



ӘЛ-ФАРАБИ

ӘЛЕУМЕТТІК-ГУМАНИТАРЛЫҚ ЗЕРТТЕУЛЕР ЖУРНАЛЫ

AL-FARABI
**JOURNAL OF SOCIO-HUMANITARIAN
STUDIES**

ҚР БҒМ
ҒЫЛЫМ КОМИТЕТІ
ФИЛОСОФИЯ,
САЯСАТТАНУ ЖӘНЕ
ДІНТАНУ ИНСТИТУТЫ

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

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

2003 ж. шығарыла бастады
Жазылу көрсеткіші – 74671

№ 2 (50) 2015 ж.

МАЗМҰНЫ – СОДЕРЖАНИЕ

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

Хамидов А.

Общество знания: действительность? Утопия? Химера?.....3

Сартаева Р.

Общество знаний и проблемы качества
в развитии человеческого капитала.....23

Сейтахметова Н., Смагулов М.

Духовно-этические парадигмы исламского образования:
к опыту герменевтики.....39

ЗАЙЫРЛЫ МЕМЛЕКЕТТІҢ ҚҰНДЫЛЫҚТЫҚ ДИСКУРСТАРЫ–
ЦЕННОСТНЫЕ ДИСКУРСЫ СВЕТСКОГО ГОСУДАРСТВА

Соловьева Г.

О феномене «новейшей религиозности»55

Сиқымбаева Д.

Зайырлы мемлекеттің тиімді қазақстандық үлгісін
калыптастыру: негізгі тәсілдемелер мен үлгілер.....71

БІРЕГЕЙЛІК ЖӘНЕ МӘДЕНИЕТАРАЛЫҚ КОНТЕКСТЕР–
ИДЕНТИЧНОСТЬ И МЕЖКУЛЬТУРНЫЕ КОНТЕКСТЫ

Дунаев В., Құрганская В.

Концептуальная легитимация национализма
в политической антропологии постмодерна.....85

Редакцияның мекен-жайы: 050010, Алматы қ., Құрманғазы көшесі, 29,
ҚР БҒМ Ғылым комитетінің Философия, саясаттану және дінтану
институты

Тел.: +7 (727) 272-59-10, 261-02-73, факс: +7 (727) 261-02-83.

E-mail: iph@iph.kz



ӘЛ-ФАРАБИ

ӘЛЕУМЕТТІК-ГУМАНИТАРЛЫҚ ЗЕРТТЕУЛЕР ЖУРНАЛЫ

АЛЬ-ФАРАБИ

ЖУРНАЛ СОЦИОГУМАНИТАРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ

№ 2 (50) 2015 г.

Кадыржанов Р.

Defining National Identity of Kazakhstan:
Ethnic or Civic? Kazakh or Kazakhstani?.....108

Сатеришинов Б., Молдабек Е.

Сүннеттік бағыттағы исламда жағымды
бірегейлік қалыптастыру.....120

Байдаров Е.

Мусульманская умма Казахстана: проблемы этнической
и конфессиональной идентичности.....131

ҒЫЛЫМИ ӨМІР –
НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Масалимова А.

II Международный форум «Аль-Фараби
и современность».....149

СЫН ЖӘНЕ БИБЛИОГРАФИЯ –
КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

Махиулов М.

Схоластика Мавераннахра.....153

Біздің авторлар – Наши авторы.....159

Our authors.....160

Content.Abstacts.....161

ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ,
ПОЛИТОЛОГИИ
И РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ
КОМИТЕТА НАУКИ
МОН РК

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

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

Издается с 2003 г.

Подписной индекс – 74671

Адрес редакции: 050010, город Алматы, ул. Курмангазы, 29.
Институт философии, политологии и религиоведения
Комитета науки МОН РК
Тел.: +7 (727) 272-59-10, 261-02-73, факс: +7 (727) 261-02-83.
E-mail: iph@iph.kz

ОБЩЕСТВО ЗНАНИЯ: ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ? УТОПИЯ? ХИМЕРА?...

Аннотация. В статье анализируется идея общества знания, возникшая на Западе во второй половине XX в. Основные положения, полученные в ходе критического анализа главных трактовок сущности общества знания и которые следует рассматривать как вклад автора в решение проблемы общества знания, состоят в следующем: 1) все западные авторы в трактовке общества знания допускают ту же мировоззренчески-методологическую ошибку, которую допускали политико-экономы – предшественники и современники К. Маркса, а именно – исходили из теории факторов производства Ж.Б. Сэя, а потому и неадекватно трактуют роль знания в условиях современности; 2) ряд западных исследователей ошибочно трактуют наступление общества знания как переход к посткапитализму; 3) само общество знания несовместимо с духом капитализма, и его построение в рамках данной формации является утопией; 4) товаризация знания и коммерциализация науки наносят большой ущерб целостности науки, что проявляется в частности в отделении прикладных исследований от фундаментальных и гипертрофировании роли первых по отношению ко вторым; 5) общество знания, если бы оно было создано, представляло бы собой химеру, поскольку в таком обществе знание, являющееся продуктом функционирования лишь одной мироотношенческой модальности, а именно *когнитивной*, становится базисом общества, оттеснив на периферию другие мироотношенческие модальности – в первую очередь, этическую и эстетическую.

Ключевые слова: общество знания, постиндустриальное общество, посткапитализм, товаризация знания, коммерциализация науки, утопия, химера.

Ныне всё ещё часто верят в то, что всякое возрастание научной образованности само по себе – безусловное благо и верный показатель, своего рода гарант общего подъёма и расцвета человека.

Г.С. Батищев [Батищев 1991, с. 141]

Двадцатый век, особенно вторая его половина, богат концепциями наличного или ближайшего будущего общества. Среди них – концепции «индустриального общества», «нового индустриального общества», «общества

изобилия», «общества потребления», «постиндустриального общества», «посткапиталистического общества», «технотронного общества», «информационного общества», «общества риска», « сетевого общества» и др. И вот ещё одна концепция – «общества знания» (knowledge society); другое название – «общество, основанное на знании» (knowledge-based society). Сам термин «общество знания» был предложен в 1966 г. Р. Лэйном. Основу концепции «общества знания» составили работы Ф. Махлупа и, особенно, П. Дракера [1999, pp. 67–100] (другой вариант транскрипции – Друкер). В 1973 г. понятие «общество знаний» использовал автор теории постиндустриального общества Д. Белл (см.: [1999, с. 288]). Интерес к проблеме общества знания приходится на конец II – начало III тысячелетия. ЮНЕСКО даже посвятило ему специальный доклад (см.: [К обществам знания 2005]).

Но, как показывает знакомство с литературой, посвящённой проблеме общества знания, даже с экспликацией понятия «общество знания» не всё обстоит благополучно. Э. Агацци [2012, сс. 3–4] отмечает: «В последние годы выражение “основанный на знаниях” стало всё чаще использоваться в различных контекстах как некоторого рода новая категория для интерпретации специфических черт многих реальностей современного мира, а также как парадигма того, что может предложить решение для некоторых открытых проблем нашего мира. Надо заметить, однако, что это выражение имеет далеко не ясный смысл...». Ему вторит Г. Бехманн [2010а, с. 115]: «Несмотря на ряд примечательных попыток, – пишет он, – мы всё ещё не имеем целостной теории общества знания, которая охватывала бы все существенные аспекты, обсуждаемые в литературе. Возможно, – добавляет он, – такая цель и вовсе является недостижимой». Каково концептуальное содержание понятия «общество знания» (иногда пишут во множественном числе: «знаний»), или общества, основанного на знании (пишут и во множественном числе: «знаниях»)? Что это за общество такое – общество *знания*? Является ли оно стадией социально-исторической эволюции или же это общество, которое желательно создать как больше отвечающее человеческой сущности? Каково соотношение данного общества с постиндустриальным и информационным обществами? Единодушия в ответах на эти вопросы не наблюдается. В частности, одни авторы полагают, что такое общество уже наступило, другие – что оно находится в стадии становления.

Следовательно, встаёт задача внести посильный вклад в ответы на эти вопросы.

Критический анализ основных концепций общества знания

Многие исследователи отмечают, что понятия «постиндустриальное общество», «информационное общество» и «общество знания» очень близки, едва ли не являются синонимами. Но в науке и в философии синонимия, по крайней мере, нежелательна, ибо способна вносить путаницу. Один из столпов постструктурализма (философского постмодернизма) писал, что «по мере вхождения общества в эпоху, называемую постиндустриальной, а культуры – в эпоху постмодерна, изменяется статус знания» [Лиотар 1998, с. 14]. Д. Белл [1999, с. 288] в своё время отмечал, что «технология составляет одну из осей постиндустриального общества; другой его осью является знание как фундаментальный ресурс. Знание и техника воплощены в социальных институтах и представлены людьми. Таким образом, мы можем вести речь об обществе знания (knowledge society)». Следовательно, наступление постиндустриального общества и есть наступление общества знания? Тот же Д. Белл в 1986 г. издаёт книгу «Социальные рамки информационного общества». В ней он пишет [1986, с. 335], что «знания и информация становятся стратегическими ресурсами и агентом трансформации постиндустриального общества». Получается, что общество знания есть постиндустриальное общество, а информационное общество приходит на смену постиндустриальному.

Другие авторы, и их большинство, считают, что информационное общество сменяет постиндустриальное, а общество знания приходит на смену информационному. Согласно Г. Бехманну [2010б, с. 134], «современную стадию развития информационного общества следует понимать как общество знаний». А вот К.Х. Делокаров [2010, с. 18] не усматривает различия между информационным обществом и обществом знания. Он пишет: «“Общество, основанное на знаниях”, сущностно не отличается от информационного общества, поскольку и для того, и для другого конституирующим фактором является знание». Но знание является во многом конституирующим и для того, что именуется постиндустриальным обществом. Следовательно, тем, что объединяет все три феномена, является знание, точнее, *социальный статус* знания. В данной статье мы специально не станем останавливаться на тех нюансах, которыми отличаются друг от друга информационное общество и общество знания, тем более что и по вопросу о сущности информационного общества нет единства в понимании (см. в этой связи: [Уэбстер 2004]). Будем иметь дело лишь с концепциями общества знания и определять степень их релевантности.

В чём состоит проблема общества знания?

Знание, конечно, всегда играло существенную роль в жизни социума. Верно также и то, что в разных типах обществ и в разные эпохи оно играло разную роль. Особый статус знание (в первую очередь естественнонаучное) получило в Западной Европе с начала Нового времени, т. е. со времени выхода на планетарную арену *капитализма*. Погоня за прибылью требовала расширения производства, а расширение производства требовало освоения всё новых и новых веществ, энергий и информации. Появились сугубо производственные задачи, которые возможно было решить лишь с помощью привлечения научного знания. Знание стало одним из участников производственного процесса, одной из его производительных сил. К. Маркс [1981, сс. 582₃₇–583₃] в 1857 г. констатировал: «Развитие основного капитала является показателем того, до какой степени всеобщее общественное знание, *knowledge* превратилось в *непосредственную производительную силу*, и отсюда – показателем того, до какой степени условия самого жизненного процесса подчинены контролю *general intellect* (всеобщего интеллекта. – *А.Х.*) и преобразованы в соответствии с ним. До какой степени общественные производительные силы созданы не только в форме знания, но и как непосредственные органы общественной практики, реального жизненного процесса».

Следовательно, знание радикально изменило свой социальный статус ещё в индустриальную эпоху, в индустриальном обществе. Но если в те времена оно обладало таким статусом только в сфере материального производства, то со временем оно стало проникать и в другие сферы социума и культуры и преобразовывать их. Знание из непосредственной производительной силы собственно материального производства постепенно превращалось в непосредственную производительную силу иных социокультурных сфер. Причём если первоначально на такую роль подходили лишь знания, выработанные в естественных науках, то со временем (в том числе и в сфере производства) эту роль стали успешно выполнять и социогуманитарные знания (психологические, социологические и др.).

Однако западные исследователи трактуют изменение социального статуса знания иначе. Вот как трактует его статус в постиндустриальном обществе Д. Белл [1986, с. 332]. Он утверждает, что «знания и способности их практического применения *замещают труд* в качестве источника прибавочной стоимости. В этом смысле как труд и капитал были центральными переменными в индустриальном обществе, так информация и знания становятся решающими переменными постиндустриального общества» (курсив мой. – *А.Х.*). Того же мнения придерживается и

П.Ф. Дракер [1999, с. 95]. Он пишет: «Изменение значения знания, начавшееся двести пятьдесят лет назад, преобразовало общество и экономику. Знание стало сегодня основным условием производства. Традиционные “факторы производства” – земля (т. е. природные ресурсы), рабочая сила и капитал – не исчезли, но приобрели второстепенное значение». Или вот Г. Бехманн [2010б, с. 109] утверждает что «возникающее новое общество приносит изменения в самом ядре современного общества, инициирует новый способ производства: труд и капитал, характерные для промышленного общества, заменяются здесь информацией и знанием как главными ценностями, но, что ещё важнее, созданием нового механизма непосредственного применения информации и знания в производственной и сервисной сферах, т. е. фокусируется на процессе постоянного обучения». Примеры можно множить и множить.

Однако такая трактовка статуса знания в сфере производства – принципиальное *заблуждение*, насчитывающее двухсотлетнюю историю. Это заблуждение возникло в ходе решения политико-экономными проблемами конституирования стоимости и цены, а также проблемы источников доходов. А. Смит [2007, с. 106] писал, что цена «в целом... сводится – непосредственно или в конечном счёте – к... трём составным частям – к ренте, заработной плате и прибыли». Соответственно он решает и проблему источника доходов: «Заработная плата, прибыль и рента являются тремя первоначальными источниками всякого дохода, равно как и всякой меновой стоимости. Всякий иной доход в конечном счёте получается из этих источников» [Смит 2007, с. 107].

Это положение, вошедшее в историю политической экономии под названием «*догма Смита*», долгое время считалось незыблемым, хотя уже сам автор его не мог не замечать тех трудностей, которые оно вызывает при объяснении экономических феноменов. Налицо противоречие этого положения трудовой теории стоимости, которой придерживался А. Смит. В самом деле, если величина стоимости товаров определяется количеством опредмеченного в товарах необходимого рабочего времени, то и формы дохода суть стоимости; а это уже противоречит утверждению, согласно которому, стоимость состоит из доходов. Д. Рикардо частично дезавуировал «догму Смита», но до конца ее не преодолел. «Догма Смита» у представителей вульгарной политической экономии нашла своё вульгарное резюме в так называемой «теории факторов производства» Ж.Б. Сэя [1833], получившей название *триединой формулы*: «капитал – прибыль (процент); земля – рента; труд – заработная плата». Эта формула и по сей день – за исключением «косметических» модификаций – является краеугольным камнем западной политической экономии, что и продемонстрировано в приведённых высказываниях.

Современные западные теоретики новейших обществ, как и вульгарные экономисты времён К. Маркса, фундаментом своих построений берут даже не «догму Смита», а «теорию факторов» Сэя. Им, так же, как и представителям вульгарной политической экономии, не приходит на ум то, что триединая формула – всецело *иррациональна*, что взятые в качестве доходов ингредиенты, по выражению К. Маркса [1962, с. 380], «относятся друг к другу примерно так же, как нотариальные пошлины, свекла и музыка». Ведь капитал есть опредмеченная стоимость, а процент как цена капитала – стоимость *этой* стоимости (нонсенс!); земля не имеет стоимости, но рента – *форма* стоимости (это так же, как если бы вещь в весовом отношении имела вес, *не обладая* тяжестью); труд не имеет стоимости, он сам – *созидатель* стоимости. Заработная плата – это не цена *труда*, а цена (денежное выражение стоимости) *рабочей силы*. Всё это – *иррациональные*, по выражению Маркса, *лишённые понятия*, феномены. Но феномены – *объективные*.

Общество знания и действительность

Стало быть, в капиталистически организованном производстве труд – *единственный создатель* товаров, услуг-товаров и т. д. *Знание* – это результат познавательной деятельности (а в условиях капитализма она тоже становится трудом, т. е. *деятельностью-средством*, подчинённой внешней необходимости и внешней целесообразности). Знание, капитал, земля и даже труд как таковой *не являются субъектами*. Труд – *имеет* субъекта; это – *работник* (наёмный рабочий в сфере производства или сфере услуг, научный сотрудник в сфере науки). Капитал и земля суть формы *собственности*, а отнюдь не субъекты. Знание также может быть собственностью. И при капитализме оно ею и бывает. Учёный, продуцирующий знание, есть при капитализме *такой же* наёмный работник, как и наёмный рабочий сферы материального производства. Стало быть, *труд* даже в так называемом обществе знания, в данном случае *когнитивный* (в первую очередь научный) труд, сохраняет свой приоритет быть *источником* всякого богатства. Знание в данной системе – форма богатства.

Капитализм непомерно гипертрофирует потребностно-полезностное отношение буквально ко всему. Маркс определял его как *отношение полезности*, или *использования* (Nützlichkeits- oder Benutzungsverhältnis). Не является исключением и наука. Маркс [1968, с. 386] отмечал, что «производство, основанное на капитале... создаёт систему всеобщей эксплуатации природных и человеческих свойств, систему всеобщей полезности; даже наука, точно так же, как и все физические и духовные свойства человека, выступает лишь в качестве носителя этой системы всеобщей

полезности...», в пределах которой «ничто... не выступает как *само-по-себе-высшее*, для-себя-самого-оправданное...» [1976, с. 322₂₁₋₂₂].

Становясь непосредственной производительной силой сферы собственно материального производства, научное знание тем самым включается в систему *условий труда*, т. е. становится одним из средств обработки предмета труда, становится составной частью капитала. Маркс [1973, с. 554] пишет: «Имеет место *эксплуатация науки*, теоретического прогресса человечества. Тем самым одновременно происходит *отделение науки как науки, применённой к производству, от непосредственного труда*, в то время как на прежних ступенях производства ограниченный объём знаний и опыта был непосредственно связан с самим трудом, не развивался в качестве отделившейся от него самостоятельной силы и поэтому в целом никогда не выходил за пределы традиционно выполняемого и лишь очень медленно и понемногу расширяемого собирания рецептов». Знания, выработанные в сфере науки и применяемые в процессе производства, участвуют в процессе производства как процессе созидания прибавочной стоимости безотносительно к труду наёмного рабочего и являются *не* его, а капитала производительной силой.

П.Ф. Дракер [1999, с. 714] пишет: «Пожалуй, нынешнее общество ещё преждевременно рассматривать как “общество знания”; сейчас мы можем говорить лишь о создании экономической системы на основе знания (knowledge society). Однако общество, в котором мы живём, определённо следует характеризовать как “*посткапиталистическое*”» (курсив мой. – А.Х.).* Это – громаднейшая *иллюзия*. То общество, о котором пишет он, – начиная с промышленной революции и *по сие время* является не чем иным, как *капиталистическим* обществом, хотя нобелевский лауреат по экономике Ф.А. фон Хайек [1992, с. 15] утверждает, что систему капиталистически организованной экономики «можно точнее всего определить как расширенный порядок человеческого сотрудничества – порядок, чаще именуемый, хотя и не вполне удачно, капитализмом». Но всё же *правильнее* именовать его – капитализмом. Это – не что иное, как тотально-*товарное*, или, как эвфемистически выражаются ныне, *рыночное* общество. И его основным имманентным противоречием было и остаётся хрестоматийное противоречие между общественным по своей сущности производством и частнособственнической формой присвоения его результатов. Оно проявляется в форме *антагонизма* труда и капитала, между способностью

* «То обстоятельство, – добавляет он, – что знание стало *главным*, а не просто *одним* из видов ресурсов, и превратил наше общество в посткапиталистическое. Данное обстоятельство изменяет структуру общества, и при этом коренным образом. Оно создаёт новые движущие силы социального и экономического развития. Оно влечёт за собой новые процессы и в политической сфере» [Дракер 1999, с. 98]. А вот К. Кнорр-Цетина [2006, сс. 267–306]) именуется общество знания даже *постсоциальным*.

к труду (при капитализме всё становится трудом), т. е. *рабочей силой*, и условиями труда (предметом труда и средствами труда), т. е. *капиталом*.

Капитализм начинается с того, что процесс производства как процесс труда *социально* расщеплён: способность к труду (рабочая сила) и условия труда (предмет труда и средства труда) являются собственностью противоположных общественных классов и одновременно являются *товарами*. Соединение этих ингредиентов процесса производства как процесса труда осуществляется через рынок, в том числе и через рынок рабочей силы. Капиталист как собственник условий труда авансирует свой капитал на приобретение рабочей силы нужной квалификации и осуществляет процесс производства. Рабочий, продав капиталисту свою рабочую силу, предоставляет ему право распоряжаться ею. С этого момента наёмный рабочий не принадлежит себе. Конечно, на поверхности производственного процесса создаётся видимость нормального положения дел: рабочий, пользуясь средствами труда, обрабатывает предмет труда и получает продукт этого труда. «В действительном процессе производства отделение труда от предметных моментов его осуществления снято. Однако в этом процессе труд уже включён в капитал и т. д. Выступает как сила самосохранения капитала» [Маркс 1969, с. 502] и как сила его увеличения, так как продукт производства оказывается «отягощённым» прибавочной стоимостью.

В процессе производства не рабочий господствует над условиями своего труда, а, напротив, условия его труда господствуют над ним. Но условия труда – предмет труда и средство труда – суть лишь опредмеченный, прошлый труд рабочего. Маркс [1974, сс. 46–47] пишет: «Господство капиталиста над рабочим есть поэтому господство вещи над человеком, мёртвого труда над живым, продукта над производителем, так как ведь на деле товары, которые становятся средствами господства над рабочими (но только как средство господства самого *капитала*), суть лишь результаты процесса производства, его продукты».

Таким образом, в самом процессе производства положение наёмного рабочего и капиталиста, персонифицирующих разные экономические категории (рабочий – рабочую силу, капиталист – капитал), радикально различно. Процесс капиталистически организованного производства есть процесс увеличения стоимости. Наёмный рабочий здесь фигурирует как всего лишь простое средство самовозрастания капитала и поэтому произведённый им продукт, предметно зафиксированное наличное бытие его труда принадлежит не ему, но присваивается капиталом (и, разумеется, капиталистом как простой персонификацией капитала). Столь же не принадлежит себе в процессе труда и сам рабочий, поскольку в этом процессе он включён в состав капитала (функционирует как часть оборотного капи-

тала). Стало быть, чуждым рабочему, не принадлежащим ему, поскольку не выступает как процесс его самоутверждения, является и сам процесс труда. «Это – процесс отчуждения его собственного труда» [Маркс 1974, с. 47]. Весь процесс капиталистически организованного производства есть процесс отчуждения. И по мере эволюции капитализма все его сферы постепенно захватываются отчуждением, так что всё капиталистическое общество можно характеризовать как *общество отчуждения*.

Капитализм, отмечено выше, оформился тогда, когда способность к труду превратилась в товар и в форму собственности. На первых порах товаром становилась лишь та рабочая сила, которая эксплуатировалась в сфере материального производства. Постепенно таким товаром становились и формы деятельности, функционирующие в иных сферах капиталистического общества. В частности, в сфере науки, которая сама оказалась поражённой отчуждением. К этому следует добавить, что постепенно и труд в сфере материального производства, так сказать, «очеловечивался»: вытеснялись виды грубо-физического изнуряющего труда, вытеснялись виды монотонно-механической работы и т. д. Автоматизация, а потом и компьютеризация до неузнаваемости трансформировали труд. Но капиталистическая *сущность* его от всего этого не исчезла. Стало быть, общество знания, общество, основанное на знании, сегодня *не является* действительностью. Но тогда – что оно?

Общество знания – утопия

Конечно, со времени своего первоначального этапа капитализм прошёл целый ряд фазисов. Но эти фазисы отнюдь не являются *некапиталистическими*. Переход от первоначального состояния к каждому из этих фазисов не был переходом общества в иное *качество*. Вернее, каждый переход в новый фазис можно считать переходом в новое качество, но это – такие переходы, при которых все фазисы составляют то, что в диалектике именуется *узловой линией отношений меры*. Ведь *сущность* при всех этих переходах остаётся *неизменной*. Можно, конечно, называть фазисами эволюции капитализма то, что называют индустриальным, постиндустриальным, информационным и обществом знания (которое ещё не наступило, в чём следует согласиться с П.Ф. Дракером), хотя все эти наименования, за исключением первого, характеризуют лишь отдельные нюансы общекapиталистической сущности. Не случайно столь непросто отличить, скажем, то, что называют обществом знания, от того, что называют информационным обществом, а их оба – от того, что получило название постиндустриального общества.

Капитализм второй половины XX – начала XXI в. характеризуется тенденцией тотальной *товаризации* всего сущего. Это распространяется и на *знание*. Знание становится товаром со всеми последствиями такого превращения. Оно приобретает все атрибуты товарности. Товар, как известно, – это продукт труда, предназначенный для обмена, и он, как тоже известно, двойственен: обладает потребительной стоимостью и меновой стоимостью. Обменивается, или, что то же самое, *продаётся* лишь то, что имеет спрос. А спрос может подчас резко меняться, подобно капризной погоде. Товаризация знания есть момент *коммерциализации науки* как той социокультурной сферы, в которой вырабатывается социально санкционированное знание. Наука становится изготовителем и поставщиком в соответствии с заказом знания-товара в обмен на «всеобщий эквивалент». Г.В. Горохов [2010, с. 4] пишет: «В таком случае исчезает всякое различие между, например, автомобильным концерном БМВ и университетом Людвиг-Максимилиана в Мюнхене. Поэтому в условиях развития “академического капитализма” особое место получают “научные менеджеры”, поскольку сегодня гораздо более важно умение привлечь спонсорские финансовые средства, чем способности учёного и педагога. В такой системе учёные и профессора становятся “торговыми” агентами, а директора институтов и ректоры университетов – хозяевами коммерческих предприятий. Учёный совет теряет своё значение как высший орган самоуправления и становится контролирующим органом типа наблюдательного совета на фирме. Превращение университета или научно-исследовательского института в коммерческое предприятие означает изменение их роли, поскольку и сами они становятся своего рода “торговыми” агентами, которые находятся в постоянной конкуренции с другими коммерческими предприятиями и вынуждены позиционировать себя на образовательном и исследовательском рынке, причём их названия – не что иное, как фирменный знак – символический капитал». Учёные и научные коллективы тем самым включаются в систему рыночных отношений, где действуют законы купли-продажи и ничего более.

Товаризация знания и коммерциализация науки наносят урон целостности науки. Спрос задаётся науке извне – от сферы материального производства, от военно-промышленного комплекса, от охранительно-карательных ведомств и т. д. Наука начинает ориентироваться *не на* имманентную ей логику выбора проблематики, *а на* заказчика, который исходит из своих собственных нужд и которому нет дела до внутренних проблем самой науки. «Предприниматели предпочитают не рисковать, вкладывая деньги в “чистые” фундаментальные исследования, практическая отдача от которых является крайне отдалённой и проблематичной» [Шейнин 1972,

с. 132]. Но это, конечно, не самое опасное. А.С. Панарин [2000, с. 206] пишет: «Если наука целиком превращается в производство знания-товара, то какие последствия это влечёт для неё самой и для всего общества? – спрашивает он и отвечает: – Для науки они очевидны (и опыт наших рыночных реформ это подтверждает). Рыночный статус знания неминуемо влечёт за собой вымывание тех его разновидностей, которые не приняли товарную форму и не могут служить немедленной прикладной (технологической) пользе. Это касается фундаментальной науки, гуманитарного корпуса, примыкающего к общей культуре, и всего теоретического образования». «Само собой разумеется, – добавляет он, – что это выносит за скобки фундаментальные исследования и другие формы общего интеллектуального накопления, о которых нельзя заранее сказать, в какие конкретные результаты они выльются» [Панарин 2000, с. 213]. А ведь знания, выработанные в одной науке, могут послужить стимулом или подспорьем для другой науки. Стало быть, упадок или вообще исчезновение той или иной фундаментальной науки негативно скажется и на других. Для общества это грозит либо блокированием прогресса, либо более серьёзными последствиями. «Если знание тотальным образом превращается в товар, по определению служащий любому покупателю, то не создаётся ли вероятность того, что знание-товар вместе со всей прикладной наукой скупят дельцы теневой экономики и других теневых практик?» [Панарин 2000, с. 207], например, криминальных или террористических...

Коммерциализация науки и товаризация знания неизбежно приводят к отделению фундаментальных исследований от прикладных. Это же, хотя и иными словами, подчёркивает и П.Ф. Дракер [1999, с. 100]: «Переход от общего знания к комплексу специализированных знаний превращает знание в силу, способную создать новое общество. Но следует иметь в виду, что такое общество должно быть основано на знании, организованном в виде специализированных дисциплин, и что членами его должны быть люди, обладающие специальными знаниями в различных областях. Именно в этом их сила и эффективность». Соотношение фундаментальной и прикладной науки, согласно Б.И. Пружинину [2008, сс. 108–121], выглядит так: «Как и прежде, цель фундаментальной науки – знание о мире как он есть сам по себе, т. е. объективная картина мира. Конечная цель прикладной – предписание для производства, т. е. точный и технологически эффективный рецепт.

Поиски истинного знания являются для фундаментального исследования целью самодовлеющей; для прикладного исследования истина является ценностью инструментальной, а самодовлеющей ценностью оказывается как раз технологическая эффективность знания» [Пружинин 2008,

с. 116]. Цель и функция прикладной науки – *прагматическая*: достичь намеченного результата. Поэтому к прикладному знанию предъявляется не требование его *истинности*, а требование его *эффективности* в решении конкретной практической задачи. «В прикладном исследовании, – отмечает Б.И. Пружинин [2008, с. 114], – задачи ставятся извне – клиентом, заказчиком. И результат, в конечном счёте, оценивается им же. Причём не с точки зрения истинности. Заказчика интересует технологически воплощаемое решение, а не объективное представление о мире. Поэтому структура прикладного исследования отличается от научного знания». Стало быть, в отношении прикладной науки в «обществе знания» принцип *полезности*, или *использования*, действует в своём *позитивном* модусе, тогда как в отношении фундаментальной – в *негативном*. Вот почему многие из тех, кто пишет об обществе знания, пишут о таком обществе также и как, во-первых, об обществе, которое требует огромного числа всевозможных *экспертов*, а, во-вторых – как об *обществе риска*. «По сути дела, представления об обществе риска являются ничем иным, как оборотной стороной идеи общества знания» [Ефименко 2010, с. 55]. Ведь риски связаны не с фундаментальным, а как раз с прикладным знанием. Надо сказать, что вся система нынешнего капитализма предстаёт как общество риска (см. об этом: [Бек 2000]).

А вот представители философского постмодернизма усматривают в *товаризации* знания однозначно положительную тенденцию, за которой, по их мнению, будущее. Для эпохи модерна была характерна уверенность в том, что производство знания есть одновременно и производство, совершенствование *субъекта* познания. Не так это выглядит и оценивается с позиций постмодернизма. Один из столпов этого направления, Ж.-Ф. Лиотар [1998, с. 18] пишет: «Старый принцип, по которому получение знания неотделимо от формирования (*Bildung*) разума и даже от самой личности, устаревает и будет выходить из употребления. Такое отношение поставщиков и пользователей знания к самому знанию стремится и будет стремиться перенять форму отношения, которое производители и потребители товаров имеют с этими последними, т. е. стоимостную форму (*forme-vaieur*). Знание производится и будет производиться для того, чтобы быть проданным, оно потребляется и будет потребляться, чтобы обрести стоимость в новом продукте, и в обоих этих случаях, чтобы быть обменённым. Оно перестаёт быть самоцелью и теряет свою “потребительскую стоимость”».*

* Лиотар надеется, что «знания будут введены в оборот по тем же сетям, что и денежное обращение, и что соответствующее этому расслоение прекратит быть делением на знание/незнание, а станет, как и в случае денежного обращения, “знаниями к оплате/знаниями к инвестициям”, т. е. знаниями, обмениваемыми в рамках поддержания обыденной жизни (восстановление рабочей силы, “выживание”) *versus* кредиты знаний в целях оптимизации результативности программы [Лиотар 1998, с. 22].

Капитализм есть капитализм со всеми его атрибутами. И это не только тотальное господство товарных отношений. Это ещё и тотальное господство частного, т. е. *конечного* интереса. А, следовательно, тотальное господство *конкуренции*. Конкуренция принципиально отличается от *соревнования*, которое ориентировано на *всеобщий* интерес, в результате которого выигрывают не некоторые, а все. Конкуренция же – это гоббсовская «война всех против всех», это – реальная арена действия *социалдарвинизма*; это – война *против* монополий за монополии. В этой войне все средства хороши. Её девиз: «Ничего личного, просто бизнес». Капитализм – это царство действия *квази-естественных* законов, т. е. объективных социальных законов, действующих в соответствии со слепыми природными законами. Стало быть, общество знания – это капиталистическое общество на той его ступени, когда капиталом становится также и знание. Некоторые исследователи такое состояние капитализма называют *когнитивным капитализмом*. Так, Б. Польре [2008, с. 66] пишет: «Когнитивный капитализм следует понимать как общество знания, управляемое и организованное по капиталистическим принципам. Кроме того, когнитивный капитализм следует понимать как такой вид капитализма, в котором знание является основным источником стоимости, откуда и вытекает его противопоставление капитализму промышленному». Последнее предложение свидетельствует, что данный автор находится в плену печально знаменитой «триединой формулы».

Но капитализм создаёт в планетарном масштабе неодинаковость в уровне развитости разных обществ. Особенно ярко это проявляется в современных условиях, когда на мировой арене резко противостоят друг другу тенденция глобализации и тенденция моноцентричного глобализма, исходящего от США и нескольких родственных ему государств. Учитывая это и многое другое, генеральный директор ЮНЕСКО Коитиро Мацуура [2005, с. 7. Прав. стбц – 8. Лев. стбц] в предисловии к докладу ЮНЕСКО «К обществам знания» пишет: «На следующих страницах мы постараемся представить панораму будущего, которое видится нам одновременно многообещающим и вызывающим известное беспокойство. Многообещающим – потому, что потенциал, содержащийся в разумном и умелом использовании новейших технологий, открывает поистине широкие перспективы для устойчивого развития человека и построения более демократических обществ. Вызывающим беспокойство – потому, что на этом пути действительно существуют вполне реальные препятствия и ловушки. Сегодня нередко говорят о разрыве в цифровых технологиях, и этот разрыв есть явление реальной действительности. Но есть и нечто ещё более тревожное: опасность того, что познавательный разрыв между

самыми благополучными и развивающимися странами, в особенности самыми обездоленными из них, будет только увеличиваться, а наряду с этим внутри общества одной и той же страны будут появляться и шириться собственные глубокие разрывы. Но разве будущие общества знания могут согласиться с тем, что им предстоит стать обществами разобщения?». Но пока на планете «правит бал», по выражению В.В. Маяковского, «капитал, его препохабие», эти разрывы будут расширяться до непреодолимых пропастей. Общество знания предполагает равный доступ к знаниям, но такое положение дел несовместимо с природой капитализма. Можно поэтому говорить, что общество знания, или общество, основанное на знании, это – вовсе ещё не действительность, а скорее лишь одна из абстрактных возможностей. Г. Бехманн [2010а, с. 126] отмечает: «Развитие общества знания является одновременно эволюционным феноменом и политическим намерением». Но ещё более верным является то, что оно никогда *не наступит*. Стало быть, в нынешней ситуации, когда одни государства обладают монополией на знания и стремятся эту монополию сохранять, общество знания, о котором пишут западные исследователи, есть не более чем *утопия*. Но даже если умозрительно допустить, что оно осуществимо, то, как верно отмечает А.И. Ракитов [2005, с. 94], «общество, основанное на знаниях, вряд ли может служить панацеей от всех бед».

Общество знания – химера

Приверженцы и разработчики концепции общества знания связывают роль знания в этом обществе преимущественно с экономикой. Вот почему они так превозносят специализацию знаний. Но общество как целое не сводимо к экономике. Однако и те, кто не связывают применение знаний лишь со сферой экономики, под знанием имеют в виду преимущественно лишь *естественнонаучное и техническое* знание. Они также мало говорят о применении знания в сфере военно-промышленного комплекса (что неизбежно рождает и культивирует когнитивный шпионаж), забывают о том, что знание со времени Первой мировой войны заявило о себе не только как о продуктивной, но и как о *деструктивной* силе. Отвлекаются также от того, что знания весьма активно используются спецслужбами и охранительно-карательными учреждениями и ведомствами. Они также не учитывают *феминистскую* критику и феминистскую концепцию знания.

Приверженцы и разработчики концепций информационного общества и общества знаний пытаются рассуждать об изменении природы знания. Но на деле никакие компьютерные или информационно-коммуникационные технологии *сущность* знания изменить *не могут*. «Радикально меня-

ются только возможности получения, хранения, переработки и трансляции знаний, что приводит к беспрецедентному увеличению количества информации и ускорению её циркуляции» [Делокаров 2010, с. 18]. Но вот в XX в. наряду с тем знанием, которое разрабатывается в официальной институционализованной науке, формируется и функционирует *альтернативное* знание, причём речь идёт не только о древних эзотерических знаниях, но – в первую очередь – о знаниях, выработанных и вырабатываемых в настоящее время.

Следует специально подчеркнуть, что основные концепции общества знания базируются на *сциентистской* мировоззренческой парадигме, в соответствии с которой наука и научность обожествляются, фетишизируются, ставятся в самый ценностный центр цивилизации и превращаются в эталон всякой культуры. На неё уповают как на панацею от всех бед и несчастий (многие из которых, между прочим, прямо или косвенно обязаны своим происхождением именно этой науке). При этом наука превозносится сциентизмом преимущественно в её естественнонаучной ипостаси. Некоторые исследователи это прекрасно видят. Один из них – Э. Агацци [2012, с. 16]. Он пишет о дисциплинах социогуманитарного цикла: «Эти дисциплины в течение столетий включались в учебные планы школ разного уровня, университетских факультетов, академий и научных институтов, но сегодня они не входят в образ общества, “основанного на знаниях”, а потому имеют тенденцию лишаться поддержки, предоставляемой общественными институтами, особенно когда денег начинает не хватать». Но эти «бесполезные» дисциплины абсолютно «необходимы для функционирования “общественной машины” и в этом смысле занимаются специализированными “технологиями”, которые нужно изучать и применять на практике» [Агацци 2012, с. 16].

Ещё один вариант общества знания предлагает Н.В. Буковская [2013, сс. 84–88]. Она предпочитает говорить об «онаученном обществе», позаимствовав данное понятие у Ю. Хабермаса [2007, с. 166], который писал: «В качестве созревшего онаученное общество может конституироваться лишь в той мере, в какой наука и техника через головы людей будут объединены жизненной практикой». Н.В. Буковская несколько модифицировала данное понятие. Она пишет: «Под онаучиванием общества будем понимать процесс, во-первых, проникновения научного знания во все сферы общества, во-вторых, развития экспертной функции науки, научно-экспертного знания, в-третьих, повышения уровня научной квалификации и информированности основных субъектов и акторов, влияющих на принятие решений. В ходе реализации данного процесса возникают две тенденции – технократическая и гуманитарная, которые по-разному влияют на его характеристики, задавая вектор развития общества и модель инно-

вационных процессов» [Буковская 2013, с. 85]. И она делает «вывод, что подлинная инновационность связана именно с гуманитарной моделью, которая соответствует историческому этапу более развитого онаученного общества» [Буковская 2013, с. 88].

Этого, однако, мало. Теоретики общества знания забывают, что культ науки достигается за счёт принижения роли и значимости не только «бесполезных» научных дисциплин. Они, похоже, не отдают себе отчёта в том, что общество, основанное *только* или хотя бы *преимущественно* на знании, будет *химерой*, обществом, в котором оттеснены на периферию или хотя бы только модерированы такие мироотношенческие модальности, как этическая, эстетическая, религиарная и другие лишь на том основании, что они не приносят утилитарного эффекта. Действительное полноценное *пост*-капиталистическое общество возможно лишь как базирующееся на *гармонии* всех основных мироотношенческих модальностей при приоритете не когнитивной, а *этической* модальности.

Стало быть, если – не приведи Господь! – общество знания будет реализовано на практике, то это общество будет *химерой*, гротескной пародией на собственно *человеческое* общество.

Библиография

Агацци, Э. 2012. 'Идея общества, основанного на знаниях', *Вопросы философии*, № 10, сс. 3–19.

Батищев, Г. 1991. 'Познание и творчество', *Теория познания*, в 4-х т., т. 2, *Социально-культурная природа познания*. М., Мысль, сс. 136–169.

Бек, У. 2000. 'Общество риска. На пути к новому модерну'. М., Прогресс-Традиция, 384 с.

Белл, Д. 1986. 'Социальные рамки информационного общества', *Новая технократическая волна на Западе*. М., Прогресс, сс. 330–342.

Белл, Д. 1999. 'Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования'. М., Academia, CLXX +, 786 с.

Бехманн, Г. 2010а. 'Общество знания – краткий обзор теоретических поисков', *Вопросы философии*, № 2, сс. 113–126.

Бехманн, Г. 2010б. 'Современное общество: общество риска, информационное общество, общество знаний'. М., Логос, 247 с.

Буковская, Н. 2013. 'Онаученное общество: технократическая и гуманитарная модель инновационного развития', *Общество знания: философия, управление, образование*, Материалы III Сибирского философского семинара Всероссийской научной конференции с международным участием. Томск, Томский гос. ун-т, сс. 84–88.

Горохов, В. 2010. 'Как возможна наука и научное образование в эпоху «академического капитализма»', *Вопросы философии*, №2, сс. 3–14.

Делокаров, К. 2010. 'Является ли «общество, основанное на знаниях», новым типом общества?', *Концепция «общества знания» в современной социальной теории*, Сборник научных трудов. М., ИНИОН РАН, сс. 11–38.

Дракер, П. 1999. 'Посткапиталистическое общество', *Новая постиндустриальная волна на Западе*. М., Academia, сс. 67–100.

Ефименко, Д. 2010. 'Концепция общества знания как теория социальных трансформаций: достижения и проблемы', *Вопросы философии*, № 1, сс. 49–61.

Кнорр-Цетина, К. 2006. 'Социальность и объекты. Социальные отношения в постсоциальных обществах знания', *Социология вещей*, сборник статей. М., изд. дом «Территория будущего», сс. 267–306.

К обществам знания 2005. *Всемирный доклад ЮНЕСКО*. Париж, изд-во ЮНЕСКО, 239 с.

Лиотар, Ж-Ф. 1998. 'Состояние постмодерна'. СПб., Алетея, 159 с.

Маркс, К. 1962. 'Капитал. Критика политической экономии', ч. 3. кн. III. Процесс капиталистического производства, взятый в целом, ч. 2, Маркс, К. & Энгельс, Ф. 1962. *Сочинения*, изд. 2-е [в 50-ти т.], т. 25, ч. II. М., Политиздат, 551 с.

Маркс, К. 1968. 'Критика политической экономии (черновой набросок 1857–1858 годов)', [Первая половина рукописи], Маркс, К. & Энгельс, Ф. 1968. *Сочинения*, изд. 2-е [в 50-ти т.], т. 46, ч. I. М., Политиздат, 559 с.

Маркс, К. 1969. 'Рефераты к моим собственным тетрадам', Маркс, К. & Энгельс, Ф. 1969. *Сочинения*, изд. 2-е [в 50-ти т.], т. 46, ч. II. М., Политиздат, сс. 497–512.

Маркс, К. 1973. 'Экономическая рукопись 1861–1863 годов. Процесс производства капитала', Маркс, К. & Энгельс, Ф. 1973. *Сочинения*, изд. 2-е [в 50-ти т.], т. 47, М., Политиздат, 659 с.

Маркс, К. 1974. Капитал, книга первая, глава шестая, 'Результаты непосредственного процесса производства', Маркс, К. & Энгельс, Ф. 1974. *Сочинения*, изд. 2-е [в 50-ти т.], т. 49. М., Политиздат, сс. 1–136.

Marx, K. 1976. 'Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. Erster Teil', Marx, K. & Engels, F. 1976. *Gesamtausgabe* (MEGA), II. Abt, bd. 1, text. 1, т. I, В., Dietz Verlag, 309 s.

Marx, K. 1981. 'Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. Zweiter Teil', Marx, K. & Engels, F. 1981. *Gesamtausgabe* (MEGA), II. Abt, bd. 1. text. 2, т. I, В., Dietz Verlag, ss. 309–747.

Мицуура, К. 2005. 'Предисловие', К обществам знания, *Всемирный доклад ЮНЕСКО*, Париж, Юнеско, 239 с., с. 7, прав. стбц, 8. лев. стбц.

Панарин, А. 2000. 'Искушение глобализмом'. М., Русский Национальный Фонд, 381 с.

Польре, Б. 2008. 'Когнитивный капитализм на марше', *Политический журнал*, № 2. [Электронный ресурс]. URL <http://www.politjournal.ru/index.php?action=Articles&dirid=67&issuse=213&tek=7917> (дата обращения: 15.01.2015).

Пружинин, Б. 2008. 'Два этоса современной науки: проблемы взаимодействия', *Этос науки*, М., Academia, сс. 108–121.

Ракитов, А. 2005. 'Регулятивный мир: знание и общество, основанное на знаниях', *Вопросы философии*, № 5, сс. 82–94.

Смит, А. 2007. 'Исследование о природе и причинах богатства народов'. М., Эксмо, 957 с.

Сэй, Ж.-Б. 1833. 'Катихизис политической экономии, или Краткое учение о составлении, распределении и потреблении богатств в обществе'. Спб.

Уэбстер, Ф. 2004. 'Теории информационного общества'. М., Аспект Пресс, 400 с.

Хабермас, Ю. 2007. 'Онаученная политика и общественное мнение', *Техника и наука как «идеология»*. М., Праксис, сс. 136–166.

Хайек, Ф. фон 1992. 'Пагубная самонадеянность. Ошибки социализма'. М., Новости, 303 с.

Шейнин, Ю. 1972. 'Соединённые Штаты Америки', *Эволюция форм организации науки в развитых капиталистических странах*. М., сс. 13–179.

References

Agacci, Je. 2012. 'Ideja obshhestva, osnovannogo na znanijah' [The Idea of a Society Based on Knowledge], *Voprosy filosofii*, № 10, ss. 3–19.

Batishhev, G. 1991. 'Poznanie i tvorcestvo' [Knowledge and Creativity], *Teorija poznaniya*, v 4-h t., t. 2, *Social'no-kul'turnaja priroda poznaniya*. М., Мysl', ss. 136–169.

Bek, U. 2000. 'Obshhestvo riska. Na puti k novomu modernu' [Risk Society. Towards a New Modernity]. М., Pro-gress-Tradicija, 384 s.

Bell, D. 1986. 'Social'nye ramki informacionnogo obshhestva' [The Social Framework of the Information Society], *Novaja tehnokraticeskaja volna na Zapade*, М., Progress, ss. 330–342.

Bell, D. 1999. 'Grjadushhee postindustrial'noe obshhestvo. Opyt social'nogo prognozirovaniya' [The Coming of Post-Industrial Society. Experience of Social Forecasting]. М., Academia, CLXX +, 786 s.

Behmann, G. 2010a. 'Obshhestvo znaniya – kratkij obzor teoreticheskikh poiskov' [Knowledge Society – an Overview of the Theoretical Search], *Voprosy filosofii*, № 2, ss. 113–126.

Behmann, G. 2010b. 'Sovremennoe obshhestvo: obshhestvo riska, informacionnoe obshhestvo, obshhestvo znaniy' [Modern Society: Risk Society, Information Society, Knowledge Society]. М., Logos, 247 s.

Bukovskaja, N. 2013. 'Onauchennoe obshhestvo: tehnokraticeskaja i gumanitarnaja model' innovacionnogo razvitija' [Science Saturated Society: Technocratic and Humanitarian Model of Innovative Development], *Obshhestvo znaniya: filosofija, upravlenie, obrazovanie*, Materialy III Sibirskogo filosofskogo seminaru Vserossijskoj nauchnoj konferencii s mezhdunarodnym uchastiem. Tomsk, Tomskij gos. un-t, ss. 84–88.

Gorohov, V. 2010. 'Kak vozmozhna nauka i nauchnoe obrazovanie v jepohu «akademicheskogo kapitalizma»' [How Science and Science Education are Possible in the Era of «Academic Capitalism»], *Voprosy filosofii*, №2, ss. 3–14.

Delokarov, K. 2010. 'Javljaetsja li «obshhestvo, osnovannoe na znanijah», novym tipom obshhestva?' [Is The “Society Based on Knowledge”, a New Type of Society?], *Koncepcija «obshhestva znaniya» v sovremennoj social'noj teorii*, Sbornik nauchnyh trudov. М., INION RAN, ss. 11–38.

- Draker, P. 1999. 'Postkapitalisticheskoe obshhestvo' [Post-Capitalist Society], *Novaja postindu-strial'naja volna na Zapade*. M., Academia, ss. 67–100.
- Efimenko, D. 2010. 'Konceptija obshhestva znaniya kak teorija social'nyh transformacij: dostizhenija i problemy' [The Concept of The Knowledge Society as a Theory of Social Transformation: Achievements and Challenges], *Voprosy filosofii*, № 1, ss. 49–61.
- Habermas, J. 2007. 'Onauchennaja politika i obshhestvennoe mnenie' [Science saturated Policy and Public Opinion], *Tehnika i nauka kak «ideologija»*. M., Praxis, ss. 136–166.
- Hajek, F. fon 1992. 'Pagubnaja samonadejannost' [Fatal Conceit. Errors of Socialism]. *Oshibki socializma*. M., Novosti, 303 s.
- Knorr-Cetina, K. 2006. 'Social'nost' i obekty. Social'nye otnoshenija v postsocial'nyh obshhestvah znaniya' [Sociality and Objects. Social Relations in Post social Knowledge Societies], *Sociologija veshhej*, Sbornik statej. M., izd. dom «Territorija budushhego», ss. 267–306.
- K obshhestvam znaniya [Towards Knowledge Societies] 2005. *Vsemirnyj doklad JuNESKO*. Parizh, izd-vo JuNESKO, 239 s.
- Liotar, Zh-F. 1998. 'Sostojanie postmoderna' [Postmodern Condition]. SPB., Aletejja, 159 s.
- Marx, K. 1962. 'Kapital. Kritika Politicheskoy jekonomii' [Capital. Critique of Political Economy], ch. 3. kn. III. Process kapitalisticheskogo proizvodstva, vzjatj v celom, ch. 2, Marks, K. & Jengel's, F. 1962. *Sochinenija*, izd. 2-e [v 50-ti t.], t. 25, ch. II. M., Politizdat, 551 s.
- Marx, K. 1968. 'Kritika politicheskoy jekonomii (chernovoj nabrosok 1857–1858 godov)' [Critique of Political Economy (Rough Draft 1857–1858 Period)], [Pervaja Polovina Rukopisi], Marks, K. & Jengel's, F. 1968. *Sochinenija*, izd. 2-e [v 50-ti t.], t. 46, ch. I. M., Politizdat, 559 s.
- Marx, K. 1969. 'Referaty k moim sobstvennym tetradjam' [Reports in My Own Notebooks], Marks, K. & Jengel's, F. 1969. *Sochinenija*, izd. 2-e [v 50-ti t.], t. 46, ch. II. M., Politizdat, ss. 497–512.
- Marx, K. 1973. 'Jekonomicheskaja rukopis' 1861–1863 godov. Process proizvodstva kapitala' [Economic Manuscript 1861–1863 Period. The Process of Production of Capital], Marks, K. & Jengel's, F. 1973. *Sochinenija*, izd. 2-e [v 50-ti t.], t. 47. M., Politizdat, 659 s.
- Marx, K. 1974. Kapital, kniga pervaja, glava shestaja, 'Rezul'taty Neposredstvennogo Processa Proizvodstva' [The Results of the Process of Production], Marks, K. & Jengel's, F. 1974. *Sochinenija*, izd. 2-e [v 50-ti t.], t. 49. M., Politizdat, ss. 1–136.
- Marx, K. 1976. 'Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. Erster Teil', Marx, K. & Engels, F. 1976. *Gesamtausgabe* (MEGA), II. Abt, bd. 1, text. 1, t. 1, B., Dietz Verlag, 309 s.
- Marx, K. 1981. 'Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. Zweiter Teil', Marx, K. & Engels, F. 1981. *Gesamtausgabe* (MEGA), II. Abt, bd. 1. text. 2, t. 1, B., Dietz Verlag, ss. 309–747.
-

Micuura, K. 2005. 'Predislovie' [Foreword], *K obshhestvam znaniya, Vsemirnyj doklad JuNESKO*. Parizh, Junesko, 239 s., s. 7, prav. stbc, 8. lev. stbc.

Panarin, A. 2000. 'Iskushenie Globalizmom' [Temptation by Globalism]. M., Russkij Nacional'nyj Fond, 381 s.

Pol're, B. 2008. 'Kognitivnyj Kapitalizm na Marshe' [Cognitive Capitalism on the Strart], *Politicheskij zhurnal*, № 2. [Electronic source]. URL <http://www.politjournal.ru/index.php?action=Articles&dirid=67&issuse=213&tek=7917> (data obrashhenija: 15.01.2015).

Pruzhinin, B. 2008. 'Dva Jetosa Sovremennoj Nauki: Problemy Vzaimo-Dejstvija' [Two Ethos of Modern Science: Problems of Interaction], *Jetos nauki*. M., Academia, ss. 108–121.

Rakitov, A. 2005. 'Reguljativnyj mir: znanie i obshhestvo, osnovannoe na znaniyah' [Regulatory World: Knowledge and a Society Based on Knowledge], *Voprosy filosofii*, № 5, ss. 82–94.

Smit, A. 2007. 'Issledovanie o prirode i prichinah bogatstva narodov' [The Wealth of Nations]. M., Jeksmo, 957 s.

Szej, Zh.-B. 1833. 'Katihizis politicheskoy jekonomi, ili Kratkoe uchenie o sostavlenii, raspredelenii i potreblenii bogatstv v obshhestve' [Catechism of Political Economy, or Short Teaching on the Preparation, Distribution and Consumption of Wealth in Society]. Spb.

Ujebster, F. 2004. 'Teorii informacionnogo obshhestva' [Theories of the Information Society]. M., Aspekt Press, 400 s.

Shejnin, Ju. 1972. 'Soedinjonnye Shtaty Ameriki' [United States of America], *Jevoljucija form organizacii nauki v razvityh kapitalisticheskikh stranah*. M., ss. 13–179.

ОБЩЕСТВО ЗНАНИЙ И ПРОБЛЕМЫ КАЧЕСТВА В РАЗВИТИИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО КАПИТАЛА

Аннотация. В статье утверждается, что главным фактором формирования нового высшего этапа в развитии человеческого общества – общества знаний, инновационной экономики – является феномен «человеческого капитала», качество человеческого капитала, под которым следует понимать не просто качественный и производительный труд (фактор экономического развития), интеллект, но и духовное здоровье человека. Рассматривается целый ряд факторов, влияющих на качество человеческого капитала. Подчеркивается, что проблемы, связанные с духовным здоровьем человека, новым пониманием духовности особенно важны для современного человека, творящего новые виды реальности. «Большая этика» становится главным трендом мирового развития.

Ключевые слова: общество знаний, человеческий капитал, качество человеческого капитала, инновация, робототехническая цивилизация, духовность, этика.

Сегодня можно признать совершенно справедливым утверждение о том, что в пространстве современной цивилизации главным вектором в развитии человеческого сообщества является подчинение отчужденной от духовно-нравственных измерений логике потребностно-полезностных отношений. В контексте этого утверждения еще более понятной становится несомненная правота тех великих мыслителей прошлого и настоящего, которые утверждали, что «именно люди и их дарования определяют силу или слабость государства» (Вольтер), «всемирная история совершается в духовной сфере» (Гегель) и что «Богу надо помочь» (Белль).

Как признают практически все серьезные исследователи, важнейшим фактором современного цивилизационного развития и формирования высшего этапа в развитии человеческого общества – общества знаний – является человеческий фактор, человеческий капитал. Особенно важен человеческий капитал, его качество для нашего государства, стоящего перед необходимостью решения большого блока модернизационных задач, задач инновационного развития, озвученных Президентом РК в Посланиях, обращениях, выступлениях. Для исследования феномена человеческого капитала необходим широкий философский подход (прежде всего, к проблеме духовности, духовного здоровья человека), основанный на новом понимании принципа целостности.

*Новое состояние планетарного мегасоциума и понятие
«человеческий капитал»*

Переход планетарного мегасоциума в новое состояние происходит в ходе взаимодействия самых разнообразных факторов: технологических, экономических, культурно-идеологических, этнических и т. д. Очень важную роль в общественном развитии играют, на наш взгляд, социокультурные факторы, особенно в полиэтничных странах с «догоняющим» развитием, к которым можно отнести и нашу республику. Таким странам для того, чтобы стать субъектом (а не объектом) мирового развития, чтобы «догнать» развитые страны, нужно эффективно осуществлять модернизацию и трансформацию. Задачи модернизации и трансформации общественной жизни (экономики и общества) государствам «догоняющего» развития, к коим относится Казахстан, надо решать с учетом теорий «постиндустриального общества», которые с 60-х гг. прошлого столетия стали методологической парадигмой обществоведческих исследований. Общим в этих теориях является то, что все они отмечают феномен перехода человеческого сообщества в качественно иное состояние, чему способствовали, в свою очередь, такие феномены в развитии общества, как глобализация, информатизация, возросшая роль знаний, бурное развитие высоких технологий, экономический, экологический и духовный кризисы. Такое качественно иное состояние общества разные исследователи называют по-разному: постиндустриальное, посткапиталистическое, постэкономическое, супериндустриальное, информационное, общество знаний и т. д. Центральное место среди этих теорий по праву принадлежит теории «постиндустриального общества» Д. Белла [2004, сс. 432–440], поскольку она (теория), представляет собой теоретическую абстракцию, которая позволяет осмыслить важнейшие тенденции в развитии сферы управления, структуры производительных сил, науки, образования передовых западных стран. Основные элементы этой теории изложены, как известно, в двух его работах – «Грядущее постиндустриальное общество» (1973) и «Культурные противоречия капитализма» (1978).

В аналитической концепции «постиндустриального общества» Д. Белла социальные изменения моделируются как многомерный процесс, в котором, как отмечают многие исследователи, организационные основы индустриального общества (промышленный сектор, технологический базис, профессиональные группы, ведущие социетальные принципы и т. д.) подвергаются значительным изменениям, которые позволяют говорить о формировании постиндустриального общества. Возрастает значение информационного сектора по сравнению со сферой производства товаров, усиливается роль

информационной составляющей в производственных процессах (в сравнении с сырьем и энергией), пересматриваются социальные ориентиры. Характерными особенностями постиндустриального общества становятся производство и эксплуатация информации и знания, теоретическое знание становится ведущим принципом социальной организации, а постиндустриальное общество развивается в направлении информационного общества или общества знания. Считается, что пока нет целостной теории общества знания. Тем не менее, именно знание, согласно Д. Беллу и Э. Тоффлеру, становится непосредственной производительной силой постиндустриального общества. Кстати, автор теории индустриального общества, лидер американского институционализма – Дж.К. Гэлбрейт – также определил знания как ключевой фактор экономического и всего общественного развития. Но, как отмечают некоторые исследователи, знание, несмотря на общедоступность (в определенной степени), является элитарным ресурсом, так как его усвоение, обладание им и умение его использовать доступны не каждому, в силу разных способностей [Кочетков, Кочеткова 2010, сс. 23–33]. Кроме того, в истории человечества, как известно, всегда были попытки монополизировать знание. Поскольку именно знание становится, как уже отмечалось ранее, непосредственной производительной силой постиндустриального общества, общества знаний, то, естественно, важнейшей проблемой нового этапа в развитии мирового мега-социума становится главный носитель и потребитель этих знаний – человек, его интеллект, здоровье (физиологическое и духовное), труд, качество жизни, т. е. человеческий капитал.

Уточним, какое же содержание вкладывается сегодня в понятие «человеческий капитал», «качество человеческого капитала»? Здесь следует отметить, что со времен Т. Шульца, впервые использовавшего этот термин, и Г. Беккера, развившего его (этот термин) далее, содержание понятия «человеческий капитал» значительно расширилось. В связи с этим, с точки зрения науки, в настоящее время более корректно говорить именно о понятии «человеческий капитал», а не о термине. Сегодня под «человеческим капиталом», «качеством человеческого капитала» следует понимать не просто качественный и производительный труд, фактор экономического развития, но и интеллект, здоровье (физиологическое и духовное), качество жизни, главный фактор формирования и развития инновационной экономики и экономики знаний как следующего высшего этапа в развитии человеческого общества.

Научно-технологический прогресс, освобожденный от ориентации на всестороннее, свободное и универсальное развитие духовной сущности человека, его творческих способностей и дарований, привел к возникновению тотально дегуманизованного мира – мира, в котором система

взаимодействия природы, общества и человека подчинена отчужденной от духовно-нравственных измерений логике потребностно-полезностных отношений. В рамках такой логики, как отмечал еще К. Маркс, триумф научно-технического прогресса покупается ценой моральной деградации человека.

Проблема качества человеческого капитала приобретает особую важность и значимость в контексте современных тенденций «расчеловечивания». Такие тенденции, к сожалению, также влияют на формирование новой социокультурной реальности. То, что ранее считалось невозможным, неприемлемым в человеческом сообществе, злонамеренно переводится в сферу возможного, а далее, из сферы возможного – в сферу рационального, затем – из сферы рационального в юридическую плоскость. То есть, то, что ранее считалось в человеческом сообществе неприемлемым, обретает юридический статус.

Международные стандарты качества человеческого капитала были разработаны еще в конце прошлого столетия одной из комиссий ООН. Это – 5 главных показателей приближения каждой страны к устойчивому развитию, из которых 3 показателя непосредственно связаны со сферой образования, со сферой знаний. Вот эти 5 главных показателей: 1) продолжительность жизни людей при рождении; 2) валовой национальный продукт на душу населения; 3) грамотность взрослого населения; 4) количество обязательных лет обучения в школе; 5) численность людей с высшим образованием. Эти показатели получили название «индекса человеческого развития». По всем этим показателям в Казахстане можно констатировать стабильное состояние с некоторым ростом.

Так, еще в Докладе о Человеческом развитии за 2011 год «Устойчивое развитие и равенство возможностей: лучшее будущее для всех» положение Казахстана по «Индексу человеческого развития» ПРООН (ИЧР) за предыдущие 5 лет оценивалось как стабильное. Была отмечена положительная динамика по следующим направлениям ИЧР: 1) рост продолжительности жизни при рождении (с 1980 по 2011 гг.) на 2,1 года; 2) рост среднего количества лет обучения – на 4,3 позиции; 3) рост ВВП на 137% с 1995 по 2011 год. В целом, по «Индексу человеческого развития» в Казахстане отмечается ежегодный прирост ИЧР примерно на 1%.

Министерство образования и науки Республики Казахстан с целью повышения качества человеческого капитала в сфере науки, в соответствии с модернизационными задачами, поставленными Президентом нашей страны, увеличивает финансирование науки. Как отмечает на своем сайте АО «Фонд науки», наблюдается неуклонный рост по всем трем формам финансирования научных исследований: базовой, грантовой и программно-

целевой. Так, если в 2012 г. на финансирование науки было выделено 46,5 млрд. тенге, то в 2013 г. – уже 52,9 млрд. тенге <<http://www.science-fund.kz/ru/>>. Основной целью АО «Фонд науки» является содействие развитию приоритетных, инициативных, опытно-конструкторских работ путем финансовой поддержки научных коллективов, компаний, организаций, которые занимаются научными разработками, имеющими большое практическое значение. Согласно постановлению Правительства Республики Казахстан от 22 ноября 2006 г., АО «Фонд науки» Министерства образования и науки РК имеет 100%-ное участие государства в своем уставном капитале.

В сфере науки и образования неотъемлемой частью качества человеческого капитала является личная, научная добросовестность в процессе выполнения своих профессиональных обязанностей. Понятно, что законодательное регулирование этого процесса должно поддерживаться саморегулированием внутри самого профессионального сообщества. Качество научных исследований должно обеспечиваться не только посредством контроля со стороны соответствующих официальных органов, но и, конечно же, в рамках саморегулирования, нравственным императивом. Обеспечить формирование такого императива, как известно, очень непросто, но жизненно необходимо, если мы ставим задачу повышения качества человеческого капитала, которое, в свою очередь, напрямую влияет на качество решения огромного блока модернизационных задач, жизненно важных задач инновационного развития.

Феномен инновации и проблемы совершенствования человеческого капитала

Сегодня инновации квалифицируются многими исследователями не только как технические, организационные, маркетинговые, управленческие, но и как новшества в использовании и совершенствовании человеческого капитала [Бирюков 2011, сс. 19–32].

В свою очередь, проблема инноваций, инновационного развития становится одной из важнейших научных, политических и даже смысложизненных проблем, поскольку, в конечном счете, речь идет как о выживании целых государств, с проживающими в них этносами с их культурным наследием, так и о выживании отдельных индивидов. Как заметил не так давно российский политик Г. Явлинский, к 2050 году государства можно будет условно разделить на «развитые» и «неразвитые навсегда». И если этот прогноз сбудется, то указанное выше разделение будет уже отнюдь не условным.

Поэтому в последнее время на официальном уровне (в разных странах, в том числе и в нашей стране) много говорится о необходимости инновационного развития.

Вообще, термин «инновация» сегодня широко представлен в современном политическом и научном дискурсе. При этом в большинстве случаев содержание, которое включается в понятие «инновация», как правило, не выходит за рамки узких технико-экономических параметров.

На наш взгляд, сегодня под инновацией следует понимать не просто экономическую категорию, а сложный социокультурный феномен, формируемый самыми разнообразными факторами общественного развития и способный вызывать коренные изменения в существующем порядке вещей. И абсолютно правы те, кто считает, что основным параметром анализа феномена инновации должна стать культура, как сложноорганизованная целостность.

А все инновационное развитие в целом, конечно же, зависит, в первую очередь, от «главного инноватора» (Й. Шумпетер) – человека. Именно поэтому для научного решения проблем инновационного развития необходим широкий социокультурный подход к феномену инновации.

Вообще, как отмечают многие исследователи, существуют два основных подхода к решению проблем инноваций, инновационного развития: научный и политический. Хотя, на наш взгляд, разделение это, по сути, должно быть достаточно условным, так как в идеале оба эти подхода должны совмещаться. Однако на деле не всегда можно констатировать такое совмещение, которое – конечно же, при наличии хорошо проделанных философско-социологических, аналитических исследований, с учетом всех социокультурных факторов общественного развития, может дать отличную теоретическую, нормативную базу для инновационного развития.

Современный научный подход определяется, прежде всего, тем, что подлинным субъектом современной науки является не отдельный ученый, как это было в классической науке XVII–XIX вв., а различные профессиональные научные коллективы и организации, как-то: лаборатории, институты, академии, университеты, научные центры, технопарки. Поэтому сегодня следствием изменения характера основного субъекта процесса научного познания является то, что отношения внутри современного субъекта познания, т. е. субъект-субъектные отношения внутри научных коллективов играют не меньшую роль в осуществлении и качестве результатов профессиональной научной деятельности, чем субъект-объектные отношения между отдельным ученым и предметом его исследования. Кроме того, эти субъект-объектные познавательные отношения складываются в значительной степени под воздействием (опосредованным) разно-

го рода социальных, экономических, коммуникационных, организационных требований и ограничений [Лебедев 2011, сс. 36–45].

Что касается политического подхода к решению проблемы инноваций в нашей стране, то здесь, на наш взгляд, сделано немало, в первую очередь, в плане создания хорошей законодательной, нормативно-правовой базы для инновационной деятельности. Так, в 2002 г., был принят Закон Республики Казахстан «Об инновационной деятельности», в котором четко определены цели и задачи государственной инновационной политики. В числе этих целей и задач, на наш взгляд, очень важны 3-й и 6-й пункты статьи № 3 «Цели и основные задачи государственной инновационной политики», а именно: «государственная поддержка субъектов инновационной деятельности и формирование инновационной инфраструктуры» и «обеспечение взаимодействия науки, образования, производства и финансово-кредитной сферы». Кроме того, принят целый ряд программ по формированию и развитию национальной инновационной системы Республики Казахстан на 2005–2015 гг. Важно, что Национальная инновационная система объединяет такие 4 основные элемента, как: научный потенциал, инновационное предпринимательство, инновационную и финансовую инфраструктуры. Принят Закон «О государственной поддержке инновационной деятельности».

В 2003 г., в рамках развития финансовой инфраструктуры, создан и функционирует Национальный инновационный фонд, в данное время входящий в состав государственного холдинга АО «Фонд национального благосостояния «Самрук-Казына»». В свою очередь, «Самрук казына» управляет системой государственных институтов развития РК, различными центрами (маркетинговых исследований, инжиниринга и трансферта технологий), фондом развития предпринимательства «Даму», национальными и региональными технопарками. И, наконец, принята Государственная программа инновационного развития образования в РК на 2011–2020 годы, заявленная цель которой – формирование интеллектуальной нации. То есть, как уже отмечалось ранее, создана хорошая законодательная, нормативно-правовая база для успешной инновационной деятельности, для повышения качества человеческого капитала. Конечно, здесь очень важна правовая дисциплина. Кроме того, для успешной инновационной деятельности важно развитие гражданских институтов, которые могли бы контролировать не только соблюдение государством и отдельными его представителями, гражданами созданной нормативно-правовой базы инновационной деятельности, но и всей Конституции в целом как документа прямого действия. Это необходимо потому, что сегодня феномен инновации зависит от огромного числа самых разнообразных факторов (от глобализации до этнических, индивидуальных и т. д.), что еще раз подтверждает нашу мысль о том, что в реше-

нии проблем инноваций нужен самый широкий социокультурный подход. С другой стороны, эту же мысль подтверждает то, что сами инновации, все три типа (трансформационные, значимые и эволюционные), которые выделяют специалисты в сфере организационного развития (в соответствии с концепцией «созидательного разрушения» Й. Шумпетера), могут вызывать достаточно серьезные изменения даже системного характера.

Необходимо отметить еще один, на наш взгляд, немаловажный момент, оказывающий влияние на формирование качества человеческого капитала и успешность решения задач инновационного развития. Это – проблема интеграции, консолидации казахстанского общества. Не так давно был опубликован Доклад ПРООН о человеческом развитии 2014, который называется «Обеспечение устойчивого прогресса человечества: уменьшение уязвимости и формирование жизнестойкости». В Докладе ПРООН о человеческом развитии 2014 утверждается, что концепция человеческого развития является неполной, если она не вовлекает в сферу анализа уязвимость и жизнестойкость и что большинство потрясений и неурядиц можно преодолеть с помощью правильной политики и повышенной приверженности социальной сплоченности. То есть речь идет о важной роли консолидации в развитии – как отдельных человеческих сообществ, так и всего планетарного мегасоциума в целом.

Опыт многих стран показывает, что успешная реализация задач государственного строительства зависит не только от эффективности работы государственных институтов, но и от того, насколько конкретное сообщество внутренне консолидировано. Поэтому в выступлениях Президента РК большое внимание уделяется вопросам консолидации, единству казахстанского общества.

В концепции крупнейшего представителя скандинавского институционализма, лидера и теоретика социал-демократической партии Швеции Г. Мюрдаля одним из ключевых условий успешного социально-экономического развития любого общества для достижения общих целей называется интеграция, консолидация на основе определенной системы ценностей. Проблема интеграции особенно важна в полиэтничных государствах, к которым относится наша страна. И как раз вот в этом плане наша республика имеет возможности развития, так как у нас нет так называемых «культурных разломов», создающих огромные препятствия в процессах интеграции. Есть определенная общность в менталитете, выработанном в течение длительного временного периода совместного проживания, государственной политикой и осознанием общности судьбы. А в основе культуры двух крупнейших этносов Казахстана – казахов и русских – лежат во многом сходные базовые ценности.

И, наконец, в контексте проблемы качества человеческого капитала необходимо отметить огромное значение активности, креативности, инициативности, высокой нравственности, которые являются важнейшими атрибутами качества человеческого капитала в современную эпоху инновационного развития. Это, конечно же, в первую очередь зависит конкретно от каждого из нас. Значение собственных усилий человека в любом деле имел в виду великий немецкий писатель, лауреат Нобелевской премии по литературе (1972) Генрих Белль, говоря, что «Богу надо помочь».

Совершенно справедливо, на наш взгляд, будет утверждать, что главным императивом развития современного человеческого сообщества должно стать условие невозможности осуществления каких бы то ни было технологических инноваций без инноваций этических. И главной этической инновацией при таком подходе должно стать требование невозможности осуществления любого проекта общественного развития без этической экспертизы. Как уже отмечалось ранее, в науке этическая экспертиза становится безусловным требованием научной рациональности. Особенно актуальна эта проблема (взаимосвязи технологических и этических инноваций) в сфере развития качества человеческого капитала. Кроме того, еще раз отметим, что сегодня инновации квалифицируются многими исследователями не только как технические, организационные, маркетинговые, управленческие, но и как новшества в использовании и совершенствовании человеческого капитала. Под «человеческим капиталом» же следует понимать (как уже также отмечалось нами ранее) не просто качественный и производительный труд, фактор экономического развития, но и интеллект, здоровье, качество жизни – главный фактор формирования и развития инновационной экономики и экономики знаний как следующего высшего этапа в развитии человеческого общества.

Новые типы реальности и проблемы духовности как важнейшие направления в развитии качества человеческого капитала

Одним из неуклонно развивающихся, важнейших направлений в развитии качества человеческого капитала является сфера робототехники. Это направление (робототехника) является логическим следствием вектора развития современной цивилизации, и, соответственно, несет в себе все ее (современной цивилизации) особенности, дающие, как принято говорить, «на выходе», амбивалентный эффект. С одной стороны, сфера робототехники выполняет задачи улучшения качества жизни, качества человеческого капитала. Но, с другой стороны, порождает комплекс тревожащих, неоднозначных – с точки зрения перспектив развития человека

– проблем. Сегодня эти проблемы по-прежнему, как и в античные времена, когда Диоген обращался к Платону с вопросом: «Кто есть человек?»), – связаны с проблемой сущности человека.

Современный человек формирует новые типы реальности – виртуальную реальность, пространство робототехнической цивилизации, а также философию этих типов реальностей. Так, сегодня активно развивается так называемая философия ВЕАМ-робототехники, которая определяется набором заповедей, не являющихся непреложным законом, но формирующих общую философскую концепцию проектирования ВЕАМ-роботов, куда также входят свои собственные три закона робототехники [Веам-робототехника]. Конечно, здесь можно поспорить о том, является ли эта концепция философской. Как, впрочем, и о том, является ли философией все то, что называли ею в двадцатом веке. Вспомним статью профессора Калифорнийского университета Льюиса Фейера «Американская философия мертва», опубликованную им в 1966 г. в журнале «Нью-Йорк мэгэзин», в которой он писал об увядании академической философии, «превращении ее в бесполезные схоластические экзерсисы или семантико-семиотические узкоспециализированные изыскания лингвистического плана» [Цит. по: Давидович 1997]. Более того, все это, по его мнению, является свидетельством того, что философия как самостоятельная область умственного творчества уже не существует. Надо отметить, что дискуссии о том, есть ли академическая философия сегодня, ведутся и по сей день. И это – притом, что сегодня, как никогда ранее, во всех сферах деятельности человека требуется глубокий и широкий, именно философский подход. Особенную актуальность вновь обретает такой подход в науке, в первую очередь, в физике, нейрофизиологии, генетике и т. д. Связано это с новейшими научными экспериментами, гипотезами, следствия которых необходимо осмысливать с точки зрения философии, что признается виднейшими современными физиками, биологами, а также учеными–представителями других специальностей. Многие исследователи отмечают, что сегодня современная наука вновь начинает интересоваться философией. Более того, сегодня философское мышление, дающее глобальное мироощущение, а также его носители – философы – стали, как писали американские социологи Д. Несбитт и П. Эбурдин [1992] в своей книге «Что нас ждет в 90-е годы. Мегатенденции. Год 2000» (1992), «объектом охоты за мозгами». Известный российский философ В.Е. Давидович [1997, с. 3], на наш взгляд, совершенно справедливо отмечает: «В нынешнюю эпоху, на изломе истории, особенно важна «философизация» и теоретического, и массового сознания. Содрогающийся в конвульсиях кризиса мир как никогда нуждается в мыслителях предельного охвата, в философах».

В физике и космологии необходимость философского подхода связана, в первую очередь, с проблемами объяснения так называемой «тонкой настройки» Вселенной (антропный принцип). Один из виднейших физиков современности Ли Смолин [2006, с. 4] в своей книге «Неприятности с физикой» писал: «Мы, физики, должны взглянуть в лицо кризису. Научная теория (мультивселенная, антропный принцип, теория струн), которая не делает предсказаний и потому не подлежит экспериментальной проверке, никогда не подведёт, но и не приведёт к успеху, пока под наукой понимается знание, полученное посредством рационального рассуждения на основании наблюдения». Известный американский космолог, профессор Калифорнийского университета в Беркли Джозеф Силк [2014] в своей статье «We need philosophers to tackle the big cosmic puzzles» (Нам нужны философы, чтобы энергично взяться за проблему больших космических пазлов), опубликованной в марте 2014 г. журналом *New Scientist*, рассматривая эти и другие вопросы, встающие перед наукой, отмечает, что это уже проблемы, касающиеся смысла самого нашего бытия, а потому они сродни тем, которые тысячелетиями обсуждают философы. Дж. Силк пишет, что «провести границу между физикой и философией нелегко. Возможно, пришло время оставить эти бесплодные попытки и попытаться выяснить, что нас объединяет». Как мы уже отмечали ранее, открытия в современной физике, путеводной звездой которой стала концепция единого поля или единой силы, управляющей всеми процессами во Вселенной, быстро приблизили современную физику к рубежу, за которым ей придется явным образом иметь дело с сознанием. Некоторые физики считают, что в будущем всеобъемлющая теория материи должна будет включать сознание как неотъемлемую и главную часть [Гроф 1993; Tegmark 2014, pp. 28–31]. И действительно, сегодня уже развивается так называемая нейрофилософия – направление в современной философии науки, пытающееся обосновать правомерность редукции психологии к нейронаукам (нейробиологии, нейрофизиологии и нейропсихологии), одной из главных задач которой является исследование компьютерного моделирования природы мозга и сознания, а также возможностей компьютерного мышления. Одна из главных представительниц нейрофилософии – профессор Калифорнийского университета Патриция Чёрчленд – высказала предположение о том, что предпосылки для разработки единой теории сознания и мозга возникнут в результате процесса коэволюции психологии и нейрофизиологии до тех пор, пока психологические теории не будут редуцированы к фундаментальной нейрофизиологической теории [Churchland 1988].

В упомянутой нами выше так называемой ВЕАМ-философии вызывают тревогу (в плане перспектив развития человека) не такие ее принципы,

как принцип разумного минимализма, «роботы из электронного хлама» Марка Тилдена или идеи Родни Брукса. Тревогу вызывают три так называемых закона робототехники Марка Тилдена, которые, в отличие от трех законов великого фантаста Айзека Азимова (рассказ «Хоровод», 1942), ставят главной целью «деятельности» роботов не защиту человека и подчинение ему и лишь затем – заботу о себе (в том случае, если это не противоречит главной функции робота – «защита человека»). Все три закона робототехники Марка Тилдена направлены на защиту «собственно роботосуществования»: 1) робот должен защищать свое существование всеми возможными способами от любой опасности; 2) робот должен получить и сохранить доступ к источнику энергии; 3) робот должен постоянно искать лучшие источники энергии. Конечно, изначально ставившуюся задачу улучшения качества жизни человека вроде бы никто не отменял. Однако упомянутые выше три закона робототехники Марка Тилдена, если официально и не отменяют задачу улучшения качества жизни человека, то уж точно отодвигают ее, так сказать, на задний план. То есть получается, что, отчужденный от собственной среды существования, от результатов собственного труда, человек создает, соответственно, отчужденный от себя и собственного существования продукт – более того, целое пространство робототехнической цивилизации. Развитие такой цивилизации, в соответствии с указанными выше тремя законами Марка Тилдена, конечно же, не вписывается в принцип коэволюции, т. е. в принцип совместного развития человечества и окружающей среды, общества и биосферы [Моисеев 2001, сс. 21–29]. Более того, сегодня вектор развития пространства робототехнической цивилизации еще более усложняет проблемы современного мегасоциума и реализации принципа коэволюции.

Таким образом, можно сделать вывод о том, что пространство робототехнической цивилизации представляет собой сложный феномен с достаточно вероятным (в плане будущего человечества) опасным вектором развития. И, конечно же, для понимания последствий развития такого феномена нужен, как уже отмечалось ранее, философский подход. Этот подход должен формироваться, в первую очередь, в контексте нового понимания духовности, основанного на новом понимании принципа целостности.

Необходимо отметить, что внутри человеческого сообщества растет осознание опасности современного вектора развития цивилизации. Есть попытки общественной самоорганизации для изменения этого вектора. Так, скажем, в России создано Стратегическое Общественное Движение «Россия 2045», которое ставит задачу разработки проекта «Неочеловечество-2045», предполагающего разработку Глобальной стратегии дальнейшей эволюции человечества в третьем тысячелетии [Ицков 2011]. В стра-

тегии утверждается, «что человечество нуждается в новой эволюционной стратегии. Это будет стратегия непрерывного развития, как в древности – а не потребления, как в наше время» и что «стратегия эволюционного развития – насущная задача, позволяющая сохранять равновесие на фоне резко ускорившихся информационных процессов и усложнения технологий». Разработчики Глобальной стратегии утверждают, что «в противном случае нас ждет безрадостная картина: ограниченный, примитивный человек, вокруг которого живет своей независимой и непонятной жизнью сверхсложная, самостоятельно мыслящая высоко самоорганизованная технологическая среда, наделенная сверхинтеллектом. Если на фоне усложнения технологической среды и роста ее самостоятельности и самодостаточности человек не будет эволюционировать, то рано или поздно эта среда его вытеснит» [Ицков 2011]. Вот такой серьезный алармический тезис выдвигает Стратегическое Общественное Движение «Россия-2045». Но есть в Глобальной стратегии этого движения и оптимистический вывод, а именно: предполагается, что лавинообразное развитие новых технологий приведет к не менее значительному повышению самоорганизации социума и к интеграции в единый коллективный сверхразум человечества, в сверхсущество. Такой сверхразум в Глобальной стратегии называется «неочеловечеством». «Неочеловечество», согласно разработчикам стратегии, является не просто термином, а понятием, обозначающим новую общественную формацию, которая при оптимальном сценарии придет на смену транснациональному постиндустриальному капитализму и порожденному им обществу потребления к 20-м – 40-м годам XXI века. В числе комплекса задач, стоящих перед «неочеловечеством» ставится задача разработки новой этики. Подчеркивается, что усложнение общества и переход к неочеловечеству должны сопровождаться выработкой новой общечеловеческой этической парадигмы. И, что очень важно, подчеркивается: «такую этику невозможно зародить в административном, приказном порядке. Ее можно только воспитать, поощряя духовное развитие самого человека, которое бы пробуждало в нем высшие аспекты сознания: внутренние чистоту, красоту, сострадание, любовь ко всем живым существам, гармонию, жизнь не для себя, а для других, способность к служению на благо общества, жертвенность, самоотдачу» [Ицков 2011]. И далее совершенно справедливо утверждается: такие качества можно воспитать в себе путем серьезной духовной и морально-этической работы над собой, а это означает, что новое общество будущего, кроме собственно технологий, будет построено на высоких принципах духовного развития, высокой морали и этике.

Как уже отмечалось ранее, сегодня: 1) этическая экспертиза является безусловным требованием научной рациональности; 2) ни один проект

общественного развития не может быть осуществлен без этической экспертизы. «Большая этика» определяет главный современный императив общественного развития. «Большая этика» сегодня – не просто нормативно-практическая часть философии, какой она стала в длительный послегреческий период. Современная этика претендует на тот более весомый статус в лоне философии (естественно, во взаимосвязи с учением о бытии), который когда-то определил для неё Сократ в своем тезисе о тождественности нравственности и мышления.

Но как же построить это общество будущего, основанное, как уже было сказано, на высоких принципах духовного развития, высокой морали и этике. Конечно же, тут нужен, как уже отмечалось ранее, философский подход, в первую очередь, к проблеме сущности человека, творящего новые виды реальности, в том числе, такую сложную ее форму, как робототехническую цивилизацию, с высокой вероятностью представляющую угрозу для будущего человечества, учитывая три неоднозначных (а, скорее, опасных) закона робототехники Марка Тилдена. Такой философский подход должен основываться на новом понимании принципа целостности, которое, на наш взгляд, заключается в том, что акцент в нем делается не на внутренней самодостаточности, самодетерминированности каждого отдельного объекта, а на едином происхождении этого объекта с его «извне-окружением», т. е. на всеобщих связях. В свою очередь, духовность, основанная на таком новом понимании принципа целостности, позволяет выработать новый поведенческий императив, формирующий стремление к сотрудничеству и заботе об окружающем мире.

Многие философы (а также и другие исследователи) совершенно справедливо отмечают следующее: «главная проблема современной цивилизации: как, оставаясь человеком (а, значит, будучи связанным с биосферой не только внешними, материальными, но и внутренними, духовными взаимосвязями), продолжить реализацию своей активной, деятельностной природы?» [Попкова 2005, с. 106]. Скорее всего, прав Э. Пестель, утверждая, что единственно верный выбор в решении упомянутой выше проблемы – «не слепое противодействие прогрессу, но противодействие слепому прогрессу» [Пестель 1988, с. 253].

Библиография

Белл, Д. 2004. 'Грядущее постиндустриальное общество. Опыт прогнозирования' (отдельные главы), *Мировая экономическая мысль. Сквозь призму веков*, в 5-ти томах. М., Мысль, т. 4. *Век глобальных трансформаций*, сс. 432–440.

Бирюков, В. 2011. 'Инновационная рыночная экономика', *Свободная мысль*, № 3, сс. 19–32.

Beam-robototехника. [Электронный ресурс]. URL: [http:// http://beam-robot.ru/robotics/beam-hilosophy.php](http://http://beam-robot.ru/robotics/beam-hilosophy.php) (дата обращения: 05.05.2014).

Гроф, С. 1993. 'За пределами мозга'. М., изд-во Трансперсонального института, 504 с.

Давидович, В. 1997. 'В зеркале философии'. Ростов-на Дону, Феникс, 447 с.

Ицков, Д. 2011. 'Неочеловечество 2045', Глобальная стратегия дальнейшей эволюции человечества в третьем тысячелетии. [Электронный ресурс]. URL: [http:// http://via-midgard.info](http://http://via-midgard.info) (дата обращения: 26.09.2011).

Кочетков, В. & Кочеткова, Л. 2010. 'К вопросу о генезисе постиндустриального общества', *Вопросы философии*, № 2, сс. 23–33.

Лебедев, С. 2011. 'Современная наука: социальность и инновационность', *Вестник Московского Университета*, серия 7, философия, №1, сс. 36–45.

Моисеев, Н. 2001. 'Экологическое мировоззрение', *Философия экологического образования*. М., Прогресс-Традиция, сс. 21–29.

Несбитт, Д. & Эбурдин, П. 1992. 'Что нас ждет в 90-ые годы, Мегатенденции'. Год 2000, М., Республика, 416 с.

Пестель, Э. 1988. 'За пределами роста'. М., Прогресс, 272 с.

Попкова, Н. 2005. 'Глобальные проблемы современности и технологическое развитие', *Вестник Моск. Ун-та*, сер. 7, философия, № 1, сс. 97–106.

Smolin, L. 2006. 4, 'The Trouble with Physics: The Rise of String Theory, the Fall of a Science and What Comes Next DJVU'. Houghton Mifflin Company, 392 p.

Silk, J. 2014. 'We need philosophers to tackle the big cosmic puzzles', *New Scientist*, 11 March 2014, 2959.

Tegmark, Max 2014. 'Consciousness is a state of matter, like a solid or gas', *New Scientist*, 12 April 2014, vol. 222, issue 2964, pp. 28–31.

Churchland, S. 1988. 'Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind-Brain'. Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 546 p.

Churchland, S. 2011. 'Braintrust: What Neuroscience Tells Us about Morality', Princeton University Press, 288 p.

References

Bell, D. 2004. 'Grjadushhee postindustrial'noe obshhestvo. Opyt prognozirovaniya' (otdel'nye glavy) [The Coming Postindustrial Society. Experience of Forecasting' (chapters)], *Mirovaya jekonomicheskaja mysl'*. *Skvoz' prizmu vekov*, v 5-ti tomah. М., Mysl', t. 4. *Vek global'nyh transformacij*, сс. 432–440.

Birjukov, V. 2011. 'Innovacionnaja rynochnaja jekonomika' [Innovative Market Economy], *Svobodnaja mysl'*, № 3, s.19–32. Churchland, SP 1988, *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind-Brain*, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 546 p.

Beam-robototехника. [Electronic source]. URL: [http:// http://beam-robot.ru/robotics/beam-hilosophy.php](http://http://beam-robot.ru/robotics/beam-hilosophy.php) (data obrashhenija: 05.05.2014).

Grof, S. 1993. 'За пределами мозга' [Beyond the Brain]. М., изд-во Трансперсонального института, 504 с.

Davidovich, V. 1997. 'V zerkale filosofii' [In the Mirror of Philosophy]. Rostov-na Donu, Feniks, 447 s.

Ickov, D. 2011. 'Neochelovechestvo 2045', *Global'naja strategija dal'nej-shej jevoljucii chelovechestva v tret'em tysjacheletii* [Neohumanism 2045, Global Strategy of further Human Evolution in the Third Millennium]. [Elektronnyj resurs]. URL: <http://http://via-midgard.info> (data obrashhenija: 26.09.2011).

Kochetkov, V. & Kochetkova, L. 2010. 'K voprosu o genezise postindustrial'nogo obshhestva' [On the issue of the Genesis of Post-Industrial Society], *Voprosy filosofii*, № 2, ss. 23–33.

Lebedev, S. 2011. 'Sovremennaja nauka: social'nost' i innovacion-nost' [Modern Science: Social and Innovation], *Vestnik Moskovskogo Universiteta*, serija 7, filosofija, №1, ss. 36–45.

Moiseev, N. 2001. 'Jekologicheskoe mirovozzrenie' [The Environmental Outlook], *Filosofija jekologicheskogo obrazovanija*. M., Progress-Tradicija, ss. 21–29.

Nesbitt, D. & Jeburdin, P. 1992. 'Chto nas zhdet v 90-ye gody, Megatendencii, God 2000' [What should we expect in the 90s, Megatrends, Year 2000]. M., Respublika, 416 s.

Pestel', Je. 1988. 'Za predelami rosta' [Beyond Growth]. M., Progress, 272 s.

Popkova, N. 2005. 'Global'nye problemy sovremennosti i tehnologicheskoe razvitie' [Global Problems of Modernity and Technological Development], *Vestnik Mosk. Un-ta*, ser. 7, filosofija, № 1, ss. 97–106.

Smolin, L. 2006. 4, 'The Trouble with Physics: The Rise of String Theory, the Fall of a Science and WhatSomes Next DJVU'. Houghton Mifflin Company, 392 p.

Silk, J. 2014. 'We need philosophers to tackle the big cosmic puzzles', *New Scientist*, 11 March 2014, 2959.

Tegmark, Max 2014. 'Consciousness is a state of matter, like a solid or gas', *New Scientist*, 12 April 2014, vol. 222, issue 2964, pp. 28–31.

Churchland, S. 1988. 'Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind-Brain'. Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 546 p.

Churchland, S. 2011. 'Braintrust: What Neuroscience Tells Us about Morality', Princeton University Press, 288 p.

Наталья Сейтахметова, Мурат Смагулов (Алматы, Казахстан)

ДУХОВНО-ЭТИЧЕСКИЕ ПАРАДИГМЫ ИСЛАМСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ: К ОПЫТУ ГЕРМЕНЕВТИКИ

Аннотация. Исламское образование в постсекулярном обществе – проблема сложная и неоднозначная, как и сам феномен «исламское образование». Если классическая концепция исламского образования является образцовой моделью, ориентирующей на освоение образцовых моделей мышления и формирование образцовых практик жизни, то концепции исламского образования в постсекулярном мире должны быть ориентированы на разработку релевантной современной модели, занимающейся образованием человека, который живет не в традиционном обществе, а в информационном, где происходит «ломка» традиции и внедрение новых технологий и где знание и информация превращаются в важнейшие факторы общественного развития.

Вне этого понимания невозможно вхождение в число развитых стран. Предельные смыслы исламского образования, заключенные в нравственной доктрине ислама, раскрываются имплицитно во всех сферах образовательного процесса, в дискурсе и практике. Знание и информация в исламском образовании – главные составляющие теоретической ступени, но именно они должны реализоваться в практике повседневности. Исследование истоков формирования образовательной концепции в исламе, изучение текстов Корана, хадисоведческой литературы является необходимым для раскрытия содержания исламского образования, для его распремечивания в реальности постсекулярного мира.

Ключевые слова: ислам, образование, философия, постсекулярность, духовные и этические парадигмы, нравственность.

Введение

В современном постсекулярном Казахстане все чаще поднимаются вопросы морали, нравственности, этики и духовного воспитания молодежи, связанные с религиозным «вторжением» в культуру. Круг этих вопросов фокусируется вокруг проблемы рационального и духовного знания, и знания нравственного. Еще Абу Наср аль-Фараби говорил: «Знание без воспитания бесполезно, потому что «посуда», куда вливают знания – это душа человека. А если посуда нечиста, то грош цена находящимся в ней сокровищам» [Дербісәлі 2011]. По мнению экспертного сообщества, в мире проблемы религии, взаимодействие светского, религиозного знания, их диалог являются весьма актуальными, при этом религия содержит в

себе потенциал нравственной школы воспитания общественного сознания. Вопрос о религиозном сознании, вернее, о его природе, сущности и генезисе актуализируется сегодня с особой онтологической несдержанностью, даже с вовлечением в обсуждение столь важного вопроса о соотношении веры и знания политизированного контекста.

Раскрывая проблематику религиозного сознания и его духовно-этических парадигм, необходимо рассмотреть вопрос о ценностях, как светских, так и религиозных, в данном случае – исламских ценностей. Поднимая вопрос о ценностных смыслах в исламе, мы не всегда пытаемся постичь в средневековых исламских текстах феноменологическое содержание, а чаще апплицируем на них «сегодняшние» смыслы, пытаясь разрешить проблемы исламской темы современности. Исламское мышление зиждется на признании того, что всякое живое существо в иерархии сущего соответствует креативной божественной причинности. Человек в структуре средневекового исламского миропонимания не является исходящим из собственной субъективности и разумеется, что не он определяет и создает систему ценностей и ценностных парадигм. Иное дело, что существующая философия кадарности (предопределения и свободы выбора) в исламе делает человека свободным в выборе ценностей.

Постсекулярное общество создает систему ценностей, которую можно назвать ценностями постсекулярного сознания, направленного на поиск ценностной аспектации по принципам времени и бытия постмодерна. Современная философия ценностей лишена того метафизического смысла, который вкладывался в нее мусульманскими философами и мутакаллимами, для них ценностный смысл был непреходящим, трансцендированием нравственности. Формирование ценностных установок в исламском мире напрямую связано с исламской системой образования. В классической и современных моделях исламского образования не утрачена гуманистическая составляющая, в то время как светские модели образования очень часто превращаются в коммерческие проекты. Вот еще почему обращение к философии исламского образования в постсекулярном обществе, ее цели, задачи, проблемы, а также перспективы для развития в Республике Казахстан, являющейся светским государством, так актуальны.

Исламское образование базируется на религиозных текстах, аятах и хадисах, философско-образовательных концепциях мусульманских ученых. Исламская парадигма нравственности является квинтэссенцией религии, веры, а нормы морали и нравственности, понятия добра и зла, критерии оценки всех действий и форм поведения человека устанавливаются Кораном и Сунной. Если с точки зрения эпохи Просвещения в недавнем прошлом религия представлялась формой отчужденного сознания и само-

сознания, то теперь религиозное сознание и образование рассматриваются как лишенные перспективы, востребованности, вычеркнутые постсекулярным разумом из темы современности.

С точки зрения же исламской образовательной системы бездуховность светского образования обрекает людей на бесперспективные взаимоотношения человека с Богом, лишенные будущего. Винить светскую систему образования в бездуховности, отсутствии в ней обязательного предмета «религиоведение» или «исламоведение», которые восполнили бы все пробелы религиозной просвещенности – одна крайность. Запретить человеку учиться в религиозных заведениях и под лозунгом либерализма, секуляризма идти по западному пути постсекулярного нравственного воспитания, лишив его возможности постижения мира посредством исламских практик обучения – другая крайность. Но, как известно, крайности не приветствуются ни религией, ни государством, тем более – системой образования. Религиозное образование заключено в парадигмах и методах его преподавания, которые следует рассмотреть.

Одна из задач исламского образования – восстановление гармонии веры и знания на новом историческом уровне. Задача образования состоит не только в овладении профессией, поскольку в исламе, как и других мировых религиях, овладение профессией – один из способов постижения божественного креативного процесса, освоения мудрости Творца в своих практических отношениях с миром. Не секрет, что в исламском мире высоко ценился труд великих мастеров, признанных носителями божественных способностей. Но все же главный смысл, средоточие исламского образования – созидание-открытие в душе человека места для проявления в нем Бога. Иначе говоря, одна из главных целей исламского просвещения – формирование нравственной, совершенной (инсан-аль-камил) личности, которая в процессе образования становится Человеком.

Личностный смысл исламского образования, собственно, и является второй задачей, способствующей раскрытию в человеке способностей и условий для возможности стать личностью. Для решения данной задачи необходимо применение модели «Учитель-Ученик», столь важной в контексте исламской образовательной практики. Учитель для Ученика был совершенным человеком, открывающим перспективу целостного понимания мира. Учитель служил образцом овладения знанием, применением его и образцом для исламской (нравственной) модели жизни, в которой приоритетным всегда был моральный контент, но, что самое главное – образование должно было стать моральным, лишенным того прагматизма, который сегодня поспособствовал «продажному» образованию.

Непрерывность как нефинальность – еще одно измерение исламского образования, оно заключается в «непрерывности» процесса постижения мира в исламских феноменологических концептах, содержащихся в коранических текстах, передаваемых Учителем Ученику. Передача знания Учителем Ученику – традиция, заложенная в исламе, и сегодня она осуществляется как традиция непрерывности знания, непрерывности Слова Бога в историко-процессуальном развитии современного общества.

Опыт исламских ученых в сфере преподавания

В классической парадигме исламского образования роль Учителя не ограничивалась только передачей знаний. Прежде всего, Учитель считается эталоном морального авторитета и дисциплины. Некоторыми современными зарубежными исламоведами, к примеру, в статье Тарика Элиаса «The emergent effects of a wired world to an educational paradigm shift in Saudi Arabia: a case study», критикуется дистанционное «онлайн-образование», в особенности религиозное. Одна из основных причин негативно-го восприятия его видится в угрозе потери авторитета преподавателя из-за отсутствия личностного процесса обучения с учениками, в такой коммуникации, в которой имеют значение как вербальные, так и невербальные взаимоотношения, теряется воспитательная часть учебного процесса, духовного, нравственного развития ученика, когда Учитель через образование не только обучает, но и формирует моральную составляющую каждой личности [Elyas & Basalamah 2012].

Однако отмечается положительное влияние онлайн-образования в гендерном аспекте. Так, например, авторы работы «Cultural dimensions of E-learning in Islamic countries» отмечают, что за последние 10 лет на Ближнем Востоке и в Северной Африке по причине низкой стоимости и удобства (в любое время и в любом месте) существенно вырос спрос на дистанционное обучение и образовательную модель веб-образования. Текущие педагогические модели онлайн-обучения могут соперничать с традиционными местными образовательными методологиями, основанными на пассивном обучении (зубрежка и запоминание) и коллективистской культурной среде. Кроме того, консервативные исламские государства, в первую очередь, в Персидском заливе, поддерживают гендерную сегрегацию в учебных заведениях вплоть до университетского уровня, а онлайн-среда может оспорить эти социальные нормы. Некоторые ученые рассматривают интернет-среду как потенциально преобразующуюся в позитивном ключе, например, это может открыть женщинам более широкий

доступ к образованию и обеспечить более комфортную атмосферу для их участия в дискуссиях [Chova, et al. 2011].

Проблемы исламского образования – одна из самых обсуждаемых тем постсекулярного общества, поскольку кризис в системе образования коснулся не только светского образования, но всего образовательного процесса. На протяжении 70-80-х гг. прошлого века в деятельности ряда международных мусульманских организаций – Организация исламская конференция, Лига исламского мира – большое значение придавалось активному обсуждению вопросов исламского образования. На конференциях и семинарах по вопросам образования и науки (в г. Тизи-Узу (1973 г.), в г. Мекке (1977 г.), в г. Исламабаде (1980 г.)) ставились задачи поиска путей выхода из кризиса, охватившего сферу образования.

Причины кризиса носили геополитический, экономический и культурный характер и связаны с ослаблением позиций ислама не только в афро-азиатских странах, но и странах Центральной Азии; культурным прессингом со стороны Запада; противостоянием между традиционной (средневековой) и современной (западного образца) системами духовных, этических и нравственных ценностей. Одна из основных задач, которая перед исламскими учеными, преподавателями исламоведения и актуальна поныне – выработка исламской модели образования, нацеленной на синтез традиционного и западного образца духовного воспитания, сохраняя, защищая и распространяя исламские ценности.

В недалеком прошлом эти попытки уже предпринимались. К примеру, на конференции в Мекке (1977 г.) была выдвинута идея исламской модели образования, на основании которой пытались решить ряд проблем: кризис современных систем образования; двойственность (или дуализм) существования традиционного и современного образования; проблема исламского подхода к воспитанию и обучению; задачи и цели исламизации образования (исламская личность и исламские ценности); создание современного мусульманского университета; концепции общественных и естественных наук; проблема учителя и отношения между учителем и учениками [Ибжарова 2010].

Эпоха постмодерна формирует и новую философию исламского образования, поскольку логика линейного процесса обучения уступает так называемой модели нелинейного, единству горизонтального и вертикального. Кстати, для исламского, даже классического образования горизонтальность и вертикальность понимания находится в контексте исламской иерархичности постижения знания (лестница – ступень) и феноменологической редукции (нисхождение – восхождение). Процесс же постижения знания всегда носил личностный креативный характер. Установка

на рациональность – одно из фундаментальных положений исламского образования – послужила основой для формирования метода исламской рациональности, широко применяемого Учителем для формирования рационалистического (теоретического) мышления Ученика.

В отличие от светских моделей образования, которые абсолютизировали то теоретическое, то эмпирическое познание, исламское образование всегда находилось в консенсусе единства теоретического и эмпирического, выстраивая в этом ключе целостное понимание Бога, мира и самого человека. Другим методом познания был иррациональный, связанный с постижением нерациональной реальности. Постнеклассический период развития науки ознаменовался обращением к нелинейным методикам обучения и формированием интегрального мировоззрения и к осознанию того, что человек не может постичь мир без понимания его многоуровневости, единства рационального и иррационального. Вот почему религиозное образование в условиях постмодерна актуализируется – поскольку в нем всегда содержался интеллектуально-когнитивный потенциал для понимания реальности.

Конечно, информационная эпоха постепенно меняет методику получения знаний, новые технологии «покушаются» на классические способы передачи знания – иснад, традиция, Учитель – Ученик, письменный текст, тем не менее, компьютеризация, интернетизация способствуют автономной, авторской системе обучения, низводящей роли Учителя в процессе познания. С другой стороны, создается поле плюральной герменевтики, способствующей свободной интерпретации. Но не столкнемся ли мы в этом случае с «клиповостью» образования, лишённого смыслового содержания и целостности? Это и есть та проблема, которой озабочены ученые и преподаватели. Ввод в образовательные системы такого предмета, как «критическое мышление», имеет смысл, поскольку он позволит состояться диалогическому образованию. Известный ученый Рорти [1994, сс. 29–34], критикуя современную философию образования, призывает к эдификации (*edification*), а не к «*education*», так как только в форме диалогического дискурса возможно постижение мира, формирование диалогического мышления, основанного на критическом опыте мышления. Исламское образование в современном мире должно также применять метод критического мышления для формирования в ученике интерпретативного диалогического мышления, способного подвигнуть к коммуникации с другими культурно-жизненными мирами.

Основы исламской модели образования

Казахстанский исследователь Ш.А. Ибжарова [2010] отмечает, что в основе исламской модели образования лежит идея о гуманистическом характере исламской культуры, отличающейся универсализмом, сбалансированностью и стремлением к развитию и прогрессу. В качестве теоретических источников и основой рассматриваемой модели явились – Коран, Сунна, хадисы, а также культурные достижения и философские взгляды Ибн Сины, Ибн Рушда, ал-Газали и других исламских ученых прошлых столетий. Репрезентация работ исследователей в области образования раскрывает инсанийность образовательно-воспитательной практики ислама. Однако есть и исследования, которые необъективно раскрывают научно-образовательный ландшафт исламского мира, пытаясь не то чтобы деконструировать философию исламского образования, но преподнести ее как исключительно теолого-схоластическую, лишенную перспективы развития в изменяющемся мире. На этот факт обращал внимание известный ученый Ходжсон Маршалл [2013] в работе «История ислама: Исламская цивилизация от рождения до наших дней». Для прояснения парадигмальных основ исламского образования целесообразным является обращение к работам известных теологов и текстуальному содержанию аятов.

Проводя беглый сравнительный анализ, несложно заметить, что исламский университет в структурном, эпистемологическом и идеологическом плане отличается от университета западного, так как цель высшего образования в исламе – произвести универсального человека с моральной и нравственной точки зрения. В качестве доказательства можно привести целый ряд аятов, хадисов и высказываний исламских алимов. Также стоит обратить внимание на образ ученого. Мусульманский ученый – не специалист в какой-то отрасли знания в западном понимании, он универсален в перспективе, авторитетен во многих областях знания – это глобальный гражданин. Исходя из этих принципов, исламский университет должен основываться на исламской философии образования, т. е. на исламском мировидении. Истинное образование мусульманина есть интеграция всех уровней его опыта, знания, характера, чувства и действий в гармоничной жизни, ведущей к его благосостоянию в этом мире и мире вечном [Ибжарова 2010].

Обратимся к основам знания и образования, и тому, как они толкуются в исламском вероучении. Во-первых, по словам одного из видных исламских ученых ас-Сыгнаки, никто из верующих не сомневается в том, что Аллах является Всезнающим [Ульрих 1999]. Это – неотъемлемый атрибут Творца. Во-вторых, недопустимо говорить, будто атрибуты Аллаха вместе с Ним или рядом с Ним, в Нем Самом. Некоторые из сахабов сторонились

выражения «он знает Своим знанием», дабы не сформировать у людей понимания того, что якобы знание Аллаха подобно некоему инструменту. Однако говорили: «Он Знающий. У Аллаха есть знания, и Он всегда характеризовался этим атрибутом» [ас-Сабуни 1969]. Таким образом, в исламском вероучении Аллах изначально является Всезнающим, владыкой всех знаний.

Атрибут знания означает осведомленность обо всем, Аллах – владыка всех наук. В качестве доказательства исламские ученые приводят несколько аятов из Священного Корана: **«Воистину, Он объемлет [знанием] все сущее»** [Османов 1995]; **«Воистину, Он объемлет всякую вещь»** [Коран, 41:54]; **«У Него ключи к сокровенному, и знает о них только Он. Ему известно то, что на суше и в море. Даже лист падает только с Его ведома. Нет ни зернышка во мраках земли, ни чего-либо свежего или сухого, чего бы не было в ясном Писании»** [Коран, 6:59] [Махфуз 2006]. Обращаясь к вопросу знания Аллаха, исламские мыслители утверждали, что Он – творец всего, в том числе и времени, но при этом не подвластен времени. Ему не присуще прошлое, настоящее или будущее, поэтому Всевышний является истоком знаний, их владыкой, но независим от них. Зависимым от науки, научного и рационального познания является человек, что вынуждает его быть в постоянном поиске.

Посланник Аллаха сказал: «Стремление к знанию – обязанность каждого мусульманина». Опираясь на данный хадис, имам аль-Газали пишет, что знание, подразумевая обязательное знание, к которому следует стремиться каждому мусульманину, делится на науку, призванную вместе со знанием сути поступать согласно ему (ильм аль-муамала), и науку, призванную для постижения сути известного (ильм аль-мукашафа), и под данным обязательным знанием не имеется в виду ничего, кроме знания поведения [аль-Газали 2011].

Богобоязненность (ат-таква) – обязательное качество каждого мусульманина, объясняющая причины его богоугодных поступков. **«Боятся Аллаха среди Его рабов только обладающие знанием»** [Коран, 35:28]. Причина этого кроется в том, что учёные люди глубже познают Аллаха и лучше понимают послания, которые Он посылает людям через Пророков. Очевидно, что наиболее верный путь достижения высшей степени богобоязненности лежит через знания, образованность, мудрость. К тому же Посланник Аллаха сообщает, что только двое заслуживают белой зависти. Первый – это человек, которого Аллах наделил богатством и предоставил возможность потратить его на Своём пути. А второй – это человек, которого Аллах наделил мудростью (знанием) и который поступает сообразно ей и передаёт её другим [Аль-Бухари 2003]. Из этого следует, что человек

должен жить так, как этого требуют от него знания, и в то же время – передавать их другим. И завидовать таким людям белой завистью позволяется.

Язид ибн Балама, обращаясь к Пророку, сказал: «О, Посланник Аллаха! Я слышал много твоих изречений, но боюсь, что последние заставят меня забыть первые. Скажи мне что-нибудь такое, чтобы это заняло место всего того, что я узнал!». На что Посланник Аллаха ответил: «Будь богобоязненным (добросовестным) перед Аллахом (этого тебе хватит!)» [Ат-Тирмизи 1998].

Обращенность к знанию и стремление к приобретению знания вычитываем мы из известного изречения: «Чернила ученого равнозначны крови праведника». Кроется ли в этой метафоре смысл о том, что знания оплачены собственной жизнью, или «жизнь не выше знания», трудно сказать, но то, что дискурс знания в исламском измерении превосходит эмпирическую практику знания, однозначно. Очевидно и то, что знание должно быть нравственным и приобретаться нравственным путем. Понимание знания как товара для исламской образовательной практики является неприемлемым и не только потому, что это не этично, а потому, что знание является одной из высших исламских ценностей, а стремление к знанию – «категорический императив» в исламе. Нелишне заметить, что в традиции передачи знания осуществлялась традиция передачи нравственного содержания знания и, более того, форма передачи была исполнена нравственного смысла.

«Живая традиция» Сунны* [Ходжсон 2013] показывает нам перспективу образования через модель «Учитель – Ученик» как транслирующую опыт вовлечения в исламскую традицию и исламскую жизнь морально-этического императива.

Воспитание в исламском образовании

Нравственное и духовное воспитание не только молодежи, но и всего общества в исламе представлено различными образовательными концепциями. Хотя в данном вопросе следует изначально оговорить, что речь идет не о грамоте как умении писать и читать, а о религиозной грамотности. По той причине, что сам Пророк Мухаммад был «умми», т. е. не был обучен грамоте, но при этом считается эталоном духовности, воспитанности, нравственности.

В Священном Коране сказано: **«Которые последуют за Посланником, неграмотным (не умеющим читать и писать) Пророком, запись о котором они найдут в Таурате (Торе) и Инджиле (Евангелии). Он повелит**

* «Живая традиция» – Сунна – определение принадлежит Йозефу Шахту.

им совершать одобряемое и запретит им совершать пред-осудительное, объявит дозволенным благое и запрещенным скверное, освободит их от бремени и оков. Те, которые уверуют в него, станут почитать его, окажут ему поддержку и последуют за ниспосланным вместе с ним светом, непременно преуспеют» [Кулиев 2007]. Причины, по которым Пророк считался не знающим грамоты, связаны с тем, что он оставался нравственно безупречным, его чистота и порядочность природы были заложены в нем Всевышним Аллахом. В сборнике Суйюти приводится хадис, в котором сказано: «Меня воспитал мой Господь! И воспитал прекрасно!» [Ас-Суюты 1990], что еще раз доказывает божественное начало пророческой нравственности и духовности, к которому следует стремиться мусульманину.

Обучение знанию, с одной стороны, это поклонение Всевышнему Аллаху, а, с другой – наместничество Аллаха на земле, что является самым великим по значению из наместничеств. Всевышний открыл сердцу ученого знание, которое является Его самым особенным и отличительным качеством [аль-Газали 2011]. Помимо этого, исламскими богословами приводятся аяты из Корана, повествующие о знании, дарованном всему человечеству через самого первого человека – Адама. «Он научил Адама всевозможным именам» [Коран, 2:31]. Более того, благодаря знаниям Творец возвысил Адама над ангелами: «Вот Мы сказали ангелам: «Падите ниц перед Адамом». Они пали ниц...» [Коран, 2:34].

Прямым доказательством духовного возвышения первого человека над ангелами является приказ поклониться перед Адамом поклоном уважения, почета. Изначально духовная и этическая возвышенность человека были обусловлены его знаниями, божественной образованностью. «Поистине боятся недовольства Аллаха и следуют Его велениям лишь те, кто познали Его» [Коран, 35:28]. Таким образом, одной из высших степеней богобоязненности, считаемой основой религиозной духовности, нравственности являются знания.

Еще одним существенным пунктом в духовно-этическом воспитании личности являются добродетель и праведные слова. «Прекрасное слово подобно прекрасному дереву, корни которого прочны, а ветви восходят к небу» [Коран, 14:24]. Значение и смысл слов указывают на высокий уровень образования, полета мысли и нравственного развития [Проблемы исламоведения и арабской филологии 2013]. Полной противоположностью исламскому образованию, добродетели является «джахилийя», т. е. невежество. В толковом словаре Ожегова термин «невежество» разъясняется как отсутствие познаний, некультурность, отсталость [Ожегов 2011]. Исламские ученые утверждают, что одна из главных целей ислама – это борьба с невежеством, беззаконием, аморальностью, что доказывается

следующими аятами: **«О сыны Адама! Мы одарили вас знанием, покрывающим ваше невежество, якином*»** [Коран, 7:26], **«...Посланник, который научит их Корану и хикма (тому, посредством чего они будут совершенствоваться)»** [Коран, 2:129].

Джахилийа – эпоха незнания, но не эпоха безнравственности. Джахилийский период базировался на кодексах бедуинского миропонимания, иное дело, что разрыв с джахилийской традицией принес арабу-кочевнику исламское мировоззрение, в котором нравственность становится условием полноты жизни. В жизнеописании Посланника Аллаха приводится случай, когда он вышел из дому и увидел два собрания, на одном из которых собравшиеся возносили молитвы Аллаху и просили Его о помощи, а на втором учили людей. Пророк сказал: «Что касается тех, которые просят Всевышнего Аллаха, то Он, если пожелает, дарует им блага, а если пожелает, то откажет им; что же касается этих, то они учат людей, а я послан к людям Учителем». Потом он направился ко второму собранию и подсел к ним [аль-Газали 2011].

Также среди высказываний Пророка Мухаммада приводятся следующие слова: «Поистине, мудрость прибавляет благородному достоинства и возвышает раба до уровня царей»; «Лучший из людей – правоверный ученый, который, если в нем нуждаются другие, приносит им пользу, а если нет – то ведет себя пристойно и непритязательно, довольствуясь имеющимся»; «Вера сама по себе без одеяния, одеяние же ее – таква (богобоязненность), украшение ее – стыдливость, а ее плоды – знание».

Ибн аль-Мубарак говорил: «Я удивляюсь тому, кто не стремился к знаниям, как он может претендовать на достоинство?». Имам аль-Газали в книге «Возрождение религиозных наук» пишет: «Самое благородное из четырех занятий после пророчества – принесение пользы знанием, очищение людских душ от порочных качеств, ведущих к гибели, и наставление их в нравах похвальных, дарующих счастье, и это – цель обучения знанию» [аль-Газали 2011].

Говоря о невежестве, наряду с отсутствием знаний стоит учитывать и психологическую сторону личности, т. е. неумение совладать с собой, своими страстями, внутренним «эго» – нафсом, который является источником всех желаний человека. Борьба со своими страстями – одна из первостепенных задач мусульманина на протяжении всей его жизни [Али-заде 2007]. Если бы личность человека состояла только из мозга, логики и точного расчета, то все вопросы нравственности можно было бы решать на уровне рациональности-нерациональности, логичности-нелогичности. Однако природа человека такова, что, помимо разума, включает в себя эмоции, чувства, кроме головы есть сердце и помимо тела есть еще дух, нафс и наущения шайтана.

* Якин – достоверное, однозначное знание, обладатель которого не сомневается в его достоверности.

То, что говорили великие суфии о различении мыслей, исходящих от врага (шайтана) и ангелов, – также истинно, но только для тех, кто приступил к этому делу. Если в большинстве случаев человек не может избавиться от причин, вызывающих чувства злобы, лицемерия и зависти, ему следует усвоить из знаний, изложенных в четверти «О людских пороках, губящих их и ведущих в ад», то, что он сочтет необходимым для себя [аль-Газали 2011].

К духовным порокам, препятствующим этическому и нравственному развитию, достижению наивысших высот человека относится гордыня. Наставлением и прямым доказательством служит кораническая притча, в которой повествуется об изгнании Иблиса по причине его высокомерия. **«Вот Мы сказали ангелам: «Падите ниц перед Адамом». Они пали ниц, и только Иблис отказался, возгордился и стал одним из неверующих»** [Коран, 2:34]. Основным доводом Иблиса своего превосходства над Адамом было ошибочное понимание сущности сотворения. Если джины были созданы из огня, среди которых самым знающим и образованным был Иблис, то основой для создания первого человека была глина. **«Он сказал: «Что удержало тебя от того, чтобы поклониться, раз Я приказал тебе?» Он сказал: «Я – лучше его: Ты создал меня из огня, а его создал из глины»»** [Коран, 7:11]. Поэтому ошибочное понимание превосходства и гордыня стали причиной проклятия Иблиса [Alarfaj 2013].

Пророк Мухаммад сказал: «Есть три пути погибели: подчинение скупости, следование своим страстям и восхищение человека самим собой» (аль-Байхаки). Опираясь на данный хадис, аль-Газали выделяет три главных отрицательных качества сердца: зависть, совершение деяний напоказ и тщеславие. Все они являются первоисточниками многих порицаемых поступков. Каждый верующий должен беречь свое сердце от этих качеств, ибо они по своему существу опасны для него [Омаров & Каримов 2008]. В человеке эти качества, если говорить современным языком, «установлены по умолчанию». Все остальное из порицаемых состояний, свойств сердца, как, например, высокомерие, тщеславие и им подобное, происходит от этих трех губительных пороков, и избавление от них является неукоснительной обязанностью. А избавиться от них невозможно, кроме как узнав их суть, их причины, признаки и способы излечения от них. Кто не знает зла, тот впадет в него [аль-Газали 2011].

Говоря об «ильм аль-муамала», аль-Газали упомянул, что «это знание состояний сердца. Что достохвально из них, так это такие состояния, как терпеливость и благодарность, богобоязненность и надежда, воздержанность и довольство имеющимся, набожность и неприхотливость, великодушие и признание милости Аллаха Всевышнего во всех этих состояниях. Что же касается порицаемого, то это боязнь бедности, недовольство

судьбой, коварство и корысть, тщеславие и любовь к похвалам в свой адрес, стремление продлить свою брэнную жизнь ради чувственных наслаждений, высокомерие и показуха, гнев и заносчивость, враждебность и презрительность, алчность и скупость, сладострастие и гордыня, надменность и неблагодарность милости Аллаха.

Все эти и подобные им порицаемые качества сердца есть рассадник пороков и источник запрещенных поступков. А похвальные нравственные качества, их противоположность, – источник повиновения Аллаху и добрых дел для снискания Его милости. И знание о границах этих деяний, знание их сути и мотивов, их плодов и их лечения – это знание будущей жизни, и оно является обязательным для всех людей в религиозно-правовых заключениях ученых о будущей жизни» [аль-Газали 2011]. Обращение в герменевтический дискурс Мусульманского Средневековья в данном случае связано еще и с демонстрацией одного из трендов в исламском образовании – этико-герменевтическим, ставшим особенно популярным в настоящее время.

Заключение

Таким образом, рассмотрев только некоторые вопросы, связанные с проблемой исламского образования, можно прийти к выводу о его исключительном нравственном содержании. Философия нравственности выступает в исламско-образовательном процессе в качестве парадигмальной основы формирования нравственного знания и нравственного человека. В этой связи в постсекулярном обществе необходимы плодотворные дискуссии по вопросам образования с привлечением ученых и теологов, специалистов, которые могли бы представить современные модели исламского образования, способные не только интегрироваться в светском образовательном дискурсе, но еще и придать этому дискурсу нравственное содержание.

Задачей данной небольшой работы являлась попытка репрезентировать духовно-нравственную парадигму исламского образовательного процесса для включенности ее в современные образовательные процессы интеграции, поскольку в условиях постсекулярности исламское образование становится дискурсом, снимающим дихотомию и бипозиционную бинарность веры и знания, науки и религии, способствуя диалогу рационального и иррационального, классического и постнеклассического, линейного и нелинейного в постижении существующей реальности.

В последние десятилетия можно заметить, что в нашем светском обществе идут искусственные процессы ломки традиционных ценностей. Выражается это в том, что, если человек не мыслит, как это принято в постсекулярном обществе, не разделяет идеи духовного секуляризма – его

считают аморальным противником светскости, фанатиком. И как отмечается в статье «Religion as social curriculum: education, values and Islam in Europe» [García, Ivanescu 2013], современные реалии диктуют свои правила, где мораль стала не духовной составляющей, которая корнями уходит в религиозные заповеди, а формой общественного сознания. Как следствие – духовная дезориентация, кризис духовных ценностей. К большому сожалению, казахстанская молодежь уже давно зажата в тисках этой нравственной деградации, пытается противостоять натиску идеологического, мировоззренческого регресса.

Молодежь стала постепенно приходить к пониманию того, что для духовного и материального развития ей требуется избавиться от искусственно навязанных, силой привитых под лозунгом экономического и социального развития общества западных стереотипов [Lovat, et al. 2010]. Избавиться от мифов и страшилок о том, что человек, придерживающийся традиций предков, не может быть современным, развитым и креативно мыслящим. Напротив, его креатив ярче проявляется в традиционных и общепринятых рамках обычаев, не отторгается обществом.

Подводя краткий итог, будет весьма уместным привести слова аль-Газали: «В выражении «Стремление к знанию – обязанность каждого мусульманина» Пророк имел в виду под знанием (аль-ильм), определенным алифом и ламом, знание общеизвестных среди мусульман предписанных деяний и только, то ты понял последовательность усвоения знаний и совершения деяний и время их исполнения» [аль-Газали 2011].

Библиография

- Аль-Бухари, М. 2003. 'Сахих аль-Бухари' [Свод хадисов имама аль-Бухари] (Мухтасар полный вариант). М., Умма, 540 с.
- Али-заде, А. 2007. 'Исламский энциклопедический словарь'. М., Ансар, 400 с.
- Аль-Газали, 2011. 'Возрождение религиозных наук', *Ихйа улум ад-дин*, в 10 томах, т. 1, 2-е издание. Махачкала, Нуруль иршад, 424 с.
- Ас-Сабуни, Н. 1969. 'Китаб аль-Бидаиа мин аль-Кифаиа фи аль-Хидаиа фи Усул ад-Дин'. Искандария, Маарифу биль Миср, 560 с.
- Alarfaj, M. 2013. 'Science education in Saudi Arabia and contemporary influences', *5th International conference on education and new learning technologies*, pp. 4601–4610.
- Ас-Суюты, Дж. 1990. 'Аль-джамии ас-Сагыр' [Малый сборник]. Бейрут, аль-Кутуб аль-Ильмийя, 590 с.
- Ат-Тирмизи, М. 1998. 'Джамиу ат-Тирмизи' [Сборник хадисов имама ат-Тирмизи]. Рияд, аль-Афкяр ад-Давлия, 396 с.
- García, VJL. & Ivanescu, C. 2013. 'Religion as social curriculum: education, values and Islam in Europe', *Educação e Pesquisa*, № 4, pp. 1017–1028.
- Дербісәлі, Ә. 2011. 'Қазақстанның діни оқу орындары', қазақ, орыс, араб, ағылшын тіліндерінде. Алматы, Атамұра, 240 б.

- Ибжарова, Ш. 2010. 'Сущность и эволюция идеи университета: философско-культурологический аспект', 2-е изд. Алматы, 154 с.
- Ибн Касир, 2013. 'Комментарии Великого Корана', *Тафсир Ибн Касир*, в 3 томах, т. 1, 1-е издание. Нур, 424 с.
- Elyas, T. & Basalamah, O. 2012. 'The emergent effects of a wired world to an educational paradigm shift in Saudi Arabia: a case study', Published by Elsevier Ltd. Selection and/or peer review under responsibility of Prof. Dr. Hüseyin Uzunboylu, *Procedia – Social and Behavioral Sciences*, № 47, pp. 1534–1538.
- Кулиев, Р. 2007. 'Коран. Перевод смыслов'. М., Издательский дом «Умма», 676 с.
- Lovat, T. et al. 2010. 'Addressing issues of religious difference through values education: an Islam instance', *Cambridge journal of education*, № 3, pp. 213–227.
- Махфуз, МА-У. 2006. 'Мухадарат фи аль-Акида лил Фирка Салиса Шугба ад-Дирасат аль-Исламия'. Алматы, Нур-Мубарак, 80 с.
- Османов, М-Н. 1995. 'Коран. Перевод смыслов'. М., Восточная литература, 576 с.
- Ожегов, С. 2011. 'Толковый словарь русского языка'. М., Мир и Образование, Оникс, 736 с.
- Омаров, М. & Каримов, М. 2008. 'Этика и технология приобретения знаний'. Махачкала, Ихсан, 324 с.
- Проблемы исламоведения и арабской филологии 2013. *Материалы международной научно-практической конференции*. Алматы, Нур-Мубарак, т. 9, 298 с.
- Рорти, Р. 1994. 'Философия и будущее', пер. с англ. Т.Н. Благовой, *Вопросы философии*, № 6, сс. 29–34.
- Ульрих, Р. 1999. 'Ал-Матуриди и суннитская теология в Самарканде'. Алматы, фонд «XXI век», 286 с.
- Ходжсон, М. 2013. 'История ислама: Исламская цивилизация от рождения до наших дней'. М., Эксмо, 1088 с.
- Chova, L. et al. 2011. 'Cultural dimensions of E-learning in Islamic countries', *5th International technology, education and development conference*, pp. 2279–2285.

References

- Al'-Buhari, M. 2003. 'Sahih al'-Buhari' [Collection of Imam al'-Buhari Hadises] (Muhtasar polnyj variant). М., Umma, 540 s.
- Ali-zade, A. 2007. 'Islamskij jenciklopedicheski slovar' [Islamic Encyclopedia]. М., Ansar, 400 s.
- Al'-Gazali, 2011. 'Vozrozhdenie religioznyh nauk' [Revival of the Religious Sciences], *Ihja ulum ad-din*, v 10 tomah, t. 1, 2-e izdanie. Mahachkala, Nurul' irshad, 424 s.
- As-Sabuni, N. 1969. 'Kitab al'-Bidaia min al'-Kifaia fi al'-Hidaia fi Usul ad-Din', [Kitab al-Bida Min al-Kifah al-Hidayat fi fi Usul al-Din]. Iskandarija, Maarifu bil' Misr, 560 s.
- Alarfaj, M. 2013. 'Science Education in Saudi Arabia and Contemporary Influences', *5th International conference on education and new learning technologies*, pp. 4601–4610.
- As-Sujuty, Dzh. 1990. 'Al'-dzhami as-Sagyr' [Al-Jami al-Sagyr] [Small Collection]. Bejrut, al'-Kutub al'-Il'mijja, 590 s.

At-Tirmizi, M. 1998. 'Dzhamiu at-Tirmizi' [Jami al-Tirmidhi] [Sbornik hadisov imama at-Tirmizi]. Rijad, al'-Afkjar ad-Davlija, 396 s.

García, VJL. & Ivanescu, C. 2013. 'Religion as Social Curriculum: Education, Values and Islam in Europe', *Educação e Pesquisa*, № 4, pp. 1017–1028.

Derbisəli, Ə. 2011. 'Kazakstannuñ dini oqu oryndary' [Kazakh Religious Educational Institutions], kazak, orys, arab, aŷylshyn tilinderinde. Almaty, Atamura, 240 b.

Ibn Kasir, 2013. 'Kommentarii Velikogo Korana' [Comments of Great Quran], *Tafsir Ibn Kasir*, v 3 tomah, t. 1, 1-e izdanie, Nur, 424 s.

Ibzharova, ShA. 2010. 'Sushhnost' i jevoljucija idei universiteta: filosofskokul'turologičeskij aspekt' [The Nature and Evolution of the Idea of the University: Philosophical and Cultural Aspect], 2-e izd. Almaty, 154 s.

Elyas, T. & Basalamah, O. 2012. 'The emergent effects of a wired world to an educational paradigm shift in Saudi Arabia: a case study', Published by Elsevier Ltd. Selection and/or peer review under responsibility of Prof. Dr. Hüseyin Uzunboylu, *Procedia – Social and Behavioral Sciences*, № 47, pp. 1534–1538.

Kuliev, R. 2007. 'Koran, Perevod smyslov' [Koran, Interpretation of the Meaning] [Koran, Interpretation of the Meaning]. M., Izdatel'skij dom «Umma», 676 s.

Lovat, T. et al. 2010. 'Addressing issues of religious difference through values education: an Islam instance', *Cambridge journal of education*, № 3, pp. 213–227.

Mahfuz, MA-U. 2006. 'Muhadarat fi al'-Akida lil Firka Salisa Shugba ad-Dirasat al'-Islamiya' [Muhadarat Fi al-Aqedah Poured Firka Salis Shugba al-Islamiya al-Dirasat]. Almaty, Nur-Mubarak, 80 s.

Osmanov, M-NO. 1995. 'Koran, Perevod smyslov' [Koran, Interpretation of the Meaning]. M., Vostochnaja literatura, 576 s.

Ozhegov, S. 2011. 'Tolkovyj slovar' russkogo jazyka' [Dictionary of Russian language]. M., Mir i Obrazovanie, Oniks, 736 s.

Omarov, M. & Karimov, M. 2008. 'Jetika i tehnologija priobretenija znanij' [Ethics and Technology of Knowledge Acquisition]. Mahachkala, Ihsan, 324 s.

Problemy islamovedeniya i arabskoj filologii [Problems of Islamic Studies and Arabic Philology] 2013. *Materialy mezhdunarodnoj nauchno-praktičeskoj konferencii*. Almaty, Nur-Mubarak, t. 9, 298 s.

Rorti, R. 1994. 'Filosofija i budushhee' [Philosophy and the Future], per. s angl. T.N. Blagovoj, *Voprosy filosofii*, № 6, ss. 29–34.

Ul'rih, R. 1999. 'Al-Maturidi i sunnitskaja teologija v Samarkande' [Al-Maturidi and Sunni Theology in Samarkand]. Almaty, fond «XXI vek», 286 s.

Hodzhson, M. 2013. 'Istorija islama: Islamskaja civilizacija ot rozhdenija do nashih dneĳ' [History of Islam: Islamic Civilization from Birth to the Present Day]. M., Jeksmo, 1088 s.

Chova, LG et al. 2011. 'Cultural dimensions of E-learning in Islamic countries', *5th International technology, education and development conference*, pp. 2279–2285.

О ФЕНОМЕНЕ «НОВЕЙШЕЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ»

Аннотация. В статье анализируется феномен «новой религиозности». Прежде всего, раскрываются условия, определяющие особенности этого феномена: функционирование религии в постиндустриальном, информационном обществе с сетевой морфологией и напряженная геополитическая ситуация, связанная с преодолением однополярной конструкции мира; на основе проведенных социологических исследований выявляются характеристики «новой религиозности» казахстанского общества, формирование религиозно-светской системы ценностей казахстанцев. «Новейшая религиозность» раскрывается как сложный мировоззренческий комплекс, где принадлежность к определенной конфессии предполагает готовность к взаимопониманию с другими религиями и диалогу со светским сектором с признанием его приоритетности.

Ключевые слова: «новая религиозность», диалог, толерантность, духовная безопасность, стабильность, псевдорелигиозный экстремизм, глобализация, светское государство, религиозно-светская ментальность.

Религиозная палитра и «новая религиозность»

Каковы образы и тенденции развития новой религиозности в ее многообразных спецификациях? Каковы особенности религиозной ментальности казахстанцев и возможности дальнейшего продвижения стратегии межрелигиозного диалога в казахстанском обществе? Можно ли считать религию основой и средоточием системы ценностей казахстанских граждан? Как светское государство должно выстраивать модель взаимоотношений не только с конфессиями, но и с населением, потенциал религиозности которого постоянно возрастает?

Прежде всего, необходимо раскрыть на понятийном уровне содержание термина «новая религиозность». Можно подумать, что термин означает появление новых мировых религий и закат традиционных, сопровождаемый рождением множества религий-спутников меньшего масштаба и значимости – со своими догматическими учениями, культурами, нравственными предписаниями и заповедями. На самом деле, термин «новая религиозность» имеет другое содержание: упрочение позиций мировых традиционных религий, которые сохраняют свои догматические

учения и культ, обретая новый статус и роли в изменившейся социокультурной среде, и появление действительно новых религиозных и псевдорелигиозных течений с самыми различными догматическими постулатами и культовыми действиями, что составляет в совокупности сложную, неоднозначную религиозную палитру, определяющую содержание термина «новейшая религиозность».

В статье использованы методы аналитики данных социологического исследования. Для сбора информации был применен метод опроса в формате анкетирования с закрытыми вопросами. Исследование было проведено по репрезентативной выборке, что позволило получить валидные надежные данные. Объем выборочной совокупности составил 1200 респондентов, которые отбирались случайно по многоступенчатой выборке. География построения выборки охватила все области РК, а также гг. Астану и Алматы.

Две тенденции влияния религии на современный мир

Прежде чем дать аналитику «новейшей религиозности», напомним, что ее особенности определяются культурно-цивилизационными и геополитическими характеристиками современного мира. Что касается первого аспекта, то «новейшая религиозность» проявляется и функционирует в условиях постиндустриального, информационного общества с сетевой социальной морфологией и разветвленными коммуникативными практиками Интернета. На языке философии ситуация описывается терминами «симуляция», «ризома», «конstellация»: формируется новая онтология, когда между человеком и реальностью вторгается множество посредников, когда человек переселяется в виртуальное пространство, где имеет дело уже не с вещами, а с их n-копиями, симулякрами. Трансцендентный мир отдаляется, поскольку реальность становится фикцией. Как верить в трансцендентного Бога, утратив чувство реальности, вращаясь в лабиринтах Интернета?

Второе, очень важное обстоятельство, накладывающее свою печать на образы «новейшей религиозности» – напряженная геополитическая ситуация, настоящая схватка, превосходящая по своему напряжению времена «холодной войны» – между теми, кто намерен сохранить и укрепить однополярную конструкцию мира, навязывая странам и народам свою волю под лозунгами продвижения демократии и соблюдения «прав человека», и теми, кто в корне не согласен с подобной геополитической экспансией и стремится к сбалансированному соотношению национальных интересов на основе транспарентного открытого диалога.

В этом глобальном жестком противостоянии «новейшая религиозность» становится козырной картой – с одной стороны, ее пытаются ис-

пользовать в геополитических разборках, полностью игнорируя присущее ей содержание, с другой стороны – как доброго союзника в деле смягчения международной напряженности и возможностей договориться по глобальным проблемам современности. Особенности «новой религиозности» объясняются не изменением религиозных догматов и заповедей, но, скорее, ее новыми запросами и ролями, вызванными социокультурными и геополитическими трансформациями. Выделяются две основные тенденции функционирования «новой религиозности». Первая и основная – возрастание влияния религии на духовно-нравственное обновление человечества, на политику, науку, культуру, экономику, личностный мир человека. Эти многообразные влияния суммирует термин «постсекулярная эпоха», т. е. возвращение религии из приватного дискурса в социальное пространство с конструированием модели взаимодополняющего процесса обучения светских и религиозных сегментов бытия.

«Религия в современную эпоху находится на подъеме, так как современный человек по-прежнему нуждается в религии. Вместе с тем, расширяющийся уровень плюрализма, релятивизм и фрагментаризация культурной жизни в современных обществах создают качественно новые конфигурации религиозного пространства, отличающегося гетерогенностью и синкретичностью религиозных убеждений и практик, глубоким проникновением секулярного в состав религиозного и растушевыванием границ между ними» [Каргина 2010, с. 60].

Вторая, тоже четко и однозначно выделяемая тенденция – противоположная модальность деструктивного свойства. Это – осуществляемое ныне беспрецедентное по масштабам и кровавым последствиям чудовищное извращение сути и содержания религии – определенными геополитическими «игроками», не знающими ничего святого и бряцающими терминами «религиозный экстремизм». В самой религии – и в ее новейших формах – это прямое противоречие религиозным догматам и заповедям. Экстремизм потому не может быть «религиозным», но является гнусной тактикой использования доверчивых людей, малообразованных в религиозном и светском аспектах, с целью осуществления имперских амбиций – ценой жизнью обманутых, введенных в заблуждение, тех, кто не способен мыслить и веровать самостоятельно, а не под чужую дудку.

Эти две тенденции – возрастание благотворного влияния религии на современный мир и одновременное возрастание попыток извращения ее содержания, приписывания ей экстремистских устремлений и осуществление на этой псевдорелигиозной почве крупномасштабных акций по разрушению цивилизационных кластеров современности – все это порождает неоднозначное отношение к феномену «новой религиозности».

ность». Хотя сама религия не причастна и не может быть причастна экстремизму, ее адепты могут не устоять в своих религиозных взглядах и повернуть против религиозных заповедей, превратившись в участников самых страшных преступлений против человечества.

В национальной политике по отношению к религии надо, видимо, учитывать обе тенденции, акцентируя как основную первую, чтобы задача противостояния экстремизму не заслоняла самого главного: способствовать позитивному влиянию религии на казахстанское общество, ибо именно тогда и появится реальная возможность пресечения экстремизма на самом корню.

«Сегодня наблюдатели прямо или косвенно отмечают тенденции современных конфессиональных объединений – для России это, прежде всего, православная церковь – усиливать свое влияние на различные процессы общественной жизнедеятельности» [Анурин 2013, с. 145].

Историческая миссия мировых религий в современном мире

После этих пояснений можно описать, в чем заключается новый статус и роль мировых традиционных религий. Именно они определяют в человеческой истории характер крупнейших цивилизаций мира и сегодня остаются самыми важными «действующими лицами» в культурно-цивилизационном пространстве. А многочисленные рождаемые ныне религиозные течения только по названию «новые», а, по существу, «перепевают», на свой лад, традиционные религиозные сюжеты, вкладывая в их содержание несвойственные, внешние для них оттенки и смыслы. Ни одно из этих «новых» течений не может претендовать на историческую значимость и влияние, устанавливая свои правила и нормы только в кругу сравнительно небольшого количества адептов.

На долю мировых традиционных религий выпадает сегодня особая историческая миссия объединения усилий в деле совместного решения глобальных проблем современности. И в историческом прошлом мы знаем поучительные примеры взаимодействия различных религиозных учений. Для евразийского мира – это диалог ислама и православия. Но в те времена подобное взаимодействие было стихийным, сознательно не планируемым. Ныне, напротив, создается научно продуманная многоуровневая и многоярусная диалоговая конструкция, включающая постоянно действующие диалоговые площадки. Реальной становится задача диалогового сотрудничества нескольких уровней: в пространстве одной конфессии (православие – католичество – протестантизм, суниты-шииты), в дискурсе различных конфессий и, наконец, в глобальном контексте религиозно-светского сотрудничества.

Многоступенчатое диалоговое взаимодействие имеет своей первостепенной задачей совместные усилия по продвижению в современном мире духовно-нравственных ценностей, по защите фундаментальных основ бытия человека в мире. Сегодня казавшиеся незыблемыми общечеловеческие ценности, заповеданные Всевышним и составляющее ядро человеческого мира, подвергаются массивному наступлению под флагом борьбы за соблюдение «прав человека» и демократических свобод. Устои современного мира – понимание жизни, смерти, семьи, сотрясаются также научными опытами, вторгающимися в «святая святых» без каких-либо нравственных ограничений. В этой опасной для человечества ситуации объединение усилий мировых традиционных религий и светского сектора могут оказать отрезвляющее действие на тех, кто потерял чувство меры и ответственности перед Богом и людьми.

Еще одна неотложная задача, вокруг которой должны объединиться мировые традиционные религии в диалоге со светскими институтами – предотвращение экстремистских настроений и террористических акций. Это возможно посредством религиозного образования, преодоления религиозного невежества, разъяснения содержания религиозного невежества, разъяснения содержания и смысла религиозных догматов, наполненных энергией добра и миролюбия. Только такое просвещение, разгоняющее тьму заблуждений, позволит людям устоять перед лживыми посулами и изощренной технологией зомбирования и противопоставить преступным замыслам под маской религиозности подлинное лицо и высокое достоинство веры как объединяющего людей духовного феномена.

Что касается новых религиозных течений, то, как уже было сказано, они являются спутниками, и не всегда благонадежными, мировых традиционных религий. Этим спутников предстоит еще изучать и изучать. Каково содержание их поучений, каковы цели их объединений? А главное – результаты их деятельности, влияние на человека, семью, общество, государство? Есть ли какие-то позитивы в их непоказной неумолимости? Или все они, без исключения, выполняют «заказ» тех благожелателей, которые хорошо оплачивают действия по разрушению изнутри казахстанской культурно-цивилизационной и религиозной идентичности? Действия эти, в большинстве случаев, руководствуются рационально отработанными технологиями: разъединить семью, лишить своего адепта жилища, имущества, а, главное – собственного «я», превратить его в безвольное, безропотное существо, автоматически выполняющее далекие от религиозно-нравственных предписаний указания и наставления – он уже не семьянин, он уже не гражданин, он уже не человек.

В Казахстане тоже воспроизводятся основные характеристики религиозного ландшафта, описанные выше. Специфика заключается в сложном культурно-историческом контексте функционирования религии. В стране, как и во всем мире, наиболее влиятельной конфессией становится ислам. В Европе, к примеру, католичество сдает свои позиции – закрываются храмы, уменьшается количество верующих, но усиливается духовное влияние харизматической молодой религии – ислама. В Казахстане после долгих десятилетий оттеснения ислама, как и других религий, в частную сферу, замалчивания его культурно-исторической миссии, и, более того, разрушения мечетей и преследования духовных лиц, наступила эпоха религиозного ренессанса, возвращения народа к своим духовным традициям. Это – ислам ханафитского мазхаба, отличающийся толерантностью, разумным обоснованием веры, причем для казахского этноса ханафитский мазхаб включает в себя и исконно народные верования, прежде всего, тенгрианство.

Особенностью нынешнего обращения к исламу является влияние нескольких десятилетий атеистического периода, когда отсутствовала какая-либо система религиозного просвещения. Сегодняшняя устремленность к исламу, сложному комплексу религиозно-нравственных и правовых норм и предписаний, не подкрепляется в иных случаях необходимым багажом религиозных знаний. Это и создает условия для формирования слепой, фанатичной веры, не способной устоять перед происками тех, кто ставит своей целью использовать таких людей как живой материал, живую мишень для своих преступных акций.

В целом в независимом Казахстане успешно реализуется национальная модель межконфессионального и конфессионально-светского диалога, теоретическая база которого разработана в трудах и Посланиях народу Казахстана главы государства Н.А. Назарбаева. Бесценный опыт Съездов лидеров мировых и традиционных религий, родиной которых стала столица Казахстана – Астана, единодушно признан в качестве бесспорного образца международным сообществом. Сегодня речь идет о дальнейшем совершенствовании национальной политики согласия и взаимопонимания, для чего необходимы систематические научно-социологические исследования религиозной ситуации в центре и регионах, определение особенностей, характеристик и моделей «новой религиозности», выяснение, каково место религии в системе ценностей современных казахстанцев.

Российские исследователи подчеркивают, что ценностные ориентации у православных и мусульман очень близки: стремление к справедливости, потребность делать добро ближнему, направленность на взаимопонимание и духовное согласие. «Практически на протяжении всей истории Российского государства православным и мусульманами удавалось жить

в мире в едином государстве и сообща решать насущные проблемы, что привело к формированию общей системы ценностей... Поддерживая традиционные для России формы ислама, нам удастся избежать тех разрушительных цивилизационных конфликтов, которые мы видим сегодня в Европе» [Синелина 2009, с. 95].

Формирование религиозно-светской ментальности казахстанцев

Аналитика данных социологического исследования религиозности в казахстанском обществе выявляет, что подавляющее большинство населения республики – всех этносов, возрастов, социальных слоев – считает себя верующими. Причем, среди этносов по показателю религиозности лидируют казахи, гендерная корреляция обнаруживает, что к религии более склонны женщины, чем мужчины, а возрастной срез выявляет рост религиозности по мере взросления и старения респондентов.

Важно, что обнаруживается динамика религиозного сознания в сторону увеличения количество верующих и уменьшения и без того незначительных процентов атеистов, нейтрально настроенных и тех, кто не верит, но все-таки посещает храм. Согласно полученным данным, зафиксирована тенденция роста религиозности населения республики, так что в ближайшей перспективе при таких темпах роста атеистов придется разыскивать днем с фонарем.

Как же светское государство может и должно осуществлять светскую политику с почти поголовно религиозным населением? Разрешением парадокса могут показаться результаты, полученные с помощью дифференцированных вопросов-фильтров, которые обнаруживают, что из 90% считающих себя верующими большинство не знают религиозных догматов в их целостности, не посещают регулярно мечеть, церковь, синагогу и т. д., не соблюдают постов, не следуют религиозным предписаниям в семье, на работе и в обществе, более того – не молятся, не поддерживают духовную связь с Всевышним. Можно только удивляться, почему они в таком случае считают себя верующими, хотя не являются таковыми по существу. Эта статистика снижает остроту обозначенной проблемы «светское государство – религиозное общество», поскольку религиозность большинства населения оказывается фикцией. Прежде чем высказать по поводу подобного заключения, приведем данные, свидетельствующие о мнимой религиозности большинства населения страны.

Во-первых, религиозное сознание крайне фрагментарно, несистематично, противоречиво, непоследовательно по своему содержанию. Считающие себя верующими незнакомы с основными догматами вероучений,

принимая одни из них и отклоняя взаимосвязанные с ними постулаты. Так, подавляющее большинство признались, что верят в Бога, причем в этническом разрезе такую веру обнаружили, в первую очередь, представители других национальностей и казахи. Но вот другой постулат, существенно связанный с первым – вера в существование сатаны – не вызвала подобного энтузиазма. Гораздо меньше людей разделяют эту веру. То же можно сказать о вере в бессмертие души и загробный мир. По сути, подавляющее большинство респондентов утверждают, что верят в Бога, но только незначительная их часть разделяет веру в те постулаты, которые вытекают из веры в Бога, т. е. содержательно догматика принимается теми, кто причисляет себя к верующим, в усеченной форме. Это объясняется, главным образом, наследием советского прошлого, с его атеистическим мировоззрением, полным отсутствием религиозного образования и просвещения и внедрением в массовое сознание стереотипа о том, что религия и образование несовместимы.

Противоречивость и непоследовательность религиозного сознания проявляются не только в пределах содержания религиозной догматики, но и в проникновении чужеродных догматам позиций и взглядов. Так, больше половины опрошенных верят в приметы – постоянно или иногда, причем в этих верованиях лидируют русские. Такое же соотношение обнаруживается среди респондентов при ответах на вопрос, верят ли они в вещие сны. Подобного рода верования являются элементом языческого происхождения, что еще раз подтверждает, что «чистого» в плане догматической ориентации религиозного сознания у верующих обнаружить не удалось.

Еще один важный индикатор – отношение к колдовству и магии. Показательно, что больше половины опрошенных – и среди них прежде всего другие национальности и казахи – отклоняют подобные верования, что и свидетельствует о следовании исламским предписаниям. Русские более лояльны, обнаруживая сравнительно большую склонность к восприятию колдовских и магических манипуляций.

Респонденты дают также неоднозначную оценку нетрадиционной науке – парапсихологии и астрологии. Хотя в религиозной догматике подобные опыты не признаются, в светском дискурсе уже происходит определенная переоценка нетрадиционной науки и это сказывается на содержании религиозного сознания – чуть больше половины опрошенных относятся к таким практикам нейтрально, а довольно значительная часть – одобрительно. Аналитика содержания религиозного сознания обнаруживает, что оно несистематично, противоречиво – и с позиций религиозной догматики, и с точки зрения проникновения в его ткань чужеродных

элементов, не соответствующих формату определенной догматической системы.

Исследование новейшей религиозности последовательно продвигается по логической цепочке: содержание – религиозная обрядность – образ жизни, что и составляет в совокупности «религиозность». В первом ряду – вопрос о том, как часто респонденты посещают богослужения. Их ответы побуждают резко сократить число тех, кто считают себе верующими. Из 90% таковых всегда, как предписано, бывают в мечетях, церквях, синагогах всего... 7,9%, причем, у казахов этот показатель чуть выше. Остальные или никогда не посещают богослужений, или посещают их изредка.

Глубину и характер веры проявляют ответы на вопрос о соблюдении постов, которые считаются в религиозной практике важнейшим способом активизировать духовную жизнь. Обнаруживается, что только 11,5% респондентов соблюдают посты всегда, причем, в этом отношении более последовательны казахи, а менее всего – русские. Возрастная динамика свидетельствует, что число респондентов, соблюдающих посты, возрастает с приближением старости.

Из всех составляющих религиозной обрядности наиболее предпочтительными для респондентов, как выяснилось, являются религиозные праздники. Их отмечают – в той или иной степени – 70% опрошенных, причем, наиболее активными в этническом плане оказались другие национальности и казахи, в возрастном срезе – пожилые люди, в гендерном – мужчины. Готовность отмечать религиозные праздники объясняется не только стремлением прервать ритм обыденности и оказаться в ином измерении времени, но и отношением государства, объявившего мусульманские и православные праздники общенациональными в целях сближения лидирующих конфессий республики.

Но вера, религиозность – не только знание догматики, посещение богослужений и отмечание праздников, но, главным образом, следование религиозным предписаниям в жизни, во всех делах и поступках. В этом отношении только незначительный процент считающих себя верующими подтвердили свой статус – 16,8%, причем, среди казахов этот процент выше, а в возрастной компаративистике лидируют пожилые. Остальной народ либо никогда не исполняет их, либо исполняет время от времени.

И, наконец, заключительный вопрос в регистре религиозности: исполнение религиозных норм на работе (службе, учебе). В этом формате процент всегда исполняющих нормы еще ниже, чем в бытовом контексте, причем, сравнительно более активными в этническом плане являются другие национальности и казахи, а в возрастном аспекте – среднее поколение.

Аналитика составляющих религиозности компонент: знание догматики – участие в обрядности – исполнение религиозных норм в жизни – обнаруживает, что считающие себя верующими 90% респондентов не выдерживают «экзамена» ни в одном из названных критериев. Содержание религиозного сознания непоследовательно, противоречиво, фрагментарно, включает несовместимые с точки зрения догматики тезисы и положения. Следование обрядности также не отличается высокой степенью прилежания. Осуществление религиозных предписаний и заповедей в жизни – семье, на работе, учебе – удается далеко не всем и каждому. Тезис о религиозности большинства населения Казахстана можно с полным правом подвергнуть сомнению, и тогда проблема отношения светского государства и религиозного общества снимается с повестки дня.

Но делать столь утешительные выводы преждевременно. Во-первых, из всех составляющих религиозности наиболее важной и первостепенной является внутреннее состояние, совокупность духовных актов веры. Даже если человек не следует всем канонам религиозной жизни – службы, посты и т. д., он может в душе своей быть ближе к Богу, чем иные из тех, кто исправно кладет поклоны, истязает свою плоть в постах, но в душе не знает благодати – это показная, лицемерная вера. Поэтому следует серьезно отнестись к признанию 90% респондентов о том, что они считают себя верующими, независимо от дальнейших уточнений по поводу их религиозного образа мыслей и жизни.

Во-вторых, «новейшая религиозность» характеризуется пребыванием в контексте светского государства. Поэтому в содержание религиозного сознания неизбежно вклиниваются светские амальгамы; обрядность полностью и систематически не соблюдается из-за включенности в светский ритм жизни, а следование религиозным нормам часто осложняется неоднозначным соотношением со светскими ценностями.

Сказанное не означает, что зафиксированное состояние «новейшей религиозности» может быть принято как удовлетворительное, не требующее определенных мер со стороны государственной политики. Явная религиозная и религиозоведческая безграмотность при внутренней тяге к религиозным истокам может обернуться, с одной стороны, фанатизмом и экстремизмом, а, с другой – излишним и опасным доверием к посулам псевдорелигиозных течений. Поэтому светское государство кровно заинтересовано в религиозном и религиозоведческом образовании. Что касается первого, то это – безусловная компетенция религиозных образовательных центров, поскольку религиозное образование имеет в виду не только обучение религиозным знаниям, но и вовлечение в религиозную обрядность, отправление культов. Светское государство заинтересовано в

повышении уровня религиозной грамотности в том смысле, что религиозно образованные люди, открывающие смысл и назначение религии как духовной реальности, связующей их с Богом, никогда не примкнут к тем, кто извращает эту суть и находится на деле вне религии – экстремистам и террористам. Тем более, религиозная образованность позволит без труда распознать ложные и лживые заверения «псевдорелигиозных течений», озабоченных тем, чтобы разрушить религиозную и гражданскую идентичность казахстанцев.

Что касается религиозоведческого образования, то это – компетенция светских образовательных учреждений. Сверхзадача у него та же, что и у религиозного – духовное развитие личности, но способы и методы – иные, ибо оно осуществляется в конфессионально-светском образовательном пространстве, не ставит своей задачей вовлечение в определенные культы, но стремится к формированию религиозно-светской модели сознания с явным приоритетом светского вектора и гражданской идентичности.

Респонденты осознают различие между религиозным и религиозоведческим образованием и потому на вопрос: «Считаете ли Вы, что только преподавание основ религии в школе может привить детям мораль и послушание?» – половина из них не согласилась с этим утверждением, понимая, что, во-первых, основы религии в светской школе преподавать нецелесообразно, во-вторых, религия в светском государстве не является единственной носительницей духовно-нравственных ценностей.

Религиозно-светский характер менталитета казахстанцев обнаруживается при ответах и на группу взаимосвязанных вопросов о роли и влиянии религии на современный мир. Первый из них – признается ли религия частным делом или она оказывает влияние на общественную и политическую жизнь? Ответы разделились на две половины: одни считают, что религия – исключительно частное дело, другие признают ее благотворное влияние на духовно-нравственную атмосферу общества (этот аспект активнее других этносов подчеркивают русские) и на политическую жизнь (в этом пункте наибольшую настойчивость проявляют казахи). С возрастом нарастает число тех, кто считает религию частным делом. Эти данные показывают, что если не все, то значительная часть респондентов осознают, что за годы независимости произошла смена мировоззренческой парадигмы – от атеистического умонастроения к религиозно-светскому образу мыслей. И более того, религия, которая в советские времена была сугубо частной и не одобряемой официальными властями позицией, сегодня возвращается не только в частный дискурс, но и в социальную и политическую жизнь, становится влиятельным фактором гражданского общества и что самое важное – позитивно воздействует на духовно-нравственный климат социума.

В этом же русле высказались респонденты, отвечая на вопрос – способствует ли религия сохранению национальной культуры и традиций? 70% опрошенных в той или степени признали, что религия выполняла великую историческую миссию, определяя национальное лицо и самобытный характер крупнейших цивилизаций мира, а сегодня, если и не является определяющим звеном в мировоззренческом пространстве светского государства, то способствует обращению к культурным традициям и духовному опыту народа, что необходимо в современной глобализационной динамике для сохранения национальной и культурной идентичности.

Респонденты высоко оценивают роль религии в сплочении единоверцев – казахский этнос опережает другие в этом утверждении, а возрастная компаративистика обнаруживает нарастание числа придерживающихся этого мнения с возрастом. Зарубежные исследователи тоже подчеркивают роль религиозного фактора в укреплении национальной идентичности [Myhill 2015, pp. 338–343]. Но есть немало и таких, кто высказывается по этому вопросу отрицательно, отождествляя религию и выходящие за ее пределы технологии геополитического, экстремистского толка.

Несколько осторожнее прозвучали ответы по поводу объединения и взаимопонимания не единоверцев, а представителей различных конфессий. Больше половины опрошенных отрицают возможность продуктивного диалога, считая, что он возможен только на поверхностном уровне, не затрагивающем глубин веры. Если для лидеров мировых и традиционных религий открытый диалог по глобальным проблемам современности стал уже реальностью, то на уровне «новейшей религиозности» такой диалог остается пока в модусе возможности, что требует продумывания специальных мер по преодолению обнаруженной отчужденности – эффективным шагом могло бы стать участие, к примеру, представителей различных конфессий в религиозных праздниках друг друга. Примечательно, что респонденты осознают объединяющий потенциал религии и для всего казахстанского общества, включая светский сектор. При этом под «религией» они понимают феномен веры как духовного символа единства в многообразии, поскольку одна определенная религия не может стать объединяющим началом всего общества, таковым может быть только религиозно-светское согласие.

«Новейшая религиозность» казахстанцев отличается в позитивном ключе от религиозных настроений в западном мире, где наблюдается противостояние двух противоположных позиций: стремление защитить и отстоять фундаментальные ценности культуры, включая семью, и тенденция разложения базисных структур цивилизации с обвинениями религии в нарушении «прав человека». Казахские респонденты в своем по-

давляющем большинстве не разделяют сомнительного тезиса о том, что религия ограничивает права человека, и это – позитивный симптом «новой религиозности», настроенной на сохранение главных ценностей человеческого общества.

Аналитика социологического материала позволяет воссоздать также процесс становления религиозно-светского мировоззрения респондентов. При ответе на вопрос: «Какие факторы в большей степени влияют на жизненные позиции и установки человека?» – мнения респондентов разделились на две почти равные группы. Представители первой объяснили, что их обращение к религии вызвано бедами и невозгодами, которые выпали на их долю: ухудшение материального положения, отсутствие перспектив и уверенности в завтрашнем дне, падение общественной морали, рост преступности и наркомании, т. е. люди пытаются найти в религии утешение и надежду на лучшую жизнь. Заметим, что все названные факторы – социального характера. В этой группе лидируют русские, у казахского этноса негативные причины выражены не столь явно, что объясняется более устойчивой социально-экономической позицией.

Вторая группа респондентов делает акцент, напротив, на позитивных причинах, побудивших их обратиться к религии: стремление обрести духовность, смысл жизни, отблагодарить Бога за удачу. Эти причины – личностного характера. Можно сделать вывод, что обращение к религии не обусловлено исключительно бедами и несчастьями. Даже если эти социальные корни (как утверждал марксизм) устранить, остается извечная потребность человека в духовном общении, поддержке, надежде. Именно эти причины, в первую очередь, побуждают респондентов обращаться к религии.

При ответах на вопрос, кто является для опрошенных духовным авторитетом, выяснилось, что о делах веры беседуют по душам, прежде всего, в семье – с близкими родственниками, а также с друзьями и соседями. Религиозные деятели, преподаватели религиоведения, религиозные сайты набирают немного очков, что объясняется спецификой феномена веры – это внутренняя сокровенная сфера личностного бытия, которая не открывается людям посторонним, хотя и осведомленным в вопросах догматики. Семью можно считать поэтому самостоятельным субъектом религиозно-светского воспитания, и этот фактор следует учитывать в образовательной политике государства.

Насколько прочными и обоснованными являются религиозные убеждения, выясняет ситуация спора, возникающего в кругу друзей, сослуживцев, родственников, соседей по поводу целесообразности религиозных взглядов. Выясняется, что люди в этой ситуации ведут себя настороженно.

Большее половины предпочитают не вступать в такие разговоры, опасаясь обострения отношений, другие не находят, что сказать, и предпочитают отмалчиваться, и только совсем немногочисленная группа не пасует, приводит доводы и аргументы в защиту своей позиции. Это свидетельствует, во-первых, о том, что респонденты не обладают достаточным запасом знаний, чтобы вести подобные дебаты, и, во-вторых, о том, что на уровне массового сознания еще не освоена культура диалога и отсутствует желание понять и признать возможность иных взглядов и убеждений.

При ответах на вопрос о влиянии религиозной веры на характер и образ жизни человека большинство респондентов всех этносов и возрастов признают, что вера совершенствует характер, багатворно влияет на общую линию поведения и поступков, вселяет надежду и утешает. Только небольшой процент респондентов, не различая модусы истинной и фанатичной веры, высказывает мнение, что вера способствует нетерпимости и может обернуться экстремизмом. Эти результаты еще и еще раз подтверждают тезис о необходимости систематического религиозоведческого просвещения и образования, позволяющего разъяснить сущность и предназначение истинной веры и ее принципиальное отличие от псевдоверы, навязанной извне и не апробированной самостоятельным религиозным опытом.

Очень важный вопрос, нацеленный на возможность религиозно-светского диалога: может ли атеист и неверующий быть высоконравственным человеком? Показательно, что респонденты в своем большинстве не проявляют нетерпимости и признают, что добродетель обретается не только через веру, но и приобщение к подлинным образцам духовной культуры. Такая позиция позволяет надеяться на возможность религиозно-светского диалога и взаимопонимания людей, находящихся на различных мировоззренческих платформах.

Показательными в плане выявления характеристик «новой религиозности» являются ответы на вопрос о соотношении знания и веры: разрушает ли знание веру в Бога (при этом имеется в виду позитивное, научное знание). Большинство респондентов не разделяют ходячего мнения о том, что религия – удел невежественных людей, и приобщение к наукам влечет за собой отказ от религии. Представители «новой религиозности» демонстрируют свою принадлежность к умонастроению постсекулярной эпохи, где религия и наука, вера и знание преодолевают былую конфронтацию, образуя единый взаимодополняющий культурно-цивилизационный контекст. Образованным в таком обществе считается человек, приобщенный не только к комплексу наук, но и к основам духовного знания.

Эту позицию уточняют ответы на вопрос: нужны ли попытки ученых по доказательству или опровержению бытия Бога? Представители «новой-

шей религиозности», в своем большинстве, высказались за неуместность и бесплодность подобных попыток, обнаружив глубинное понимание сущности веры, опыт которой не сводится к набору научных аргументаций и демонстраций.

Ответы казахстанских респондентов убеждают в возрастании роли религии в светском государстве в условиях глобализации. Эту же тенденцию отмечают для европейских стран зарубежные исследователи [Beuer 2015, pp. 213–217].

Новейшая религиозность в духовно-нравственном обновлении общества

Таким образом, феномен «новой религиозности» обнаруживает себя как сложный мировоззренческий комплекс, где принадлежность к определенной конфессии предполагает готовность к взаимопониманию с другими и, более того, – к диалогу со светским миром с признанием его приоритетности. «Новейшая религиозность» в Казахстане только формируется – выявлены непоследовательность содержания религиозного сознания, несоблюдение ритма обрядности, несоответствие образа жизни религиозным предписаниям, элементы нетерпимости, недоверие к возможностям межконфессионального диалога, неумение отстаивать свои позиции. Но важнее другое – «новая религиозность» в ее дальнейшем становлении может способствовать духовно-нравственному оздоровлению общества, формированию модели религиозно-светского мировоззрения, включающего импульс к взаимопониманию и согласию.

Вопрос о взаимодействии светского государства с обществом, религиозный потенциал которого нарастает, в принципе получает свое разрешение: «новая религиозность» не является обособленным феноменом «чистого» религиозного сознания и поведения, но характеризуется религиозно-светской модальностью, что и создает реальную почву для взаимоотношений с государством, построенном на принципах светскости.

Библиография

Анурин, В. 2013. 'Религия как фактор социальной интеграции', *СОЦИС*, № 1, сс. 135–146.

Beuer, P. 2015. 'Globalization and Religion', *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences (Second Edition)*.

Каргина, И. 2010. 'Новые формы сакрализации светского и секуляризации сакрального в христианских обществах', *СОЦИС*, № 6, сс. 52–61.

Myhill, J. 2015. 'Religion: Nationalism and Identity', *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences (Second Edition)*.

Синелина, Ю. 2009. 'Православные и мусульмане: сравнительный анализ религиозного поведения и ценностных ориентаций', *СОЦИС*, № 4, сс. 89–95.

References

Anurin, V. 2013. 'Religija kak faktor social'noj integracii' [Religion as a Factor of Social Integration], *SOCIS*, № 1, ss. 135–146.

Beyer, P. 2015. 'Globalization and Religion', *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences (Second Edition)*.

Kargina, I. 2010. 'Novye formy sakralizacii svetskogo i sekuljarizacii sakralnogo v hristianskih obshhestvah' [New Forms of Sacralization of the Secular and the Sacred in the Secularization of Christian Societies], *SOCIS*, № 6, ss. 52–61.

Myhill, J. 2015. 'Religion: Nationalism and Identity', *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences (Second Edition)*.

Sinelina, Ju. 2009. 'Pravoslavnye i musul'mane: sravnitel'nyj analiz religioznogo povedeniya i cennostnyh orientacij' [Orthodox and Muslims: A Comparative Analysis of Religious Behavior and Values], *SOCIS*, № 4, ss. 89–95.

Дамира Сиқымбаева (Алматы, Қазақстан)

ЗАЙЫРЛЫ МЕМЛЕКЕТТІҢ ТИІМДІ ҚАЗАҚСТАНДЫҚ ҮЛГІСІН ҚАЛЫПТАСТЫРУ: НЕГІЗГІ ТӘСІЛДЕМЕЛЕР МЕН ҮЛГІЛЕР

Аннотация. Қазіргі таңдағы десекуляризация үрдістері, діннің қоғамдық кеңістікке қайта оралуы зайырлы демократиялық мемлекеттер алдында секуляризм және зайырлы түсініктерін қайта қарастыру мәселесін көтеріп отыр. Аталмыш үрдістерге байланысты зайырлылық проблематикасы, постсекулярлы қоғамдағы діннің орны мен рөлі туралы мәселелер тек әлеуметтік ғылымдар арасында ғана емес, сонымен қатар кеңірек қоғамдық кеңістікте аса өзекті болып отыр. Соңғы 30–40 жылда әлемде саясаттану, халықаралық қатынастар, әлеуметтану және әлеуметтік антропология және тағы басқа салаларда зайырлылық және секуляризм түрлеріне, (де)секуляризациялық үрдістерге, постсекулярлы қоғамға арналған зерттеулердің айтарлықтай өсуі байқалады. Алайда, қазақстандық әлеуметтік ғылымдар аясында «зайырлы», «зайырлылық қағидаты», «секуляризм», «секуляризация» түсініктері жан-жақты зерттелмеді. Зайырлы мемлекеттің құқықтық мәні қазіргі күнге дейін анықталып, талданған жоқ, бұл зайырлылық түсінігі мен діни құқық бостандығын түсінудің аясын шектейді. Автор зайырлы мемлекет пен секуляризмді түсінудегі негізгі тәсілдемелерді талдай отырып, сонымен қатар саяси секуляризмнің негізгі үлгілері мен стратегияларын қарастыра отырып, қазақстандық зайырлы мемлекет үлгісінің либералды түрін дамыту қажеттігін негіздейді. Автордың пікірінше, зайырлы мемлекет ұғымын кеңірек түсіну және оны либералды мағынамен толықтыру мемлекеттің дін саласындағы саясатын дамытуға және діни сенім еркіндігін қамтамасыз етуге үлесін қосады.

Түйін сөздер: зайырлы, секуляризм, үлгі, тәсілдеме, қағидат, қоғам.

Қазіргі таңдағы десекуляризация үрдістері, діннің қоғамдық кеңістікке қайта оралуы зайырлы демократиялық мемлекеттер алдына секуляризм және зайырлы түсініктеріне жаңаша қарап, қайта қарастыруды қажет ететін күрделі мәселелерді қойып отыр. Жалпы, әлемдік деңгейде 20 ғасырдың ортасынан бері қоғамдағы діннің орны мен рөлін анықтауда діннің қоғамдық ықпалының құлдырауын болжайтын секуляризация теориясы басым болды. Әлеуметтік ғылымдар секуляризация теориясын дамыта отырып, діннің маргиналды жағдайға ұшырағанын айтып, оның модернизациялық үрдістерге байланысты қоғамдық кеңістіктен жеке салаға ығыстырылып шығарылды деп тұжырымдады. Алайда, әлемдегі діни динамизммен, діннің саясатқа, экономикаға, мәдениетке қайта оралуымен сипатталатын постсекулярлық шынайылық саясаткерлер мен ғалымдарға күрделі сын-

қатер туындатты. (Де)секуляризация туралы қазіргі пікірталастардағы аса танымал тұлға Питер Бергер «қазіргі таңда әлем бірқатар ерекшеліктерді есепке алмағанда... бұрынғы кезеңдердегідей діни сипатқа ие»; «қазіргі әлем жалпы бұқара тұрғысынан діни болып келеді және ол көптеген сарапшылар болжағандай... зайырланған әлем емес», ал «зайырланған діндермен ісі болған тәжірибелер жалпы құлдырауға ұшырады» деп тұжырымдады [Бергер 1999].

Аталмыш үрдістерге байланысты зайырлылық проблематикасы, постсекулярлы қоғамдағы діннің орны мен рөлі туралы мәселелер тек әлеуметтік ғылымдар арасында ғана емес, сонымен қатар кеңірек қоғамдық кеңістікте аса өзекті болып отыр. Соңғы 30–40 жылда әлемде саясаттану, халықаралық қатынастар, әлеуметтану және әлеуметтік антропология және тағы басқа салаларда зайырлылық және секуляризм түрлеріне, (де)секуляризациялық үрдістерге, постсекулярлы қоғамға арналған зерттеулердің айтарлықтай өсуі байқалады. Қазақстан бұл мағынада «мәдени артта қалу» жағдайында тұр. Қазақстандық ғылыми әдебиетте әлемдік ғылыми әдебиеттердегі ең өзекті және ең көп талқыланатын «десекуляризация» и «постсекулярлы қоғам» мәселелерін есепке алмағанның өзінде «зайырлы», «зайырлылық қағидаты», «секуляризм», «секуляризация» түсініктері жан-жақты зерттелмеген. Зайырлы мемлекеттің құқықтық мәні қазіргі күнге дейін анықталып, талданбаған, бұл зайырлылық түсінігі мен діни құқық бостандығын түсінудің аясын тар етеді, мемлекеттік-конфессионалдық қатынастардың дамуын тежейді.

Айтылғандардың барлығы қоғамдағы зайырлы мемлекет табиғаты жөніндегі дискурсқа ықпал етеді, ал қоғамдық дискурс осыған байланысты үстіртін немесе мүлде жоқ болып отыр. Саяси элита мемлекеттің зайырлы қағидатын түсінуде оның тар мағынасына жақын, бұл біздің пікірімізше қоғамдағы діннің рөлін түсінудің кеңестік идеологиясы мен тәсілдемесінен алшақтамау, сонымен қатар секуляризмнің саяси және құқықтық табиғатын білмеудің, зайырлы мемлекеттердің түрлі үлгілерін көрсететін фундаментальді ғылыми жұмыстардың жоқтығының нәтижесі. Аталмыш факторларға байланысты Қазақстанда мемлекеттік-конфессионалдық қатынастар саласында нақты және жүйелі саясат әлі күнге дейін қалыптасып біткен жоқ. Біздің пікірімізше, діни саясаттағы қайшылықты мәселелердің шешімі зайырлылық қағидатын тереңірек және жан-жақты түсінуде, зайырлылық, секуляризм и секуляризация түсініктерін аналитикалық тұрғыдан дұрыс түсінуде, сонымен қатар секуляризмнің либералды үлгісін концептуалдау мен дамытуда жатыр. Осыған байланысты, аталмыш саладағы бос кеңістік пен кемшіліктердің орнын толықтыру мақсатымен, біз секуляризм және зайырлы мемлекет-

тер жөнінде негізгі концепциялар мен тәсілдемелерді қарастыра отырып, қазақстандық зайырлы мемлекеттің үлгісінің қалыптасуының қажеттігін негіздейміз.

Секуляризмді түсінудегі негізгі тәсілдемелер: еуропалық және американдық дәстүрлер

Мемлекеттің зайырлылық қағидаты – әлемнің көптеген елдеріндегі құқықтық мемлекеттердің қалыптасуы мен қызмет етуінің негізгі қағидаты болып табылады [Понкин 2004]. АҚШтың Мемлекеттік Департаментінің 197 елді қамтыған мемлекеттік-конфессионалдық қатынастар режимдерінің индексіне сай 12 мемлекет діни болып табылады, 60 мемлекеттің ресми діндері бар, 5 мемлекет дінге қарсы идеологиясы болса, 120 мемлекет зайырлылық қағидатын заң жүзінде бекітті [Куру 2009]. Осы мемлекеттердің әрқайсысы зайырлылық қағидатын ішкі діни ахуалдың ерекшеліктері мен діннің қоғамдық кеңістіктегі орны мен рөлі туралы қоғамдық дискурсқа байланысты өзінше түсініп, талдайды.

«Зайырлылық» және «секуляризм» түсініктерінің әрбір қоғамның тарихи, әлеуметтік-саяси, экономикалық және мәдени ерекшеліктеріне байланысты қалыптасатыны жалпыға мәлім. Түрлі қоғамдық трансформациялар мен факторлар, діннің қоғамдағы орны мен рөлінің өзгеруі бұл түсініктердің мазмұнына өзіндік өзгертулер енгізіп отырады. Соңғы бірнеше ғасырларда секуляризмді түсінудің және оның қызмет етуінің түрлі үлгілері қалыптасты. Қазіргі таңда да зайырлы мемлекет қандай болу керек және қандай болмау керек деген қоғамдық дискурстар жүріп отыр. Көп жағдайда, дәл осы дискурстар секуляризм саясатының бағыты мен сипатын анықтап отырады.

Аталмыш түсініктердің даму тарихына терең бойламай, дегенмен, «секуляризм» және «зайырлылық» концептілерінің қазіргі таңдағы түсінігі батыс елдеріндегі шіркеу мен мемлекет арасындағы ұзақ уақытқа созылған бақталастығы мен өзара қарым-қатынастарының нәтижесі екендігін айта кетейік. Секуляризмнің концептуалды негіздері батыс еуропалық әлеуметтік-саяси шынайылық аясында аталмыш екі институттың күрделі қарым-қатынас барысында қалыптасқан. Мәселен, танымал батыстық әлеуметтанушы Хосе Казанова, зайырлылық туралы кез-келген пайымдаулар аталмыш түсініктің алғаш Батыс христиан әлемінде теологиялық категория ретінде қалыптасқанын мойындаудан басталу керек деп тұжырымдайды [Казанова 2011].

Белгілі ғалым Элизабет Шакмен Хеард халықаралық қатынастарда аса ықпалды дін мен саясат арасындағы қатынастарды реттеудің негізгі

екі траекториясын немесе екі басты стратегияларын атап өтеді: яғни, лаицизм және иудео-христиандық секуляризм. Оның бірі дін саясаттан толықтай алшақтатылады деген сепарациондық нарративке (бағыт) жатады. Ал, екіншісі аккомодациондық нарративке жатады, оған сәйкес иудео-христиандық дәстүрге секулярлы демократияның негізі ретінде ерекше орын беріледі [Хеард 2007]. Секуляризмнің бұл екі түрі жүйелі емес, себебі бұл дәстүрлер түрлі геомәдени аймақтарға таралуына байланысты түрөзгерістерге ұшырап, мазмұндары өзгерді. Элизабет Шакмен Хеард бұл екеуінің әрқайсысы мемлекет пен шіркеудің бөлінуіне түрлі көзқараспен қарағанымен, белгілі бір түрін жақтайды, ал олар түрлі саяси нәтижелер береді деп тұжырымдайды.

Лаицизмнің мақсаты діни сенім, діни практика мен діни институттардың саяси маңызы жоқ және қоғамдық кеңістіктен жеке салаға ығыстырып шығарылатын нейтралды қоғамдық кеңістік қалыптастыру болып табылады. Лаицизмге сәйкес, дін мен саясатты араластыру рационалдылыққа жатпайды және ол қауіпті. Бұл стратегия, бірқатар елдерде мемлекет пен діни ұйымдардың қарым-қатынастарын қабылдау және дәстүр болып табылып, осы тәсілдеменің шектеулігін көруге кедергі жасайды. Секуляризмнің екінші дәстүрі, иудео-христиандық секуляризм лаицизмге қарағанда дінді, немесе иудео-христиандықты қоғамдық өмірден ығыстырып шығаруға ұмтылмайды. Ол лаицизм тәрізді діни және зайырлы салаларды бір-бірін теріске шығаратын салалар ретінде қарастырмайды.

Секуляризмнің дамуындағы осы екі дәстүр немесе екі негізгі стратегиялары қазіргі таңдағы мемлекет пен діни ұйымдарды бөлу үлгілеріне белгілі деңгейде ықпал етті.

Ахмет Куру пікірінше, жалпы секуляризмді, белсенді және бейтарап деп қарастыру қажет. Өзінің «Секуляризм және дінге қатысты мемлекеттік саясат» атты фундаментальді еңбегінде дінге қатысты мемлекеттік саясат «Бейтарап секуляристер» мен «белсенді секуляристер арасындағы» идеологиялық бақталастық нәтижесі [Куру 2009]. Бұл идеологиялық күрестің нәтижелері діни саясатты қалыптастырып, қоғамдық кеңістіктегі діннің рөлін анықтайды. Бейтарап секуляризм мемлекеттің белгілі бір діннің негізгі дін болып орнығуына жол бермеуде «пассивті» рөл атқаруын және діннің қоғамдық көріністеріне еркіндік беруін талап етеді. Белсенді секуляризм, керісінше, мемлекеттің әлеуметтік инженерия жобасының негізгі акторы ретінде дінді қоғамдық саладан жеке салаға ығыстырып шығуында «белсенді рөл атқаруын» талап етеді [Макклэй 2002]. Бейтарап секуляризм – бұл түрлі діндерге қатысты мемлекеттік бейтараптылықты қолдауға ұмтылатын прагматикалық саяси принцип болып табылады, ал

белсенді секуляризм – бұл дінді қоғамдық саладан толықтай ығыстырып шығарудың «жан-жақты доктринасы» [Роулз 1996].

Жалпы шетелдік ғылыми әдебиеттерде «секуляризм» терминіне берілген анықтамалар мен түсініктемелер өте көп. Сонымен қатар, аталмыш терминнің халықаралық қоғамдық-саяси саладағы қолданысының да әмбебап түрі жоқ. Зайырлы қағидатты заңды түрде конституцияларында жариялаған мемлекеттердің өздері секуляризм қағидаттарын түрлі жолдармен жүзеге асырады.

Хумериа Иктидар секуляризм концепциясы Батыс Еуропадан тыс кеңістіктерде кері нәтижелерге алып келеді. Кейінгі колониялық кезеңдерден бастап, негізінен мұсылман қоғамдарында секуляризм мемлекеттік саяси жоба ретінде өзінің мақсаттарына жете алған жоқ. Шіркеу мен мемлекеттің бөлінуі ретінде қабылданатын секуляризм Батыс Еуропадағы сияқты алпауыт иерархиялық, құрылымдық жүйесі бар шіркеу сияқты діни ұйымдары жоқ қоғамдарда аталмыш саяси жоба тиімсіз болып шықты (Иктидар). Британдық ғалымның пікірінше, секуляризмнің әмбебап анықтамасын қалыптастыру үшін секуляризм концепциясының әр елде орын алған секуляризациялық үрдістермен күрделі тарихи қарым-қатынастарын зерттеу қажет екендігін айтады.

Давид Мартин өзінің “On Secularization: Toward a revised General theory” деген еңбегінде классикалық «секуляризация», «секуляризм» теорияларын қатаң сынға алып, түрлі елдердегі қалыптасқан секуляризм концепцияларына салыстырмалы талдау жасайды. Зерттеуші Ислам дініндегі діни және зайырлы бөлініс деген жоқ, және оның өте маңызды салдары болуы мүмкін екендігін естен шығармау керек деп ескертеді [Мартин 2005]. Кез-келген дін бұл қоғам мен тұлға, мемлекет пен дін және тұлғаның қоршаған ортаға деген қатынасын анықтайтын дүниетанымдық жүйе болып табылады. Сол себептен де, әлемде мемлекет пен дін аралық қатынастардың түрлі бағыттары мен үлгілері қалыптасқан. Мемлекет пен дін арасындағы қақтығыстар немесе жағымды қарым-қатынастар қазіргі таңдағы секуляризм қағидатының белгілі бір деңгейде даму бағытын анықтайды. Жалпы секуляризм табиғаты мен қағидаттарының қандай болуы керектігі жөнінде талқыламалар мен концепциялардың көптігі аталмыш түсініктің өті күрделі екендігін білдіреді.

Секуляризмнің қалыптасуындағы әлеуметтік-мәдени факторлар

Қазіргі таңда әлемде секуляризм принципін жариялаған мемлекеттер діни және ресми діндері бар мемлекеттерден басым түседі. Дегенмен, демократияның жалпыға ортақ моделі болмағандай, секуляризм концепциясының жалпыға ортақ үлгісі жоқ. Тіпті, оның батыстық не-

месе шығыстық үлгісі де жоқ. Батыс елдерінде секуляризм концепциясы түрліше түсіндіріліп, түрлі жолдармен жүзеге асырылады.

Діни ұйымдардың мемлекеттен бөлінуінің құқықтық мазмұны да әр елде әртүрлі болып табылады. Бірқатар елдерде мемлекет пен діни ұйымдардың бөлінуі қатаң орын алса, оларды бөлу принципінің көлемі кең болса, екінші бір елдерде, мемлекет пен діни ұйымның бөлінуінде аса қатаң принцип орнықпай, мемлекет діни ұйымдарға қоғамдық өмірдің маңызды салаларында айтарлықтай қызмет ету және ықпал ету мүмкіндіктеріне жол береді. Бұл жағдай, әр мемлекет пен діни ұйымдар арасындағы қарым-қатынастар үлгілерінің әртүрлі болып келуінде, ал ол өз кезегінде әр елде қалыптасқан тарихи, ұлттық-мәдени, геосаяси және тағы басқа ерекшеліктерге байланысты орын алып отыр.

Мемлекет пен діни ұйымдардың бөліну принциптері қарапайым бөлініс емес, бұл қоғамдық өмірдегі мемлекет пен діни ұйымдардың қарым-қатынастарының күрделі жүйесі. Зайырлылық бұл аталмыш екі институттар арасындағы үйлесімділік.

Сонымен, зайырлылық түсінігі алуан түрлі болып келуі түрлі мемлекеттерде ғасырларға созылған тарихи шарттардың нәтижесі болып отыр. Көптеген зайырлы мемлекеттер діни билікке қарсы күш ретінде пайда болды, олардың діннің қоғамдық кеңістіктегі көріністеріне және жалпы дінге теріс көзқарас танытып, қуғындаушы саясат жүргізуінің себебі де осы. Осы жағдай, мемлекеттің секуляризм саясатына зор ықпал етіп, оны қалай жүргізуін анықтайды. Бұл орайда, жағымсыз, шабуылдаушы секуляризм, яғни зайырлылықтың қатаң қағидаттары ұсталады. Ал, егерде, зайырлылық сипаты қоғамдағы мәдени және діни плюрализмнің нәтижесінде орын алып отырса, онда позитивті секуляризм орын алады. Яғни, мемлекет діннің қоғамдық салалардағы көріністері мен қызметтеріне төзімділік танытып, оның өз міндеттерін атқаруда кең бостандықтар ұсынады. Алайда, тарихи шынайылық пен жаһандық дамудың аясында көптеген, мемлекеттер өздерінің діни саясатын қайта қарастыруға мәжбүр болып отыр. Мемлекеттер конституциялық деңгейде мемлекеттің зайырлылық сипатын анықтағанымен, іс жүзінде барлығы мемлекеттің ішкі діни жағдайдағы негізгі бағыттар мен үдерістер және соларды реттеудегі тәжірибелері мен секуляризмді қалай түсініп, қабылдауларына байланысты.

Секуляризм құбылысын зерттеуші ірі ғалым Хосе Казанова секулярлы, секуляризация және секуляризм түсініктерінің бір-бірімен байланысты болғанымен, түрлі концептілерді білдіреді және олардың түрлі саяси, мәдени контекстерде түрлі жолдармен дамығанын атап көрсетеді [Казанова 2011]. Аталған ғалымдардың тұжырымдамаларына сәйкес, кезкелген мемлекеттің дін саласындағы зайырлы саясатын түсіну үшін аталмыш концептілер мен секуляризмнің қалыптасуының алғышарттары мен

белгілі бір қоғамдық-саяси кеңістікте талқылануының ерекшеліктерін түсіну қажет. Бұл дегеніміз, әрбір мемлекеттің діни саясатындағы зайырлылық концепциясы мен қағидаттарын өзінің ішкі діни ахуалы мен саяси мәдениетіне байланысты өзі анықтайды.

Секуляризмнің негізгі үлгілері мен қағидаттары

Заңғылымдарының профессорлары Хавьер Мартинес Торрон және Кол Дурхэм зайырлы деген түсініктің құбылмалы екендігін айтады. Олардың пікірлеріне сәйкес, мемлекет қандай болу керек, оның анықтамасы қандай деген сұраққа жауап бермес бұрын жалпы секуляризм мен секулярлық деген мағыналарды ажыратып алу қажет. Ғалымдар секуляризмнің негізгі төрт принциптері (қағидаттары) бар деп есептейді. Олар: жеке индивидтердің моральдік теңдігі; дін және сенім бостандығы; мемлекеттің дінге қатысты нейтралдығы және мемлекет пен шіркеудің бөлінуі. Хавьер Мартинес-Торрон және Коел Дурхэмның пікірлерінше, зайырлы мемлекеттер осы аталған қағидаттардың қайсысына басымдылық пен маңызды мағына беруімен ерекшелінеді. Біріншісі, “secularism”, секуляризм бұл қоғамды секуляризациялауды, яғни зайырландыруды басты мақсат ететін саяси секуляризм болып табылады. Бұл мағынадағы секуляризм идеология немесе сенім жүйесі болып табылады. өзінің ең қатаң формаларында бұл тип дінді қудалауға, діни төзімсіздік танытуға дейін барады, мәселен бұл бұрынғы Кеңес Одағындағы коммунизм билігінде көрініс тапқан. Бұл тип сенім бостандығынан гөрі мемлекеттің нейтралдығы деген қағидатқа басты назар аударып, секуляризмді діннің қоғамдық көріністерін барынша шектеп, жеке салаға ығыстырып шығу деп түсінеді.

Екінші түрі «secularity», яғни секулярлық немесе зайырлылықтың бұл түрі әлдеқайда икемді және ашық болып келіп, діни сенім бостандығын қамтамасыз ету қағидатына басты назар аударады. Секуляризмнің бұл түрі теңдік және нейтралдылық концепцияларына формальді мағына бергеннен гөрі, басты мәніне назар аударып, сана бостандығы қағидатын дінге негізделген ерекшеліктерді қабылаудағы басты негіз деп қарастырады. Мемлекет пен шіркеудің бөліну принципі діни сенім және сана бостандығын қамтамасыз етуде институционалды деңгейде бөлінеді, оның мақсаты дінді толықтай қоғамдық институттардың қатынастарынан айыру дегенді білдірмейді. Зайырлы мемлекет түсінігі қоғамдық жүйеде түрлі діни сенімдерімен ерекшеленетін индивидтердің еркін өмір сүріп, қарым қатынасқа түсудегі плюралистік орта қалыптастырудың шарты немесе негізі болып табылады [Javier & Durham 2010].

Зайырлылық категориясының өте күрделі және зайырлы мемлекеттер үлгілерін жалпылауға ғалымдар түрлі үлгілерді ұсынады. Соның ішінде, ресейлік ғалым А.В. Останин зайырлылық модельдердің ішінде классикалық (Франция, Ресей) индифферентті (АҚШ, Жапония), преференциалды (Италия, Израиль, Германия, Польша, Испания) деген үлгілерді ұсынады. Останкин американдық және француздық мемлекеттік зайырлылық қағидаттарының ерекшеліктерінің қалыптасуында қоғамдық-саяси өмірдегі діни жағдайдың ерекшелігінің маңызды болғанын айтады. Мәселен, солтүстік американдық жерде пайда болған мемлекеттің зайырлылық қағидаттарының ерекшеліктері оның сол елдегі құқықтық дәстүрлердің діни дәстүрлерден бұрын пайда болуын көрсетеді. Ал француздық үлгінің американдық үлгіден ерекшелігі оның мемлекеттік дін болып тұрған кездегі қалыптасу шарттары деп түсіндіреді [Останкин].

Пол Вебер діни ұйымдарды мемлекеттен бөлудің төрт жолын ұсынады: 1) құрылымдық сепарация; 2) абсолютті сепарация; 3) транс-құндылықтық сепарация; 4) аккомодациялық сепарация және тең сепарация немесе бейтараптылық [Вебер 1988].

Құрылымдық сепарация мемлекет пен діни ұйымның бөлінуінің ең минимальді түрі, бұл үлгіге сәйкес мемлекеттің рөлі дін басыларды тағайындау мен діни ұйымдарды басқаруда зор рөл атқарады. Бұл үлгі кей кездері ресми шіркеулері бар үлгіге сай келеді. Пол Вебердің пікірінше, құрылымдық сепарация батыс саяси мәдениетінің бір бөлігі ретінде зайырлы/діни, уақытша/мәңгі билік теорияларының жемісі болып табылады [Вебер 1988].

Абсолютті сепарация бұл – АҚШ Конституциясына «Конгресс бір де бір дінді ресми деп жариялауға немесе белгілі бір дінді ұстануға тыйым салатын заң шығара алмайды» деп жариялаған бірінші түзету енгізу құжатын аса қатаң талқылаудың нәтижесінде пайда болып отыр. АҚШ негізін қалаушылар Дж. Мэдисон, Т. Джефферсон, Дж. Вашингтон федеративті деңгейде бір де бір штаттың мемлекеттік дін жариялауға немесе дінді еркін ұстануға тыйым салуды ұйғарады. Дегенмен, қазіргі таңда Конституцияның бұл бабы қоғамдық кеңістікте қызу пікірталас туындатып отыр.

Құндылық сепарация діннің қоғамдық білім беру жүйесіне, ұлттық саяси мәдениетке деген ықпалын мүлде болдырмауға ұмтылатын және дінді қоғамдық салада алатын орны жоқ, дін тек жеке бастың ісі деп қарастыратын жоба болып табылады. Бұл үлгі негізінен социалистік мемлекеттерге тән, әсіресе, атеизмді ресми түрде жариялаған бұрынғы Кеңес Одағының Конституциясына енгізілген қағидат осының жарқын мысалы

болып табылады. Қазіргі таңда бұл үлгіге еуропа елдерінің ішінде Франция Республикасын жатқызуға болады.

Аккомодация немесе қолдаушы сепарация егерде мемлекет белгілі бір дінге өзге діндер алдында артықшылықтар бермесе мемлекет пен дін бір-бірін қолдай алады деген қағидатты ұстанады. Яғни мемлекет пен дін бөлінгенімен де, қоғамдық салаларда белгілі бір қарым-қатынастарға түсу мемлекет тарапынан қолдау табады.

Тең сепарация немесе нейтралдылық, бұл үлгіге сәйкес, діни аффилицияға негізделген саяси және экономикалық артықшылықтар теріске шығарылады, дегенмен діни ұйымдар мен діндар адамдарға өзге зайырлы құрылымдарға тиісті жеңілдіктер мен құқықтарды ұсынылады. Діни сенім бостандығы адамның өзге де негізгі бостандықтарымен қатар тең қарастырылады.

Алфред Стефан секуляризмнің төрт үлгісін бөліп, ұсынады: «сепарациондық», «ресми діні бар», «позитивті аккомодистік», «барлық діндерді бірдей сыйлайтын». Аталмыш үлгілердің дінді реттеудің түрлі тәсілдемелері бар, және мемлекет пен дінді бөлу демократияның дамуына міндетті түрдегі шарт емес екендігін көрсетеді, яғни, белгілі бір дінге артықшылықтар беру өзге кішігірім діни ұйымдардың құқықтарын шектеу дегенді білдірмейді [Стефан 2011].

Бірқатар канадалық зерттеушілердің пікірінше, секуляризм кез-келген моделінің негізгі төрт принциптері болады, олар: азаматтардың моральді теңдігі; ар-ұждан және сенім бостандығы; Мемлекеттің дінге нейтралды қатынасы; мемлекет пен діннің бөлінуі. Жалпы, бұл қағидаттар негізінде құрылатын секуляризм моделі анық және түсінікті. Алайда, зайырлылық табиғаты бір мемлекеттен екінші мемлекеттен аталмыш элементтердің қайсысына көбірек көңіл бөліп, оларды қалай талқылауына байланысты түрлі жолдармен жүзеге асырылады [Mebs, Kuipers 2009].

Қазақстан Республикасындағы зайырлылықты түсіну ерекшеліктері

Қазақстан тарихи себептерге байланысты, мемлекеттік-конфессионалдық қатынастарды тәуелсіз, өзіндік жолмен анықтау мүмкіндігіне тек соңғы жиырма жыл ішінде қол жеткізді. Тәуелсіздікке ие болған жылдардан бері мемлекеттің жалпы дінге және діни ұйымдарға қатынастары қайта қарастырылып, оның тиімді үлгісі іздестіріліп, негізгі бағыттары әлі де анықталу үстінде. Қазақстан тәуелсіздігін алған кезеңнен бастап өзін зайырлы мемлекет ретінде орнықтырды. Алайда, зайырлы деген түсінік өте үстіртін және тар мағынасында түсіндіріледі. Бұл мәселеде

бір жағынан діннің қоғамдық саладағы орны мен рөлін қарастырудағы кеңестік тәсілдеме мен идеологияның ықпалы басым. Себебі, саяси басшылық діннің қоғамдық көріністерін барынша бақылап, басқарып отыруға ұмтылады. Діни сенім еркіндігі жарияланған, дегенмен бұл еркіндік зайырлылықтың тар мағынасымен шектеледі.

Екінші жағынан Қазақстан Республикасында зайырлы мемлекет түсінігінің құқықтық табиғаты ашылмаған, зайырлы, зайырлылық, секуляризм түсініктерін жан-жақты ашатын іргелі ғылыми жұмыстар мен ашық қоғамдық пікірталас жоқ.

Қазақстандағы белгілі дінтанушы ғалым А. Косиченко Қазақстандағы зайырлылық мазмұнының нақты анықталмағандығын, яғни ҚР зайырлылық қағидаттарын жүзеге асырудың концепциясының жоқтығын айтады. Оның пікірінше, зайырлылық ұстанымдары нақты анықталмай, мемлекеттік-конфессиялық және конфессияаралық қатынастардың көптеген аспектілері белгісіз болып қалады [Косиченко 2011].

Е. Бурова Қазақстанда әлі зайырлылық үлгісінің жасалмағанын айтып, оның концепциясын қалыптастыру қажеттігін көтереді. Шынайы көп конфессиялық жағдайда зайырлылық концепцияны жалғастыру дінге сенушілер мен дінге сенбейтін азаматтар арасында мүдделер тепе-теңдігін сақтауға, Қазақстан қоғамында конфессияаралық бейбітшілікті сақтау және келісім қызметін атқаруға мүмкіндік береді. Бурованың пікірінше, зайырлылық концепциясын түбегейлі қалыптастыру үшін қазіргі Қазақстандағы діндерді жүйелі түрде зерттеу қажет [Бурова 2012].

Қазақстанда шетелдердегі зайырлы концепциялар мен зайырлы мемлекет қағидаттарын Қазақстан қоғамы үшін тиімді үлгісін іздестіріп жүрген зерттеушілердің бірі – Ғалым Жүсіпбек. Ғалымның пікірінше, постатеистік қоғамдарда зиялы қауымның белгілі бір бөлігі, мемлекеттік қызметкерлер мен педагогтер өткен тарихи кезең мен идеялық-мәдени балластың нәтижесінде зайырлылықты мемлекет пен дін арасындағы қарым-қатынастар үлгісі ретінде емес, идеология ретінде қабылдайды. Посткеңестік республикаларда интеллектуалды және саяси элита арасында, сонымен қатар қарапайым азаматтар арасында зайырлылық қағидаттарын біржақты талқылау бағыты байқалады. Бұл, *біріншіден*, қазіргі таңда адамның негізгі құқықтары мен бостандықтарын қорғаудың басты ережелерін білмеуден, *екіншіден*, зайырлылықтың түрлі үлгілерінің болуын, тіпті кейбір мәселелерде бір-біріне мүлде қайшы келетін зайырлылық үлгілердің бар екендігі жөнін білмеуден орын алып отыр [Жусипбек 2013].

Ғалым Жүсіпбек қазіргі таңдағы құқықтық ережелерге сай, діни сенім және ар-ұждан бостандығы адамдардың негізгі құқықтарының

бірі емес, «ең басты және ажырамас құқықтары» болып табылады, ол дегеніміз, «діни сенім бостандығына деген құқықты мемлекет те, Конституция да, заңнама да бермейді, ол бір артықшылық ретінде адамға сырттан берілетін құқық та емес», яғни бұл түсінік «адам» деген түсінікке сай келеді, адамның бір көріністерінің бірі екендігін баса айтады. Адам діни сенім бостандығымен дүниеге келсе, Конституция оның жүзеге асырылуына тек қана кепілдік береді. Осыған орай, діни құлшылық ету немесе белгілі бір діннің ережелеріне сай діни киім үлгісін кию зайырлы мемлекеттің мәселесі емес, ол тікелей адамның құқығы мен бостандығының мәселесі. Олай болса, оқу орындарының әкімшілігі мен оның оқытушылық құрамы, мемлекеттік қызметкерлер, әсіресе осындай мәселелерді бақылап, қадағалайтын лауазымды орындардағы қызметкерлер дінге және діни сенім бостандығына қатысты мәселелерде өте абай болу қажет. Себебі діни киім үлгілеріне тыйым салу діндар адамдардың құқықтарын шектеу болып табылады [Жусипбек 2013].

Халқының басым көпшілігін мұсылмандар құрайтын Орталық Азия мемлекеттері үшін ислам мен секуляризм арасындағы үйлесімді қарым-қатынастарды қалыптастырып, жалғастыру ұлттық келісім, саяси тұтастық пен тұрақтылықты сақтаудың маңызды алғышарты болып табылады. Сол себептен де зайырлы билік пен ислам арасындағы қарым-қатынастардың тиімді үлгісін табу қазіргі таңдағы Орта азиялық мемлекеттердің үшін аса күрделі интеллектуалды, теориялық және тәжірибелік сын-қатер болып тұр. ЕҚЫҰ-ның Орталық Азия аймағы бойынша сарапшысы Арне Зайфреттің пікірінше, зайырлы мемлекет пен ислам арасындағы қатынастардың үйлесімділік мәселелеріне келгенде, оны тек терроризммен күрес тұрғысынан ғана біржақты қарастырмау керек деп есептейді [Арне 2007]. Ғалымның пікірінше, аталмыш екі сала арасындағы шиеленіс дін өкілдерін радикализациялауға, тіпті, терроризмге алып келеді. Себебі зайырлы-исламдық қарым-қатынастарға дұрыс тәсілдемені қолданбаған жағдайда, ол күрделі өркениеттік және дүниетанымдық қақтығыстарға алып келуі мүмкін [Арне 2007].

Осы аталған шарттар аясында, сонымен қатар ұлттық мемлекеттердің құрылысының қалыптасу үдерісі аясында мемлекет пен дін, әсіресе мемлекет пен ислам арасындағы қарым-қатынас мәселелерін шешу өте өзекті және аса маңызды мәселеге жатады. Себебі діннің интеграциялық және үйлестірушілік қызметі қоғамдық өмірде ұлттық бірлік пен келісімді нығайтуда зор потенциалға ие. Сондықтан да, ұлттық мемлекеттік құрылыс пен оған халықты жұмылдыруда мемлекеттің зайырлылық концепция мен үлгіні таңдаудың стратегиялық маңызы бар.

Қорытынды

Жоғарыда батыстық әлемнің өзінде зайырлылықтың екі дәстүрінің қалыптасқанын зерделеп өттік. Оның біріншісі – сепарациялық нарратив аясында қалыптасқан, дінді саясаттан жан-жақты ажырату және бөлу қажет деген бағыт болса, екіншісі – аккомодистік нарратив аясында қалыптасқан еврейлік-христиандық дәстүрді зайырлы демократияның маңызды негізі деп қарастыратын бағыт. Осы орайда, Қазақстан Республикасы үшін зайырлы қағидаты мен сипатын сақтай отырып, сонымен қатар діни кеңістікті бақылауға және дәстүрлі діни ұйымдармен серіктестік қатынастар құруға мүмкіндік беретін екінші дәстүрді негізге алу тиімді болады деп ойлаймыз. Қазіргі таңда қоғамдық-саяси өмірдегі діни фактордың күшеюі зайырлылық қағидаттарын нақтылау және қоғамдық кеңістіктегі діннің орнын қайта анықтау қажеттілігін туындатты. Осыған байланысты, Қазақстан қоғамындағы діни ахуал мен діни құрылымға сай зайырлылықтың қазақстандық үлгісін қалыптастыру өзекті болып табылады. Зайырлылық негізінен, батыстық қоғамдық-саяси кеңістікте қалыптасқан ұғым. Сол себептен, зайырлылықтың батыстық негіздерін жүзеге асырумен қатар, Қазақстан халқының басым көпшілігін мұсылман жамағаты құрайтындығын назардан тыс қалдырмау маңызды. Яғни, зайырлылықтың әмбебап қағидаттарын сақтай отырып, оның батыстық негіздерден тыс және мұсылмандық дәстүрді кеңірек қарастыратын концепцияны даярлау қажет.

Библиография

Alfred, S. 2011. 'The Multiple Secularisms of Modern Democratic and Non-Democratic Regimes. Rehabilitating of Secularism', *Rethinking Secularism*. Oxford University Press, p. 117.

Berger, P. 1999. 'The Desecularization of the World', Washington, DC, Ethics and Public Policy Center, p. 2.

David, M. 2005. 'On Secularization: Towards Revised General Theory'. Burlington, Ashgate Publishing Company, p. 5.

Javier, M & Durham, C. 2010. 'Religion and the Secular State', *La religion et l'Etat laïque, General Rapporteurs XXIth International Congress of Comparative Law*, Washington DC, July, p. 3

Жусипбек, Г. 2013. 'Некоторые стереотипы наблюдаемые в постсоветских и постатеистических обществах в вопросах взаимоотношения государства и религии', Материалы международной научно-практической конференции «Влияние религии на современный мир». Алматы, сс. 155–156.

Зайфрет, А. 2007. 'Ислам и секуляризм в светском государстве', *Материалы международного круглого стола «Современные модели развития мусульманских*

стран. *Секуляризм и ислам в современном государстве. Что их объединяет?*». Алматы, с. 18.

Iqtidar, H. The difference between secularism and secularisation. [Электронный ресурс]. URL <http://guardian.co.uk> (дата обращения: 18.03.2015).

Casanova, J. 2011. 'The Secular, Secularizations, Secularisms in Rethinking Secularism', ed. by Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer, Jonathan Van Antwerpen, Oxford University Press.

Kuru, A. 2009. 'Secularism and State policies toward religion'. Cambridge University Press, p. 259.

Косиченко, А. 2011. 'Социально-политические и духовно-культурные аспекты взаимодействия религиозных и светских ценностей в Республике Казахстан и проблемы секуляризма и ислама в регионе Центральной Азии', *Материалы международной научно-практической конференции «Современные модели развития мусульманских стран. Секуляризм и ислам в современном государстве. Что их объединяет?»*. Алматы, сс. 126–149.

Косиченко, А. 2013. 'Әлемдегі діни ахуалдың дамуының негізгі үрдістері', *Қазақстан Республикасындағы діни ахуалды дамытудың өзекті мәселелері*. Алматы, бб. 63–64.

Mebs, K & Kuipers, R. 2009. 'Complicated Story: Exploring the contours of Secularization and Persisting Religiosity in Canada', *Faith in Democracy?: Religion and Politics in Canada*, Newcastle, Cambridge Scholars, p. 18.

McClay, W. 2002. 'Two Concepts of Secularism', Hecllo, H & McClay, WM, eds., *Religion Returns to the Public Square: Faith and Policy in America*. Baltimore, Johns Hopkins University Press.

Останкин А. Светское государство и демократия. [Электронный ресурс]. URL <http://sun.tsu.ru/mminfo/000063105/325/image/325-104.pdf> (дата обращения: 25.03.2015).

Понкин, И. 2004. 'Светскость государства'. М., 466 с.

Rawls, J. 1996. 'Political Liberalism', New York. Columbia University Press.

Shakman Hurd, E. 2007. 'The Politics of Secularism in International Relations', E. Hurd Shakman, Princeton University Press, 176 p.

Weber, P. 1988. 'Separation of church and state: a potent, dynamic idea in political theory', *The Encyclopedia of Politics and Religion*, London, Routledge, p. 684.

References

Alfred, S 2011, 'The Multiple Secularisms of Modern Democratic and Non-Democratic Regimes. Rehabilitating of Secularism', *Rethinking Secularism*, Oxford University Press, p. 117.

Berger, P. 1999. 'The Desecularization of the World', Washington, DC, Ethics and Public Policy Center, p. 2.

David, M. 2005. 'On Secularization: Towards Revised General Theory'. Burlington, Ashgate Publishing Company, r. 5.

Javier, M & Durham, C. 2010. 'Religion and the Secular State', *La religion et l'Etat laïque, General Rapporteurs HHIth International Congress of Comparative Law*. Washington DC, July, p. 3.

Zhusipbek, G. 2013. 'Nekotorye stereotypy nabljudae nye v post-sovetskikh i postateisticheskikh obshhestvah v voprosah vzaimootnosheniya gosudarstva i religii' [Some Patterns Observed in the Post-Soviet and Postateisticheskikh Society in Relations between the State and Religion], *Materialy mezhdunarodnoj nauchno-prakticheskoy konferencii «Vlijanie religii na sovremennyj mir»*. Almaty, ss. 155–156.

Zajfret, A. 2007, 'Islam i sekuljarizm v svetskom gosudarstve', *Materialy mezhdunarodnogo kruglogo stola «Sovremennye modeli razvitija musul'manskih stran. Sekuljarizm i islam v sovremennom gosudarstve. Chto ih ob'edinjaet?»*. Almaty, s. 18.

Iqtidar, H. The difference between secularism and secularisation. [Elektronnyj resurs]. URL [http:// guardian.co.uk](http://guardian.co.uk) (data obrashhenija: 18.03.2015).

Casanova, J. 2011. 'The Secular, Secularizations, Secularisms in Rethinking Secularism', ed. by Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer. Jonathan Van Antwerpen, Oxford University Press.

Kuru, A. 2009. 'Secularism and State policies toward religion'. Cambridge University Press, p. 259.

Kosichenko, A. 2011. 'Social'no-politicheskie i duhovno-kul'turnye aspekty vzaimodejstvija religioznyh i svetskih cennostej v Respublike Kazahstan i problemy sekuljarizma i islama v regione Central'noj Azii' [The Socio-Political and Spiritual-Cultural Aspects of the Interaction of Religious and Secular Values in the Republic of Kazakhstan and the Problem of Secularism and Islam in Central Asia], *Materialy mezhdunarodnoj nauchno-prakticheskoy konferencii «Sovremennye modeli razvitija musul'manskih stran. Sekuljarizm i islam v sovremennom gosudarstve. Chto ih ob'edinjaet?»*. Almaty, ss. 126–149.

Kosichenko, A. 2013. 'Ölemdegi dini ahualdyñ damuynyñ negizgi ýrdisteri' [The Main Trends in Dynamics of Religious Situation in the World], *Қазақстан Respublikasyndaғы dini ahualdy damytudyñ өзекти мәseleleri*. Almaty, bb. 63–64.

Mebs, K & Kuipers, R. 2009. 'Complicated Story: Exploring the contours of Secularization and Persisting Religiosity in Canada', *Faith in Democracy?: Religion and Politics in Canada*. Newcastle, Cambridge Scholars, p. 18.

McClay, W. 2002. 'Two Concepts of Secularism', Hecló, H & McClay, WM, eds., *Religion Returns to the Public Square: Faith and Policy in America*. Baltimore, Johns Hopkins University Press.

Ostankin A.V. Cvetskoe gosudarstvo i demokratija [Secular State and Democracy]. [Elektronnyj resurs]. URL [http:// sun.tsu.ru/mminfo/000063105/325/image/325-104.pdf](http://sun.tsu.ru/mminfo/000063105/325/image/325-104.pdf) (data obrashhenija: 25.03.2015).

Ponkin, I. 2004. 'Svetskost' gosudarstva' [Secularity of State]. M., 466 s.

Rawls, J. 1996. 'Political Liberalism'. New York, Columbia University Press.

Shakman Hurd, E. 2007. 'The Politics of Secularism in International Relations', *E. Hurd Shakman*. Princeton University Press, 176 r.

Weber, P. 1988. 'Separation of church and state: a potent, dynamic idea in political theory', *The Encyclopedia of Politics and Religion*. London, Routledge, p. 684.

КОНЦЕПТУАЛЬНАЯ ЛЕГИТИМАЦИЯ НАЦИОНАЛИЗМА В ПОЛИТИЧЕСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ ПОСТМОДЕРНА

Аннотация. Авторами ставится задача рассмотрения разработанной в политической антропологии постмодерна стратегии делегитимации традиционных форм нациестроительства и поиска принципиально новых оснований легитимности гражданской и этнокультурной идентичности. Эта задача решается методами герменевтики и критического анализа мультимодельных концептуальных сборок как субститута становления идентичности в постмодернистском дискурсе.

Привилегированный статус политической антропологии как дисциплинарного пространства дискурса национализма обосновывается тем обстоятельством, что с точки зрения политической антропологии политика как отношение распределения власти между индивидами и общественными группами характеризует все типы обществ. Данное положение особо актуально для переосмысления базовых политических категорий применительно к сетевой морфологии современного политического поля.

Дискредитация традиционных и легитимация новых форм национализма раскрывается как способ разрешения современной социальной теорией проблемной ситуации, основными составляющими которой являются: 1) гетерогенность политической нации как договорной общности и этнокультурной нации как дополитической коллективной идентичности; 2) обусловленный процессами глобализации изоморфизм национального государства наднациональным структурам мирового рынка и имперской форме организации нового мирового порядка.

Делается вывод о том, что постмодернистская деконструкция тотализирующих структур и сущностных идентичностей и легитимация маргинально-экзотических типов групповой солидарности не могут служить теоретическим базисом действенных альтернатив процессам делегитимации национального государства и лежащим в его основании формам национальной идентичности.

Ключевые слова: глобализация, государство, идентичность, нация, национализм, постмодернизм.

Введение

Социокультурное пространство мира постмодерна эволюционирует по бифуркационной диаграмме доминирования двух взаимоисключающих трендов: 1) стирание граней, разделяющих классы, расы, нации, государства; 2) дробление макроскопических социальных образований на

малые группы со своей локальной культурой (субкультурой). Такого рода микрогруппы Ж. Делёз и Ф. Гваттари назвали «номадическими племенами», имеющими собственную «племенную культуру». Новый трайбализм или новый номадизм – форма проявления процессов демассификации личности и культуры, и вместе с тем форма социальной фрагментации. В силу высокого уровня фрагментированности и, соответственно, низкого уровня социальной солидарности рядом исследователей социум эпохи постмодерна не рассматривается как единое общество.

Волны разрушения и дезинтеграции обрушиваются и на устои национального государства. Гетерогенность принципов национально-государственного суверенитета и национального политического самоопределения, генезиса гражданского и этнокультурного национализма выливается в жестокие и бессмысленные гражданские войны, в том числе в благоустроенной, мультикультурной, толерантной и политкорректной Европе.

Постмодернизм характеризуется Ж.-Ф. Лиотаром как выход из употребления метанарративного механизма легитимации и всех основанных на нём социальных, политических, интеллектуальных практик. В этой связи представляется важным и актуальным исследование тех стратегий делегитимации традиционных форм нациестроительства и поиска принципиально новых оснований теоретического дискурса и политико-правовой реализации легитимности гражданской и этнокультурной идентичности, которые разработаны в политической антропологии постмодерна.

Методы

Анализ ключевых для политической антропологии постмодерна текстов, обращающихся к проблеме национальной (этнической) стратификации, должен исходить из того, что как сами анализируемые концепты, так и описываемая ими реальность представляют собой полиморфные комплексы и мультимодельные сборки, находящиеся в метастабильном состоянии и претерпевающие прерывную, катастрофическую эволюцию. Соответственно использование авторами методов герменевтики, критического анализа и нелинейного моделирования этих конструкций исходит из следующих презумпций: а) перехода от детерминистского языка описания к вероятностно-гипотетическому языку метафорической синергетики человекомерных систем; б) перевода плюрализма точек зрения и равноправия конфликтующих интерпретаций на уровень методологического принципа; в) признания того, что дискурс национализма является моделирующей структурой или способом самоорганизации его семантического поля.

Следование этим методологическим презумпциям, вытекающим из специфики постнеклассической общенаучной парадигмы, означает, в частности, что полученные на их основе результаты и выводы даже при их максимально возможной релевантности komponуют не блок категоричных утверждений и однозначных оценок, но открытую когнитивную среду новых циклов коэволюции многообразия форм национализма и их теоретических моделей.

1. Политическая антропология как дисциплинарное пространство дискурса национализма

Дискурс национализма может проводиться в различных дисциплинарных и междисциплинарных пространствах. Относительно новая дисциплина – политическая антропология – небезосновательно рассматривается как одна из наиболее перспективных областей исследования феноменов нации, национальной идентичности и политической идеологии национализма.

Правда, следует оговориться, что привилегированным дисциплинарным пространством обсуждения данной темы политическая антропология становится в случае, когда её предметная область структурируется двойной оптикой анализа. Согласно одному из определений, «Политическая антропология – наука о «человеке политическом»: о субъекте политического творчества, его возможностях, границах, специфике его воздействия на социальную и духовную среду общества» [Ильин и др. 1995, с. 88]. Такому, предельно расширительному определению предмета политической антропологии непосредственно противоречит положение о том, что политическая антропология «стремится к описанию и анализу политических систем (структуры, процессы и представления), свойственных обществам, считающимся примитивными или архаическими» [Баландье 2001, с. 13]. Однако на самом деле в сопряжении этих исследовательских интенций формируется особая проблемная ситуация: каким образом анализ архаических типов политической организации, давно сошедших с исторической сцены или ютящихся в анклавах и на задворках современной постиндустриальной цивилизации, может служить способом осмысления человека как субъекта политической жизни современного государства, его сущности, возможностей и перспектив?

Разрешение этой проблемы в политической антропологии постмодерна связывается с радикальным изменением эпистемологии. В «королевской науке» мысль заключает себя в универсальный образ мысли – форму-государство. В результате этой стратификации мысль обретает центр,

собственную санкцию, одновременно возводя государство до уровня универсалии. «Если для мысли выгодно основываться на Государстве, то Государству не менее выгодно распространяться в мысли и быть санкционированным ею в качестве уникальной универсальной формы» [Делёз & Гваттари 2010, с. 630]. Повиновение государству есть повиновение чистому разуму. Поэтому не удивительно, что философ стал государственным служащим. Между тем «номадическая наука» выпадает из формы-государства и предписываемого ею конформизма.

Философия ретерриторизируется в национальном государстве, соответственно духу того или иного народа. Поэтому история философии отмечена национальными чертами, и становится возможной геофилософия как изучение географии и этнологии Разума. Жак Деррида [2007, с. 137] утверждал: «Национализм не только входит как акциденция или как некое зло в философию, которая ему чужда и которая по своему сущностному призванию космополитична и универсалистична, но национализм по существу философичен, он – философия, он – дискурс, структура которого философская».

Вместе с тем современные национальные государства представляют собой модели реализации имманентной аксиоматики денежных, трудовых, товарных потоков мирового капиталистического рынка – аксиоматики, уничтожающей дополнительные трансцендентные кодировки в виде своеобразия национального характера и культуры. Эти модели реализации могут быть самыми разными, но все они изоморфны в своём отношении к мировому рынку. Поэтому философские концепты, принимая «форму-государства», мутируют в «мысли-для-рынка». Чувство стыда за беспринципность, экзистенциальную низость и вульгарность постыдных компромиссов с эпохой – один из самых мощных мотивов современной философии [Делёз & Гваттари 1998, с. 140].

Из определения Ж. Баландые видно, что политическая антропология не связывает феномен «человека политического» с существованием административно-политического аппарата государства. С точки зрения политической антропологии политика как отношение распределения власти между индивидами и общественными группами характеризует все типы обществ. Тем самым теряет свою принципиальность банальная дихотомия сегментарных догосударственных и централизованных этатистских обществ. Данное положение особо актуально для понимания сути политики и определения базовых политических категорий в современном мире обществ сетевой морфологии. Утверждение фрагментарного характера множественности социальных идентичностей используется в философии постмодернизма как способ деконструкции бинарной логики господства

и исключения, как вызов тотализирующим дискурсам со стороны мышления в категориях плюрализма и многообразия.

В эпистемологии постмодерна, в стратегиях деконструкции «речь уже идёт не о том, чтобы извлекать константы из переменных, а о помещении самих переменных в состояние непрерывной вариации» [Делёз & Гваттари 2010, с. 620]. В политической антропологии постмодерна этот принцип применяется и к сфере коллективной (национальной, этнической) идентичности, которая принимает форму дрейфа по ризоморфным траекториям произвольно фрагментированного мира. Дезавуирование органических целостностей, формирующихся на основе механизма наследственно-преемственной эволюции, замещает их сингулярными сборками «воображаемых сообществ» (Б. Андерсон), где этногенез принимает форму инволюции – коммуникативного инфицирования. В построении соответствующих моделей идентичности закономерно фигурирует далёкий от традиционного субъект этногенеза: «Вампир не размножается, он заражает» [Делёз & Гваттари 2010, с. 398]. Инфекционная форма сборок идентичностей обладает такой особенностью, как мгновенная трансформация идентичности (туннельный переход между онтологическими состояниями с нулевой рефлексией) в отличие от становления (челночной работы рефлексии в промежуточных состояниях). Поэтому вампир – «настоящий мастер трансцендирования» [Секацкий 2005, с. 170].

Необходимо отметить, что всегда парадоксальные и подчас эпатажные модели «вампирической эпистемологии» индивидуальных и коллективных идентичностей являются отнюдь не произвольными плодами изошрённой фантазии интеллектуалов, но во многом конгруэнтны картине мира в новой мировоззренческой и общенаучной парадигме, связанной с меж- и интердисциплинарными разработками в области синергетики, теории диссипативных структур, теории динамического хаоса и т. д. Нетрудно убедиться, что сингулярные трансформации и машинные сборки идентичности происходят в соответствии с бифуркационными диаграммами самоорганизации социального, культурного, информационного, эпистемологического пространства, приобретающего структуру динамического хаоса, описываемую фрактальной геометрией самоподобных объектов.

Понятие сегментарного общества сконструировано этнологами для обозначения примитивных архаических обществ, лишённых централизованного государства и специализированных политических институтов. Постмодернизм отвергает этот постулат. Ж. Делёз и Ф. Гваттари [2010, с. 341] заявляют: «Мы сегментированы повсюду и во всех направлениях. Человек – сегментарное животное. Сегментарность присуща всем komponующим нас стратам». Современность не только не рассталась с сег-

ментарностью, но, напротив, ужесточила её. Различие мягкой сегментарности примитивных обществ и жёсткой сегментарности государственных обществ – это различие ризоматической и древовидной сегментарности, имеющее для постмодернизма парадигматический смысл. Достаточно сослаться на «Трактат о номадологии» Ж. Делёза и Ф. Гваттари, целиком посвященный анализу взаимоотношения безгосударственного общества («машины войны») с централизованным государством.

В «Политике» Аристотеля обозначены две линии анализа политики: политическая философия и политическая антропология. Политическая философия исследует сущность власти и формы её организации с точки зрения общих принципов: в чём заключается сущность наилучшего государственного строя, и каковы отличия каждого из видов государственного устройства – монархии, аристократии, политики, тирании, олигархии, демократии, – и их разновидностей. В своей практической части политическая философия отвечает на вопрос о том, какой вид государственного устройства возможен, приемлем и оптимален при данных обстоятельствах. При этом легитимность политического режима определяется двоякого рода философско-политическим анализом: 1) анализом степени отклонения этого режима от правильных видов государственного строя, 2) анализом «привходящих обстоятельств» – прежде всего, сложившейся в том или ином государстве конфигурацией соотношения главных социальных страт: богатых, бедных и людей среднего достатка.

Но Аристотелем предлагается и третий путь легитимации политических режимов. Он пролагается на территории политической антропологии и объектом анализа выступает «распределение различных племён по всей вселенной» [Аристотель 1984, с. 601]. Аристотель утверждает: европейские племена, обитающие в странах с холодным климатом, преисполнены мужества, но обделены умом и способностями к ремёслам. Поэтому они сохраняют свою свободу, но не способны к государственной жизни. Племена, населяющие Азию, отличаются умом и способностью к ремёслам, но им не хватает мужества, поэтому они живут в рабском состоянии. Эллы же, занимая как бы срединное место, объединяют в себе и ум, и мужество, и способности к ремёслам, поэтому эллинский род в целом, сохраняя свою свободу, пользуются наилучшим государственным устройством. То же самое различие наблюдается и между отдельными эллинскими племенами.

Обращение к этническому и культурному субстрату политических систем позволяет преодолеть формализм сугубо институционального анализа. «Не следует забывать, что во многих местах государственное устройство в силу тамошних законов не демократическое, но является таковым

в силу господствующих обычаев и всего уклада жизни; точно так же в других государствах бывает обратное явление: по законам строй скорее демократический, а по укладу жизни и господствующим обычаям скорее олигархический» [Аристотель 1984, с. 498]. Объединение Аристотелем предметов политического институционального анализа и политической антропологии открывает путь для переосмысления тех бинарных оппозиций и дихотомий, которыми структурируется современная политическая теория и политическая реальность. В том числе оппозиций гражданской нации и этнонации.

А.С. Панарин [1999, с. 73] отмечает: «Политическая нация – понятие нейтральное по отношению к этническим и конфессиональным различиям, которые в таком случае лишаются собственно политического статуса и приобретают сугубо социокультурное содержание». Вместе с тем «новейший европейский опыт показывает, как частные и, в общем-то, нейтральные проявления этнокультурной или конфессиональной самобытности ставят под сомнение единство нации-государства» [Смирнов 2005, с. 30]. Выходит, что сугубо социокультурное содержание идентичности, лишённое теорией и государственными институциями политико-правового измерения, может, тем не менее, привести к разладу всей политической системы консолидированной демократии. А. Дугин [Дугин б.г.] утверждает: «То, что сегодня происходит в Европе, – это фундаментальный сбой всей европейской политической антропологии», согласно которой гражданская идентичность полностью игнорирует либо низводит до чего-то второстепенного, политически иррелевантного этническую, религиозную, культурную, расовую, языковую и другие идентичности. Ведь очевидно, что, принимая французское гражданство «...представители арабского, африканского, китайского, японского мира... конечно же, никакими «французами» в культурном, историческом, психологическом, ментальном смысле не становятся, они остаются мусульманами или африканцами, китайцами и так далее. И ведут они себя, как мусульмане, африканцы, китайцы и т. д. И живут они по законам своей культурной идентичности, а не по законам общеевропейского гражданского общества, поскольку культурная и религиозная идентичность намного серьёзней, фундаментальней и глубже, чем нормативы и коды гражданского общества».

Но к тому же самому результату – фундаментальному сбою либеральной политической антропологии – приводит и прямо противоположная стратегия нациестроительства – политизация этничности, возведение этнокультурных различий в политико-правовой принцип организации нации-государства, в легитимный (на основе концепта коллективных, групповых прав) инструмент реализации политических, социальных, эконо-

мических интересов этнокультурных общностей. Захлестнувший Европу поток этнических мигрантов привёл не только к осознанию провальности неолиберальной идеологии и политической практики мультикультурности как «плюрализма национализмов» [Дунаев & Курганская 2015, с. 173–187], к росту этнической интолерантности и всплеску ксенофобии коренного населения, но и поставил под вопрос легитимность формы нации-государства.

2. Гражданский и этнический национализм

До XVIII века политическая легитимность осмысливалась в династических или религиозных терминах. В современной политической теории национализм рассматривается как принцип легитимации политической власти в современном национальном государстве. Например, Э. Геллнер [2002, с. 198] считает, что только национализм может быть организующим началом государства в индустриальном обществе: «Каждая культура требует себе политической крыши, и принципом легитимации государственной власти становится прежде всего охрана интересов этой культуры».

В современных условиях национализм переживает «новое рождение». С ним связывают процессы самоопределения народов, образования ими собственных государств [Хобсбаум 1998, с. 18] солидаризируется с политическим определением национализма, данным Э. Геллнером: «Принцип, согласно которому политические и национальные образования должны совпадать», или, в другом варианте, требование, чтобы правительства и управляемые обладали культурной идентичностью [Эберкромби и др. 2000, с. 106]), возрождения традиционных культур и защиты их ценностей и т. д. При этом большинством авторов подчёркивается решающая роль искусственного конструирования (социальной инженерии) в формировании наций. Поскольку государства и национальные движения не возникают из уже «готовых» наций, но всё происходит ровно наоборот, то «анализ национализма должен предшествовать анализу наций» [Хобсбаум 1998, с. 19].

Следует обратить внимание на то, что два основных идеальных типа понимания нации имеют вполне определённую национальную или географическую привязку. Понимание нации как политической общности или согражданства, безотносительного к этническим, языковым, религиозным коннотациям, ведёт свою родословную от Руссо и характерно для западноевропейской политической культуры (Франция, Великобритания). Понимание нации как дополитического этнокультурного феномена восходит к Гердеру и характеризует своеобразие средневропейской и восточноевропейской политической культуры (Германия, Италия, академиче-

ская традиция советского обществоведения). В немецких интеллектуальных кругах в XIX веке было принято противопоставлять метафизическую основательность немецкого народного духа искусственности, плоскому рационализму и космополитизму французской модели. Немцы рассматривали нацию как *фундамент* для создания государства, французы усматривали в нации *продукт* государства: по известному высказыванию времен Французской революции, одна из главных задач французского государства – создать из крестьян Бретани французов. В либеральной традиции данная «понятийная пара идеологизируется, и государственная нация обозначается как рациональная, универсальная и прогрессивная, а культурная нация – как иррациональная, партикуляристская и консервативная» [Альтерматт 2000, с. 41].

По аналогии с гражданским и этническим пониманием нации разделяют гражданский и этнический национализм. Однако термин «гражданский национализм» принимается далеко не всеми авторами. Например, Э. Хобсбаум [1998, с. 192–193] указывает: уравнение *государство = нация = народ* относится в равной мере к революционно-демократическому и националистическому понятию нации, но с революционно-демократической точки зрения этнолингвистические критерии не являются сколь угодно существенными признаками нации как политического единства. Этнолингвистический критерий нации стал преобладающим лишь в конце XIX века. С этого времени лингвистические и культурные сообщества начинают видеть в самих себе историческое призвание, требуют контроля над государством и начинают вести борьбу за политическое самоопределение. Всё более важными, по сути, решающими критериями национальной государственности становятся этнос и язык. С этого времени национализм превращается в агрессивно-ксенофобское движение, в правый радикализм. И сам термин «национализм» был создан для фиксации именно этой тенденции.

Крайний, воинствующий национализм позволяет восполнить вакуум, образовавшийся вследствие краха иных политических идеологий и программ. «Он стал ещё одной новой утопией для тех, кто утратил старые утопии века Просвещения; программой для тех, кто разуверился в других программах; поддержкой для тех, кто уже не мог опереться на прочие социальные и политические реалии» [Хобсбаум 1998, с. 229]. Национализм – прибежище для «дезориентированных индивидов и неприкаянных общностей» [Смит 2002, с. 237]. Вместе с тем крайний национализм являет собой «эпистемологическое бедствие» [Дойч 2000, с. 111], приводя, как и другие формы идеологического экстремизма, к «когнитивной депривации и параличу» способности суждения. Одному из главных авторитетов

в области современного дискурса национализма – Эрику Дж. Хобсбауму [2002, с. 332] – принадлежит многозначительная метафора: историки для национализма – то же самое, что сеятели мака для потребителей героина: мы обеспечиваем рынок важнейшим сырьём. Отныне не религия, но национализм – опиум народа, род духовной сивухи.

Возникший новый расизм не связывает расовые различия с биологической детерминацией, но переводит дискурс расизма в область культурологии. Он по-видимости выступает как антирасизм, внешне соблюдая все принципы политкорректности (хотя подчас выплётся и в форме раздражённых публичных высказываний первых лиц ведущих европейских держав). Расовое превосходство появляется благодаря свободной конкуренции в процессе рыночного отбора, но проводимые разделительные линии и барьеры между культурами становятся жёсткими и непроходимыми. В.Л. Иноземцев и Е.С. Кузнецова [2001, с. 136, 138] утверждают: *«У нас нет убедительных подтверждений самой возможности позитивного, взаимообогащающего взаимодействия культурных систем различного цивилизационного происхождения... Исторический опыт показывает, что традиционные общества маловосприимчивы к внешнему влиянию. Их легче уничтожить, нежели преобразовать».*

Фактически тавтологией является принцип, согласно которому нация является базовым интегратором национального государства [Яковенко 2000, с. 150]. Вместе с тем именно последовательное проведение этого принципа порождает делегитимацию политической системы и социальную дезинтеграцию современного национального государства.

В политической теории общепринятым является разделение национализма на гражданский (государственный), исходящий из понимания нации как политической общности или согражданства, и этнический (культурный), рассматривающий нацию как дополитическую данность. Джон Бройи [2002, с. 225] отмечает: *«Логически два понятия нации – как объединения граждан и как культурного сообщества – противоречат друг другу. На практике же национализм – это такая ловкая идеология, которая пытается эти идеи соединить».* В качестве идеально-типического примера постановки и решения этой проблемы в политической философии неоллиберализма обратимся к концепции Ю. Хабермаса.

Национальное государство воплощает в себе два гомогенизирующих политическое пространство и вместе с тем гетерогенных начала – республиканство и национализм, или гражданственность (политическую нацию как договорную общность – *Staatsnation*) и народность (*Volknation* – дополитическую коллективную идентичность, возникшую естественно-историческим путём на основании единства происхождения, культуры,

языка, обычаев, традиций, национального духа – *Volksgeist* и т. д. и существующую независимо от политического мнения и волеизъявления самих граждан). Сograжданство как новый уровень *юридически опосредованной солидарности* граждан, вырванных из пут корпоративных общностей и традиционных коллективностей, вводит также новый тип легитимации политической власти, в отличие от династической и религиозной форм легитимности. Однако оборотной стороной могущества национального государства является его двойственность, напряжённость отношений между особенным характером нации как культурной общности и всеобщим характером юридического сообщества. «Эта напряжённость может быть снята при условии, что в ряду конституционных принципов демократии и прав человека приоритет будет принадлежать космополитическому пониманию нации как нации граждан, а не этноцентричной трактовке нации как до-политического единства» [Хабермас 2002, с. 371]. Гражданский национализм апеллирует именно к политической нейтральности культурной идентичности. В этом случае республиканская идея будет ограничивать партикуляристские ценностные ориентации и структурировать социальное пространство согласно универсалистским моделям.

На первых порах культурная идентичность предположительно однородной нации обеспечивала связующую общественную основу для политической идентичности граждан национального государства. Однако сегодня все мы живём в многонациональных обществах, характеризующихся разнообразием культурных форм жизни, религий, мировоззрений. В мультикультурном обществе этнокультурная однородность достижима лишь посредством подавления культурой господствующего большинства всех иных культур. Поэтому в рамках политического сообщества «культура большинства должна быть чётко отделена от политической культуры, которую, как следует ожидать, примут все» [Хабермас 2002, с. 374]. Следует строго отличать эту генерализованную политическую культуру от культуры до-политических идентичностей. Но Ю. Хабермаса смущает вопрос о том, не является ли такая политическая культура гражданской нации (и конституционный патриотизм как её выражение) слишком тонкой нитью для скрепления сложных, многосоставных обществ.

Действительно, неолиберальная гражданская культура, как это показывает Ю. Хабермас, основывается на коммуникативной рациональности. Коммуникативный разум реализуется как публичный дискурс, нацеленный на поиск общих точек согласия. В этом процессе гражданам, «загнанным в рамки дискурса», предписывается придавать значение только нахождению перекрывающего разумного консенсуса самого по себе, независимо от его «метафизического» содержания. Поэтому нет никаких

оснований для утверждения о том, что делиберативная демократия восстанавливает заложенную Аристотелем и Кантом традицию публичного применения разума как основы политического общения: коммуникативно модализированный «Демократический разум прямо-таки обязывает быть онтологически поверхностным (не докапываться до объективных истин) и морально беззаботным» [Панарин 2003, с. 145]. Такой же становится и политическая философия, воспринимающая этот разум как единственно легитимный источник рационального дискурса, реализующегося в форме языковых игр. При этом правила игры имманентны самой игре, не имеют метафизических или трансцендентных истоков. Легитимация языковых игр заключается не в истине, справедливости, красоте и т. п., а в эффективности. У Ж. Делёза и Ф. Гваттари [1998, с. 129] вызывает неприкрытую досаду то представление о философии как «приятной духовной коммерции», которое сделало возможным очень наивное или вполне беспринципное сведение философии к консенсусу мнений «в западно-демократическом духе», хотя и «греки тоже знавали подобный позор с некоторыми из своих софистов».

Таким образом, проводимое Ю. Хабермасом разделение либерально-демократической политической культуры и метафизического (ориентированного на истину и ценности) сознания устраняет национальное самосознание из легитимного политического процесса.

Формирование «постнационального» политического самосознания гражданского общества имеет и ещё один – внешний источник, который ставит под угрозу само существование национального государства. Изоморфизм нации-государства мировому рынку выражается в феномене, обозначенном Ю. Хабермасом как денационализация национального государства. Транснациональные сети глобализации ставят государства в зависимость от начавших жить собственной жизнью процессов интернационализации мировых рынков. Национальным государствам не остаётся ничего другого, как приспособлять национальные экономические системы к требованиям мирового рынка, «не препятствовать дальнейшему высуханию источников социальной солидарности» [Хабермас 2002, с. 378], что оборачивается, в частности, эрозией гражданства и ростом деклассированных элементов как балласта политического сообщества. Ксенофобские установки и решения, принимаемые от имени напуганных маргиналами средних классов, ведут к демонтажу главного достижения национального государства – социальной интеграции на основе политического участия граждан. Спасти республиканское наследие, по мнению Ю. Хабермаса [2002, с. 379], можно, только выйдя за пределы националь-

ного государства, приведя «свои способности к политическому действию в соответствие с глобализацией саморегулирующихся систем и сетей».

Философско-политическая антропология постмодерна также лишает исторических перспектив национальное государство и, соответственно, гражданский национализм, но их капитуляция совершается не перед победоносным шествием глобальных сетей мирового рынка (философия «мало дружна с капитализмом»), а перед тенденцией обращения процесса детерриторизации капитала против самого себя. Философия, согласно Ж. Делёзу и Ф. Гваттари [1998, с. 130], это не эпоха, схваченная в мысли, но доведённая до кульминации и тем самым превращённая в политику *критика* своей эпохи, обращение к тем подспудным силам, которые соединяют её с «наиреальнейшей борьбой против капитализма здесь и сейчас».

Частный мыслитель разрушает образ мышления, он направляет свою критику на образ мысли и её отношения с государством, разрушая и образ, и его копии, любую возможность подчинения мысли модели Истины, Справедливости или Права. Но «частный мыслитель» – неудачное определение. В номадическом мышлении «Любая мысль – уже племя, она противоположна Государству» [Делёз & Гваттари 2010, с. 633]. Номадическая мысль не основывает себя на всеохватывающей тотальности и на репрезентации Целого, она «ссылается не на универсального мыслящего субъекта, но, напротив, на сингулярную расу» [Делёз & Гваттари 2010, с. 636]. Этому ещё не существующему народу-расе – в полном смысле слова «воображаемому сообществу», по определению Бенедикта Андерсона, – нет места в наших демократиях («Ибо раса, которую призывают к себе искусство или философия, – это не та раса, что претендует на чистоту, но раса угнетённая, нечистая, низшая, анархическая, кочевническая, неизбывно находящаяся в меньшинстве» [Делёз & Гваттари 1998, с. 142] – Ю. Хабермас, например, квалифицировал его как балласт, как гетто, выпадающее из системы политического участия.

Видя очевидную опасность и «возможный позор» перехода темы племени-расы и гладкого пространства мысли в расизм, в сектантство, в реактивацию фантазмов фольклора, во всеохватывающий фашизм и в микрофашизмы, Ж. Делёз и Ф. Гваттари [2010, с. 637] вводят «достаточно лёгкий» критерий: «Племя-раса существует лишь на уровне угнетённой расы... существует только униженная, миноритарная раса, нет господствующей расы; раса определяется не своей чистотой, а, напротив, примесью, какую ей сообщает система господства. Пария и полукровка – вот подлинные имена расы».

Однако этот «лёгкий критерий» – лишь внеконцептуальная оговорка. Сами же Ж. Делёз и Ф. Гваттари [2010, с. 637] ссылаются на вывод

Кеннета Уайта о том, что композит племени-расы и пространства-среды «вдохновляет собственно номадическую мысль, которая сметает английскую литературу и создаёт американскую». Американскую «расу» можно с натяжкой отнести к классу полукровок, но уж никак не к миноритарному, униженному и угнетённому племени.

Ситуация постмодерна определяется как момент, когда сама форма национального государства активно и целенаправленно вытесняется с исторической сцены. Поэтому усилия глобализаторской элиты направлены на дискредитацию легитимирующих функций как нации-государства, так и принципа нации в целом. Как утверждает Э. Хобсбаум, нация держит курс – мы бы сказали, этот курс ей предписывается новым мировым порядком – на выход из игры в международной политике. В том числе этот курс прокладывается через концептуальное переопределение оснований национальной идентичности. Глобализм как политика и идеология, как установка воли и сознания целенаправленно противостоит привычным способам национального самоопределения людей [Панарин 2000, с. 29].

Например, Кэтрин Вердери [2002, с. 305] пишет о том, что в современном мире традиционное понятие нации утрачивает свою актуальность, но, вместе с тем, нация меняет референтные группы, возникают новые основания, на которых выделяется национальная идентичность. В частности, получают право на существование такие концепты, как нация арабов или нация гомосексуалистов. «В атмосфере ксенофобии и мультикультурализма эти идентичности превращаются в норму в качестве базовых элементов» социальной стратификации. «В этом заключается уникальность нашей эпохи: переход от модерна к постмодерну позволяет проявляться любым, логически не связанным и концептуально конфликтующим друг с другом идентичностям» [Дугин б.г.].

Эзотерический глобализм (А.С. Панарин) есть привилегия приватизировавшего глобализацию элитарного меньшинства, не признающего местных ограничений, разрывающего с национальной традицией, её ценностными системами, нормами и кодексами. На долю же большинства остаётся архаика примитивного местничества, изоляционизма. «*Этот привилегированный глобализм за счёт демодернизации и примитивизации жизни народов составляет главный вызов XXI века*» [Панарин 2000, с. 26]. Отсюда и лицемерно-лукавая апология локального, идеологической формой проявления которого – и одновременно массовой реакцией на глобализм – является этнонационализм. «Глобализм парадоксально сомкнулся с трайбализмом» [Панарин 2000, с. 238]. Этнические различия не отрицаются и не преуменьшаются, но превращаются в эффективный механизм управления, основанный на разделении по линиям этничности.

А.С. Панарин выделяет три уровня эволюционной динамики: глобальный (цивилизационный), национальный (национально-государственный), племенной (этнический). Идеология глобализма вычёркивает средний термин силлогизма – государство-нацию, смыкая постиндустриализм с племенной архаикой. Разрушение среднего термина рождает логику взаимопревращения глобального в племенное. Космополитическая элита, оторвавшись от национальных корней, превращается в касту, клан, руководствующийся отнюдь не универсальными ценностями, но корпоративной моралью.

Архитекторы однополярного мира в своём стремлении демонтировать национальные государства демонстрируют «закон инверсии – превращения глобализма в этноцентризм». «Глобальная идеология прав человека и мораль «граждан мира» оказались вполне совместимыми с прорвавшимися наружу демонами племенной архаики, воспользовавшейся ослаблением национально-государственных структур классического модерна» [Панарин 2000, с. 86].

3. «Машина войны» как «Империя свободы»

Рассуждения Ю. Хабермаса о коммуникативной рациональности и перекрещивающемся консенсусе как процедурах реализации демократии служат, в конечном счете, обоснованием стратегии построения нового мирового порядка, новой системы глобального мироустройства. Из концепции Ю. Хабермаса [2001, с. 310–311] логически следует сформулированное им самим положение, согласно которому «свою традиционную внешнюю политику государства лишь в том случае начнут согласовывать с императивами мировой внутренней политики, если всемирная Организация сможет под собственным командованием применять вооруженные силы и осуществлять полицейские функции».

По поводу этого положения Ю. Хабермаса А.С. Панарин [2003, с. 158] указывает, что нельзя не отметить революционную методологическую новацию современного либерализма: «Оказывается, наряду с традиционной мировой политикой, субъектами которой выступают суверенные государства, существует еще и *мировая внутренняя политика*, где такой суверенитет не действует». Но не только суверенитет государств перестает быть структурой мировой системы. «Мировая внутренняя политика» наряду с принципом суверенитета национальных государств демонтирует и принцип культурно-цивилизационной стратификации социального мира. Отныне мир предстает не сообществом качественно различных, но равнодостоинных цивилизаций, а ареной борьбы цивилизации с варварской и террористической периферией.

Эта модель отводит регионам не-Запада роль варварской периферии или колоний «первого мира», о чём как о фатальной неизбежности перехода к «расколотой цивилизации» пишет, например, В.Л. Иноземцев. При этом, по мнению В.Л. Иноземцева [1999, с. 592], формирование однополюсного мира следует расценивать как становление «справедливого, если не идеального, мирового порядка», как объективно обусловленный результат процесса перехода к постэкономической эпохе для стран «золотого миллиарда» и к эпохе «обновленного колониализма» для аутсайдеров глобализации.

В анализе М. Хардта и А. Негри, американская модель суверенитета рассматривается как противоположность европейской модели национального государства. Этот суверенитет возникает из взаимодействия всей совокупности самоорганизующихся сил, объединённых в сети. В идее «Империи свободы» Томаса Джефферсона, являющейся в то же время демократической республикой, власть есть продукт имманентной социальной динамики, выступает как процесс саморегуляции открытой диссипативной системы. Важнейшей особенностью этого понимания суверенитета является принцип экспансии, непрестанно отодвигаемого фронта как механизм преодоления внутренних ограничений. Соответственно такому устройству экстенсивного пространства было устроено и внутренне, интенсивное пространство нации как смешения, постоянной гибридизации, «плавильного котла» этносов. Новая нация не могла быть ничем иным как продуктом управления смешанными идентичностями. Экспансионизм имманентной концепции суверенитета является включающим: расширяясь, этот суверенитет не аннексирует или уничтожает политическое пространство других государств, но включает их в сеть. В отличие от традиционного империализма, Империя, понятая как открытое пространство универсальной республики, распространяет модель сетевой власти в международном масштабе, причём в безразличии к характеру подвластных субъектов. Используя терминологию Ж. Делёза и Ф. Гваттари, можно сказать, что Империя territorизуется в рифлёном пространстве национальных государств как в гладком номадическом пространстве, как в пустыне смысла. Новая стратегия заключается в том, чтобы держать под контролем всё пространство. Её символ – стратегическая подводная лодка, которая, контролируя море, не нуждается в направлении, маршруте, но лишь в том, чтобы оставаться невидимой.

Формирование имперского порядка стало наиболее явным после окончания «холодной войны» и крушения биполярного мира. Значение войны в Заливе состоит в том, что США позиционировали себя «единственной державой, способной блюсти международную справедливость *не как*

функцию собственных национальных интересов, но во имя глобального права... В этом смысле война в Заливе действительно, как заявил Джордж Буш, ознаменовала рождение нового мирового порядка» [Хардт & Негри 2004, с. 172]. В этом порядке международное право основано не на переговорах и пактах, но на присвоении имперских полномочий, монарших прерогатив.

«Империя» в геополитической модели Майкла Хардта и Антонио Негри есть принципиально новое качество мироустройства эпохи постмодерна, возникшее в результате слияния «Государства» и «Машины войны» Феликса Гваттари и Жилия Делёза. «Империя» в контексте постмодерна является сетевой (а не пространственной) структурой. Эта «империя» отнюдь не противоположна «гражданскому обществу», но практически совпадает с ним. Она основана на абсолютизации либеральных ценностей и принципов, а отнюдь не на архаических системах иерархий... «Империя» в таком контексте может существовать только в единственном числе. Только единственное число этого термина является политкорректным и относится к конвенциональному языку постмодерна. Термин «империи» во множественном числе произносить нельзя» [Дугин б.г.].

Заявление Барака Обамы о том, что Америка должна предписывать правила игры мировому финансовому рынку, как нельзя лучше иллюстрирует перформативный дискурс нового мирового порядка. Империя занята масштабным производством легитимности в мировом масштабе, движимой собственной логикой структурирования тотальности через расширение консенсуса, поддерживающего её власть, и относительно автономной по отношению к суверенным национальным государствам.

Легитимация политического синтеза социального пространства осуществляется индустрией коммуникации имперской машины. «Это форма легитимации, которая основывается только на себе самой и непрерывно воспроизводится, развивая собственный язык самоподтверждения» [Хардт & Негри 2004, с. 45]. Поэтому коммуникативная рациональность как основа нового мирового порядка формируется не на основании механизма договоров и соглашений, а в соответствии с ризоматической логикой сетевых структур.

Имперская высокотехнологичная виртуальная машина сама себя легитимирует и воспроизводит, вырабатывая социальную ткань в лингвистическом производстве реальности, «непрестанно разрушая историю и идентичность в типично постмодернистской манере» [Хардт & Негри 2004, с. 45], хотя при этом не уничтожая, вопреки Ж.-Ф. Лиотару, но воспроизводя идеологические метанарративы как язык собственной легитимации в унифицированном мире.

Моральное вмешательство, в том числе посредством деятельности разного рода неправительственных гуманитарных организаций – своего рода странствующих орденов Империи – становится передовым отрядом сил имперской интервенции. Такого рода вмешательство, осуществляемое «по инициативе снизу» и во имя справедливости, предваряет чрезвычайное положение, вводимое имперской властью, готовит сцену для военной интервенции.

М. Хардт и А. Негри полагают, что построение Империи является шагом вперед (в том же смысле, в каком Маркс раскрывал превосходство капитализма над предшествующими формациями), что заставляет отказаться от любой политической стратегии, направленной на укрепление национального государства или поиска национальных и региональных очагов сопротивления для защиты от глобального капитала. Такого рода аргументы восходят к политической традиции национализма левого толка, в которой нация представляется как основной механизм защиты от господства глобального капитала. Эта стратегия исходит из ложной дихотомии между локальным и глобальным. «Глобализация, так же как и локализация, должна пониматься как *режим* производства тождества и различия», как единый процесс гомогенизации и гетерогенизации. «Таким образом, различия между глобальным и локальным лучше обозначить как различия сетевых потоков и препятствий, где локальный момент или взгляд отдают приоритет ретерриториализирующим барьерам или границам, а глобальный предпочитает мобильность детерриториализирующих потоков» [Хардт & Негри 2004, с. 55–56]. Попытка возродить или сконструировать локальные идентичности вне глобальных потоков капитала затемняет и упускает действительные онтологические, политические и идеологические альтернативы и возможности противостояния имперской машине глобализации.

Однако позитивная программа борьбы с Империей М. Хардта и А. Негри [2004, с. 336] воспроизводит постмодернистские установки интеллектуального номадизма: «Сопротивление масс крепостной зависимости – борьба против рабской принадлежности к нации, к идентичности, к народу и потому бегство от суверенитета и ограничений, налагаемых им на субъективность – полностью позитивно. Номадизм и смешение народов оказываются здесь образцами добродетели, первыми этическими практиками на территории Империи». Вместо славословий в адрес локального, нужно разрушить стены нации, этничности, расы, народов, препятствующих циркуляции и смешению, чтобы напрямую связать локальное с глобальным, дабы учредить конкретную всеобщность пространства сингулярного номадизма и вавилонского смешения народов. Как видно,

гражданская и этнокультурная нация удаляются с всемирно-исторической сцены не только Империей, но и её альтернативой.

Обсуждение

Современная теория нации стоит перед необходимостью нахождения адекватных ответов на глобальные вызовы, с которыми сталкивают человека, нацию, государство глубоко противоречивые тренды современной цивилизации. Но для успешного выполнения этой миссии теория должна включиться в процесс самопреобразования.

Результаты и материалы проведённого исследования позволяют ввести обсуждение актуальных теоретических и практических проблем национально-государственного строительства, культурной и национальной политики в новый концептуально-методологический контекст. Одной из задач работы было выявление ряда возможностей, перспектив и границ применения эпистемологических новаций политической антропологии постмодернизма к критическому пересмотру традиционных взглядов на этнокультурный и гражданский национализм. На взгляд авторов, эта задача в значительной мере решена.

Заключения и выводы

По итогам проведённого исследования можно сделать следующие заключения:

1) Политическая антропология постмодерна, замещая просвещенческий принцип гражданского и национального самоопределения принципом произвольности сборок социальных отношений и идентификаций, оказывается в двусмысленном положении. Лишая философской легитимности политические идеологии, опирающиеся на национальное государство и, соответственно, на гражданский и этнокультурный национализм, постмодернизм вынужден легитимировать маргинальные или искусственно сконструированные типы общностей (банды, номадические расы-племена в текстах Ж. Делёза и Ф. Гваттари) и девиантные социальные практики.

2) Постмодернизм – это мышление вне рамок бинарной логики, устойчивых оппозиций, тотализирующих структур и сущностных идентичностей, мышление в категориях множественности и гетерогенных смесей («сборок»). Однако «структуры и логика власти в сегодняшнем мире полностью защищены от «освободительного» оружия постмодернистской политики различия» [Хардт & Негри 2004, с. 140]. Власть, повелевающая

сегодняшним миром, реализует принципиально новые формы господства и решительно настроена на то, чтобы обеспечить свободу различий, не стеснённых границами и суверенитетами. Достаточно указать на то, что мобильность, разнообразие, смешение, свободная циркуляция различий, ослабление национальных границ являются условиями возможности мирового рынка и формой существования глобальных сетей власти. Современная корпоративная культура, адаптированная к логике мирового рынка, является «менеджментом многообразия», реальной политикой различия.

3) В новом мировом порядке функцию легитимации политических режимов выполняют требования мирового рынка, а не сложившиеся формы национальной самоорганизации в виде национального государства как надэтнического политического института. Соответственно, как это ни парадоксально, но именно государственный национализм становится формой сопротивления гомогенизации мира. Сильное суверенное государство выступает препятствием новому имперскому порядку планетарного космополитизма, «интернационалу глобализаторских элит» (А.С. Панарин).

4) Однополярный мир (глобальный рынок как свободное от протекционизма туземных экономик перераспределение ресурсов мировой империей) сводит к исчезающе малой величине суверенитет государств, отстаивающих свои национальные интересы. Однако кризис национального государства имеет и имманентные самому этому государству истоки, одним из которых является гетерогенность двух устоев национального государства: гражданского и этнокультурного национализма.

Возможным вариантом применения полученных результатов является исследование проблем легитимации и практического утверждения новых форм гражданской и этнокультурной идентичности, опирающихся на широкие культурно-цивилизационные синтезы и межгосударственные союзы.

Библиография

Альтерматт, У. 2000. 'Этнонационализм в Европе'. М., Российск. гос. гуманит. ун-т, 367 с.

Аристотель, 1984. 'Политика', *Сочинения: В 4-х т. Т. 4.* М., Мысль, 1984, сс. 375–643.

Баландье, Ж. 2001. 'Политическая антропология'. М., Научный мир, 204 с.

Бройи, Д. 2002. 'Подходы к исследованию национализма', *Нации и национализм.* М., Праксис, сс. 201–235.

Вердери, К. 2002. 'Куда идут «нация» и «национализм»', *Нации и национализм.* М., Праксис, сс. 297–307.

Геллнер, Э. 2002. 'Пришествие национализма. Мифы нации и класса', *Нации и национализм.* М., Праксис, сс. 146–200.

- Делёз, Ж. & Гваттари, Ф. 2010. 'Тысяча плато: Капитализм и шизофрения'. Екатеринбург, У-Фактория. М., Астрель, 895 с.
- Делёз, Ж. & Гваттари, Ф. 1998. 'Что такое философия?'. М., Институт экспериментальной социологии, СПб., Алетейя, 288 с.
- Деррида, Ж. 2007. 'Национальность и философский национализм', *Позиции*. М., Академический Проект, сс. 126–151.
- Дойч, К. 2000. 'Нация и мир', *Этнос и политика: Хрестоматия*. М., Изд-во УРАО, сс. 111–115.
- Дугин, А. б.г. 'Геополитика постмодерна'. [Электронный ресурс] URL: http://royallib.com/book/dugin_aleksandr/geopolitika_postmoderna.html
- Дунаев, В. & Курганская, В. 2015. 'Идеологический код и политическая практика мультикультурности как «плюрализма национализмов»', *Казахстанская модель межэтнической толерантности и общественного согласия Н.А. Назарбаева: двадцать лет успеха и созидания. Мат. Межд. науч.-прак. конф. (Алматы, 27 марта 2015 г.)*. Алматы, Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, сс. 173–187.
- Ильин, В. и др. 1995. 'Политическая антропология'. М., Изд-во МГУ, 254 с.
- Иноземцев, В. 1999. 'Расколота цивилизация'. М., Academia-Наука, 724 с.
- Иноземцев, В. & Кузнецова, Е. 2001. 'Глобальный конфликт XXI в. (Размышления об истоках и перспективах межцивилизационных противоречий)', *Полис*, № 6, сс. 131–139.
- Панарин, А. 1999. 'Политология. О мире политики на Востоке и на Западе: Учебное пособие для средних учебных заведений'. М., Книжный дом «Университет», 1999, 320 с.
- Панарин, А. 2000. 'Искушение глобализмом'. М., Русский Национальный Фонд, 382 с.
- Панарин, А. 2003. 'Стратегическая нестабильность в XXI веке'. М., Алгоритм, 560 с.
- Секацкий, А. 2005. 'Прикладная метафизика'. СПб., Амфора. ТИД Амфора, 414 с.
- Смирнов, А. 2005. 'Этничность и культурный плюрализм в контексте государственной политики', *Политические исследования*, № 4, сс. 30–52.
- Смит, Э. 2002. 'Национализм и историзм', *Нации и национализм*. М., Праксис, сс. 236–263.
- Хабермас, Ю. 2001. 'Вовлечение другого. Очерки политической теории'. СПб., Наука, 417 с.
- Хабермас, Ю. 2002. 'Европейское национальное государство: его достижения и пределы. О прошлом и будущем суверенитета и гражданства', *Нации и национализм*. М., Праксис, сс. 364–380.
- Хардт, М. & Негри, А. 2004. 'Империя'. М., Праксис, 440 с.
- Хобсбаум, Э. 1998. 'Нации и национализм после 1780 года'. СПб., Алетейя, 307 с.
- Хобсбаум, Э. Дж. 2002. 'Принцип этнической принадлежности и национализм в современной Европе', *Нации и национализм*. М., Праксис, сс. 332–346.
- Эберкромби, Н. и др. 2000. 'Национализм', *Этнос и политика: Хрестоматия*. М., Изд-во УРАО, сс. 104–107.
-

Яковенко, И. 2000. 'От империи к национальному государству (попытка концептуализации процесса)', *Этнос и политика: Хрестоматия*. М., Изд-во УРАО, сс. 151–155.

References

- Al'termatt, U. 2000. 'Etnonacionalizm v Evrope' [Ethno-nationalism in Europe]. М., Rossijsk. gos. gumanit. un-t, 367 s.
- Aristotel'. 1984. 'Politika' [Policy], *Sochineniya: V 4-h t. T. 4*. М., Mysl', 1984, ss. 375–643.
- Baland'e, Zh. 2001. 'Politicheskaya antropologiya' [Political Anthropology]. М., Nauchnyj mir, 204 s.
- Broji, D. 2002. 'Podhody k issledovaniyu nacionalizma' [Approaches to the Study of Nationalism], *Nacii i nacionalizm*. М., Praxis, ss. 201–235.
- Verderi, K. 2002. 'Kuda idut «naciya» i «nacionalizm»' [Where are the „Nation“ and „Nationalism“], *Nacii i nacionalizm*. М., Praxis, ss. 297–307.
- Gellner, 'E. 2002. 'Prishestvie nacionalizma. Mify nacii i klassa' [The Coming of Nationalism. The Myths of Nation and Class], *Nacii i nacionalizm*. М., Praxis, ss. 146–200.
- Delez, Zh. & Gvattari, F. 2010. 'Tysyacha plato: Kapitalizm i shizofreniya' [A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia]. Ekaterinburg: U-Faktoriya; М., Astrel', 895 s.
- Delez, Zh. & Gvattari, F. 1998. 'Chto takoe filosofiya?' [What is Philosophy?]. М., Institut 'eksperimental'noj sociologii, SPb., Aletejya, 288 s.
- Derrida, Zh. 2007. 'Nacional'nost' i filosofskij nacionalizm' [Nationality and Philosophical Nationalism], *Pozicii*. М., Akademicheskij Proekt, ss. 126–151.
- Dojch, K. 2000. 'Naciya i mir' [The Nation and the World], *Etnos i politika: Hrestomatiya*. М., Изд-во УРАО, ss. 111–115.
- Dugin, A. b.g. 'Geopolitika postmoderna' [Geopolitics of Postmodernism]. [Elektronnyj resurs] URL: http://royallib.com/book/dugin_aleksandr/geopolitika_postmoderna.html
- Dunaev, V. & Kurganskaya, V. 2015. 'Ideologicheskij kod i politicheskaya praktika mul'tikul'turnosti kak «plyuralizma nacionalizmov»' [Ideological Code and Political Practice of Multiculturalism as “Pluralism of Nationalisms”], *Kazahstanskaya model' mezh'etnicheskoj tolerantnosti i obschestvennogo soglasiya N.A. Nazarbaeva: dvadcat' let uspeha i sozidaniya. Mat. Mezhd. nauch.-prak. konf. (Almaty, 27 marta 2015 g.)*. Almaty, Institut filosofii, politologii i religiovedeniya KN MON RK, ss. 173–187.
- Il'in, V. et al. 1995. 'Politicheskaya antropologiya' [Political Anthropology]. М., Изд-во МГУ, 254 s.
- Inozemcev, V. 1999. 'Raskolotaya civilizaciya' [Broken Civilization]. М., Academia-Nauka, 724 s.
- Inozemcev, V. & Kuznecova, E. 2001. 'Global'nyj konflikt XXI v. (Razmyshleniya ob istokah i perspektivah mezhecivilizacionnyh protivorechij)' [Global Conflict of the Twenty-first Century (Reflections on the Origins and Prospects of Inter-civilization Contradictions)], *Polis*, № 6, ss. 131–139.
- Panarin, A. 1999. 'Politologiya. O mire politiki na Vostoke i na Zapade: Uchebnoe

posobie dlya srednih uchebnyh zavedenij' [Political Science. About the World of Politics in the East and the West: a Textbook for Secondary Schools]. M., Knizhnyj dom «Universitet», 1999, 320 s.

Panarin, A. 2000. 'Iskushenie globalizmom' [Temptation Globalism]. M., Russkij Nacional'nyj Fond, 382 s.

Panarin, A. 2003. 'Strategicheskaya nestabil'nost' v XXI veke' [Strategic Instability in the Twenty-first Century]. M., Algoritm, 560 s.

Sekackij, A. 2005. 'Prikladnaya metafizika' [Applied Metaphysics]. SPb., Amfora. TID Amfora, 414 s.

Smirnov, A. 2005. 'Etnichnost' i kul'turnyj plyuralizm v kontekste gosudarstvennoj politiki' [Ethnicity and Cultural Pluralism in the Context of Public Policy], *Politicheskie issledovaniya*, № 4, ss. 30–52.

Smit, `E. 2002. 'Nacionalizm i istorizm' [Nationalism and Historicism], *Nacii i nacionalizm*. M., Praksis, ss. 236–263.

Habermas, Yu. 2001. 'Vovlechenie drugogo. Oчерki politicheskoy teorii' [The Involvement of the Other. Essays on Political Theory]. SPb., Nauka, 417 s.

Habermas, Yu. 2002. 'Evropejskoe nacional'noe gosudarstvo: ego dostizheniya i predely. O proshlom i buduschem suvereniteta i grazhdanstva' [The European Nation State: its Achievements and Limits. About the Past and Future of Sovereignty and Citizenship], *Nacii i nacionalizm*. M., Praksis, ss. 364–380.

Hardt, M. & Negri, A. 2004. 'Imperiya' [Empire]. M., Praksis, 440 s.

Hobsbaum, `E. 1998. 'Nacii i nacionalizm posle 1780 goda' [Nations and Nationalism Since 1780]. SPb., Aletejya, 307 s.

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

`Eberkrombi, N. et al. 2000. 'Nacionalizm' [Nationalism], *Etnos i politika: Hrestomatiya*. M., Izd-vo URAO, ss. 104–107.

Yakovenko, I. 2000. 'Ot imperii k nacional'nomu gosudarstvu (popytka konceptualizacii processa)' [From Empire to Nation-State (an Attempt of Conceptualization of Process)], *Etnos i politika: Hrestomatiya*. M., Izd-vo URAO, ss. 151–155.

Rustem Kadyrzhanov (Almaty, Kazakhstan)

DEFINING NATIONAL IDENTITY OF KAZAKHSTAN: ETHNIC OR CIVIC? KAZAKH OR KAZAKHSTANI?

Abstract. In this article the problem of the definition of the national identity of Kazakhstan is examined. As a post-soviet state, Kazakhstan is facing the contradiction of the ethnic and civic types of national identity. This contradiction is seriously strengthening by the Kazakh-Russian contradiction which affects the definition of the national identity. This problem is analyzed in the article with the help of the constructivist approach which is leading the study to the analysis of the market of identities. This has brought to the contradiction of the Kazakh and Kazakhstani identities which are based on the identification projects as the main commodity of this market proposed by the Kazakh and Russian nationalistic elites, as well as by the state as the biggest subject in this market. It is proved in the article that the formation of the national identity of Kazakhstan is realizing through the solution of the contradiction of the Kazakh and Kazakhstani identities. The main instrument in the hands of the state for the solution of this contradiction is the Kazakhstani model of inter-ethnic peace and accord.

Key words: National identity, Kazakhstan, nationalism, constructivism, ethnic nationalism, civic nationalism, post-soviet state.

Introduction

For Kazakhstan as a newly independent state, the formation of the national identity is an issue of the paramount significance and an important instrument of its national and state building. The post-soviet states are facing now the problem of the formation of the nation out of their poly-ethnic population which is a legacy of their soviet past [Schopflin 1996, pp.150–156]. This formation is not possible, however, without acquiring by the population of the civic, non-ethnic, national identity.

The opposition of the ethnic and civic definitions of the nation is very important for Kazakhstan [Kohn 1946]. This is precisely here where the problem of the definition of the national identity of Kazakhstan, as well as of the whole its national sphere, lies. The contradiction of the ethno-cultural and civic identities in the formation of the national identity of Kazakhstan reveals itself in the following: on the one hand, the national state in Kazakhstan is building according to the post-soviet model of the titular nation-state. This model of the nation-building is determined by the soviet past, because in the USSR the union

republics were considered as an (quasi) statehood of the titular nation that gave its name to the republic [Brubaker 1996, pp. 26–40]. According to the soviet practice, the status of the nation was ascribed to the ethnic groups (nationalities), but not to the soviet people in the whole. After the USSR disintegration, the former soviet republics have become the fully fledged (at least, they pretend to be) national states of their titular nations. If Azerbaijan, for example, is defined today as the state of the Azeri nation, Kazakhstan, by the same token, is defined as the state of the Kazakh nation with all statuses and roles following from this.

On the other hand, in a poly-ethnic society, the ethnic groups that constitute it protest against the situation when the state represents only one ethnic group even if this is the demographically and politically dominating in this society ethnic group. It is very important for the ethnic groups that the nation is defined not in the ethno-cultural terms, but in the civic terms as a civic community of the equal in all respects ethnic groups. This means that in a poly-ethnic society its citizens define their national identity with the state and its institutes, not with an ethnic group, because the identification with the ethnic group creates the fears of the non-titular groups to be assimilated by the titular group.

The solution of the contradiction of ethnic and civic identities is one of the main social and political problems facing by the post-soviet states. The main point and aim of the solution of this dilemma consists in, on the one hand, preserving and strengthening the titular face of the national state, and, on the other hand, to form and maintain the civic identity in order to prevent inter-ethnic conflicts and strengthen inter-ethnic stability. As the post-soviet practice demonstrates, different states solve this problem with different success.

The aim of this article is to show how the definition of the national identity defining through the solution of the contradiction of ethnic and civic nationalisms is gained in Kazakhstan. The main peculiarity of the national sphere of Kazakhstan consists in the big influence of the Russian language and culture on the lingual and cultural situation in the society. This influence creates a contradiction which can be labeled as the Kazakh-Russian contradiction. This contradiction intersects with the contradiction of the ethnic and civic identities transforming the latter into the contradiction of the Kazakh and Kazakhstani identities.

Methodology

Many problems and contradictions of the national identity of Kazakhstan are rooted in wrong notions and concepts which do not correspond to modern theories and ideas that define relationships of national communities in a poly-ethnic society. While the social and political situation in the post-soviet

states has noticeably changed, the liberalization of the social-political system has taken place (in different post-soviet states differently), the corresponding to this change transformation in the understanding of nation and other notions of national sphere has not, however, taken place. A big part in the understanding of the post-soviet nation plays the methodology of primordialism [Leoussi 2001, pp. 252–256]. Primordialism with its idea of the unchanging nation and eternal ascription to it of the individuals dominates still the post-soviet public mind, as well as the theory and practice of the newly independent states.

Despite the widespread extent of primordialism in public mind, as well as in a scholarly discourse, a dominating place in the modern study of national identity belongs to the constructivist approach [Smith 1991, pp. 71–98]. Constructivism permits to study national identity in its change in time and in variety of its forms of expression, i.e. bases of its adequate understanding. Constructivist approach makes identity subjective, performing it as a mental construction, a product of the elites' symbolic activities. Social practice of the modern societies, which are overcoming or have already overcome totalitarian or authoritarian pressure of the political system over individuals, demonstrates that people growing up socially and politically experience inner pressure and need to create their own "identification projects". This means that individuals seek to choose for themselves an identification category which fits them most and ties them with a social group that is based on this identification category.

The notion of identification project is of decisive influence for the constructivist understanding of identity [Laitin 1998, pp. 21–25]. It stresses attention on the subjective free choice of the identity by an individual, but not on its tough objectivist bind of an individual to the ethnic group, nation or any other social group. The national practice of Kazakhstan demonstrates that individuals and elites build their identities on the basis of the constructivist approach while the primordialist ideas still dominate the reflection of this practice. As a result the situation when the national practice going ahead of the theoretical analysis is typical for Kazakhstan.

Conducting theoretical analysis of different aspects of the national identity of Kazakhstan we based it on the works of Benedict Anderson, Rogers Brubaker, Ernest Gellner, David Laitin, Anthony Smith, and other scholars who developed popular in the modern scholarly community theories of nation, nationalism and national identity [Anderson 1983, Brubaker 1996, Gellner 1991, Laitin 1998, Smith 1991]. These works made up theoretical and methodological framework of our study with its subject being the national identity of Kazakhstan considered through the prism of constructivism.

Kazakhstan: a balance between ethnic and civic identities. Kazakhstan belongs to those post-soviet states that could sufficiently resolve the contradic-

tion of ethnic and civic identities [Shulman 2004, pp. 35–56]. In the basis of this success lies the nationalities policy of the state oriented toward the maintenance of the balance between ethnic (titular) and civic identities. On the one hand, the state supports the development of the Kazakh language and culture with the aim to spread them not only to the ethnic Kazakhs but also to the whole poly-ethnic population of Kazakhstan. These measures should spread, by the calculations of the state, the titular identity of the population. On the other hand, the state insists on the equality of all Kazakhstan's citizens irrelevant of their ethnic, cultural, lingual and other origins. This policy oriented toward the support and maintenance of the civic identity.

The formation of the national identity of Kazakhstan on the basis of the balance between the titular and civic identities is conducted in the republic more than twenty years from the moment of its independence. Kazakhstan inherited from the USSR a complicated ethno-demographic structure of the population, in which the Kazakhs (the only one among the Soviet titular nations) have not comprised the majority in their republic. Additionally, there was (and still is) a strong Russian influence in lingual, cultural, educational, informational and other social spheres of Kazakhstan. Under such conditions it is not surprising, that many Western experts predicted the transformation of Kazakhstan into a new conflict point on the post-soviet space.

The fact that these prognoses have not come into being is a result of the policy of the balance between titular and civic identities conducted by the state. This policy has found its expression in the Kazakhstani model of inter-ethnic peace and accord [Collection of the Materials... 2015]. This model has gained recognition not only in Kazakhstan, but also abroad, in a number of the international organizations, including particularly OSCE. As the main factor of the success of the Kazakhstani model, politicians and experts point to the outstanding activities of the president Nursultan Nazarbayev for the strengthening of the inter-ethnic peace and accord in Kazakhstan. One of the main mechanisms of the realization of the Kazakhstani model of the inter-ethnic peace and accord is the Assembly of the people of Kazakhstan [Nazarbayev 2013a]. This organization unites and coordinates activities of the numerous ethno-cultural centers on the propaganda of patriotism and tolerance in Kazakhstan.

Besides this, the most important elements of the policy of the balancing between ethnic and civic identities are:

- Depoliticization of the ethnic sphere, which expresses itself in the constitutional ban of the creation of political parties on the ethnic basis;
- Marginalization of the nationalistic forces in the social and political sphere of Kazakhstan, because the rise of their activities and influence can destroy the accord and stability of the inter-ethnic relations;

- The direction of all ethnic problems and inter-ethnic relations into cultural sphere, and instrumental in this are the Assembly of the people of Kazakhstan and its numerous ethno-cultural centers.

Kazakh-Russian contradiction. In every post-soviet state, the central contradiction between ethnic and civic identities finds its expression in a number of another contradictions and problems. In Kazakhstan, one of the main forms of the expression of this contradiction is a Kazakh-Russian contradiction. A national-Russian contradiction is a legacy of the Soviet period and in every post-soviet state has its own, typical for this state, expression. In the most general form, it is possible to separate out internal and external aspects of this contradiction in a post-soviet state. The internal aspect is connected with the relationships of the titular ethnic group with the remaining in the state Russian population. The external aspect of the national-Russian contradiction is connected with the inter-state relations of the post-soviet state with Russia.

In those post-soviet states, where the local Russian population has reduced to a minimal size and therefore was either marginalized or assimilated into the culture and language of the titular nation, the internal aspect of the national-Russian contradiction is currently absent in the political agenda of the state. However, the external aspect of this contradiction is not losing its significance for these states. Kazakhstan belongs to those post-states states, where both internal and external aspects of the national-Russian contradiction are very important issues of the current social and political agenda. No doubt that these issues will remain significant in the state for a long time.

Keeping in mind both these aspects, we, however, concentrate more attention on the internal aspect of this contradiction. Contradictive relationships of the Kazakhs and Russians are very important for the nation-building and identity of Kazakhstan. As Martha Brill Olcott points out, it was not easy for every post-soviet state to find out the definition of its people, but in Kazakhstan these efforts have faced with the biggest contradictions [Olcott 2003, p. 70]. These contradictions are connected with the fact, when Kazakhstan has gained its own statehood, its two main peoples – the Kazakhs and Russians – had different outlooks at the surrounding world and hence staged the difficult problem of reconciliation of these divergences to the government.

Ethnic nationalistic elites seek to exert their influence to form “the perception of the world” of their ethnic groups. Kazakh national-patriots propose to the Kazakhs their “perception of the world”, while the Russian nationalists do the same for the Russians of Kazakhstan. Both nationalist groups are confident in that they are the most persistent and total advocates of the interests of their ethnic groups. At the same time, they accuse one another in undermining inter-ethnic peace and stability.

The main sphere of the confrontation of the Kazakh and Russian nationalists is the lingual one [Fierman 2000, p. 12]. Kazakh national-patriots consider Russian as the main obstacle for the assertion of Kazakh as the state language of Kazakhstan and for the claim of Kazakhstan as the Kazakh national state. Therefore they consider the counteractions of the Russian nationalists to their claims as a continuation of the Russian imperialism under new conditions. From the Russian nationalist point of view, the proposals of the national-patriots on the development of Kazakh and assertion of the Kazakhs as a titular state-bearing nation are directed toward the formation of Kazakhstan as an ethnocentric state and discrimination of the Russians.

The confrontation of the Kazakh and Russian nationalist elites can be characterized as a zero sum game, when the win of one side is considered as a loss of another, and vice versa. This confrontation is displaying today mainly in Internet, where both sides have their own sites, as well as in social networks like Facebook and others. The newspapers and other media are used in the confrontation of the nationalistic discourses to a lesser degree.

Besides the direct confrontation, nationalist elites use more frequently an indirect confrontation by appeals to the authorities and pressure upon it through these appeals. The solution of the contradiction of the ethnic and civic nationalisms by the state is based on the balance between them. The same approach is used by the state to regulate the Kazakh-Russian contradiction, i.e. the state seeks to maintain the balance between the interests of the Kazakhs and Russians. However, Kazakh national-patriots accuse the authorities in too big, from their point of view, concessions to the Russians. Similar accusations put forward Russian nationalist elites declaring that the power conducts the policy in favor of the Kazakhs under the pressure of the Kazakh elites. They characterize this policy as an ethnocentric course with the aim to force out the Russians from different social spheres and from Kazakhstan eventually.

As was mentioned above, the state solves the Kazakh-Russian contradiction on the basis of the solution of the contradiction of ethnic and civic identities, i.e. within the framework of the Kazakhstani model of inter-ethnic peace and stability. This means, in particular, the depoliticization of the lingual issue and other problems encountered in contradictory relationships of the Kazakhs and Russians. The solution of these problems the state suggests to find not in political sphere, but in cultural sphere. Within the framework of the depoliticization of the Kazakh-Russian contradiction, the state relies heavily on the tactics of the marginalization both Kazakh and Russian nationalist elites.

The contradiction of the Kazakh and Kazakhstani national identities

The Kazakh-Russian contradiction creates uncertainty in the problem of the national identity, and the situation in the nation-building of Kazakhstan openly demonstrates this. Today in Internet and media, one can observe the discussion on the issue of how should we call the citizens of Kazakhstan – the Kazakhs or Kazakhstani? Close to this is the issue of the definition of the nation – Kazakh or Kazakhstani? [Kesici 2011, pp. 31–58]. The discussion is going on during last ten-fifteen years, sometimes it is going out and then flaring up with a new force.

The notion of nation is tied closely with the notion of national identity. The problem of the definition of the nation creates the problem of the definition of the national identity: Kazakh or Kazakhstani? Today there are a lot of the ethnic Kazakhs, who recognizes themselves as a Kazakh and gives up to define himself as a Kazakhstani. These people assert the existence in Kazakhstan of only the Kazakh nation and strictly deny to recognize the right to the existence of the Kazakhstani nation. In this case it is naturally to expect that one part of the Kazakhstani society asserts only the Kazakh identity, while another part of the society asserts the Kazakhstani identity.

The Kazakh and Kazakhstani identities seek to cover the total population of Kazakhstan. In this situation they pretend to the status of the national identity transcending ethnic boundaries and gaining super-ethnic content. The consensus on the most important issue of what is the nature of the national state of Kazakhstan – Kazakh or Kazakhstani – is absent in the society. Some are confident in that the national state of Kazakhstan must be Kazakh in its nature, but this is rejected by those who propose to construct the national state on the basis of the Kazakhstani identity. The national identity, however, is not possible without a societal consensus on the nature of the national state.

A decisive definition of the division of the Kazakhstan's national identity along the line “Kazakh identity” – “Kazakhstani identity” is based on the premise that it is tied to the definition of the nation in Kazakhstan. There is meant a cultural definition of the nation, namely what a culture, what a language, generally speaking, the symbols of what ethnic group must dominate in Kazakhstan, in other words, become common for all ethnic groups of the country. This is the main question of the national and social being of Kazakhstan for its current situation and for a longer prospect.

The opposition of the Kazakh and Kazakhstani identities is based on the Kazakh-Russian contradiction and the Kazakh and Russian nationalist elites standing behind it. Kazakh national-patriots suggesting to the citizens of Kazakhstan to define themselves as “the Kazakhs” and to the poly-ethnic society

to identify itself as “the Kazakh nation”, indicate strictly by this the basis of this nation and identity must consist of the Kazakh language, Kazakh culture and the whole plurality of the Kazakh symbols. They reject definitions “the Kazakhstani nation” and “Kazakhstani” (as a member of the Kazakhstani nation) because, first of all, see in them a big Russian-Soviet content. From their point of view, this content is the main obstacle for the formation and strengthening of Kazakhstan as a national state.

The same arguments but with the opposite sign use Russian nationalist elites to define the nation in Kazakhstan as “the Kazakhstani nation” and call the citizens not “the Kazakhs” but “the Kazakhstanis”. They consider this as a way to preserve positions of Russian and the functioning of the Russian-Soviet symbols in social and cultural life of Kazakhstan. Proposals of the Kazakh national-patriots to inculcate definitions “the Kazakh” and “the Kazakh nation” for the poly-ethnic Kazakhstan the Russian elites treat as an attempt to assimilate the Russians and other non-titular ethnic groups, in other words, as the ethno-nationalism. At the same time, the Russian elites treat the definitions “the Kazakhstani nation” and “the Kazakhstani” as an assertion of the civic, but not ethnic national identity in Kazakhstan.

Seeking to keep the balance between the ethnic and civic nations and to solve the Kazakh-Russian contradiction within the Kazakhstani model of inter-ethnic peace and accord, the state gives preference to the definitions “the Kazakhstani” and “the people of Kazakhstan” as a more wide in scope than the definitions “the Kazakh” and “the Kazakh nation”. That is why in the strategic program “Kazakhstan-2050” president N. Nazarbayev used the term “the all-Kazakhstani identity” as a notion with the maximum reference to the Kazakhstani society in the plurality of its ethnic groups, cultures and languages [Nazarbayev 2013b]. This notion is used in the Strategy “Kazakhstan-2050” and in other works of the president as the basis of the nation-building.

The constructivist approach to national identity is based on a conscious reflection by individuals and groups on the issue of identity. The reflection is directed toward the construction and choice of an identification project that is mostly corresponded to the nature, interests and needs of individuals and groups. In social practice it is not uncommon that individuals and groups do not invent by themselves an identification project. Rather identification projects are proposed by some groups of individuals, who are called in the literature as cultural entrepreneurs, or elites [Laitin 1998, p. 22]. Elites produce identification projects as mental political constructs with the aim to propose them to ethnic groups. Elites perform on behalf of their referent groups.

As a result there is shaping a particular market of identities. Like in every market, the sellers and buyers act in the market of identities, who sell and buy

a special commodity called “identification project”. Cultural entrepreneurs are “producers” and “sellers” of this “commodity”. They consider themselves representatives and protectors of the interests of “their” ethnic groups. Through performances, publications and other collective actions cultural entrepreneurs appeal to those on behalf of whom they consider themselves approved to speak and act. Through their appeals cultural entrepreneurs want to show what kind of person must be a member of their ethnic group, as well as defend the interests of the group in the relationships with other groups. As a result cultural entrepreneurs seek to define the identity of their referent ethnic group and propose it to the group with the aim that the group acquires this identity. Such a proposal of the identity, or the identification project, can be interpreted as its “sale”. Ethnic groups and individuals to whom this “commodity” is supplied, can acquire this identity, i.e. to “buy” it, or reject it, i.e. not to “buy” it. If ethnic groups and individuals “buy” the identification “commodity” proposed them by the cultural entrepreneurs, they become the followers of their entrepreneurs, who therefore transform into the leaders of the ethnic groups and movements.

The market approach is an important element of the constructivist methodology. First, it shows the competitive nature of the identification relations in modern Kazakhstan. Second, this analogy reveals the market structure of the relations between producers of different identification projects and their customers. Here we would like to separate out two peculiarities of the market constructivist approach to the study of the national identity of Kazakhstan which demonstrate its subjective dimension. First, the notion of the “buyer” of the identification project (“commodity”), i.e. the referent group for the cultural entrepreneurs, suggests its consideration as a group of individuals with a conscious attitude to their own interests, their identity and values, ideas, preferences, perceptions of themselves and other groups related to the identity. Second, it is possible to define the identity in a new way, as a conscious sense of the entry of the individual to some social group, including the nation.

Disclosing the structure of the identification market in Kazakhstan, it is possible to separate out its following elements. The main commodities in this market are two identification projects, two versions of the national identity of Kazakhstan: Kazakh and Kazakhstani. Respectively, the main producers or constructors of these identification projects are three elite groups: Kazakh elites, Russian elites and the political elite of Kazakhstan. Finally, the buyers in this market of national identities of Kazakhstan are ethnic groups, first of all, the Kazakhs and Russians, and the whole poly-ethnic society.

The state is the biggest actor of the identification market because it concentrates in its hands the most powerful social resources – political, economic, informational, administrative, etc. The Kazakhstani identity as an identifica-

tion product of the state, due to mentioned reasons, has more chances to reach its consumer and make upon him the needed influence. An additional social resource to the benefit of the state is the preserved from the soviet period tradition of the orientation the society toward the state in the sense of the acceptance by the society of the leading role of the state in the social life. As a result, the nation-building is conducting within the Kazakhstani model of the inter-ethnic peace and accord. This model is based on the balance between ethnic and civic nationalisms, the Kazakh and Kazakhstani identities. The state as a constructor of identification project addresses it to the whole poly-ethnic Kazakhstani society. It is not surprising that proposed by the state the Kazakhstani identity seeks to include in itself in the sense that the Kazakhstani identity is also the identity of the ethnic Kazakhs.

On the contrary, the Kazakh identity as an identification construction of the Kazakh cultural entrepreneurs excludes from itself the Kazakhstani identity as containing within itself too much Russian-Soviet elements. From the Kazakh nationalist elites' point of view, this is very dangerous for the Kazakhs and Kazakhstan as a national state. The identification project "the Kazakh identity" is addressed, first of all to the Kazakhs, but also to those non-Kazakhs who are ready to the Kazakhization.

Kazakh national-patriots are not the only producers of the identification project "Kazakh identity". One can add to the ranks of the constructors of the Kazakh identity also a social group known as Kazakh intelligentsia. National-patriots and Kazakh intelligentsia are close one to another in their views on the nation, national identity of Kazakhstan, etc. The difference between them lies in the relationship to the power. National-patriots stand in many ethno-national issues in opposition to the authorities, while the intelligentsia being sympathetic to the views of the national-patriots, demonstrate, in the contrary, their loyalty to the state power.

Russian nationalistic elites can be considered as the third elite group which produce and propose its commodity in the identification market. Russian cultural entrepreneurs support the Kazakhstani identity and demonstrate opposition to the Kazakh identity. Russian elites support the Kazakhstani identity to the extent that Russian-Soviet present in it. In this sense the Kazakhstani identity is addressed by the Russian elites to the Russians and other russified ethnic groups of Kazakhstan. A considerable part of the Kazakhs can be characterized as russified that is why Russian elites address their opposition to the Kazakh identity also to this part of the titular nation.

Conclusion

This article shows that the constructivist approach is of big importance for the analysis of the national identity of the modern Kazakhstan. This approach helps to understand Kazakhstan's national identity formation as a competitive process in the market of identities. This market is composed of the sellers (Kazakh and Russian ethnic nationalistic elites and the state), buyers (Kazakh, Russian and other ethnic groups, and the poly-ethnic population in the whole), the commodity (identification projects proposed by the elites and the state to the referent groups and the population in the whole). Kazakh and Russian elites propose their identification projects addressed to the Kazakhs and Russians. These identification projects are mental constructs built of ethnic symbols, Kazakh and Russian-Soviet respectively. These identification projects oppose one to another expressing in this way the Kazakh-Russian contradiction that takes the central place in the national sphere of Kazakhstan affecting the definition of the national identity. The state as the biggest actor in the identification market of Kazakhstan tries to solve this contradiction through the model of inter-ethnic peace and accord. This model proposes to the whole poly-ethnic population of Kazakhstan the so called Kazakhstani identity in opposition to the Kazakh identity. The contradiction of the Kazakh and Kazakhstani identities is defining today the formation of the national identity of Kazakhstan. Russian elites support the Kazakhstani identity in their confrontation with the Kazakh identity and its symbols. The main instrument in the hands of the state for the solution of this contradiction is the Kazakhstani model of inter-ethnic peace and accord.

References

- Anderson, B. 1983. 'Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism'. London, Verso.
- Brubaker, R. 1996. 'Nationalism Reframed: Nationhood and the National Question in the New Europe'. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gellner, Je. 1991. 'Nacii i nacionalizm' [Nations and Nationalism]. M., Progress, 322 p.
- 'Collection of the Materials of the International Scientific-Practical Conference "Kazakhstani Model of Interethnic Tolerance and Social Consent of N.A. Nazarbayev: Twenty Years of Success and Creation"', 2015. Almaty.
- Kesici, O. 2011. 'The Dilemma in the Nation-Building Process: The Kazakh or Kazakhstani Nation?'. *Journal of Ethnopolitics and Minority Issues in Europe*, vol. 10, no. 1, pp. 31–58.
- Kohn, H. 1946. 'The Idea of Nationalism: A Study in its Origins and Background'. New York, Macmillan.

Laitin, D. 1998. 'Identity in Formation: The Russian-speaking Populations in the Near Abroad'. Ithaca, NY, Cornell University Press.

Leoussi, A.S. (ed.) 2001. 'Encyclopaedia of Nationalism'. New Brunswick, NJ, Transaction Publishers.

Nazarbaev, N. 2013a. '«Kazakhstan-2050»: odin narod – odna strana – odna sud'ba' [“Kazakhstan-2050”: One Nation – One Country – One Destiny]. *Kazakhstan-skaja pravda*, 25.04.2013.

Nazarbaev, N. 2013b. 'Strategija «Kazakhstan-2050»: Novyj politicheskij kurs sostojavshegosja gosudarstva' [Strategy “Kazakhstan-2050”: New Political Course of the Prosperous State]. Poslanie Prezidenta Respubliki Kazakhstan – Lidera Nacii N.A. Nazarbaeva narodu Kazakhstana. Almaty, JuRIST.

Olkott, M. 2003. 'Kazakhstan: neprojdennyj put' [Kazakhstan: Unfulfilled Promise]. Mosk. Centr Karnegi. M.: Gendal'f, 354 p.

Fierman, W. 2000. 'Changing Urban Demography and the Prospects of Nationalism in Kazakhstan'. *Canadian Review of Studies in Nationalism*. Vol. XXVII.

Schopflin, G. 1996. 'Nationalism and Ethnic Minorities in Post-Communist Europe, in Richard Caplan and John Feffer (eds.)', *Europe's New Nationalism*. New York, Oxford University Press.

Shulman, S. 2004. 'The Contours of Civic and Ethnic National Identification in Ukraine'. *Europe-Asia Studies*, vol. 56, no. 1, pp. 35–56.

Smith, A.D. 1991. 'National Identity'. Reno, Las Vegas, University of Nevada Press.

СҮННЕТТІК БАҒЫТТАҒЫ ИСЛАМДА ЖАҒЫМДЫ БІРЕГЕЙЛІК ҚАЛЫПТАСТЫРУ

Аннотация. Мақалада қазақстандық қоғамдағы сұхбаттық ойлауды қалыптастырудың өзектілігі айтылады. Заманауи дискурстағы дәстүрлі исламды зерттеу қазақстандық қоғамның топтасуы үшін маңызды мәнге ие болады. Қоғамдағы діндарлықтың өсуі жағдайында сүннеттік бағыттағы ханафилік мазхабтағы исламның жағымды бірегейлік қалыптастыру ұстындарын зерделеу ғылыми тұрғыдан да, қоғамдық тұрғыдан да қызығушылық тудырады. Бұл жұмыста зайырлылық пен діншілдіктің, дін мен ғылымның, сенім мен білімнің, соғыс пен бейбітшіліктің арақатынасында оңтайлы шешім шығаратын ханафиттік мазхабтың әдіснамасы мен әдістемесі зерделенеді. Сүннеттік исламдағы үш негізқұраушы қағидат – «өзгелерді кері итермей, керісінше ішке тартып қабылдайтын» «жағымды» бірегейлік қалыптастыруға сүйену, «жағымды әрекет әдісі», «табиғи тұрғыда біртіндеп іске асыру ұстанымы» дінтанулық тұрғыдан талданады.

Түйін сөздер: бірегейлік, дәстүр, дін, жағымды бірегейлік, ислам, сүннет, сұхбат, ханафи мазхабы.

Кіріспе

Діни дүниетаным, оның ішінде ислам ілімі бойынша Жаратушы тарапынан жоғарыдан түсірілген діни кітаптарда ақиқаттың астары жасырын тапқан. Бұл діни мәтіндердегі асқан Даналық иесінің сан алуан хикметінің ұшқындарын адамзат білімді үздіксіз жетілдіруі мен рухани кемелденуі арқылы тани алады деп есептеледі. Қасиетті кітап Құран кәрімнің «Хужурат» сүресінің 13-аятында: «Әй, адам баласы! Шүбәсіз, сендерді бір ер, бір әйелден (Адам ата, Хауа анадан) жараттық. Сондай-ақ бір-бірлеріңді тану үшін сендерді ұлттар мен ұлыстарға бөлдік» (Құран Кәрім. Қазақша мағына және түсінігі.), деп айтылады. Міне, осы бір қысқа аяттың өн бойында, біздің пікірімізше, мұқият үніліп қарасақ, ортақ пен ерекшенің, жалпы мен жекенің жұбы, адамзаттық құндылықтар мен ұлттық құндылықтардың диалектикасы, әр алуандылық (нәсілдік, ұлттық, діни, мәдени, идеялық және т. б. әртектілік) пен төлтумалықтың (нәсілдік, ұлттық, діни, мәдени, идеялық және т. б. бірегейлік, *Identity*) жарасымды үйлесімі аңғарылады. Ажыратушылықтан гөрі біріктірудің басымдылығы

ғы байқалады. Иә, бұл тұста қарама-қарсылыққа негізделген антиномия, дилемма немесе дихотомия айтылмайды, керісінше, дара ерекшелікке негізделген, сол арқылы танымға негізделген әркелкілік туралы айтылады.

Сонау антикалық заманда Аристотель өзінің «Метафизикасында» көтеріп, кейін Лейбниц, Шеллинг және т. б. ойшылдардың жұмыстарында дамытылған $A=A$ деп сипатталатын логикадағы тепе-теңдік заңы нәрсе мен оның мәнінің бір-біріне сай келуін білдіреді. Кез келген нәрсе өзіндік белгілерімен ерекшеленеді және белгілі бір ұғымды құрайды, ақырында сонысымен ғана танылады. Жер бетінде қанша адам болса, шығу-тегінің бір болғанына қарамастан, олардың әрқайсысының бас бармақ іздері бір-біріне ұқсамайды: бұл да бір идентификацияның белгісі. Мұндай әр алуандылық ислам дінінде Жаратушының алдына ала көрсеткен хикметінің бірі ретінде түсіндіріледі.

Демек, бұдан туатын түйін: біз өзіміздің ортақ тегімізді мойындай отырып, әлемнің әр алуандылығын да қабылдап қоймай, оны белсенді түрде қолдай білуіміз керек. Бұл көптеген озық ойлы ғалымдардың пікірінше, қазіргідей ұлттық және діни өзгешеліктерге, мәдени және өркениеттік айырмашылықтарға негізделген адамзат арасындағы өзара қырқыстың соңғы ғасырларда күшейген шағында бейбіт қатар өмір сүрудің шарты болып табылады. Өзінің төлтума ұлттық және діни құндылықтарын терең біліп қадірлейтін адам ғана өзге құндылықтарды сыйлайтын болады. Әсіресе, бүгінгі әлемде және оның әртүрлі өңірлерімен қатар біздің елімізде діни жаңғырумен қатар, оның төзімсіздікке негізделген оның келеңсіз көріністері орын алып жатқанда толық білместіктен шала білместіктің анағұрлым қауіпті екенін бағамдайсың. Дінді желеу еткен экстремизм мен лаңкестіктің соңғы онжылдықтарда жиі бой көрсетуі дінтанулық зерттеулерді өрістетуді қажет етеді. Осыдан қазіргі қоғам мен ғылымдағы бірегейлік (идентичность) мәселесі, әсіресе діни бірегейлік, оның жағымды және жағымсыз қырларының өзектілігі келіп шығады. Бұл мақалада осы аталған жалпыадамзаттық (әлемдік) құндылықтар мен ұлттық (жергілікті) құндылықтардың диалектикасы аясында исламның сүннеттік бағытындағы жағымды (позитивті) бірегейлік қалыптастыру мәселесі сөз болады. Ханафилік мазхабтағы суннилік исламды ұстанатын қазақ халқының діни санасы мен діни бірегейлігіндегі инклюзивтік (ішке тартушылық) дүниетанымның ерекшеліктері талданады. Әдіснамалық негіз ретінде Құран мен сүннетке негізделген теологиялық (теософиялық) әдістермен қатар, зайырлы ғылымның герменевтикалық, компаративистикалық тәсілдері қолданылады.

Қазақ халқының ұлттық және діни бірегейлігін зерттеудің концептуалдық негіздері

Әлеуметтік-мәдени феномен ретіндегі бірегейліктің (*identity*, идентичность) қазіргі түсінігі Э. Эриксон мен М. Кастельстің еңбектерімен байланыстырылады. Э. Эриксон бірегейлік ұғымындағы негізгі үш қырды атап өтеді: 1) бірегейлік сезімі; 2) бірегейліктің қалыптасу үдерісі; 3) конфигурация ретіндегі, қалыптасу үдерісінің нәтижесі ретіндегі бірегейлік [Эриксон, 1996]. Бұл бірегейлік индивидуалдық тұрғыда да, ұжымдық тұрғыда да көрініс беруі мүмкін. М. Кастельс болса, қандай да бір мәдени белгі немесе мәдени белгілер жиынтығының негізінде индивидуалдық мәннің (*meaning*) қалыптасу үдерісі ретінде ұғынады [Castells 2004].

Бірегейліктің психологиялық түсінігімен қатар, оның ұлттық, діни, мәдени, кәсіби және т. б. қырынан жіктелетінін атап өту керек. Қазіргі кезеңде бұл мәселенің өзектіленуіне орай оны жағымды (позитивті) және жағымсыз (негативті, мысалы, Лев Гудков. Негативная идентичность) деп те бөліп қарастырады. Бұл тұрғыдан алғанда бізді діни бірегейлік, оның ішінде қазақ халқының діни бірегейлігі мәселесі қызықтырады.

Қазақстан Республикасының Президенті Нұрсұлтан Назарбаев «Қазақстан-2050» стратегиясы – қалыптасқан мемлекеттің жаңа саяси бағыты» атты Қазақстан халқына 2013 жылғы Жолдауында былай дейді: «Біз мұсылман үмбетінің бір бөлігі екенімізді мақтан тұтамыз. Ол – біздің дәстүріміз. Бірақ бізде зайырлы қоғамның дәстүрлері де бар екенін, Қазақстан зайырлы мемлекет екенін ұмытпауымыз керек. Біз елдің дәстүрлері мен мәдени нормаларына сәйкес келетін діни сана қалыптастыруымыз керек» [Назарбаев 2012, 52–53 бб.]. Бұл сөздер әлемдегі және біздің еліміздегі діни ахуалдың өзектілігінен туындаған еді.

Қазақ халқының ғасырлар бойы ұстанып келген дәстүрлі исламы – Мәтуриди ақидасындағы Ханафилік мазхабтағы сүннет жолындағы ислам. «Әлімсақтан бері мұсылманбыз» дейтін қазақ арасына ислам діні пайда болысымен, көп ұзамай-ақ тараған. Оны аңыз-әңгімелер де, тарихи айғақтар да қуаттайды. Әрине, заманында дәл осылайша ақидасы мен мазхабын көрсетіп айтылмаған, өйткені қазақ исламды жалпы рухымен қабылдаған және ұстанған, оны тар шарттар мен әріпке байламаған. Әсіресе, діншілдіктен аулақ болған, қасарысып, өз дінінен басқаны мойындамау деген болмаған.

Дінде шектен шығушылық пен немқұрайдылықты сипаттайтын «тафрит» және «ифраттың» екеуінен де алыс болған. «Дінді ауырлатпай», «орта жолды ұстанып», дұрыс бағыттың «көпшілік жағында» екенін білген. Дәстүрге қарсы шықпаған. «Факих талдамаған хадистің адасты-

ратынын» да біліп, оның орнына Пайғамбар мен сахабалардың өмірін көбірек әңгіме еткен. Сондықтан шығар, жүректерінде мейірім мен иман болған.

Шекарасы нақты белгіленген бір территориясы мен саяси дербестігі жоқ ұлттар болуы мүмкін, «бірақ тілі мен діні сақталмаған ұлт өз болмысын сақтай алмайды. Болмысынан айрылған ұлттың дүनियाуи құндылықтарын қорғауға да қабілеті қалмайды. Ұлттық құндылықтар мен дін қағидалары бір-бірінен бөлек қарастырылса, тарих сахнасынан алдымен тұтастай буын, соңынан біртұтас ұлт жоғалады» [Әбдірасылқызы 2014, 8 б.]. Біздің халқымыздың ұлттық құндылықтары дәстүрлі исламның құндылықтарымен бітісіп кеткен. Атеизм үстемдік еткен жетпіс жыл ұрпақтар арасындағы бұл сабақтастықты біршама ажыратып жіберді. Рухани ізденістегі жастар өз мұқтаждықтарын басқа жақтан іздеуге мәжбүр болып қалды.

Осы себепті бүгінгі күні жат жерден келген діни ағымдардың (ирандық, саудиялық және пәкістандық түбірдегі жамағаттардың) салт-дәстүр мен әдет-ғұрыпқа төзімсіздік танытуы, қазақстандық мұсылмандар үмбетінің бірегейлігіне қауіп төндіруі дәстүрлі діннің дүниетанымдық ерекшеліктерін ажыратып көрсетуге итермелейді. Дегенмен бұл ерекшеліктер діннің әуел бастапқы рухында болғандықтан, тақырыпта біз жалпы атауды қалдырдық, бірақ мәтіннің ішінде бөліп көрсетіп отырамыз. Бір айта кетерлігі, діни жаңғыруды бастан өткізіп отырған бүгінгі бұқаралық санада да сүннилік бағыт пен шиғалық бағыттың ара-жігін көпшілік ажырата бермейді. Мұны әлеуметтанулық зерттеулер көрсетіп отыр.

2014 жылы ҚР БҒМ Ғылым комитетіне қарасты Философия, саясаттану және дінтану институты отандық исламтану саласында алғашқылардың бірі болып, қазақстандық қоғамның дінаралық сұхбаттық тұрғыдан тұтасуы мен діни экстремизммен күресуді алдын-алу үшін сүннизм бағытындағы ханафи мазхабын тарихи-философиялық тұрғыдан реконструкциялап және оған әлеуметтанулық сауалнама (әлеуметтанулық компаративистика әдісін қолдана отырып) жүргізді.

Ханафи мазхабының маңыздылығы және оның исламдық құқықтық доктринаны құрушы өзге де мазхабтың мектептерінен ерекшелігін әлеуметтанулық өлшеудің нәтижесі елімізде жүргізіліп отырған зайырлылық саясатына қарамастан қоғамдағы діндарлықтың көрсеткіші (сандық көрсеткіш) артып келе жатқандығын байқатып отыр. Дегенмен бұл діни сана мен діни бірегейліктің артқандығын білдіріп отырған жоқ. Қазақстандықтардың ислам туралы түсінігін реконструкциялауды мақсат еткен дәстүрлі исламды қалай ұғынатындығына қатысты қойылған сұрақтың нәтижесінде дәстүршілдік – ұрпақтарды мұсылман

қауымдастығымен байланыстыратын рухани көпір, ата-бабаларымыздан бері келе жатқан ислам екендігі анықталды. Респонденттердің 55,7%-ы сүннизм мен шиизмнің айырмашылықтарын білмейтіндіктері анықталды, яғни сүннизм мен шиизм жайлы діни білімнің деңгейі өте төмен екендігі байқалды [Сатершинов 2014, 113 б.] Орыс тілді респонденттерден бұрын, мұсылман қауымының өздері де исламның сүннет пен шиизмге сияқты бағыттарға бөлінетіндігін білмеуі көңілге қаяу түсіреді.

Сондықтан, жағымды тұлға қалыптастырудағы ханафи мазхабының кейбір қағидаларын дінаралық сұхбат стратегиясы мен қазақстандық қоғамдағы зайырлылық және діни сұхбаттық дискурсы стратегиясына ендіру мақсатында оны объективті түрде дұрыс жеткізе білу қажет. Қазақстандық қоғамда ислам рөлінің күшейіп келе жатқанын ескере отырып, осы тұрғыда Әбу Ханифаның мәтіндері арқылы исламның гуманистік әлеуетін өзектілендіре түсу керек. Сол үшін ханафилік мазхабтың түсіндірмесі ауқымындағы суннилік бағыттағы исламның идеялық негіздері мен негізқұраушы қағидаларын тереңірек насихаттау қажеттілігі туындайды. Бұл сондай-ақ діннің атын жамылып, өздерінің теріс пиғылдарын жүзеге асырып жатқан экстремистік және лаңкестік ұйымдардың әрекеті салдарынан туындап отырған исламофобиялық көзқарастың да алдын алар еді.

Суннилік исламдағы адамзаттық құндылықтар және жағымды бірегейлік

Жалпы суннилік мәндегі исламның негізінде әмбебап адамзаттық құндылықтар жатыр. Бұл түсіндірменің идеялық негізі – «Жоғары Идеалға» қызмет ету өсиеті, діндарлар үшін бұл нәсіліне, шығу тегі мен дүниетанымына қарамай адамдардың өмірін ізгілендіру үшін жақсы амал ету жолымен Құдайдың ризашылығына қол жеткізу болып табылады.

Мәселені тарқатып айтар болсақ, бұл мақсатқа жетуге жетелейтін сүннеттік мәндегі исламның өз негізінде үш негізқұраушы қағидаты бар: 1) «өзгелерді кері итермей, керісінше ішке тартып қабылдайтын» «жағымды» бірегейлік қалыптастыруға сүйену; 2) «жағымды әрекет әдісі»; 3) «табиғи тұрғыда біртіндеп іске асыру ұстанымы».

Ислам діні бойынша шынайы мұсылманның өзі «көркем мінезді», «жағымды» адам, өйткені Мұхаммед пайғамбардың өзінің бір миссиясы көркем мінезді таныту болып саналады. Сондай-ақ ислам діні мейірімділік пен қайырымдылықпен қатар, өзге құндылықтардың да бар екенін мойындайтын толерантты дін болып табылады. Ол оның өзгелерді кемсітпейтін инклюзивті дүниетанымының өзінен туындайды. Біз «ішке тартушылық» деп атаған «жалпыны қамтушылық» немесе «инклюзивтілік», сондай-ақ,

инклюзивті дүниетаным, ең алдымен, «басқаларды қабылдайтын және жатсынбайтын, оған қоса, басқалардан ортақ тұстарды іздейтін» менталитет пен плюралистік дүниеқабылдауды білдіреді.

Ханафилік мектеп әдіснамасына сәйкес түсіндірілген суннилік пайымдағы исламның дүниеқабылдауының «жалпыны қамтушылығы» немесе «инклюзивтілігі» ислам дүниетанымына өзін басқа «бөтенге» қарсы қою арқылы өзіндік бірегейлену тән емес екендігіне сүйенеді. Өзін өзгеге қарсы қою антитезасы жоқ. Әдетте Батыстың классикалық философиясында карама-қарсылықтар ретінде қарастырылатын антиномиялар исламда «жұптар» ретінде сипатталатынын ескеру керек. Мұндай дүниетанымға сәйкес, «бөтенмен» күресу және жеңу керек болса, ол иудейлер мен христиандарды айтпағанда, тіпті мүшріктер мен құдайға сенбейтіндер де емес, ол – «шайтан» (ібіліс) және оның адам тәніндегі жетекшісі «нафс-ул 'аммара», немесе нәпсісі.

«Жағымды әрекет әдісі» мынаны білдіреді: «тек заң жүзінде әрекет ету» және «игі мақсаттарға тек ізгі жолдар арқылы ғана қол жеткізуге болады» деген ұстаным бойынша амал ету. Яғни, сүннеттік мәндегі ислам «жақсы мақсат кез келген амалды да ақтайды» дейтін ұстанымдағы макиавеллизммен түбегейлі келіспейді. Исламда ниет пен амалдың арасы алшақтамайды.

Исламның суннилік мәніне, әсіресе ханафиттік мазхабқа тән «жағымды бірегейлік» пен «жағымды әрекет әдісі» ислам тарихынан баршаға белгілі мынадай екі үлгіден айқын көрінеді: біріншісі, плюралистік қоғамның үлгісін білдіретін «Мединалық үлгіден» және екіншісі, бейбіт әрі тату көршіліктің халықаралық қатынасының үлгісі ретіндегі «Худайбиялық үлгіден» анық аңғарылады.

«Табиғи тұрғыда біртіндеп іске асыру ұстанымы» алдымен «хикметтің» (мәнді, рухты түсіну), содан кейін «хукумнің» (әріптің, жағдайдың) жүретінін білдіреді. Яғни, басында белгілі бір ұстынның қажеттілігін/рухты игеру (оны сіңіре білу) керек, содан кейін ғана осы ұстынды қалып/заң ретінде қабылдау қажет. Мысалы, ақырында ішімдікке түпкілікті тыйым салу біртіндеп пісіп-жетіліп, сахабалар арасында барлығы да дайын болған еді, бірақ Жаратушы Пайғамбар арқылы бұған сахабаларды ақырындап әзірледі, көбісі Жаратушының ішімдікке толық тыйым салатын кезін тағатсыздана күтті. Тыйым салынған кезде барлығы бірден ішуді қойып кетті, кейбіреулері ғана бұл құмарлықты кейінірек түпкілікті жеңе білді.

«Мединалық үлгі» – ханафилік мазхабқа тән қоғам үлгісі. «Мединалық үлгі» мәні жағынан, әркімді өз болмысында қалай болса, сол қалпында қабылдайтын, идеялық, дүниетанымдық және өмірлік-дағдылық

тұрғыда плюралистік қоғамды байқатады. Яғни, ол ислам шеңберінде «параллельді ақиқаттардың» және пендешілік өмірде «өмір сүрудің параллель тәртіптерінің» болатынын қабылдайды.

Исламдағы идеялық плюрализм және өмірдің баламалы тәртіптері

Исламның сүннеттік бағдары, өз мәнінде, исламның ауқымындағы «параллельді шындықтардың» (бұл «шындықтар» немесе «ақиқаттар» абсолюттік мағынада емес, әрине, шартты мағынада) да, «өмірдің параллель тәртіптерінің» (өзге конфессиялар мен басқа дүниетанымдар, соның ішінде дінсіздік те осыны білдіреді) де болатынын дер кезінде мойындай біледі. Бұл болса, Жаратушы қолдап, негізге алған исламда қабылданған қалып болып табылады. Исламның пендешілік өмірдегі «параллельді тәртіптер мен жолдарды» Жаратушының «хикметі» ретінде мойындауының айқын дәлелі дүниетанымдық аяттар мен хадистерде адамзаттың әр алуан дін ұстанатындығын Қасиетті кітап пен Суннаның алдын-ала («априорлы») мойындауы болып табылады. Исламның тарихи тәжірибесі де мұны дәлелдейді. Ең алдымен, мұның үлгі-өнегесі мұсылмандардың әділ де турашыл буынының өмірінен көрінеді. Мысалы, Алланың елшісі бастаған мұсылмандар құрастырған «Медина конституциясы» (Сахиф) бойынша Мединаның барлық тұрғындары діні мен шығу тегіне қарамастан, тең құқықтар мен еркіндіктерге ие болды; Наджран христиандарымен келісімшарт орнатып, адамдардың белгілі бір категориясына «Әһли Кітаб» (Кітап халқы, яғни христиандар мен яһудилер, ал екінші тақуа Халиф Омардың түсіндіруі бойынша, заратуштрашылар да осыған кіреді) мәртебесін берді.

Исламның өз ауқымында «параллель ақиқаттардың» болатынын исламның мойындауының жарқын дәлелі, әртүрлі «иджтихадтардың» (дұрыс әдіснама басшылығымен жасалған білікті түсіндірмелердің) және осы «иджтихадтардың» негізінде сәйкесінше әртүрлі мазхабтардың («мектептердің») болуын мойындау болып табылады. Бұл қандай да бір жаңылысу немесе «жоғарыдан жазалау» ретінде «форс-мажорлы жағдайдан» туған нәрсе емес. Бұл бейнелеп айтқанда, біріншіден, өз бойына Жасағанның мейірімін, даналығын және ұлылығын жинаған «Жаратушының хикметі». Екіншіден, бұл Мұхаммед пайғамбардың (сәлемі болсын!) мұсылмандарға мұхит секілді бай да, байтақ мұра қалдыруының көрсеткіші.

Бір сөзбен айтқанда, Исламда тек адамзаттың әралуандығы, өмірлік-дағдылық, конфессионалдық, идеялық плюрализм ғана мойындалмайды, оған қоса, Құран мен Сүннеттің ауқымында, бейнелеп айтқанда, «парал-

лель-баламалы» пікірлерді, көзқарастарды, түсіндірмелерді іздестіруге қолдау көрсетіледі [Жусипбек 2014, 43 б.].

Ислам ауқымында «параллель ақиқаттардың» болуын мойындау тақуа діндарды адам болмысы мен әлеуметтік өмірінің мейлінше күрделі екендігін саналы түрде түсінуге әкеледі. Бұл болса, ойлаудың икемділігін қалыптастыруға қажетті шартты және білім іздеуге деген ынтаны туғызады, сондай-ақ, исламнан тым алыс адамдар мен қоғамдардың өзінде «ақиқаттың қандай да бір қыры немесе жаңғырығы» болатынын түсінуге жетеледі, сондықтан мұсылмандарың бастапқы буындары көне, әсіресе «кітаби» өркениет өкілдерінен өнер үйренуден жиренбеді.

Исламдағы «параллель ақиқаттардың» болуын мойындау діндарды балама пікірдің және, ақыры соңында, басқа, тіпті исламға қайшы келетін дүниетанымдардың болатынын мойындауға, яғни әркімді «қандай болса, сол болмысына сай» қалпында мойындауға дайындайды. Кейбір пікірлерге келіспеу ол пікірдің өмір сүруге құқығын теріске шығаруды білдірмеуі тиіс. Мұсылман әлемінде қоғамның конфессиялық, идеялық, мәдени және этностық тұрғыда әр алуан болғаны кездейсоқ емес, оның үстіне дәл сол кезеңде мұсылмандар әлемдегі ең басым күш болатын.

Құран мен Сүннадағы соғыс пен бейбітшілік мәселелері

Ханафилік мектеп бейбітшілік немесе «амандық бәрінен артық» деп жариялаған және басқа елдермен бейбіт, тату көршілік қатынасты доктриналық тұрғыда бекіткен «Худайбиялық үлгіні» халықаралық қатынастардың үлгісі ретінде таниды. Ханафилік мектеп ғалымдарының пікіріне сәйкес, мұсылмандарға әскери күшті тек басқыншылық немесе соғыс жариялаған кезде жауап ретінде ғана қолдану керек, бірақ дінсіздіктің өзі немесе исламды ұстанбау соғыс қимылының себебі бола алмайды.

Киелі Құранда Жаратушы: «...Келісім – қайырлы» [Құран 4:128] деген. Исламдық ғалым-ханафилер түсіндіріп кеткендей, бұл аят нақты бір жағдайға байланысты түсірілгенмен, аятта қарастырылған қағида шектеулі емес, керісінше, бұл «дүниетанымдық» қағида болып табылады. Бір сөзбен айтқанда, «Бейбітшілік – игілік» тұжырымы мейлінше кең мағынаны білдіреді, ол адам мен қоғамның өзара қатынастарының барлық саласына қатысты.

«Ханафилік» мектеп әдіснамасы соғыс, әскери қимылдар басқа жолы жоқ кезде ғана баратын, мәжбүрлі уақытша жағдай, ал әртүрлі дін өкілдерінің бейбіт қатар өмір сүруі қабылданған қағида болып табылады.

Дегенмен, ислам әскери қимылдар жүргізу ережесін де реттеді, яғни «гуманитарлық құқық» негіздерін жасады (өйткені ислам адам өмірін ұлы құндылықтардың бірі ретінде қарастырады емес пе – адам Жаратушының сипаттарын анағұрлым толық бейнелейтін Алла тағаланың жаратылысы болып табылады). Ислам құқығының нормаларына сәйкес ашық соғыс әрекеттеріне қатыспаған адамдарды айтпағанда, қарусыз, жараланған, бірақ айқын жауды да өлтіруге болмайды.

Сонымен, түйіндеп айтқанда, жағымды бірегейлік қалыптастыру, сондай-ақ, бейбіт қатар өмір сүру қағидаты «дүниетанымдық» ретінде сипатталатын Құранның аяттарымен бекітілген. Сондықтан «ханафилік мектептің» түсіндіру әдіснамасына сай мұсылмандар әскери күшті тек оларға қарсы басқыншылық немесе соғыс жарияланған кезде ғана жауап ретінде қолдана алады, алайда дінсіздіктің өзі немесе исламды ұстанбау әскери күш көрсетудің себебі болуы мүмкін емес. Оның үстіне, ханафиттік ғалымдар күш қолдану құзіретіне тек заңды мемлекеттік орган ғана ие бола алады деп ескертеді. Сонымен қатар, ислам қайнаркөздеріне сәйкес, мұсылмандар соғыстың қандай кезеңінде тұрса да, егер қарсылас бейбітшілікті қаласа, онда мұсылмандар қалайда бейбітшілікке келісуі керек. Құранда егер қарсылас бейбіт қатар өмір сүруге ұмтылатын болса, онда мұсылмандар олармен соғыспауы тиіс екендігі қадап айтылады; яғни, егер ол соғыспай, бейбітшілікті қаласа, онда Жаратушы мұсылмандарға қарсы шығуға рұқсат бермейді: «Егер олар соғыстан бас тартып, татулықты қаласа, онда татулыққа сен де икемдел (себебі Құдайға иман еткендер үшін соғыстың мақсат емес екендігі түсінікті). Татулыққа келіс те, қалғанын Аллаға тапсыр. Одан ештеңе жасыра алмайсың! Ақиқатында, Алла – Бәрін естуші және Бәрін білуші!» [Құран 8:61].

Ислам тарихында жазықсыз адамдарға жекелеген озбыр билеушілер мен «хариджиттер» және Хасан Саббахтың жолын қуушылар («ассасиндер») сияқты маргиналдық топтардың тарапынан күш қолдану жағдайлары болғанымен, мұсылман ғалымдарының бірауызды пікірі бойынша, бұл секталар ислам аясынан шыққандар деп есептелді. Қазіргі замандағы «нео-хариджиттер» жайлы да осыны айтуға болады.

Терроризм, саяси күш көрсету, діни төзімсіздік мәселелері мұсылман қоғамдары бастан өткізген модерндеу ықпалынан болған рухани, зияткерлік және материалдық дағдарыстан туындаған мәселелер болып табылады. Соңғы екі ғасыр мұсылман қауымы, қоғамы мен халқы үшін дағдарыс ғасырлары болды. Исламның қайнаркөздерін «тар», «литералистік», бір жақты түсіндіру үрдісінен көрінген интеллектуалдық-рухани дағдарысты ерекше атап өтуге болады, ол болса, өз кезегінде «плюрализмнің», ғылым мен техниканың ішкі дағдарысына әкелді. Нәтижесінде белгілі бір құндылықтар шайылып, кері қарай кетті.

Терроризм шынайы діни санадан ауытқушылықты білдіреді, өйткені терроризм өз түбірінде діни парадигмаға түбегейлі қайшы келетін модернизм мен макиавеллизмнің туындысы болып табылады. Діни сана дағдарысы тек мұсылмандар арасында ғана емес, жаппай бұқаралық сипатта білінді. Бірақ исламофобияның кесірінен мұсылмандық қоғамның зорлық-зомбылығы алдыңғы орынға шығарылып көрсетіледі. Терроризм мен жалпы зорлық-зомбылық мәселесі тек мұсылман қоғамына ғана тән емес екендігі белгілі. Бұл, оған қоса, діни парадигманың нәтижесі де бола алмайды.

Ислам дінінде сенімі дұрыс, діннің әмірлері мен тыйымдарына мойынсұнатын, ізгі амал ететін мұсылмандар мадақталады. Хадис шәрифтерде мынадай мінез бен сипаттағы адамдар Алла тағаланың мейіріміне бөленеді: «Аллаһу тағала (күлімдеген) жылы жүзді адамдарды жақсы көреді» (Бәйһақи); «Аллаһу тағала мұхсиндерді (жақсылық жасайтындарды) жақсы көреді» (Табарани); «Аллаһу тағала жұмсақ мәміледе болғандарды жақсы көреді» (Табарани); «Аллаһу тағала жәрдем сұрағандарға көмек беруге асыққан адамдарды жақсы көреді» (И. Асакир); «Аллаһу тағала жасаған ісін кемшіліксіз жасаған адамдарды жақсы көреді» (Бәйһақи); «Аллаһу тағала ескі достығын жалғастырған адамдарды жақсы көреді» (Дәйлами) және т. б. Бұл қасиеттер, әрине, барлық қырынан алғанда, жағымды адам қалыптастыруға бағытталған. Ал исламдағы көркем мінез қалыптастыруға бағытталған осы қағидаттар шынайы мұсылмандардан басқаларға түсініксіз болып отыр.

Қорытынды

Қорыта айтқанда, біздің елмен қатар, жалпы мұсылман қоғамдарында болып жатқан үдерістерді объективті зерттеу мен түсіну мүлдем жаңа тәсілдерді қажет етеді, оның ішінде, исламға тән дүниетанымға сәйкес көру, дінге сенетін адамның көзімен қарау, яғни «ішінен көру» қажет. Исламдық діни ілімнің (әсіресе, әлемдегі мұсылмандардың 90 пайызын қамтитын суннилік бағдардағы исламның, сондай-ақ бұл бағдардың ішіндегі жартысына жуығын құрайтын ханафилік мазхабтың) негізкұраушы ұстындарын, мұсылман ғұламаларының ілімдері мен мұсылман қауымының өмірқамын терең білу исламдағы жағымды бірегейлік қалыптастыру қағидатын ұғынуға әкеледі. Ал қазіргі мұсылман қоғамында болып жатқан саяси және әлеуметтік-мәдени үдерістер мен бүгінгі мұсылмандардың саяси, интеллектуалдық және діни өміріндегі «акторларды» білмеу ислам туралы қайшылықты пікірлерге, тіпті мүлдем дұрыс емес ой-қорытындыларға жетелейді.

Библиография

- Әбдірасылқызы, А. 2014. 'Дін. Дәуір. Дәстүр'. Алматы, 315 б.
- Галым, Ж. 2014. 'Ислам и плюрализм: признание параллельных истин и образов жизни. Анализ методологических ошибок в понимании отношения ислама к плюрализму', *Бейбітшілік пен ізгілік кепілі*, ғылыми-тәжірибелік конференция материалдары. Алматы, 42–50 бб.
- Гудков, Л 2004, 'Негативная идентичность. Статьи 1997–2002 годов'. М., Новое литературное обозрение, «ВЦИОМ-А», 816 с.
- Castells, M. 2004. 'The Power of Identity', 2nd ed., *The Information Age: Economy, Society and Culture*, v. 2. Malden – Oxford – Carlton.
- Құран Кәрім. Қазақша мағына және түсінігі. 1991. Алтай Х, Мекке-Мәдіне.
- Назарбаев, Н. 2012. '«Қазақстан-2050» стратегиясы – қалыптасқан мемлекеттің жаңа саяси бағыты', Алматы.
- Сатершинов, Б. 2014. 'Ислам фобиясы және стереотиптер'. Алматы, ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты, 158 б.
- Эриксон, Э. 1996. 'Идентичность: юность и кризис'. М., Прогресс, 344 с.

References

- Әbdirasylykzy, A. 2014. 'Din. Dәuir. Dәstyr' [Religion. Epoch. Tradition]. Almaty, 315 b.
- Galym, Zh. 2014. 'Islam i pljuralizm: priznanie parallel'nyh istin i obrazov zhizni. Analiz metodologicheskikh oshibok v ponimanii otnosheniya islama k pljuralizmu' [Islam and Pluralism: Recognition of Parallel Truths and Ways of Life. Analysis of Methodological Errors in the Understanding of the Relationship of Islam to Pluralism], *Bejbitshilik pen izgilik kepili*, ғылыми-тәжірибелік конференция материалдары. Almaty, 42–50 bb.
- Gudkov, L. 2004. 'Negativnaja identichnost. Stat'i 1997–2002 godov' [Negative Identity. Articles 1997-2002]. M., Novoe literaturnoe obozrenie, «VCIOM-A», 816 s.
- Castells, M. 2004. 'The Power of Identity', 2nd ed., *The Information Age: Economy, Society and Culture*, v. 2. Malden – Oxford – Carlton.
- Құран Кәрім. Қазақша мағына және түсінігі 1991. [Quran Qarim. Kazakh meaning and concepts], Altaj H, Mekke-Mәdine.
- Nazarbaev, N. 2012. '«Қазақстан-2050» strategijasy – қалыптасқан мемлекеттің жаңа саяси бағыты' [Strategy «Kazakhstan-2050» - a New Political Course of the Prosperous State]. Almaty.
- Satershinov, B. 2014. 'Islam fobijasy zhәne stereotipter' [Islamophobia and Stereotypes]. Almaty, ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты, 158 b.
- Jerikson, Je. 1996. 'Identichnost': junost' i krizis' [Identity: Youth and Crisis]. M., Progress, 344 p.

МУСУЛЬМАНСКАЯ УММА КАЗАХСТАНА: ПРОБЛЕМЫ ЭТНИЧЕСКОЙ И КОНФЕССИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ*

Аннотация. Проблемы этнической и конфессиональной идентичности мусульманской общины (уммы) Казахстана, а также вопросы: едина ли умма, ее социальное самочувствие и др., представляют собой интерес и актуальность одновременно, так как способствуют пониманию тех или иных процессов, происходящих сегодня в жизни многочисленных мусульманских этнических групп страны.

Актуальность исследования состоит в том, что до настоящего времени комплексного исследования социально-конфессиональных особенностей мусульманской уммы Казахстана не проводилось. В связи с этим, целью работы является комплексное исследование этносоциального портрета мусульманских общин Казахстана.

Методологической основой исследования выбран системный подход, основные методы, используемые в социальных науках, дискурс-анализ этнической и религиозной (конфессиональной) идентичности.

Основными вопросами данной работы стали: понятие уммы в исламе; состояние мусульманской уммы Казахстана; этническая и культурно-конфессиональная идентичность мусульман Казахстана. Ответы на эти и другие вопросы могут позволить выявить, как отражаются процессы интеграции этномусульманских общин Казахстана в систему основополагающих ценностей модернизации казахстанского общества, как части единого независимого Казахстана.

Ключевые слова: Казахстан, религия, ислам, умма, конфессия, этничность, идентичность, религиозность.

Введение

Современный Казахстан является полиэтничным государством, где формирование новой идентичности – от «советской» к новой «казахстанской» идентичности, протекает по-разному в разных этнических и конфессиональных группах. Ее изучение имеет большое общественное и политическое значение, так как предполагает осмысление изменений, произошедших за годы независимости в социальной, экономической и культурной жизни республики на примере отдельных этносов, в том чис-

* Работа выполнена в рамках грантового финансирования «Фундаментальных и прикладных научных исследований в области социально-экономических и гуманитарных наук» КН МОН РК на 2015–2017 годы по научно-исследовательскому проекту – «Этносоциальный портрет мусульманской уммы Казахстана».

ле мусульманских. Особенности трансформации мусульманских этносов республики, в частности, связаны с их близостью к государствообразующему этносу – казахам, по языку (тюрко-мусульманские этносы) и религии (северо-кавказские и западно-кавказские мусульманские этносы).

В связи с этим, любой анализ современной религиозной ситуации в казахстанском обществе немислим без самого тщательного изучения религиозности населения и социальной характеристики самих верующих, так как религиозная ситуация в целом влияет на уровень и степень религиозности. Растет и обратная зависимость, когда состояние религиозности во все большей степени определяет «облик» религиозной ситуации – как в отдельных регионах, так и по стране в целом. Кроме того, в нынешних условиях остро ощущается отсутствие интегрального подхода к изучению проблемы религиозности мусульманского населения Казахстана, что создает определенные трудности в составлении этносоциального портрета мусульманской уммы Казахстана.

Политика «один народ – одна страна – одна судьба», провозглашенная Президентом РК Н.А. Назарбаевым, способствовала возникновению интереса к исследованиям межэтнических и межконфессиональных особенностей казахстанского общества. Одной из таких актуальных тем для исследования является, в том числе, изучение *этносоциального портрета мусульманской уммы Казахстана*, включающей в себя более 70% жителей страны, традиционно исповедующих ислам.

До настоящего времени комплексного исследования социально-этнических и социально-конфессиональных, а также ментальных особенностей мусульманской уммы Казахстана не проводилось. Целью статьи является комплексное исследование этносоциального портрета мусульманских общин Казахстана в период становления суверенного Казахстана, их самореализации в межэтнических и межкультурных взаимоотношениях, в процессе создания единой общности – казахстанского народа.

Методологической основой исследования стал системный подход, основные методы, используемые в социальных науках, дискурс-анализ этнической и религиозной (конфессиональной) идентичности. В исследовании использованы принципы историзма и объективности, концепции межкультурного диалога.

Понятие уммы в исламе

В современный период, когда мусульманский мир все более громко заявляет о себе в глобальной политике, понятие *уммы* приобрело особо

важное значение. С одной стороны, оно подверглось своего рода сакрализации, а, с другой – стало широко используемым, универсальным.

Сам термин *умма*, его основное значение и содержание, как отмечает известный российский ориенталист, директор Института востоковедения РАН В.В. Наумкин [2008, сс. 643–663], на протяжении всей мусульманской истории, несмотря на то, что этот термин 64 раза встречается в Коране, с течением веков претерпело эволюцию. Например, в средневековом арабском словаре «Лисан ал-‘Араб» имама ибн Манзура (араб. *وظنم نبا*)* слово *умма* представлено удивительной многозначностью. Приведем несколько его основополагающих значений.

Как пишет знаменитый арабский лексикограф: *al-‘imma wa al-‘umma – ash-shar‘a wa-d-dīn*, то есть *имма*** и *умма* – это “путь и религия”, что также может быть истолковано как “сунна” [Ibn Manzūr 1993, сс. 213–216]. Когда говорят, что у человека нет уммы, это означает, что у него нет религии. Напомним, что в Коране сказано: «Люди были одной *уммой*/общиной...» [Коран 2: 213] (имеется в виду, что они были неверующими). В Коране есть похожие аяты, где *умма* определяется как «община единоверцев, последователей одной религии»: «А если бы пожелал Бог, то Он сделал бы вас единым народом» (*уммой*/общиной) [Коран 5: 48].

Согласно исламу, у каждого пророка есть своя *умма*, которой он ниспослан, включая верующих и неверующих. В Коране сказано: «... каждому народу – свой посланник» [Коран 10: 47]. На основании целого ряда работ средневековых арабских лексикографов автор знаменитого толкового словаря, английский арабист Э.У. Лэйн [1984, с. 90] заключал, что *умма* (наряду с прочими значениями) – это «люди определенной религии» и «люди, к которым ниспослан пророк, в том числе верующие и неверующие».

Анализ всех случаев употребления слова *умма* в Коране свидетельствует о большом многообразии его контекстов. Тем не менее, как справедливо заметил Р. Паре [1974, с. 603], это слово «всегда относится к этническим, лингвистическим или религиозным группам людей, которые являются объектами Божественного спасения». Критериями же включения в *умму* стали религиозные и этические качества людей. В нашем случае, это – *умма* мусульман.

В новейшее время понятие приобретает новую многозначность. Один из символов современного радикал-исламизма, идеолог ассоциации «Братья-мусульмане» (араб. *الإخوان المسلمون*) *Ихван аль-Муслимин*)

* Ибн Манзур (1232–1311) – известный мусульманский учёный, знаток фикха и арабского языка, автор двадцатитомного толкового словаря арабского языка «Лисан ал-‘Араб» («язык арабов»). Автор многих трудов общим объёмом около пятисот томов.

** Вариант *‘imma* иногда выступает как самостоятельная семантическая единица, иногда – как синоним *‘umma*.

Сейид Кутб* писал: «...Умма – не только территория, которую занимает Ислам, и не отечество людей, предки которых когда-то в прошлом жили в соответствии с исламским образцом... Мусульманская умма – это сообщество (jama‘a)** людей, вся жизнь которых – в ее интеллектуальном, социальном, экзистенциальном, политическом, моральном и практическом аспектах – основана на исламском образце (minhāj)» [Kerel 2003, с. 44].

По мнению английского ученого Фреда Хэлидея [2002, р. 24], «само определение уммы как сообщества на основе общих ценностей, религиозных или нет, имеет политические импликации». В свою очередь американский исследователь Роберт Сондерс [2008, р. 304] утверждает, что умма сегодня является «транснациональным политическим сообществом». «Карикатурные скандалы» последних лет стали своего рода лакмусовой бумажкой, которая подтверждает политический характер глобальной идентификации мусульман с уммой: «глобальная реакция мусульман на “карикатурное дело” подчеркивает развитие стойкой коллективной идентичности среди мусульман мира, такой, которая не может адекватно объяснена в рамках религиозного товарищества».

Таким образом, говоря о значении термина умма, необходимо еще раз подчеркнуть его исходную для ислама концептуальную неоднозначность. Конечно, многие из первоначальных значений этого слова были ограничены исключительно контекстом времени и, возможно, сегодня уже не имеют практического значения. Однако ни политизированное, ни салафитское сужение значения этого термина не соответствуют заложенному в нем исламским вероучением глубокому гуманистическому смыслу, так как на протяжении всей своей истории люди всегда были одной уммой, разделившись затем по воле Творца. И каждой умме был ниспослан свой пророк, верующим и неверующим.

В своей книге «Ислам – религия мира и созидания» бывший Председатель ДУМК, Верховный муфтий шейх Абсаттар Дербисали [2010, сс. 293–294] правильно отмечает, что сегодня «... приходится сталкиваться с предвзятым и необъективным отношением к Исламу. Люди, далекие от истинной духовности и не обладающие достаточными познаниями в области истории, пытаются создать искаженное представление о мусульманском наследии. Однако беспристрастная оценка исламской культуры развенчивает миф о так называемой «мусульманской угрозе». Адекватная оценка исторических фактов позволяет опровергнуть неаргументирован-

* Идеолог политического ислама в Египте. Приговорен к смертной казни через повешение по обвинению в руководстве заговором с целью убийства президента Египта Насера и других высших должностных лиц. Приговор был приведен в исполнение 29 августа 1966 г.

** Этот термин в дальнейшем занял особое место в лексиконе радикал-исламистов (например, крайне радикальная «аль-Джама‘а аль-исламийя» в Египте).

ные и бессодержательные антиисламские выпады. Вопреки лживым измышлениям, Ислам демонстрирует свою способность к толерантности. Четырнадцативековое развитие Уммы показало, что мусульмане способны мирно сосуществовать с людьми, исповедующими иные религиозные взгляды».

Состояние мусульманской уммы Казахстана: ислам и этничность

Модернизация и трансформация духовной жизни казахстанского социума в эпоху глобализации невозможна без нового конструктивного подхода к религии. В то же время, любой анализ современной социально-религиозной ситуации в обществе немислим без самого тщательного изучения социального и религиозного самочувствия населения. С другой стороны, в условиях роста уровня и степени религиозности этнических групп растет и обратная зависимость, когда состояние религиозности во все большей степени определяет «облик» религиозной ситуации – как в отдельных регионах, так и по стране в целом.

Однако явная недостаточность имеющихся попыток проникнуть во взаимосвязь исторических, социальных, психологических, идеологических и политических сторон формирования и развития этноконфессионального сознания не позволяет увидеть за внешней стороной явлений сложный, противоречивый, но, вместе с тем, закономерно развивающийся процесс. Поэтому исследователи, пытающиеся разрешить эту проблему, сталкиваются с неадекватностью исследовательских методик базовым культурным нормам изучаемых этнических групп, а также с наличием элементарных коммуникационных барьеров.

Многочисленные исследования, проводящиеся сегодня в Казахстане, так или иначе связанные с решением межэтнических проблем, далеко не всегда осознают, какие глубинные процессы протекают внутри самого этнического сообщества (особенно, если оно закрыто) и как будет протекать его развитие в средне- и долгосрочной перспективе. В данном случае нас интересует дальнейшее развитие мусульманских этносов Казахстана, которые, наряду с другими конфессиональными группами, переживают процесс социальной трансформации в период т. н. религиозного ренессанса: Едина ли умма Казахстана? Что представляет собой мусульманская умма как элемент функционирования мусульманского общества в Казахстане?

Вопрос о единстве уммы РК как самого важного для мусульманской общины Казахстана встает не случайно. «Казахстан, – как справедливо отмечают авторы Аналитического доклада «Внутренние процессы в мусульманской общине Казахстана» (2010), – находится под очень при-

стальным вниманием серьезнейших мировых сил. Здесь и супердержава, и региональные державы, и просто крупные страны, и региональные союзы, и транснациональные компании, и всемирные религиозные центры. У каждого – свой интерес к Казахстану. Воздействовать на Казахстан с целью подвигнуть его на проведение выгодной для себя политики – естественное желание всех «игроков» на мировой карте. В таком положении находится не только Казахстан, это – общее на сегодня состояние почти всякого государства. Другое дело, что Казахстан в силу своего геополитического положения и огромных запасов природных ресурсов привлекает повышенный интерес, поэтому и воздействие на него идет более мощное. Среди действенных форм такого воздействия религии принадлежит особое место» [Дунаев и др. 2010]. Процессы, происходящие в настоящее время на Ближнем и Среднем Востоке, где этноконфессиональные противоречия служат едва ли не главной фигурой в «игре» мировой закулисы, яркое тому свидетельство.

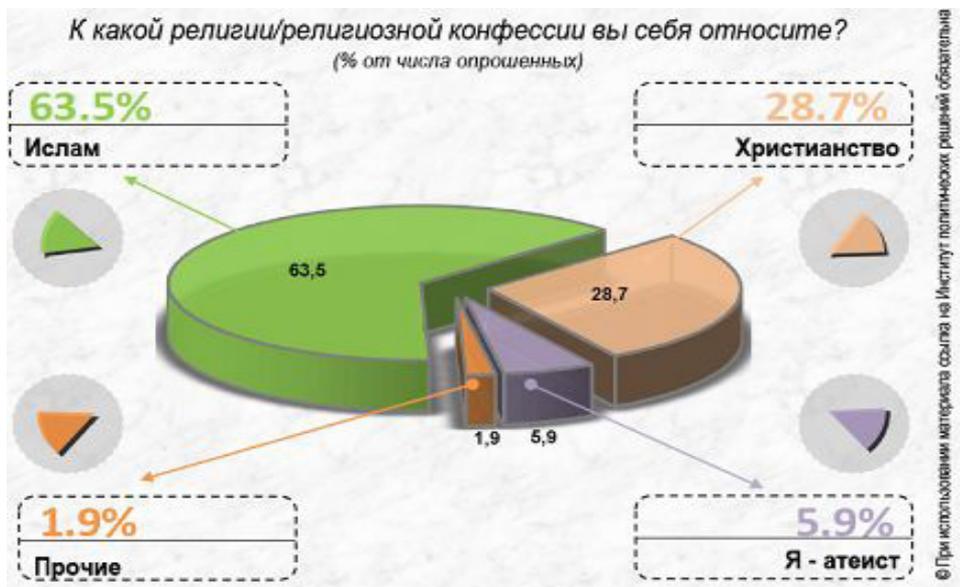
Сегодня мусульманская община Казахстана – самая массовая религиозная организация Республики Казахстан, включающая в себя более 2400 мечетей, молитвенных домов и других религиозных субъектов. Возглавляет общину Духовное управление мусульман Казахстана (ДУМК). Возглавляет ДУМК (с февраля 2013 г.) – председатель ДУМК, Верховный муфтий Казахстана Ержан кажи Малгажыулы (Маямеров) (1972 г. р.), профессиональный теолог, выпускник факультет Шариата и права Исламского университета «Аль-Азхар» (Каир, АРЕ).

Так, важным событием в жизни мусульманской общины РК стало проведение в феврале 2015 г. Первого республиканского форума имамов. На форуме Верховный муфтий республики Ержан Малгажыулы отметил, что «ислам является религией мира и согласия, призванной укреплять духовные ценности казахстанского народа». По итогам форума единогласно были приняты «Платформа мусульман Казахстана», «Этика служащего Духовного управления мусульман Казахстана», а также наставления «Личностный образ имама» и «Личностный облик мусульманина». Основной целью этих документов стал призыв к мусульманам страны стремиться к разностороннему просвещению, добропорядочности, уважению светских устоев государства, недопущению фрагментации мусульманской общины, мирному сосуществованию с представителями других религий, внесению посильного вклада в сохранение межэтнической и межконфессиональной стабильности в стране [Первый республиканский форум имамов... 2015].

В настоящее время мусульманская умма Казахстана, помимо казахов, составляющих в ней большинство, представлена более чем 15-ю другими тюркоязычными этническими группами: узбеки, татары, уйгуры, каракал-

паки, турки, азербайджанцы и другие. Кроме того, к мусульманам относятся ираноязычные таджики, курды, а также дунгане и северокавказские этносы (чеченцы, ингуши, балкарцы и др.) и др. Так, согласно результатам социологического исследования «Религиозный фактор в современном Казахстане», ислам исповедуют 63,5% казахстанцев [15]* (таб. 1).

Таблица 1



Если же брать в расчет результаты последней переписи 2009 г., то свою принадлежность к исламу определило 70,2% мусульманских этносов Казахстана (11 239176 тыс. чел.) [Итоги национальной переписи населения 2009 года, 2011, с. 25]. Из них:

- казахи – 9 928705 тыс. чел.;
- узбеки – 452 668 чел.;
- уйгуры – 221 007 чел.;
- татары – 162 496 чел.;
- турки – 96 172 чел.;
- азербайджанцы – 80 864 чел.;
- дунгане – 51 388 чел.;

* Данное исследование было проведено Институтом политических решений (ИПР) летом 2011 г. в 14 областных центрах страны, а также в «северной» и «южной» столицах (Астана и Алматы), с количеством респондентов – в 2302 человека.

- курды – 37 667 чел.;
- таджики – 35 473 чел.;
- чеченцы – 29 448 чел.;
- кыргызы – 22 500 чел.;
- другие национальности (башкиры, каракалпаки, туркмены и др.) – 54 533 чел.

Действительно, ислам в настоящее время – самая позитивно воспринимаемая религия в Казахстане. По данным социологических опросов, 82% населения позитивно относятся к приверженцам ислама. Среди этнических групп, традиционно придерживающихся этой религии, позитивно относятся к ней 80–98% [Телебаев 2014, сс. 213–214].

Не случайно, в свое время, известный американский исламовед А. Беннигсен [1993, с. 88] отмечал, что: «При сравнении мусульман с прочими советскими гражданами, со всей очевидностью вырисовывается факт, поражающий даже самого невнимательного наблюдателя: все слои мусульманского общества выказывают желание сохранить, хотя бы символически, присутствие религии во всех выражениях общественной и частной жизни».

Строительство современной казахской государственности сегодня ассоциируется, прежде всего, с национальным возрождением казахской этнической группы, что косвенно сказывается также и на религиозной жизни мусульманской общины страны [Султангалиева 1999].

В то же время, следует признать, что принадлежность различных этнических групп к одной конфессии не ведет к снятию межэтнических противоречий между ними. Так, например, в ряде районов Южно-Казахстанской области в 2014–2015 гг. имели место межэтнические конфликты между представителями титульного казахского этноса и представителями узбекской и таджикской этнических групп.

С другой стороны, рост религиозности в значительной степени обусловлен укреплением этнокультурного сознания. Отсюда становится понятной позиция ДУМК Казахстана, которая сменила курс «исламизации этничности на этнизацию ислама» [Султангалиева 2012, с. 128].

Следует отметить, что еще лет 10–12 назад для Казахстана было проблемой разделение мусульманской общины по этническому признаку, когда мечети, в заметной части, посещались той или иной этнической группой мусульман. Об этом, например, сообщала в 2010 г. международная правозащитная организация «Форум-18» (Осло, Норвегия), специализирующаяся на критике государственной политики в области религии. Главной проблемой являлось отсутствие среди мусульманских меньшинств имамов их этнической группы и невозможности слушать

проповеди на своих родных языках, так как большинство имамов мечетей, находящихся в ведении ДУМК, представлены этническими казахами и пятничные проповеди проводятся на казахском языке [Мавлоний 2010]. В настоящее время ДУМК удалось снять эту проблему и уровень ее незначителен.

Однако, «возвращение ислама» отнюдь не сводится лишь к его этнизации. Происходит появление «нового ислама» и «новых мусульман», для которых «принадлежность к глобальной мусульманской общине выше, чем принадлежность к своей этнической и национальной группе» [Султангалиева 2012, с. 92], хотя «большинство населения не воспринимает ислам как политическую идеологию» [Султангалиева 2012, с. 38].

Так, в состав мусульманской общины Казахстана сегодня входят не только этносы, традиционно исповедующие ислам, но и до недавнего времени ассоциирующиеся с другими религиями, например, представители русской этнической группы. По словам руководителя Культурного центра русских мусульман Казахстана «Ихлас» (Алматы) Махди Сенчинова [2004]: «Русских мусульман в Казахстане становится все больше и больше. Русские мусульмане Казахстана – это очень открытые, позитивно настроенные к окружающим люди. Среди нас есть самые разные люди... <...> ... Представители интеллигенции, бизнесмены, ученые. Русские мусульмане в основном живут в Алма-Ате, Павлодаре, Усть-Каменогорске и Караганде. <...> Я надеюсь, что ... русские мусульмане, по воле Аллаха, со временем станут самыми активными представителями казахстанской уммы».

Следует отметить, что многие мусульмане РК (*рассматривающие эту идентификацию как религиозно-культурную.* – Е.Б.) не являются верующими людьми в полном смысле этого слова, а иные и вовсе не посещают мечети (хотя и соблюдают некоторые обряды). Но, тем не менее, они все равно ассоциируют себя с мусульманской уммой, самоидентифицируются как мусульмане и во многих вопросах солидаризуются с братьями по вере (сколь условной ни была бы их религиозность). При этом зачастую в качестве наиболее непримиримых выразителей интересов и защитников уммы выступают люди, не очень сведущие в вопросах вероучения, не знающие его первоисточников, но весьма агрессивные в своей публичной деятельности.

Тем не менее, мы должны признать, что Казахстан – это часть исламского мира, и эту простую истину предстоит принять и понять казахстанскому обществу.

Этническая и культурно-конфессиональная идентичность мусульманской уммы Казахстана

Изменение отношения к религии в современном казахстанском обществе привело к изменению состояния религиозного сознания граждан страны, которое, как известно, представляет собой важнейший компонент религиозности. В то же время, динамика религиозного сознания позволяет судить о внутренних и внешних факторах, влияющих на изменения, происходящие в религии. Следствием такой динамики выступает трансформация религиозного сознания верующего, которая является свидетельством того факта, что в процессе изменений религии происходят изменения элементов культов, обрядов, ритуалов, догматов.

В данном контексте интерес представляют два основных типа концептуализации религиозной самоидентификации, что в условиях постсоветского Казахстана имеет немаловажное значение. Это – этническая и культурно-конфессиональная религиозность мусульманского сообщества Казахстана.

Этническая религиозность – религиозность на основании декларации человеком своей принадлежности к религиозной традиции, исходя из этнического принципа. Если подавляющая часть мусульманской уммы Казахстана исповедует ислам ханафитского мазхаба, что исторически традиционно для тюрко-мусульманских этносов страны, то малая часть казахстанцев – тюрко-мусульман (азербайджанцы) и северо-кавказских народностей (чеченцы, ингуши) исповедуют шиизм и ислам шафиитского мазхаба, соответственно.

Культурно-конфессиональная религиозность – религиозность на основе декларации человеком своей принадлежности к религиозной традиции без взаимосвязи с другими критериями религиозности (не обязательно разделяя положения вероучения, индивид участвует в таинствах и обрядах, являясь членом той или иной религиозной общины). При этом религиозная идентичность для человека имеет значимость и выстраивается как соотношение с культурной, этической и аксиологической системами жизни общества [Бреская 2011, с. 85]. Другими словами, соответствующая религия имеет для человека, называющего себя мусульманином, особую, по сравнению с другими религиями, ценность [Филатов, Лункин 2005, с. 36].

Несмотря на постепенное разрушение привычной схемы совпадения этнической и конфессиональной идентификации, в то же время, продолжает сохраняться представление о совпадении конфессиональной и этнической идентификации. Например, известный российский политолог

А. Мигранян пишет в этой связи: «Для миллионов русских... только через приобщение к традиционному религиозному обряду предков возможно в нынешней ситуации приобщение к русскости. Сейчас реставрация, хотя бы частично, прежнего влияния православной церкви на образ жизни дает шанс на формирование нового русского национального самосознания, на возрождение российской идентичности» [Бессонов 2006, с. 114].

Данный тезис российского политолога сталкивает нас с ситуацией, когда верующие идентифицируют себя скорее не с религией, а с определенной культурой, национальными особенностями, которые сформировались под влиянием религии. Во многом схожая ситуация складывается и с мусульманской уммой Казахстана, где ислам и этническая культура дополняют друг друга и служат индикаторами национальной и религиозной идентификации.

Поэтому, как нам представляется, конфессиональную модель мусульманского сообщества (уммы) Казахстана на современном этапе можно классифицировать как:

– тюрко-мусульманскую, сочетающую в себе собственную духовную константу тюрков – тенгрианство с «привнесенной» религией – исламом, что привело к органичному синтезу элементов традиционной и исламской культур и формированию своеобразной культурно-идеологической системы, «которую можно определить как тюрко-исламский тип культурной традиции» [Султангалиева 1998].

В то же время, религиозность приверженцев ислама, согласно данным Г. Телебаева, обладает рядом особенностей. Прежде всего, по общей религиозности (доля в этнической группе, указавшая, что они являются верующими) этнические группы, предпочитающие ислам делятся на две группы. В первую вошли: уйгуры (78,8%), казахи (70,7%) и узбеки (67,2%). Во вторую группу – татары (56,2%), которые менее религиозны.

Во-вторых, среди приверженцев ислама также больше «пассивно религиозных», чем «активно религиозных». Можно утверждать, что религиозность мусульман также имеет больше культурно-исторический смысл. Так, 67,3% уйгур, 56,3% казахов и 47,4% татар отметили, что они считают себя верующими, однако в религиозной жизни не участвуют.

Вместе с тем, есть исключение – это узбеки. Среди них активно верующих, т. е. тех, кто «состоит в общине и следует религиозным нормам», – 40,6%.

В это же время, как среди казахов таких 14,4%, уйгур – 11,5%, татар – 8,8%.

Это подтверждается также соблюдением узбеками религиозных обрядов: 51,1% опрошенных совершают их ежедневно (среди казахов таких, к примеру, 14,9%) [Телебаев 2014, с. 214].*

Следующая особенность характеризует, видимо, в целом постсоветскую религиозность. Это – превалирование культурно-исторической составляющей религиозной веры.** Так, среди приверженцев ислама в Казахстане религия воспринимается, прежде всего, как национальная традиция, вера предков. Этой точки зрения придерживаются 43,7% казахов, 42,9% татар и 36,2% узбеков. Этническая и родственная сплоченность наиболее характерны для уйгур Казахстана: 61,4% из них подчеркивают, что ислам для них – вера предков. К тому же, 63,6% опрошенных уйгур отметили, что их религиозные убеждения сложились под влиянием семьи [Телебаев 2014, с. 214].

Как мы видим, на постсоветском пространстве принадлежность к традиционному для этнической общности типу вероисповедания стала восприниматься чуть ли не как онтологическая структура духовно-нравственной консолидации общества.

Однако, так ли это на самом деле? Нельзя спорить с тем, что в настоящее время многие люди действительно связывают осмысление собственной идентичности с конфессиональной верой, этнической принадлежностью, внешними формами семиозиса традиционной культуры.

Нельзя отрицать и мировоззренческую значимость национальной и конфессиональной самоидентификации личности, роль этнокультурных традиций в становлении ее самосознания. Но, вместе с тем, взятые как самодостаточные (обоснованные контексты и механизмы культурной идентичности), они становятся разрушительными по отношению к духовному началу человеческой экзистенции.

Приверженность традиционному вероисповеданию как интегративному началу эмоционально-образной и ценностно-смысловой определенности духовного мира личности обретает правомерность и предметную истинность в границах таких эпох и этносоциальных единств, в реальном бытии которых не происходит выделения личности как автономного субъекта.

* Данные социологических опросов свидетельствуют о том, что религиозность узбеков остается сравнительно высокой не только в Казахстане, а в регионе в целом. Так, пятикратную молитву совершают 32% узбеков против 7,2% казахов, уступая только таджикам – 41,3% [Yaacov, Wainerb 2009, p. 307].

** «В Казахстане – так же, как и странах постсоветской Центральной Азии – большинство мусульман осознают себя, прежде всего, частью своей этнической группы, государства, а не универсальной без границ исламской общины (уммы)» [Atkin 1992, pp. 46–72; Roy 2010, p. 305]. Согласно социологическим замерам, мусульманские сообщества постсоветского пространства не считают, что в повседневной жизни надо доказывать свою принадлежность к исламу, для этого достаточно самого факта рождения в семье мусульман. В связи с этим, широко распространено мнение, что осознание исламской принадлежности не проявляется только в соблюдении основных пяти заповедей ислама. Достаточно просто верить в Бога [Louw 2007].

екта своих действий и становления соответствующей формы самосознания. В этих социокультурных общностях сознание индивида прорастает в вероисповедную догматику с той же органической естественностью, с которой прорастает дерево из брошенного в землю семени.

Отождествление традиционного вероисповедания и этнической идентичности в составе мировоззрения характерно также и для массового сознания мусульманского сообщества Казахстана. При этом конфессиональная идентичность может быть независима от собственно веры.

Но специфика духовной ситуации человека в современном мире состоит в том, что цивилизационно-исторические предпосылки онтологической, ценностно-смысловой, психологической *естественности* конфессионально-религиозного образа мысли сегодня необратимо утрачены. Современный человек поставлен перед необходимостью самостоятельно вырабатывать свою собственную индивидуализированную многомерность в условиях кризиса традиционного типа мировоззренческой идентичности, когда «общей главенствующей тенденцией является все возрастающая самостоятельность религиозно конституируемой субъективности, ее самообоснованность, ее все более слабая привязанность к традиционному содержанию откровения» [Лукач 1996, с. 406].

Заключение

Как представляют результаты исследования, этническая и культурная идентичность в контексте конфессиональной модели мусульманского сообщества (уммы) Казахстана представляет собой довольно сложную картину. И *это – нормально*, так как духовная составляющая любого этнического образования включает в себя весь спектр субъективных признаков: национальный менталитет, национальные чувства, идеи, национальное достоинство и гордость, национальные традиции и другие ценности. Все названные компоненты этнического самосознания вдали от исторической родины, в новых местах расселения предельно обостряются, обретают новую внутреннюю силу, а, главное, становятся практически единственным индикатором этнической идентичности.

В условиях глобализации жизненного пространства, когда объективные предпосылки национального бытия во многом утрачивают свою силу, духовные моменты начинают во все большей степени доминировать, детерминируя этническую принадлежность. И религия является мощным фактором, поддерживающим чувство этничности. Религиозные представления о своем историческом происхождении и былых несчастьях обеспечивают этническим группам осознание себя тем, кем они являются.

Наблюдаемое сегодня в Казахстане «гармоничное слияние исламской религиозности и модерна» (М.Х. Алсабеков) превращает страну в лидера социокультурных преобразований в Центральной Азии. Об этом свидетельствуют межэтническое и межконфессиональное согласие в РК, взвешенная национальная и религиозная политика государства.

Результаты постсоветского «возрождения ислама» в Казахстане сопровождаются сегодня «зримым повышением роли религии в обществе, что отразилось на институциональном, то есть административном, образовательном и других уровнях. Идеологически ислам стал не только составной частью этнического (национального) возрождения, но и приобрел самоценность как собственно религиозная система со своими нормами и ритуалами» [Султангалиева 2014, с. 10].

Данные социологических исследований показывают, что количественно уже выявилась доля казахстанских мусульман, для которых в иерархии идентичностей религиозная является приоритетной, опережая гражданскую, этническую и другие. Поэтому мы можем согласиться с теми исследователями, которые обосновывают важность исламской идентичности населения Казахстана, где исламское наследие определяется ими как одна из составных *конструкций* в структуре национальной идентичности казахстанского социума, укрепляя, в том числе, межконфессиональное согласие и межкультурный диалог всех этносов Казахстана. В то же время, для сохранения стабильности требуется повышение уровня религиозной грамотности мусульманской общины и укрепление ее этнонациональной идентичности. Такие ценности, как национальное единство, мир и согласие в казахстанском обществе, высокая духовность, общность истории, культуры и языка, выдержавшие испытание временем, позволят сохранить единство мусульманской общины республики.

Для обеспечения эффективного развития казахстанского общества в глобализационных процессах современности необходимо укрепление казахстанской (казахской) гражданской нации, ее способностей объединиться вокруг общих для граждан страны ценностей, интересов и целей. Однако в современном мире протекают такие не всегда заметные для поверхностного взгляда процессы, которые углубляют границы между этническими границами, нанося ущерб гражданскому единству. Для того, чтобы предотвратить негативные процессы и воспрепятствовать их развитию, необходимо содействовать гражданской интеграции и противодействовать дезинтеграции. Особенно актуальна эта проблема в современную эпоху, сопровождаемую массовыми этническими миграциями и масштабными непрогнозируемыми кризисами.

Библиография

Atkin, M. 1992. 'Religious, National and other Identities in Central Asia', *Muslims in Central Asia: expressions of identity and change*, Ed. By Jo-Ann Cross. Durham, Duke University Press, pp. 46–72.

Беннигсен, А. 1993. 'Исмаил Гаспринский (Гаспралы) и происхождение джадидского движения в России', *Россия и Восток*. Казань, Фонд Жиен, Татарское кн. изд-во, с. 79–97.

Бессонов, Б. 2006. 'Социальные и духовные ценности на рубеже II и III тысячелетий'. М., Норма, 320 с.

Бреская, О. 2011. 'Изучение религиозности: к необходимости интегрального подхода', *СОЦИС*, №12, сс. 77–87.

Дунаев, В. и др. 2010. 'Внутренние процессы в мусульманской общине Казахстана', *Аналитический отчет*. Алматы, ИФиП МОН РК.

Дербисали, А 2010, 'Ислам – религия мира и созидания'. Теологическо-религиоведческие, историко-филологические исследования, статьи, размышления, доклады и интервью. Алматы, Дайк Пресс, 516 с.

Итоги Национальной переписи населения Республики Казахстан 2009 года, *Аналитический отчет*, 2011. Астана, 65 с.

Halliday, F. 2002. 'The politics of the umma: states and community in Islamic movements', *Mediterranean Politics*, vol. 7, issue 3, pp. 20–41.

Коран 1963. М., Издательство восточной литературы, 714 с.

Kepel, G. 2003. 'Muslim Extremism in Egypt: The Prophet and Pharaoh'. Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 283 p.

Лукач, Д. 1996. 'Повседневная жизнь, частный индивид и религиозная потребность', *Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии*. М., Аспект пресс, с. 380–414.

Lane, E.W 1984. 'Arabic-English Lexicon', vol.1. Cambridge, The Islamic Texts Society.

Louw, M. 2007. 'Everyday Islam in Post-Soviet Central Asia'. L., N-Y., Routledge, 219 p.

Lisān al-‘Arab li-l-Imām al-‘allāma Ibn Manzūr, 630–711 H, Bayrūt, Dār Ih ya’ at-Turāth al-‘Arabī, 1413 H – 1993 – М. Том первый.

Мавлоний, Д. 2010. 'Мусульманские меньшинства в Казахстане не могут слушать проповеди на своих языках' [Электронный ресурс]. URL: // http://rus.azattyq.org/content/religion_kazakhstan_muslim_discrimination/2223787.html (дата обращения: 19.11.2010).

Наумкин, В. 2008. 'Концепция мусульманской уммы: от религии к национализму и глобализму', *Ислам и мусульмане: культура и политика* (статьи, очерки и доклады разных лет). М., Нижний Новгород, сс. 643–663.

Первый республиканский форум имамов прошел в Астане. [Электронный ресурс]. URL: <http://24.kz/ru/novosti2/obshchestvo/item/50793-pervyj-respublikanskij-forum-imamov-proshel-v-astane> (дата обращения: 19.02.2015).

Paret, R. 1974. 'Umma', *Shorter Encyclopedia of Islam*, Ed. Gibb, HA & Kramers, JH, Leiden, Brill, EJ.

Roy, O. 2010. 'Holy Ignorance: When Religion and Culture Part Ways'. New York, Columbia University Press, 288 p.

Сенчинов, М. 2004. 'Русские мусульмане могут стать лидерами казахстанской уммы'. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.centrasia.ru/newsA.php?st=1096406040> (дата обращения: 29.09.2004).

Султангалиева, А. 1998а. 'Ислам в Казахстане: история, этничность и общество'. Алматы, КИСИ при Президенте Республики Казахстан, 188 с.

Султангалиева, А. 1999б. 'Эволюция ислама в Казахстане'. [Электронный ресурс]. URL: http://www.ca-c.org/journal/cac-05-1999/st_06_sultangal.shtml (дата обращения: 12.03.2015).

Султангалиева, А. 2012в. 'Возвращение ислама в Казахстан'. Алматы, 170 с.

Султангалиева, А. 2014г. 'Пересматривая роль «религиозного возрождения» в Казахстане', *Казахстан в глобальных процессах*, №2, с. 10–26.

Saunders, R. 2008. 'The ummah as nation: a reappraisal in the wake of the 'Cartoons Affair'', *Nations and Nationalism*, vol.14, issue 2, pp. 303–321.

Телебаев, Г. 2014. 'Ислам в современном Казахстане: тенденции и перспективы', *XII веков развития исламской науки и культуры в Казахстане*. Алматы, ИВ КН МОН РК, с. 213–216.

Филатов, С. & Лункин, Р. 2005. 'Статистика российской религиозности: магия цифр и неоднозначная реальность', *СОЦИС*, №6, с. 35–45.

Yaacov, R. & Wainerb A. 2009. 'Muslim Identity and Islamic Practice in Post-Soviet Central Asia', *Central Asian Survey*, vol. 28, no 3, September, pp. 303–322.

References

Atkin, M. 1992. 'Religious, National and other Identities in Central Asia', *Muslims in Central Asia: expressions of identity and change*, Ed. By Jo-Ann Cross, Durham, Duke University Press, pp. 46–72

Bennigsen, A. 1993. 'Ismail Gasprinskiy (Gaspralyi) i proishozhdenie dzhadidskogo dvizheniya v Rossii' [Ismail Gasprinskii (Gaspraly) and the Origin of the Jadid Movement in Russia], *Rossiya i Vostok*. Kazan, Fond Zhien, Tatarskoe kn. izd-vo, ss. 79–97.

Bessonov, B. 2006. 'Sotsialnyie i duhovnyie tsennosti na rubezhe II i III tyisyacheletiy' [Social and Spiritual Values at the Turn of the II and III Millennium]. M., Norma, 320 s.

Breskaya, O. 2011. 'Izuchenie religioznosti: k neobhodimosti integralnogo podhoda' [The Study of Religion: the Need for an Integrated Approach], *SOCIS*, №12, ss. 77–87.

Dunaev, V. et al. 2010. 'Vnutrennie protsessyi v musulmanskoj obschine Kazahstana, Analiticheskiy otchet' [Internal Processes in the Muslim Community of Kazakhstan, Analytical Report]. Almatyi, IFiP MON RK.

Derbisali, A. 2010. 'Islam – religiya mira i sozidaniya'. Teologicheskoreligiovedcheskie, istoriko-filologicheskie issledovaniya, stati, razmyishleniya,

doklady i intervyyu [Islam is a Religion of Peace and Creation. Theological-Religious Studies, Historical and Philological Studies, Articles, Reflections, Reports and Interviews]. Almaty, Dayk Press, 516 s.

Itogi Natsionalnoy perepisi naseleniya Respubliki Kazahstan 2009 goda. *Analiticheskiy otchet*, 2011 [The Results of the National Census of the Republic of Kazakhstan in 2009]. *Analytical Report*, 2011. Astana, 65 s.

Halliday, F. 2002. 'The politics of the umma: states and community in Islamic movements', *Mediterranean Politics*, vol. 7, issue 3, pp. 20–41.

Koran 1963. M., Izdatelstvo vostochnoy literaturyi, 714 s.

Kepel, G. 2003. 'Muslim Extremism in Egypt: The Prophet and Pharaoh'. Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 283 p.

Lukach, D. 1996. 'Povsednevnyaya zhizn, chastnyiy individ i religioznaya potrebnost' [Everyday Life, the Private Individual and Religious Needs], *Religiya i obschestvo. Hrestomatiya po sotsiologii religii*, M., Aspekt press, ss. 380–414.

Lane, E. 1984. 'Arabic-English Lexicon', vol.1. Cambridge, The Islamic Texts Society.

Louw, M. 2007. 'Everyday Islam in Post-Soviet Central Asia'. L., N-Y., Routledge, 219 p.

Lisān al-‘Arab li-l-Imām al-‘allāma Ibn Manzūr, 630–711 H, Bayrūt, Dār Ih ya’ at-Turāth al-‘Arabī, 1413 H – 1993 – M., Vol.1.

Mavloniy, D. 2010. 'Musulmanskie menshinstva v Kazahstane ne mogut slushat propovedi na svoih yazyikah' [The Muslim Minority in Kazakhstan Can Not Listen to Sermons in Their Own Languages]. [Jelektronnyj resurs]. URL: http://rus.azattyq.org/content/religion_kazahstan_muslim_discrimination/2223787.html (19.11.2010).

Naumkin, V. 2008. 'Kontseptsiya musulmanskoj ummyi: ot religii k natsionalizmu i globalizmu' [The Concept of the Muslim Ummah: from Religion to Nationalism and Globalism], *Islam i musulmane: kultura i politika* (stati, ocherki i dokladyi raznyih let). M., Nizhniy Novgorod, ss. 643–663.

Pervyyj respublikanskiy forum imamov proshel v Astane [First Republican Forum of Imams held in Astana]. [Jelektronnyj resurs]. URL: <http://24.kz/ru/novosti2/obshchestvo/item/50793-pervyj-respublikanskiy-forum-imamov-proshel-v-astane> (data obrashhenija: 19.02.2015).

Paret, R. 1974. 'Umma', *Shorter Encyclopedia of Islam*, Ed. Gibb, HA & Kramers, JH, Leiden, Brill, EJ.

Roy, O. 2010. 'Holy Ignorance: When Religion and Culture Part Ways'. New York, Columbia University Press, 288 p.

Senchinov, M. 2004. Russkie musulmane mogut stat liderami kazahstanskoy ummyi [Russian Muslims could become leaders of Kazakh Ummah]. [Jelektronnyj resurs]. URL: <http://www.centrasia.ru/newsA.php?st=1096406040> (data obrashhenija: 29.09.2004).

Sultangalieva, A. 1998a. 'Islam v Kazahstane: istoriya, etnichnost i obschestvo' [Islam in Kazakhstan: History, Ethnicity and Society]. Almaty, KISI pri Prezidente Respubliki Kazahstan, 188 s.

Sultangalieva, A. 1999b. 'Evolyutsiya islama v Kazahstane' [The Evolution of Islam in Kazakhstan]. [Elektronnyj resurs]. URL: http://www.ca-c.org/journal/cac-05-1999/st_06_sultangal.shtml (data obrashhenija: 12.03.2015).

Sultangalieva, A. 2012c. 'Vozvrashchenie islama v Kazahstan' [«The Return of Islam» in Kazakhstan]. Almatyi, 170 s.

Sultangalieva, A. 2014d. 'Peresmatrivaya rol «religioznogo vozrozhdeniya» v Kazahstane' [Redefining the Role of «Religious Revival» in Kazakhstan], *Kazahstan v globalnyih protsessah*, №2, ss. 10–26.

Saunders, R. 2008. 'The ummah as nation: a reappraisal in the wake of the 'Cartoons Affair'', *Nations and Nationalism*, vol.14, issue 2, pp. 303–321.

Telebaev, G. 2014. 'Islam v sovremennom Kazahstane: tendentsii i perspektivy' [Islam in Modern Kazakhstan: Trends and Prospects], *XII vekov razvitiya islamskoy nauki i kultury v Kazahstane*. Almatyi, IV KN MON RK, ss. 213–216.

Filatov, S. & Lunkin, R. 2005. 'Statistika rossiyskoy religioznosti: magiya tsifr i neodnoznachnaya realnost' [Statistics of Russian Religiosity: Magic Numbers, and Mixed Reality], *SOCIS*, №6, ss. 35–45.

Yaacov, R. & Wainerb A. 2009. 'Muslim Identity and Islamic Practice in Post-Soviet Central Asia', *Central Asian Survey*, vol. 28, no. 3, September, pp. 303–322.

II МЕЖДУНАРОДНЫЙ ФОРУМ «АЛЬ-ФАРАБИ И СОВРЕМЕННОСТЬ»

Казахский национальный университет имени аль-Фараби 7–8 апреля 2015 года в рамках ежегодных Фарабиевских чтений провел II Международный Форум «Аль-Фараби и современность», посвященный 1145-летию со дня рождения Абу Насра аль-Фараби.

В работе Форума приняли участие известные зарубежные ученые из Франции, Турции, Германии, Финляндии, Греции, Иордании, России, Украины и Казахстана, представители международных организаций (ТЮРКСОЙ), этнокультурных центров, общественных объединений. В числе наиболее известных гостей форума были профессора Альберт Фишлер, Гюнтер Шлее, Бекир Карлыга. В работе Форума активно участвовали отечественные ученые: академик Абдумалик Нысанбаев, доктор исторических наук, профессор Зада Дукенбаева, доктор философских наук, доцент Галия Курмангалиева, доктор философских наук, профессор Серик Нурмуратов. В числе участников Форума были исследователи из научных центров и вузов регионов Казахстана: Астаны, Тараза, Шымкента, Костаная, Кокшетау, а также КазНУ им. аль-Фараби, НИИ и вузов города Алматы.

С докладами выступили более 70 участников, проведены секционные заседания по 6-ти направлениям: Философия аль-Фараби в современном диалоге цивилизаций; Аль-Фараби и исламская культура; Классификация наук аль-Фараби и актуальные проблемы современного естествознания; Инновационный потенциал XXI века и вопросы устойчивого развития; Наукометрия и управление научно-технологическим развитием общества; Человеческий капитал как основа интеллектуального потенциала нации.

Участниками Форума обсуждались проблемы современного состояния социально-гуманитарных наук, эффективного использования гуманитарного и научно-технического потенциала в контексте современной цивилизации, межкультурной коммуникации, вопросы философии и религии, роли исламской культуры, перспективы развития университетской науки, социально-политических процессов, вопросы устойчивого развития и человеческого капитала.

Модераторами секций были отмечены выступления зарубежных гостей. Интересный доклад был представлен Василиусом Сиросом, профессором из Финляндии на тему: «Позитивные и негативные стороны в управлении в ранней Исламской и Византийской традициях». В рамках своего выступления он провел компаративистский анализ идей аль-Фараби и Михаила Пселла – выдающегося мыслителя Финляндии. До-

кладчик отметил, что на Западе наиболее известны трактаты аль-Фараби, в которых нашли выражение идеи управления, такие как «Жемчужины премудрости», «Трактат о взглядах жителей добродетельного города». По мнению докладчика, именно «Большая книга о музыке» принесла аль-Фараби известность в Средневековой Европе. Упомянув о том, что переводы трудов аль-Фараби на латынь и иврит в средневековой Европе осуществлялись с очень давнего времени, начиная с XII–XIII вв., Василиус Сирос указывает, что в 1930–1932 гг. в Париже впервые был опубликован перевод на французский язык первой части «Большой книги о музыке», осуществленный французским ученым Д'Эрланже. Было высказано мнение о необходимости переводов трактатов аль-Фараби на многие языки мира именно с текстов на арабском языке – с целью сохранения смысла оригинальных текстов мыслителя, соблюдения традиций того времени, не искажая содержания тех понятий, в которые средневековый философ вкладывал особое значение.

Интересным был доклад Бидайбекова д.п.н., профессора, зав. кафедрой Информатики и информатизации образования КазНПУ им. Абая на тему: «Математическое наследие аль-Фараби в современных условиях образования». Автор остановился на исследованиях в этой области, сделал краткий обзор трудов отечественного исследователя А. Кубесова, чья монография «Математическое наследие аль-Фараби» имеет цифровую копию в Мичиганском университете США. По мнению докладчика, математические труды и идеи аль-Фараби по сей день заставляют удивляться ученых в зарубежных странах, а в Казахстане представляют собой малоизученную тему.

Неподдельный интерес и дискуссию вызвали доклады профессора Р. Жангожи (Украина) на тему: «Мультикультурализм и транскультуральность в условиях глобализационных процессов» и профессора М.Ш. Хасанова на тему: «Философия аль-Фараби в становлении культуры Казахстана». В процессе обсуждения докладов было отмечено, что важной составляющей инновационного развития мирового сообщества, которое сегодня ориентировано на повышение эффективности использования ресурсов, внедрение более совершенных технологий, приносящих больший доход; очень важным аспектом являются мировоззренческие основы устойчивого развития. Необходима специальная система её формирования, отвечающая требованиям устойчивого инновационного развития. В настоящее время научнообоснованная и практически ориентированная система, удовлетворяющая требованиям устойчивого инновационного развития, отсутствует.

В основе обсуждаемых вопросов лежал принятый мировым сообществом принцип устойчивого развития как хроноцелостного процесса роста

возможностей по удовлетворению потребностей настоящего и будущих поколений. Было отмечено, что обычная логика рассматривает понятия «потребность» и «возможность» как полярные противоположности. В то же время, налицо их связь, которая имеет следующий вид: всякая удовлетворенная потребность (реализованный интерес или достигнутая цель) есть новая или возросшая возможность, всякая новая возросшая возможность воспринимается как удовлетворенная потребность, интерес, цель. Отсюда следует, что достигнутая цель (или реализованный интерес, или удовлетворенная потребность) не есть конечный результат, не есть конечное состояние, а есть промежуточный этап хроноцелостного процесса убывающих темпов роста возможностей, т. е. повышения эффективности управляемой системы.

Докладчик Ж.Ж. Молдабеков, д.филос.н., профессор КазНУ им. аль-Фараби в своем выступлении особо отметил то, что без знания языка, культуры, традиций той эпохи трудно изучать наследие аль-Фараби с методологической точки зрения. Только познав и изучив ту эпоху, можно с уверенностью постигать идеи великого мыслителя.

Докладчики в своих выступлениях рассматривали вопросы, изучаемые великим ученым Востока в разные годы его жизни: поэтическое наследие мыслителя, в частности, понятия «поэзия», «подражание» в поэтическом наследии аль-Фараби (Ш. Калиева, к.филос.н., доцент КазНУ им. аль-Фараби), политико-правовые идеи (Ж.К. Садвакасова, преп. Алматинского колледжа экономики и права).

В рамках форума работали:

- Малая фарабиевская академия (студенческое научное объединение) провела дебаты на тему: **«Al-Farabi university Smart city – модель инновационного университета»;**

- Студенческий дискуссионный клуб «Политолог» обсудил **«Проблему обеспечения национальной безопасности в условиях глобализации» с участием директора КИСИ Ерлана Карина;**

- Для участников форума был организован интерактивный проект совместно с Музеем народных музыкальных инструментов имени Ыхласа **«Философия музыки Фараби»;**

- Проведена он-лайн конференция на интерактивной площадке **G-Global на тему: «Современные ценности общества: диалог культур и цивилизаций».** На видеоконференции обсуждались вопросы: о роли интерактивной площадки «G-Global» в развитии межкультурного диалога, сотрудничества, сохранения исторической преемственности; современные ценности в условиях глобального информационного общества; казахстанский опыт формирования межэтнической и межконфессиональной толерантности, социального согласия и стабильности; культурный

обмен, дальнейшее развитие гуманитарных связей и углубления сотрудничества между различными странами.

Особо стоит отметить, что корпоративными усилиями Центра аль-Фараби, Института литературы народов мира при КазНУ и Международного клуба Абая на сегодняшний день были переизданы книги, написанные еще в советский период профессорами А.Х. Касымжановым, Б.Г. Гафуровым, а также сотрудниками Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК: Абу Наср аль-Фараби. Добродетельный город. (2014); Абу Наср аль-Фараби. Книга о музыке (2014); Абу Наср аль-Фараби. Книга о разуме (2014); Абу Наср аль-Фараби. Книга об аль-Фараби (2014); Әбу Насыр әл-Фараби. Бақыт туралы кітап (2015); переведена и издана книга Abu Nasr al-Farabi. The Book of Mind (2014). Издано учебное пособие «Аль-Фараби и современность» (2014), на казахском и русском языках, на основе которого разработан эклективный курс, внедренный в учебный процесс для студентов всех специальностей университета.

На основе резолюции, принятой на Международном Фараби Форуме, сформированы Предложения направленные на усиление творческой деятельности и популяризацию наследия аль-Фараби:

1. Выступить с предложением к Правительству РК о проведении комплекса международных мероприятий, в том числе Международного Фараби Форума в государственном масштабе, к 1150-летию со дня рождения аль-Фараби (2020 г.) и об объявлении 2020 года – Годом аль-Фараби, под эгидой ЮНЕСКО.

2. Ходатайствовать перед МОН РК об учреждении именной стипендии Аль-Фараби для ученых, внесших вклад в развитие междисциплинарных исследований, укрепление межгосударственных связей, культурного развития.

3. Продвигать проект « **Al-Farabi university Smart city**» как модель инновационного университета» в формате Международной выставки в Астане Экспо-2017.

4. В рамках сотрудничества с научными центрами, университетами проводить **сравнительные исследования** на международном уровне с привлечением известных исследователей из разных стран мира.

5. В целях популяризации наследия аль-Фараби вести активную работу по выпуску медиапродукции, посредством государственного заказа.

6. Для целостного представления и логической завершенности основной миссии каждого ежегодного форума предлагаем обозначать в его тематике направленность комплекса мероприятий, завершающихся конкретным результатом и изданием отдельного трактата, перевода знаменитого мыслителя Востока Абу Насра аль-Фараби.

СХОЛАСТИКА МАВЕРАННАХРА

(Заметки о книге Абдулвахида Абдуллаевича Шамолова «Калам-и Маварауннахр» (Схоластика Мавераннахра). Душанбе, Дониш, 2014, 569 с.)

В Душанбе на таджикском языке (фарси) была издана монография доктора философских наук, директора института философии Академии наук республики, профессора А.А. Шамолова под названием «Калам-и Маварауннахр» («Схоластика Мавераннахра»). Книга посвящена жизнеописанию, трудам и мыслям одного из крупнейших и всемирно известных представителей средневековой, религиозной мысли – имама Абу Мансура Матуриди Самарканди (ум. в 994 г.).

Имам Матуриди признан в истории исламской мысли в качестве одного из величайших знатоков калама (исламской схоластики). Слава об этом ученом распространилась по всему исламскому миру еще при его жизни.

В целом калам – это наука об атрибутах и сущности Бога, сущности пророчества, начале и конце бытия (эсхатологии) на основе исламского учения. В более широком смысле калам можно характеризовать как размышление в философско-религиозной области. Учение калама основано на повествовательных (Коран и сунна Пророка) и рациональных аргументах. Калам в качестве науки стал формироваться после знакомства мусульман с классической греческой философией и в течение многих столетий служил надежным средством для защиты принципов и основ исламского вероучения.

Конечно, распространение ислама и знакомство мусульман с культурой, философскими воззрениями и религиозными верованиями различных подвластных халифату народов служили в качестве важнейших факторов формирования и развития многочисленных схоластических школ и течений, таких, как хариджиты, мурджи'иты, му'тазилиты, каррамиты, двенадцатники (шииты-имамиты), батиниты (исма'илиты) и т. д. И в подобных условиях роль Матуриди и его схоластического учения для устранения разногласий и обеспечения политической и социальной стабильности в Хорасане и Мавераннахре была значительной. Следовательно, можно отметить, что глубокое исследование этой школы калама и ее сравнение с учением вышеупомянутых течений имеет огромное значение и поныне остается актуальным для решения конфессиональных разногласий, за которыми может последовать общественная нестабильность.

И можно отметить, что книга профессора Абдулвахида Шамолова представляет собой первое обширное и скрупулезное научное исследо-

вание относительно различных аспектов научного наследия Матуриди и одновременно – относительно особенностей эволюции исламского калама (схоластики). То есть, исследователь через призму калама Матуриди предлагает глубокий и скрупулезный анализ калама, освещая различные и доселе неизведанные его аспекты.

В первой главе книги исследуется эволюция калама в качестве науки и ценного компонента религиозного мировоззрения. В этой главе в частности рассматриваются такие вопросы, как: возникновение калама; формирование кадаритского и джабаритского направления в нем; возникновение му'тазилитских схоластических школ и начало новых традиционалистских движений, в частности, аш'аритского; калам Имама Абу Ханифы и его место в традиционалистских воззрениях Мавераннахра; особенности ханафитского калама и его формирование.

Во второй и третьей главах анализируются вопросы о сущности калама Матуриди и его роли в области исламской теологии, а также об основных принципах этого калама, сравнивая их с другими школами.

Из этого анализа выявляется, что, вопреки утверждениям некоторых исследователей, между схоластическими воззрениями Имама Матуриди и современного ему знаменитого знатока калама (*мутакаллима*) Абу-л-Хасана Аш'ари (873–935) и его последователей, несмотря на некоторые общие моменты, существуют также и явные отличия.

То есть Матуриди можно считать основоположником схоластической школы Мавераннахра. В то же время, следует отметить, что оба схоласта (знатока калама) разработали свои схоластические взгляды в ответ на му'тазилитскую философию. Матуриди, также, как и Аш'ари, считал возможной трактовку аятов (откровений) Корана посредством рациональных доводов. Но Матуриди в процессе восприятия вахйе (божественного откровения) признавал за разумом сравнительно большую роль. Данный момент особенно четко прослеживается при доказательстве бытия Господа. При этом аш'ариты в основном ссылаются на повествовательные (основанные на вахйе) аргументы, а Матуриди и его последователи при этом считают допустимым также и использование рациональных доводов. Матуриди считал, что аргументы в пользу существования Бога постижимы при помощи разума. С другой стороны, на взгляд Матуриди, Божественные веления полностью не постижимы при помощи разума, и в них следует уверовать в качестве Божественного откровения. То есть конечные суждения относительно положительных и отрицательных аспектов вещей и деяний должны выноситься на основе Божественного откровения (*вахй*). Ибо сущность Божественных велений относительно дозволенного и запретного невозможно познать исключительно посредством разума.

Таким образом, Матуриди и его последователи по сравнению с аш'аритами уделяли больше внимания рациональным доводам, и с этой точки зрения были близки к му'тазилитам. Вместе с тем, они, придерживаясь умеренных позиций, не стали, подобно му'тазилитам, допускать излишества и перегибы. С этой позиции существовали разногласия между ними и последователями хадиса (*мухаддисами*) и знатоками фикха (*фукаха*), которые считали, что человеческий разум не в состоянии решать подобные вопросы, и опирались только на Божественное откровение. Кроме того, следует отметить, что, несмотря на кондемнации рациональных доводов, Матуриди признает также приоритетность и большую значимость Божьего Слова. Одна из особенностей метода Имама Матуриди заключается в том, что он при толковании трудных для понимания путем рационального изложения аятов Корана (*муташибехам*), воспользовался аятами, смысл которых был вполне понятным (*мухкамат*). То есть он считал допустимым трактовку Корана посредством него самого, на основе аятов, смысл которых был вполне доступным.

Относительно вопроса об атрибутах (*сифат*) и сущности (*зат*) Бога взгляды Матуриди и аш'аритов также в основном совпадают. И Матуриди, также, как и аш'ариты, признает реальность атрибутов Бога в Его сущности. При этом Матуриди и его последователи, так же, как аш'ариты, и в отличие от му'тазилитов, не считают атрибуты Бога воплощением Его сущности.

Согласно воззрению Матуриди, все атрибуты Бога, как сущностные (*затиййа*), так и действенные (*фи'лиййа*) – жизнь, знание, сила, воля, слово, слух, зрение и созидание – являются извечными. А аш'ариты считали действенные атрибуты Создателя сотворенными.

Касаясь вопроса о Божественном замысле, аш'ариты считали, что данный вопрос относится исключительно к области компетенции Бога и рассуждения вокруг него не дозволительны. Му'тазилиты, выступающие за необходимость изучения и определения сущности явлений на основе рациональных доводов, придерживались диаметрально противоположной точки зрения. Они были убеждены, что Господь создает все вещи в рамках предопределенности и предначертания. Но так как Господь – справедлив, то Он из двух возможных вариантов выбирает наилучшее. То есть Бог не может велеть совершать злодеяние и удерживать от добродетели.

Матуриди в этом вопросе придерживается среднего пути. На его взгляд (который близок взгляду му'тазилитов), Господь создает все вещи на основе предопределения и предначертания. Но, в отличие от му'тазилитов, он отмечал, что Господь в деле сотворения ни в ком и ни в чем не нуждается; он поступает так, как сам того желает, и Ему принадлежит абсолютная воля.

Как явствует из четвертой главы данной книги, Матуриди выдвигает отличающиеся от других взгляды относительно человеческой воли и божественного предопределения. Например, аш'ариты были убеждены, что все деяния человека создаются Богом, а человек только приобретает их. А приобретение – это совокупность действий, которые человек намерен совершить, и совершаются они согласно воле Господа. А человек вовсе не влияет на процесс подобного приобретения. А Матуриди считает, что Бог создает то, что выбирает человек. То есть человек обладает правом и свободой выбора. Наш мыслитель признавал верность взгляда аш'аритов на вопрос о приобретении. Но, в отличие от них, которые считали приобретение Божьим творением, и в этом плане были близки к джабаритам, он был убежден, что приобретение возникает посредством силы, которая создается в человеке Богом. А человек посредством своих свободных и осознанных действий заслуживает довольства своего Господа. Таким образом, позиция Матуриди относительно свободы воли находится между позициями аш'аритов и му'тазилитов по данному вопросу.

Относительно возможности лицецерения Господа он считает, что праведники в раю будут удостоены чести лицецереть Его. Но он не разъясняет способ подобного лицецерения, ибо человеческий разум не способен его описать.

Коран в качестве Божия Слова, с точки зрения Матуриди, не является сотворенным. Но чернила, посредством которых пишутся слова Корана на бумаге, и сама бумага – сотворены. Аш'ариты также признают Коран извечным, то есть несотворенным. В общих чертах, позиция суннитов, в том числе последователей Матуриди по данному вопросу состоит в том, что чтение, переписывание и произношение слов и букв Корана сотворены, но его смыслы не сотворены и извечны. То есть Коран, как атрибут Бога (Слово Божия), как и другие Его атрибуты – извечен!

Другим вопросом, рассмотренным Имамом Матуриди, является положение о прощении грехов и о том, что уверовавший не может оставаться в аду вечно. Взгляд Матуриди по данному вопросу совпадает с общей позицией исламских богословов (*иджма'*). У му'тазилитов по данному вопросу иная точка зрения, согласно которой, между верой (иман) и неверием (*куфр*) существует определенный интервал (*ал-манзилату байн ал-манизилатайн*) и согрешивший мусульманин не считается ни верующим, ни неверным. Поэтому, если согрешивший мусульманин не покается, то он вечно будет гореть в аду. А хариджиты придерживаются позиции, на основе которой каждый мусульманин, совершивший греховный поступок, является неверующим. Как замечается, как хариджиты, так и му'тазилиты придерживаются мнения о том, что деяния человека неразрывно связаны

с его верой. А с точки зрения Имама Матуриди и его последователей деяния человека не являются частью его веры, и даже люди, допустившие тяжкие грехи, продолжают считаться верующими.

Профессор Абдулвахид Шамолов в процессе глубокого анализа трудов Матуриди, и особенно его книги «Китаб ат-тавхид» («Книга о единобожии»), всесторонне рассматривая труды знатоков калама последующих периодов, и умело сравнивая взгляды европейских ученых относительно мыслей этого всемирно известного таджикского средневекового мыслителя, пришел к интересным выводам относительно его гносеологии, политических и моральных конечных целей. Его выводы являются уникальным явлением в истории исследования учения школы Матуриди.

Профессор А.А. Шамолов четко показал, что калам (схоластика), в Мавераннахре до Матуриди в качестве научной школы с твердо установленными принципами вовсе отсутствовал. И именно Матуриди для четкого понимания повествовательных источников (Корана и хадисов) и защиты принципов вероучения путем изучения и анализа различных источников и использования рациональных методов приступил к научным дискуссиям с последователями различных течений и толков. Тем самым он создал свою стройную и мощную школу калама. Этим путем он внес огромную и ценную лепту в дело защиты богословско-правовой школы (мазхаба) Великого Имама (Абу Ханифы) и способствовал более широкому его распространению. Матуриди силой разума догадался, как люди хадиса (*асхаби хадис*) в тот период, отвлекаясь внешними аспектами священных текстов (*насс*), не уделяли должного внимания духу и внутренним их аспектам, что могло привести к стагнации религии. Ему удалось найти среди рационалистического и повествовательного направлений средний путь, приемлемый для всех мусульман, что послужило основой для спасения ислама от излишеств и отклонений в Мавераннахре.

Конечно, появление на небосклоне религиозной науки такого выдающего мыслителя, как Абу Мансур Матуриди, нуждалось в благоприятной духовной и культурной атмосфере. И подобная атмосфера формировалась – благодаря стараниям просвещенных Саманидских эмиров и их государственной системе.

В монографии Абдулвахид Шамолова с позиций научного подхода исследуются этапы формирования и эволюции схоластической школы Матуриди, различные и взаимосвязанные религиозные, политические, социальные, научные и культурные аспекты этого ценного духовного явления. Кроме того, различные моменты калама Матуриди сопоставляются с другими схоластическими школами и тем самым доказывается превосходство воззрений этого выдающегося мыслителя.

Наше время, период развитых технологий, требует от людей более компетентного и логически взвешенного подхода к духовным и нравственным вопросам. Ибо связи и взаимоотношения в мире стали более содержательными и неимоверно сложными. Любое духовное и материальное достижение в кратчайшие сроки становится достоянием всех жителей планеты и, в зависимости от своей значимости и цели, оказывать влияние на человеческое сообщество.

К тому же, в современном мире появляются также лица, системы и силы, которые подпитываются за счет искажения нравственных и духовных ценностей ислама, делают неверные выводы из различных аспектов исламского учения, сеют рознь между мусульманами, чтобы добиться своих целей. Подобные силы в основном опираются на тех лиц, которые не обладают достаточной компетентностью в сфере исламских учений и исламского мировоззрения. На этой основе в разных странах сейчас действуют различные салафитские организации. И именно по причине подобной неподготовленности и некомпетентности между мусульманами разгораются распри, и общественная стабильность подвергается опасности. И в результате в различных точках земного шара мы становимся свидетелями кровавых инцидентов, которые разжигаются именно подобными силами, преследующими далеко идущие политические цели, в корне отличающиеся от духовных ценностей ислама. Примером тому может служить нынешняя ситуация на Ближнем Востоке, где орды обманутых фанатиков (такфиристов) совершают невиданные злодеяния.

В подобных условиях появление такого ценного исследования, каковым является книга профессора А.А. Шамолова, следует охарактеризовать как важное событие. Тем более, что монография глубиной исследуемых вопросов и доступным изложением будет полезна не только исследователям, соответствующим государственным чиновникам и религиозным деятелям, но и широкому кругу читателей, интересующихся вопросами исламского мировоззрения. Поэтому перевод данной книги на русский язык способствовал бы ознакомлению широкого круга читателей постсоветского пространства с ценностями традиционного ислама и послужил бы полезным и весьма действенным щитом для защиты от провокаций тех сил, которые, пользуясь некомпетентностью мусульманских масс, стремятся насаждать свою чуждую исламу корыстную идеологию.

Мухаммадсалам Махшулов
(Душанбе)

БІЗДІҢ АВТОРЛАР – НАШИ АВТОРЫ

Байдаров Еркин Уланович – ведущий научный сотрудник Института востоковедения им. Р.Б. Сулейменова Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, кандидат философских наук

Дунаев Владимир Юрьевич – главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, доктор философских наук, профессор

Кадыржанов Рустем Казахбаевич – главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, доктор философских наук, профессор

Курганская Валентина Дмитриевна – главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, доктор философских наук, профессор

Масалимова Алия Рымгазиевна – декан факультета философии и политологии Казахского национального университета имени аль-Фараби, доктор философских наук, профессор

Махшулов Мухаммадсалом – ведущий научный сотрудник Института философии, политологии и права имени А.М. Баховадинова Академии наук Республики Таджикистан

Молдабек Ескер – Эл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінің Археология, этнология және музеология кафедрасының магистранты

Сартаева Раушан Султановна – ведущий научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, кандидат философских наук

Сатершинов Бақытжан Меңлібекұлы – Қазақстан Республикасы Білім және ғылым министрлігі Ғылым комитеті Философия, саясаттану және дінтану институты Дінтану бөлімінің меңгерушісі, философия ғылымдарының докторы, доцент

Сейтахметова Наталья Львовна – главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, член-корреспондент НАН РК, доктор философских наук, профессор

Смагулов Мурат Нурмухамбетович – научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, PhD докторант

Сықымбаева Дамира Әлиқызы – Қазақстан Республикасы Білім және ғылым министрлігі Ғылым комитеті Философия, саясаттану және дінтану институтының ғылыми қызметкері, PhD доктор

Соловьева Грета Георгиевна – главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, доктор философских наук, профессор

OUR AUTHORS

Baidarov Erkin Ulanovich – Leading Researcher at R.B. Suleimenov Institute of Oriental Studies of Committee Science of Ministry of Education and Science, Republic of Kazakhstan, Candidate in Philosophy

Dunaev Vladimir Juryevich – Head Researcher at Institute of Philosophy, Political Science and Religious Studies Of Science Committee of Ministry of Education and Science, Doctor of Philosophy, Professor

Kadyrzhanov Rustem Kazakhaevich – Head Researcher at Institute of Philosophy, Political Science and Religious Studies Of Science Committee of Ministry of Education and Science, Republic of Kazakhstan, Doctor of Philosophy, Professor

Kurganskaya Valentina Dmitrievna – Head Researcher at Institute of Philosophy, Political Science and Religious Studies Of Science Committee of Ministry of Education and Science, Republic of Kazakhstan, Doctor of Philosophy, Professor

Massalimova Alyia Rimgazievna – Dean of Faculty of Philosophy and Political Science, Al-Farabi Kazakh National University, Doctor of Philosophy, Professor

Mashhudov Muhammadsalom – Leading Researcher at Institute of Philosophy and Law of Academy of Sciences, Republic of Tajikistan

Moldabek Esker – Graduate Student at Department of Archeology, Ethnology and Museum Studies, Al-Farabi Kazakh National University

Sartayeva Raushan Sultanovna – Leading Researcher at Institute of Philosophy, Political Science and Religious Studies Of Science Committee of Ministry of Education and Science, Republic of Kazakhstan, Candidate in Philosophy

Satershinov Bakhitzhan Menlibekuli – Head of Religious Studies Department at Institute of Philosophy, Political Science and Religious Studies Of Science Committee of Ministry of Education and Science, Republic of Kazakhstan, Doctor of Philosophy, Associate Professor

Seitakhmetova Natalya Lvovna – Head Researcher at Institute of Philosophy, Political Science and Religious Studies Of Science Committee of Ministry of Education and Science, Republic of Kazakhstan, Doctor of Philosophy, Professor

Smagulov Murat Nurmukhamedovich – Researcher at Institute of Philosophy, Political Science and Religious Studies Of Science Committee of Ministry of Education and Science, Republic of Kazakhstan, PhD Doctorate

Sikhimbayeva Damira Alikyzy – Researcher at Institute of Philosophy, Political Science and Religious Studies Of Science Committee of Ministry of Education and Science, Republic of Kazakhstan, PhD

Solovyeva Greta Georgievna – Head Researcher at Institute of Philosophy, Political Science and Religious Studies Of Science Committee of Ministry of Education and Science, Republic of Kazakhstan, Doctor of Philosophy, Professor

CONTENTS. ABSTRACTS

EDUCATION. WESTERN AND EASTERN PARADIGMS

Hamidov A.

Society of Knowledge: Reality? Utopia? Chimera?.....3

Abstract. In the article it is analyzed an idea of society of knowledge emerged in the West at the second part of XX century. The main concepts received from critical analysis of the main interpretations of the essence of society of knowledge and which should be considered as a contribution of author to the solution of the issues of given society are the following: 1) all western authors make the same worldview-methodological error in interpreting the society as political-economists- predecessors and contemporaries of K. Marx, namely, they were based on the theory of production factors of Zh.B. Sai, and as a consequence treats the role of knowledge in an inadequate way; 2) range of western scholars wrongly treat the occurrence of society of knowledge as a transition to post-capitalism; 3) the society of knowledge is incompatible with the spirit of capitalism, and its construction within the given formation is an utopia; 4) transformation of knowledge to the tool and commercialization of science cause a damage to the integrity of the science which in part is shown in separating of applied research from fundamental and overestimating the role of the first towards the second; 5) the society of knowledge if it was created it deemed to be chimera, as in such society the knowledge which is the product of functioning of only one worldview modality, namely, cognitive, is becoming a basis of society, pushing aside the other worldview modalities – firstly, ethical and aesthetical.

Key words: society of knowledge, post industrial society, post capitalism, transformation of knowledge to the good, commercialization of science, utopia, chimera.

Sartayeva R.

**Society of Knowledge and the Problem of Quality
in Human Capital Development.....23**

Abstract. In article it is claimed that the main factor of formation of a new highest stage in development of human society – society of knowledge, innovative economy – is the phenomenon of «the human capital», quality of the human capital which should be understood not as simply high-quality and productive work (a factor of economic development), intelligence, but also as spiritual health of the person. It is also considered a range of factors influencing the quality of the human capital. It is emphasized that the problems connected to spiritual health of the person, new understanding of spirituality are especially important to the modern person creating new types of reality. «Big ethics» is becoming the main trend of world development.

Key words: society of knowledge, human capital, quality of the human capital, innovation, robotic civilization, spirituality, ethics, principle of integrity, wholeness principle.

Seitakhmetova N., Smagulov M.

**Spiritual-Ethical Paradigms of Islamic Education:
to the Hermeneutics Experience.....39**

Abstract. Islamic education in post-secular society is a complex and controversial problem, as well as the phenomenon of “Islamic education” itself. While the concept of Islamic education is the reference model, oriented on exploring of reference models of thinking and forming the best practices of life, the concept of Islamic education in post-secular world should be oriented to developing a relevant

contemporary model for educating the human, who live not in traditional but in information society, where traditions “break down” and new technologies permeate, where knowledge and information become the most important factors of social development.

Without such comprehension, joining the range of developed countries is an impossible. The ultimate meanings of Islamic education, embedded in moral doctrine of Islam, unfold implicitly in all spheres of educational process, in discourse and praxis. Although knowledge and information in Islamic education are the main components of theoretical stage, they should be realized in daily practice. Studying of formation sources of educational concept in Islam, studying of Quran texts, hadith collectors’ literature are required to reveal the contents of Islamic education and disobjectify it in the realities of post-secular world.

Keywords: islam, education, philosophy, post-secularity, spiritual and ethical paradigms, morality.

VALUE DISCOURSE OF SECULAR STATE

Solovyeva G.

On Phenomenon of «New Religiosity».....55

Abstract. The article examines the phenomenon of «the latest religion.» First of all, it revealed the conditions that determine the features of this phenomenon: the functioning of religion in the post-industrial information society with a network morphology and tense geopolitical situation of overcoming an unipolar structure of the world. Based on sociological research author identified the characteristics of «modern religion» in Kazakhstan society, the formation of religious secular value system of Kazakhstan. «The latest religion» is revealed as an ideological complex, where membership of a particular faiths suggest a willingness for mutual understanding with other religions and dialogue with the secular sector in recognition of his priority.

Key words: «the modern religious» dialogue, tolerance, spiritual security, stability, pseudo-religious extremism, globalization, the secular state, religious and secular mentality.

Sikhimbayeva D.

**Formation of Kazakhstan Model of Secular State:
the Main Approaches and Models.....71**

Abstract. Due to (de)secularization processes, back of religion to public space modern secular states are forced to rethink the traditional approaches to secular and secularism. In this link, the problem of secular, the place and role of religion in post secular society are becoming contemporary hot issues not within the social sciences, but more broadly in public space. The scope of researches devoted to rethinking secularization theories, secularism and secular in political sciences, international relations, sociology of religion and social anthropology has significantly increased. Author analyzes the peculiarities of understanding and formation of secular state in Kazakhstan. By considering the main approaches, the strategies and the widespread models of secular state and the political secularism, author substantiates the new conceptualization of the term “secular state” in Republic of Kazakhstan. According to author, more broad understanding of secular state will contribute to the development of state policy in the sphere of religion and preserving of the freedom of conscious of citizens.

Key words: secular, secularism, model, approach, principle, society.

IDENTITY AND INTERCULTURAL CONTEXTS

Dunaev V., Kurganskaya V.

Conceptual Legitimizing of Nationalism in Political Anthropology of Postmodern.....85

Abstract. The authors raise the research problem of strategy for delegitimizing of the traditional forms of nation-building and search of the essentially new bases for delegitimizing of civil and ethnic-cultural identity developed in postmodern political anthropology. This task is solved by the methods of hermeneutic and critical analysis of multimodelling conceptual complexities as substitute of formation of identity in postmodern discourse.

The privileged status of political anthropology as disciplinary space for the discourse of nationalism is proved by that circumstance, that from the point of view of political anthropology politics as the distribution of authority between the individuals and public groups characterizes all types of societies. This circumstance is especially urgent for judgment of base political categories with reference to network morphology of a modern political field.

Delegitimizing of the traditional forms of nationalism is revealed as result of two reasons: 1) heterogeneity of a political nation as contractual generality and ethnic-cultural nation as pre-political collective identity; 2) it is caused by processes of globalization isomorphism of the national state to super-national structures of the global market and imperialistic form of organization of the new global order.

it is concluded that postmodern deconstruction of total structures and intrinsic identities and legitimizing of marginal-exotic types of group solidarity can not serve as theoretical basis of effective alternatives to processes of delegitimizing the national state and forms of national identity, laying in its basis.

Key words: globalization, state, identity, nation, nationalism, postmodernism.

Kadyrzhanov R.

Defining National Identity of Kazakhstan: Ethnic or Civic? Kazakh or Kazakhstani?.....108

Abstract. In this article the problem of the definition of the national identity of Kazakhstan is examined. As a post-soviet state, Kazakhstan is facing the contradiction of the ethnic and civic types of national identity. This contradiction is seriously strengthening by the Kazakh-Russian contradiction which affects the definition of the national identity. This problem is analyzed in the article with the help of the constructivist approach which is leading the study to the analysis of the market of identities. This has brought to the contradiction of the Kazakh and Kazakhstani identities which are based on the identification projects as the main commodity of this market proposed by the Kazakh and Russian nationalistic elites, as well as by the state as the biggest subject in this market. It is proved in the article that the formation of the national identity of Kazakhstan is realizing through the solution of the contradiction of the Kazakh and Kazakhstani identities. The main instrument in the hands of the state for the solution of this contradiction is the Kazakhstani model of inter-ethnic peace and accord.

Key words: National identity, Kazakhstan, nationalism, constructivism, ethnic nationalism, civic nationalism, post-soviet state.

Satershinov B., Moldabek E.

To Form Positive Identity in Sunni Branch of Islam.....120

Abstract. The article highlights the relevance of dialogical thinking in Kazakh society. The study of traditional Islam in the modern discourse is becoming important for the consolidation of the Kazakhstan society. With the growth of religiosity in society rethinking the principles of forming a positive personality in the Hanafi madhab of Sunni Islam is not only scientific interest, but also the public interest as well.

In this paper it is re-evaluated the role of the methodology and techniques in Hanafi madhab in the optimal resolving a question of relations between secularism and religious, religion and science, faith and the knowledge of war and peace. It was analyzed the most fundamental principles of Sunni Islam: the emphasis on the formation of “positive” identity which “accept and not to repulse the others”, “method of affirmative action “ and the “principle of natural gradualness” from the point of view of religion studies.

Key words: identity, tradition, religion, positive identity, Islam, Sunnah, dialogue, the Hanafi madhab.

Baidarov E.

Muslim Umma in Kazakhstan: the Problems of Ethnic and Confessional Identities.....131

Abstract. The problems of ethnic and religious identity of the Muslim community (Ummah) in Kazakhstan as well as the questions of whether the Ummah is indeed united, what is its social mood, etc. are of simultaneous interest and relevance, since they contribute to understanding of various contemporary processes taking place in the lifes of numerous Muslim ethnic groups of the country.

The relevance of the study is proved by the fact that there has been no complex research of social and religious features of the Muslim Ummah in Kazakhstan. In this regard, the aim of the work lies in a comprehensive study of ethno-social portrait of Muslim communities of Kazakhstan.

As a methodological basis of the study, there were selected a systematic approach, the main methods used in social sciences, as well as a discourse-analysis of ethnic and religious (confessional) identity.

The main questions of this study are: the concept of Ummah in Islam; the state of the Muslim Ummah of Kazakhstan; ethnic, cultural and religious identity of Muslims in Kazakhstan. Answers to these and other questions would help in identification the processes of integration of ethno-Muslim communities of Kazakhstan into the system of fundamental values of modernization of Kazakhstani society.

Key words: Kazakhstan, religion, Islam, Ummah, denomination, ethnicity, identity, religion.

SCIENTIFIC LIFE

Massalimova A.

II International Forum «Al-Farabi and Modernity».....149

CRITICS AND BIBLIOGRAPHY

Mashkulov M.

Scholastics of Maverenakhr.....153

Our authors.....160

РЕДАКЦИЯ АЛҚАСЫ:

Ғ.Қ. Құрманғалиева (бас редактор), *Б.М. Сатершинов* (бас редактордың орынбасары),
Д.А. Сиқымбаева (жауапты хатшы),
Қ.Ұ. Әлжан, Ю.О. Булуктаев, Н.В. Гусева, Р.Қ. Қадыржанов, Ә.Р. Масалимова,
Ә.Қ. Муминов, С.Е. Нұрмұратов, Г.Г. Соловьева.

ХАЛЫҚАРАЛЫҚ РЕДАКЦИЯЛЫҚ КЕҢЕС:

Ә.Н. Нысанбаев, төраға (Қазақстан), *З.К. Шәукенова* (төраға орынбасары),
Мехди Санаи (Иран), *А.Д. Кныш* (АҚШ), *А.А. Лазаревич* (Белорусь),
В.А. Лекторский (Ресей), *Цивин Любомир* (Чех Республикасы), *Джордж Маклин* (АҚШ),
И.Р. Мамедзаде (Әзірбайжан), *О.А. Тогусаков* (Қырғызстан), *Уильям Фиерман* (АҚШ),
Генри Хейл (АҚШ), *Бюлент Шынай* (Түркия), *Н.А. Шермухамедова* (Өзбекстан),
Беата Эшмент (ГФР), *Мао Юй* (ҚХР).

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 тандап алуға құқы бар, сондай-ақ, ұсынылған материалдардағы
ақпараттардың дұрыс жеткізілуіне жауапкершілікке алмайды.

Редакторлар: *Е. Дремкова, Ж. Ошақбаева*
Дизайн және беттеуші: *Ж. Рахметова*

Теруге 8.06.2015 ж. берілді. Басуға 15.06.2015 ж. қол қойылды.
Форматы 70x1001/16 . Есепті баспа табағы 10,37. Таралымы 500.
Бағасы келісім бойынша.

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

Г.К. Курмангалиева (главный редактор), *Б.М. Сатеришинов* (зам. гл. редактора),
Д.А. Сихимбаева (ответственный секретарь),
К.У. Әлжан, Ю.О. Булуктаев, Н.В. Гусева, Р.К. Кадыржанов, А.Р. Масалимова,
А.К. Муминов, С.Е. Нурмуратов, Г.Г. Соловьева.

МЕЖДУНАРОДНЫЙ РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ:

А.Н. Нысанбаев, председатель (Казахстан), *З.К. Шаукенова* (зам. председателя),
Мехди Санаи (Иран), *А.Д. Кныш* (США), *А.А. Лазаревич* (Белорусь),
В.А. Лекторский (Россия), *Цивин Любомир* (Чехия), *Джордж Маклин* (США),
И.Р. Мамедзаде (Азербайджан), *О.А. Тогусаков* (Кыргызстан), *Уильям Фиерман* (США),
Генри Хейл (США), *Бюлент Шынай* (Турция), *Н.А. Шермухамедова* (Узбекистан),
Беата Эшмент (ФРГ), *Мао Юй* (КНР).

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.

Редакторы: *Е. Дремкова, Ж. Ошакбаева*
Дизайн и верстка: *Ж. Рахметова*

Сдано в набор 8.06.2015 г. Подписано в печать 15.06.2015 г.

Формат 70x100^{1/16}. Уч.изд.л. 10,37. Тираж 500.

Цена договорная