ұлттың интеллектуалдық әлеуетін дамыту. Интеллектуалды ұлт – халықтың интеллектуалды әлеуетінің бейнесі, интеллектуалды дара тұлғаның, ұлттың қалыптасуының негізгі бағыт-бағдарын, жолдарын айқындайды. Өркениетті қоғамның дамуында, қалыптасуында адамзаттың интеллектуалды еңбегінің

рөлі ерекше. Интеллектуалды еңбектің арқасында ғылым дамыды, техника жетілдірілді және жаңа заманауи технологиялар жасалып шығарылуда.

Ұлттың тарихы ұлт пен оның тәрбиелеп шығарған тұлғаларының интеллектуалдық болмысының өрісінен шығады. Рухани болмыстың негізі ұлттық сана. Тарихты сақтау ұлттық сананы құрметтеу, тарихты білу ұлттық сананы иеленіп отырумен тең. Әрбір тарихи уақыт өрісіндегі жекелеген адамдардың интеллектуалдық қызметі оның бойындағы ұлттық санасынан көрініп отырады. Халыққа ортақ қасиеттер мен тәжірибелерге тұнып тұрған ұлттық сана тарих даналығымен ортақ құндылыққа айналады.

Жеке адамның өзіндік санасының интеллектуалдық қызметі, болмысы арқылы ұлттық сана деңгейіне өтуінің негізінде адам бойындағы рухани қасиеттердің қызметі мен күші жатыр. Мәселен, халыққа түрлі сала бойынша еңбегі сіңген қазақ тұлғалары халық тарапынан хан, батыр, би, шешен, ұлт ақыны деген атауға ие болған. Зиялыларды елдік, мемлекеттілік идеясына біріктіретін ұлттық сана.

Зерттеудің әдіснамасы

Интеллектуалды тұлғаны қалыптастырудың әдіснамалық базасын тұлға, іс-әрекет, таным, басқару теорияларының философиялық заңдылықтары: жүйелілік, кешенділік, субъектілі-іс-әрекеттік, аксиологиялық тұғырлары құрайды және заманауи қазақстандық бірегейлікті қалыптастырудың әдіснамалық технологиясы мен т. б. ғылыми инновациялық әдістер мен тәсілдер қарастырылған.

Қазіргі құндылықтардың құбылып тұрған заманында интеллектуалды ұлтты қалыптастыру аса көкейкесті мәселелер қатарында. Әсіресе жастардың парасатты, интеллектуалды әлеуеттері дамыған адамдар қатарында болуы өзектендірілуде.

Интеллектуалды ұлт, ұлтты біріктіру мәселелері

Ұлт деген ұғыммен көбіне саяси белгілері бар топтарды жатқызады. Көптеген зерттеушілер үшін ұлттық бірегейлік және субъективті мәдени бірегейлік бір-біріне сәйкес келетін ұғымдар екені дәлелденген, әсіресе этникалық және ұлттық бірегейлік тарихы жағынан сәйкес болса, басқа жағдайда этникалық бірегейлік ұлттық бірегейлікке қарағанда кең ұғым болып саналуы мүмкін. Ұлттық бірегейлік – дегеніміз жалпы азаматтық болмыстың белгілерін алып тастағандағы ұлттың болмысы. Осыған байланысты зерттеу барысында жалпы адами және этникалық болмысты бөлу қажеттілігі туындайды

Қазақстандық көпұлтты қоғамның қазіргі ұлттық даму сатысындағы өзіне тән ерекшеліктерінің бірі – әртүрлі құндылықтар негізінде қалыптасқан сан-алуан әлеуметтік-мәдени құрылымдардың қатар өмір сүруі және олардың

әрқайсысына сәйкес қоғамдық сана мен мінез-құлық үлгісінің пайда болуы. Қоғам мен мемлекеттің саяси, әлеуметтік, экономикалық, мәдени, рухани және басқа да барлық күштерін біріктіру міндеті туындаған кезде кез келген ел өзінің ұлттық идеясын қалыптастыруға деген қажеттілікті сезінеді.

Ұлт дегеніміз – өзінің кім екенін тарих тереңінен бастау алған төл санасымен ұғатын және басқалардан тілдік, рухани, геосаяси т.б. өзгешелігін ажырата алатын адамдардың үлкен қауымдастығы. Ал идея атқаратын міндетіне қарай алуан-алуан қырымен көзге түседі. Мәселен, бірде ол сырт дүниені бейнелейтін қоғамдық сананың пішіні болса, енді бірде адамның басты сенімі орнына жүреді. Ұлттық идея – туған жер, өскен орта әсерлерінен қалыптасып, халықтың тілі, ауыз әдебиеті, салт-санасы, әдет-ғұрпы, ырымдары мен тыйымдары арқылы жүйеленген этностық сезім. Ол – ұлттың болмысы, психологиялық өзіндік ерекшелігі. Ұлт бар жерде идея да бар. Ұлтпен бірге өмір сүреді, жойылмайды, құбылып өзгермейді. Ұлттық идея әлемдегі кез-келген ұлт пен ұлыс пайда болғаннан бері бірге жасасып, олардың армандарына жетелейтін ұлы мұраты. Кез келген әлеуметтік бірлік үшін ұлттық идеяның қажеттілігі, өзектілігі жоғары, өміршең мәселе.

Халқымыздың тарихы тереңде жатыр, халықтың төл тарихы ұрпақтан-ұрпаққа қариялар арқылы жеткізіліп, шежіре тарқату арқылы ұмытылмай келгені белгілі. Бүгінгі күнді түсіну үшін және болашақты болжауда өткенді білудің маңызы зор. Ә. Бөкейхан [2009]: «Бір халық өзінің тарихын білмесе, бір ел өзінің тарихын жоғалтса, оның артынан өзі де жоғалуға бейім тұрады... Дүниеде өлген жұрттар қатарында қор болмайын, «тұқымым құрып қалмасын» деген халық өзінің шежіресін имани дәрежесінде ұғып білуге тиіс болады», – деп айтқан болатын. Ұлтқа деген құрмет ұлттық сана-сезімнің қалыптасу деңгейіне байланысты. Жалпы ұлттық сана төмен болса халық қасиетінен айрылады.

Қазіргі қоғамда интеллектуалды ұлт қалыптастыру өзекті мәселе болып отыр. Ұлт мүддесіне қатысты зерделі, саналы ой-пікірлерді ортаға салған ұлттың ұлағатты ұлдарының іс-әрекеті, қызметі ұлттық танымға, рухани өмірге кең өріс әкелді. Халқымыздың азаматтық тарихы жаңаша, байыпталған уақытта, ежелгі дәуірден күні бүгінге дейінгі кезең ұлттық мұрат тұрғысынан зерделеніп, зерделі де көркем, кең құлашты зерттеулерді қолға алғызды. Ұлттың ұйытқысы, ақыл ойы мен намыс-парасатының нақты айғағы болып есептелетін, өзінің жекелеген көріністері арқылы әлемдік деңгейге жеткен ұлы тұлғалар өмірі мен шығармашылығы уақыт тақырыбына айналды. Ұлтының камын жеуге, ұлтының арман-мұратын әйгілеуге, бүкіл іргелі елдің мүддесін қорғап, қаптай төнген қатер қаупіне қарсы күреске бастаған билер даналығы өз кезегінде данышпандықтың өзегін құрайды. «Ұлттық рухтың ұстын-тірегі, қайнар көзі және күш-қуаты – сол халықтың өзі. Ал сыртқы көрінісі – жоғарғы билік. Арғы, көне тарихты айытпағанда, бергі қазақтағы Қасым хан, Тәуекел хан, Есім хан, Салқам Жәңгір, Абылай хандар – дара туған ұлы тұлғалар ғана емес, өз тұсындағы қазақ халқының

ұлттық рухының айқын көріністері болатын. Яғни, халқы қандай болса, хандары да сондай еді, және керісінше. Елін сүйген, жерін сүйген, ақылға кеңіш, ерлікке кемел тұлғалар өз жұртын да жаңа биікке көтерді. Ұлысының іргесін нығайтты, сыртқы жаулардың бетін қайырып, ұрпағының өрісін кеңейтті. Бар ісі ұлтының игілігіне жұмсалды. Және өшпес үлгі тастады. Ең жоғарғы билік. Әлбетте, өз билігі өзінде тұрған тәуелсіз елде ғана мүмкін жағдай. Бір қазақта емес, бүкіл әлем халықтарының тарихында» – деп жазады Мұхтар Мағауин [2006]. Бұл ұлттық тұтастықтың, елдің рухани бірлігінің айғағы.

Қазақтың даналығы оның ауыз әдебиетімен, мақал-мәтелдерімен қатар, ақын-жыраулардың, би-шешендердің, шежірешілердің, әулие-ән-биелердің шығармашылықтарынан да жарқын көрініс табады. Әлемнің ұлттық кескіні, қазақы дүниетаным көбіне поэзиялық формада көркем бейнелер арқылы өрбіді. «Екі мыңжылдық дала жыры» [2000, 5 б.] деп аталатын жинақтың алғысөзінде академик Ә. Нысанбаев ол туралы былай дейді: «... дала поэзиясы – қазақы дүниетануды түсінудің, халықтың өзін өзі тануының қайнар бұлағы. Мұнда дүниенің қазақы ұлттық түсініктегі бейнесі, философиялық және поэтикалық астарлары қабыса, асқан көркемдікпен көрсетілген. Халқымыздың кемел ойы, пәк гуманизмі, асыл мұраты, терең сезімі, ұлт болып ұйысу тарихы, өкініштері мен сүйініштері – бәрі-бәрі оның поэзиясында сайрап жатыр. Қазақ поэзиясы – қазақ халқының рухани даму эволюциясының шежіресі іспетті».

Қазақ жыраулары ұлт болмысының тағдырына сын көзбен қарауда оның ұлттық рухпен үндескен тарихи-әлеуметтік кеңістігін өздерінің рухани шығармаларында сақтап қалған. Сонымен қатар жырауларымыздың философиясының мазмұнын зерделеген сайын, сол дәуірде ел, жеке адам, жер тағдыры үшін қоғам шындығы тұрғысында ойланған зиялы адам бейнесі де көз алдымызға келеді. Жырау феномені арқылы дүниетанымдық өрісін кеңейтіп, рухани тереңдігін сақтап келген қазақ философиясының болмыс бітімі де байыппен қараған адамға күрделі құбылыс екендігі сөзсіз. Мұның ішінде көзге бірінші көрінетін нәрсе «ұлттық рух», «ұлттық идея», «ұлттық мүдде», «ұлттық зиялылық», «ұлттық бірігу» ұғымдарының бірінің мәнін бірі толықтырып және адам болмысының рухани ерекшеліктерін зерттеуде үлкен тарихи тәжірибе мен білім көзіне айналып отыратындығы. Асан Қайғының бізге жетіп отырған дүниелері оның ұлттық мемлекетті дамыту жолында «Қазақ идеясын» қалыптастыруға аянбай қызмет еткен тұлға екендігін көрсетеді. Елдің рухани тұрмысын сақтап қалу оңай іс емес. Асан қайғыдан бастау алған «Қазақ идеясының» дамуындағы жыраулар философиясының феномені ұлттық санамыздың ішінде, олардың елдің қоныстануы жөніндегі идеяларының маңызы арқылы сақталып қалады. Олардың ұғымында елді сақтау үшін, жерді дұрыс пайдалана білу қажет. Жер ұрпаққа мұра боп қалу үшін онда елдің қоныстануы қажет және де халықтың шаруашылығы еркін дамуы қажет. Ұлттық қажеттіліктерді жүзеге асыру мәселесіне теориялық жағынан терең мән берген қазақ жырауларының идеялары, дәстүрлі

қазақ қоғамының сонау көне түркілерден бері қалыптасқан болмысының бұзылмауына ықпал етті. Тарихтан белгілі жерді, елді қорғау халқына адал болу ұрпақтың азаматтылығына тәуелді. Бір елдің өркениеттілігін мойындау үшін де, алдымен сол ел жұртының өркениеттілікке қалай қол жеткізгендігін білу қажет. Демек елдің өркениеттілігі түсінігі, сол қоғамдағы азаматтық мүмкіндік туралы идеяның жүзеге асу деңгейін салмақтай түспек.

Асан қайғы сөздің нарқы мен парқын біліп, қадірін түсінген шешен. Ол кімнен болса да қасиеттің рухын күтті. Өмір сүрудің негізгі мәні туралы айта келіп, Асан қайғы жақсылардан үлгі алып, жамандардан бойды аулақ салудың қажеттілігін, жас ұрпақтың ата-анасын, үлкендерді сыйлап қастерлеуін, олардың ақылын тыңдап үнемі басшылыққа алуын, ізгі ниетті жайсаң жан болып өсу қажеттігін еске салады. Осыған орай жыраудың: «Арғымаққа міндім деп, артқы топтан адаспа, артық үшін айтысып, достарыңмен сынаспа» немесе «Қарындасыңды жамандап, өзіңе туған табылмас» деген сөздерінің тәлім-тәрбиелік мәні зор [Бес ғасыр жырлайды, 1984, 28 б.]. Оның толғауларында адамға деген мейірімділік, қайырымдылық, сүйіспеншілік қай жағынан болса да, бірін-бірі толықтырып жатады, туған-туыстармен тіл тигізіп қырқыспайтын, бет жыртысып көңіл қалдырмайтын татулық сезімі айқын білінеді.

Интеллектуалды тұлға

Интеллектуалды ұлт қалыптастыру үшін интеллектуалды тұлға қалыптастырып алғанымыз жөн. Интеллектуалды тұлға – өмірдің кез келген ағымында пікірлесе алатын, жаңашыл-шығармашылық тұрғыда өзіндік білім алуға дайын, интеллектуалды қабілеті дамыған тұлға. Ұлттық тұлға ұғымы ұлтына қызмет ететін, ұлтын жан-тәнімен сүйетін, өзіндік көзқарасы қалыптасқан интеллектуалды тұлға дегенге ойысқан. Қазақ зиялыларының өмірі бүгінгідей еліміз тәуелсіздікке ие болған кезеңде өз өмірімізде бағыт-бағдар, үлгі-өнеге етіп алуымызға болатындығын тақырыпта бөлісуге болады. Туған ұлтын, оның өткені мен бүгінін, тілі мен мәдениетін, тарихын дұрыс танып бағалай алмайтын адамдардан ұлтына жақсылық келмейтіні белгілі. Өз бойымызда туған Отанымызға деген сүйіспеншілік пен құрмет сезімінің бастауы төл әдебиетімізден, қаламгерлеріміз жазып қалдырған прозалық және поэзиялық, драмалық туындылардан бастау алатынын байқауға болады. Осы ретте, әсіресе ұлт ұғымы туралы сөз айтылғанда жүректегі махаббат сезімінің оянып, ұлтына деген ыстық ықыласың мен тамаша ақ ниетін сезілмесе, айқайымыз жалаң да, жадаң әрекетіміздің зиянын тигізіп алатынымыз айғақ. Оны ұлт ұстаздарының қағидалары айқындап тұр.

Қазақ тұлғаларының қалыптасуында оның бойындағы қабілетінің дамуына ықпал еткен елдік рухани тәжірибесі, құндылықтар, ортадан үйренер өнеге болып табылады. Ұлттық рух ұлттық және тұлғалық бірегейліктің тұтқасы. Жеке тұлғаның ең маңызды белгілері – оның саналылығы, жауапкершілігі,

бостандығы, қадір-қасиеті, даралығы. Жеке тұлғаның маңыздылығы оның қасиеттері мен іс-әрекеттерінде қоғамдық тенденцияларының, әлеуметтік белгілер мен қасиеттердің айқын және өзіне тән ерекшелігінің көрініс табуы, оның іс-әрекетіндегі шығармашылық қасиетінің деңгейі арқылы анықталады. Осы орайда «адам», «жеке тұлға» деген ұғымдардың қатары «даралық» деген ұғымымен толықтырылуы қажет. Жеке тұлғаның, яғни құндылықтар дүниесінің қалыптасуына оның дүниетанымының ықпалы зор. Тұлғаны қоғам және тарихи уақыт туғызады. Тұлға дегеніміз – субъект. Тұлға басқаларға ұқсамайды. Өзінің кім екенін, қандай екенін, өзінің дүниеге қатынасын білетін адам көптің бірі емес, ол – тұлға. Оның өз келбеті мен ойы, пікірі мен көзқарасы бар, ол басқаның жетегінде жүрмейді, керісінше, соңынан көпшілікті ерте біледі. Өйткені, оның өзіне көшбасшылық тән. Тұлға – арнамыстан жаратылған жан. Ол қалай болса солай өмір сүрмейді. Қалай болса солай еңбек етпейді. Ол қай кезде де, қай жерде де өзінің жауапкершілігін жақсы сезінеді. Тұлға болмаса, демократия жоқ. Демократия дегеніміз – тәртіп пен реттілік, жөн-жосық, өзінің емес, өзгенің, бүкіл жұрттың қамын ойлау. Тұлға ұғымының алға шығуы, тұлғалардың қалыптасуы бүгінгі қазақстандық қоғамға тән.

Қазақ даласында өзінің құрылымына сәйкес басқару жүйесі болған және негізгі субъектілері хан мен хан кеңесшілері – сұлтандар, би-шешендер, батырлар, ру басы ақсақалдар еді. Олар қазақ қоғамының саяси-әлеуметтік мәселелерінің негізін шешетін кеңес мүшелері еді. Хан – кең далада көшіп-қонып күн кешкен қазақ халқын бір ортаға жинақтап, халқының намысын қорғай білген тарихи феномен. Өз Жәнібек хан, Керей хан, Тәуке хан, Қасым хан, Есім хан, Абылай хандар қазақ халқының елдігін, ерлігін асыра білсе, олардың қасында Төле, Әйтеке, Қазыбек сияқты билер мен Асан, Үмбетей, Ақтамберді, Бұқар сияқты жыраулар болған. Жыраулар хан мен халықтың арасындағы тұлға еді. Хандарға қарсы пікір айту тек жыраулардың ғана қолынан келді. Керей мен Жәнібек хандар Қазақ хандығының негізін салушы ретінде тарихта қалды. Хан Абылай – Қазақстанның аумақтық тұтастығын қалпына келтіре алған көрнекті мемлекеттік қайраткер, көшпенділер қоғамының тарихында зор рөл атқарған тұлға. Абылайдың арманы – елінің тыныштығын қорғап қалу, қазіргі тілмен айтқанда: Қазақстанның тәуелсіздігін сақтау. Өйткені Бұқар қария айтқандай: Бір жағында орыс. Бір жағында шүршіт тұр. Тап бергенде, шап беріп, Қайтпексің баудай жайратса? Сондықтан да елің мен ел билеушілерінің ниеті бір жерден шығу керек. Біреуі билік пен мансаптың құлына айналып, айналасын жарылқаудан аспаса, екіншісі қарын қамын күйттеп, күйбең тіршілік пен сүйрең сөзді қуып жүрсе, онда қазақ көші қисайып, түзелмеске кетеді.

Абылайдың сауатты саясатының нәтижесінде ішкі саяси ахуал тұрақтанып, Шыңғыс әулеті мен ақсүйектердің өзара тартысы тыйылды, қазақтың барша этникалық аумағы азат етілді. Абылай хандардың бұрын алынып тасталған айрықша құқықтарын қайта қалпына келтірді. Абылай

хан секілді елдікті ойлаған тұлғалардың арқасында қазақ мемлекетінің негізі нығайып, елдік тұтастық пен бірлік ұрпаққа мұра етілді. Сарабал ханы бар Қазақ елі қалыптасу мен нығаюдың қиын сыны мен жолынан өтіп, далалық мемлекеттің ерекше үлгісін өмірге әкелді. Далалық мемлекетті құрудың өзгешелігі шартты сипаттағы «жер», «халық», «билік» секілді ұғымдардың бірлігіне байланысты еді. Бұл халық сөзіне айналғанда, «туған жер», «қазақ жұрты», «хан билігі» ұғымын қамтыды.

Қазақ қоғамының тарихи кеңістігінде ел болмысының рухани негіздеріне айналған ұлттық сана құбылыстары ең алдымен жеке адамның ерік жігерін қалыптастырып отырған. Табиғатпен етене араласқан қазақ халқы рухани өмірде елдікті, ұрпақтың ауызбіршілігін сақтайтын сапа-қасиеттерді қалыптастырып, кейінгі буынға жеткізуді мақсат еткен. Сезімталдықтың, дарындылықтың, даналықты қадірлеудің, зиялылар-дың жауапкершілігінің арқасында қазақ ұлты тарихи өмірдің күрделі оқиғаларына парасаттылық танытып, ерік жігерімен төтеп бере білетін ұрпақты қоғам алдына шығарған. Ұлттық тұлға қазіргі кезеңдегі көпэтникалық Қазақстандық қоғамның дамуы үшін басымды, ұлттық сана-сезімнің жоғары деңгейімен, дамыған рухани-адамгершілік сапасымен, әлемдік білімді меңгеруімен сипатталады.

Адамзат қоғамында, оның ішінде қазақ қоғамындағы өткір мәселелердің бірі – адам тәрбиелеу, ұлттық және адамзаттық құндылықтарға бағдарланған, негізделген тұлға тәрбиелеу. Елбасының интеллектуалды ұлт, интеллектуалды тұлға қалыптастыру стратегиясының дәл қазіргі уақытта көтеріліп, өзекті болуы да адамзат қоғамы рухани деградацияға түскен уақытта барынша адамгершілік мұраттар мен рухани құндылықтарды бойына дарытқан тұлғаны, қоғамды көксеуімен түсіндіріледі. Интеллектуалды тұлға – ол өз ретінде ұлттық құндылықтар мен жалпыадамзаттық рухани, адамгершілік, мәдени, моральдық құндылықтарды сіңірумен шектелмеген тұлға.

Ұлттық тәрбие мәселесі

Дүниетаным шексіз, шекарасы жоқ рухани әлем. Адам бар жерде дүниені тану, қабылдау, сезіну бар. Ал, ұлт бар жерде дүниені тану мен қатар игеру, яғни дүниетанымдық құндылықтардың өмір сүрері анық. Осы тұрғыдан қарайтын болсақ, қазақ жыраулары ұлт болмысының тағдырына сын көзбен қарауда оның ұлттық рух пен үндескен тарихи-әлеуметтік кеңістігін өздерінің рухани кітапханаларында сақтап қалған. Сонымен қатар жырауларымыздың философиясының мазмұнын зерделеген сайын, сол дәуірде ел, жеке адам, жер тағдыры үшін қоғам шындығы тұрғысында ойланған зиялы адам бейнесі де көз алдымызға келіп отырады.

Жыраулықтың мәдени дәстүрі, рухани адамның ақындығы мен сауаттылығында, сезімталдығы мен зерделілігінде, терең пайымдаушылығы мен нақты кісілік шешім қабылдауға дайын келетін табандылығында және ел болмысының мән жайын терең ұғынып, рухани тәжірибесін ұлттық рухтың

интеллектуалдық қуатына айналдырып отыруында. Яғни жырау әр бір ұлт мүшесі жеке адамның ұлттық табиғатын, ұлттық көзқарасын қалыптастырып, ұлттық ойлауының өрісін кеңейтетін ана тілдің, ұлттық ділдің, ата баба дінінің, ата баба дәстүрінің қамқоршысы.

Ұлт бірінші кезекте территориясының, экономикалық өмірінің, психикалық өзіндік пішінінің жалпыға ортақтығымен, сол сияқты тілінің бірегейлігімен көрініс беретін адамзат баласының тарихи қауымдастығы ретінде сипатталады. Сондықтан ол халықты өткенімен, бүгінгісімен және болашағымен байланыстыратын буын деп саналады. А.Г. Спиркиннің пікірінше, адамдардың тілдің көмегімен қатынас жасауының қоғамды дамытудағы, ақиқатты танудағы рөлі зор, тіл жеке халықтың, адамзаттың танымдық күш-жігерін біріктіруге, білімін ұрпақтан ұрпаққа жеткізуге мүмкіндік береді [Спиркин 1956].

Ұлттың өзіндік ерекшелігі, өзіндік сипаты тілде көрініс табады және ол сол халықтың даралығын көрсетеді, сөйтіп, оның жалпыдан өзгешелігін анықтайды. Ұлтты біріктеретін, бір мұраттарға жетелейтін және ортақ тұрмыстық шаруашылық жүргізуге баулитын тілдік бірлік те – тіл. Тілде ұлттың тұтас болмысы көрініс табады, осыған байланысты тілді қолданушы әрбір адам сол мәдениетті таратушы болып та саналады. «Ұлт-тіл-тәрбие» – бұл үш ұғым бір-бірімен тығыз байланысты және бірбірінен еш ажыратылмайды. Жоғарыда атап көрсетілгендей, тіл ұлтпен бірге туып қалыптасатын жасампаздық, сонымен қатар ұлттық ой-сананың жемісі болып табылады. Ұлттық тіл ретінде ол ұлттық сана-сезіммен, тілдік ділмен, сонымен қатар дүниетанымдық көзқарастармен, ұлттық-құндылықтық бағдарлармен, өмір сүру салтымен, халықтың әдеп-ұрыптары, салт-дәстүрлерімен және мінез-құлықтық стереотиптерімен тікелей байланысты болады.

Халықтың көпғасырлық мәдениеті ұлттық тәрбиенің ықпалды да сарқылмас қайнар көзі болып табылады. Әр халықтың мәдениеті тек сол халыққа ғана тән тұрмыс-тіршілік, салт-дәстүр ерекшеліктерін бейнелеп, тарих жолында өзінің қайталанбас соны іздерін қалдырады. Ғасырлар бойы жинақталған тәжірибе – адамзат игілігі болып табылады. Осы орайда оны келешек ұрпақ үшін қастерлеп сақтау – қазіргі буынның міндеті. Ұлттық тәрбие берудегі енді бір маңызды фактор өнер (фольклор, халық әндері, ұлттық ойындар және т.б.) болып табылады. Өнер халықтың әсемдікке деген ортақ ұмтылысының, тұлғаның үйлесімді дамуға, эстетикалық тәрбиеге ынта-ықыласының көрсеткіші.

Ұлттық тәрбие макрофакторларының ерекшеліктерін ашу барысында Н. Бердяевтың ұлттық пен жалпыадамдық туралы ой-пікірін келтіре кетейік: «Адам адамзатқа дерексіз адам емес, ұлт адамы сапасында, орыс, француз, неміс немесе ағылшын ретінде ұлттық индивидуалдылық арқылы кірігеді. Адам тұтастай бір болмыс сатысынан аттап кете алмайды. Одан ол іштей жұтап, қаңырап қалар еді. Ұлттық адам – жай адамнан артық болмаса, кем емес, оның бойында адамның жалпы тектік сипаттарымен бірге

дербес-ұлттық сипаттары да бар. Орыс, француз, ағылшын, неміс және барша жер халықтарының бауырласуы мен бірігуін тілеуге болады, ал ұлттық келбеттердің, ұлттық рухани типтер мен мәдениеттердің жер бетінен жойылуын тілеуге болмайды. Күллі ұлттық дерегінен айырылған адам мен адамзат туралы мұндай арман-тілек – тұтастай құндылықтар мен қазыналар әлемін өшіруге құмарту» [Бердяев 1997].

«Ұлт-тіл-тәрбие» – бұл үш ұғым бір-бірімен тығыз байланысты және бірбірінен еш ажыратылмайды. Жоғарыда атап көрсетілгендей, тіл ұлтпен бірге туып қалыптасатын жасампаздық, сонымен қатар ұлттық ой – сананың жемісі болып табылады. Ұлттық жасампаздықты, ата-бабалардан мұраға қалған асыл мұраларды, байлықты бала тек ана тілі арқылы ғана таниды. Ерте замандардан бастап біздің ата-бабаларымыз отты тілдің арқасында кез келген дау-дамайды шешкен. Тілінен бал тамған, қара қылды қақ жарған әділетті билер аталы ойдың алтын қазығы бола білді. Ертегілер, мақал-мәтелдер, аңыз әңгімелер, батырлар жыры, ақын-жыраулар шығармашылығы және ауыз әдебиетінің барлық үлгілері қазақ халқының баға жетпес тарихи байлығы және мәдени мұрасы деп танылады.

Тәрбиенің бастапқы әліппесін бала отбасында алып, ізгіліктің, адамгершілік тәрбиесінің негізі қаланады. Ұрпақтан-ұрпаққа беріліп отыратын дәстүрлер мен ізгі мұраттар да тек отбасында ғана дамып, байытыла түседі. Қазақ отбасында өз баласын мейірімділікке, имандылыққа баулып өсірген. Үнемі отбасында осылай тәрбие көрген бала өздігінен тіл алғыш, адал, тиянақты, ұқыпты болып шығады. Тәрбие басы әдептілік деп білген ата-ана әуелі баласына өздерін сыйлап-құрметтеуді, үлкендерге сыпайылық танытуды, ешкімді мұқатпауды үйреткен. Сонымен қатар, балаларының ер-азамат болып, халқына еңбек етулерін басты міндет етіп қойған. «Мен егер закон қуаты қолымда бар кісі болсам, адам мінезін түзетіп болмайды деген кісінің тілін кесер едім», – деп ұлы ағартушы Абай [2005] айтқандай, санасы бар адамның түзелетініне сену керек. Он тоғызыншы қара сөзінде былай деген: «Адам ата-анадан туғанда есті болмайды: естіп, көріп, ұстап, татып ескерсе, дүниедегі жақсы, жаманды таниды-дағы, сондайдан білгені, көргені көп болған адам білімді болады».

Қазақ қоғамында үлкен кісілер отырмайынша жастарға отыруға болмайды. Бұл жастардың әдептілігі мен тәрбиесін көрсеткен. Сонымен қатар үлкендерді сыйлай білетін әрбір жас үлкен кісілерден жоғары отырмауы тиіс. Бұл әсіресе дастархан басында отырғанда ерекше назарда болатын жағдай. Қазақ халқының этикет салттары бойынша үлкендер сөйлегенде сөзді бөлуге де болмайды. Үлкендердің айтқан өтініштерін бұлжытпай орындау жастарға міндет болып саналған. «Ақылды бала – кілең ақымақтардың ортасында тәрбиеленсе, ол да ақымақ болады. Бірақ, адам баласының түзелуге де ... бұзылуға да қабілеті әбден жетеді ...» – деген Г. Лихтенберг [1965]. Ұлттық тәрбиелік мұрат – білімнің жоғары мақсаты, адам туралы адамгершілік түсінік, тәрбие, оқыту мен даму ұлттық өмірдің негізгі субъектілерін

күшейтуге бағытталған: мемлекет, отбасы, мектеп, саяси партиялар, діни бірлестіктер және қоғамдық ұйымдар [Данилюк 2014, 5 б.].

Қазақ халқы бала тәрбиелеу мәселесіне ерекше мән беріп, балаларды оның тек ата-анасы ғана емес, бүкіл ауыл болып тәрбиелегендігі белгілі. Сондықтан, ата дәстүрінің бірі – дүниеге келген балаға бүкіл ауыл, туматуысқандары болып көңіл бөлген. Азан шақырып атын қойғаннан ер жетіп отау тіккенге дейінгі бала өмірінің әрбір белесі мен асқан асуы туыстар тарапынан атаусыз, ескерусіз қалған емес. Қазақ халқы баланы тәрбиелеуде мақал-мәтелдерді, термелер мен жырларды, тыйымдар мен ырымдарды пайдаланғанда оның тек сөздік әсерін ғана емес, оның астарына мән беріп, балаларды пайымдағыштыққа тәрбиелеуді мақсат тұтқан. Сөз қадірін біліп, оның астарын ұғу үшін көптеген мысалдар мен әңгімелер айтып, олардың ойының дамуына әсер еткен.

Қазақ халқы – ұлт ретінде дүниедегі ешбір елге ұқсамайтын, дара болмысты жұрт. Оның даралығы сонда, халқымыздың қарттарын құрметтеп, жастарын үкілейтін, қызын қонақ деп сыйлайтын, қайырымдылықты қастерлеп, балаға мейірімін төгіп, үлкенге ізетін, кішіге құрметін, ініге ілтипатын аямайтын рухани өміршендігі ұлттық тәрбиеміздің қанымызға сіңген басты көрінісі екендігіне сөз жоқ. Ал жастарымыздың рухани-әлеуметтік жағдайы, тәрбиесі бізді алаңдатады. Жаһандану жағдайында қазақ жастарының батыс мәдениетіне бой ұрып, еліктеушілік үрдісі ендеп бара жатқаны ақиқат. Бүгінде, тәуелсіз Қазақ жерінде, елінде Елбасының бастамасымен істеліп жатқан игілікті істердің барлығы болашақ ұрпақ үшін. Сондықтан, қазақ жастарының болмысын сақтап қалып, олардың әлеуметтану процесінде ұлттық құндылықтарымызды жүйесімен, ұтымды пайдалана білгенде ғана, көздеген мақсатымызға жеткеніміз. Ұлттық тәрбие мәселесінің қоғамда белсенді талданып, ұйымдастырылуына, іске асырылуына жағдай жасалып жатыр. Жас ұрпақ тәрбиесі – адамзаттың мәңгілік тақырыбы. Ұлттың бүгінде, болашағы да тәрбиелі ұрпаққа байланысты. Ұлттық сана-сезімі оянған, рухани ойлау дәрежесі биік, мәдениетті, парасатты, ар-ожданы мол, еңбекқор, іскер, бойында басқа да қасиеттер қалыптасқан жастар біздің болашағымыз.

Қорытынды

Бірлігінен айрылмаған, ұлттық санасынан арылмаған елдің рухани тізгіні көркем сөз билігіне көшті. Ежелгі мұра ұлттың тұтастығын сақтауда оның рухына жол беріп, болашаққа бой сермеген, айрықша қуатты құбылыс ретінде өміршендігімен елдің көкірек көзін ашты. Ұлттық рухтың ауыр салмағы осы қайраткерлерге түскен еді. Өткен тарихтың руханият арналарын қайта көтеруде көне мұралардың деректану көзі ретінде рөл атқаратындығы айдан анық. Себебі бұл руханияттар ата-бабаларымыздың қайратын, ерлігін, ұлттық рухымызды дәріптейтін танымдық тағылымдары болды. Қайраткерлердің тұлғалық қадір-қасиеттерін танытатын олардың көркемдік үлгі-өрнектер

дәстүрі, қоғамдық ой-пікірлері, философиялық көзқарастары – барлығы да өз заманының тілек-талаптарына сәйкес қалыптасқан.

Қазіргі қазақстандық полиэтностық нақты дүниесі жағдайында әлемнің бірегей ұлттық бейнесін оның құндылықтық өмірмәнділік бағдарларымен жаңғырта отырып, қазақ халқының бай рухани мұрасын игерудің маңызды рөлі артуда. Әлем мен адамды қабылдаудың біртұтастығы, зерде мен жүректің бірлігі, шындық, мейірімділік пен әділеттіліктің рухани-адамгершіліктік басымдылықтары, төзімділік пен ізгі ниеттіліктің ерекше түрі – Ұлы Даланың барлық осы сабақтарын қазақ философиясы өзіне сіңірді.

Қазіргі құндылықтардың құбылып тұрған заманында интеллектуалды ұлтты қалыптастыру көкейкесті мәселелер қатарына жатады. Қазіргі таңдағы басты мақсат – қоғамның рухани деңгейін көтеру үшін адамгершілікке тән қасиеттерге жетелейтін, әділдікті, шындықты, адалдықты ардақтайтын, елін, халқын сүюге тәрбиелейтін, басқа ұлт өкілдеріне құрметпен қарайтын, ең жақсы әдеп-ғұрыптар мен құндылықтарды игерген, сауатты әрі парасатты жастарды тәрбиелеу. Интеллектуалды ұлт – халықтың интеллектуалды әлеуетінің бейнесі, интеллектуалды дара тұлғаның, ұлттың қалыптасуының негізгі бағыт-бағдарын, жолдарын айқындайды.

Библиография

Абай, 2005. ‘Өлеңдер, поэмалар, аудармалар мен қара сөздер’. Алматы, Жібек жолы, 488 б.

Бердяев, Н. 1997. ‘Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века. Судьба России’. Москва, ЗАО «Сварог и К», 541 с.

‘Бес ғасыр жырлайды: ХҮ ғасырдан ХХ ғасырдың бас кезіне дейінгі қазақ ақын-жырауларының шығармалары’. 1984. Үш томдық. (Құрастырған. М. Мағауин, М. Байділдаев). Алматы, Жазушы, Т. I. 256 б.

Бөкейханов, Ә. 2009. ‘Шығармаларының 7 томдық толық жинағы’. Астана, Сарыарқа БҮ, I том, 564 б.

Данилюк, А. 2014. ‘Концепция духовно-нравственного развития и воспитания личности гражданина России’. М., Просвещение, 23 с.

‘Екі-мыңжылдық дала жыры’, 2000. Алматы, Қазақ энциклопедиясы, 752 б.

Лихтенберг, Г. 1965. ‘Афоризмы’, 2-е изд. М., 196 с. (Литературные памятники).

Мағауин, М. 2006. ‘Ұлтсыздану ұраны’, *Шәкәрім. Ғылыми-педагогикалық журнал*, №2(02), 6 б.

Назарбаев, Н. 2008. ‘«Интеллектуалды ұлт-2020» бағдарламасы’, 30.01, <https://aikyn.kz>.

Спиркин, А. 1956. ‘Мышление и язык, монография’. М., Московский рабочий, 76 с.

Transliteration

Abai, 2005. ‘Olender, poemalar, audarmalar men qara sozder’ [Verses, Poems, Translations, and Words of Edification]. Almaty, ZHibek zholy, 488 b.

Berdyayev, N. 1997. ‘Russkaya ideya. Osnovnye problemy russkoi mysli XIX veka i nachala XX veka. Sud’ba Rossii’ [Russian Idea. The Main Problems of Russian Thought of the

XIX Century and the Beginning of the XX Century. Fate of Russia]. Moskva, ZAO «Svarog i K», 541 s.

‘Bes gasyr zhyrlaidy: XV gasyrdan XX gasyrdyn bas kezine deiingi qazaq aqyn-zhyraularynyn shygarmalary’ [Poets of Five Centuries: Works of Kazakh Akyns and Zhyrau of the XV and Early XX Centuries]. 1984. Ysh tomdyq. (Qurastyrgan. M. Magauin, M. Baidildaev). Almaty, ZHazyshy, T.I. 256 b.

Bokeihanov, Ə. 2009. ‘SHygarmalarynyn 7 tomdyq tolyq zhinagy’ [Complete Works in 7 Volumes]. Astana, Saryarqa BY, I tom, 564 b.

Danilyuk, A. 2014. ‘Konceptiya duhovno-nravstvennogo razvitiya i vospitaniya lichnosti grazhdanina Rossii’ [The Concept of Spiritual and Moral Development and Education of the Individual Citizen of Russia]. M., Prosveshchenie, 23 s.

‘Eki myn zhyldyq dala zhyry’ [Two Thousand Year Old Steppe Song]. 2000. Almaty, Qazaq enciklopediyasy, 752 b.

Lihtenberg, G. 1965. Aforizmy [Aphorisms], 2-e izd. M., 196 s. (Literaturnye pamyatniki [Literary monument]).

Magauin, M. 2006, ‘Ultsyzdanu urany’ [The Motto of Denationalization]. *SHakarim. Gylymi-pedagogikalyq zhurnal*, №2(02), 6 b.

Nazarbaev, N. 2008. ‘«Intellekualdy ult-2020» bagdarlamasy’ [The Program “Intellectual Nation – 2020»], 30.01, <https://aikyn.kz>.

Spirkin, A. 1956. ‘Myshlenie i yazyk, monografiya’ [Thinking and Language, Monograph]. M., Moskovskij rabochij, 76 s.

Ошакбаева Ж.Б.

Проблема формирования интеллектуальной нации в творчестве акынов и жырау

В статье раскрыты основные положения формирования интеллектуальной нации: образованность, нравственность, духовный рост в наследии казахских акынов и жырау эпохи казахского ханства. Выявлено значение формирования национальной идентичности в размышлениях представителей казахской философии в контексте задач модернизации общественного сознания и формирования интеллектуальной нации в Казахстане. Раскрыта сущность интеллектуальной личности и пути ее развития, показано, что современное познание должно опираться на труды казахских мыслителей прошлого, которые внесли существенный вклад в развитие нашей страны.

НЕФОРМАЛЬНЫЕ ИНСТИТУТЫ И ТРУДНОСТИ СОЗДАНИЯ ИНКЛЮЗИВНОГО ОБЩЕСТВА В КАЗАХСТАНЕ

Аннотация. Инклюзивное общество создается инклюзивными институтами, которые, в свою очередь, делятся на формальные и неформальные, где последние представляют собой неписанные социальные нормы, обычаи и традиции, распространенные в обществе. С другой стороны, формальные институты формируются и поддерживаются не только и не сколько государственной политикой, но и неформальными институтами и дискурсами. Чтобы выработать стратегию построения более инклюзивного общества в Казахстане необходим анализ факторов, влияющих на процессы формирования неформальных институтов, таких как «когнитивное подсознание», модели воспитания и образования, которые отличают слабость позитивного социального капитала. Слабость позитивного и, наоборот, преобладание негативного социального капитала могут быть рассмотрены в качестве основных факторов, сдерживающих развитие инклюзивных институтов и инклюзивного общества.

Ключевые слова: инклюзивные институты, неформальные институты, социальный капитал, когнитивное подсознание, модели воспитания и образования

Введение

Инклюзивность институтов определяет “успешность” развития стран в средне- и долгосрочной перспективе, а также и “успешность” индивидов в самореализации. Поэтому поток иммиграции, в первую очередь, так называемых “светлых голов” идет именно в направлении стран с инклюзивными институтами. Страны евразийской интеграции не отличаются инклюзивностью своих институтов, также их модели развития, вряд ли, можно назвать “инклюзивными”, хотя, как правило, теоретически уважение и защита прав человека, принципы меритократии провозглашаются и закреплены действующим законодательством.

Инклюзивное общество создается инклюзивными институтами, которые, в свою очередь, делятся на формальные и неформальные, где последние представляют собой неписанные социальные нормы, обычаи и традиции, распространенные в обществе. С другой стороны, формальные институты формируются и поддерживаются не только и не сколько государственной политикой, но и неформальными институтами и дискурсами. Поэтому в отличие от политизированного, так называемого “top-down” подхода, берущего за основу особенности политического устройства или же анализов, берущих за основу

материальные факторы (такие как, нехватка ресурсов или, наоборот, избыток определенных минеральных ресурсов, отдаленность от открытых океанов, неблагоприятный климат), по нашему мнению, следует обратить внимание на неформальные институты и дискурсы, распространенные в обществе. Выражаясь иначе, необходимо анализировать “нематериальные” факторы, которые можно отнести к понятию “культура” в широком смысле и которые формируют и определяют как личностные, так и групповые идентификации. Следует особо подчеркнуть, что эти нематериальные факторы, такие как неформальные институты и дискурсы имеют корни в самом обществе, т.е. они эндогенны, распространены в обществе, и они могут идти в разрез с официальной политикой и принципами правого государства [Жусипбек & Нагаева 2018].

С другой стороны, согласно когнитивной науке, большая часть человеческой мысли не сознательна, она на уровне «когнитивного бессознательного» или когнитивного подсознания. Более того, когнитивное подсознание составляет примерно девяносто восемь процентов нашей мысли [Lakoff 2009, с.3]. Поэтому существует необходимость включения в анализ нематериальных факторов, сдерживающих развитие инклюзивного общества, концепта “когнитивное подсознание”, которое формирует и влияет на процессы формирования идентичности, неформальных дискурсов и неформальных институтов. В данной статье мы хотим показать, что когнитивное подсознание казахстанского общества, которое лежит в основе многих неформальных институтов и которое формируется в большей степени так называемой моделью «жесткий (авторитарно-деспотичный) родитель», должно быть рассмотрено в качестве фактора, сдерживающего развитие инклюзивного общества и плюрализма в обществе.

Неформальные институты, негативный социальный капитал и теория Мигдала

Институты (или институции) отличаются от организаций и представляют из себя формальные и неформальные правила и нормы, которые формируют социальные, политические и экономические отношения [North 1990]. Хотя институты оказывают долгосрочное воздействие на модели поведения (а институционализированное поведение трудно трансформировать) с течением времени они также формируются и изменяются под действием людей и общества [Giddens 1984].

Неформальные институты включают в себя неписанные социальные нормы, обычаи и традиции, которые формируют мысли и поведение людей [Leftwich and Sen 2010, Berman 2013]. Формальные и неформальные правила, нормы и институты могут пересекаться, взаимодополнять или конкурировать друг с другом. В некоторых случаях неформальные институты подрывают формальные, а в других они заменяют их [Jütting *et al.*, 2007, Leftwich and Sen 2010, pp. 35-36]. В странах, где верховенство закона не развито, где слаба

модель гражданской нации или где государство предоставляет недостаточно социальных услуг, неформальные группы, такие как кланы, семейства, землячества могут финансировать образование или лечение своих членов или способствовать трудоустройству.

Неформальные социальные нормы часто формируют дизайн и реализацию формальных государственных институтов [Migdal 2001]. Как таковые, неформальные институты формируются и конструируются под воздействием неформальных дискурсов, распространенных в обществе и образующих когнитивное подсознание, что, в свою очередь, определяет процессы формирования идентичности, как личностной, так и общинной/групповой.

В общем, институты создаются и поддерживаются не только и не сколько государственной политикой, но и неформальными институтами и дискурсами, распространенными в обществе. В постсоветских странах роль кланов и других неформальных групп в создании инклюзивных институтов в основном отрицательная.

Идея о том, что государственная политика это основной фактор развития формальных институтов, является доминантной в теории Дарона Аджемоглу и Джеймса Робинсона (например Фрэнсис Фукуяма критикует это государство-центричный подход), с именами которых обычно ассоциируются понятия инклюзивные институты и инклюзивное развитие. По большому счету, видение Аджемоглу и Робинсона материалистически-позитивистское. В плане методологии они придерживаются сугубо позитивистского подхода, опираясь на так называемые “жесткие”, т. е. статистические данные (hard data). Также они не рассматривают дискурсы и неформальные институты.

Неформальные институты и дискурсы, распространенные в Казахстане и других странах евразийской интеграции, отличает негативный социальный капитал. В общем, социальный капитал можно определить как доверие, нормы и сети (или объединения, связи), которые способствуют взаимовыгодному сотрудничеству [Putnam 1993, p. 167]. Также социальный капитал можно рассматривать как общие ценности, связи и взаимопонимание в обществе, которые позволяют различным гражданам и группам доверять друг другу и совместно работать [OECD insights 2011, p. 102].

Социальный капитал может быть как положительным, так и отрицательным. Поэтому необходимо провести концептуальное различие между положительным и отрицательным социальным капиталом. Если позитивный социальный капитал является необходимым условием для развития жизнеспособного гражданского общества, повышения качества демократии [Sotiropoulos 2005] и создания инклюзивных институтов, то отрицательный социальный капитал можно определить как феномен, который характеризуется тем, что люди доверяют лишь небольшой группе “своих”, с которыми у них есть или родственные, или местнические или другие особые связи. Отрицательный социальный капитал означает, что люди не доверяют формальным институтам и всем «инаковым» [Sotiropoulos 2005, p. 253]. Отрицательный социаль-

ный капитал создает стены между «мы/наши» и «они/чужие», что приводит к появлению “узких групп или сетей” (общин, кланов и т.п.), а все это, в свою очередь, формирует общее недоверие в обществе.

В контексте пост-советских стран, или, в общем, в так называемых “странах в транзите” неформальные институты могут гораздо сильнее влиять на формирование и реализацию формальных институтов, чем последние на первых. Т. е. наблюдается феномен, где неформальные институты и дискурсы, распространенные в обществе (такие неформальные институты как патернализм, непотизм, клановость, культ денег, этнический национализм), в значительной мере формируют и определяют формальные институты государства и его политику, чем государственные институты и политика. Другими словами, мы полагаем, что в постсоветских странах формальные институты находятся в большей степени под влиянием неформальных институтов и дискурсов, чем эти же институты находятся под влиянием формальных институтов и государственной политики (достаточно только упомянуть, что семейственность и клановость, несмотря на то, что являются составной частью феномена коррупции, на практике предстают как один из главных механизмов рекрутинга). Поэтому в сравнении с политическими, экономическими или географическими факторами, социально-культурные факторы могут быть более мощными факторами, определяющими трудности построения инклюзивных институтов. По этой причине теоретический подход Джоеля Мигдала «государство в обществе» важен в подобном анализе. Следуя логике Мигдала, мы считаем, что общество (а именно определенные неформальные институты и дискурсы) в условиях Казахстана в большей степени формирует формальные институты государства, чем обратное. Такой подход объясняет роль неформальных институтов и дискурсов в формировании и влиянии на общество, формальные институты и государственную политику.

Как нам представляется, в наиболее полной концептуализации, инклюзивные институты – это не только формальные, но и неформальные институты, такие как социальные нормы, обычаи и традиции, распространенные в обществе, которые должны формироваться, определяться и основываться на принципах и базовых идеях инклюзивного развития. Этими принципами являются (1) социальная интеграция, социальная справедливость и защита прав человека, т.е. включение в процессы принятия решений всех от уровня семьи до уровня государства, особенно всех недопредставленных групп, например подростков/молодежь, женщин, экономически и социально неблагополучных категорий людей; (2) “инклюзивный рост экономики” (в отличие от узкопонимаемого инклюзивного роста, который может улучшать благосостояние отдельных лиц или категорий, но не всего общества в целом), “инклюзивная экономика”, “инклюзивный рост благосостояния”; (3) экологическая инклюзивность [Gupta *et al.*, 2014, Gupta and Vegelin, 2016, pp. 437-440].

«Когнитивное подсознание» формирующее неформальные институты

Представляется необходимым проанализировать психологические и социологические факторы, препятствующие созданию инклюзивного общества в Казахстане и в других странах евразийской интеграции. Чтобы провести такой анализ, мы используем теоретические инструменты, разработанные американским когнитивным лингвистом и философом Джорджем Лэйкоффом. Как замечает Лэйкофф, многие исследователи оперируют старым, сугубо позитивистским взглядом на разум, относящимся к эпохе Просвещения, а именно, что разум является “сознательным, буквальным, логичным, универсальным, бесстрастным”. Однако, как показывают последние достижения в когнитивных науках, это ложный взгляд на разум [Lakoff 2009, pp. 1-2].

Когнитивная наука говорит, что большая часть наших мыслей генерируется подсознанием, но не во фрейдистском смысле репрессирования, однако, в смысле, что мы не осознаем этого [Lakoff and Johnson 1999]. Выражаясь иначе, значительная доля наших мыслей не сознательна, она глубже уровня сознания – на уровне «когнитивного подсознания», и немалая часть этого имеет значение для политики [Lakoff 2009, p. 3]. Другими словами, большая доля мыслей находится вне сознательного контроля, т. е. она рефлекторная или “автоматическая», а не рефлексивная или не осознанная [Lakoff 2009, p. 9]. Поэтому традиционное представление эпохи Просвещения о разуме и рациональности, которое, согласно выводам когнитивной науки, предстает устаревшим, в значительной степени является недостаточным для описания и объяснения современного человеческого поведения, поскольку, по факту, люди в большинстве своём вовсе не рациональны в своих действиях, более того, они могут быть иррациональны [Lakoff, 2009, с. XX].

Также, согласно когнитивной науке, мы мыслим метафорами, которые являются ментальными структурами, бессознательно принимаемыми нами, вне зависимости от языка. Человеческое мышление по сути метафорично, а значит, главным образом бессознательно и автоматически [Lakoff 2009, p. 82]. Метафоры, которые с раннего детства бессознательно воспринимаются и интернализируются, организуют систему ценностей и форму мышления в нашем сознании (например, «мораль – это беспрекословное послушание», “взрослые/старшие всегда правы” или «держись только родных и близких» – примеры патерналистских метафор).

Многие моральные рассуждения, по сути, метафоричны, которые принимаются почти автоматически. Более того, так называемый “здравый смысл” имеет концептуальную структуру, которая в своей основе бессознательна [Lakoff 1996, p. 4], т. е. интернализируется в процессе воспитания, образования, и именно это делает её «здравым смыслом». (н-р, патриархальные толкования и понимания “уят” или “честь”). Как объясняет Лэйкофф, большинство из тех смыслов, что мы понимаем из общественного дискурса, кроется не столько и не сколько в самих словах, а в бессознательном понимании, которое мы адаптируем к словам (точнее к метафорам, которые эти слова создают).

Можно утверждать, что «когнитивное бессознательное» большинства казахстанского общества определяется так называемой моделью «жесткий (авторитарно-деспотичный) родитель» (strict parent model), концептуальным инструментом, также разработанным Лэйкоффом. Модель «жесткий (авторитарно-деспотичный) родитель» характеризуется «неэмпатийностью» или низким уровнем эмпатии и дает результат неразвитости позитивного социального капитала и инерцию в сторону негативного социального капитала. В общем, данная модель отличается иерархической, патерналистской и консервативной природой. Дисциплина построена на страхе наказания, поэтому имеет негативный характер. Доминантная философия гласит, что жизнь полна опасностей, жизнь жестока и надо уметь выживать, необходимо держаться «своего круга». Т.е. прививается страх «чужаков», что дает результат неприятия альтернативных образов жизни и мышления и формирования негативного социального капитала. С другой стороны, модель «жесткий (авторитарно-деспотичный) родитель», характеризуется неуважением, более того, систематическим нарушением прав ребенка и прав подростков [Lakoff 2009, pp. 81-82]. Ребенок воспринимается как «недоразвитое существо», которое нуждается в «дрессировке», у него не может быть собственного мнения, интересов и личной жизни, и он «не может быть прав».

Напротив, модель «мудрый (авторитетный) родитель» отличается тем, что построена на взаимоуважительном, доверительном диалоге, достижении согласия и гармонии, не иерархична, характеризуется «эмпатийностью», высоким уровнем эмпатии. Патернализм как таковой отсутствует, так как дети и молодежь принимаются как «личности», с ними необходимо не только считаться, но и советоваться, вовлекать в процесс принятия решений. Дисциплина в своей основе позитивна, т.е. построена на разъяснении, а не на страхе наказания. Доминантная философия гласит, что мир полон возможностей и хороших людей и надо уметь налаживать отношения со всеми, от чего неимоверная польза, в т.ч. культурное обогащение, развитие ценного навыка коммуникации с разными людьми и т.д. Эта модель учит тому, что альтернативные образы жизни и мышления должны приниматься как должное. А все это, в свою очередь, ведет к созданию позитивного социального капитала [Lakoff 2009, p. 82].

Как правило модель, используемая в семье, является моделью для определения личности человека [Lakoff 2009, p. 82]. Следуя логике Лэйкоффа, можно утверждать, что модель «жесткий (авторитарно-деспотичный) родитель», применяемая в семье или образовании, становится моделью личности человека и формирует его неформальные дискурсы и практики.

Основываясь на статистических данных и полученных результатах нашего качественного исследования, можно констатировать, что доминирующие модели и методы воспитания и образования детей в Казахстане (и, можно предположить, во всех странах евразийской интеграции) основаны на принципах патернализма, иерархии, низкой эмпатии, характерных для модели

«жесткий (авторитарно-деспотичный) родитель» и лишь отчасти принципам модели «мудрый (авторитетный) родитель». Последние могут официально поддерживаться политикой государства, однако пока не могут быть полностью реализованы на практике в жизни общества. Например, согласно исследованиям ЮНИСЕФ, проведенным в 2016 году, почти семьдесят процентов казахстанских родителей используют силу в воспитании детей [Tengrinews.kz 2018]. Три четверти всех родителей (семьдесят пять процентов) считают приемлемым использовать насильственные методы в воспитании детей [Exclusive.kz 2018]. Даже в г. Алматы, самом плюралистичном городе Казахстана, почти половина родителей считает оправданным применение всех методов, в том числе физических, телесных, словесных и эмоциональных наказаний, при воспитании детей.¹ В некоторых регионах выражение «казахский путь воспитания детей» («казақша тәрбиелеу») стало означать жестокое воспитание, особенно суровое отцовство.

В «мэйнстрим» образовании, несмотря на многочисленные реформы, мало что изменилось в методах обучения и подходах учителей (особенно в средних школах на государственном языке) для развития более прогрессивных, гуманистических и про-демократичных подходов и методик. Система образования с точки зрения её подходов и методов остается патерналистской, и как следствие авторитарной (здесь очевидна зависимость от советского периода)². Согласно опросу ЮНИСЕФ, примерно четверть школьных учителей признались в использовании наказания в форме физических мер наказания в сфере образования [Today.kz 2013]. Однако, на наш взгляд, это число можно удвоить, поскольку многие учителя могли скрыть факт применения силы, но в том же исследовании одна треть учителей по опросу стали очевидцами в использовании жестких методов их коллегами. Другими словами, патернализм и авторитаризм не только «нормализуются», но и воспроизводятся через систему образования, основанного на морали и видении модели «жесткий (авторитарно-деспотичный) родитель в постсоветском контексте».³

Модели воспитания и формирование позитивного социального капитала

Как было отмечено выше, модель воспитания используемая в семье и в школе, становится моделью формирования личности человека. Модель «жесткий (авторитарно-деспотичный) родитель» дает результат формиро-

¹ Соц-опрос Асель Садуевой (Университет имени Сулеймана Демиреля), проведенный в ходе стажировки в офисе ООН в Алматы весной 2016 года.

² Экспертные интервью, углубленные интервью со студентами. Эти проблемы были рассмотрены популярным блогером Рабигой Абдикеримовой. Она также провела дискурс анализ блога казахстанских учителей, который насчитывает 35 тысяч участников.
<https://www.facebook.com/rabiga.abdikerimova/posts/1339614246139793>

³ Z. Nagayeva, “Children’s Rights and Development of Pluralism and Liberal Values in Post-Soviet Societies”, CESS Regional Conference, Kazan Federal University, June 2-4, 2016 (unpublished conference proceeding).

вания личности для которой, во 1-х, иерархичность (основа патернализма), глорификация материальности (физической силы, богатства и власти), во 2-х, дефицит эмпатии (зацикленность только на личных интересах и непонимание интересов, чувств других)¹, в 3-х, страх кооперации с “чужаками» (нездоровая конкуренция/соревновательность из-за систематического сравнения с другими в кругу семьи, образовательных учреждениях и в обществе в целом), более того неприятие других мнений, воззрений, образов жизни, как минимум осуждение всего, что не соответствует определенным субъективным стандартам “нормальности” как “чужое, инородное, вредоносное или опасное”, становится чем-то нормальным. С другой стороны, дисциплина построенная только на страхе наказания, дает в конечном счете “правовой нигилизм”.

Иерархичность, глорификация материальности, дефицит эмпатии и страх кооперации с чужаками (в общем неумение или неразвитый навык кооперации, сотрудничества), неприятие других мнений, воззрений, образов жизни, – это все формирует негативный социальный капитал и препятствует развитию позитивного социального капитала, что, в конечном счете, препятствует созданию инклюзивного общества, которое зиждется на эмпатии, на приятии альтернативных мнений, воззрений, образов жизни, сотрудничестве со всеми, в т.ч. с инаковыми. Следует напомнить, что в соответствии с толкованиями ученых Амстердамского института социальных исследований, инклюзивные институты (как формальные, так и неформальные) открыты для социальной интеграции (например, включения в процессы принятия решений от уровня семьи до уровня государства всех “недопредставленных” групп, например, подростки/молодежь, женщины, малообеспеченные, экономически и социально незащищенные категории людей. Они основаны и функционируют согласно принципу уважения универсальных стандартов справедливости и прав человека, они также экологически-дружелюбные [Gupta & Vegelin, 2016, pp. 437-440].

Заключение

В данной статье мы постарались проанализировать факторы, препятствующие созданию инклюзивного общества в Казахстане. В целом, можно утверждать, что доминирующие модели и методы воспитания и образования детей в Казахстане основаны на принципах патернализма, иерархии и низкой эмпатии, характерных для модели «жесткий (авторитарно-деспотичный) родитель». Эти модели и методы не способствуют формированию эмпатии и позитивного социального капитала, а также идейного плюрализма, что является фундаментальным для создания инклюзивных институтов и инклюзивного общества. Анализ доминирующих моделей воспитания и образования может объяснить паттерны в обществе, формирование неформальных институтов и

¹ Среди проявлений низкой эмпатии можно отметить частый буллинг в школах (феномен дедовщины), своего рода «дедовщина» в кругу родственников (например, свекровь- невеста), практика агрессивной езды на дорогах и многое другое

их влияние на формирование формальных институтов в Казахстане (данный анализ применим для других стран евразийской интеграции).

Развитие инклюзивных институтов также необходимо в качестве коррекции модели “национализирующееся” государство, которое в определенной степени может объяснить траекторию развития Казахстана в постсоветский период. В большинстве пост-советских стран сильно распространены неформальные институты и дискурсы этнического примордиального национализма. К сожалению, многие могут быть не осведомлены о том, что механизм отождествления этничности (генетическо-расового феномена) и нации (политического феномена), который можно назвать сталинской парадигмой, не только не дает возможности создать инклюзивное общество и государство, но и давно устарел и где-то даже может подпадать под категорию «расизм».

Для развития инклюзивного общества, демократической культуры, *позитивного социального капитала*, гражданских моделей государственного строительства и действенной защиты прав человека в Казахстане и в других странах евразийской интеграции необходим критический подход к доминантным в воспитании и образовании дискурсам и практикам, вытекающим из модели «жесткий (авторитарно-деспотичный) родитель». Необходимо развивать права ребенка в семье, в системе образования и во всех формальных и неформальных институтах. Необходимо развивать альтернативные дискурсы и практики в воспитании и образовании (подпадающие под категорию гуманистических) в соответствии с моделью «мудрый (авторитетный/ эмпатийный) родитель».

В общем, уважение и защита прав человека зиждется не только и не сколько на базе нормативных документов, а на культуре, неформальных институтах и дискурсах, создаваемых моделями образования и воспитания. С другой стороны, идентичности не являются некими данностями, они трансформируются, конструируются и они изменяют, трансформируют интересы [Wendt 1992, 1999, p. 13], будь-то личностные, общинные или национальные. Поэтому является неактуальным прикрываться объяснениями “мы – такие”, “наш менталитет – таков” или “наша культура – такова и мы не изменимся”. С другой стороны, необходим, так называемый «плюрализм знаний» [Santos, 2014]. Нет ни одной эпистемологии, ни одного вида или конфигурации научных знаний, которые могли бы объяснить все в этом мире. Как отмечает Лэйкофф, многие западные аналитики и эксперты, руководствуясь старым взглядом на разум, могут не учитывать «когнитивное подсознание» постсоветских обществ, например казахстанского, которое может иногда противоречить “знанию” западных аналитиков и экспертов. Развитие основополагающих демократических ценностей, как уважение и защита основных прав человека, верховенство закона, подотчетное государство, не должно идти в разрез с семейными ценностями. О чем, кстати, предупреждает Джордж Лэйкофф, согласно которому, если либерально-демократически настроенные люди не хотят потерять под собой почву, они должны взять за основу защиту семьи и семейные ценности [Williams, 2014].

Библиография

- Berman, S. 2013. 'Ideational Theorizing in the Social Sciences since "Policy Paradigms, Social Learning, and the State"', *Governance*, 26(2), pp. 217–237. doi: 10.1111/gove.12008.
- Exclusive.kz 2018. По кому стынет ремень? Available at: <http://www.exclusive.kz/expertiza/daily/113053/> (Accessed: 22 October 2019).
- Giddens, A. 1984. 'The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration'. Cambridge: Polity Press. doi: <http://www.urbanlab.org/articles/anthropology/Giddens%201984%20-%20The%20Constitution%20of%20Society.pdf>.
- Gupta, J. et al. 2014. 'Sustainable Development Goals and Inclusive Development', Post-2015/UNU-IAS Policy Brief, 5. Available at: https://www.researchgate.net/publication/268688618_Sustainable_Development_Goals_and_Inclusive_Development (Accessed: 22 October 2019).
- Gupta, J. & Vegelin, C. 2016. 'Sustainable development goals and inclusive development', *International Environmental Agreements: Politics, Law and Economics*. Springer Netherlands, 16(3), pp. 437–440. doi: 10.1007/s10784-016-9323-z.
- Jütting, J. et al. 2007. *Informal institutions : how social norms help or hinder development*. Paris: OECD. Available at: <http://www.sourceoecd.org/9789264039063> (Accessed: 22 October 2019).
- Lakoff, G. 1996. *Moral Politics: What Conservatives Know that Liberals Don't*. University Of Chicago Press. Available at: https://books.google.kz/books/about/Moral_Politics.html?id=0b_ZAAAAMAAJ&redir_esc=y (Accessed: 22 October 2019).
- Lakoff, G. 2009. 'The Political Mind. Penguin Books'. Available at: <https://www.bookdepository.com/Political-Mind-George-Lakoff/9780143115687> (Accessed: 22 October 2019).
- Lakoff, G. & Johnson, M. 1999. 'Philosophy in the flesh : the embodied mind and its challenge to Western thought'. Available at: <https://www.edge.org/conversation/philosophy-in-the-flesh> (Accessed: 22 October 2019).
- Leftwich, A. & Sen, K. 2010. 'Beyond Institutions Institutions and organizations in the politics and economics of growth and poverty reduction-a thematic synthesis of research evidence'. Manchester: Campus Copy & Print. Available at: [http://www.ippg.org.uk/8933_Beyond_Institutions.final\(1\).pdf](http://www.ippg.org.uk/8933_Beyond_Institutions.final(1).pdf) (Accessed: 22 October 2019).
- Migdal, J. 2001. 'State in Society: Studying How States and Societies Transform and Constitute One Another (Cambridge Studies in Comparative Politics)'. Cambridge University Press. Available at: <http://www.amazon.com/State-Society-Societies-Constitute-Comparative/dp/0521797063> (Accessed: 22 October 2019).
- North, D. 1990. 'Institutions, institutional change, and economic performance'. Cambridge University Press.
- OECD insights 102. 2011. 'Human Capital. What is social capital?'
- Putnam, R. .1993. 'The Prosperous Community Social Capital and Public Life', *The American Prospect*, (4), p. 167. Available at: <https://pdfs.semanticscholar.org/7ca2/ff64d7db151775ed4ff002754157189ddca0.pdf> (Accessed: 22 October 2019).
- Santos, B. de S. 2014. 'Epistemologies of the South: Justice Against Epistemicide. New York: Routledge'. Available at: http://unescochair-cbrsr.org/pdf/resource/Epistemologies_of_the_South.pdf (Accessed: 22 October 2019).
- Sotiropoulos, D. 2005. 'Positive and negative social capital and the uneven development of civil society in Southeastern Europe', *Southeast European and Black Sea Studies*. Informa UK Limited, 5(2), pp. 243–256. doi: 10.1080/14683850500122919.
- Tengrinews.kz 2018. 'Более половины казахстанских родителей воспитывают детей силой - ЮНИСЕФ - новости Казахстана'. Available at: https://tengrinews.kz/kazakhstan_news/polovinyi-kazahstanskih-roditeley-vospityivayut-detey-siloy-335977/ (Accessed: 22 October 2019).
-

Today.kz 2013. 'В казахстанских школах 22% учителей применяли насилие » Новости Казахстана', все последние новости России и новости мира, новость дня. Available at: <http://meta.kz/life/789585-v-kazahstanskih-shkolah-22-uchiteley-primenyali-nasilie.html> (Accessed: 22 October 2019).

Wendt, A. 1992. 'Anarchy is what Sates Make of it', *International Organization*, 46(2), pp. 391–425. doi: 10.2307/2706858.

Wendt, A. 1999. 'Social Theory of International Politics. Cambridge University Press. Available at: <http://www.guillaumenicaise.com/wp-content/uploads/2013/10/Wendt-Social-Theory-of-International-Politics.pdf> (Accessed: 22 October 2019).

Williams, Z. 2014. 'George Lakoff: 'Conservatives don't follow the polls, they want to change them ... Liberals do everything wrong' | Books | The Guardian. Available at: <https://www.theguardian.com/books/2014/feb/01/george-lakoff-interview> (Accessed: 22 October 2019).

Жусипбек, Г. & Нагаева, Ж. 2018. 'О "традиционном Исламе" и традиционности в странах Центральной Азии', *Central Asia Analytical Network*. Available at: <http://caanetwork.org/archives/11278> (Accessed: 21 October 2019).

Transliteration

Berman, S. 2013. 'Ideational Theorizing in the Social Sciences since "Policy Paradigms, Social Learning, and the State"', *Governance*, 26(2), pp. 217–237. doi: 10.1111/gove.12008.

Exclusive.kz 2018. 'Po komu stynet remen? Available at: <http://www.exclusive.kz/expertiza/daily/113053/> (Accessed: 22 October 2019).

Giddens, A. 1984. 'The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration'. Cambridge: Polity Press. doi: <http://www.urbanlab.org/articles/anthropology/Giddens%201984%20-%20The%20Constitution%20of%20Society.pdf>.

Gupta, J. et al. 2014. 'Sustainable Development Goals and Inclusive Development', Post-2015/UNU-IAS Policy Brief, 5. Available at: https://www.researchgate.net/publication/268688618_Sustainable_Development_Goals_and_Inclusive_Development (Accessed: 22 October 2019).

Gupta, J. & Vegelin, C. 2016. 'Sustainable development goals and inclusive development', *International Environmental Agreements: Politics, Law and Economics*. Springer Netherlands, 16(3), pp. 437–440. doi: 10.1007/s10784-016-9323-z.

Jutting, J. et al. 2007. *Informal institutions : how social norms help or hinder development*. Paris: OECD. Available at: <http://www.sourceoecd.org/9789264039063> (Accessed: 22 October 2019).

Lakoff, G. 1996. *Moral Politics: 'What Conservatives Know that Liberals Don't*. University Of Chicago Press'. Available at: https://books.google.kz/books/about/Moral_Politics.html?id=0b_ZAAAAMAAJ&redir_esc=y (Accessed: 22 October 2019).

Lakoff, G. 2009. 'The Political Mind. Penguin Books'. Available at: <https://www.bookdepository.com/Political-Mind-George-Lakoff/9780143115687> (Accessed: 22 October 2019).

Lakoff, G. & Johnson, M. 1999. 'Philosophy in the flesh : the embodied mind and its challenge to Western thought'. Available at: <https://www.edge.org/conversation/philosophy-in-the-flesh> (Accessed: 22 October 2019).

Leftwich, A. & Sen, K. 2010. 'Beyond Institutions Institutions and organizations in the politics and economics of growth and poverty reduction-a thematic synthesis of research evidence'. Manchester: Campus Copy & Print. Available at: [http://www.ippg.org.uk/8933_Beyond Institutions.final \(1\).pdf](http://www.ippg.org.uk/8933_Beyond%20Institutions.final%20(1).pdf) (Accessed: 22 October 2019).

Migdal, J. 2001. 'State in Society: Studying How States and Societies Transform and Constitute One Another (Cambridge Studies in Comparative Politics)'. Cambridge University

Press. Available at: <http://www.amazon.com/State-Society-Societies-Constitute-Comparative/dp/0521797063> (Accessed: 22 October 2019).

North, D. 1990. 'Institutions, institutional change, and economic performance'. Cambridge University Press.

OECD insights 102 2011. 'Human Capital. What is social capital?'

Putnam, R. 1993. 'The Prosperous Community Social Capital and Public Life', *The American Prospect*, (4), p. 167. Available at: <https://pdfs.semanticscholar.org/7ca2/ff64d7db151775ed4ff002754157189ddca0.pdf> (Accessed: 22 October 2019).

Santos, B. de S. 2014. 'Epistemologies of the South: Justice Against Epistemicide'. New York: Routledge. Available at: http://unescochair-cbrsr.org/pdf/resource/Epistemologies_of_the_South.pdf (Accessed: 22 October 2019).

Sotiropoulos, D. 2005. 'Positive and negative social capital and the uneven development of civil society in Southeastern Europe', *Southeast European and Black Sea Studies*. Informa UK Limited, 5(2), pp. 243–256. doi: 10.1080/14683850500122919.

Tengrinews.kz 2018. 'Bolee poloviny kazhastanskikh roditelej vospityvayut detej siloj - YuNISEF - novosti Kazahstana'. Available at: https://tengrinews.kz/kazakhstan_news/polovinyi-kazahstanskikh-roditeley-vospityivayut-detey-siloy-335977/ (Accessed: 22 October 2019).

Today.kz 2013. 'V kazhastanskikh shkolah 22% uchitelej primenyali nasilie'. *Novosti Kazahstana, vse poslednie novosti Rossii i novosti mira, novost dnya*. Available at: <http://meta.kz/life/789585-v-kazahstanskikh-shkolah-22-uchiteley-primenyali-nasilie.html> (Accessed: 22 October 2019).

Wendt, A. 1992. 'Anarchy is what Sates Make of it', *International Organization*, 46(2), pp. 391–425. doi: 10.2307/2706858.

Wendt, A. 1999. 'Social Theory of International Politics. Cambridge University Press'. Available at: <http://www.guillaumenicaise.com/wp-content/uploads/2013/10/Wendt-Social-Theory-of-International-Politics.pdf> (Accessed: 22 October 2019).

Williams, Z. 2014. 'George Lakoff: 'Conservatives don't follow the polls, they want to change them' ... Liberals do everything wrong' | Books | *The Guardian*. Available at: <https://www.theguardian.com/books/2014/feb/01/george-lakoff-interview> (Accessed: 22 October 2019).

Zhusipbek, G. & Nagaeva, Zh. 2018. 'O "tradicionnom Islame" i tradicionnosti v stranah Centralnoj Azii', *Central Asia Analytical Network*. Available at: <http://caa-network.org/archives/11278> (Accessed: 2 June 2018).

Жусипбек Г.О., Нагаева Ж.

Формалды емес институттар және Қазақстанда инклюзивті қоғам қалыптастырудың қиындықтары

Инклюзивті қоғам инклюзивті институттар тарапынан құрылады, ал институттар, өз кезегінде, формалды және формалды емес болып бөлінеді. Формалды емес институттар қоғамда таралған бейресми бірақ әлеуметтік деңгейге ие нормаларды, әдет-ғұрыптарды және дәстүрлерді қамтиды. Формалды институттар тек мемлекеттің саясатымен ғана емес, сонымен қатар формалды емес институттар мен дискурстар арқылы қалыптасып, қолдау табады. Қазақстанда инклюзивті қоғам құру стратегиясын жасау үшін, позитивті әлеуметтік қордың әлсіздігімен ерекшеленетін «когнитивтік (танымдық) түпсана», тәрбие мен білім беру модельдері сияқты формалды емес институттардың қалыптасу үрдісіне әсер ететін факторларды талдау қажет. Әлеуметтік қордың әлсіздігі немесе керісінше, негативті әлеуметтік қордың басымдылығы, инклюзивті институттар мен инклюзивті қоғамның дамуына кедергі болатын негізгі себептердің біреуі ретінде қарастырылуы мүмкін.

ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ ТРИЕДИНСТВО ЯЗЫКОВ В КОНТЕКСТЕ НАЦИОНАЛЬНОГО СТРОИТЕЛЬСТВА В КАЗАХСТАНЕ

Аннотация. В статье сквозь призму теории нации и национализма Эрнеста Геллнера раскрывается влияние образовательного триединства языков на национальное строительство в Казахстане. Раскрывается роль казахскоязычного, русскоязычного и англоязычного образования в формировании соответствующих им национальных проектов. Раскрываются позитивные и негативные аспекты влияния этих систем образования на национальное строительство в Казахстане.

Ключевые слова: Казахстан, триединство языков, национальное строительство, система образования.

Введение

Язык и система образования оказывают решающее влияние на формирование культурно-языковой среды общества, становясь важнейшим фактором национального строительства. Само национальное строительство представляет собой национальный проект, реализуемый государством как ведущим субъектом этого процесса. На реализацию национального проекта большое влияние оказывают социальные и исторические факторы, которые могут формировать при этом другие национальные проекты. По мнению экспертов, сегодня в Казахстане сформировались три национальных проекта, которые тесно связаны с языками образования. Задача этой статьи состоит в том, чтобы раскрыть связь казахскоязычной, русскоязычной и англоязычной систем образования с соответствующими им национальными проектами и раскрыть влияние трехязычной системы образования на национальное строительство в Казахстане.

Методология исследования

Теоретико-методологической основой данного исследования является теория наций и национализма Эрнеста Геллнера. В этой теории раскрывается определяющее значение единого стандартизированного языка и основанной на нем системы образования для формирования нации. Теория Геллнера применяется нами для изучения влияния системы образования на национальное строительство в условиях постсоветского общества Казахстана. Поэтому большую роль в статье играет методологический подход, который можно определить как «постсоветское общество».

***Культурно-языковая среда в национальном строительстве
на постсоветском пространстве***

Появление наций на социальной арене становится возможным в индустриальную эпоху, начиная с середины XIX века. Нация появляется в результате замены прежней структуры локальных групп, опирающихся на народные культуры, анонимным, безличным обществом с взаимозаменяемыми атомоподобными индивидами, связанными, прежде всего, культурой нового типа. Такую культуру Эрнест Геллнер [1991] определяет как высокую культуру, обладающую своей письменностью, в основе которой лежит система образования. В индустриальный век практически все становятся грамотными и общаются при помощи сложного кода – четких, чисто «грамматических» языковых конструкций [Геллнер 1991, с. 118]. Язык как средство общения представляет собой единый, общий для всех, стандартизированный устный и письменный инструмент коммуникации [Геллнер 1991, с. 89], приходящий на смену народным диалектам, как правило, бесписьменным. В научной литературе эти народные языки называют вернакулярами.

Национальное строительство культурно разнородного сообщества людей в пределах определенных территориальных границ имеет своей целью совпадение его политических и культурных границ. При таком совпадении сообщество становится нацией как единство политического и культурного сообществ в пределах определенной территории [Smith 1991, с. 19]. Формирование нации как культурного сообщества оказывается возможным на основе единой унифицированной культуры высокого типа, в которой особая роль принадлежит языку, на котором говорят все члены нации. Без такого единого стандартизированного языка существование нации невозможно, как невозможно основанная на этом языке система образования. Роль системы образования в национальном строительстве состоит в гомогенизации культуры, без чего невозможно существование нации как коммуникативной системы в индустриальном обществе.

Практика национального строительства в культурно разнородных обществах постсоветского пространства позволила значительно обогатить представления исследователей об этом процессе. Роджерс Брубейкер ввел понятие национализирующегося государства для раскрытия постсоветской модели национального строительства. Смысл этого понятия состоит в том, что постсоветские элиты, стремясь превратить руководимые ими государства в национальные государства их титульных наций, не могут достигнуть этого в силу доставшегося элитам исторического наследия. Поэтому постсоветские государства являются на деле не национальными, а только лишь национализирующимися государствами [Brubaker 1996, с. 5].

Каждое из постсоветских государств сталкивается с широким рядом причин и факторов, препятствующих их превращению в полноценное национальное государство. В то же время имеются общие причины и факторы, пре-

пятствующим национальному строительству в постсоветских государствах. Среди этих причин одной из главных является советское наследие, которое спустя почти три десятилетия продолжает оказывать свое негативное, с точки зрения постсоветских элит, влияние на превращение постсоветских государств в национальные государства своих титульных наций.

В соответствии с логикой национального строительства постсоветские государства строят у себя собственную культурно-языковую среду, в которой происходит формирование нации из культурно и этнически разнородного общества. В этой культурно-языковой среде, или, как ее называет Геллнер [1991, с. 119] террариуме, под воздействием единого языка титульного этноса и единой системы образования на основе этого языка культурно разнородное население должно обрести единую идентичность, которая сплотит его в единую нацию. В реальности, однако, продвижение языка титульной нации как государственного языка постсоветских стран далеко не всегда приводит к ассимиляции или освоению нетитульными группами этого языка. Во многих постсоветских государствах складывается ситуация разделения языкового пространства [Fierman 1995, с. 509]. Язык титульной нации не является единственным языком в постсоветских обществах. Нередко в постсоветских государствах на всей их территории или в определенных регионах широко используются другие языки, что определяется целым рядом факторов. В частности, разделение языкового пространства имеет место в Казахстане.

Национальное строительство и формирование трехязычной системы образования в Казахстане

Языковое пространство Казахстана разделено между казахским и русским языками, распространенными по всей территории страны. Вместе с тем в последние 10-15 лет в Казахстане в различных сферах общества, в первую очередь в образовании, наблюдается распространение английского языка. Это позволяет утверждать, что языковое пространство Казахстана разделено между казахским, русским и английским языками.

Разделение языкового пространства между упомянутыми тремя языками отражает основные устремления, к которым Казахстан стремится в процессе национального строительства, и теми внутренними и внешними влияниями, которые государство испытывает в ходе этого процесса. Само национальное строительство под влиянием этих факторов принимает форму различных национальных проектов, которые государство предлагает обществу и стремится реализовать. Национальное строительство представляет собой сложный процесс, в котором государству как ведущему субъекту этого процесса приходится решать различные, нередко противоречащие одна другой задачи. Кроме того, государству приходится видоизменять задачи национального строительства, а порой выдвигать новые задачи как новые вызовы для полиэтнического населения Казахстана.

Первый из проектов национального строительства можно определить как «Казахстан – казахское национальное государство». Этот проект соответствует национализирующемуся характеру национального строительства в Казахстане, но оно не означает, что Казахстан является государством только лишь этнических казахов. Логика национального строительства по модели национализирующегося государства требует, чтобы культурно-языковые границы Казахстана совпадали с границами казахского языка и культуры. Это означает, что казахский язык должен стать главным средством языкового общения в полиэтническом обществе. При этом языковое общение между всеми этносами должно происходить в рамках единой культуры Казахстана, в которой казахской культуре принадлежит центральное положение.

Приоритетное значение казахского языка находит свое выражение в его статусе как государственного языка Казахстана, закрепленном в Конституции РК [2017, ст. 7]. Регламентация и регулирование статуса казахского языка как государственного языка Казахстана отражены в законах о языках 1989 г. [Закон о языках, 1989] и 1997 г. [Закон о языках 1997]. В этом плане особое значение, как для языкового строительства, так и для национального строительства в целом, имеет система образования. Этой системе отводится решающая роль для формирования культурных границ Казахстана на основе казахского языка и культуры. Образовательная система Казахстана основана на преподавании всех дисциплин школьной программы на казахском языке в казахских школах, сеть которых должна постоянно возрастать и в перспективе охватить всю сеть школ страны.

Практика национального строительства за годы независимости показала, что реализация национального проекта «Казахстан – национальное государство казахов» сталкивается с большими трудностями. Это связано в значительной мере с советским наследием, с устойчивостью установок интернационализма в общественном сознании и с сохраняющимся влиянием русского языка и русско-советской культуры в полиэтническом обществе Казахстана. По существу, культурно-языковая интеграция населения страны происходит на основе русского языка и культуры, а русский язык остается языком межнационального общения для всех национальностей. К тому же построение культурно-языковых границ Казахстана вокруг казахского языка и культуры сталкивается с сопротивлением не только нетитульных групп, но и значительной части казахов.

В этой ситуации государство, не отказываясь от проекта «Казахстан – казахское национальное государство», выдвигает и реализует другой национальный проект, который можно определить «Казахстан наш общий дом». Этот проект можно рассматривать как направленный на формирование гражданской нации, включающей в свой состав все этносы Казахстана. Очевидно, что культурно-языковая интеграция полиэтнического общества современного Казахстана происходит на основе русского языка и культуры, что противоречит стремлению правящей элиты определить культурно-языковые границы

нации на основе казахского языка и культуры. Вот почему, проводя гражданскую национальную политику, государство декларирует, что формирование единой нации должно происходить на основе казахского языка и культуры.

Культурно-языковое пространство современного Казахстана является разделенным между казахским и русским языками. Официальной языковой политикой государства является казахско-русское двуязычие. Основные языки культурно-языкового пространства Казахстана выступают также основными языками системы образования. Наряду со школами, ведущими образование на казахском языке, в Казахстане существует большая сеть школ с образованием на русском языке. Русские школы функционируют в городах, прежде всего в крупных мегаполисах, в областных центрах страны. В северных и восточных регионах Казахстана, где имеется значительное русское население, преобладают школы с русским языком обучения. Школы с русским языком обучения посещают русские дети, дети нетитульных групп, особенно, европейского происхождения, но также в городах немалое число детей казахской национальности.

В середине 2000-х гг. в национальном строительстве Казахстана появляется новое направление, новый проект, принципиально отличный от упомянутых выше двух национальных проектов. Национализирующаяся модель «Казахстан – казахское национальное государство» и гражданская модель «Казахстан наш общий дом» имеют этнокультурное содержание и относятся к взаимоотношениям основных этнических групп страны. Новый национальный проект можно определить как «Конкурентоспособные граждане – конкурентоспособный Казахстан». Этот национальный проект нацелен на повышение конкурентоспособности Казахстана, занятие им достойного места в мировом сообществе в экономической сфере в условиях глобализации. Идея этого национального проекта состоит в том, что, развивая свои навыки и способности, граждане Казахстана преодолевают существующие между ними этнические границы и формируют единую надэтническую нацию развитого государства, которую они создали своим трудом.

Проект «Конкурентоспособные граждане – конкурентоспособный Казахстан» имеет как внутреннюю направленность (формирование нации из полиэтнического населения Казахстана), так и внешнюю направленность, поскольку источником идентичности нации выступает стремление добиться развития страны в условиях глобализации. В этих условиях большое значение приобретает овладение английским языком казахстанцами и, прежде всего, молодым поколением страны. Вот почему на повестку дня выходит англоязычное образование.

С 2007 г. происходит изменение языковой политики Казахстана, в основе которой теперь лежит не билингвизм, а трилингвизм. Инициатором новой языковой политики выступил Президент Нурсултан Назарбаев, который в президентском Послании Народу Казахстана от 2007 г. «Новый Казахстан в новом мире» предложил начать поэтапную реализацию культурного проекта «Триединство языков»: «Казахстан должен восприниматься во всем мире как

высокообразованная страна, население которой пользуется тремя языками. Это: казахский – государственный язык, русский – язык межнационального общения и английский – язык успешной интеграции в глобальную экономику» [Назарбаев, 2007].

Здесь необходимо обратить внимание на триединый характер обучения в системе образования современного Казахстана. Все школьники страны независимо от языка обучения получают знания по некоторым дисциплинам на казахском, русском и английском языках. В школах с казахским языком обучения ученики изучают определенные дисциплины на русском и английском языке. То же самое касается учащихся русских школ, а также школ, где обучение ведется на английском языке. Таким образом, в Казахстане система среднего образования трехязычная, предметы изучаются на трех языках, но в зависимости от основного языка обучения, меняются пропорции преподавания на двух других языках.

Образование на казахском языке в национальном строительстве Казахстана

Государство рассматривает образование на казахском языке как важнейший инструмент национального строительства посредством создания единой культурно-языковой среды на основе казахского языка и культуры. Система образования на казахском языке должно стать механизмом реализации национального проекта «Казахстан – казахское национальное государство». С помощью системы образования государство надеется превратить казахский язык в язык межнационального общения и наполнить, тем самым, реальным содержанием его статус государственного языка.

Формирование системы образования на казахском языке началось с принятия закона о языках 1989 г., то есть еще в советское время. Этот закон имел большое значение в этнической мобилизации казахов, в росте их национального самосознания. В своем образовательном аспекте закон поднял статус казахского языка, наравне с русским языком, как обязательного предмета программы образования на всех ее уровнях. С этого момента началось формирование казахскоязычной системы образования по всему Казахстану. Особое значение имело формирование в этом процессе казахскоязычной системы образования в городах Казахстана, потому что в советское время эта система по существу отсутствовала.

Вследствие культурной и языковой русификации городских казахов, в городах Казахстана казахскоязычное образование деградировало, потому что сами казахи отдавали детей в русские школы. Это привело к практическому исчезновению казахских школ в городах. Например, в Алма-Ате, столице советского Казахстана в 1980-е гг. действовали только две казахские школы, одна из которых была интернатом, в котором обучались и жили дети из сельской местности. Фактически для городских казахских детей действовала единственная

средняя школа № 12. Отсутствие казахскоязычной системы образования стало непреодолимым барьером для формирования культурно-языковой среды, следовательно, для развития национального самосознания казахов.

Обретение независимости дало толчок развитию системы образования на казахском языке, прежде всего в городах. В Национальном докладе о состоянии и развитии системы образования Республики Казахстан (за годы независимости Казахстана) указано, что в системе образования обеспечено приоритетное развитие государственного языка. Сеть дневных школ с казахским языком обучения увеличилась с 1993 года на 383 единицы (11,3%). Доля учащихся, получающих образование на казахском языке, увеличилась с 1991 по 2016 гг. почти в 2 раза (с 33,8% до 62% соответственно). [Национальный доклад 2017, с. 154,]. За этот период зафиксирован значительный рост в 82% численности учащихся, обучающихся на государственном языке, с 1034 тыс. чел. до 1883 тыс. чел. [Национальный доклад 2017, с.173].

Особенностью казахстанской системы образования является существование смешанных школ, в которых параллельно действуют классы с казахским языком и русским языком преподавания. Смешанные школы существовали еще в советский период, они продолжают действовать и в период независимости. Они составляют значительную долю сети средних школ в Казахстане. В 2016 г. число смешанных школ по стране составляло 2045 из общего числа средних школ 7104, [Национальный доклад, 2017, с.173] то есть их доля составляет 40% сети средних школ Казахстана. Функционирование классов с казахским языком преподавания в смешанных школах помогает становлению казахскоязычной системы образования.

Создание казахскоязычной системы образования в конце 1980-начале 1990 гг. столкнулось с большими трудностями в сравнении с системой образования на национальном языке в других постсоветских государствах. В большинстве постсоветских государств еще в советский период не было такого уровня русификации коренной нации и соответствующей деградации системы образования на национальном языке. Как следствие достаточно широкого применения национального языка еще в советское время во многих постсоветских государствах уровень стандартизации этих языков был гораздо выше уровня стандартизации казахского языка. В образовательной системе это означало наличие вполне эффективной методологии и методики преподавания на национальном языке, налаженную систему подготовки учителей и преподавателей для всей системы образования, разработанные учебники и пособия, особенно для высшей школы. Всю эту систему в казахскоязычной системе образования, особенно в городах, еще только предстояло создать в указанный период.

Многие из указанных выше проблем удалось решить, что помогло создать казахскоязычную систему образования в городах. Одним из главных достижений казахскоязычной системы образования стало значительное увеличение числа носителей казахского языка по всей стране, прежде всего, в городах. За годы независимости казахские школы выпустили миллионы

молодых людей, для которых казахский язык является не только языком семейного общения, но и профессионального роста. Казахскоязычная система образования, тем самым, вносит свой вклад в создание культурно-языковой среды на казахском языке, что является фундаментом построения национального государства в Казахстане.

Вместе с тем следует отметить, что рост числа носителей казахского языка происходит в основном за счет казахов и близких к ним в языковом отношении узбеков, уйгуров и других тюркских этносов. Русские и другие славянско-европейские этносы не демонстрируют готовность изучать казахский язык и разговаривать на нем. Русский язык сохраняет свои доминирующие позиции в Казахстане, что связано так же и с тем, что городские казахи остаются в значительной мере русифицированными. Это относится, в том числе, и к выпускникам казахских школ и казахских отделений вузов. Казахский язык, несмотря на свой статус государственного языка, до сих пор не стал языком межнационального общения в Казахстане. Это серьезнейшим образом препятствует формированию казахской культурно-языковой среды, без чего невозможно национальное строительство по модели «Казахстан – национальное государство казахов».

Признавая успехи казахскоязычной системы образования в развитии культурно-языковой среды, следует признать, что она не смогла добиться перелома в превращении казахского языка в средство межнационального общения в Казахстане. Но можно ли считать, что казахскоязычная система образования является единственным ответственным за сложившуюся ситуацию? Главным субъектом национального строительства является государство, в руках которого находится не только образование, но и другие механизмы формирования национального государства. Именно государству, как отмечает Уильям Фиерман, следует предпринимать меры, способствующие росту престижа казахского языка и важности его знания в социальной жизни [Fierman 2006, 115]. Что касается системы образования, то государству следует повысить усилия и средства для роста качества казахскоязычного образования.

Русскоязычное образование в национальном строительстве Казахстана

Система образования на русском языке зародилась в Казахстане еще в XIX веке, в период его вхождения в российскую империю. В советский период, прежде всего после второй мировой войны, русскоязычное образование стало доминирующим в Казахстане. Доминирование русского языка и образования на русском языке играло важную роль в идеологии интернационализма и в национальной политике коммунистического режима, ставившими своей целью создание из многонационального населения советского народа как новой исторической общности людей.

Русскоязычная система образования была одним из главных инструментов реализации лозунга «Расцвет и сближение наций», который был направлен на ассимиляцию советских народов посредством русского языка и русско-советской культуры. Среди советских народов, подвергшихся сильной

русской ассимиляции, или русификации, были казахи, прежде всего, городские казахи. Конечно, не только казахи, но все народы в советском Казахстане были русифицированы в высокой степени, и в этом большую роль играла система образования на русском языке.

Как было сказано, этническая мобилизация на рубеже 1980-1990 гг. привела к значительному увеличению числа казахских школ и численности обучающихся в них школьников, прежде всего, в городах Казахстана. Количество русских школ сократилось и, соответственно, сократилось число обучающихся в них школьников. Тем не менее, в сравнении с другими постсоветскими государствами в современном Казахстане сохраняется большая сеть школ с русским языком обучения. По данным на 2016/2017 учебный год в Казахстане было 1264 школы с русским языком обучения [Национальный доклад 2017. с. 173]. Кроме того, в стране имеется более 2 тыс. смешанных школ, в которых имеются классы с русским языком обучения.

Сохранение русскоязычного образования имеет большое значение для поддержания межэтнической стабильности, укрепления идентичности некоренных этносов с Казахстаном. Русскоязычное образование является важным механизмом реализации национального проекта «Казахстан наш общий дом». Русскоязычное образование очень важно не только для русских, но и других некоренных национальностей, как, например, для украинцев, белорусов, немцев, корейцев, татар и других. Для большинства членов этих национальностей русский является их единственным языком, поскольку свой национальный язык они не знают. Кроме того, к русскоязычным со слабым знанием родного языка можно отнести многих городских казахов, которые также отдают своих детей в русские школы. По оценке Фиермана, примерно 25-30 процентов городских казахов отдают своих детей в школы с русским языком обучения [Fierman 2006, 109].

Существование казахоязычной и русскоязычной систем образования является необходимостью для современного Казахстана в силу особенностей его социально-исторического развития в последние сто лет. Результатом этой двойственной ситуации в системе образования является существование в полиэтническом обществе двух языков, которые претендуют на создание культурно-языковой среды на собственной основе. Государство в этой ситуации провозглашает казахско-русское двуязычие как цель своей языковой политики. Государственные деятели Казахстана неизменно подчеркивают, что знание русского языка является историческим преимуществом казахского народа, благодаря которому он добился больших культурно-цивилизационных достижений. При этом отказываться от этого преимущества казахам ни в коем случае не следует, а потому необходимо продолжать изучать и использовать русский язык. Вместе с тем, указывается, что каждый гражданин Казахстана независимо от его национальной принадлежности должен знать казахский язык.

Политика двуязычия находит свое выражение в утверждении русского и казахского языков как обязательных предметов программы обучения на всех

уровнях системы образования. Казахский язык является обязательным предметом в русских и других национальных школах Казахстана, точно так же как русский язык в обязательном порядке изучается во всех школах и указывается в сертификате об окончании школы. Это означает, что выпускники школ должны быть двуязычными, уметь говорить и писать на казахском и русском языке. Практика, однако, показывает, что двуязычие демонстрируют выпускники казахских школ, тогда как выпускники русских школ демонстрируют слабое знание, а чаще даже полное отсутствие знания казахского языка.

Этот факт отражает реальную ситуацию в культурно-языковой среде современного Казахстана, а именно, продолжающееся с советского времени доминирование в этой среде русского языка. Это означает, что система образования на русском языке остается фактором русификации населения Казахстана, включая городских казахов. В такой ситуации двойственности культурно-языковой среды перспективы национального строительства в Казахстане остаются неопределенными.

Англоязычное образование в контексте национального строительства в Казахстане

С момента обретения независимости Нурсултан Назарбаев выступает как инициатор региональной и глобальной интеграции Казахстана в экономической, политической, образовательной, лингвистической и иных сферах. В отличие от глав других государств Центральной Азии, Назарбаев убежден в том, что вхождение его страны в глобализацию принесет ей несомненную пользу. Глядя на опыт других стран, в первую очередь Юго-Восточной Азии, Назарбаев пришел к выводу, что английский язык является важным инструментом повышения конкурентоспособности нации, включения государства и его граждан в глобализационные связи. «Мы должны, – заявляет Нурсултан Назарбаев в стратегии «Казахстан-2050», – сделать рывок в изучении английского языка. Владение этим «лингва франка» современного мира откроет для каждого гражданина нашей страны новые безграничные возможности в жизни» [Назарбаев 2012]. Сегодня в Казахстане растет применение английского языка в различных сферах. Лидерство здесь принадлежит системе образования. В республике растет число школ с лингвистическим уклоном. По многим специальностям высшего образования преподавание ведется на английском языке. Во всех уголках Казахстана растет число языковых курсов обучения английскому языку.

Первым правительственным документом, в той или иной мере связанным с реализацией политики триединства языков, можно считать Государственную программу развития и функционирования языков в Республике Казахстан на 2011–2020 гг., принятой 29 октября 2010 г. В данной программе, как и в других аналогичных документах, связанных с развитием и функционированием языков в Казахстане, основной акцент ставится на обучении языкам, в первую очередь, казахскому, но также и другим, в том числе иностранным.

Поэтому ведущей сферой реализации правительственной программы и других документов является система образования. Речь идет о школьном и вузовском образовании, но и других формах, как, например, центры обучения государственному (казахскому) и другим языкам, курсы повышения квалификации, лингвистические школы и студии, в которых языкам могут обучаться не только молодежь, но и взрослые.

В правительственных программах в Казахстане всегда указываются конкретные показатели, достижение которых указывает на выполнение целей программы. Так, в рассматриваемой программе устанавливаются показатели: доля взрослого населения, владеющего государственным языком (80% к 2017 г., 95% к 2020 г.); доля населения республики, владеющего английским языком (10% к 2014 г., 15% к 2017 г., 20% к 2020 г.); доля населения, владеющего тремя языками (государственным, русским и английским) (10% к 2014 г., 12% к 2017 г., 15% к 2020 г.) [Госпрограмма развития и функционирования языков, 2010]. Возникает вопрос, насколько достижимы заявленные в программе показатели? Ряд экспертов, в том числе зарубежных, высказывают сомнения в выполнимости этих целей.

Одним из первых практических шагов на пути выполнения программы триединства языков стало создание системы Назарбаев интеллектуальных школ (НИИШ) в 2011 г. Сегодня сеть НИИШ функционирует в Алматы, Астане и областных центрах Казахстана. Особенность НИИШ состоит в том, что в них ученики старших классов (10-11 классы) изучают естественнонаучные дисциплины (математика, физика, информатика, химия, биология) на английском языке. Дисциплины «История Казахстана», «География Казахстана», «Казахская литература» изучаются с 7 класса на казахском языке вне зависимости от основного языка обучения (казахского или русского). НИИШ, таким образом, как институты сферы образования, которой придается решающее значение в реализации программы триединства языков, стали пионерами этой программы.

В стратегии «План нации – 100 конкретных шагов по реализации пяти институциональных реформ Президента РК Нурсултана Назарбаева» утверждены 100 шагов-мероприятий, реализация которых позволит Казахстану войти в число 30 развитых государств к 2050 году как основной цели стратегии «Казахстан-2050». Каждый из 100 шагов имеет свой номер и за его выполнение ответственно определено министерство. В 79-м шаге формулируется задача поэтапного перехода на английский язык обучения в системе образования – в старшей школе и вузах. Главная цель – повышение конкурентоспособности выпускаемых кадров и рост экспортного потенциала образовательного сектора [План нации, 2015]. Как одно из ответственных учреждений реализации программы триединства языков, министерство образования и науки решило выполнять эту программу по пути расширения опыта НИИШ. Аналогичным образом, министерство решило распространить опыт преподавания на английском языке ведущих университетов страны на все ее университеты.

Радикальность выдвинутых министерством планов по внедрению трехязычного образования в школе и вузах вызвала сомнения в экспертном со-

обществе в реальности их выполнения. Эксперты сомневаются, насколько правомерно распространение практики НИШ и ведущих университетов на все школы и университеты Казахстана. В стране существует считанное число НИШ в крупнейших городах, в них собраны ведущие педагоги, преподающие на английском языке. Но таких условий нет в большинстве городов и, тем более, сел Казахстана. Министерство рассчитывает за три года обучить учителей физики, математики и других предметов английскому языку на основе создаваемых в областях языковых курсов и других форм обучения, включая и онлайн обучение. Насколько эффективным будет такое обучение? Большинство экспертов считает, что оно мало что даст для подготовки преподавателей естественнонаучных дисциплин с английским языком обучения, поставив тем самым выполнение программы триединства языков под удар.

Подводя краткий итог проведенному здесь анализу программы триединства языков в Казахстане, можно прийти к общему выводу, что ее выполнение на сегодня выглядит в высшей степени неопределенным в силу следующих причин:

во-первых, в обществе существует напряжение и страх среди учителей, учеников и их родителей по поводу этой программы, связанный с их возможностями выполнить ее и связанными с этим угрозами в случае несоответствия ее требованиям;

во-вторых, казахские националистические элиты оказывают сильное сопротивление планам власти внедрить трехязычное образование из опасений, что оно приведет к «гибели казахского языка», который не выдержит давления двух мировых языков;

в-третьих, власть рассчитывает внедрять трехязычное образование посредством распространения опыта Назарбаев интеллектуальных школ и ведущих университетов на всю систему образования Казахстана, что вызывает вполне обоснованные сомнения среди экспертов и в обществе в целом по поводу реальности такого «распространения».

Выводы

В результате проведенного в данной статье исследования влияния образовательного триединства языков на национальное строительство в современном Казахстане автор приходит к следующим выводам и положениям:

1. Национальное строительство в постсоветском Казахстане представляет собой сложный процесс, в котором полиэтничное общество и государство как его решающий субъект предлагают три национальных проекта, в реализации которых большую роль играют казахскоязычная, русскоязычная и англоязычная системы образования;

2. Казахскоязычное образование является основой реализации национализующегося проекта «Казахстан – казахское национальное государство»; русскоязычное образование лежит в основе гражданского национального проекта «Казахстан наш общий дом»; англоязычное образование является

инструментом реализации национального проекта «Конкурентоспособные граждане – конкурентоспособный Казахстан».

3. Казахскоязычное образование добилось заметных успехов в увеличении числа носителей казахского языка, но не смогло превратить его в язык межэтнического общения и, тем самым, основу культурно-языковой среды Казахстана, без чего невозможно его становление как казахского национального государства;

4. Русскоязычное образование, с одной стороны, способствует межэтнической стабильности в рамках национального проекта «Казахстан наш общий дом», но с другой стороны, воспроизводит русификацию полиэтнического населения, в том числе городских казахов, что препятствует национальному консенсусу;

5. Англоязычное образование имеет прогрессивное значение для национального строительства Казахстана как конкурентоспособного государства на мировой арене, однако административное внедрение английского языка сталкивается с сопротивлением различных слоев населения и неподготовленностью реформы.

Библиография

Brubaker, R. 1996. 'Nationalism Reframed: Nationhood and the National Question in the New Europe'. Cambridge University Press, 202 p.

Геллер, Э. 1991. 'Нации и национализм'. М., Прогресс, 126 с.

'Государственная программа функционирования и развития языков на 2011–2020 гг.' 2010. *Казахстанская правда*, № 338, сс. 3-9.

Закон Казахской ССР от 22 сентября 1989 г. 'О языках в Казахской ССР'. 1989. *Казахстанская правда*, 23.09. 1989

Закон Республики Казахстан от 11 июля 1997 г. 'О языках в Республике Казахстан'. 1997. *Казахстанская правда*, 12. 07. 1997.

'Конституция Республики Казахстан' 2017. Официальное издание.

Назарбаев, Н. 2007. 'Новый Казахстан в новом мире'. Ежегодное послание Президента РК народу Казахстана от 2007 г. Официальный сайт Президента РК «Акорда», 28.02.2007 www.akorda.kz.

'Национальный доклад о состоянии и развитии системы образования Республики Казахстан (за годы независимости Казахстана)' 2017. Астана: ИАЦ МОН РК.

Назарбаев, Н. 2012. 'Стратегия «Казахстан-2050»: Новый политический курс состоявшегося государства'. Послание Президента Республики Казахстан – Лидера Нации Н.А. Назарбаева народу Казахстана. Алматы, ЮРИСТ, 109 с.

Smith, A. D. 1991. 'National Identity'. University of Nevada Press, 226 p.

'План нации – 100 конкретных шагов по реализации пяти институциональных реформ Президента РК Нурсултана Назарбаева'. 2015. *Казахстанская правда*, 20.05.2015.

Fierman, W. 1995. 'Introduction. The Division of Linguistic Space', *Nationalities Papers*, vol. 23 (3), pp. 507-513.

Fierman, W. 2006. 'Language and education in post-soviet Kazakhstan: Kazakh-medium instruction in urban schools'. *The Russian Review*, Vol. 65, pp. 98–116.

Transliteration

Brubaker, R. 1996. 'Nationalism Reframed: Nationhood and the National Question in the New Europe'. Cambridge University Press, 202 p.

Gellner, E. 1991. 'Nacii i nacionalizm' [Nations and Nationalism]. M., Progress, 126 c.

'Gosudarstvennaya programma funkcionirovaniya i razvitiya yazykov na 2011–2020 gg' [State Program For the Functioning and Development of Languages For 2011–2020] 2010. *Kazakhstanskaya pravda*, № 338, ss. 3-9.

Zakon Kazahskoy SSR ot 22 sentyabrya 1989 g. 'O yazykah v Kazahskoy SSR' [About Languages in the Kazakh SSR]. 1989. *Kazakhstanskaya pravda*, 23.09.

Zakon Respubliki Kazahstan ot 11 iyulya 1997 g. 'O yazykah v Respublike Kazahstan'. [Law of the Republic of Kazakhstan of July 11, 1997 'on languages in the Republic of Kazakhstan] 1997. *Kazakhstanskaya pravda*, 12. 07.

'Konstituciya Respubliki Kazahstan' [Constitution of Republic of Kazakhstan']. 2017. Oficial'noe izdanie. Almaty.

Nazarbaev, N. 2007. 'Novyy Kazahstan v novom mire' [New Kazakhstan in a New World] Ezhegodnoe poslanie Prezidenta RK narodu Kazahstana ot 2007 g. Oficial'nyy sayt Prezidenta RK «Akorda», 28.02.2007 www.akorda.kz.

'Nacional'nyy doklad o sostoyanii i razvitiy sistemy obrazovaniya Respubliki Kazahstan (za gody nezavisimosti Kazahstana)' [National Report on the State and Development of the Education System of the Republic of Kazakhstan (For the Years of Independence of Kazakhstan)]. 2017. Astana: IAC MON RK.

Nazarbaev, N. 2012. 'Strategiya «Kazahstan-2050»: Novyy politicheskiy kurs sostoyavshegosya gosudarstva' [Strategy "Kazahstan-2050": New Political Course of the Established State]. Poslanie Prezidenta Respubliki Kazahstan – Lidera Nacii N.A. Nazarbaeva narodu Kazahstana. Almaty, YuRIST, 109 s.

Smith, A. 1991. 'National Identity'. University of Nevada Press, 226 p.

'Plan nacii – 100 konkretnyh shagov po realizacii pyati institucional'nyh reform Prezidenta RK Nursultana Nazarbaeva' [National Plan – 100 Concrete Steps to Implement Five Institutional Reforms of the President of Kazakhstan Nursultan Nazarbayev]. 2015 *Kazakhstanskaya pravda*, 20.05.2015.

Fierman, W. 1995. 'Introduction. The Division of Linguistic Space', *Nationalities Papers*, vol. 23 (3), pp. 507-513.

Fierman, W. 2006 'Language and education in post-soviet Kazahstan: Kazah-medium instruction in urban schools'. *The Russian Review*, Vol. 65, pp. 98–116.

Абдыкаимова Н.Т.

Қазақстандағы ұлттық құрылыс контекстіндегі тілдердің үштұғырлылығы

Мақалада Эрнест Геллнердің ұлт пен ұлтшылдық теориясының призмасы арқылы Қазақстандағы білім беру саласындағы тілдік үштұғырлықтың ұлттық құрылысына әсері туралы анықтайды. Ұлттық жобалардың құрылуындағы сәйкес келетін қазақ тілді, орыс тілді және ағылшын тілді білімнің рөлі қарастырылады. Осы білім беру жүйелерінің Қазақстандағы ұлттық құрылысына әсер етуінің жағымды және жағымсыз жақтары айқындалады.

СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ ЭТНОКУЛЬТУРНОЙ ИНТЕГРАЦИИ В КАЗАХСТАНЕ И УЗБЕКИСТАНЕ

Аннотация. В статье исследуются причины различия этнокультурной интеграции в Казахстане и Узбекистане: в Казахстане основой интеграции этносов являются русский язык и культура, тогда как в Узбекистане доминируют язык и культура титульной нации. Причины этого различия раскрываются через различие в урбанизации казахов как вчерашних кочевников и узбеков как оседлого народа в период начала индустриализации этих народов в 1930-х гг. Казахи, не имевшие опыта стационарной жизни, попадая в города, столкнулись с сильнейшим воздействием господствовавших здесь русского языка и культуры, тогда как в сохранении родного языка и культуры у узбеков решающую роль сыграли традиции махалли.

Ключевые слова: Казахстан, Узбекистан, этнокультурная интеграция.

Введение

Понятие культурной интеграции этносов, или этнокультурной интеграции, играет важную роль в изучении национальных процессов на постсоветском пространстве. В самом общем и простейшем виде понятие этнокультурной, или этнической, интеграции определил Р. Шермерхорн. Для Р. Шермерхорна в его теории этнической интеграции главную роль играют отношения этнических групп. Шермерхорн выделяет условия, при которых контакты этносов в обществе ведут к интеграции и при которых они ведут к конфликту. Его рассуждения основаны на предпосылке, что межэтнические отношения основаны на неравенстве. Это означает, что когда две группы с различными культурными историями устанавливают достаточно регулярные контакты, одна из них будет с неизбежностью доминировать над другой (Schermerhorn, 68). В отношениях этносов, согласно теории Шермерхорна, решающее значение имеет совместимость групповых целей. Множество различных целей, которые подчиненная группа преследует в своих отношениях с господствующей группой, Шермерхорн разделяет на два типа – центробежные и центростремительные. Эти ориентации могут быть преобладающими как у доминирующей, так и у подчиненной группы. Если у обеих групп имеет место совместимость целей, то это, по утверждению Шермерхорна, ведет к их интеграции [Schermerhorn 1970, p. 68].

В полиэтническом обществе в рамках национального государства этнокультурная интеграция играет особо важную роль, приближаясь по своему

содержанию к понятию культурной гомогенизации. Это означает достижение культурно-языковой однородности общества, в котором живут разные этнические группы со своими языками и культурами, но для нормального функционирования общества все должны знать и говорить в важных социальных сферах на одном языке и придерживаться общих символов, ценностей и ритуалов. В формировании отношений подчинения и доминирования этнических групп, как и их центростремительных и центробежных тенденций в рамках национального государства большую роль играют политические, культурные, исторические отношения. Это касается, в частности, системы образования, являющейся решающим институтом культурно-языковой гомогенизации полиэтнического общества в руках государства [Геллнер 1991, р. 89]. Различное сочетание политических, культурных, исторических и других факторов, оказывающих влияние на этнокультурную интеграцию, порождает разнообразие ее форм в современном мире.

Большим разнообразием отличается опыт этнокультурной интеграции в различных государствах постсоветского пространства. Эти государства прошли через общий советский опыт этнокультурной интеграции на основе русского языка и русско-советской культуры. В постсоветский период, когда за основу культурной интеграции этносов были приняты культура и язык титульной нации, все постсоветские государства столкнулись с противоборством этнокультурной интеграции на основе русского языка и русско-советской культуры. Постсоветский опыт этнокультурной интеграции представляет собой во многом опыт утверждения культурной интеграции этносов на основе национального языка и культуры в противостоянии с интеграцией на основе русского языка и русско-советской культуры. За постсоветский период сложился спектр различных форм этнокультурной интеграции, на одном полюсе которого наблюдается доминирование языка и культуры титульной нации, а на другом полюсе доминирование русского языка и культуры.

Постсоветский опыт этнокультурной интеграции в Центральной Азии в значительной мере подтверждает это утверждение. Мы рассмотрим этнокультурную интеграцию в двух государствах этого региона, а именно, в Казахстане и Узбекистане. После обретения независимости в каждом из этих государств сложилась своя форма этнокультурной интеграции, которые значительно различаются между собой, прежде всего, в культурно-языковых основаниях интеграции. В Казахстане доминирует интеграция этносов на основе русского языка и культуры, тогда как в Узбекистане доминирует интеграция большинства (но не всех) этносов на основе узбекского языка и культуры. Цель данной статьи состоит в том, чтобы проанализировать этнокультурную интеграцию в каждом из указанных государств Центральной Азии, выявить общие черты и особенности этно-интеграционных процессов в Казахстане и Узбекистане в постсоветский период, а также раскрыть куль-

турно-исторические и социально-структурные факторы различия форм этнокультурной интеграции в историческом развитии Казахстана и Узбекистана.

Этнокультурная интеграция в Казахстане

В самом общем виде формулу этнокультурной интеграции в Казахстане определил Нурсултан Назарбаев в Стратегии «Казахстан - 2050» как «консолидацию этносов на основе казахского народа и казахского языка» [Стратегия - 2050]. Аналогичным образом определяется этнокультурная интеграция в Узбекистане, Грузии, Украине и любом ином постсоветском государстве. Этнокультурная интеграция вокруг титульной нации и ее языка является основополагающим принципом национального строительства в постсоветских государствах. При этом поддерживаемая государством этнокультурная интеграция вокруг языка и культуры и титульной нации сталкивается с существующей еще с советского времени этнокультурной интеграцией вокруг русского языка и культуры.

Особенность этнокультурной интеграции в Казахстане состоит в том, что здесь доминирует интеграция на основе русского языка и культуры, охватывающая практически все полиэтничное общество. Пользуясь поддержкой государства интеграция на основе казахского языка и культуры не имеет, тем не менее, всеобщего охвата, ограничиваясь казахоязычной частью казахов и тюркоязычными этносами. Рост численности казахов в постсоветский период и расширение сети школ с казахским языком обучения привели к возрастающему распространению казахского языка в Казахстане. Однако это только количественный рост, который не привел к качественному изменению культурно-языковой ситуации, то есть к превращению казахского языка в язык межэтнического общения, каковым сегодня является русский язык.

Не будучи столь же всеохватным, как в советское время, русский язык, тем не менее, сохраняет доминирующие позиции в современном Казахстане. Прежде всего, русский язык продолжает доминировать в городах, особенно, крупных, то есть в столице, Алматы, Шымкенте, областных центрах. В региональном плане русский язык остается главным средством общения в северных, восточных областях и в центре страны, где в советское время было преобладающее русское население, но и сегодня сохраняется значительное число русских и других этносов европейского происхождения. В южном и западном Казахстане доминирующие позиции занимает казахский язык, однако в городах русский язык остается ведущим средством межэтнического общения.

Можно утверждать, что в современном Казахстане наблюдается историческая преемственность этнокультурной интеграции с советского периода. При этом полностью изменились политические основания интеграции этносов: в советское время коммунистический режим всемерно поддерживал интеграцию на основе русского языка и русско-советской культуры в рамках полити-

ки построения советского народа, но в гораздо меньшей мере поддерживал казахский язык и казахскую культуру в рамках этнофедерализма [Brubaker 1996, pp. 30-32]. В постсоветский период политический режим проводит политику титульного национализма и основную поддержку оказывает казахскому языку и культуре как основанию этнокультурной интеграции, тогда как поддержка русскому языку осуществляется в рамках политики межэтнической стабильности. Мы видим, что политическое доминирование казахского этноса не привело к доминированию его языка и культуры и соответствующей ему этнокультурной интеграции на основе казахского языка и культуры.

Несоответствие между политическим доминированием титульного этноса в Казахстане и его неспособностью занять доминирующие позиции в сфере языка и культуры имеет, конечно, много объяснений. Одним из важных, с нашей точки зрения, является вопрос соотношения культурных потенциалов этнических культур. Очевидно, что потенциал русского языка и культуры с модернизационной точки зрения выше потенциала казахского языка и культуры. Именно на этом основании проводилась колонизация казахской степи российской империей, а затем советская национальная политика. Два исторически связанных этапа казахской истории проводились сначала царскими властями, а затем советским режимом как необходимость преодоления культурной отсталости казахов и вывода их в ряды цивилизованных народов с помощью русского языка и культуры [Dave 2007, pp. 42-44].

Казахские элиты до революции и в советский период поддерживали эти идеи. Несомненно, советская национальная политика оказала цивилизующее воздействие на казахский народ и его культуру. Советская пропаганда преподносила достижения казахского и других народов Средней Азии как образец для других народов Азии и других регионов мира. В значительной мере идеи интернациональной помощи русского народа и превосходства русско-советской культуры вошли в массовое сознание казахов и народов Средней Азии. Казахи и среднеазиатские народы в значительно большей мере, чем другие советские народы прониклись идеологией советского человека (*homo sovieticus*). Причем казахи в гораздо большей мере, чем другие народы Средней Азии, подверглись воздействию русского языка и культуры, иначе говоря, русификации.

Особенно сильной русификации в советский период подверглись городские казахи, которые в условиях демографического доминирования русских и других славянских этносов в городах как индустриальных и административных центрах Казахстана, могли выживать и встраиваться в системы вертикальной мобилизации через русский язык и русско-советскую культуру. Среди городских казахов были сильны неосознанные, но иногда осознанно высказываемые представления о превосходстве русско-советской культуры и отсталости казахского языка и культуры. Городские казахи мало знали родной язык или вовсе его не знали, используя везде, включая семью, русский язык. Интересный феномен несовпадения этнической и языковой идентич-

ности у казахов, прежде всего, городских, отмечали специалисты [Ронагин 2000, р. 1540], когда имея выраженную казахскую этническую идентичность, городские казахи предпочитали русский язык в своей жизни.

Обретение суверенитета, провозглашение казахского языка как государственного языка мало что изменило в языковом и культурном поведении городских казахов. Они по-прежнему остаются русскоязычными людьми, воспроизводя русский язык в изменившихся демографических, социальных условиях современного Казахстана, то есть, воспроизводя русский язык в преимущественно казахской этнической среде. Сегодня отчетливо наблюдается тенденция сокращения численности русских и других русскоязычных этнических групп, но русский язык при этом не уходит из Казахстана и сохраняет свои позиции. Городские русскоязычные казахи представляют элитные слои казахстанского общества и служат примером для многочисленной казахской молодежи из сельской местности, приезжающей учиться и затем жить в городах, в том числе примером и в языковом поведении. Речь идет, следовательно, не о простом, но расширенном воспроизводстве русского языка в казахской этнической среде. В такой ситуации не случайным выглядит сохраняющееся с советского времени доминирование культурной интеграции этносов на основе русского языка и культуры.

Этнокультурная интеграция в Узбекистане

В Узбекистане этнокультурная интеграция на основе узбекского языка и культуры доминирует над этнокультурной интеграцией на основе русского языка и культуры. Кроме русских, славянских и других русскоязычных этносов все тюркоязычные этносы и таджики говорят на узбекском языке. Такая ситуация начала складываться в Узбекистане еще в советское время и получила дальнейшее закрепление в годы независимости. По закону о языках 1989 г. узбекский язык стал государственным языком, а русский языком межнационального общения. Однако принятый в декабре 1995 г. закон о государственном языке сохранил за узбекским языком статус государственного языка и лишил вместе с тем русский всякого правового статуса, оставив его одним из иностранных языков Узбекистана.

Как отмечает Аннетт Бор, Узбекистан является в этом отношении уникальным среди государств Центральной Азии, поскольку конституция и языковое законодательство страны поставили русский в один ряд с языками некоренных народов государства [Bohr 1998, р. 200]. В конституции Казахстана русский язык наделен статусом равного, наряду с казахским языком, употребления в органах государственной власти и местного самоуправления и общественных местах (Конституция РК). В Кыргызстане президентским указом 1994 г. русский язык признан официальным языком в местах его преимущественного употребления, а также в жизненно важных сферах национальной экономики.

Несомненно, русский язык не имеет в постсоветском Узбекистане того значения и употребления, который он имеет в Кыргызстане и тем более в Казахстане. Тем не менее, даже сегодня русский язык остается главным средством коммуникации между разрозненными культурами Узбекистана, так же как и по всей Центральной Азии. В самом Узбекистане русский язык фактически выполняет функции языка межэтнического общения в Ташкенте и других крупных городах страны, где еще проживают представители европейских и немусульманских этносов [Bohr 1998, p. 200, 205]. В принципе, значительная часть узбекской элиты (госаппарат, наука, бизнес, техническая интеллигенция и т.д.) продолжает употреблять русский язык. Хотя еще в первой половине 1990 гг. в Узбекистане начался продолжающийся до сегодняшнего дня переход на латиницу, тем не менее, кириллица до сих пор широко используется в обществе, сохраняя позиции русского языка и культуры в стране.

Сегодняшние позиции русского языка в Узбекистане нельзя, конечно, сравнить с его позициями в советский период. Тогда русский язык имел главенствующее значение по всему Советскому Союзу, в том числе и в Узбекистане. Русский язык повсеместно использовался в государственных органах, в общественной сфере Узбекистана. Узбекский язык, обладая вполне достаточной функциональностью, занимал второе место по отношению к русскому языку в общественной жизни республики [Bohr 1998, p. 199]. В этом смысле языковая ситуация в Узбекистане не отличалась от соотношения русского и национального языков в других частях СССР.

Начиная с 1930-х гг., в Узбекистане, как и в других союзных республиках, проводилась политика национально-русского двуязычия. Эта политика на деле означала, что нерусские национальности должны были обучаться русскому языку, тогда как русские оставались одноязычными. Так, по переписи 1979 г. около половины узбеков (49,3%) заявили о владении русским языком, тогда как только 4,6% русских заявили о знании узбекского языка [Bohr, 1998].

Основная часть русскоязычных узбеков проживала, как и сегодня, в городах. В советское время, с 1930-х гг., узбекское население, как и казахское население в Казахстане, а также другие национальности в республиках Средней Азии, разделилось на городское и сельское. Города были центрами модернизации и индустриализации, на селе в значительной мере сохранились элементы традиционной жизни. Индустриализация и модернизация осуществлялись главным образом мобилизованными для этой цели из европейской части СССР русскими и славянскими этносами. Поэтому города были центрами русско-советской культуры с русским языком как главным средством коммуникации проживавших в них разных национальностей, то есть центрами «русского мира». Сельская местность оставалась центром «этнического (узбекского, казахского и т.д.) мира».

Неслучайно поэтому, что именно в городах советской Центральной Азии русский язык получил широкое распространение. В сельской местности рус-

ский язык имел гораздо меньшее распространение. В то же время необходимо отметить, что в разных республиках региона русский язык распространился неравномерно. В Казахстане распространение русского языка получило такой широкий масштаб, что казахский язык, то есть язык титульной нации республики, оказался в маргинальном положении, а сами казахи превратились в одну из самых русифицированных наций СССР. Иначе говоря, русский язык стал для казахов, прежде всего, городских, главным средством коммуникации в общественной жизни и дома, тогда как родной язык фактически не использовался ими из-за его плохого знания или вовсе незнания (Fierman, 99).

Совсем иное положение со знанием родного языка, в том числе в городах, было у титульного населения Узбекистана. Здесь явное большинство городских узбеков имели отличное или хорошее знание родного языка, в информационной сфере, в газетах, на радио и телевидении доминировал узбекский язык, а узбекские дети в основной своей массе посещали школы с узбекским языком обучения [Bohr 1998, p. 205]. Неудивительно поэтому, что в Казахстане русский язык до сегодняшнего дня сохраняет ведущее положение, а в Узбекистане переход на титульный язык произошел быстрее и полнее, чем где-либо в Центральной Азии (Bohr, 205). Это самым непосредственным образом сказывается на культурной интеграции этносов, а именно, если в Казахстане полиэтничное общество интегрируется вокруг русского языка, то в Узбекистане, за исключением незначительной по численности русскоязычной части населения, вокруг узбекского языка.

Махалля как форма социальной адаптации оседлого населения в Центральной Азии

Доминирование русского языка в Казахстане и ведущая роль узбекского языка в Узбекистане берется многими специалистами как очевидный факт, а priori данный и не требующий объяснения. Между тем, по нашему мнению, научное, систематическое объяснение этого факта может прояснить многие вопросы национального строительства в Центральной Азии в советский и постсоветский периоды. Не претендуя на полноту анализа, мы попробуем здесь вкратце понять причины столь различной языковой ситуации в Казахстане и Узбекистане в советский период и после обретения ими независимости. Различие языковой ситуации в двух ведущих государствах Центральной Азии объясняет различие этнокультурной интеграции в них в постсоветский период.

Хотя речь идет о феномене, возникшем в советский период истории Казахстана и Узбекистана, и оказывающем влияние на титульные нации этих государств после обретения ими независимости, тем не менее, поиск его причин следует искать в более глубоком историческом прошлом. Эти причины связаны с культурно-цивилизационными факторами эволюции народов Казахстана и Узбекистана, а именно, с кочевой культурой казахов и оседлой

культурой узбеков. Каждая из этих культур имела многовековую историю для казахов и узбеков соответственно.

Исторически узбеки всегда были самым оседлым народом в Центральной Азии, с давних времен предпочитая проживать в привычных для них местах обитания. Даже в советское время узбеки демонстрировали один из самых низких уровней мобильности среди всех национальностей СССР (Urinboyev, p. 142). Как земледельческий народ узбеки проживали в основном в сельской местности в долинах и оазисах Центральной Азии. С древних времен на территории современного Узбекистана существовали города, бывшие центрами империй и государственных образований. Наиболее известными среди этих городов были Самарканд, Бухара, Коканд, Хива и позднее Ташкент. В этих и других городах проживали народы, которые позднее вошли в состав узбекской нации.

Рядом с оседлыми народами в Центральной Азии всегда проживали кочевые народы, самым крупным среди которых были казахи. Образ жизни казахов отличался высокой мобильностью, поскольку кочевое скотоводство требовало беспрестанного перемещения по степи вместе со стадами по пастбищным маршрутам. Только зимой казахи останавливались на более или менее постоянный постой на зимних пастбищах, чтобы со сходом снега и наступлением весны снова кочевать по бескрайним степным просторам. Кочевой мобильный образ жизни казахов был, естественно, несовместим с образованием стационарного места постоянного жительства, будь то село или город. Понятия «волость» или «аул», к которым были приписаны казахи, и были включены царской администрацией для управления кочевым населением, не были связаны с определенной географической точкой в степи, но означали, прежде всего, сообщество людей, связанных узами родства и находящихся в постоянном передвижении по пастбищным кочевым маршрутам.

Оседлый образ жизни узбеков в селах и городах исторически неотделим от многовековой традиции махалля. В переводе с арабского это слово означает «местный», приобретая в Узбекистане и многих странах мусульманского Востока значение местного сообщества, для которого характерны общие традиции, язык, обычаи, моральные нормы. На этой основе между членами махалли устанавливаются отношения кооперации, солидарности, взаимовыгодного обмена деньгами, материальными ценностями, услугами. Большинство узбеков идентифицируют себя через махаллю [Urinboyev 2017, p. 152].

По мнению Рюэла Хэнкса, махалля является фундаментальной социальной единицей в Узбекистане [Hanks 1999, p. 166]. Махалли существуют как в городе, так и на селе. Сегодня в Узбекистане существуют около 12000 махаллей, каждая из которых может состоять от 150 до 1500 домохозяйств. На протяжении веков объединяющим центром махалли была мечеть и во многих регионах Узбекистана, где ислам был особенно силен, различие между махаллей и мечетью было во многом размыто [Hanks 1999, p. 167].

В годы советской власти традиции махалли смогли адаптироваться к условиям коммунистического режима и его идеологии. Советская власть с недоверием относилась к махалле, особенно к ее религиозным традициям, включая традицию исламского образования и воспитания молодежи, видя в ней угрозу своей политике модернизации узбеков и других мусульманских народов. С этой целью большевистский режим закрыл в 1920-30-х гг. исламские образовательные учреждения медресе в Узбекистане и по всей Центральной Азии. Однако махалли смогли во многом сохранить исламское образование молодежи в подпольных мектебах [Hanks 1999, p. 167]. Другие же нерелигиозные функции махалли существовали в советское время без угрозы преследования.

Нерелигиозные функции обеспечивали экономическое, социальное и культурное взаимодействие членов махалли, способствуя ее устойчивому функционированию и преемственности традиции. Среди этих функций особое место принадлежит языку как важнейшему средству вербального общения в махалле. Общий язык, на котором общаются между собой члены махалли, рождает между ними доверие, без которого невозможно существование и функционирование махалли как устойчивой социальной и культурной структуры. Без доверия, основанного, в том числе и на общем для членов махалли узбекском языке, невозможны социальная поддержка, взаимовыручка, самоорганизация этого местного сообщества.

Махалля и языковая ситуация в Узбекистане

Социальную жизнь узбеков в махалле мы рассматриваем как главную причину сохранения узбекского языка как основного средства вербальной коммуникации узбеков в условиях советского города, в первую очередь, в Ташкенте и других крупных городах республики. Ведь в Ташкенте, а также в индустриальных центрах республики (Навои, Ангрен, Алмалык), как мы отмечали выше, большинство населения говорило на русском языке. В Казахстане, Кыргызстане (в северной части республики и ее столице, которая тогда называлась Фрунзе) и других частях Советского Союза такое демографическое преобладание русскоязычного населения вело к тому, что и у коренного населения русский язык становился главным (а для немалой его части и единственным) средством языкового общения. Это означает, что в городах Казахстана и других частях СССР значительная часть коренного населения потеряла родной язык.

Тот факт, что в Узбекистане коренное население, проживая в столице, индустриальных центрах с численно превосходящим русскоязычным населением, использовало узбекский язык в своей этнической среде и, тем самым, сохранило его, указывает на то, что узбеки имели достаточный уровень изоляции от влияния русского языка. Такую изоляцию им обеспечивала жизнь в махалле с характерной для нее взаимовыручкой и кооперацией ее жителей. Махалля позволяла ее членам, проживая в городе, оставаться в узбекском

мире и минимально погружаться в русский мир, сохраняя высокую степень автономности от него. Как отмечает Аннетт Бор, ежедневные контакты и коммуникация между узбеками и русскими в советском Узбекистане оставались ограниченными даже в Ташкенте, где узбеки составляли только 44% населения в 1989 г. [Bohr 1998, pp. 209-210].

Речь не могла идти, разумеется, о полной изоляции узбеков от русско-советского мира. В коммунистическом режиме с его всепроникающей системой партийно-государственного правления и идеологией отгородиться полностью от русского мира было невозможно не только в городах, но и в сельской местности Узбекистана. Юноши проходили службу в советской армии, как правило, в далеких от Узбекистана частях страны. В средней школе во всех республиках Союза в течение нескольких лет все изучали русский язык как обязательный предмет. Молодежь, стремившаяся получить высшее образование, так или иначе должна была знать русский язык, поскольку вузовская система в значительной мере основывалась на русском языке. Особенно это было важно для естественных, технических наук, медицины и других наук, преподавание которых велось практически полностью на русском языке. Эта сфера социальной и культурной жизни Узбекистана до сих пор находится под сильным влиянием русского языка.

Как и по всей Центральной Азии, советская власть осуществила в Узбекистане целый комплекс модернизационных программ в различных сферах государственного управления, экономики, социальной жизни и культуры. При этом сами узбеки принимали активное участие далеко не во всех этих программах. Прежде всего, узбеки, как и казахи и другие народы Центральной Азии, в очень малой степени участвовали в индустриализации своей республики. На это указывает, в частности, российский исследователь Юлия Цыряпкина, изучавшая эволюцию русского языка в городах Ташкентского региона, в первую очередь, в г. Ангрэн. Начало развития этого города и связанного с ним промышленного комплекса приходится на 1930-е годы, когда для разработки найденных здесь угольных месторождений были привлечены многочисленные рабочие из России и европейской части Советского Союза. Что касается узбеков, то они жили в соседних Ангрэну селах, тогда как в самом городе на протяжении всего советского времени их по существу не было. Жизнь в городе Ангрэне означала для узбеков присоединение к индустриальному, а, следовательно, к русскому образу жизни через освоение русского языка, без которого невозможно было индустриальное производство [Tsyriapkina 2014, pp. 4-5].

Избегая участия в индустриальной модернизации, узбеки, как и другие народы Центральной Азии, избегали русского языка и, соответственно, русско-советского образа жизни промышленных городов. Узбеки участвовали в советских модернизационных проектах в той мере, в какой это не угрожало их традиционному образу жизни, их культуре и языку. Традиционный образ жизни узбеков был связан, как мы неоднократно подчеркивали, с махаллей.

Именно махалля позволяла узбекам выживать на протяжении многих веков, в том числе и в советской системе, позволяла им обходиться без участия в советских модернизационных проектах. Махалля, следовательно, была для узбеков и способом социально-экономического выживания, и способом их изоляции и охраны традиционного образа жизни.

Урбанизация казахов и интеграция в русско-советскую культуру

Совершенно иная ситуация на всем протяжении советской истории была у казахов, которых большевистский режим насильственно перевел с кочевого на оседлый образ жизни. У казахов как кочевников, ввиду их мобильного образа жизни, не было традиции махалли как сообщества, основанного на совместном проживании и отношениях сотрудничества, кооперации, взаимовыручки и т.д. В 1930-е гг. многие казахи участвовали в индустриализации Казахстана. Во многом это было вынужденное участие после ликвидации кочевого образа жизни вследствие коллективизации и обобществления скота и последовавшего за этим массового голода, унесшего жизни двух миллионов казахов. Голод вызвал массовую откочевку и перемещение казахов как внутри, так и за пределы Казахстана. Помимо массовой гибели людей, трагическим следствием голода и откочевки стало массовое разъединение казахских семей, появление большого числа одиноких людей, сирот и т.д.

Со второй половины 1930-х гг. многие из этих людей, потерявших семьи, родственные и иные социальные связи, в поисках выживания и элементарных средств существования потянулись в города для участия в индустриализации Казахстана. Как отмечает американский политолог Роберто Кармак, сотни тысяч голодных беженцев, так называемые откочевники, влились в городскую рабочую силу, выполняя планы первой и второй пятилеток [Carmack 2019, pp. 3-4]. Они участвовали в освоении угольных месторождений и строительстве Караганды, месторождений меди и строительстве Балхаша и Джезказгана, месторождений полиметаллов и строительстве городов восточного и южного Казахстана и многих других новых городов, появившихся рядом с месторождениями полезных ископаемых. Еще вчера они были скотоводами-кочевниками, а сегодня шли на заводы, фабрики, шахты, металлургические комбинаты, стройки и т. д. Не имея квалификации, знаний, в большинстве своем безграмотные, эти люди выполняли самую неквалифицированную, грязную, ручную работу на предприятиях и стройках.

Масштаб индустриализации в Казахстане был намного больше, чем в Узбекистане как в довоенный период, так и в последующие десятилетия советской власти. В силу ликвидации кочевого образа жизни и вызванным ею массовым голодом, а также потребностями широкомасштабной индустриализации Казахстана уже в 1930-е гг. десятки тысяч казахов влились в промышленный рабочий класс [Carmack 2019, s. 4], следовательно, стали жить в горо-

дах. Следует отметить, что уровень урбанизации среди казахов в советский период всегда был выше, чем среди узбеков и других народов Центральной Азии. Эта закономерность еще больше укрепилась в постсоветский период.

Жизнь в городе, прежде всего, крупном городе и индустриальном центре означала жизнь в русском мире с доминированием русского языка. Чтобы жить и выживать в этом новом, совершенно незнакомом им мире, казахи должны были осваивать русский язык и русско-советскую культуру. Ситуация схожа с той, в которой оказываются сегодня мигранты из стран третьего мира, попадающие в индустриальные государства Запада. Их уделом в этой ситуации остается интеграция или даже ассимиляция в доминирующий язык и культуру. Как показывает история советской урбанизации казахов, имеет место и их интеграция, и ассимиляция, но растянутая во времени и поколениям, когда первое поколение городских казахов интегрировалось, а второе и третье поколения были в значительной мере ассимилированы в русский язык и культуру.

Для городского казаха в первом поколении интеграция в русский мир означала освоение русского языка и применение его на работе и везде вне дома, то есть в общественном транспорте, магазине, государственном учреждении и любом ином месте, где ему приходилось бывать, чтобы вести нормальную жизнь в городе. Везде его окружали русские и русскоязычные люди, с которыми он должен был говорить по-русски, чтобы понимать и быть понятым другими. Казахский мир вчерашнего кочевника в городе ограничивался семьей, домом, узким кругом друзей и знакомых, то есть выходцами из того же аула, рода или жуза. Такой казахский мир достаточно изолирован от господствующего русского мира и позволяет чувствовать себя более или менее комфортно в частной жизни, на досуге. Он спасает казахского горожанина в первом поколении от культурного одиночества и маргинализации.

Городской казах в первом поколении в своей повседневной жизни противостоял фактически одному могущественному русскому миру. Махалля в Узбекистане позволяла узбекам, даже живя в городе, вообще не входить в русско-советский мир, либо делать это в самых ограниченных формах и размерах. В отличие от узбеков у казахов в городах не было опосредующего их взаимодействие с русским миром сообщества, включавшего в себя сотни, а иногда и тысячи человек, каковой была махалля. Повседневный казахский мир состоял из нескольких членов нуклеарной семьи городского казаха, которые не могли обойтись без русского языка. Исключением могла быть только жена, если она не работала вне дома, занимаясь воспитанием детей и ведением домашнего хозяйства.

Казахам приходилось глубже погружаться в русско-советский мир и в освоение русского языка, чем городским узбекам. Уровень их интеграции с русскими и русскоязычными жителями города был выше, чем у городских узбеков. Жизнь в махалле позволяла многим узбекам знать только один, род-

ной язык, тогда как среди городских казахов доля людей со знанием только лишь родного языка была намного меньше. Если сопоставить двуязычных, со знанием родного и русского языков, казахов и узбеков, то казахи, как правило, всегда отличались лучшим знанием русского языка, чем узбеки. Это наблюдение было справедливо для 1930-х гг., и оно же осталось справедливым и сегодня.

Историческая практика жизни казахов в городах с 1930-х гг. с очевидностью обнаружила слабость культурно-воспроизводящего потенциала казахского мира, существующего в рамках одной семьи. Его главная слабость состоит в том, что не способен оградить детей и последующие поколения городских казахов от влияния окружающего их русского мира. Дети городских казахов, проходя через систему русско-советской социализации (детсад, школа, армия, вуз и т. д.), по мере взросления, все больше отрывались от воздействия семьи, от казахского мира. Русский язык становился для них главным средством общения не только в школе, но и дома. Школы в городах Казахстана были русскими, казахские школы были большой редкостью даже в 1970-1980-е гг., когда коренное население в городах увеличилось. Это значит, что русский язык вытеснял у детей городских казахов их родной казахский язык. Это вытеснение доходило до такой степени, что у казахских детей в городе их родной язык становился пассивным языком, который они на бытовом уровне понимали, но не могли на нем изъясняться. Нередко же казахские дети в городах вообще не знали родного языка [Fierman 2006, p. 99].

Подобную ситуацию трудно было себе представить в Узбекистане. Здесь социализация молодого поколения проходила не только в советской системе социализации, но главным образом в махалле. Махалля была не только дополнением к официальной системе воспитания детей и молодежи, но и во многом ее альтернативой. Изолируя узбекский культурный мир от русско-советского мира, махалля была для молодого поколения школой узбекского языка и культуры, не давая в то же время ему оторваться от национальных корней.

Ничего подобного махалле как дополнительной и альтернативной системы социализации, направленной на воспитание молодежи через родной язык и культуру, у городских казахов не было. Казахские дети проходили через официальную систему социализации, воспитывавшей советского человека через русский язык и культуру. Неудивительно, что у казахов был один из самых высоких уровней русификации среди советских народов.

Заключение

В данной статье был проведен сравнительный анализ этнокультурной интеграции в Казахстане и Узбекистане и раскрыты причины доминирования русского языка в интеграции в Казахстане и доминирования узбекского языка

в этнокультурной интеграции в Узбекистане. Различие форм этнокультурной интеграции в обоих государствах было раскрыто в статье через анализ самых ранних моментов урбанизации коренного населения в 1930 г. Казахи как вчерашние кочевники попадали в города, включаясь в индустриальные проекты советской власти, одновременно интегрируясь в русский мир городов. В этой интеграции узкий семейный казахский мир противостоял широкому социальному русскому миру, что, в конечном счете, привело к русификации второго и последующего поколений городских казахов. Русификация городских узбеков имела более ограниченный характер, поскольку их интеграция с русским миром опосредовалась махаллей. Это позволило узбекам сохранить свой язык как в селе, так и, что особенно важно, в городе.

Национальное строительство в рамках советских модернизационных проектов было направлено, с одной стороны, на формирование титульных наций в союзных республиках. С другой стороны, конечным результатом национального проекта должен был стать единый советский народ. Важнейшим компонентом советизации народов СССР была их русификация. Необходимо отметить, что национальная политика советского режима смогла достаточно успешно советизировать народы Центральной Азии. Однако, в силу воздействия различных культурно-исторических факторов на эти народы, их советизация в отношении русского языка приобрела различные формы. Советизация казахов сопровождалась высоким уровнем их русификации, тогда как для советизации узбеков была характерна ограниченная русификация. Эти различия, сложившиеся еще в советский период, приобрели еще больший масштаб в процессах этнокультурной интеграции Казахстана и Узбекистана после обретения ими независимости.

Библиография

- Bohr, A. 1998. 'Language policy and ethnic relations in Uzbekistan'. In: Smith, G. et al. *Nation-building in the post-Soviet borderlands: the politics of national identities*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 197-223.
- Brubaker, R. 1996. 'Nationalism reframed: nationhood and national question in the New Europe'. Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- Carmack, R. 2019. 'Kazakhstan in World War II: mobilization and ethnicity in the Soviet Empire'. Lawrence, Kansas, University Press of Kansas.
- Dave, B. 2007. 'Kazakhstan: ethnicity, language and power'. New York, Routledge.
- Fierman, W. 2006. 'Language and education in post-Soviet Kazakhstan: Kazakh-medium instruction in urban schools'. *Russian Review* 65 (January 2006), pp. 98-116.
- Hanks, R. 1999. 'Civil society and identity in Uzbekistan: the emergent role of Islam. In: Holt Ruffin, M. and Waugh, D. (eds.)'. *Civil Society in Central Asia*. Seattle and London: Center for Civil Society International, The Central Asia-Caucasus Institute, Nitze School of Advances International Studies, Johns Hopkins University in association with University of Washington Press, pp. 158-179.
- Ponarin, E. 2000. 'The prospects of assimilation of the Russophone populations in Estonia and Ukraine: a reaction to David Laitin's research. *Europe-Asia Studies*, 52, no. 8, pp. 1535-1541.

Schermerhorn, R. 1970. 'Comparative Ethnic Relations: A Framework for Theory and Research'. New York, Random House.

Tsyriapkina, Yu. 2014. 'Evolution of the Russian language in the Tashkent region's urban spaces'. *Uzbekistan Initiative Papers*, no. 19, October 2014, 1-9.

Urinboev, R. 2017. 'Establishing an "Uzbek Mahalla" via smartphones and social media: everyday transnational lives of Uzbek labor migrants in Russia'. In: Laruelle, M. (ed.). *Constructing the Uzbek state: narratives of post-Soviet years*. Lanham, Lexington Books, pp. 140-170.

Геллнер, Э. 1991. 'Нации и национализм'. М., Прогресс.

'Конституция Республики Казахстан'. 2017. Официальное издание. Алматы.

Назарбаев, Н. 2012. 'Стратегия «Казахстан-2050»: Новый политический курс состоявшегося государства. Послание Президента Республики Казахстан – Лидера Нации Н.А. Назарбаева народу Казахстана'. Алматы, ЮРИСТ.

Transliteration

Gellner, E. 1991. 'Natsii i natsionalizm' [Nations and Nationalism]. М., Progress.

'Konstitutsiia Respubliki Kazakhstan' [Constitution of the Republic of Kazakhstan]. 2017. Ofitsialnoe izdanie. Almaty.

Nazarbaev, N. 2012. 'Strategiia «Kazakhstan-2050»: Novyi politicheskii kurs sostoiavshegosia gosudarstva. Poslanie Prezidenta Respubliki Kazakhstan – Lidera Natsii N.A. Nazarbaeva narodu Kazahstana' [Strategy "Kazakhstan-2050": A New Political Course of the Established State. Message From the President of the Republic of Kazakhstan - Leader of the Nation N.A. Nazarbayev to the People of Kazakhstan]. Almaty, IYRIST.

Қадыржанов Р.Қ.

Қазақстан мен Өзбекстандағы этномәдени интеграциялардың салыстырмалы талдауы

Мақалада Қазақстан мен Өзбекстандағы этномәдени интеграциялардың айырмашылықтарының себептері қарастырылған: Қазақстанда этникалық интеграцияның негізін орыс тілі және мәдениеті құрайды, ал Өзбекстанда титулдық ұлттың тілі мен мәдениеті басым. Бұл айырмашылықтың себептері, 1930 жылдары басталған индустриализация кезіндегі көшпенді қазақтар мен өзбектердің отырықшылық мәдениетке өтуі арқылы көрсетіледі. Отырықшылық өмір тәжірибесі жоқ қазақтар қалаларға барғанда үстем болған орыс тілі мен мәдениеті әсерінен қатты соққы алды, ал өзбектердің ана тілі мен мәдениетін сақтауда махалла дәстүрлері шешуші рөл атқарды.

ASTANA PROCESS: CHRONOLOGY AND EFFICIENCY OF DECISIONS

Abstract. The article reveals the features of the formation of the Astana negotiation process to resolve the armed conflict in Syria. A comparative chronological analysis of twelve rounds of negotiations at the international level aimed at resolving the Syrian conflict, Kazakhstan's participation and its assistance in resolving the conflict, as well as an analysis of the effectiveness of decisions and agreements between countries guarantors and parties to the conflict was carried out.

Despite criticism, the Astana process lives up to its mandate as a significant international platform for resolving the Syrian crisis. The main achievement of the talks was the creation of “de-escalation zones” in different parts of Syria, in which the warring parties agreed on a ceasefire, which allowed, first of all, to begin to provide comprehensive humanitarian support to local residents.

The authors made an attempt to bring all stages of the Astana process into one table. In which, in chronological order, 14 rounds of negotiations are clearly demonstrated, as well as decisions made during each round. Also attached is an assessment of the Astana process by foreign and domestic political figures in the form of a table where the authors determined the tone of the messages.

Keywords: Syrian negotiation process, Syrian conflict, Astana process, Congress of the Syrian national dialogue, Syrian opposition.

Introduction. Formation of the Astana negotiation process

The Astana process is an important political process to resolve the Syrian conflict, which is in the focus of attention of the entire world community.

The need for the Astana process was the immediate cessation of hostilities in Syria, from which the civilian population suffered. The process of negotiations in Astana is a kind of additional mechanism that accompanies negotiations in Geneva regarding the future political system in Syria [Astana talks not to substitute Geneva process: Russia].

During the Astana process, 14 rounds of negotiations were held. The negotiations were attended by delegations of guarantor countries of the cessation of hostilities - Iran, Russia and Turkey, the government of the Syrian Arab Republic and the Syrian armed opposition, as well as a UN delegation led by UN Special Representative for Syria Secretary General Staffan de Mistura. At the moment, Astana continues to act as a platform for negotiating a resolution to the Syrian conflict.

On December 17, 2016, President of the Republic of Kazakhstan Nursultan Nazarbayev supported the initiative of Russian President Vladimir Putin and Turkish President Recep Tayyip Erdogan to negotiate an inter-Syrian settlement in Astana [Astana talks not to substitute Geneva process: Russia].

As you know, from the theory of international law, “The UN Charter provides parties involved in an international conflict with the freedom to choose such peaceful means that they consider most suitable for resolving this dispute. Among the peaceful means of resolving international disputes, diplomatic negotiations are most often used, since they best meet the task of quickly resolving an international dispute, guarantee the equality of the parties, can be used to resolve both political and legal disputes, best facilitate a compromise, and provide an opportunity to proceed to the settlement of the conflict immediately upon its occurrence allows them to prevent the dispute from growing to such a scale that it can threaten between arodnomu peace and security “[The UN Charter, Article 33].

The choice of Astana as a platform for holding talks on Syria was dictated by the fact that Kazakhstan has established itself as a peace-loving state, enjoying the confidence of the international community and maintaining friendly relations with all interested parties. Largely due to this, despite all the deep contradictions, for the first time since the start of the conflict in 2011, representatives of the Syrian government and the armed opposition sat down at the same negotiating table, starting the Astana process [Syria conflict: Rebels agree to attend Astana peace talks].

The Astana process is a platform for direct dialogue between the Syrian government and the opposition in accordance with UNSCR 2254. It is intended to consolidate the ceasefire established in accordance with the agreements of December 29, 2016 [Resolution 2254 (2015)]. It is worth noting that in the UN Security Council Resolution 2336 (2016), the start of negotiations in Astana was noted as an important step in achieving peace in Syria [Resolution 2336 (2016)]. The Kazakhstan side, in turn, tried to create all conditions for fruitful negotiations both for representatives of the guarantor countries, and for the ATS Government and the armed opposition.

The Astana Process Agenda was formed on the basis of the Ceasefire Agreement signed between the Syrian Government and the armed opposition on December 30, 2016 [Statement on the introduction of a cessation of hostilities on the territory of the SAR]. Negotiations in the capital of the Republic of Kazakhstan were aimed at achieving one main goal - the preservation and strengthening of the ceasefire in Syria by creating effective mechanisms for its observance. The cessation of hostilities was a “sine qua non”, without which any negotiations on a political settlement would not make sense [Syria ceasefire opens door for political solution, UN says].

Research Methodology. Chronology of the Astana process

Our study of this topic is based on a historical and comparative method of study. We also used content analysis of Internet resources and periodicals from domestic and foreign sources.

Since January 2017, 14 rounds of negotiations have been held in Astana, they are listed in chronological order in the table. This table describes the dates, participants and results of the negotiations.

Table number 1. Chronicle of the Astana process 2017-2019

№	Date	The participants	Observers	Results
1	January 23-24, 2017	1. Syrian government 2. Armed Syrian opposition 3. Russia 4. Iran 5. Turkey	1. UN 2. USA	Guarantor countries have agreed to create a tripartite ceasefire monitoring mechanism in Syria; expressed readiness to cooperate in the fight against Daesh / ISIS and An-Nusra; agreed to hold meetings on the Astana site on specific issues.
2	February 15-16, 2017	1. Syrian government 2. Armed Syrian opposition 3. Russia 4. Iran 5. Turkey	1. UN 2. USA 3. Jordan	Guarantor countries agreed to establish a UN-reporting joint working group to monitor ceasefire compliance; agreed on a draft regulation on areas joining the truce; discussed draft regulations on the exchange of prisoners.
3	March 14-15, 2017	1. Syrian government 2. Russia 3. Iran 4. Turkey	1. UN 2. USA 3. Jordan	Guarantor countries reviewed the current state of the ceasefire and the situation in the areas that joined the ceasefire; discussed the provisions of the working group on the exchange of prisoners, the prospects of creating a working group on the Syrian constitution and the creation of a single map showing the positions of terrorist groups such as Daesh / ISIS and the Al-Nusra Front, and the locations of the armed opposition groups. The issue of demining UNESCO World Heritage Sites in Syria was also considered.
4	May 3-4, 2017	1. Syrian government 2. Armed Syrian opposition 3. Russia 4. Iran 5. Turkey	1. UN 2. USA 3. Jordan	Guarantor countries have signed a memorandum on the establishment of de-escalation zones in Syria. According to the document, de-escalation zones will be created in the provinces of Idlib, Homs, East Ghuta, as well as Deraa and Kuneitra with the aim of ending the violence as soon as possible, improving the humanitarian situation and creating favorable conditions for a political settlement of the conflict in the Syrian Arab Republic.
5	July 4-5, 2017	1. Syrian government 2. Armed Syrian opposition 3. Russia 4. Iran 5. Turkey	1. UN 2. USA 3. Jordan	The delegations of the guarantor countries adopted a joint statement in which they declared their determination to strengthen the cessation of hostilities and the inadmissibility of its violation, as well as to build confidence between the parties to the conflict. Guarantor countries welcomed the creation of the Joint Working Group (AWG) on de-escalation in accordance with the memorandum and approved its Regulation. The progress in defining the boundaries of de-escalation zones is highlighted.
6	September 14-15, 2017	1. Syrian government 2. Armed Syrian opposition 3. Russia 4. Iran 5. Turkey	1. UN 2. USA 3. Jordan	The delegations of the guarantor countries adopted a Joint Statement announcing the creation of de-escalation zones in Eastern Ghouta, in certain parts in the north of Homs province, in Idlib province and in certain parts of neighboring provinces (Latakia, Hama and Aleppo), as well as in certain areas in southern Syria. According to the document, a Joint Iran-Russia-Turkey Coordination Center is being created to coordinate the actions of the de-escalation control forces.

7	October 30-31, 2017	<ol style="list-style-type: none"> 1. Syrian government 2. Armed Syrian opposition 3. Russia 4. Iran 5. Turkey 	<ol style="list-style-type: none"> 1. UN 2. USA 3. Jordan 	<p>The Joint Statement was adopted, which reflected issues of a comprehensive settlement of the Syrian conflict. The statement highlights progress in the fight against terrorism and the elimination of ISIS / Daesh, Jabhat al-Nusra and other terrorist groups as a result of the start of de-escalation zones.</p>
8	December 21-22, 2017	<ol style="list-style-type: none"> 1. Syrian government 2. Armed Syrian opposition 3. Russia 4. Iran 5. Turkey 	<ol style="list-style-type: none"> 1. UN 2. USA 3. Jordan 	<p>The final document expressed the determination «to continue cooperation in the interests of the complete and final elimination of ISIS, Jabhat An-Nusra and other terrorist organizations.» The parties will continue coordinated measures to ensure the irreversibility of the downward trend in violence.</p>
9	May 14-15 2018	<ol style="list-style-type: none"> 1. Syrian government 2. Armed Syrian opposition 3. Russia 4. Iran 5. Turkey 	<ol style="list-style-type: none"> 1. UN 	<p>The guarantors of the Syrian truce noted the importance of implementing the Memorandum on the creation of de-escalation zones in the SAR of May 4, 2017 and other agreements reached in the framework of the Astana format of negotiations.</p> <p>Actions against terrorist groups will continue until the final liquidation of ISIS (Daesh), the organization of Jebhat al-Nusra and other groups and organizations associated with them and Al-Qaeda.</p>
11	November 28-29, 2018	<ol style="list-style-type: none"> 1. Syrian government 2. Armed Syrian opposition 3. Russia 4. Iran 5. Turkey 	<ol style="list-style-type: none"> 1. UN 2. Jordan 	<p>Iran, Russia and Turkey examined in detail the situation in the Idlib de-escalation zone and confirmed their readiness to fully implement the Idlib Stabilization Memorandum of September 17, 2018.</p> <p>They also strongly condemned the use of chemical weapons in Syria. They demanded that upon the fact of all communications in this regard, the Organization for the Prohibition of Chemical Weapons (OPCW), as the main international competent authority, conduct timely and professional investigations in full compliance with the Convention on the Prohibition of the Development, Production, Stockpiling and Use of Chemical Weapons and Their Destruction.</p>
12	April 25-26, 2019	<ol style="list-style-type: none"> 1. Syrian government 2. Armed Syrian opposition 3. Russia 4. Iran 5. Turkey 	<ol style="list-style-type: none"> 1. UN 2. Jordan 	<p>Guarantor countries emphasized the need to create conditions and facilitate the safe and voluntary return of refugees and internally displaced persons to their places of residence in Syria. They also called on the world community to increase Syria's assistance through increasing humanitarian supplies and implementing early restoration projects, including basic infrastructure - water and electricity, schools, hospitals.</p>

One of the main outcomes of the first and second rounds of negotiations was the agreement on the creation by the guarantor countries: Russia, Iran and Turkey of a tripartite mechanism for monitoring the ceasefire in the SAR [Turkey and Russia agree on draft Syria ceasefire, report says].

The negotiators did a great job of delimiting the opposition and terrorist groups, as well as laying the foundation for determining the locations of terrorists from Jebhat al-Nusra [Russia, Turkey Agree To Create Buffer Zone In Syria's Idlib].

The Astana negotiation process has largely stimulated the UN to resume active work. Before the Astana meeting was announced in December 2016, for more than 10 months the UN did nothing and constantly postponed the rounds of negotiations planned then.

During the fourth round of negotiations, one of the most important documents was signed within the framework of the Astana negotiation process - the Memorandum on the establishment of “four security zones” in Syria, including in the provinces of Idlib, Aleppo and Hama, in parts of neighboring Latakia, in the north of the Homs province, in Eastern Ghouta, as well as “in certain areas in southern Syria, in the provinces of Deraa and Kuneitra.” According to this Memorandum, the use of any type of weapon, including aircraft, is prohibited in these zones. In addition, the Memorandum called for providing quick and unhindered access for humanitarian aid to de-escalation zones [Russia, Turkey, Iran Agree On Borders Of Syrian ‘De-Escalation Zones’].

A number of documents were adopted during the sixth round of the Astana talks: the rules for the operation of security bands, checkpoints and observation posts; rules for the use of military force by units of the De-escalation Control Forces; mandate to deploy a De-escalation Control Force; Regulation on the joint Iranian-Russian-Turkish coordination center to consider issues related to compliance with the cessation of hostilities in de-escalation zones [Kazakhstan welcomed the results of the sixth round of the Astana process in Syria].

During the eleventh round of negotiations, the guarantor countries in their statement welcomed the successful implementation of the “pilot project” within the framework of the Working Group on the release of detainees / hostages, the transfer of the bodies of the dead and the search for missing persons. The exchange of violently held persons, held on November 24, 2018, was a step forward in building confidence between the Syrian parties, which helps to advance a political settlement and normalize the situation on the ground [Syria regime and rebels swap prisoners: Turkish gov’t].

In a joint statement at the twelfth round of negotiations, guarantor countries emphasize the need to facilitate the safe return of refugees to their homeland, provide humanitarian assistance to Syrian citizens, and call on the international community to increase humanitarian supplies and implement early rehabilitation projects, including basic infrastructure - electricity, water, schools and hospitals. Expressing “serious concern” in connection with the attempts of the Kheyat Tahrir al-Sham terrorist organization to strengthen its control in the zone, they confirmed their determination to continue cooperation in the interests of the final liquidation of any activities of terrorist groups in the SAR.

Assessment of the Astana process by foreign politicians

The Astana process has continued its work for 3 years, despite the length of continuous negotiations, the Syrian issue is still relevant. The table below provides comments on the effectiveness of the Astana process by foreign political figures. The authors evaluated the tonality of the commentary and divided it into positive, neutral and negative.

Table number 2. Assessment of the Astana process

№	Commentator	Comment	tonality
1	Stefan De Mistura (Special Envoy of the UN Secretary General)	“We would be happy to help play an important role in this political process, which should be ensured in Geneva. Therefore, we saw the potential that exists here in Astana, and we are pleased with this process. UN will use Astana site if necessary for Syrian settlement”	Positive
2	Bashar al Jaafari (Head of the Syrian Government Delegation)	“This meeting should sow the seeds of trust between the Government and the armed opposition of Syria to counter the terrorist war imposed on our country. The meeting is an expression of Kazakhstan’s open diplomacy and the fruit of the joint efforts of several parties, especially our friends of Russia and Iran. ”	Positive
3	Konstantin Kosachev (Chairman of the Federation Council Committee on Foreign Affairs of the Russian Federation)	“Astana, as they say, has put a shoulder in perhaps the most difficult moment of the settlement, when it was necessary to bring together in many ways the diverging positions of many external factors” “Astana was, is and will remain a platform where meaningful constructive and sustainable solutions will be developed, where an objective and responsible approach on the part of the organizers of the relevant negotiations and consultations is required.”	Positive
4	Miroslav Lajcak (OSCE Chairperson, Minister of Foreign Affairs and European Affairs of Slovakia)	“The Astana process has made a huge contribution to the Syrian settlement, while the Geneva process has come to a standstill.”	Positive
5	Kelly Kraft (US Permanent Representative to the United Nations)	“Now it is obvious that the Astana group should no longer be trusted in (solving the problem) the cessation of violence. The clearest path we see for an immediate end to violence in northwestern Syria is for the UN to take full control of the new ceasefire initiative.”	Negative

Thus, we see that there is criticism of the Astana process, in this case it is expressed in distrust on the part of the United States in these negotiations. Nevertheless, having analyzed all of the above comments, we see that representatives of the UN, OSCE, Russia and Syria fully support the Astana dialogue and see the potential in these negotiations.

Discussion and conclusion

The talks in Astana are an important political process to resolve the Syrian conflict. To date, for the 14 rounds from January 2017 to March 2020, very

tangible results have been achieved. Firstly, for the first time, representatives of the Syrian Arab Republic government and the armed opposition, who had not been represented in the Geneva discussions before, met at the negotiating table. It was possible to divide the Syrian opposition into radical and “moderate”; An agreement was also reached with the field commanders of the latter and to act as a united front against ISIS and al-Qaeda in Syria. A special role was played by the agreement reached on the creation of four zones of de-escalation of the military conflict, which significantly reduced the level of violence in the Syrian conflict, as well as the cessation of bloodshed in the ATS. The parties also agreed to an exchange of prisoners and bodies of those killed during the military conflict. Government working groups have been created that are already facilitating actual exchange. An agreement was also reached on the delivery of humanitarian assistance to areas controlled by militants. As time has shown, the creation of de-escalation zones helped the Syrian army localize terrorists in one province of Idlib, relocate its troops and systematically, with the support of the Russian air forces, free most of the country from the opposing forces. The creation of de-escalation zones allowed the creation of “rescue corridors”, thanks to which most civilians managed to leave the territories captured by the militants before the outbreak of hostilities.

Thus, we consider the Astana process as an important step towards ending a long conflict in the SAR and believe that negotiations in Astana should continue, as its effectiveness is clearly demonstrated in this article.

References

Astana talks not to substitute Geneva process: Russia [electronic resource] URL <https://www.hurriyetdailynews.com/astana-talks-not-to-substitute-geneva-process-russia-110547> (accessed 13.08.19)

Kazakhstan welcomed the results of the sixth round of the Astana Syria process [electronic resource]. URL <http://www.mfa.kz/en/content-view/kazakhstan-privetstvoval-rezultaty-sestogo-raunda-astaninskogo-processa-po-sirii> (accessed 15.12.19)

Nazarbayev discusses Syria talks with Turkey, Russia [electronic resource]. URL <https://www.hurriyetdailynews.com/nazarbayev-discusses-syria-talks-with-turkey-russia-107456> (accessed 24.02.20)

Resolution 2254 (2015) UN [electronic resource]. URL [https://undocs.org/en/S/RES/2254\(2015\)](https://undocs.org/en/S/RES/2254(2015)) (accessed 16.01.20)

Resolution 2336 (2016) UN [electronic resource]. URL [https://undocs.org/en/S/RES/2336\(2016\)](https://undocs.org/en/S/RES/2336(2016)) (13.01.20)

Russia, Turkey Agree To Create Buffer Zone In Syria’s Idlib [electronic resource]. URL <https://www.rferl.org/a/putin-erdogan-to-meet-in-sochi-to-discuss-syria-s-idlib/29493691.html> (10.02. 20)

Russia, Turkey, Iran Agree On Borders Of Syrian ‘De-Escalation Zones’ [electronic resource]. URL <https://www.rferl.org/a/astana-kazakhstan-russia-turkey-iran-agree-on-borders-deescalation-zones/28737474.html> (13.12.19)

Syria conflict: Rebels agree to attend Astana peace talks [electronic resource]. URL <https://www.bbc.com/news/world-middle-east-38636224> (accessed 15.12.19)

Syria ceasefire opens door for political solution, UN says [electronic resource]. URL <https://edition.cnn.com/2017/02/19/middleeast/syria-ceasefire-un-peace-talks/index.html> (accessed 05.02.20)

Syria regime and rebels swap prisoners: Turkish gov't [electronic resource]. URL <https://www.hurriyetdailynews.com/syria-regime-and-rebels-swap-prisoners-turkish-govt-141213> (accessed 09.03.20)

Turkey and Russia agree on draft Syria ceasefire, report says [electronic resource]. URL <https://edition.cnn.com/2016/12/28/middleeast/syria-ceasefire-russia-turkey/index.html> (accessed 03.02.20)

Syria regime and rebels swap prisoners: Turkish gov't [electronic resource]. URL <https://www.hurriyetdailynews.com/syria-regime-and-rebels-swap-prisoners-turkish-govt-141213> (accessed 24.01.20)

UN Charter [electronic resource]. <https://www.un.org/en/sections/un-charter/chapter-vi/index.html> (accessed 02.01.20)

**Жансугурова Ж.А., Жумабекова А.А.
Астана процесі: хронология және шешімдердің тиімділігі**

Мақалада Сириядағы қарулы қақтығысты реттеу бойынша Астана келіссөздерінің қалыптасуы мен хронологиясының ерекшеліктері көрсетілген. Сирия қақтығысын шешуге бағытталған халықаралық келіссөздердің он төрт раундына салыстырмалы хронологиялық талдау жасалды. Авторлар Қазақстанның қатысуын және оның осы қақтығысты шешудегі көмегі мен қатарын аша отырып, кепілгер елдер мен жанжал тараптары арасындағы шешімдер мен келісімдердің тиімділігін бағалайды. Америка Құрама Штаттарының сынына қарамастан, Астана процесі, авторлардың пікірінше, тиімді және мақалада көрсетілген бірқатар себептерге байланысты өз мандатын толығымен ақтайды. Келіссөздердің басты жетістіктерінің бірі Сирияның әртүрлі бөліктерінде «құлдырау аймағын» құру болды, оның мақсаты - аймақтағы атысты тоқтату, бұл ең алдымен жергілікті тұрғындарға жан-жақты гуманитарлық көмек көрсетуге мүмкіндік берді.

Авторлар Астана процесінің барлық кезеңдерін бір кестеге келтіруге тырысты. Онда хронологиялық тәртіпте келіссөздердің 14 раунды және әр турда қабылданған шешімдер нақты көрсетілген. Сондай-ақ, Астана процесін шетелдік және отандық саяси қайраткерлердің кесте түрінде бағалауы келтірілген, онда авторлар хабарламалардың үнін анықтайды.

**Жансугурова Ж.А., Жумабекова А.А.
Астанинский процесс: хронология и эффективность принятых решений**

В статье раскрываются особенности формирования и хронология Астанинского переговорного процесса по урегулированию вооруженного конфликта в Сирии. Проведен сравнительно-хронологический анализ четырнадцати раундов переговоров международного уровня, направленных на разрешение сирийского конфликта. Авторы раскрывают участие Казахстана и его содействие в урегулировании данного конфликта, дают оценку эффективности принятых решений и договоренностей между странами-гарантами и участниками конфликта.

Несмотря на критику со стороны США, Астанинский процесс, по мнению авторов, является эффективным, а также полностью оправдывает свой мандат в силу ряда причин, указанных в статье. Одним из главных достижений прошедших переговоров стало создание в разных частях Сирии «зон деэскалации», целью которых является прекращение огня в данной местности, что позволило, в первую очередь, начать оказывать всестороннюю гуманитарную поддержку местным жителям.

Авторами совершена попытка приведения всех этапов Астанинского процесса в одну таблицу, в которой в хронологическом порядке наглядно демонстрируются 14 раундов переговоров, а также решения, принятые в процессе каждого раунда. Также прилагается оценка Астанинского процесса зарубежными и отечественными политическими деятелями в виде таблицы, где авторы определили тональность сообщений.

ДЕФИНИЦИИ ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА В ПОСТКОММУНИСТИЧЕСКИХ И ЛИБЕРАЛЬНО- ДЕМОКРАТИЧЕСКИХ ГОСУДАРСТВАХ – ОБЩЕ И ОСОБЕННОЕ: СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ (НА ПРИМЕРЕ КАЗАХСТАНА)

Аннотация. В статье автор рассматривает различные подходы к определению гражданского общества в научной литературе посткоммунистических (постсоветских) и западных государств. Автор проводит компаративный анализ данных определений, имея в виду обозначить общие и особенные черты. Автор исходит из того, что различие между определениями гражданского общества, разрабатываемыми в посткоммунистических и либерально-демократических государствах, достаточно существенно, что объясняется различными научными школами, которые, в свою очередь, обусловлены разными историческими, социальными, политическими путями, которые прошли эти страны. Научная и практическая значимость данного исследования состоит в том, что автор, проведя анализ, выявляет основные сложности в определении гражданского общества посткоммунистическими авторами, что, в свою очередь, отражается на практическом функционировании общественных ассоциаций, отношении к ним государства и общества. В данной статье автор приводит собственное определение гражданского общества, которое, по его мнению, наиболее полно характеризует это явление. В результате исследований автор приходит к выводу, что гражданское общество является весьма многоаспектным понятием, в особенности, в посткоммунистических государствах, где оно находится в начале пути своего развития.

Ключевые слова: гражданское общество, определение, Казахстан, общественная организация, нормы, дефиниция.

Введение

На сегодняшний день вопросы развития институтов гражданского общества, предпосылки для их возникновения, условия для развития, существующие проблемы весьма актуальны для посткоммунистических государств, которые в отечественной научной литературе принято называть «постсоветскими». После 1991 года эти республики объявили себя демократическими государствами. Развитое гражданское общество является неотъемлемым атрибутом любого демократического государства. При этом четкое определение какого бы то ни было явления, с научной и практической точки зрения, способно гарантировать ясное понимание сущности явления. В вопросе гражданского общества, помимо всего прочего, существует широ-

кая вариативность в его определении. Такая ситуация добавляет проблем для гражданского общества и его институтов так называемых «молодых» демократий или посткоммунистических государств, поскольку возникает неопределенность с пониманием сути явления.

Цель исследования: рассмотреть дефиниции гражданского общества, принятые в научной среде посткоммунистических и либерально-демократических государств.

Задачи исследования: 1. Изучить определения гражданского общества в посткоммунистических государствах и проанализировать вытекающие эмпирические особенности явления; 2. Рассмотреть определения гражданского общества в либерально-демократических государствах; 3. Провести сравнительный анализ и выявить сходства и различия, сделать выводы.

Методология

В данной статье автор использует метод компаративного анализа в качестве основного. Он применяется в процессе анализа главных параметров исследования, а именно характеристика гражданского общества в научной литературе посткоммунистических и либерально-демократических государств, выявление общего и особенного, проведение сравнения, обозначение главных отличий. Кроме этого, в ходе проведения исследования был использован метод анализа документов. В процессе исследования автор обращался к научным теоретическим источникам таких зарубежных авторов, как Майкл Эдвардс, Роберт Патнэм, Юрген Хабермас. Среди авторов посткоммунистических государств хотелось бы выделить А. Галкина, Д. Волкова, Н. Мотрошилову, С. Баяхчеву. В процессе исследования автор обращался к работам казахстанских ученых, а именно А. Нысанбаева, В. Дунаева, Р. Кадыржанова, К. Абишева, С. Султанова, А. Бижанова, А. Амребаева, С. Нурмуратова.

Практический интерес к гражданскому обществу на Западе появился в 1980-х годах [Edwards 2011], в Казахстане – несколько позже – в конце 80-х – начале 90-х годов в силу объективных исторических причин. Однако, научный интерес к всеобъемлющему изучению этого явления именно в казахстанских политических реалиях слаб до сих пор. По-видимому, тому есть несколько причин: во-первых, отсутствие генерального подхода, четко оформленной теоретической модели для изучения гражданского общества; во-вторых, слабая проработанность механизма анализа гражданского общества в посткоммунистических государствах; в-третьих, некоторая специфика мышления определенной части научного сообщества Казахстана, связанная с консервативным и этатистским восприятием общественно-политической жизни республики.

Гражданское общество и на Западе, и в Казахстане в политической практике воспринималось как крайне эффективное средство от накопившихся проблем, лишь их характер был различен (на Западе – государственная централизация и политический консерватизм, последовавший за экономическим

кризисом 70-х годов [Edwards 2011]; в Казахстане – проблемы становления молодого демократического государства, где гражданское общество должно существовать как неотъемлемый атрибут демократии и способ реализации политических прав и свобод граждан). Как представляется, сейчас Казахстан подошел к этому этапу, когда зарождающееся гражданское общество становится инструментом преодоления политического консерватизма. Доказательством тому является создание Национального совета общественного доверия при Президенте Республики Казахстан, который включил представителей гражданского общества. Данный совет является консультативно-совещательным органом под председательством Президента, привлекающим к работе представителей политических партий и неправительственного сектора с целью обсуждения текущих вопросов внутренней, преимущественно социальной политики [Официальный сайт Президента Республики Казахстан].

В западной политологии и политической практике отношение к гражданскому обществу изменилось в 2000-х с развитием Интернета. Гражданское общество снова выходит на первый план и его деятельность рассматривается вкуче с возможностями информационных технологий к мобилизации [Edwards 2011]. В казахстанской научной реальности подобные тенденции пока не прослеживаются, несмотря на признание важности информационных технологий в политической сфере как в среде практикующих политиков, так и некоторых представителей научного сообщества.

Сравнительный анализ подходов западной и посткоммунистической политологии к гражданскому обществу

На сегодняшний день в политической науке выработано достаточно большое количество определений гражданского общества. Приведем одно из них. Гражданское общество – это сфера добровольных, непринудительных ассоциаций, взаимодействующих с индивидами и государством, где люди принимают участие в коллективном действии, направленном на достижение правовых, общественных, гуманитарных целей и относительно независимая от государства и экономики [Edwards 2011]. Степень «добровольности», «независимости» организаций гражданского общества, их «цели», то есть их реальное наполнение являются наиболее дискуссионными вопросами в рамках данной дефиниции. Определение этого автора сфокусировано на таких институтах гражданского общества, как добровольные ассоциации и коллективное действие. М. Эдвардс характеризует гражданское общество как сферу, имеющую структуру в виде организаций, действующую с определенными целями.

С точки зрения Роберта Патнэма, действенное гражданское общество характеризуется большим количеством добровольных ассоциаций разного направления деятельности, которые обеспечивают возможности вовлечения граждан в дела ассоциаций для решения локальных проблем и являются площадкой для участия в политическом процессе [Putnam, 1993]. Данный иссле-

дователь, равно как и рассмотренный нами выше, понимает под гражданским обществом, прежде всего, набор общественных организаций. Однако, цели их функционирования у Патнэма направлены «внутри» - на удовлетворение интересов членов ассоциаций.

Юрген Хабермас так определял гражданское общество: это открытая и инклюзивная сеть пересекающихся субкультур и их носителей, имеющая непостоянный характер и нечеткие социальные границы [Habermas, 1989]. Как можно заметить, Хабермас рассматривает гражданское общество, прежде всего, как сферу для формирования определенных норм, что впоследствии создает основание для культуры или субкультуры. Кроме того, в отличие от предыдущих исследователей, Хабермас утверждает, что гражданское общество невозможно четко отграничить от его среды, то есть, видимо, от государства и массового общества.

Сформулируем собственное определение гражданского общества, исходя из рассмотренных нами выше понятий. Гражданское общество – это состояние общественных, экономических, культурных, политических отношений, при котором законодательно оформлены и соблюдаются на практике права человека и гражданина, общественное политическое сознание сформировано под воздействием гражданской культуры и отвечает критериям персональной ответственности, справедливости, готовности к коллективному участию на безвозмездной основе для решения проблем локального характера, включающее в себя различного рода общественные объединения, которые являются практической площадкой для реализации интересов участников [Федорова, 2019]. В данном определении мы попытались охватить весь спектр теоретических научных представлений о гражданском обществе – это определенный уровень развития общества и государства, включающий в себя нормы правового государства, это сеть общественных организаций, которые занимаются решением вопросов, имеющих прямое отношение к вовлеченным членам.

Особенности гражданского общества в западной политологической традиции:

I. Существование ассоциаций, которые самостоятельно регулируют свою деятельность, препятствуя превращению гражданского общества в массовое общество;

II. Открытый характер этих ассоциаций, что означает возможность участия для любого гражданина;

III. Разнообразие ассоциаций;

IV. Их свободный доступ в политическую сферу [Волков 2011].

Здесь приведено видение гражданского общества ученого из посткоммунистического государства. Таким образом, мы можем предположить, что в посткоммунистических государствах гражданское общество в научной среде воспринимается преимущественно как система или сеть общественных ассоциаций, создаваемых на добровольной основе и способных оказывать воздействие на проводимую государственную политику.

Казахстанские ученые рассматривают гражданское общество через призму модернизации общественного сознания [Амребаев 2020], вопросов по-

строения политической нации в Казахстане [Дунаев & Курганская 2015]. В казахстанской политологии одним из основных направлений анализа проблем гражданского общества, его институтов и норм является вопрос национальной и гражданской идентичности, характеристики гражданина с позиции гражданского общества [Kadyrzhanov 2015]. Таким образом, особенностью казахстанского подхода к определению гражданского общества является акцент на ценностях, гражданской самоидентификации, трансформации сознания общества в направлении большей ответственной свободы граждан [Абишев 2013].

Большинство определений гражданского общества, встречающихся в литературе посткоммунистических государств, можно разделить на три группы:

А. Очень обширные определения, которые фактически не указывают, чем гражданское общество отличается от массового общества. Приведем одно из них в качестве примера. Гражданское общество – это общество с развитыми экономическими, культурными, правовыми и политическими отношениями между его членами, независимое от государства, но взаимодействующее с ним, общество граждан высокого социального, экономического, политического, культурного и морального статуса, создающих совместно с государством развитые правовые отношения [Политология 1993, с. 75]. По всей вероятности, данное определение можно применить к массовому обществу любого государства, находящегося на высоком уровне цивилизационного развития.

В. Идеалистическая группа дефиниций. В данном случае параметры обозначения гражданского общества определены, однако, зачастую они слишком утопичны. Например, гражданское общество – это ситуация гражданственности, которая складывается там и тогда, где и когда люди находятся в универсальных отношениях с миром и друг с другом, становясь при этом представителями всего человеческого рода и поднимаясь на высоту его всеобщих интересов [Гражданское общество: истоки и современность 2002, с. 164]. Как представляется, в данном определении предложены достаточно трудно определяемые категории, такие как «универсальные отношения с миром», либо процесс преобразования индивидов в представителей человечества в результате функционирования действенного гражданского общества.

С. Реалистические – данная группа определений многое заимствует из западного политологического дискурса. Однако, те социальные, экономические, политические условия, существующие в либерально-демократических государствах не всегда применимы к реальности посткоммунистических государств и Казахстана в том числе. По-видимому, в рамках данного блока дефиниций присутствует идея о том, что гражданское общество – исключительно западный продукт, который едва ли способен развиваться в посткоммунистических государствах [Галкин 2008]. Тем не менее, ни одна форма гражданского общества, распространенная в любом государстве, не является эталоном. Следовательно, необходимо применять ситуационный подход и анализировать частные случаи [Баяхчева 2006].

В связи с вышеизложенным целесообразно задаться вопросом: может ли гражданское общество существовать и быть действенным в государствах

незападной политической культуры и цивилизации, то есть в политической среде, где отсутствует длительный опыт либерально-демократической политической культуры? Существует множество вариантов ответа на этот вопрос, которые можно обобщить в три категории [Edwards 2011]:

А) Узкий подход утверждает, что, будучи теоретическим и практическим продуктом западной цивилизации, гражданское общество может существовать лишь в государствах, разделяющих модель этой цивилизации, то есть в США и странах Западной Европы;

Б) Широкий подход настаивает на том, что гражданское общество способно существовать в любом государстве, безотносительно его принадлежности к западной цивилизации, поскольку те или иные формы общественной и гражданской активности в разной степени существуют везде;

В) Третий подход пытается примирить и объединить два вышеуказанных. С одной стороны, гражданское общество не является универсальным понятием, существующим абсолютно повсеместно. Чрезмерное расширение понятия «гражданское общество» на любые государства чревато его размыванием и, в конечном счете, потерей смысла. С другой стороны, если государство модернизируется, в нем наличествуют демократические институты, наблюдается разделение властей, проводятся регулярные выборы, то социальные объединения и иные формы гражданского активизма в таком государстве можно рассматривать как «гражданское общество» без ущерба для трактовки данного термина.

Эффективность гражданского общества может оцениваться с трех позиций: а) форма; б) нормы; в) пространство для действия. То есть, если эти факторы показывают позитивные изменения, становится ясно, эффективно ли гражданское общество, в каких позициях есть слабые места, каким образом их нужно ликвидировать [Edwards 2011]. Необходимо прояснить, что имеется в виду под каждым из приведенных пунктов. Итак, форма представляет собой совокупность форм коллективного действия, таких как неправительственные организации (НПО), профсоюзы, общественные движения [Edwards, 2009, p. 94]. Под нормами принято понимать совокупность норм общежития, таких как солидарность, справедливость, толерантность [Keane, 2003]. Именно на данном аспекте настаивают казахстанские политологи, как на наиболее важном для формирования гражданского общества Казахстана. Пространство для действия обозначает сферу общественной деятельности, относительно автономную от государства и бизнеса [Scholte 2000].

Проблемы посткоммунистических государств, в том числе и Казахстана, заключаются в том, что в силу исторических, нормативных, социальных, культурных причин в республике действенное гражданское общество пока еще не сформировалось. Здесь присутствуют разрозненные организации, одни из которых существуют скорее для сохранения собственной жизнеспособности, нежели для реализации интересов своих членов; другие находятся под опекой государства и создаются при его патронаже [Мотрошилова, 2009].

Особенности гражданского общества Казахстана:

1. Гражданское общество вовлечено в арену политического общества;
2. Гражданское общество воспринимается как оппозиция государству;
3. Гражданское общество не носит систематического характера [Бараш 2013]. Таким образом, можно заметить, что данная позиция частично совпадает с положением выше. Особенно это ярко проявляется в первых двух пунктах. Что касается третьего, то здесь обозначена, видимо, еще одна проблема гражданского общества посткоммунистических государств, в частности, Казахстана – несистемность функционирования институтов гражданского общества республики.

Скорее всего, гражданское общество в Казахстане, в отличие от политической традиции либерально-демократических государств, нельзя характеризовать именно как систему организаций и ассоциаций. По-видимому, это происходит по причине недостаточно высокого уровня развития гражданской политической культуры, горизонтальных связей и доверия индивидов друг к другу, то есть взаимозависимость организаций и граждан, осознание гражданами последовательной (не одномоментной) общественной активности, способность поддержать гражданскую инициативу и работать (безвозмездно) над ее воплощением на сегодняшний день сформирована в Казахстане не в полной мере. Данный этап еще только в начале своего становления [Бараш 2013]. Однако, как представляется, сегодня в Казахстане уже можно увидеть гражданское общество как пространство коммуникации и платформу для воспитания гражданской культуры. Но в казахстанских общественно-политических реалиях категория «пространство», по всей вероятности, понимается несколько в ином ключе, нежели тот, что мы рассмотрели выше. Скорее, это пространство, где граждане пытаются получить необходимые знания о функционировании политической системы, своих правах и обязанностях и затем применить их на практике в попытках реализовать свои интересы. При этом, по-видимому, зачастую граждане действуют либо в рамках *ad hoc* групп, которые едва ли можно отнести к общественным организациям, так как период их функционирования слишком мал, либо самостоятельно. Тем не менее, как представляется, данные изменения весьма полезны для Казахстана в процессе формирования действенного гражданского общества «снизу» посредством самих граждан.

Следовательно, гражданское общество в Казахстане сегодня проходит тот этап исторического развития, который оно уже прошло в Европе и США. По всей вероятности, наиболее развитые институты гражданского общества наблюдаются в городской среде, включают в себя образованную, экономически успешную и молодую часть общества.

Несмотря на то, что гражданское общество рассматривается как автономная сфера от государства, оно все же взаимодействует с ним. В посткоммунистических государствах возможно несколько вариантов сосуществования и коллаборации гражданского общества и государства: обслуживание интересов власти; исполнение делегированных властью социальных обязательств; решение острых социальных проблем [Волков 2011].

Первый пункт связан с исполнением некоммерческими организациями и иными ассоциациями различных государственных инициатив, напрямую не связанных с социальной политикой государства. К примеру, сюда можно отнести формирование кадрового резерва для политической элиты [Волков 2011]. Кроме того, возможно, мы можем отнести сюда формирование гражданской идентичности населения.

Второй пункт, по-видимому, описывает ситуации, при которых ассоциации гражданского общества способны оказать практическую помощь государству в решении социальных задач – помощь детям-инвалидам, к примеру.

Третий пункт связан с решением острых проблем, возникающих в результате чрезвычайных ситуаций, когда волонтерские объединения способны организовать помощь пострадавшим, к примеру, от стихийного бедствия.

Таким образом, в результате проведенного анализа мы выявили следующее:

1) В зарубежной политологии отсутствует единый подход к определению гражданского общества. Тем не менее, основные компоненты данного феномена общественно-политической жизни в либерально-демократических государствах обозначены;

2) В отечественной политологии генеральный подход к определению гражданского общества также не сформирован. Подобная проблема наблюдается и в вопросе обозначения компонентов гражданского общества;

3) Такая ситуация в теоретической политологии не может не отразиться на практической общественно-политической сфере. Как представляется, по причине отсутствия генерального подхода, категории «политическая культура», «гражданское сознание», «НПО», «общественные ассоциации» не связываются друг с другом как необходимые компоненты действенного гражданского общества. Видимо, это отражается на политике государства в отношении гражданского общества.

Заключение

Следовательно, необходимо возвращать идею гражданского общества и развивать все его составляющие в условиях конкретного общества и государства, не привнося ее извне с целью построить гражданское общество де-юре. Наиболее приемлемым, на наш взгляд, является умеренный подход, утверждающий, что в той или иной степени гражданская инициатива и активизм (как один из компонентов гражданского общества) существуют практически в любом государстве. Понимание и восприятие этих феноменов, равно как и гражданского общества самого по себе сильно разнятся в зависимости от исторических, культурных, мировоззренческих, социальных и политических особенностей конкретного общества. Следовательно, слепое копирование тех или иных составляющих в отсутствие условий для их нормального функционирования внутри конкретного общества и государства не допустимо. По-видимому, казахстанской научной и политической элите в данном вопро-

се необходимо сформулировать теоретическую (а, впоследствии, и практическую) модель гражданского общества, применимую именно в казахстанских реалиях.

Подведем итог нашего исследования и сделаем выводы:

А. В политической науке в целом отсутствует единое зонтичное понятие гражданского общества. Соответственно, по-видимому, отсутствует универсальное понимание, что, в конечном счете, необходимо понимать под данным феноменом;

В. Гражданское общество возможно рассматривать в нескольких проявлениях: а) как понятие, которое включает в себя понимание гражданского общества как форму (сеть и система добровольных ассоциаций граждан); б) как совокупность норм (справедливость, солидарность, ответственность); в) как пространство для гражданской активности, относительно автономное от государства и бизнеса;

С. Специфика гражданского общества Казахстана: во-первых, тесная связь и достаточно высокая зависимость формы гражданского общества от государства и бизнеса (от первого сильнее, чем от второго); во-вторых, недостаточно сформированные нормы гражданского общества, происходящие из невысокого уровня гражданской политической культуры населения; в-третьих, несистемный характер организаций гражданского общества и несистематический характер их активности.

Библиография

- Амребаев, А. 2020. 'Цели и пути модернизации общественного сознания в Казахстане в контексте инициатив Лидера Нации'. *Адам әлемі*, № 1(83), сс. 45-53.
- Абишев, К. 2013. 'О субъектах гражданского общества'. *Аль-Фараби*, №3(43), сс. 24-29.
- Баяхчева, С. 2006. 'Идеология гражданского общества и опыт России': автореф. дис... канд. филос. наук: 09.00.11/Баяхчева Светлана Леонидовна; НИИ СП., М., 163 с.
- Бараш, Р. 2013. 'Гражданское общество как пространство свободы' [Электронный ресурс]: Научная электронная библиотека «Гражданское общество в России», режим доступа: https://www.civisbook.ru/files/File/Barash_g_o.pdf (дата обращения 13.11.2019).
- Волков, Д. 2011. 'Перспективы гражданского общества в России'. *Общая тетрадь*, № 2 (55), сс. 66-77.
- Галкин, А. 2008. 'Гражданское общество в России: формы существования и основные виды деятельности', Редкол.: А.Ю.Сунгуров (отв. ред.) и др. М., Российская ассоциация политической науки; РОССПЭН., 422 с.
- 'Гражданское общество: истоки и современность'. 2002., СПб., Юридический центр Пресс, 253 с.
- Дунаев, В. & Курганская В. 2015. 'Концептуальная легитимация национализма в политической антропологии постмодерна'. *Аль-Фараби*, №2(50), сс. 85-107.
- Edwards, M. 2011. 'The Oxford Handbook of Civil Society'. Oxford University Press, 532 p.
- Habermas, J. 1989. 'The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society'. Cambridge, Mass.: MIT Press, 360 p.

Edwards, M. 2009. 'Civil Society'. 2nd ed. Cambridge: Polity Press, 550 p.

Kadyrzhanov, R. 2015. 'Defining national identity of Kazakhstan: ethnic or civic? Kazakh or Kazakhstan?'. *Аль-Фараби*, №2(50), сс. 108-119

Keane, J. 2003. 'Global Civil Society?' Cambridge: Cambridge University Press, 250 p.

Мотрошилова, Н. 2009. 'О современном понятии гражданского общества'. *Вопросы философии*, № 7. [Электронный ресурс]. URL: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=41 (дата обращения 13.11.2019).

Официальный сайт Президента Республики Казахстан [Электронный ресурс]. URL: <http://www.akorda.kz/> (дата обращения 9.11.2019).

'Политология: энциклопедический словарь'. 1993., М., Высшая школа.

Putnam, R. 1993. 'Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy'. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 275 p.

Scholte, J. 2000. 'Contesting Global Governance: Multilateral Economic Institutions and Global Social Movements'. Cambridge: Cambridge University Press, 157 p.

Федорова, А. 2019. 'Проблемы дефиниций – сложности в определении понятия «гражданское общество»'. *Сборник научных статей по итогам международной научно-практической конференции «Актуальные теории, концепции, прикладной характер современных научных исследований»*, 30-31 мая, издательство Санкт-Петербургского государственного экономического университета, сс. 84-87.

Transliteration

Amrebaev, A. 2020. 'Celi i puti modernizacii obshchestvennogo soznaniya v Kazahstane v kontekste iniciativ Lidera Nacii' [Goals and Ways of Modernization of Public Consciousness in Kazakhstan in the Context of the Initiatives of the Leader of the Nation]. *Adam olemi*, № 1(83), сс. 45-53.

Abishev, K. 2013. 'O sub"ektah grazhdanskogo obshchestva' [About the Subjects of Civil Society]. *Al'-Farabi*, №3(43), сс. 24-29.

Bayahcheva, S. 2006. 'Ideologiya grazhdanskogo obshchestva i opyt Rossii' [Ideology of Civil Society in Russia]: avtoref. dis... kand.filos.nauk: 09.00.11/Bayahcheva Svetlana Leonidovna; NII SP., М., 163 s.

Barash, R. 2013. 'Grazhdanskoe obshchestvo kak prostranstvo svobody' [Civil Society as a Space For Freedom] [Elektronnyj resurs]: Nauchnaya elektronnyaya biblioteka «Grazhdanskoe obshchestvo v Rossii», URL: https://www.civisbook.ru/files/File/Barash_g_o.pdf (data obrashcheniya 13.11.2019).

Volkov, D. 2011. 'Perspektivy grazhdanskogo obshchestva v Rossii' [Prospects of Civil Society in Russia]. *Obshchaya tetrad'*, № 2 (55), сс. 66-77.

'Grazhdanskoe obshchestvo: istoki i sovremennost' [Civil Society: Origin and Modernity]. 2002., SPb., Yuridicheskij centr Press, 253 s.

Galkin, A. 2008. 'Grazhdanskoe obshchestvo v Rossii: formy sushchestvovaniya i osnovnye vidy deyatel'nosti' [Civil Society in Russia: Forms of Existence and the Main Types of Activities]. / Redkol.: A.Yu.Sungurov (otv. red.) i dr. M., Rossijskaya associaciya politicheskoy nauki; ROSSPEN. – 422 s.

Dunaev, V. & Kurganskaya V. 2015. 'Konceptual'naya legitimaciya nacionalizma v politicheskoy antropologii postmoderna' [Conceptual Legitimation of Nationalism in Political Anthropology Postmodern]. *Al'-Farabi*, №2(50), сс. 85-107

Edwards, M. 2011. 'The Oxford Handbook of Civil Society'. Oxford University Press, 532 p.

Edwards, M. 2009. 'Civil Society'. 2nd ed. Cambridge: Polity Press, 550 p.

Habermas, J. 1989. 'The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society'. Cambridge, Mass.: MIT Press, 360 p.

Kadyrzhanov, R. 2015. 'Defining national identity of Kazakhstan: ethnic or civic? Kazakh or Kazakhstani?'. *Al'-Farabi*, №2(50), ss. 108-119.

Keane, J. 2003. 'Global Civil Society?' Cambridge: Cambridge University Press, 250 p.

Motroshilova, N. 2009. 'O sovremennom ponyatii grazhdanskogo obshchestva' [On Contemporary Understanding of Civil Society], *Voprosy filosofii*, № 7. [Elektronnyj resurs]. URL: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=41 (data obrashcheniya 13.11.2019).

'Oficial'nyj sajt Prezidenta Respubliki Kazahstan' [Official web-site of the President of the Republic of Kazakhstan]. [Elektronnyj resurs]. URL: <http://www.akorda.kz/> (data obrashcheniya 9.11.2019).

Putnam, R. 1993. 'Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy'. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 275 p.

'Politologiya: enciklopedicheskiy slovar' [Political Science: Encyclopedic Dictionary]. 1993., M., Vysshaya shkola.

Scholte, J. 2000. 'Contesting Global Governance: Multilateral Economic Institutions and Global Social Movements'. Cambridge: Cambridge University Press, 157 p.

Fedorova, A. 2019. 'Problemy definicij – slozhnosti v opredelenii ponyatiya «grazhdanskoe obshchestvo»' [Problems of Definitions – Difficulties to Determine the term “Civil Society”] *Sbornik nauchnyh statej po itogam mezhdunarodnoj nauchno-prakticheskoy konferencii «Aktual'nye teorii, koncepcii, prikladnoj harakter sovremennyh nauchnyh issledovanij».*, 30-31 maya, izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo ekonomicheskogo universiteta, ss. 84-87.

Федорова А.Е.

Посткоммунистік және либералды демократиялық мемлекеттердегі азаматтық қоғамның анықтамалары - жалпы және арнайы: салыстырмалы талдау (Қазақстан мысалында)

Мақалада автор посткоммунистік (посткеңестік) және батыс (либералды-демократиялық) мемлекеттердің ғылыми әдебиеттеріндегі азаматтық қоғамның анықтамасына әртүрлі көзқарастарды қарастырады. Автор жалпы және арнайы белгілерді анықтауды ескере отырып, осы анықтамаларды салыстырмалы талдау әдісін қолданады. Бұл зерттеудің ғылыми және тәжірибелік маңызын талдау арқылы посткоммунистік авторлардың азаматтық қоғамды анықтаудың негізгі қиындықтарын, ал өз кезегінде қоғамдық бірлестіктердің тәжірибелік қызметінде көрініс таба отырып, мемлекет пен қоғам қатынасын көрсетті. Бұл мақалада, автордың ойынша, бұл құбылыстың мәнін толық ашатын, өзінің жеке анықтамасын ұсынады. Автор, зерттеу нәтижесінде, азаматтық қоғам түсінігі, әсіресе посткоммунистік мемлекеттердегі бастапқы даму кезеңінде көп қырлы деген ой-қорытындысын жасайды.

Bidas Moldahmet (Almaty, Kazakhstan)

THE PROCESS OF DEMOCRATISATION IN THE MIDDLE EAST AND NORTH AFRICA

Abstract. The issue of globalisation has been notable in many discussions of democratisation. The article explains that Muslim countries in the MENA have few structural characteristics conducive to both democratisation and democracy, that things have been this way for a long time, and that globalisation does little to alter this state of affairs. Certainly, the situation of a lack of democratisation and democracy in the MENA did not fundamentally change either during the two decades of the ‘third wave of democracy’, from the mid-1970s to mid-1990s, which was also a time of deepening globalisation, or in subsequent years. The region remains the only one in the world which has not made palpable recent progress towards democratisation.

Key words: democratization, Middle East, North Africa, globalization, islam, the West.

Methodology

General scientific and research methods were used such as: systemic, comparative, structural-functional and factor analysis, taking into account the principles of historicism and objectivity. The historical method is applied in the description and analysis of the development of phenomena and facts of the process of democratization.

Introduction

Democratisation in the Middle East and North Africa (MENA) is a key concern when addressing the wider topic of political change in the region. While some contend that there are inherent factors within the region’s majority religion – Islam – that serve to deny the very possibility of widespread regional democratisation, others claim that there is nothing within the Islamic faith to mean that Muslim countries will ‘inevitably’ lack democratic credentials compared with countries with other majority faiths such as Christianity. How, if at all, does globalisation make a difference in this regard? Does it aid democratisation in the MENA, hold it back, or make no substantial difference.

Recently, the issue of globalisation has been notable in many discussions of democratisation. The article explains that Muslim countries in the MENA have few structural characteristics conducive to both democratisation and democracy, that things have been this way for a long time, and that globalisation does little to alter this state of affairs. Certainly, the situation of a lack of democratisation and

democracy in the MENA did not fundamentally change either during the two decades of the ‘third wave of democracy’, from the mid-1970s to mid-1990s, which was also a time of deepening globalization or in subsequent years. Region remains the only one in the world which has not made palpable recent progress towards to democratisation.

Positive and negative globalisation

There are numerous definitions of globalisation. Many focus on the idea that globalisation is a continuing means by which the world is more and more characterized by common activity, emphasising in particular how many highly important aspects of life – including wars, crime, trade and culture – are becoming increasingly globally interrelated. This implies that globalisation is also a matter of a change in consciousness, with people from various spheres, including business, religion, sport, politics and many other activities, thinking and acting in the context of what can be conceptualised as an increasingly ‘globalised’ world. One result is that ‘territoriality’ – a term signifying a close connection or limitation with reference to a particular geographic area or country – now has less significance than it once did. In addition, globalisation suggests greatly increased interdependence, involving both states and non-states: what happens in one part of the world affects others. Overall, then, globalisation encompasses the idea that humankind is currently experiencing a ‘historically unique increase of scale to a global interdependency among people and nations’. It is characterised by [Warburg 2001, p. 1] rapid integration of the world economy, [Clark 1997] innovations and growth in international electronic communications and increasing ‘political and cultural awareness of the global interdependency of humanity. After World War II, the speed, density and international impact of globalization expanded again – as it did once more after the Cold War came to an end in 1989. [Haynes p. 65] According to Keohane, the overall impact of these processes of globalisation resulted in an end-state that he calls ‘globalism’. For Keohane, globalism is ‘a state of the world involving networks of interdependence at multicontinental distances, linked through flows of capital and goods, information and ideas, people and force, as well as environmentally and biologically relevant substances’. [Keohane p.31]. Thus *globalism* refers to the reality of being interconnected, while *globalisation* denotes the speed at which these connections grow. Overall, the concept of globalism ‘seeks to ... understand all the inter-connections of the modern world – and to highlight patterns that underlie (and explain) them’. [Ibid., p. 2.] In short, globalisation can usefully be thought of as a continuing, multi-dimensional process with historical roots, involving intensification of global interconnectedness between both states and non-state actors. It also suggests reduction of the significance of territorial boundaries and of state-directed political and economic structures and processes.

While ‘globalisation’ names a process that is still unfolding, there has been no shortage of attempts to define it. Is it possible to understand the impact of global-

ization as an ‘objective’ process that simply involves mapping the relevant ‘facts’ in order to assess key global trends in relation to social, political and economic organisation? Because analysis of globalisation is almost always cast in wider normative and ideological contexts, with value judgements to the fore, many would answer ‘no’. Reflecting such concerns, two schools of thought are polarised in their interpretation of the impact of globalisation upon countries’ politics and economies. I shall refer to the first as the ‘positive globalisation’ (PG) view, and the second as the ‘negative globalisation’ (NG) approach. In the PG view, the end of the Cold War clearly demonstrated the superiority of western values and belief systems over its communist rival. Now, it was believed, the world would see not only the final achievement of capitalism’s global expansion but also the universal extension of liberal democracy via ubiquitous processes of democratisation. The outcome would be a peaceful and prosperous new world order, a modern golden age. Globalisation would help advance the wellbeing of millions of people around the world, through the liberating impact of the spread of markets, democracy and enhanced human rights. To further these developments, international organisations and global institutions would be strengthened, better focused to address pressing global problems. In addition, informal cross-border structures would develop further, involving interaction of local groups and grassroots organisations from all parts of the world.

The notion of ‘positive globalisation’ comes with a powerful cluster of liberal assumptions. Globalisation is said not only to be irresistible but also to be welcomed, with overwhelmingly beneficial consequences, including: (1) more effective global and regional institutions; (2) greater economic efficiency, via the spread of markets; (3) better mechanisms for problem-solving; and (4) more political choice and openness as a result of the spread of democracy [Haynes 2007, p. 65].

‘Negative globalisation’ (NG) critics of the PG view point to what they see as two main problems in this interpretation: (1) in practice, as opposed to theory, the benefits of marketisation misrepresent the past, including the exaggeration of state economic failures in the Middle East and North Africa; and (2) to remove, or even drastically scale down, the state’s economic role is problematic – not least because it removes the possibility of social measures to protect the weak from market failures and the (over-) exercise of political power by autocratic leaders. In addition, in the NG view, economic liberalisation, an integral aspect of globalisation, has been hijacked by a market liberalism which puts the mechanisms of the market before the well-being of communities. In short, the NG view sees globalization as negatively affecting the wellbeing of millions of people around the world, including the countries of the MENA. Moreover, the NG critique rejects the consensus acceptance of market capitalism and argues that globalisation leads to a grossly unfair system, structured to improve the position of powerful vested interests. Overall, the NG view is that it is erroneous to accept the claims of the PG school at face value: globalisation is a highly *politicised* process, based on specific conditions that create both winners *and* losers. In this context, democratization *per*

se is not the panacea the PG aficionados claim it to be, as the structural conditions accompanying globalisation serve significantly to undermine the possibility that democracy on its own can fundamentally improve the lot of the disadvantaged. 8 Overall, however, while these two sets of views see the world differently, both would agree that globalisation leads to an expansion of channels, pressures and agents via which various norms are diffused and interact.

Globalisation: Challenges and Opportunities for Islam in the MENA

Many Muslims understand globalisation as a thoroughly malign and comprehensive westernising process [Najjar p. 91]. For many Muslims in the Middle East and North Africa, western-dominated globalisation is inherently undesirable because it is a process, they believe, whereby western – especially American – capitalism and culture seek to dominate the globe, including the Muslim countries of the MENA. A second aspect of this view is the belief that the western world is kept rich at the expense of the poverty of many non-western parts of the world and, once again, it is the Muslims who often bear the brunt. This is possible, it is asserted, because western – not Muslim – interests determine trading terms, interest rates and dominance of highly mechanised production, via their control of important international institutions, such as the World Trade Organisation, the World Bank and the International Monetary Fund. In addition, the post-9/11 events, spearheaded by US-led invasions of Afghanistan and Iraq, have emphasised to many Muslims in the MENA and elsewhere that globalisation is a thoroughly malign development which brings them little but bad news.

An alternative view among Muslims emphasises that globalisation offers enhanced opportunities for international cooperation in relation to various issues, including social development and human rights, as well as conflict resolution and peace building. In this way of looking at things, globalisation is thought to enhance chances of international cooperation to resolve a range of economic developmental, social, political, environmental, gender and human rights concerns and injustices. In particular, the end of the Cold War in the late 1980s was seen to offer unprecedented opportunities for collective efforts involving both states and non-state actors, including religious ones, to tackle a range of pressing global concerns. For many, progress would be enhanced by bottom-up contributions from local groups and grassroots organisations around the world, including various religious organisations and movements. This context facilitated the spread of ideas, including democratisation and other key human rights.

In sum, globalisation in both views is a multifaceted process of change, universally affecting states, local communities, industrial companies and individuals. Religious organisations and movements are not exempted from its influence and, as a result, like other social agents, such religious entities participate in and are affected by globalisation.

Academic debates concerning religion's engagement with globalisation concentrate on the trends towards cultural pluralism and how religious organizations

respond [Peter Beyer 1994]. Some react positively, by accepting or even endorsing pluralism, such as ‘some Christian ecumenical movements or the Baha’is. Other groups emphasise the differences and confront the non-believers in an attempt to preserve their particular values from being eroded by globalisation. So-called fundamentalist Christian, Muslim, and Jewish movements are well-known examples’. In sum, there is growing awareness in international research of the importance of religion as a transnational actor in the context of globalisation, but little agreement regarding whether the insertion of religion into international relations leads to better or worse outcomes.

Overall, the relationship between religion and globalisation is characterised on the one hand by *tension* between forces that lead to *integration* in globalisation and on the other hand to *resistance* to it. In this context ‘integration’ refers to religious processes that both promote and follow from processes of globalisation. The concept of ‘resistance’ implies the opposite trend: explicit or implicit criticism of and mobilisation against some or all processes of global change manifested in globalisation. Both integration and resistance can be seen in relation to religious resources that generally represent various expressions of soft power. Several authors have noted religion’s soft power in relation to contemporary international relations. For Ferguson, it is important not to underestimate: ... the power of ideology and religion – which certainly has proved more enduring than the power of the Red Army. Indeed, there are those who would say that, after Mikhail Gorbachev and Ronald Reagan, no one did more to bring down communism in Eastern Europe than John Paul II. Faith, then, is perhaps as important a component of power as material resources [Ferguson 2003, p. 1].

According to Reychler, the growing impact of religious discourses on international relations is a response to a: ‘world where many governments and international organisations are suffering from a legitimacy deficit. ... Religion is a major source of soft power. It will, to a greater extent, be used or misused by religions and governmental organisations to pursue their interests. It is therefore important to develop a more profound understanding of the basic assumption underlying the different religions and the ways in which people adhering to them see their interests. It would also be very useful to identify elements of communality between the major religions’. Also emphasising the idea that religious organizations and movements often enjoy more legitimacy than some governments and international organisations, Juergensmeyer contends that in particular ‘radical religious ideologies have become the vehicles for a variety of rebellions against authority that are linked with myriad social, cultural, and political grievances’ [Juergensmeyer 2005].

In conclusion, globalisation may well offer encouragement to religious organisations and movements to link up with others across state borders to try to achieve mutually desirable outcomes. However, what kind of linkages do cross border Muslim movements encourage? Are they pro-democracy or anti democracy?

Islam and Democratisation in the MENA: the Impact of Globalisation

The aim of this section is to examine how the issues of democratisation and democracy in the Muslim countries of the MENA are affected, shaped and modified by globalisation. During recent years, democratic performances in these countries have been affected by, on the one hand, various domestic structural– cultural factors and, on the other hand, interaction with external factors, notably the global context of democratisation, especially the third wave of democracy (mid-1970s to mid-1990s). To what extent do countries in the MENA exhibit new political arrangements involving religion, society and the state?

The issue of political pluralism in the ‘Islamic world’, especially among the Arab countries of the Middle East, is a defining theme of several recent studies. [Akbar 2002] On the one hand, it is widely asserted not only that many Muslim countries in the MENA have few structural characteristics conducive to both democratisation and democracy, but also that things have been that way for a long time.

This situation did not widely change among the Muslim countries during the two decades of the ‘third wave of democracy’, from the mid-1970s to the mid-1990s, a development stimulated by deepening globalisation. On the other hand, the Muslim majority countries of the MENA do not comprise an unchanging, undemocratic monolith. In the context of post-Cold War globalisation, this is a key theme of many recent works on the topic of democratisation and democracy in the Muslim world. To understand why some countries in the Muslim world have begun to democratise while others have embarked upon a process of political liberalization and others remain decidedly without political freedoms, it is necessary to look for explanations that highlight variable combinations of internal and external factors. It is important to note, however, that explanations for political outcomes are mainly to be found in domestic factors, with a more peripheral importance of external factors, including globalisation.

In the Middle East and North Africa, the region perhaps most commonly associated with the theory and practice of ‘Muslim government’ or ‘government by Muslims’, three periods are notable, encompassing a period of around 120 years, of often profound political changes: the 1860s to 1930s; late 1950s to early 1960s; and the 1970s to 1990s. Each of these periods was notable for phases of deepening globalisation: the 1860s to 1930s were characterised by the global spread of nationalism, including in the Middle East and North Africa, especially following the collapse of the Ottoman Empire after World War I; the deepening of the Cold war and the subsequent battle of ideologies took global form in the 1950s and 1960s; and, from the late 1970s, the gradual demise of the Soviet bloc and the accompanying ideology of communism had worldwide ramifications for the structure and process of governance, including in the MENA.

The first phase (1860–1930s) was characterised by significant political changes in the region as Ottoman (Turkish) imperial rule came to an end. Between the 1860s and the 1930s, a number of countries in North Africa and in the Arabian

Peninsula created national assemblies, the first step in a process of political liberalisation that elsewhere has led to democratisation, for example, western Europe and North America. After Ottoman rule collapsed in the aftermath of World War I, parliamentary regimes were created under mandated British or French rule, reflecting the aegis of a newly formed global body, the League of Nations, in a number of regional countries, including: Egypt (1924–58), Iraq (1936–58) and Lebanon (1946–75). Second, in the late 1950s and early 1960s there was a further period of significant political amendments in the region. Within the space of a few years, radical, often junior, army officers overthrew conservative governments in four key regional countries: Egypt, Iraq, Libya and Syria. Influenced by the Soviet Union's impressive anti-colonial and anti-western credentials, a common goal was to oust what they regarded as unacceptably unrepresentative governments, widely regarded as unforgivably subservient to western countries, especially the governments of the UK and the United States. However, over time, it became clear that the new rulers had no intention of democratising their political systems along lines familiar to western governments and voters. Instead, they installed authoritarian or totalitarian regimes, with the political role of the armed forces well to the fore, and sometimes modelled on the communist governments of the Soviet bloc.

Despite their differing political characteristics, they were all regimes with few if any conventional attributes of democracy, beyond regular, albeit heavily controlled, elections.

Third, while the third wave of democracy (1970–1990s) was not overall a time of profound political changes in the Muslim and Arab world, some Muslim countries, notably Turkey (98 per cent Muslim) and Indonesia (88 per cent Muslim), did emerge from authoritarian rule to establish democratic systems during this time. Turkey has now been a functioning democracy since 1983, with an increasingly strong case for membership of the European Union. In addition, Indonesia emerged in 1998 from three decades of personalistic rule under General Suharto and since then the country has gradually developed a flawed yet recognizably democratic system [Ananta & Nurvidya 2005].

An optimistic verdict on these data would be that Turkey – and maybe Kuwait, Lebanon, and Morocco – have begun processes of democratisation or political liberalisation that may lead to the development and embedding of democracy over time. Turkey looks by far the most likely in this regard. However, despite this sign of optimism, the most recent Freedom House data indicate that most Muslim-majority countries in the MENA more generally are characterised in two general ways: their governments (1) resist meaningful democratisation; and (2) exhibit little respect for citizens' political rights and civil liberties. Authoritarian regimes are still the norm in the MENA; many observers would agree that this situation is primarily the outcome of various historical and structural characteristics.

- *Political systems headed by personalistic leaders.* Typically, in the Muslim countries of the MENA such rulers preside over very hierarchical, centralised states. In many cases, the extant political system depends on top-down power and

as a result rulers are most unwilling to devolve any real power to other political institutions – if they meaningfully exist, which is often not the case.

- *Politically significant militaries.* Military men quite rightly see it as their job to protect the state from attack from within and without. Among the Muslim polities of the MENA, most armies exist primarily to thwart challenges for political control from groups wishing to change the political status quo via rebellion or revolution.

- *Weak and fragmented civil societies.* Civil societies in Muslim countries of the MENA are often weak and fragmented; as a result, they do not present a challenge to incumbent governments to encourage them to amend undemocratic behaviour.

There is, in addition, what might be called *the cultural and religious hegemony of Islam* approach, a culturalist argument that informs the essentialist claims of New Orientalism, examined above. In this approach, Islam is said to be a religious system that is not beneficial to democratisation. For example, in the Middle East and North Africa, the regional ubiquity and socio-political significance of Islam – the dominant religion in all regional countries with the clear exception of Israel and debateable exemption of Lebanon – is said to help explain not only the authoritarian nature of most governing regimes in the region but also significantly to account for political cultures of repression and passivity that are antithetical to democratic citizenship. The consequence, Karl asserts, is that most Muslim countries – both in the Middle East and elsewhere – are characterised by ‘a culture of repression and passivity that is antithetical to democratic citizenship’.

In addition, as Fattah noted in 2006, ‘[t]here is no question that Muslim countries are disproportionately autocratic ... no single Muslim country qualifies today as a consolidated democracy’ [Fattah op.cit., p. 1]

On the other hand, it is necessary to re-emphasise the point made earlier: potentially or actually significant political changes may now be occurring in a number of Muslim-majority countries in the MENA. In a few regional countries, some political leaders, as noted in Table 1, are now engaged in political liberalization – no doubt with varying degrees of sincerity. Turkey has gone the farthest down this road, stimulated in part by the desire to enter the European Union and encouraged by an increasingly confident civil society.

According to Fattah, ‘three predominant world views’ within the Muslim world influence ‘religion and governance: traditionalist Islamists, modernist Islamists, and secularists’.³⁹ Traditionalists believe that they are the keepers of the Islamic traditions. It should be noted, however, that there are various kinds of traditionalist Islamists. Some propose (and/or practice) armed struggle to wrest power from governments that are seen to be ruling in an un-Islamic way, such as al Qaeda; some believe in incremental change through the ballot box, such as the Islamic Salvation Front (FIS), politically active in Algeria in the early 1990s before being banned; some seek to achieve their goals by way of a combination of extraparliamentary struggle, societal proselytisation and governmental lobbying, including the Muslim Brotherhoods of various Middle Eastern countries, including

Egypt and Jordan. However, despite differences in strategy and tactics, such entities have two beliefs in common: (1) politics and religion are inseparable; and (2) Sharia law should ideally be applied to all Muslims. Many also share a third concern: Muslims as a group are the focal point of a conspiracy involving Zionists and western imperialists aiming to take over Muslim-owned lands and resources (notably oil). Such a concern is underlined by American transnational corporations' control over Arab oil, as well as by Israel's implacable denial of political and civil rights for its (largely Muslim) Palestinian constituency. In sum, traditionalist Islamists believe that for something to be Islamic it must be accepted by both Sharia and the *ulama* (Muslim clerics), and democracy – rule by the people – is anti- or un-Islamic as it negates God's will.

Conclusion

This article has examined both historic and thematic relationships involving Islam, democratisation and globalisation in the MENA. Western-dominated globalisation, involving modernisation and secularisation, was for centuries a highly consequential development, which saw generally the public decline of religion. Now, however, religion is widely understood to have made a return to public prominence in many parts of the world, including the Middle East and North Africa. Religion's resurgence has prompted a key question: why has religion reappeared at the present time as an important domestic and international political actor, in many parts of the world, including the MENA? Some analysts, such as Huntington, contend that Islamist actors in the region pursue political goals that link their concerns, explicitly or implicitly, to the consequences of western-dominated globalisation. For Huntington this is reflected in the idea that western-dominated globalisation tends to convey the idea of *liberal* democracy, with its associated stress on individual freedoms, whereas Islamists of various stripes are characterised, for Huntington, by their denial of the importance of individual rights in favour of the collective concerns of the Muslim community.

In the article, three sets of 'Muslim' actors in the MENA were briefly examined: traditionalist Islamists, modernist Islamists and (Muslim) secularists. The aim was, first, to seek to explain why religion has generally become politically and socially significant in the MENA in recent years and, second, to ascertain whether the Islamist suspicion of liberal democracy is due to the reasons that Huntington claimed: Islamist dislike of individual rights in favour of collective rights. The overall conclusion is that, despite the undoubted impact of western-dominated globalisation – with both material and non-material factors of substance, including capitalism and human rights – the impact on the MENA in terms of changing the context, terms of debate and preferences in favour of liberal democracy is relatively limited. This is because the external factors collected under the rubric of globalisation are ultimately less influential than domestic factors that reflect long periods of certain kinds of social, cultural and political organisation which are not

conducive to liberal democratisation. This is emphatically not to claim that the culture of Islam is the main explanation for this state of affairs. Rather, it is the continuing impact of non-religious structural factors – political systems often headed by personalistic leaders, politically significant militaries, and weak and fragmented civil societies – that helps to explain the nondevelopment of (liberal) democracy in the region. This conclusion can be confidently asserted because a number of large Muslim-majority countries – including Indonesia and Turkey – have democratised in recent years.

References

Margarita Warburg, ‘Religious Organisations in a Global World. A Comparative Perspective’, University of Copenhagen, Denmark. Paper presented at the 2001 International Conference, ‘The Spiritual Supermarket: Religious Pluralism in the 21st Century’, 19–22 April, London School of Economics, London, at p. 1.

Ian Clark, *Globalization and Fragmentation* (Oxford: Oxford University Press, 1997).

Jeffrey Haynes, *An Introduction to International Relations and Religion* (London: Pearson, 2007), pp. 65–95.

Robert Keohane, ‘The Globalization of Informal Violence, Theories of World Politics, and the “Liberalism of Fear”’, *Dialog-IO*, Spring 2002, p. 31.

5 Ibid., p. 2.

Jeffrey Haynes, *An Introduction to International Relations and Religion* (London: Pearson, 2007), pp. 65–95.

Fauzi Najjar, ‘The Arabs, Islam and Globalization’, *Middle East Policy*, 12:3 (2005), pp. 91–106.

Peter Beyer, *Religion and Globalization* (London: Sage, 1994); Peter Beyer, *Religions in Global Society* (London: Routledge, 2006); Haynes, *An Introduction*, op. cit.; Roland Robertson, *Globalization: Social Theory and Global Culture* (London: Sage, 1995).

Niall Ferguson, ‘What is Power’, *Hoover Digest 2* (2003), pp. 1–4, available at: <http://www.hooverdigest.org/032/ferguson.html> (last accessed 14 April 2006). (дата обращения: 12.10.2019).

Mark Juergensmeyer, ‘Religion in the New Global Order’ (2005), available at <http://www.maxwell.syr.edu/moynihan/programs/sac/paper%20pdfs/marks%20paper.pdf> (last accessed 18 April 2006). (дата обращения: 11.10.2019).

M. J. Akbar, *The Shade of Swords. Jihad and the Conflict between Islam and Christianity* (London: Routledge, 2002); Larry Diamond, Mark Plattner and Daniel Brumberg (eds), *Islam and Democracy in the Middle East* (Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press, 2003)

Aris Ananta, Evi Nurvidya, Arifin and Leo Suryadinata, *Emerging Democracy in Indonesia* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2005); Mikaela Nyman, *Democratizing Indonesia: The Challenges of Civil Society in the Era of Reformasi* (Copenhagen: NIAS Press, 2006).

Fattah op.cit., p. 1.

Молдахмет Б.

Таяу Шығыс пен Солтүстік Африкадағы демократияландыру процесі

Ислам діні «антидемократиялы» болып табыла ма? Таяу Шығыс пен Солтүстік Африкада демократияның кең таралмауына қандай себептер бар? Өңірдегі жаһандану үрдісі қалай жүреді? Зерттелетін аймақтағы жаһандану демократияландыру үрдісіне әсер етеді ме? Бұл мәселелерді зерттеу үшін мақала екі бөлімге бөлінген. Кіріспе сөзден кейін мақаланың бір бөлімі өңірдегі жаһандану мен ислам арасындағы өзара қатынас зерттелсе, екінші бөлім жаһандану үрдісі осы елдерде ислам діні мен осы елдердегі қоғамдарды демократияландыру үрдісі кезінде туындаған белгілі қиындықтар мен мүмкіндіктерді ашып көрсетеді.

Қорытындылай келе, жаһандану - оның материалдық және нематериалдық емес сипаттамалары Таяу Шығыс пен Солтүстік Африкадағы қоғамдарды демократияландыру үрдісіне үлкен әсер етпейді деп есептейміз. Бұл негізінен, Таяу Шығыс және Солтүстік Африка елдерінде ұзақ мерзімді қамтыған әлеуметтік, мәдени, саяси бағыттағы дамуларды көрсететін массивті ішкі факторлар комплексі, сырттан келген жаһандану үрдісінің ықпалына едәуір тойтарыс беріп отырғанын айтуға болады.

Молдахмет Б.

Процесс демократизации на Ближнем Востоке и в Северной Африке

Статья посвящена рассмотрению взаимодействию глобализации к исламу в регионе, а также исследованию, как процесс глобализации создает определенные трудности и возможности в этих странах для самой исламской религии и в процессе демократизации обществ в этих странах.

Глобализация - с ее материальными и нематериальными характеристиками - не оказывает большого влияния на результаты демократизации на Ближнем Востоке и в Северной Африке. Это происходит главным образом потому, что внешние факторы, ведомые глобализацией в конечном итоге менее влиятельны в странах БВСА, в которых массивный комплекс внутренних факторов отражают длительные периоды социальных, культурных и политических срезов развития обществ.

ЕЛІМІЗ ҮШІН МАҢЫЗДЫ ОҚИҒАЛАРМЕН ЕРЕКШЕЛЕНУДЕ

ҒЫЛЫМИ ӨМІР

Биыл Қазақ халқы үшін ел күткен ерекше екі мерейтой жылы. Олар ұлы ғұлама Әбу Насыр әл-Фарабидің 1150 жылдығы және ұлы ақын, ойшылымыз Абайдың 175 жылдық мерейтойы.

Осыған орай еліміздің Мемлекет басшысы Қасым-Жомарт Тоқаев Қазақстан халқына алғашқы Жолдауында - 2020 жылды Әбу Насыр әл-Фарабидің 1150 жылдығын атап өту жылы деп жариялаған болатын.

Сондай-ақ, жыл басында Биыл Абай Құнанбайұлының туғанына 175 жыл толады. Халқымыздың ұлы перзентінің мерейтойын лайықты атап өту үшін арнайы құрылған комиссия дайындық жұмыстарын бастап кетті. Мемлекет көлемінде және халықаралық деңгейде ауқымды іс-шаралар ұйымдастыру жоспарланып отыр деген еді 9-шы қаңтарда Президент Қ. Тоқаев.

Бұл тұрғыда ҚР БҒМ ҒК «Философия, саясаттану және дінтану институты» ғалымдары да бірқатар игі шараларды қолға алып, жүзеге асыруда. Институт жыл басынан бері екі ойшыл, ғұламаға арнап ғылыми-практикалық конференциялар, мен дөңгелек үстел отырыстарын өткізіп келеді.

Баршаға белгілі, биыл елімізде Шығыстың ғұлама ойшылы, философ, математик, астролог, музыка теоретигі, Аристотельден кейінгі екінші ұстаз атанған Әбу Насыр әл-Фарабидің 1150 жылдық мерейтойы биыл аталып өтілуде. Мемлекет басшысы Қасым-Жомарт Тоқаев арнайы қаулы қабылдап, мерейтойды дайындау және өткізу жөніндегі арнайы мемлекеттік комиссия құрылғаны белгілі. Онда республикалық және өңірлік деңгейде өтетін 50-ден астам іс-шара көзделген болатын.

Халықаралық ғылыми-практикалық конференция (форум) жұмысын ҚР БҒМ ҒК ФСДИ директоры, саяси ғылымдарының докторы, профессор А.Қ. Бижанов кіріспе сөзбен ашып, жүргізіп отырды. Бүкіл адамзатқа ортақ тұлға Әл-Фараби кім? Ол түркітөктес ғұлама, біздің топырақтан шыққан ойшыл. Көне Фараб жерінде туып, өсіп өніп, әлемге қанатын кеңге сермеген кемеңгер.

Жыл басында Әбу Насыр әл-Фарабидің 1150 жылдық мерейтойының ресми ашылу рәсімі ҚазҰУ-дың Студенттер сарайында бастау алды. Ұлы ойшыл, ғұламаның мерейтойлық салтанатының ашылуында Біріккен Ұлттар Ұйымының, сондай-ақ ЮНЕСКО, ТҮРКСОЙ және басқа да халықаралық ұйымдардың, Қазақстандағы дипломатиялық миссиялардың өкілдері, мемлекет және қоғам қайраткерлері, көрнекті ғалымдар қатысқаны мәлім. Осыдан кейін елімізде бірқатар шаралар өтуде, – деді институт директоры.

Сонымен, Әбу Насыр әл-Фарабидің 1150 жылдығы ЮНЕСКО қамқорлығымен халықаралық деңгейде кең көлемде аталып өтіледі. Әлемде Александриядан кейін екінші кітапхана болып саналған Отырардың аса бай кітапханасында білім алған Әбу Насыр әл-Фарабидің атымен атау туралы ұсыныстар жиі айтыла бастады. Орынды ұсыныс! Бұл ЮНЕСКО тойлап отырған биылғы мерейтойда данышпан бабамыздың атын ұлықтауға қосылған үлкен үлес болар еді.

Адамзаттың Аристотельден кейін екінші ұстазы атанған Әбу Насыр әл-Фарабидің қазақ жерінде, 870 жылы қазіргі Түркістан облысындағы Арыс

өзенінің Сырға құяр сағасында орналасқан ортағасырлық Отырар қаласында дүниеге келгені біздің еліміз үшін мақтаныш. Әлем таныған данышпанның қазақ жерінен шыққанын белгілі фарабитанушы ғалым Ақжан Машани осыдан 50 жыл бұрын 1970 жылы араб елдері мен кеңестік ғалымдарға нақты бұлтартпас айғақтармен дәлелдеп берген болатын. Осыдан кейін дүниежүзі де Әбу Насыр әл-Фарабидің қазақ топырағында дүниеге келгенін толық мойындай бастады.

Енді міне, Философия, саясаттану және дінтану институты «Әл-Фараби және қазіргі қоғамдағы интеллектуалды мәдениетті жаңғырту мәселелері» атты тақырыпта халықаралық ғылыми-тәжірибелік конференция, яғни форум өткізді. Жұртшылыққа мәлім, қазіргі ахуалға байланысты бұл басқосу жартылай онлайн, яғни кейбір ғалымдардың конференцияға қашықтан қатысу жағдайында өтті. Бір жағынан, онлайн басқосудың тиімділігі, халықаралық ғылыми конференция болғандықтан оған шетелдік ғалымдар ат сабылтып, қаржы жұмсап жолға шығып, іссапар алып, уақыттарын ұттырмай-ақ, бүгінгі заманау техниканың жетістігімен, бейне байланыс арқылы қатысуда.

Сонымен, аталмыш халықаралық форумның жұмысына Украинадан, Ресейден, Қытайдан, Германиядан қатысқан мамандар, сондай-ақ, бірқатар жоғарғы оқу орындарының, институттың ғалымдары ғұлама ойшыл, философ, ұлы тұлға Әбу Насыр әл-Фараби бабамыздың адамзат баласының өркендеп дамуына қосқан ұшан-теңіз үлесі туралы өз ойларын ортаға салды.

Халықаралық ғылыми конференцияның мақсаты – ұлы ойшылдың қазақстандық қоғам мәселелері аясындағы тұжырымдамалық идеяларын талқылау, оның философиясының қазіргі Қазақстанның рухани даму мәселелерін шешудегі эвристикалық әлеуетін анықтау болды.

Ғылыми конференцияның басты бағыттары белгілі. Олар: әл-Фарабидің философиялық мұрасы және қазіргі заман; ұлы ғұламаның тәрбие теориясы және заманауи білімнің жаңғыру мәселелері; Қазақстандағы діни жағдайға орай ғалым еңбектеріндегі сенім шаралары; әл-Фараби және түркі әлемінің мәдени-өркениеттік мұрасы, сондай-ақ, қазақ философиясының өзекті мәселелері және басқа тақырыптар қамтылды.

Философия ғылымдарының докторы, доцент Ғалия Құрманғалиева өз сөзінде әл-Фараби өз отанына ұлы ғалым, әлемге әйгілі ғұлама болып оралды, Ойшылдың мұраларындағы ислам, түрік парадигмасы сан қырлы. Оның идеологиясы бүгін де өміршен, жаңа заманда әлем таныған ғалымның еңбектері озық әдістеме ретінде танылуда. Философтың зияткерлік мұралары жұртшылықты адамгершілікке, білімге, ұдайы ізденісте болуға үндейді. Фараби мұрасының феномені осында дейді.

Форумға қатысқан бірқатар ғалымдардың айтуынша, шығыс ғұламасының әлі де ашылмай, зерттелмеген мұраларын тікелей араб, парсы тілдерінен, яғни түпнұсқадан тәржімалау қажеттігі сөз болды. Әл-Фарабидің мәдени, ғылыми-пәлсапалық мұралары батыс пен шығысты байланыстырған ілім.

Философия ғылымдарының докторы, профессор Гүлжихан Нұрышева әлем таныған ғұламаның еңбектеріне түркі, араб елдері ғана емес, бүгінде ағылшын, неміс, француз ғалымдары назар аударып, қызығушылық танытуда. Айталық Оксфорд, Стэнфорд университеттерінің зерттеушілері ойшылдың тұжырымдарына ден қойып, зерттеу үстінде деп түйіндеді өз пікірін.

Онлайн форумға қатысқан Ярослав Мудрый атындағы Украина ұлттық заң университетінің ғалымы Л. Сидак адам өзін өзі дамытуы, ұдайы ізденуі, жетілуі, өркениетке ұмтылуы керек деген ойын ортаға салды. Керемет қоғам құру үшін әділеттілікке, адамгершілікке бағытталуымыз тиіс. Әл-Фараби теориялары, Платномен ғылыми байланысы, Аристотельдің ойларымен үндес болуы – құндылық деген осында жатса керек. Шығыс ғұламасының терең ойлы тұжырымдамаларын бүгінде батыс ғалымдары мойындап, зерттеу үстінде.

Ал, Қожа Ахмет Иасауи атындағы халықаралық қазақ-түрік университеті «Иассауи» ғылыми зерттеу орталығының директоры, профессор Досай Кенжетаев Фарабидің теологиясы, жан, болмыс теориялары туралы ой қозғады. Ғарыштық интеллект, яғни ғаламдық космологиялық тұжырымдар, Алланы тану, күдірет ұғымдары туралы пікірімен бөлісті.

Ғылыми-тәжірибелік конференцияда сондай-ақ ғалымдар тарапынан көңіл бөлетін жәйт денсаулық, жан мен тән проблемасы, өмір мен өлім мәселесіне деген философиялық көзқарастар ортаға салынды. Ғалымның ойынша, тән уақытша, ал жан мәңгі, адам денсаулығы жан саулығына байланысты. Демек, адам иманды, таза болуы керек. Ғұлама рухани әлемді дамыту мәселесіне жан-жақты тоқталған. Осының бәрі әл-Фараби еңбектеріне ғылыми арқау болған деген идеяны философия ғылымдарының докторы, профессор Грета Соловьева ұсынды.

Әл-Фараби көне Отырар жерінен, яғни саудагерлер керуен салған тоғыз жолдың торабынан бастап, әлемді шарлап, көп елді аралаған ғалым. Ұдайы ізденісте жүріп, оқумен, бар болмысты көңілге тоқумен ғұмыр кешкен. Бақыттың көзі ізденіс пен ғылымда деген тұжырымды бойтұмар еткен ғұламаның кемелдігі осында дейді Қазақ-неміс университетінің ғалымы, философ Ғалия Мямешева.

Біздің елімізде Әбу Насыр әл-Фараби мұраларын аудару, зерттеу, насихаттау жұмыстары мен әрекеттері өткен ғасырдың орта шенінен бастау алып, Қазақстан фарабитанудың әлемдегі ең үлкен орталықтарының біріне айналғаны мәлім. Әл-Фараби идеялары әлемдік өркениетке баға жетпес жауһарларының бөлінбес бір бөлігі саналады. Оның құнды ойлары бүгінде білімді тұлғалардың санасына игі әсер етіп, өнегелі істерге талпынудағы ізденістер мен білімпаздары әділетті қоғам орнату жолындағы адамзаттың дамып, бақытқа жетуге деген талпынысын айғақтайды. Осы арада түрлі мәдениет өкілдерімен араласып, олардың дәстүрі мен өмірге көзқарасын бойына сіңірген жас әл-Фараби ерте бастан өзінің ғылыми дүниетанымын байытып, әлемге деген философиялық тұжырымдарын қалыптастыра бастайды.

Әл-Фараби осындай үлкен ізденістерінің арқасында Аристотельден кейінгі «екінші ұстаз» атанады. Халықаралық басқосу форумына әр тараптан қатысқан ғалымдар осы жолы тағы бір мәрте ғұламаның кеменгерлігін тілге тиек етіп, өз ойларын ортаға салды. Көреген ғалым, философия саласы бойынша грек ойшылы Аристотельдің көптеген еңбектерін талдап түсіндірме жазғаны айтылды. Яғни ол грек тілінде ғана дамып жатқан ғылымның араб, парсы, түрік тілдерінде тәпсірін жасайды. Сонымен қатар, Аристотельдің элеуметтік-қоғамдық идеяларын түсіндіріп қана қоймай, оны дамыта білді. Жалпы саны 150-ге жуық философиялық және ғылыми трактаттар жазып қалдырғаны мәлім. Терең ойлы

ізденімпаз ғалымның еңбектеріне көз салсақ, философия мен логика, саясат пен этика, музыка мен астрономияны зерттегенін білеміз. Мемлекетті, ел басқару жөнінде ғажап тұжырымдар жасай білген. Әл-Фарабидің бай ғылыми мұрасына философиялық көзқарас тұрғысында «парасатты ой» ретінде, бірінші кезекте, адамдардың теңдік мәселелеріне, әлеуметтік әділдік пен жалпы игілік мәселелеріне арналған шығармалары іріктелді.

Әл-Фараби сияқты ғаламдық тұлғаның еңбектері көп уақыттан бері әлемнің көптеген ғалымдары тарапынан зерттелініп келеді. Біздің еліміздегі зерттеулер осы үлкен үдерістің жалғасы десек те болады. Әл-Фараби есімі көптеген Еуропа елдеріне ертеден танымал болып, оның философиялық трактаттары ежелгі еврей және латын тілдеріне аударылды.

Ұлы ойшыл, ғұлама ғалым әл-Фараби мұраларының қазақ даласына қайта оралуы және оның мемлекет басқару жөніндегі тұжырымдары, әлеуметтік-этикалық, саяси, философиялық, діни көзқарастары қазіргі жаһандану аясындағы біздің қоғам үшін өте маңызды. Қазақ даласы Отырарда дүниеге келіп, түркілік дүниетанымның мүмкіндігін әлемге паш еткен Әбу Насыр әл-Фараби адамзаттың кемелдікке деген үздіксіз ұмтылысы. Әлемдік өркениетте өз орнын ойып алған бабамыздың ілімін әрі қарай зерттеп, танып білу, оны ұлт мүддесіне жарату – таусылмас рухани азық, баға жетпес құндылық.

Сонымен қатар, биылғы көктемде ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты, М.О. Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институтымен бірлесе отырып «Рухани жаңғыру аясындағы Абайдың философиялық және әдеби мұрасы» атты дөңгелек үстел отырысын өткізді.

Дөңгелек үстел отырысы барысында абайтанудың ең өзекті мәселелері, Абайдың баға жетпес рухани және философиялық мұралары, Абай тағылымдарындағы адам және оның қоғамдағы рухани құндылықтары туралы маңызды мәселелер талқыланады. Қазақстан Президенті Қасым-Жомарт Тоқаев өзінің «Абай және ХХІ ғасырдағы Қазақстан» атты бағдарламалық мақаласында қазіргі замандағы гуманитарлық ғылым мен қазақстандық азаматтық қоғам алдындағы тың міндеттерді белгілеп берді. «Ең алдымен Абайды ұлтымыздың мәдени капиталы ретінде насихаттауымыз керек. Өркениетті елдер қазақтың болмыс-бітімін, мәдениеті мен әдебиетін, рухани өресін әлемдік деңгейдегі біртуар перзенттерінің дәрежесімен, танымалдығымен бағалайтынын ұмытпайық. Сондықтан Абайды жаңа Қазақстанның брендті ретінде әлем жұртшылығына кеңінен таныстыру қажет. Бұл – бүгінгі ұрпақтың қастерлі борышы» деді.

Біз ұлттық сананы жаңғыртамыз және бәсекеге қабілетті ұлт қалыптастырамыз десек, Абайдың шығармаларын мұқият оқуымыз керек. Оның қоғамдағы түрлі үдерістерге қатысты көзқарасы бүгінгі Қазақстан үшін аса пайдалы. Өз заманының ғана емес, қазіргі қоғамның да бейнесін танытқан Абай – елдік мұраттың айнымас темірқазығы.

Біз Абайды қашанда өз уақытынан озып туған, данышпан адам деп толық сеніммен айта аламыз. Бүгінгі ұрпақ кемеңгер тұлғаның тағылымдарын оқып үйреніп, санасына сіңіріп, содан тағылым алып өскені дұрыс.

CONTENTS. ABSTRACTS

SPIRITUAL REVIVAL: AL-FARABI'S 1150th ANNIVERSARY AND ABAI'S 175th ANNIVERSARY

Bizhanov A., Kurmangalieva G.

Al Farabi Heritage and Modernization of Society and State.....3

Abstract. The purpose of the article is to consider the role and significance of the philosophical heritage of Abu Nasr al-Farabi in the modernization processes of modern Kazakhstan. On the basis of the analysis of strategic and program documents of the Republic of Kazakhstan, the essence and features of the Kazakhstani path of development of society and the state are revealed, where the sociocultural and spiritual and moral significance of modernizing the public consciousness of Kazakhstan is emphasized. Since the philosophy of al-Farabi has become an integral part of the historical memory and cultural code of the nation, which laid the foundations of socio-political theory and the doctrine of the state, the authors highlight the philosophical and worldview constructs and ideologies of al-Farabi, based on which, it is possible to develop the mobilization potential of spiritual renewal of the nation.

Keywords: Al-Farabi, modernization, public consciousness, virtuous city, government, society, morality.

PHILOSOPHY IN THE PRESENT AND HISTORICAL RETROSPECTIVE

Khamidov A.

Prospects of the Fourth Industrial Revolution and Problems of Identity.....18

Abstract. In this article analyzes some problems of identity in the light of the prospects for the deployment of the Fourth Industrial Revolution. In interpreting the essence and features Abstracts of the Fourth Industrial Revolution, the author adheres to the position of K. M. Schwab. The article analyzes the prospects and consequences of the processes of robotization, the introduction of artificial intelligence, digitalization and virtualization and their impact on the person and human identity. It is noted that robotization processes threaten the population with unemployment, and unemployment itself leads to an identity crisis. The creation and massive use of robots equipped with artificial intelligence (androids) raises the question of giving such robots the status of legal entities, which puts a person first in an equal and then in an unequal position relative to them. In this case, there is a threat of a person losing his human identity. The situation is exacerbated by the processes of digitalization and virtualization. The creation of digital avatars leads to the fact that a particular person not only acquires a dual existence – real and digital, but the second begins to replace him and displace him, which also traumatizes his identity. Virtualization processes lead to the fact that a person does not just plunge into the Network and almost dissolves in it. He acquires a network being, which turns out to be more important than his real being and in virtual reality itself becomes a kind of network. It also damages his real identity. The article also shows that the expanded introduction of NBICS technologies over time will lead to a new stratification of society, which will become not class, but caste.

Keywords: identity, Fourth Industrial Revolution, Schwab, NBICS- technologies, robotics, artificial intelligence, digitalization, virtualization, human, android, ginoid «Sofia», digital avatar, caste.

Dunaev V., Kurgan V.
Identity: Semantics of the Concept and Logic of Discourse.....36

Abstract. The article deals with the concepts of identity logic in its interdependence with the multi-valued semantics of its concept. The first section discusses the applicability of formal and dialectical logic to the development of the concept and theory of identity. By referring to the logical teachings of Aristotle and Hegel, it is shown that the discourse of essence and the definition of the concept of identity are built, respectively, in the reflexive definitions of identity and difference, and in the logical forms of concrete universality. On this basis, it is concluded that the formal-logical category of abstract identity is not applicable in principle to the phenomenon of identity, which immanently includes reflexive mediation. The second section deals with the topology of the logical-discursive and semantic space of identity. The article substantiates the position that in the development of logical and semantic structures of the interdisciplinary discourse of identity, one should proceed from the phenomenon of identity or the mode of the category of identity, in which they receive their most complete embodiment, achieve their entelechy (Aristotle) or correspond to their concept (Hegel). It is shown that the logic of spiritual self-determination of the individual as a concrete universal form of identity sets the scale and criteria for evaluating all other types, modes and concepts of identity.

Keywords: identity, sameness, difference, category, reflexive concept, logic, meaning, personality, spirituality.

Oshakbaeva Zh.
**The Problem of the Formation of an Intellectual Nation
 in the Work of Akyns and Zhyrau.....53**

Abstract. The article reveals the main provisions of the formation of an intellectual nation: education, morality, spiritual growth in the heritage of the Kazakh akyns and zhyrau of the era of the Kazakh khanate. The significance of the formation of national identity in the thoughts of representatives of Kazakh philosophy in the context of the tasks of modernization of public consciousness and the formation of an intellectual nation in Kazakhstan is revealed. To reveal the essence of the intellectual personality on the path of its creation and development, we must rely on the works of our thinkers of the last century, because Kazakh thinkers made a significant contribution to the development of our country.

Keywords: Kazakh Khanate, society, zhyrau, worldview, historical consciousness, intellectual nation, national education, culture.

KAZAKHSTAN: POLITICAL REALITIES OF MODERNITY

Zhusipbek G., Nagaeva Zh.
Informal Institutions and Difficulties in Developing Inclusive Society in Kazakhstan...86

Abstract. An inclusive society is formed and sustained by inclusive institutions. Institutions can be divided into formal and informal, where the latter can be depicted as unwritten rules, social norms, customs and traditions spread in society. Formal institutions are formed and sustained not only by state policy, but also by informal institutions and informal discourses. In order to develop strategies for building inclusive society in Kazakhstan, an analysis of the factors affecting the processes of formation of informal institutions, such as the “cognitive

unconscious”, models of child-rearing and education (which are characterized by the weakness of positive social capital) is necessary. The weakness of the positive and in opposite dominance of negative social capital can be considered as the main factors hindering the development of inclusive institutions and inclusive society.

Keywords: inclusive institutions, informal institutions, social capital, cognitive unconscious, models of child-rearing and education.

Abdykaimova N.

Educational Trinity of Languages in the Context of National

Construction in Kazakhstan.....77

Abstract. The article, through the prism of the theory of nation and nationalism by Ernest Gellner, reveals the influence of the educational trinity of languages on national construction in Kazakhstan. The role of Kazakh-speaking, Russian-speaking and English-speaking education in the formation of national projects corresponding to them is revealed. The positive and negative aspects of the impact of these education systems on national construction in Kazakhstan are revealed.

Keywords: Kazakhstan, trinity of languages, national construction, education system.

Kadyrzhanov R.

Comparative Analysis of Ethnocultural Integration in Kazakhstan and Uzbekistan....91

Abstract. In the article the causes of the difference between ethnocultural integration in Kazakhstan and Uzbekistan where the ethnic integration in Kazakhstan is based on the Russian language and culture, while the titular language and culture dominate in Uzbekistan. The causes of this difference are determined by the difference in the urbanization of the Kazakhs as recent nomads and the Uzbeks as a settled people in the early phases of industrialization of these peoples in the 1930s. The Kazakhs without experience of stationary life had faced a strong impact of the Russian language and culture which dominated in the cities at that time, while the Uzbeks have preserved their language and culture due to traditions of mahalla.

Keywords: Kazakhstan, Uzbekistan, ethnocultural integration.

Zhansugurova Zh., Zhumabekova A.

Astana Process: Chronology and Efficiency of Decisions.....106

Abstract. The article reveals the features of the formation of the Astana negotiation process to resolve the armed conflict in Syria. A comparative chronological analysis of twelve rounds of negotiations at the international level aimed at resolving the Syrian conflict, Kazakhstan’s participation and its assistance in resolving the conflict, as well as an analysis of the effectiveness of decisions and agreements between countries guarantors and parties to the conflict was carried out. Despite criticism, the Astana process lives up to its mandate as a significant international platform for resolving the Syrian crisis. The main achievement of the talks was the creation of “de-escalation zones” in different parts of Syria, in which the warring parties agreed on a ceasefire, which allowed, first of all, to begin to provide comprehensive humanitarian support to local residents. The authors made an attempt to bring all stages of the Astana process into one table. In which, in chronological order, 14 rounds of negotiations are clearly demonstrated, as well as decisions made during each round. Also attached is an assessment of

the Astana process by foreign and domestic political figures in the form of a table where the authors determined the tone of the messages.

Keywords: Syrian negotiation process, Syrian conflict, Astana process, Congress of the Syrian national dialogue, Syrian opposition.

POLITICAL SCIENCE: THEORY, METHODOLOGY, PRACTICE

Fedorova A.

Definitions of Civil Society in Post-Communist and Liberal Democratic States - General and Special: Comparative Analysis (on the Example of Kazakhstan).....114

Abstract: In this article the author examines various theoretical approaches towards definition of civil society of post-communist (or post-Soviet) and liberal-democratic (or Western) nations. The author practiced the method of comparative theoretical analysis in order to underscore the common and the different in these approaches and definitions, respectively. The theoretical and empirical significance of the research is to ascertain the key problems to define civil society. The author pays special attention to the post-communist scientific resources since she points out that the angle of viewpoint of the post-communist (Kazakhstan’s) scholars affect the work of civil society organizations to a great extent. The author defines civil society in her own way in the article. She believes that this definition characterizes civil society in Kazakhstan in the most appropriate way. In her findings, the author makes a conclusion that civil society is extremely multidimensional phenomenon, especially in the post-communist states where it commences to develop.

Keywords: civil society, definition, Kazakhstan, public organization, norms.

Moldahmet B.

The Process of Democratisation in the Middle East and North Africa.....125

Abstract. The issue of globalisation has been notable in many discussions of democratisation. The article explains that Muslim countries in the MENA have few structural characteristics conducive to both democratisation and democracy, that things have been this way for a long time, and that globalisation does little to alter this state of affairs. Certainly, the situation of a lack of democratisation and democracy in the MENA did not fundamentally change either during the two decades of the ‘third wave of democracy’, from the mid-1970s to mid-1990s, which was also a time of deepening globalisation, or in subsequent years. The region remains the only one in the world which has not made palpable recent progress towards democratisation.

Keywords: democratization, Middle East, North Africa, globalization, islam, the West.

SCIENTIFIC LIFE

It is Marked by Important Events For Our Country.....136

Contents. Abstracts.....140

Our authors.....144

БІЗДІҢ АВТОРЛАР – НАШИ АВТОРЫ

Абдыкаимова Назкен Тлеубековна – Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, PhD докторант

Бижанов Ахан Хусаинович – директор Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, член-корреспондент НАН РК, доктор политических наук, профессор

Бейсбаев Саясат Ерәліұлы – Философия, саясаттану және дінтану институтының ҚР БҒМ ҒК, Ақпараттық қамтамасыздандыру, экономикалық талдау және мониторинг бөлімінің жетекшісі

Дунаев Владимир Юрьевич – главный научный сотрудник, Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, доктор философских наук, профессор

Жансугурова Жазира Амангельдиевна – Казахский национальный университет имени аль-Фараби, кандидат политических наук, доцент

Жусипбек Галым Омирзакулы – независимый исследователь, Институт «Rethink», Вашингтон, США, PhD

Жумабекова Айя Алмасқызы – Казахский национальный университет имени аль-Фараби, магистрант

Кадыржанов Рустем Казахбаевич – главный научный сотрудник, Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, доктор философских наук, профессор

Курганская Валентина Дмитриевна – главный научный сотрудник, Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, доктор философских наук, профессор

Курмангалиева Галия Курмангалиевна – зав. отделом философии Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, доктор философских наук, доцент

Молдахмет Бидас – Казахский университет международных отношений и мировых языков имени Абылай хана, PhD

Нагаева Жанар – независимый исследователь

Ошақбаева Жазира Бейбітқызы – жетекші ғылыми қызметкер, ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты, философия ғылымдарының кандидаты

Фёдорова Анастасия Евгеньевна – Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, PhD докторант

Хамидов Александр Александрович – главный научный сотрудник, Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, доктор философских наук, профессор

OUR AUTHORS

Abdykaimova Nazken – Institute of Philosophy, Political Science and Religion Studies of RK MES CS, PhD student

Bizhanov Akhan – Director of the Institute of Philosophy, Political Science and Religion Studies of RK MES CS, Corresponding Member of NAS RK, Doctor of Political Sciences, Professor

Beisbayev Sayasat – Head of the Department of Information Support, Economic Analysis and Monitoring of the Institute of Philosophy, Political Science and Religion Studies of RK MES CS

Dunaev Vladimir – Chief Researcher, Institute of Philosophy, Political Science and Religion Studies of RK MES CS, Doctor of Philosophy, Professor

Zhansugurova Zhazira – Al-Farabi Kazakh National University, Candidate of Political Sciences Associate Professor

Zhusipbek Galym – Independent Researcher, Rethink Institute, Washington, USA, PhD

Zhumabekova Aiya – Al-Farabi Kazakh National University, Master

Kadyrzhanov Rustem – Chief Researcher, Institute of Philosophy, Political Science and Religion Studies of RK MES CS, Doctor of Philosophy, Professor

Kurgananskaya Valentina – Chief Researcher, Institute of Philosophy, Political Science and Religion Studies of RK MES CS, Doctor of Philosophy, Professor

Kurmangazieva Galiya – Head Department of Philosophy Institute of Philosophy, Political Science and Religious Studies of RK MES CS, Doctor of Philosophy, Associate Professor

Moldahmet Bidas – Abylay Khan Kazakh University of International Relations and World Languages, PhD

Nagaeva Zhanar – Independent Researcher

Oshakbayeva Zhazira – Leading Researcher, Institute of Philosophy, Political Science and Religion Studies of RK MES CS, Candidate of Philosophical Sciences

Fjodorova Anastasia – Institute of Philosophy, Political Science and Religion of RK MES CS, PhD student

Khamidov Alexander – Chief Researcher, Institute of Philosophy, Political Sciences and Religious Studies of RK MES CS, Doctor of Philosophy, 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 ақпараттық қамтамасыз ету, ішкі экономикалық талдау және мониторинг бөлімінің жетекшісі (шеф-редактор),

Н.Ы. Айтымбетов, PhD доктор, ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының аға 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 бас ғылыми қызметкері, *Г.Г. Соловьева*, философия ғылымдарының докторы, профессор, ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының бас 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*, Беларусь ҰҒА Философия институтының директоры, философия ғылымдарының кандидаты (Минск, Беларусь); *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. Тогусакөв*, 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); *Биолент Шынай*, Бурса университетінің профессоры (Бурса, Түркия); *Н.А. Шермухамедова*, Мирзо Улугбек атындағы Өзбекстан ұлттық университетінің профессоры, философия ғылымдарының докторы (Ташкент, Өзбекстан); *Беата Эшмент*, 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.

Дизайн және беттеу: *Ж. Рахметова*

Теруге 08.06.2020 ж. берілді. Басуға 19.06.2020 ж. қол қойылды.
Форматы 70x100/16 . Есепті баспа табағы 9,25.

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 отдела информационного обеспечения, внутреннего экономического анализа и мониторинга Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК (шеф-редактор).

Н.И. Айтымбетов, доктор PhD, старший 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, ведущий 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. Сатеришинов*, доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник отдела 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. Тогусяков*, член-корреспондент НАН КР, доктор философских наук (Бишкек, Кыргызстан); *Уильям Фишерман*, 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.

Дизайн и верстка: *Ж. Рахметова*

Сдано в набор 08.06.2020 г. Подписано в печать 19.06.2020 г.
Формат 70x100¹/₁₆. Уч.изд.л. 9,25.

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, Head of Information Support, Internal Economic Analysis and Monitoring of the Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies CS MES RK (Editor-in-Chief)

N.I. Aytymbetov, PhD, Senior Researcher 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, Leading 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, Chief Researcher 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.

design and layout: *Zh. Rakhmetova*

Passed to the set on 08.06.2020. Signed in print on 19.06.2020.

The format is 70x1001/16. Found.edit.page 9,25.