

**Национальная академия наук Кыргызской Республики
Институт философии и политико-правовых исследований**

Диссертационный совет Д 09.11.027

На правах рукописи
УДК 1:130:301.085

МУКАТАЕВА АЙЗАТ АМАНТАЙКЫЗЫ

**ПРОБЛЕМЫ СТАНОВЛЕНИЯ КУЛЬТУРНО-ЦИВИЛИЗАЦИОННЫХ
ПРОЦЕССОВ КАЗАХСКОГО НАРОДА**

09.00.11 – социальная философия

АВТОРЕФЕРАТ

диссертации на соискание ученой
степени доктора философских наук

БИШКЕК-2012

Работа выполнена в Отделе социальной философии, эстетики и этики
Института философии и политико-правовых исследований НАН КР.

Научный консультант: доктор философских наук, профессор
Есим Гарифулла

Официальные оппоненты: доктор философских наук, профессор
Орозалиев Эрик Садыкович

доктор философских наук, профессор
Амердинова Магира Мунаждиновна

доктор философских наук
Балтабаева Аида Тынайбековна

Ведущая организация: Кафедра социально-гуманитарных наук
Международного университета Кыргызстана,
адрес: г. Бишкек, пр. Чуй 255.

Защита состоится 14 сентября 2012 года в 12:00 часов на заседании
диссертационного совета Д 09.11.027 по защите докторских (кандидатских)
диссертаций по философским наукам и кандидатских диссертаций по
культурологии при Институте философии и политико-правовых исследований
НАН КР по адресу: 720071, г. Бишкек, пр. Чуй, 265-а.

С диссертацией можно ознакомиться в Центральной научной библиотеке
НАН КР по адресу: 720071, г. Бишкек, проспект Чуй, 265-а, ЦНБ.

Автореферат разослан «13» августа 2012 г.

Ученый секретарь
диссертационного совета,
кандидат философских наук

Акматова Н.С.

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

Актуальность темы исследования. На сегодняшний день, в эпоху глобализации и нарастания тенденций универсализации, с одной стороны, и тенденций самоидентификации, с другой, важной задачей является выявление общечеловеческого содержания национальных культур и поиска единых мировоззренческих оснований, позволяющих вести диалог между культурами и цивилизациями.

Традиционная культура, как и культура в целом находится в постоянном процессе развития. В связи с этим казахстанское общество было представлено в настоящем диссертационном исследовании в темпоральном измерении и динамике, для этого был рассмотрен большой исторический период этой культуры, начиная с глубокой древности до современности.

Своеобразие сложившихся культурно-исторических архетипов разных народов нередко служили аргументом в пользу теорий «замкнутости» культур. Однако ещё с глубокой древности между народами существовали культурные стадияльно-формационные и межстадияльно-межформационные контакты, вследствие чего происходило взаимное познание, взаимообогащение, синтез культур. Именно эти процессы обуславливают эволюцию мирового историко-культурного процесса.

Благодаря своей коммуникативной функции, трансляции богатейшего опыта человечества культура является одним из механизмов передачи социального опыта от поколения к поколению. Рассмотрение одной культуры сквозь призму другой цивилизации, кажущейся далёкой, является новым взглядом на традиционную культуру. Вместе с тем в исследовании рассматриваются пространственно-временные, морально-этические представления, а также художественно-эстетическое восприятие мира тюркских народов, что позволяет провести философский компаративистский анализ в построении образа мира в традиционных культурах.

В рамках эволюционистской парадигмы, рассматривая культуру, как универсальный, общечеловеческий феномен, главной составляющей которой является человек и его мировоззрение, антропологическое измерение культур позволяет проводить компаративистский анализ казахской цивилизации в контексте мировых цивилизаций. На основе собранного и проанализированного эмпирического материала, используя метод компаративистского подхода был сделан обширный обзор параллелей между западной, мусульманской и казахской традиционными культурами.

Культурные, социально-экономические, политико-правовые преобразования в Республике Казахстан сопровождаются сложными процессами перемен в сознании граждан, требующих их переосмысления. Самосознание современного казахстанского общества характеризуется потерей ценностных ориентиров и многих позитивных ценностей духовной культуры казахов. Поэтому сегодня как никогда стоит проблема ценностей, особенно, проблема нравственных ценностей. Она была и остается актуальной во все времена, ибо человек живет не только в мире культуры, но и само его

существование невозможно без формирования системы ценностей, без ценностных ориентаций и потребностей.

Повышение интереса к проблеме изучения и анализа ценностей нравственной культуры казахов происходит в период ценностных кризисов, ломки сложившейся системы и поиска новых культурных оснований общества и ориентаций существования человека, тем более в условиях современной глобализации особенно значимым является осмысление того, что составляет идею нашей культуры, ее ценность.

Учитывая всю сложность, предстоящую разрешить при исследовании феномена социальности и аксиологического его анализа, автор задан целью, способствовать, дальнейшему исследованию теоретических проблем социально-духовной культуры казахов и ее ценностей. Осмысление того, стремление к каким ценностям способствует прогрессу человека и, с другой стороны, доминирование каких ценностей может грозить ему вырождением и уничтожением, осознание необходимости переоценки некоторых традиционных ценностей - все это не может не сыграть своей роли в судьбе народа и его культуры. Актуальность аксиологического исследования социальной культуры казахов состоит в том, что без четкого научного представления ее сущности и специфических особенностях, ее места и связи с общечеловеческой культурой и определения ценностно-смыслообразующего стржня, возможностей, трудно способствовать дальнейшему развитию традиционной культуры и установления ценностного приоритета. Выработка духовно-нравственных оснований ценностей и ориентация на ценности нравственной культуры казахов должны сыграть консолидирующую роль в обеспечении межнационального согласия и гражданского мира, выполнить идентификационную функцию самосознания народа и функцию сохранения самобытной культуры в эпоху глобализации общества.

Актуальность диссертации обусловлена тем, что данная работа является новым звеном в дальнейшей разработке цикла сопоставительных исследований цивилизаций и культур разных стран. Исследование послужит ещё одним шагом в познании процессов универсализации общечеловеческих ценностей, а также проблемы сохранения художественно-эстетических, духовно-нравственных ценностей казахской культуры в условиях глобализации. Данная проблема интересна в плане развития тенденций модернизации культуры. В этом контексте исследуется опыт цивилизационного развития Казахстана, где традиционализм и модернизация общества гармонично развиваются на стыке прошлого и современного.

Связь темы диссертации с научными программами и основными научно-исследовательскими работами. Тема диссертации входит в отраслевую программу НАН КР и тематический план научно-исследовательских работ ИФиППИ НАН КР.

Целью исследования является выявление универсальных закономерностей развития национальной культуры и раскрытие общечеловеческих ценностей в становлении новых цивилизационных

отношений в Казахстане. В связи с основным замыслом диссертации поставлены следующие **задачи**:

- в рамках теории универсальных культурных архетипов выделить сходные узловые характерологические черты в кочевой цивилизации тюркских народов;
- определить взаимодействие универсального (общечеловеческого) и особенного (национального) в духовных ценностях евразийской цивилизации и их совпадение в рамках гуманистической аксиологии;
- выявить единые мировоззренческие основания в общетюркской цивилизации и в казахской традиционной культуре через рассмотрение сущности и назначение человека в онтологическом смысловом контексте;
- рассмотреть цивилизационный аспект в построении образа мира в традиционном казахском обществе;
- определить особенные черты в центральноазиатской мусульманской цивилизации и факторы, способствовавшие формированию самобытности культур;
- в рамках эволюционистской парадигмы, используя компаративистский анализ, рассмотреть вопрос универсальных культурных архетипов трансляции традиций в культурно-историческом времени и развитии евразийской цивилизации в темпоральной динамике;
- определить основные положения феномена духовности в общечеловеческой культурной традиции и обосновать роль этнической культуры в формировании духовности общества; раскрыть сущность и специфические особенности духовной культуры и ее ценностей, как исторически обусловленного опыта традиционной и духовной жизни народа;
- определить отличительные особенности этнического своеобразия духовно-нравственных ценностей в культуротворческой деятельности казахского народа;
- дать анализ духовно-нравственному потенциалу казахстанского общества в эпоху глобализации.

Научная новизна диссертации непосредственно связана с целью и задачами исследования и заключается в проведении аксиологического анализа социальной и духовно-нравственной культуры казахов с позиций культурфилософской обоснованности.

К научной новизне представлены основные положения диссертации:

- на основе изучения и рассмотрения основных научных подходов в исследовании цивилизационных проблем этноса определены роль и место философско-культурологического знания в системе социально-философских наук;
- раскрыты основные идентификационные механизмы взаимодействия типов казахской культуры, что позволило выявить ее цивилизационные категории и проблемы, отражающие культурфилософский подход в определении и

уточнении, функционировании культуры как сферы духовной деятельности и социальной регуляции общественной жизни;

- выделены феномены духовности казахского социума на основе использования морально-этического и философско-религиозного учения великих мыслителей прошлого, основанного на мировоззренческих позициях народа; исследование морально-этического опыта отражает отличительные стороны мировосприятия казахского народа и отношения к окружающей действительности; отмечается роль морального сознания, как реализующего мотивы, цели, средства нормативно-ценностных отношений человека и общества;

- дан анализ понятиям социальная культура, национальная культура и этническая культура, на основе соотношения выявлены общий фундамент, отличительные характеристики и определено место культуры в общественной жизни;

- раскрыта сущность и специфика нравственной культуры, как неотъемлемой и основополагающей части культуры, характеризующаяся отношением человека к себе и к окружающему миру; содержательная характеристика ее структурных компонентов дает возможность определить ее как необходимого звена в преемственности межпоколенной связи и выявить черты, способствующие сохранению общественного благополучия и человечности человека;

- обосновано положение о том, что в современную эпоху транзитным обществом является в принципе любая страна мира, если рассмотреть ее с точки зрения кризиса классической культуры;

- раскрыто, что противостояние глобализма и локальных культур должно разрешаться через личностное самоопределение, когда человек-личность становится по своим внутренним устремлениям един с другими людьми, а на внешнем плане – создает индивидуально-неповторимые произведения и предметы культуры;

- в исследовании предложена новая типологизация базовых архетипов Великой Степи (Мудрый Старец – аксакал; мифологизированное пространство – степь, горы, пустыня; сакральные животные – волк, конь, верблюд, кулан), построенная на основании культурного символизма, что позволяет усовершенствовать культурфилософскую систематизацию. Не идеализируя и не абсолютизируя прошлое, следует отметить необходимость актуализации позитивного духовного опыта, содержащегося в архетипах кочевой культуры. Типологическое сравнение характерных символов и образов (архетипов) Великой Степи с юнговскими прообразами призвано более рельефно и полно высветить их глубинный смысл;

- доказано, что место Казахстана в динамично формирующейся глобальной культуре мирового сообщества должно определяться не только его признанными культурными достижениями в прошлом, но и современным творческим потенциалом нации, отвечающим вызовам грядущего времени. В диссертационном исследовании осуществляется компаративистский анализ образа мира, сложившегося у истоков традиционной и современной культур Казахстана.

Теоретическое и практическое значение диссертационного исследования. Изучение и импликация проблемы культурного выбора может помочь в формировании целостного и конкретного понимания культуры, в укреплении гуманистических ориентаций современной культуры Казахстана. Полученные автором результаты могут использоваться при исследовании широкого спектра проблем, в углубленном изучении социальных и социально-психологических аспектов теории культуры. Идеи и выводы исследования могут лечь в основу спецкурсов по истории и теории культуры, разработки проблем взаимодействия культур, изучения современных процессов в казахстанской культуре. И здесь роль культурфилософии как синтезирующей науки огромна. Интегрируясь с философией, психологией, социологией и аксиологией она призвана обобщить и объединить те достижения научных подходов и разработать механизмы их решения, которые могут быть полезны обществу, сориентировать в общечеловеческом русле культуры и определить взаимовлияние и возможные связи, решать существующие проблемы, которые отражаются в жизнедеятельности людей. В непосредственно практическом отношении результаты исследования могут способствовать развитию позитивных тенденций, выражающих глубинные процессы самоидентификации граждан Республики Казахстан в цивилизационном выборе и в культурном строительстве, в поиске перспективной общеказахстанской идеи.

Практическая значимость работы состоит в том, что содержащиеся в ней идеи могут быть использованы в практической деятельности, в процессе планирования воспитательных систем, мероприятий, направленных на повышение нравственной культуры общества. Материал работы может стать основой для разработки специальных курсов и семинаров в учебных заведениях, в преподавании философии, культурологии и этики. Отдельные положения могут быть включены в учебные пособия.

Положения, выносимые на защиту:

1. Парадигмой современных социально-философских концепций все более становится культурный и цивилизационный выбор личности в условиях глобализации, который предполагает определенную диалектику индивидуального и социального. Диалог с другими не разрушает сущность индивидуального «я», поскольку оно отличает себя от других. «Я» всегда свободно принимать или отвергать нечто данное; но при этом целью человека должно быть достижение своих целей без ущерба для других. Следовательно, никакая фрагментация личности, о которой сегодня говорят в связи с постмодернизмом и т.п., не в силах разрушить «я» индивида, - она может только наполнить его иным содержанием. То есть необходимо различать в индивидуальном «Я» его форму и его содержание, материю этого «Я».

2. Традиционная национальная культура, как это ни парадоксально в свете общего современного кризиса мировой цивилизации и глобализации, не уступает свои позиции и не исчезает. Культурная локализация есть константа. Это объясняется тем, что культура живет не сама по себе, а реализуется и формируется только через людей. Следовательно, все зависит от того, какое отношение человек выработал к культуре вообще и к той или иной конкретной

культуре. Если некоторую культуру индивид рассматривает как свою – независимо от того, является ли он «его» культурой по этническому, гражданскому или какому-то еще признаку, – то, говоря по существу, это и есть «его» культура. Если же он не рассматривает ее так, то будь она даже родной ему по этническому фактору, он не тождествен с ней.

3. Процессы аккультурации и глобализации, распространяющиеся в современном обществе, имеют негативные воздействия на сохранение и утверждение духовно-нравственных ценностей традиционной культуры, приводят к отчуждению индивида от своих корней и стремлению к самостоятельности в выборе и утверждении ценностных приоритетов с утилитарных позиций.

4. Устойчивость форм традиционных культур, определённых моделей, паттернов в культурно-историческом времени, наличие в них на современном этапе единых проблем по сохранению идентичности культур в условиях глобализации позволило выявить сходные черты развития культур, в рамках единого эволюционного мирового историко-культурного процесса человечества.

5. В рамках эволюционистской парадигмы, рассматривающей культуру, как специфический класс явлений, присущий только человеческому сообществу, наличие универсальных черт в построении картины, «образа» мира в двух традиционных культурах продиктовано единой антропологической сущностью человечества и сходством его мышления в рамках единого эволюционного пути культурно-исторического развития.

6. Духовные ценности как генерирующая составляющая духовной культуры казахского народа представлены в смысловом содержании аксиологических категорий. Потенциальными духовно-нравственными возможностями по формированию духовно-нравственного и ценностного сознания располагает духовная культура, представляющий внутренний мир каждого отдельного человека и его деятельность по созданию духовных ценностей. Богатейший материал духовно-нравственных ценностей заложен в недрах поэзии, языка, устного народного творчества и т.д., которые являются средством самовыражения и передачи духовного потенциала человека.

7. Типологическая схожесть в построении модели образа мира в общетюркской культуре содержится в этимологическом содержании явлений культуры, совпадающим в рамках гуманистической аксиологии, различия находятся во внешних формах этнических культур, обусловленных особенностями географического положения, природно-климатических условий, специфики исторического пути развития и культурных контактов.

8. Эвристическое значение имеет понятие цивилизационной идентичности, впервые понятие кризиса мировой цивилизации рассмотрено в контексте с современной транзитологии. О «транзитном обществе» можно говорить в узком смысле – как о переходе от тоталитаризма к демократии, а можно – а сегодня даже и нужно – говорить о транзите в широком, глобально-историческом смысле. В этом последнем случае наша республика – лишь часть общего процесса, а переход к демократии и рынку – лишь момент общего

перехода, поиска новых оснований жизнедеятельности человека на планете Земля. Поэтому сегодня транзитное общество – это в принципе любая страна мира, и этот транзит еще далеко не завершен.

9. Предлагается идея снятия стереотипа отождествления казахской ментальности исключительно с архаичной культурой. Сегодняшняя социокультурная и цивилизационная задача, отвечающая вызовам XXI века, заключается не в том, чтобы гордиться достижениями своего прошлого и консервировать их, а в том, чтобы опираясь на культурное наследие, начать творить культуру новую, отвечающую потребностям формирования нового человечества. Иначе говоря, место Казахстана в мировой культуре определяется не прошлыми достижениями, а нынешними и будущими. Традиционная культура казахов должна послужить подспорьем, опорой при создании новых, еще невиданных образцов культуры, которые войдут в общую сокровищницу проявлений человеческого духа.

Личный вклад соискателя. Все факторы в диссертации изучались, с точки зрения социально-философского анализа. Рассматривались категории, которые являются формообразующими основами традиционных культур (представления о сотворении мира, мифологическое мышление, понятие о жизни и смерти, пространстве и времени, эстетическое восприятие мира, морально-нравственные установки, художественно-эстетические детерминанты). Данная работа является новым звеном в дальнейшей разработке цикла сопоставительных исследований различных цивилизаций и культур.

Апробация результатов исследования. Основные положения и результаты диссертационной работы были изложены автором в виде научных докладов и сообщений на международных и республиканских научно-теоретических конференциях: «Новые подходы к изучению человека в контексте социокультурной эволюции», посвященной памяти В.В. Рыкова (Бийск, 2009), «Білім беруде инновациялық технологияларды қолдану: жағдайы мен бағыттары» (Семей, 2009), «Оқыту технологиясының трансфері: қоғамдық ғылымдардың өзара шартты байланысы» (Семей, 2001), «Адам және оның әлемдегі орны» (Семей, 2004), «Диалог власти и гражданского общества: формирование демократической культуры» (Астана, 2008) и др.

Полнота отражения результатов диссертации в публикациях. Результаты и выводы диссертационного исследования были опубликованы в 43 (том числе одна монография) научных публикациях и в зарубежных изданиях: Новые подходы к изучению человека в контексте социокультурной эволюции: материалы межд. науч. конф., посвященной памяти В.В. Рыкова (Бийск, 2009), Формирование и развитие казахской диаспоры в Турции (Монголия. Баян-Ульгей, 2009) и др.

Структура и объем диссертации. Структура диссертации подчинена поставленной цели и решением исследовательских задач, состоит из введения, трех глав, заключения и списка использованных источников. Общий объем диссертационной работы составляет ____ страниц.

ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ РАБОТЫ

Во введении обосновывается актуальность темы исследования, определяются цель и задачи, раскрывается научная новизна, формулируются основные положения, выносимые на защиту, показывается практическая значимость работы, описывается апробация результатов исследования, структура и объем диссертации.

Первая глава «Социально-философский анализ культуры и цивилизации» определяет всю архитектуру диссертации и уточняет ее категориальный аппарат.

Первые рационалистические концепции культуры формируются в античной натурфилософии в рамках отличных от Востока познавательных установок. Особенность этих установок заключается в том, что социокультурная реальность начинает познаваться в идеальных формах, отличных как от сугубо утилитарных намерений, так и в противовес восточной мудрости житейского созерцания. Как отмечает А.А. Хамидов, "по сравнению с архаическим типом социальности категориальные формы в контексте античной культуры получают дальнейшее развитие и совершенствование. Эти последние состоят, прежде всего, в снижении роли и удельного веса в содержании и форме категорий иллюзорного начала и в усилении, развитии и совершенствовании их реалистического аспекта. Это относится к большинству категорий, образующих ядро мировоззрения и соответственно мироотношения античного человека" [Хамидов А.А. Категории и культура. – Алматы: Гылым, 1992. - с. 99].

В античной культуре формируется специфический тип рациональности – мудрствование. Здесь еще допускается обоснование истины путем апелляции к сфере обыденного опыта или к сфере мифа, но все более утверждается идеал научно обоснованного знания.

Ориентация духовной культуры на выделение феноменов в их чистой форме приводит к выделению универсалий типа Логоса Гераклита, Числа Пифагора, бытия Парменида, нуса Анаксагора, идеи Платона. Но все-таки, сколько бы мы не говорили о рациональности античного мировоззрения, оно связано с переплетением мифологического архаического мышления и рационального мышления. Современный термин "культура" латинского происхождения и переводится как "обработка почвы". Для возникновения понятия культуры в ее вербально оформленном виде древнегреческий Логос должен был дополняться с римским "цивитосом" (цивилизация). Правда, понятие цивилизация употреблялось в другом, чем в современности смысле – как город-государство (Рим) [Габитов Т., Муталипов Ж., Кулсариева А. Культурология: учебник. - Алматы: Раритет, 2001. – с. 10]. Культура трактуется как обработка человеческой души. Такое понимание культуры укладывается в рамки античного понятия "пайдейя" (образованность). Проблема состоит в том, что этот образовательный процесс не сводился к овладению суммой норм и требований, он был подготовкой к общественной жизни в соответствии с достаточно широким набором норм и требований, которые расценивались

греками как их "мудрые изобретения" – "номой" (законы)" [Темирбеков С.Т. Введение в культурологию. – Алматы: КазГУ, 1996. – с. 53].

Интересны условия "культурности" в античном понимании: культурный человек занимался гимнастикой, посещал театр, участвовал в жизни полиса и знал Гомера. В принципе, еще в античную эпоху складывались определенные предпосылки становления предмета культурологии.

В средние века возникают другие социокультурные установки, и в Западной Европе происходит разлом в самой культуре (М. Бахтин, С. Гуревич, Л. Баткин, В. Сильвестров, А. Хамидов и др.). Проблемы церковно-официальной и народной культуры средних веков достаточно глубоко изучены в работах вышеназванных авторов, и поэтому нет необходимости в пределах нашего понимания предмета культурологии возвращения к ним. Не отрицая важность средневековых концепций культуры, отметим, что теоцентристская модель мира не нуждалась в особой гуманитарной дисциплине, которая типологизирует социокультурное многообразие человечества (примерно такую же картину можно наблюдать в тоталитаризме).

Можно обратить внимание на следующую социокультурную закономерность: культура расцветает в условиях многостороннего диалога и усложняющегося разнообразия ее составляющим моментом, она не терпит стандартизации и абсолютизации ее какой-то модели. Так, в исламском Ренессансе средних веков мы наблюдаем картину органического подъема культуры. Ведь эта культура возникла на основе синтеза четырех типов культур: арабская, иранская, тюркская и эллинистическая культуры Центральной Азии и Ближнего Востока. Центральные понятия мусульманского Ренессанса "маариф" (образованность) и "адаб" (мораль) соединялись в "маданияте" (культура), целью которого является достижение "камили аль-инсаний-йа" (совершенно мудрая человечность). Как подчеркивает А. Касымжанов: "Адаб осуществлял на средневековом мусульманском Востоке ту же нравственную, общественную и интеллектуальную миссию, что и латинское *humanitas*. Он подразумевал ценности городского, куртуазного, утонченного поведения, показатель воспитанности и образованности. Первоначально адаб был видом гуманистического образования в светской мусульманской культуре, которое делало человека культурным и утонченным. Контакт с чужеродными культурами расширил содержание адаба, который стал включать в себя неарабскую литературу, выражая, таким образом, более универсальную форму гуманизма"[Касымжанов А.Х. Рухани тамырлар // Қазақ. – Алматы: Білім, 1994. – с. 96-108].

Синтез идей адаба, маарифата и эллинизированной античной философии привел к возникновению арабо-язычной фаласифы. Ее крупнейший представитель аль-Фараби уже занимался изучением видов культур ("О взглядах жителей благородного города"), где выделенные четыре "города" соответствуют четырем типам культуры. Можно сделать парадоксальный с точки зрения западного способа мышления вывод: в условиях арабо-ирано-тюркской культуры средних веков вполне наметились контуры выделения предмета культурологии. К сожалению, процесс этот был прерван в силу

различных исторических и социокультурных причин. Эта проблема еще далеко не изучена. Некоторые ее аспекты затронуты и в работах казахстанских философов и культурологов (А.Х. Касымжанов, А. Касабек, И. Ергалиев, Ж. Алтаев, М. Орынбеков, Т. Габитов и др.).

Теперь переходим к краткой характеристике следующего важнейшего понятия культурологии – к понятию "цивилизация". Данный термин впервые был введен в научный оборот А. Фергюсоном и уже в работах Л. Моргана означал особый уровень развития общества, новые условия жизнедеятельности населения. В казахстанской культурологической литературе Т.Х. Габитов, рассматривая соотношение культуры и цивилизации, выделяет их следующие смыслы: 1) цивилизация и культура одно и то же, они синонимы (И. Гердер, Э. Тайлор); 2) цивилизация – это конец культуры, ее старость, антипод духовности (Руссо, Фурье, Шпенглер); 3) цивилизация – это Прогресс культуры (Д. Белл); 4) цивилизация – это последующая за дикостью и варварством ступень развития культуры (Морган); 5) цивилизация – это локальный тип культуры (Данилевский, Тойнби); цивилизация – это техническая, материальная сторона культуры [Габитов Т., Муталипов Ж., Кулсариева А. Культурология: учебник. - Алматы: Раритет, 2001. - с. 18].

Существуют множество и других определений цивилизаций. Тем более их оценка производится по разным основаниям, и вкладываются различные содержания: этнические, региональные, стадийные, локально-пространственные; называются также цивилизации реликтовые, первичные, адаптивные, динамические, земледельческие, кочевые и т.д. Выделяют цивилизацию в ее всеобщем понимании как мировой цивилизации, сопоставляемой с иными гипотетическими цивилизациями; цивилизацию как определенный и достаточно высокий уровень культуры, удовлетворяющий определенным критериям, и цивилизации наиболее частные и локального характера.

Множество смыслов и определений цивилизаций говорит о сложности данного социокультурного феномена, о многогранности ее сторон и отношений. И это требует рассмотрения объекта нашего изучения как конкретного всеобщего понятия и комплексного подхода к ней. Социально философский подход к анализу понятия "цивилизация" предполагает также выявление его методологического статуса как средства познания социокультурных процессов. При этом следует учитывать и тот факт, что современные новые конкретно исторические данные о более сложном, многоуровневом и многоплановом характере развития древних и ныне актуальных социумов требует постоянного выхода к современной эмпирической истории, этнографии, компаративистике и т.д.

Среди них немаловажное место занимает кризис системных основ старой социальной философии и явное обнаружение недостатков самого формационного подхода к анализу общества. Старая схема о 5-ти формациях и о процессах, происходящих в недрах формации, вступала в противоречие с социальной действительностью. И в этот период началось постепенное становление цивилизационного подхода анализа социокультурных явлений.

Особенно усиленно в этот период обсуждается соотношение категорий "формация" и "цивилизация". В основном советские философы попытались сблизить данные категории, т.к. трудно было расставаться с привычным хаосом мысли и привычными понятиями. Многие исходили из того, что цивилизация – проявление формации и "если нет пространственного разрыва социокультурного ареала, который лежит в основе цивилизации, то цивилизация и формация совпадают. Если есть разрыв, тогда одна и та же формация создает (на базе различных историко-культурных ареалов) несколько "локальных" цивилизаций". Соответствие цивилизации общественным формациям начинается лишь с сословно-классовой общественной формации, которую ныне неправомерно принято подразделять на рабовладельческую и феодальную.

Рассуждений подобного типа можно привести много в советской философской литературе. Просто мы хотели показать ограниченности формационного подхода вне западноевропейской модели общественного развития. Как подчеркивал сам К. Маркс, он пришел к идее общественно-экономической формации, изучая капитализм в его чистой форме (на примере Англии). Ограниченности формационного подхода выявились и в дискуссиях о так называемом азиатском способе производства. Например, исследователи затруднялись при определении формационной характеристики кочевых сообществ Центральной Азии. Такие словосочетания как "степной феодализм" или "патриархально-родовое общество" явно намекают на искусственность и натянутость построений. Или возьмем Россию (не говоря уже об Индии и Китае) в плане прохождения стадий ОЭФ. История свидетельствует о том, что в России в классическом варианте не было ни рабовладельческого общества, ни феодализма и тем более социализма. Как указывал Н. Бердяев, одной из причин нежизненности русского марксизма является игнорирование большевиками евразийской, общинной, почвеннической, соборной русской культуры. Ограниченности формационного подхода к социокультурным реалиям проявляются при анализе таких вопросов, как статус городов и квазигородов в первобытной культуре, роль городской культуры в средние века, возникновение торговых древних культур, различие оснований восточной и западной культур и т.д.

Множество вопросов, не укладывающихся в рамки формационного подхода, возникают при анализе возникновения древних цивилизаций. Собственно говоря, на каком основании этническую культуру можно называть цивилизацией? Некоторые исследователи выделяют следующие параметры цивилизаций: переход к праиндустриальному труду, возникновение земледелия, скотоводства и ремесла, возникновение письменной культуры, городов, государств, элементов права и т.д.

Осознание духовного кризиса цивилизации, основанного на потреблении и человеческой корысти, порождает различные модели и сценарии социокультурного развития человечества. Современная история обнаруживает фундаментальную противоречивость социокультурных детерминантов техногенной западной цивилизации. С одной стороны, ее высшая цель –

наращивание материального богатства на основе постоянного обновления технических систем – отчуждает самого человека от его сущностных сил (К. Маркс). С другой стороны, присущая техногенной цивилизации мобилизация человеческой активности, свободной деятельности людей, роста их культурного и социального уровня вступает в противоречие с тотальной их зависимостью от экономической и технологической эффективности. Выход в определенной мере и найден – вместо экономической целесообразности степень и уровень развития самого человека (индекс человеческого развития).

Поэтому можно предположить, что на смену техногенной приходит действительно новая антропогенная цивилизация. Интересно обосновывает становление новой цивилизации Ф. Фукуяма в своей статье "Конец истории" (Вопросы философии. 1990, № 3). Ф. Фукуяма в качестве исходного тезиса берет положение об окончательной вестернизации мира, которая означает неоспоримую победу "экономического и политического либерализма" и основными признаками наступления "постисторического времени являются экономический расчет, бесконечные технические проблемы, забота об экологии и удовлетворение изощренных запросов потребителя" [Фукуяма Ф. Конец истории // Вопросы философии. – 1990. - № 3. – с.411-433]. По модели Фукуяма в новой, в достигшей исторического предела цивилизации человеку остается только пожинать ее плоды, все заранее предрешено, создан гарантированный механизм удовлетворения его потребностей, нет социальных конфликтов, т.к. действует суперрациональный социорегулятивный механизм разрешения межличностных проблем. Это - "человек улитка", который огражден от неприятностей мира уютной раковиной. У него сам западный мир огражден от всего остального мира непробиваемым панцирем.

В этом и заключается основной порок модели Фукуяма. В современных условиях благополучная цивилизация обязательно должна носить общепланетарный характер. Иначе так называемый "третий мир", население более бедных, но информированных стран долго не будут соглашаться с положением бедных родственников и постараются переделать мировой порядок, где богатые становятся все богаче, а бедные все беднее. Тем более, число неразвитых стран пополнено большинством постсоциалистических государств, где среднемесячная зарплата в 100 долларов считается пределом для многих. Естественное стремление выйти из задворков западного мира может служить причиной многих цивилизационных конфликтов.

Схематизм модели всемирной либерализации заключается в том, что уникальный и по-своему бесценный опыт западноевропейской и североамериканской цивилизаций понимается не как вполне исторический и конкретный опыт с его многочисленными случайностями, отклонениями и озарениями личностей, а как некая вневременная модель. Действительно, если культура есть способ бытия человека в мире, то этот мир не должен быть узким. В основе теории Ф. Фукуяма все-таки лежит региональный, цивилизационный, корпоративный эгоцентризм. История учит, что общество и классы, ориентировавшиеся на гедонизм, обрекают себя на стагнацию и упадок: стремление к самоуслаждению не может мобилизовать потенциал

творческой активности, заложенный в человеке и обществе, и поэтому неизбежно ведет к деградации воли и сознания. Массовая наркомания, распространенная даже в самых благополучных странах, едва ли не самое убедительное свидетельство реальности такой перспективы.

Но сам опыт даже самых развитых стран говорит о том, что свободный и автономный человек, в значительной мере атомизированный потребитель – функционер, все больше стремится включиться в социокультурную общность, соответствующую его личным вкусам и потребностям, строить свои отношения с другими, повинувшись не "внешним" детерминантам – норме, происхождению, традиции, – но собственному свободному выбору. Как показывает Ф. Хайек, современное цивилизованное общество – это есть расширенный порядок человеческого согласия и сотрудничества. Принципы социальной справедливости и человеческой солидарности перестают выражать лишь те или иные групповые интересы и получают всеобщее признание. Индивидуализация не обязательно поощряет индивидуализм и эгоцентризм – освобождая сознание человека от противостояния "мы и они" (этноцентризм), она приближает человеческое взаимопонимание. Исследование норм социальной регуляции посредством различных составляющих культуры и цивилизованности, несомненно, входит в предмет культурологии. Если культура более гуманитарна, то цивилизация более социальна.

В данном аспекте под цивилизацией понимается определенный способ социальной организации, которая появляется в тот момент, когда корпус авторитетных текстов становится нормативным среди образованных людей (чаще всего это духовенство). Вся эта система приобретала сакрально-ритуальный характер и передавалась из поколения к поколению для утверждения социального согласия между группами людей. Их разночтение приводило к расколу цивилизации (например, между латинской и православной цивилизациями). Примерно на таких позициях делит С. Хантингтон свои 8 цивилизаций (западная, латиноамериканская, православная, индо-буддийская, конфуцианская, синтоистская, исламская и возможная африканская), где религия выступает основным цивилизационным фактором.

Естественно, что такие цивилизации могут расширяться в пределах границ, определяемых признанием авторитетности этих текстов (например, Советский Союз держался до тех пор, пока не были расшатаны устои и святость его религии – марксизма-ленинизма) и может существовать до тех пор, пока содержащиеся в них культурно-нравственные нормы будут выполнять роль социорегулятивных норм. Действительно, в определенном типе цивилизации как бы сходятся способы и формы человеческой деятельности, социальности и духовности.

При этом религиозное самосознание выполняет функцию фермента разнородных социокультурных образований. Например, социальную основу ислама, как восточной мировой религии, составляла родоплеменная общность типа сельской общины. Универсализм этой последней в данном случае состоял в универсальности военной деятельности как основной предпосылочной деятельности в земледельческую эпоху человечества. То, что военная

универсализация земледельческой общности получила свое идеологическое выражение в среде по преимуществу скотоводческо-торговых арабских племен, закономерно, поскольку именно этим племенам присуща экстенсивно-военная деятельность.

Непререкаемость священных текстов оказывала достаточно большое влияние на устойчивость социальных институтов восточных цивилизаций (древнеегипетская, шумерская, возможно, также в Иране, Индии и Китае). Но, когда интерпретации сакральных текстов становятся объектом изучения различных школ, начинается раскол в душе и в действиях [Тойнби А. Постигание истории. – М.: Прогресс, 1991]. Возможным откликом на это могло быть создание канона и его усиленная пропаганда, и охрана от еретических (инакомыслящих) толкований. Например, с точки зрения классического ислама врагом (гяуром) является не представитель другой религии, а человек, искажающий каноническую культуру или вовсе отрицающий ее. Традиционалисты в религии (и в культуре) призывают к большей сплоченности. Однако сделали это за счет введения жесткости, партикуляризма и духовного монополизма, отвергая почти все инновации. Так обстоит дело и в авторитарных культурах.

Социально-философский анализ народной культуры – задача многогранная и требует усилий различных специалистов. Проанализируем отдельно взятый "блок" культуры, в качестве такого можно выделить ее "архетип" – бытие народной культуры в пространстве и во времени, на котором основываются образ жизни и формы ментальности человека. Употребление обыденного понимания пространства как некоего вместилища и времени как некоей абсолютной формы текучести не могут удовлетворять культуролога, которого интересует мироощущение эпохи, поведение людей, их сознание, ритм жизни, отношение к вещам. Физикалистское и биологическое познание пространства и времени существенно отличается от социокультурной рефлексии, в котором часто не имеют самостоятельного значения хронологические и синхронические масштабы, но приобретает большой смысл субъективно-психологические, исторические, художественные способы восприятия пространства и времени.

Многие важные особенности, присущие этнокультурным представлениям о бытии в пространстве и во времени, проявляются в процессе изучения их генезиса и эволюции от древнейших эпох до современности. Прошлое стойко удерживается в настоящем, правда, не всегда легко распознается, отягощенное многослойностью.

Своеобразную концепцию динамики этнокультур дает в своих работах Л. Гумилев. Различные аспекты его теории в последние годы стали объектом пристального изучения культурологов СНГ. Нашей целью является выделение пространственно-временных параметров этнокультур на основе сопоставительного анализа взглядов Л. Гумилева и некоторых казахстанских философов. Этноцентрическая детерминация времени культуры проявляется на разных уровнях социокультурного развития. Вариативность форм народной культуры, их историческая мобильность во многом определяется синэнергетическими процессами, изучаемыми в недрах культур, наблюдаемым при взрывах и становлении этносов (негэнтропии), происхождением каждого

этноса через фазы подъема, "перегрева", надлома и инерции. Энергия этноса непосредственно после взрыва или толчка расширяет свое пространство, усложняет систему, создавая многочисленные звенья и блоки, сословия, секты, торговые компании и т.д. [Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера земли. – Л.: ЛГУ, 1990. – 528 с.].

Важнейшей социально-философской проблемой является рассмотрение культуры в потоке времени в соотнесенности ее с традициями и инновациями. Данный аспект проблемы имеет непосредственное отношение к этнокультурам, т.к. становится возможным оживление исторической памяти всей этнокультуры. Поскольку сохранение определенной культурной традиции и осознание ее ценности представляет собой поиск точки опоры для этнокультуры, необходима философская рефлексия над ее временными формами. Диалектика темпоральной рефлексии культуры состоит в том, что наряду с линейными процессами, отражающими поступательное движение, существует циклическое, а также инверсионное обращение в развитии культуры, приводящее к обновлению и переоценке ценностей. Необходимость исследования поступательных, инверсионных и стагнационных движений в истории культуры обусловлена не только потребностью в развитии, но и возвратом к уже пройденным этапам.

Особенно такие процессы оживляются в разломные моменты в судьбах этнокультуры. Например, темы национальной истории, возвращение к истокам культуры, возвеличение героического времени в Казахстане является не только объектом историко-культурологических изысканий, но и поддерживается властной структурой.

В традиционной народной культуре существуют два возможных отношения к будущему, которые затрудняют уровень долгосрочного прогнозирования. Первое отношение связано с мифоритуальными архетипами народной культуры и оно выражено посредством гаданий, эсхатологическими и мессианскими идеями, утопиями и антиутопиями и т.д. Наличие непредсказуемых природных явлений, социальных катаклизмов, магических таинств, присущих всему комплексу жизненных сил, находящихся в постоянном напряжении из-за самого факта смертности человека, усиливает "темные стороны" народной культуры. Другим фактором, мешающим объективному прогнозированию будущего, является разочарование народом относительно всевозможных проектов "счастливого будущего", что часто сознательно или бессознательно правящая элита для успокоения недовольных забрасывает в массовое сознание. В этих подслащенных идеях настоящее приносится в жертву во имя неопределенного будущего. "Потерпите, пусть мы живем материально неважно. Но нас ожидает светлое будущее – коммунизм" – утверждали адепты марксизма-ленинизма. Нечто подобное происходит в странах СНГ с ожиданием "светлого будущего - рынка".

Современное мышление должно опираться на такую историческую перспективу, которая разомкнута во времени и направлена в будущее, а также на традиции, сохраняющие в историческом времени все достижения этнокультуры. Например, такой феномен древней культуры алтайских народов

как шаманизм может в "снятой" форме оживляться и в новую историческую эпоху, особенно в периоды нужды в медиумах духовности, когда расшатаны привычные устои жизни. Культуролог Ю.М. Лотман писал: "Исключительно мощная ориентированность мышления на установление гомео- и изоморфизмов, с одной стороны, делала его научно плодотворным, а с другой – обусловила оживление его в различные исторические эпохи" [Лотман Ю.М. Мәдениеттер типологиясы // Элем: Альманах.1994. с.242-253].

Например, кыргызский писатель Чингиз Айтматов, вошедший в историю литературы, как мастер, неизменно чуткий к изображению животных, в нашумевшем романе «Плаха» обращается к образу волка, вернее пары волков. Если поэт из русского земледельческого народа слышит «дольней лозы прозябанье», то писатель из кочевого в недавнем прошлом народа интимно ощущает «меньших братьев наших», и вот целый Зодиак дивных животных в его произведениях: Иноходец Гульсары, Мать-Олениха, Рыба-Женщина, Верблюд Каранар, Волчица Акбара, Киты, что в отчаянии выбрасываются на берег («Тавро Кассандры»), Ранние Журавли.

Культурфилософская традиция нашего времени, отличаясь от описательности историй культур и цивилизаций, попыталась выделить сущностные параметры и системообразующие принципы объекта исследования. На становление предмета современной культурологии огромное влияние оказало наметившиеся тенденции утверждения общепланетарной цивилизации. Хотя проблема единства общечеловеческой культуры обсуждалась с древнейших времен, только со второй половины XX века явно обнаружилось признаки и симптомы этого единства. Мы имеем в виду всепроникающую вестернизацию мировой культуры, утверждение в промышленно развитых странах мира постиндустриального и информационного обществ, переход к экранной культуре и т.д. Все эти признаки так называемой либеральной цивилизации все настойчиво предлагались в качестве единственной модели для всех этнокультур. Явно заметна попытка отождествления становящейся планетной цивилизации с ее западной модификацией. В связи с этим возникает принципиальный вопрос: чем отличается современная становящаяся планетная цивилизация от локальных, региональных культур и цивилизаций? Есть ли принципиально отличительные признаки современной общемировой культуры по сравнению с теми, которые были в прошлом и существуют в наше время: Прежде чем попытаться ответить на выше поставленные вопросы, необходимо провести некую типологизацию предыдущих, претендовавших на глобальность и универсальность цивилизаций. Есть существенные отличия между "мировыми цивилизациями" прошлого и становящейся современной планетарной цивилизацией. Дело не только в том, что прежние цивилизации возникали в результате миграций и завоеваний. Есть и другие, более глубокие факторы и причины. Во-первых, все прежние крупные культурные объединения все-таки не охватывали всю планету, они скорее были суперцивилизациями (Л. Гумилев), т.е. меньшей таксономической единицей измерения культурных сообществ, чем единая мировая культура. Во-вторых, современная единая

цивилизация создается на основе интенсификации диалога между различными культурами, углублении связей, объединяющих общества современного мира. Эти связи придают возникающей планетарной цивилизации системное качество: увеличивается взаимозависимость различных стран и регионов, кризисные или дисфункциональные явления в одном секторе глобальной цивилизационной системы создают угрозу стабильности других секторов.

Вторая глава посвящена культурным и цивилизационным процессам на территории Казахстана в исторической ретроспективе. Вхождение Республики Казахстан в единое цивилизационное поле проходило в новых социокультурных реалиях и имеет ряд своих особенностей. Прежде всего следует отметить, что в условиях тоталитарной культуры не могло идти и речи не только о казахстанской культурологии, но и о самобытной казахской духовности, в том числе и о казахской философии. При этом следует отметить, что не следует ставить на одну доску так называемый "социалистический интернационализм" и общемировую тенденцию становления всепланетарного человека – совокупного образа универсального представителя человечества, носителя планетарного самосознания и культуры.

Несмотря на то, что в России XIX и начала XX веков были накоплены социокультурные достижения для научного анализа этнокультур, в бывшем Советском Союзе вся культура делилась на три подрода: прогрессивная социалистическая культура, реликты прошлых времен и вредные воздействия буржуазной (мировой) культуры. В социалистических странах вовсе не преподавалась культурология в качестве самостоятельной социогуманитарной дисциплины, со своей методологией, предметом и объектом анализа. Только на философских и искусствоведческих специальностях изучалась "История мировой и отечественной культуры", которая иллюстрировала положения "диамата и истмата" на примерах из мировой истории. Запрет на научно-объективный анализ национальных культур объяснялся и с необходимостью ведения борьбы с национализмом в области культуры. Например, в 1951 году ЦК КПСС, признав такие эпосы тюркских народов, как "Книга деда моего Коркута", "Манас", "Ер Сайын", "Алпамыс", "Шора батыр", феодально-религиозными произведениями, запретил их изучение и пропаганду. Весь Восток был объявлен мистикой, а Запад – буржуазным. Но подавить и сгладить особенности национальных культур тоталитарная система не смогла, они просто были загнаны во внутрь. В период распада Советского Союза они вылились во многие межэтнические конфликты.

Изучение этнической культуры начинается с национальной самоидентификации. Кто мы? Откуда пришли? Какие ценности проповедуем? Какое место занимает наша культура в мировой цивилизации? Подобные вопросы, естественно, волнуют самосознание любой этнокультуры. В этом заключается установка и императив национальной культуры. В этом плане, кроме объективных социокультурных трудностей (посттоталитаризм, постколониализм, аномия, переходный характер общества и т.д.), следует отметить и некоторые мифологемы и предубеждения относительно культуры казахов. Можно выделить следующих "идолов" (Ф. Бэкон) относительно данной

этнокультуры: 1) господство евроцентризма в освещении роли и специфики восточных культур; 2) ираноцентристские теории, отрицающие автохтонность и гомогенность культуры тюркских народов; 3) негативная оценка номадической культуры; 4) архаистические и партикулярные установки в посттоталитарном национальном сознании; 5) абсолютизация вестернизации, неоколониальное заблуждение, маргинальное самосознание и аккультурационные ожидания.

Об евроцентризме написано и сказано довольно много. Как рассмотрели в предыдущем параграфе, именно культурфилософская критика евроцентризма позволила российским мыслителям на рубеже XIX и XX веков идентифицировать русскую этнокультуру. Основную идею евроцентризма относительно казахской культуры можно выразить следующим образом: патриархально-феодальные, отсталые в культуре казахи приобщились в определенной мере к мировой цивилизации, только воспринимая западные ценности через аккультурационное воздействие России. В данном случае евроцентризм густо перемешивается с имперским мышлением.

Принято деление Востока на мусульманский, индо-буддийский и дальневосточные типы культур. Казахи относятся по своим корням и ценностным ориентирам к исламскому миру (дар-уль-ислам). Другой вопрос, что казахи никогда не были фундаментальными исламистами. Все-таки в колониальной истории казахов ислам выполнял культуuroохранную функцию в условиях русификации. Например, Абай, призывая к восприятию культур России, в то же время настаивал на исламских ценностях. Русская культура ориентирована на ценности православия как части христианской цивилизации.

Во-вторых, в архетипе казахской культуры особое место занимают суфизм и шаманизм, которые в достаточной мере воплощают восточный способ мировосприятия (Г. Есимов, Т. Габитов). В-третьих, традиционная культура казахов принадлежит особому типу культуры – номадической. Как известно, казахи один из немногих народов, которые до начала XX века сохраняли номадический образ жизни. Поэтому после приобретения независимости казахстанские исследователи, естественно, уделяли достаточное внимание к воссозданию особенности культуры кочевого общества. Если обратиться к господствующим концепциям о роли кочевых культур в истории мировой цивилизации, то можно выделить следующие позиции по данному вопросу: 1. С точки зрения евроцентризма номадизм соответствует варварской ступени развития человеческой цивилизации, и они сыграли отрицательную роль в ее судьбе. Тезис об известной враждебности кочевников и земледельцев дополняется рассуждениями типа: "Уничтожение было стихией кочевников". 2. Близка с предыдущей позиция, согласно которой началом человеческой культуры считается оседлое земледелие, так как само слово "культура" первоначально обозначало "обработку почвы". "Таким образом, - пишет Б. Нуржанов, - культура как обработка земли возникает из оседлого образа жизни. Обработывая землю, человек преобразовывает себя: он сам становится предметом обработки – предметом и объектом образования, воспитания и культурной шлифовки" [Нуржанов Б.Г. Культурология: курс лекций. – Алматы: Кайнар,

1994. – с. 4-7].3. Следует выделить также концепцию отождествления культуры и городской культуры и тем самым вывести номадическую цивилизацию за скобку культурности. Обосновывая данную позицию, отдельные исследователи ссылаются на семантическое значение слова "культура" в казахском языке – "мадениет", который с арабского переводится как "город". Именно город выступает культуросозидающим фактором. Оседая на земле, человек начинает строить города, жить на ограниченном пространстве, жестко привязываясь к городу как подлинному месту обитания. Город становится собственно человеческим миром и постепенно распространяет свою власть на все окружающее. Строительство городов, урбанизация, пожалуй, наиболее радикально изменила образ жизни человека, наиболее фатально повлияла на его дальнейшую судьбу.

Попытаемся подвергнуть анализу вышеприведенные точки зрения с позиции современных парадигм культуры. В широком плане оппозиции "оседлое - кочевое" или "город - степь" являются характерной и для постколониального сознания. Исторически получалось так, что христианским государствам Европы изначально угрожали только евразийские и афроазиатские кочевники или выходцы из них (Аттила, Чингисхан, арабы, мамлюки, османь-турки). Конно-военная цивилизация многие века представляла действительную угрозу для оседлых культур (европейцам, китайцам, индийцам и т.д.). Но с конца средних веков эта цивилизация начинает переживать кризис и, в конце концов, попадает в зависимость к своим бывшим оппонентам. Поэтому постколониальную культуру в определенной мере можно охарактеризовать как попытку реставрации (хотя бы духовно) прежнего героического прошлого.

Как известно, философия выступает формой самосознания, духовной квинтэссенцией культуры, т.е. для признания существования незападного типа культурологии необходимо признание и восточной философии, что категорически отрицается некоторыми западными философами. Не иссякают попытки, в особенности со стороны ориенталистов, показать происхождение философии с Востока, на основе преимущественно генетических аналогий, установленных между понятиями первых греческих философов и некоторыми идеями собственно восточного знания. Однако ни одна из них, начиная с конца прошлого века, не удалась, не выдержав критики. Такое убеждение обусловлено распространением западного капитализма, повлекшим за собой притеснение и уничтожение большинства других культур, с которыми капитализм вступал во взаимодействие. Идеи социального превосходства получили свое дальнейшее конкретное воплощение и в работах многих мыслителей, пытавшихся втиснуть историю человеческого общества в схемы социальной эволюции, где в качестве критерия эволюции имеется в виду способность различных типов общества контролировать или подчинять себе окружающий мир. Характерно оно и для других обществ. Однако на Западе убеждение в собственном превосходстве является выражением и оправданием жадного поглощения индустриальным капитализмом других форм жизни. Следует четко понимать, что было бы ошибкой отождествлять экономическую

и военную мощь западных стран, позволившую им занять ведущие позиции в мире, с вершиной эволюционного развития общества.

Независимому Казахстану в силу различных исторических и социокультурных обстоятельств необходимо было выбрать форму развития. Этот выбор диктовался, с одной стороны, соблазном интеграции с ведущими западными государствами, которые, заигрывая на словах с руководством республики, на деле преследовали свои собственные интересы (ликвидация ядерного оружия, богатый сырьевой потенциал, нахождение между Россией и Китаем делал Казахстан выгодным для них). С другой стороны, Казахстан по своим историческим корням, менталитету и традиционным связям близок к Востоку. Поэтому проблема соотношения культур Запада и Востока имела для республики не только теоретический интерес. На это обращает внимание и Президент Казахстана Н.А. Назарбаев в своей книге "На пороге XXI века" в разделе "Между Востоком и Западом": "Европа пронесла двухтысячелетнюю традицию полисов, разумеется, в изменившемся виде. И многое в западной цивилизации можно понять, исходя из особой роли городов в ее истории, исходя из внутреннего режима и норм европейской городской жизни" [Назарбаев Н.Э. Ғасырлар тоғысында. – Алматы: Өнер, 1996. – с. 41]. Но такой городской социокультурный опыт регуляции общественных и межличностных отношений в Казахстане начинается в новой его истории только с XX века, и то на тоталитарной основе. Поэтому автоматическое восприятие западных цивилизационных стандартов может оказаться чужеродным в совершенно иной социокультурной среде. Президент также обращает на это внимание: "Нельзя выдавать уникальный образец с его живой и неповторимой историей за "концентрат" общечеловеческого опыта. Это оскорбительно не только для других культур, но и для самих европейцев, ибо история последних превращается из самоценного и самодостаточного для национального духа явления в школьное пособие по построению общественных институтов. К сожалению, подобными школярскими представлениями об истории страдают многие политические эксперты, которые делают большие глаза при несовпадении реальной ситуации со своими стереотипами" (там же).

Критика евроцентристских культурологических принципов и анализ социокультурных оснований Востока и Запада оказало существенное влияние на становление культуроведческих проблем в Казахстане. Нысанбаев А.Н. отмечает: "Трансформация доминирующего типа культуры является не механическим процессом планорегулируемой социальности..., а органическим преобразованием от поколения к поколению той почвы, на которой изращивается национальный менталитет. Культурологический анализ в данном случае способен очертить лишь возможные направления трансформации существующей национальной культуры и дать вероятные прогнозы реализации различных духовных архетипов на исторически обозримый срок" [Нысанбаев Ә.Н. Қазақстан. Демократия. Рухани жаңару. – Алматы: Қаз. энциклопедия, 1999. – с. 3-4].

Позиция тотального преобразования незападных обществ по западным меркам (вестернизация) становилась все менее привлекательной с углублением кризисных явлений в казахстанском обществе. Был реанимирован известный

лозунг Ф. Фанона: "Наши ценности не должны больше проходить через сито Запада". По отношению к вестернизации в казахстанском обществе существует крайний разброс мнений, что дало основание некоторым социологам, политологам и культурологам выделения двух субкультур в казахском этносе: традиционную казахоязычную и маргинальную русскоязычную (см.: Философия и культурология. -Алматы: Жеті Жарғы, 1998 – с. 262-269). В последние годы принято деление казахской культуры на "традиционалистов" и "младотюрков".

После развала Советского Союза встал вопрос о замене социалистической системы правопорядка. Но чем заменить? Шариатский суд некоторых мусульманских стран явно не подходит реалиям Казахстана и действительно является возвратом к отжившим формам прошлого. Но подходят ли нам западные формы правосудия? Н. Шайкенов, принимавший непосредственное участие в правовой реформе Казахстана, так объясняет свою позицию: «Председатель Конституционного суда предлагал возродить суд биев. Явное заблуждение. Нет разницы между судом биев и товарищеским судом. В мире сложились виды правовой системы: англосаксонская, континентальной Европы, мусульманская. Отдельные правоведы предлагают в качестве образца американскую систему. Казахстанские правоведы воспитывались и обучались на основе системы Континентальной Европы. Здесь источником права считается закон. Следовательно, мы не нуждаемся и в американской, и в мусульманской правовых системах». В любом рассуждении есть доля правды. Однако следует учесть, что в правосознании как важнейшей части духовной культуры народа коренится его дух, веками выработанный социокультурный опыт регуляции личностных и социальных отношений. Кроме вышеназванных систем права наличествуют и традиционные формы права как обычное, каноническое и естественное права. Европейский опыт социорегуляции важен, но только в контексте национальной культуры. На это обращают внимание многие специалисты. Изучение исторических истоков прошлого в современных условиях может привести к возрождению некоторых элементов суда биев. Праобразом такого возрождения служит Ассамблея народов Казахстана при Президенте Республики.

Идентификация казахской культуры в системе Восток-Запад имеет не только теоретическое, но и практическое значение, что является естественным для переходного общества. Данный процесс охватывает почти все сферы социальной жизни. Поэтому анализ соотношения западных и восточных ценностей при становлении нового социума является приоритетной задачей специалистов. Как говорил Гегель, "восток и запад присущи каждой вещи". Хотя сегодня Запад ощущает потребность в восточных культурных ценностях (мудрость, толерантность, экологичность, богоискательство, уважительность и т.п.), долгие годы евро-американское сознание формировалось в условиях пренебрежения этой культуре. Русский мыслитель В.И. Вернадский писал: "Величайшим в истории культуры фактом, только что выявляющим глубину своего значения, явилось то, что научное знание Запада глубоко и неразрывно уже связывалось в конце XIX столетия с учеными, находящимися под влиянием великих восточных философских построений, чуждых ученым Запада, но

философская мысль Запада пока слабо отразила собой это вхождение в научную мысль живой, чуждой ей философии Востока; этот процесс только что начинает сказываться" [Вернадский В.И. Размышления натуралиста: Научная мысль как планетарное явление. – М.: Мир, 1977. – с. 123].

Конечно, со времен написания этих строк многое изменилось. Изменилась сама традиция изложения истории философии как истории становления западной философии от Фалеса до Гегеля. Например, видный философ нашего столетия К. Ясперс, отвергая данную схему, дает следующую типологизацию мировой философии: Те, которые дали меру человечности: Сократ, Будда, Конфуций и Иисус Христос...; Те, которые основывают философию и всегда продолжают порождать ее: Платон, Августин, Кант; Метафизические наброски. Светские космические концепции: Ксенофан, Эмпедокл, Демокрит, Посейдоний, Дж. Бруно; Те, которые потрясают и обновляют. Взрывающие отрицатели: Абельяр, Декарт, Юм; Великие победители: Паскаль, Лессинг, Кьеркегор, Ницше. Великие создатели систем: Аристотель, св. Фома, Гегель; Философы в поэзии: греческие трагики, Данте, Шекспир, Гете, Гельдерлин, Достоевский; Философы в сфере мудрости: Отступление в трансцендентное: Эпиктет, Боэций. Эрудиты в мудрости: Сенека, Чжуан-цзы. Успокоение без трансцендентного: Эпикур, Лукреций. Скептическая независимость: Монтень .

Такая классификация философских систем сделала шаг вперед по сравнению с традиционными европейскими. Хотя и тут не обошлось без натяжек евроцентризма. Например, из нее выпали представители мусульманской философии, начиная с самого Мухаммеда. В книге "Философия и культурология" казахские философы предлагают следующее дополнение данной классификации: "1 группа: Мухаммед, К.-А. Иассауи; 2 группа: Абай и Шакарим; 3 группа: Ч. Валиханов, И. Алтынсарин, М. Дулатов и А. Байтурсынов; 4 группа: аль-Фараби, ибн-Сина, аль-Хорезми; 5 группа: Ж. Баласагун, О. Хайям, А. Навои, М. Жумабаев; 6 группа: Коркут ата, Асан кайгы, Бухар жырау и др." [Философия және мәдениеттану / Алтаев Ж. т.б. - Алматы: Жеті Жарғы, 1998. - с. 7]. Естественно, что и данную классификацию необходимо изучать и уточнять. Диалог – синтез возможен только как единство многообразного, т.е. сохранение и преумножение этнического многообразия культур является условием их продуктивного творческого диалога.

Проблемы идентификации казахской культуры в контексте взаимоотношений Восток-Запад непосредственно затрагивают и вопрос о евразийских мотивах казахской культуры. В 1994 году Н.А. Назарбаев выдвинул проект "О формировании Евразийского Союза Государств", где ЕАС расценивается как правопреемник СНГ, и целью его создания объявляется дальнейшая интеграция этих государств для обеспечения социально-экономической модернизации в постсоветском пространстве. Как известно, данный проект не был поддержан большинством государств-участников СНГ. Президент Казахстана так объясняет их реакцию: " Осторожный подход лидеров стран СНГ к созданию Евразийского Союза во многом объясняется их неуверенностью. Думаю, всем нам надо пристальнее присматриваться к опыту

другой интеграционной структуры – Европейского Союза. Все знают, что его лидерами являются Германия и Франция, но это никак не сказывается на положении других стран. Под общей крышей этого межгосударственного образования дружно уживаются и государства-гиганты и маленькие страны, наделенные равными правами и возможностями в управлении совместными делами. Наша мечта тоже такова: в рамках Евразийского Союза установить полное равноправие, доброе отношение друг к другу, заинтересованность во взаимном расцвете и благополучии, невмешательство во внутренние дела, взаимовыгодность сотрудничества, всесторонний учет взаимных интересов в проведении внешней политики" [Назарбаев Н.А. О формировании Евразийского Союзного Государства. Проект Азии // Международная газета. – 1994. – № 23.]. Многие положения этой идеи были обсуждены на прошедшей в Алматы международной научно-практической конференции "Евразийское пространство: интеграционный потенциал и его реализация" в 1994 году. Таков социально-политический контекст этой проблемы.

В третьей главе работы «Диалог и самоидентификация культур в условиях глобализации» проводится культурологический анализ социокультурных реалий Казахстана, обращается внимание на те мысли и положения, которые были выдвинуты отечественными исследователями. Прежде всего исследователи связывают евразийскую идею как одно из условий устойчивого развития Казахстана, как фактор межнационального согласия. В этом плане нельзя рассматривать данную идею только как политический инструмент, предложенный властными структурами республики. В ее основе действительно лежат общие интересы казахов и других этносов Казахстана. "Казахстанская, евразийская идея, - утверждает А.Н. Нысанбаев, - это идея общенациональной соборности, социальной справедливости, символ формирования нового духовно-нравственного пространства и возрождения на ее основе национального самосознания каждого народа, созидания сильной государственности как гаранта мира и благополучия" [Нысанбаев А.Н., Сулейменов Ф. Казахстанцы перед Евразийским соблазном // Восток-Запад: Диалог культур: мат. межд. симпозиума. – Алма-Ата: КазГУ, 1992. - Ч. II. Культурология. – С. 87-93.].

Чтобы евразийская идея стала объединительной силой тюркских и славянских этносов Казахстана (они вместе составляют более 90 % населения), они должны иметь общие цивилизационные и социокультурные основания. Прежде всего, следует отметить, что сами природные условия требовали их единства. Разнообразие ландшафтов Евразии благотворно влияло на этногенез ее народов. Каждому приходилось приемлемое и милое ему место: русские осваивали речные долины, финно-угорские народы и украинцы – водораздельные пространства, турки и монголы – степную полосу, а палеоазиаты – тундру. И при большом разнообразии географических условий для народов Евразии объединение всегда оказывалось гораздо выгоднее разъединения.

Объективные российские исследователи всегда стремились подчеркнуть и свое личное уважение к культуре тюркских народов. "Лично мне, - писал Л.Н. Гумилев, - тесные контакты с казахами, татарами, узбеками показали, что

дружить с этими народами просто. Надо лишь быть с ними искренними, доброжелательными и уважать своеобразие их обычаев. Ведь сами они свой стиль поведения никому не навязывают" [Гумилев Л.Н. Из истории Евразии // Евразия. – 2001. - № 1. – с. 98].

Следует назвать и такой фактор единения современных культур евразийских народов как их единое социокультурное пространство, оставшееся после развала Советского Союза. Можно, конечно, упражняться в очернительстве тоталитарной системы. Об этом достаточно написано и сказано и вполне справедливо. Но все-таки следует признать, что общесоветский менталитет не исчезает с исчезновением Советского Союза. Дело не только в политических и экономических аспектах вопроса (СНГ, прозрачность границ, понятие "ближнее зарубежье", проживание более 40 млн. человек вне этнических границ, хозяйственные связи и т.п.). Мы хотим сказать, что оппозиция "мы и они" продолжает свою идентифицирующую функцию. Нормальный этнический казах воспринимает нормального этнического русского как близкого, комплиментарного существа. Кстати, это выражено и в казахской поговорке ("Кара кытай каптаса, сары орысты акендей корерсін"). К этому можно добавить также, что определенные ментальные особенности у казахов и у русских имеют общие корни: общинность, толерантность, свободолюбие (смысл этнонимов "казах" и "казак"), диалогичность и т.п. Как отмечает Н.М. Курманбаева: "Во-первых, возможны исторические периоды евразийского движения... Во-вторых, он может быть водоразделом, преградой от двухсторонней экспансии (имеется в виду Восток и Запад)... В-третьих, евразийский тип может стать формой согласия встречи культур Востока и Запада и моделью и прототипом возможной интеграции культур всей планеты" [Курманбаева Н.М. Культура Востока и Запада: проблемы интеграции. - Алматы: КазНГУ им. аль-Фараби, 1996. – с. 43].

Говоря о культурном потенциале евразийской идеи, в то же время надо иметь в виду ограниченности данной идеи. На наш взгляд, данная идея может стать государственной идеей. Но то, что она способна стать казахской национальной идеей имеются большие сомнения. Во-первых, дилемма Восток-Запад относительно казахской культуры звучит чрезмерно абстрактно. Единство Запада, хотя является постулированным положением, этого нельзя сказать о Востоке.

Но социокультурная ситуация в Республике Казахстан отличается от традиционных постколониальных обществ Азии и Африки. Ее можно назвать и посттоталитарным. Поэтому здесь Запад представлен не в образе метрополии, а как некая неизвестная и притягательная сила. Как видим, в Казахстане оппозиция "город – степь" получает выражение в социокультурных ориентациях "модерниста" и "традиционалиста". С точки зрения "модерниста" традиционализм выступает антиподом прогресса, а он сам является антиподом антипода. Главные черты модерниста – идеализация техногенного и фаустовского человека, радикальная переоценка традиционных ценностей.

Призывы окончательного преобразования незападных социокультурных образований по западным образцам в постсоветском пространстве выдавались в

качестве единственного рецепта преодоления тоталитарной культуры. Так называемые "новые казахи", "новые русские" и иже с ними выступали глашатаями так называемой новой цивилизованности, что включало в себя прагматизм, утилитаризм, игнорирование аутентичности этнокультуры, космополитизм... (по сути, все это можно назвать компрадорностью).

Антитеза "Восток-Запад" в социокультурной ситуации нашего времени обнаруживает новые оттенки. И прежде всего это связано с попытками культурной идентификации в постсоветском пространстве. В определенной мере только после развала Советского Союза многие наследники номадических культур могли обратиться к своим истокам. Конечно, мы здесь не говорим о победе номадизма над оседлыми цивилизациями. Ведь все постсоветские лидеры заявляли о своей приверженности к западным идеалам.

Но все-таки, опыт постсоветских центральноазиатских республик представляет большой социокультурный интерес. Мировой опыт свидетельствует о необходимости учета национальных особенностей в социокультурном анализе. Как видим, культурологическое изучение роли и значения номадических культур происходит в контексте противодействия различных мировоззренческих установок. Недопонимание специфики кочевых культур в определенной мере обусловлено и образом жизни, и образом мысли западных исследователей. Для примера возьмем так называемую постмодернистскую номадологию. В казахстанской философской и культурологической литературе ее основные положения рассмотрены в статье Ж. Баймухамбетова "Интеллектуальный номадизм в современной западной философии" [Баймухамбетов Ж. Провинциальная этокритика или топология самоидентификации // Тамыр. – 1999. - Вып. 1. – с. 67-68]. Основные положения номадологии изложены в работах Ж. Делеза и Ф. Гваттари "Капитализм и шизофрения" и "Трактат о номадологии", которые были опубликованы в 70-80-ые годы в Западной Европе. В условиях доминирования марксистской методологии изучения цивилизационных феноменов постмодернистская трактовка проблем вызывала неподдельный интерес. Действительно, сторонники постструктуралистической номадологии, как и французский философ Мишель Фуко центр тяжести переносят из сциентских установок на "эстетику существования". Отвергая платоно-гегелевскую идею универсалиев, они делают упор на "децентрализованную субъективность". Ж. Баймухамбетов воспринимает номадологию в качестве руководящего принципа изучения кочевой культуры: необходимо отбросить прочь всякого рода привычные, зачастую настроенные на идеализм и романтизм клише, подвергнуть критике ортодоксальные постулаты и очевидности с тем, чтобы взвешенно и серьезно обратиться к анализу исторических форм нашей культуры как к таким образованиям, которые могли бы показать не только то, каким образом функционировали те или иные общественные механизмы, скажем, кочевое общество, и что собой представлял в психологическом и познавательном плане кочевник; но и позволили бы уяснить онтологию нас самих, т.е. ответить на вопрос, почему мы стали такими, какие мы есть, в буквальном смысле, что в нас в большей степени определило, каковы специфические условия тех

трансформаций, которые претерпевает наша культура сегодня и будет претерпевать завтра. С этими пожеланиями философа вполне можно согласиться и в предметном плане. Теория и история казахстанской культуры не должны превращаться в простую номенклатуру культурных деяний наших предков и перекладывать достижения мировой цивилизации на национальную почву. Но может ли выше названная номадология быть ориентиром в идентификации номадической культуры. Возьмем для примера некоторые его основные понятия. Протагонистом такого понимания субъективности является фигура кочевника номада, представляющего собой некий подвижный, децентрированный поток, приводящий к распаду старых экзистенциальных территорий. Кочевник воплощает собой безличное, доиндивидуальное пространство так называемых ризоматических множеств. Ризоматический объект, ризома как таковая, - это некая сетевидная структура, не имеющая центра и растущая вширь.

Несмотря на угрозу слыть "консерватором", попытаемся сделать "дискурсивное" умозаключение. Если кочевник есть постмодернистская "ризома", то он лишен бытийных основ в мире, у него нет пространства, и он находится вне времени. Номады отстраняют от себя все чуждое, благодаря замкнутости своей организации – почти как у Ф. Ратцеля. Для сравнения обратимся к другому исследователю, который претендует на оригинальность в понимании культуры номад. Чтобы не загромождать читателя большими цитатами, передаю некоторые ключевые мысли. Имеется в виду работа московского культуролога Г. Гачева.

- Логос кочевья: жизнь – вне исторического времени. В Логосе кочевника ценна тайна, ...не ум и не образование, здесь в почете – лукавство и хитрость. Еще существует в Логосе кочевника уравнение человека с животным, его с ним со-мирение. Демократия тут – равенство и братство – с конем, верблюдом, уважение и приношение к ним, что накладывает на характер Человека особую статью... России это быть земледельцем-крестьянином. А кочевник с землей: он верхом на своей пище. В кочевье нет прямых линий, как нет дорог – есть путь извилистый, хитрость, ловкий обман здесь не подлость, а мудрость жизни. В кочевом логосе все ритуализовано, общение – за дастарханом, в айтысах – разработано до мелочей – формализовано до клише. Здесь не было архитектуры, строительства как такового. Не происходило отчуждения энергии – "все мое ношу с собою", - вот принцип кочевого народа – все – себя, в – Дух. И Слово у казахов равнозначно храмам у других народов, здесь устно-душевное потребление энергии, ведь пишет кто? – враг времени – то есть он умрет, а написанное останется, он чувствует себя смертным. В кочевом логосе не тотальной жесткости и необратимости, поэтому нет линейного времени – нет прогресса: кругами ходят и на те же джайляу возвращаются. А в чем, собственно, Линейный прогресс выражается? В том, что один слой нарастает на другой, а тут он – снимается – юрта, стан, род уходит, чтобы вернуться – казахи-кочевники живут не в истории, а в бытии" [Гачев Г. Логос кочевья // Караван. - 1998. - 8 февраль]. Было бы более честным сразу заявить, что кочевник вне культуры, вне цивилизации, т.к. у него нет

пространственно-временных координат. Согласие с такими "идеями" означает признание своей никчемности и оно в культуре смерти подобно. Но такие рассуждения – относительно культур номад оставим на совести этих исследователей. И не для оправдания, а для исторической правды и истины попытаемся показать несостоятельность вышеприведенных рассуждений. Тем более, данная тема получила свое достаточное выражение в казахстанской философской и культурологической литературе.

Во-первых, о социокультурном смысле исследования кочевой цивилизации в условиях Казахстана на пороге нового тысячелетия. Значимость идентификации номадической культуры не вытекает только из познавательного исторического интереса (хотя это также присутствует), но и связана с проблемами самоидентификации казахской культуры. Как известно, казахи до начала XX века вели в основном (по переписи 1889 г. – 89 %) номадический образ жизни. Кочевничество у казахов считалось идеалом, а оседлость уделом социальных низов, о чем говорят казахские пословицы и поговорки ("шаруа байыса, кошеді", "елде калган – жатак"). При этом, изучая традиционную казахскую культуру, тем самым раскрываем особенности номадической цивилизации (обратите внимание на работу Н. Масанова. Кочевая цивилизация казахов. (Основы жизнедеятельности номадического общества). Москва - Алматы, 1995). Следует отметить, что кочевая культура не представляет собою ни переходную общественную форму, ни разновидность "азиатского способа производства", ни "степной феодализм", а является хозяйственно-культурным типом освоения человеком аридных зон. Интересные мысли в связи с особенностями кочевой культуры можно найти в "Постижении истории" А. Тойнби. Кочевников он относит к задержанным цивилизациям, которые могли дать достойный ответ вызову природной среды, но в силу чрезмерной суровости этих вызовов, сами стали заложниками степи. "Засушливую степь, - пишет А. Тойнби, - мог освоить только пастух, но чтобы выжить там и процветать, кочевник-пастух должен был постоянно совершенствовать свое мастерство, вырабатывать и развивать новые навыки, а также особые нравственные и интеллектуальные качества. Если сравнивать кочевую цивилизацию с земледельческой, то можно заметить, что у номадизма есть определенные преимущества. Во-первых, domestикация животных – искусство более высокое, чем domestикация растений, поскольку это победа человеческого ума и воли над менее послушным материалом... Здесь напрашивается определенная параллель с промышленным производством. Если земледелец производит продукцию, которую он может сразу же и потреблять, кочевник, подобно промышленнику, тщательно перерабатывает сырой материал, который иначе не годится к употреблению" [Тойнби А. Постижение истории. – М.: Прогресс, 1991. – с. 181].

Сравнение глубоких размышлений А. Тойнби с "оригинальными символами" Г. Гачева и постструктуралистской номадологии явно не в пользу последних. И дело не только в нравственных императивах, а в попытке наиболее полной реконструкции изучаемого явления. Рассмотрим еще одно "модное" утверждение о сущности номадизма. Это утверждение о том, что

номадизм вообще не основан на производящем хозяйствовании, он берет произведенное природой в дар. Номад живет так, словно все у него в избытке, поскольку природа неисчерпаема; поэтому он и гостеприимен, что легко получать, то легко и отдавать. Если термин "экономия" уместен в отношении кочевого образа жизни и хозяйства, то это экономия дара (дарения и получения в дар), а не эквивалентного обмена, экономия расточительства, щедрости и избытка, а не накопления, бережливости и жадности". Отсюда остается один шаг до вывода – казах, потомок номад, не способен к рыночной экономике. Эту мысль в более откровенной и грубой форме иллюстрирует Г. Гачев: "И притом не надрывается кочевник в труде, как земледелец, у которого – соха, дрова, изба, и он на все это непрерывно расходует все то немного, что съел. В кочевье же – страшный избыток энергии накапливается, кровь там живчиком по жилочкам переливается, ища проявления, вот отсюда многоженство" / там же/. Все это наглядный пример того, когда предметом культурологического поиска выступают экзотика, и примеры того, что "мы не они", "у нас все по человеческому". А где критерий этой человечности? Можно сделать вывод о том, что при отсутствии серьезных исследований номадической культуры, их место занимают легковесные и некомпетентные умственные построения. Теоретический анализ особенностей кочевой цивилизации является важнейшей задачей отечественной культурологии. Дело даже не в том, как это постулируется Ж. Баймухамбетовым, что все наши попытки выйти к архетипам казахской культуры будут наткаться на трудности, пока мы не будем учитывать следующие обстоятельства: 1) следует учитывать смену философских парадигм западного мышления, где метафизическая картина мира заменяется на подвижные и диффузные множества (с образцами этих подвижных образов мы уже ознакомились); 2) нужно отказаться от дискурса, который берет свое обоснование в высказываниях исключительно метанарративного свойства, оперирующих, скажем, такими идеологиями, как дух нации, идеалы, просвещение... (скажем, отдадим разработку казахстанской национальной идеи западным постмодернистам); 3) нужно легитимизировать поэтическое мышление, как наиболее адекватное к социокультурным реалиям.

Типологические особенности, архетипы хронотопы традиционной казахской культуры рассмотрим в следующем параграфе, а наш диалог с западными номадологическими концепциями хотим завершить на мажорной ноте, т.е. попытаемся дать каталог достижений номадической цивилизации в истории мировой культуры: 1. В лице номад человечество впервые победило пространство (имеется в виду domestикация лошади – К. Ясперс). 2. Номадические государства Евразии выполняли роль контактирующей зоны между Востоком и Западом. 3. Номады играли роль катализаторов истории (возникновение цивилизаций в результате миграций кочевников – А. Вебер). 4. В числе изобретений номад и взаимодействующих с ними родственных оседлых цивилизаций входят брюки, клинок, дальнестрельный лук, повозка, юрта и т.д. (Л. Гумилев). 5. Расширение человеческой ойкумены, включение сухих степей и пустынь в хозяйственный оборот. 6. Особая мировоззренческая

система – тенгрианство. Социокультурные методы регуляций человеческих отношений, способствующие межличностной солидарности и сотрудничеству.

Для Казахстана важное значение имело и преодоление "арийцентристских" теорий, отрицавших автохтонность и гомогенность казахской культуры. Арийцентризм или ираноцентризм сложился в рамках европейской и российской ориенталистики относительно происхождения, приоритетов и ценностей культуры народов Центральной Азии. С точки зрения данной концепции Туран (страна тюрков) является внешней провинцией Ирана, т.е. все достижения материальной и духовной культуры так или иначе, связаны с движением индоарийских племен. Если историю Казахстана начнем примерно со второго тысячелетия до н.э., то из них более двух тысяч лет приходится на арийские племена. И саки, и канглы, и уйсуну были индоевропейцами. Только потом в связи с движением и переселением тюркских племен с Алтая и Ордоса на территории Центральной Азии начали появляться тюркские племена. Наиболее выпукло данная точка зрения изложена в книге С.Г. Кляшторного и Т.И. Султанова "Казахстан. Летопись трех тысячелетий". С их позиции, арийские (иранские) и индоарийские (индийские) племена относились к той части индоевропейской языковой и культурной общности, которая в начале II тыс. до н.э. обособилась в степях Восточной Европы и Казахстана, где стали известны современной науке как носители срубной и андроновской культур. Вторая четверть II тыс. до н.э. была временем наибольшей экспансии этих племен, а их общим самоназванием был этноним "арья" Арии Казахстана и Средней Азии закончили свое существование под этим именем в начале I тыс. до н.э., когда завершилось формирование нового типа скотоводческого хозяйства – кочевнического, а на юге, в области оседлого земледелия и городского ремесленного производства, окончательно сложился тот способ обработки земли, который связан с созданием крупных ирригационных систем. Преемниками ариев в Великой Степи стали их потомки – саки и савроматы.

Вышеприведенные положения в различных вариантах стали как бы хрестоматийными в работах, посвященных истории казахской культуры. Так, в статье К.А. Пищулиной "Территория" (Казах. Алматы, 1994) утверждается, что большинство гуннов, уйсуней и канглы были европеоидами, даже тюрки средних веков от согдийцев-арийцев восприняли элементы культуры, письменности, навыки ремесла и земледелия.

Если встанем на вышеназванной позиции, получается, что казахи как тюрко-язычный народ не являются автохтонами евразийской Великой Степи и невозможно говорить о гомогенности их культуры. Получается некий концентрат. Смысл такой позиции хорошо объясняет О. Сулейменов в своей книге "Аз и Я". Европейцы в основном ознакомились с культурой тюркских народов Центральной Азии, начиная с XIX века, когда сами они пребывали в состоянии глубокого цивилизационного кризиса. Им и в голову не приходило, что предки этих народов были творцами одного из очагов мировой цивилизации. "Этого не может быть, потому что этого не может быть" – гласит их аргументация.

Говоря о значимости идеи автохтонности и гомогенности для казахской культуры, вспоминается выделенный Н. Данилевским "государственный этап" в развитии культуры. Данная идея могла получить свое развитие и утверждение только в условиях независимого Казахстана, и в определенной мере стала одним из центральных понятий социальной философии в республике. "Встал вопрос о рациональном совмещении автохтонных и заимствованных ценностей, их синтезе внутри радикально новых форм сосуществования, что позволило бы освоить как вступление на столбовую дорогу цивилизации, так и наличие специфики социальных и духовных характеристик нашего общества" [20, с. 65] - пишет М.С. Орынбеков.

Говоря о преодолении определенных сторон арийцентристских взглядов относительно культуры тюркских народов, следует упомянуть вышеназванного автора. Именно в работах М.С. Орынбаева была разработана гомогенная концепция казахской культуры и подчеркивалось эвристическое значение для казахстанской философии и культурологии таких понятий, как "прототюрки" и "протоказахи". Однако уважаемый исследователь истории казахской философии и культуры был непоследовательным. Например, он утверждал, что, хотя гунны были тюрко-язычным народом, последовавшие за ним усунь являлись ирано-язычным населением юга Казахстана и оказали аккультурационное воздействие на тюрков / там же/.

В целом обоснование духовной целостности казахской культуры, которая предстает как преемственность всех предшествующих социокультурных ценностей, находится еще в процессе становления. Это позволяет идентифицировать казахскую культуру, вычленив в ней внутренние интеграционные идеи ориентации, нормы и символы. В следующем параграфе нашего исследования на основе анализа главных проблем современной казахстанской культурологии попытаемся выделить данный тип социокультурного образования в его самобытных очертаниях и общих моментах с другими культурами.

Многими исследователями к сегодняшнему твердо установлено, что Восток и Запад – не только противоположные, но и дополнительные друг для друга типы мироотношения. Это и должен в идеале практически воплощать Казахстан. Тем более что идея эта вполне обоснованна: она опирается на идею единства человеческой духовности и единства истории, на что указывал, например, К. Ясперс в книге «Истоки истории и ее цель», словно предугадывая процессы современной глобализации [Ясперс К. Смысл и назначение истории. - М.: Политиздат, 1991. – 527 с.].

Идея диалога цивилизаций впервые выдвинута Президентом Исламской Республики Иран Хатами на Генеральной Ассамблее ООН в 1999 году. А в своей речи на годовом заседании ЮНЕСКО он привел следующую плодотворную мысль: выжить и развиваться смогли лишь те культуры и цивилизации, которые оказались способны обмениваться с другими цивилизациями своими достижениями, те культуры и цивилизации, которые обладают умением «говорить» и «слушать». Казахстан во многом отвечает этим критериям, потому что умеет взять лучшие образцы с Запада и Востока и дать

свои образцы культуры Западу и Востоку. Главное среди этих образцов – умение мирно сосуществовать и сотрудничать народам разных наций, взаимодействовать разным культурам внутри одной. Конечно, Казахстан в этом отношении – не единственная страна, но в то же время одна из характерных и перспективных.

Выводы из диссертационного исследования.

1. Культура есть полиструктурное образование, а следовательно, взаимовлияние и взаимодействие культур может происходить на разных структурных уровнях; кроме того, из этого следует, что наиболее адекватной моделью полноценного синтеза культур является полифоническая модель взаимодействия культур.

2. Второй из отмеченных моментов интересен тем, что в полифонической модели культуры происходит перенос акцента со своей культуры на другую, во всяком случае, происходит (или, вернее, обязан происходить) учет культуры другого. И этот вывод, это понимание является крайне важным в плане формирования подлинно гуманистических отношений в обществе. Ведь культура есть проявление человеческой духовности, а духовность есть прежде всего нравственное начало в человеке, т.е. преодоление эгоцентризма во всех его формах.

3. Согласно исследованиям целого ряда ученых и практиков, существует несколько моделей возможного развития полиэтнической культуры, - точнее, культуры полиэтнического общества.

Первая модель подразумевает торжество культурного и политического консерватизма, стремление стабилизировать общество на основе идеи самобытности одного из этносов, населяющих страну, его особого пути в истории. В этом случае важная роль культурной политики будет заключаться в приоритетной поддержке культурного наследия, традиционных форм творчества; всякого рода инновации и зарубежные влияния будут пресекаться, ограничиваться или тормозиться.

Вторая модель исходит из того, что государство интегрируется в мировое пространство в качестве периферии по отношению к глобальным центрам. В этом случае происходит «вестернизация», «макдональдизация» культуры. Общественные системы стабилизируются на основе коммерческой саморегуляции. Роль государства здесь сведена к минимуму. Основной проблемой становится необходимость сохранения культурного наследия и этно-национальной самобытности.

Наконец, третья модель, которую можно назвать наиболее привлекательной и оптимальной, имеет в виду, что государство интегрируется в мировое культурное пространство в качестве равноправного участника мировых культурных процессов. Это требует актуализации всего культурного потенциала страны и переориентации государственной культурной политики на приоритетное и ускоренное развитие национальной культурной индустрии. При этом необходимо всячески поощрять, стимулировать и поддерживать включение творческих работников во всемирные художественные процессы

производства и коммуникации. Понятно, что именно последняя модель заслуживает своего внедрения и безусловной поддержки.

4. В Казахстане осуществляется продуктивный диалог традиционных культур и современных либеральных ценностей. Казахстан следует политике мультикультурализма, активно поддерживая ценности и традиции казахской культуры. К этим традициям относятся: коллективизм, доброжелательность, искренность, почитание старших, веротерпимость, толерантность и т.д. В то же время развитие форм гражданской жизни ставит на повестку дня либеральные ценности, во многом противоположные ценностям традиционным: индивидуализм, личностная свобода, ответственность, предприимчивость, инициатива.

Как можно сочетать эти, на первый взгляд, несовместимые ценностные ориентации? Одним из условий этого является упомянутая нами ответственность. Выражаясь по-другому, можно сказать, что личная инициатива и предприимчивость в действительности могут вовсе не противоречить коллективистской ориентации, традиционным и общечеловеческим ценностям, если эта инициатива разворачивается в рамках нравственной ответственности данной личности перед коллективом, родом, а в конечном счете – человечеством.

5. Что касается «мультикультурализма», то это понятие возникло в связи с необходимостью разрешения там и тут возникавших межэтнических конфликтов и приобрело с течением времени смысл позитивный. Под мультикультурализмом стали понимать цветущее разнообразие этносов и культур в полиэтничном обществе.

Однако с развитием процессов глобализма стали раздаваться голоса, в том числе на Западе, о том, что «мультикультурализм» - не более чем прикрытие глобалистских стремлений рассеять национальные культуры под видом увеличения многообразия творческих проявлений теперь уже не этносов, а индивидов.

Мультикультурализм как противовес диктату “вампов” (WAMP означает white american male protestant, т.е. белый американец-протестант мужского пола) с энтузиазмом восприняли представители почти всех меньшинств. Под знамена мультикультурализма вместе с деятелями антирасистских организаций встали феминистки и левые интеллектуалы. Мультикультурализм стал девизом всех, кто испытывает ужас от исчезновения в плавильном котле «американской культуры» и кто воспринимает подгонку под шаблон «американского образа жизни» как угрозу индивидуальной свободе.

Мультикультурализм, понятый как культурный плюрализм – это поистине праздник разнообразия, воплощение glorious mosaic («славной, благородной мозаики») и, стало быть, еще один шаг к построению капитализма с человеческим лицом. На этой волне появилось множество книг, не говоря уже о потоке газетных и журнальных статей, который просто не поддается контролю. Очень скоро, однако, тональность публикаций, посвященных злободневной теме, изменилась. Многим мультикультурализм кажется теперь не более чем

досадным наваждением, избавиться от которого необходимо для восстановления здорового морального климата.

Критики мультикультурализма приводят в качестве аргументов в поддержку своей позиции множество примеров негативных проявлений и последствий мультикультуралистских стратегий. Одним из наиболее наглядных таких проявлений и тенденций стала молодежная массовая культура, которая за последние три десятилетия фактически превратилась в образец «мультикультурности», гетерогенности как принципа развития, не стесненной никакими видимыми рамками национальных традиций и ограничений, возможностями синтеза и использования различных культурных форм, языков и стилей. Это в равной мере касается как источников подобного фактурного многообразия, так и границ распространения культурной продукции.

6. Другой влиятельной тенденцией, имеющей схожую «мультикультурную» направленность и по многом определяющей развитие интеллектуальных рефлексий и художественных поисков последних двух десятилетий, является постмодернизм, сформулировавший теоретические основания понимания и интерпретации тенденций культурного синкретизма, релятивизма, формально-стилевой всеядности, сугубой условности и конвенциональных культурных норм.

Вообще-то мультикультурализм, как и иногда употребляемое понятие «множественность идентичностей», или «поли-идентичность», само по себе нейтрально. Оно может вести как к распаду личности, так и к ее универсализации.

ОСНОВНЫЕ ПОЛОЖЕНИЯ ДИССЕРТАЦИИ ОТРАЖЕНЫ В СЛЕДУЮЩИХ ОПУБЛИКОВАННЫХ РАБОТАХ:

1. Мукатаева, А.А. Қазіргі өркениет кеңестігіндегі Қазақ еліндегі мәдени инновациялық үрдістер [Текст] / А.А. Мукатаева // Саясат-POLICY. - 2010. - № 7. - 189-192 бб.

2. Мукатаева, А.А. Қазақ елі [Текст] / А.А. Мукатаева // Шәкәрім атындағы Семей мемлекеттік университетінің хабаршысы. - 2010. - № 3. - 172-176 бб.

3. Мукатаева, А.А. Қазақ елі Шығыс пен Батыс тоғысында [Текст] / А.А. Мукатаева // Евразийское сообщество. - 2010. - № 3. -46-51 бб.

4. Мукатаева, А.А. Бұқаралық мәдениет өрісіндегі қазақстандық өркениет [Текст] / А.А. Мукатаева // Саясат-POLICY. - 2010. - № 7. - 85-88 бб.

5. Мукатаева, А.А. Қазақ өркениеті [Текст] / А.А. Мукатаева. - Алматы: Информ-Арна, 2010. - 328 б.

6. Мукатаева, А.А. Абай өлеңдеріндегі эстетикалық мән-мағыналарының сипаты [Текст] / А.А. Мукатаева // Шәкәрім атындағы Семей мемлекеттік университетінің хабаршысы. - 2010. - № 3 (51). - 188-191 бб.

7. Мукатаева, А.А. Қазақ өркениетті ғасырлар сынында [Текст] / А.А. Мукатаева // Қазақстан жоғары мектебі. - 2010. - № 3. - 154-159 бб.
8. Мукатаева, А.А. Изменения в развитии материальной культуры казахов в XV-XVII вв. [Текст] / А.А. Мукатаева // Білім беруде инновациялық технологияларды қолдану: жағдайы мен бағыттары: Халықаралық ғылыми-тәжірбиелік конференция материалдары. - Семей, 2009. - 74-78 бб.
9. Мукатаева, А.А. Қазіргі номадология және қазақ мәдениетінің әлеуметтік ерекшеліктері [Текст] / А.А. Мукатаева // Оқыту технологиясының трансфері: қоғамдық ғылымдардың өзара шартты байланысы: Халықаралық ғылыми-практикалық семинар материалдарының жинағы. - Семей, 2001. – 60-64 бб.
10. Мукатаева, А.А. Елдік сана мәдениеті [Текст] / А.А. Мукатаева // Қазақстан және қазіргі әлем: тарихы және қоғамдық саяси даму өзекті мәселелері: Халықаралық ғылыми-тәжірбиелік конференция материалдары. - Семей, 2010. - 62-65 бб.
11. Мукатаева, А.А. Қазақ өркениеті [Текст] / А.А. Мукатаева // Шәкәрім атындағы Семей мемлекеттік университетінің хабаршысы. - 2010. - № 3 (51). - 181-184 бб.
12. Мукатаева, А.А. Идентичность как социокультурная проблема современного мира, самоидентификация и этническая составляющая [Текст] / А.А. Мукатаева // Новые подходы к изучению человека в контексте социокультурной эволюции: материалы межд. науч. конф., посвящённой памяти В.В. Рыкова. - Бийск, 2009. - С. 150-159.
13. Мукатаева, А.А. Ауыл мектебі және ұлттық тәрбие [Текст] / А.А. Мукатаева // Сейтен тағылымдары: V-ші халықаралық ғылыми-тәжірбиелік конференция материалдары. - Көкшетау, 2010. – Т. I. - 122-125 бб.
14. Мукатаева, А.А. Әлемдік бедел әкелді [Текст] / А.А. Мукатаева // Абай журналы. - 2010. - № 1. - 11-13 бб.
15. Мукатаева, А.А. Философские аспекты ислама [Текст] / А.А. Мукатаева // Вестник Кыргызского государственного университета им.Ж.Баласагына.– 2009. - № 1. – С.24-29
16. Мукатаева, А.А. Діни экстремизм, терроризм және ислам мәдениеті [Текст] / А.А. Мукатаева // Діни экстремизм - Қазақстан Республикасының ұлттық қауіпсіздік контексінде: Аймақтық ғылыми тәжірбиелік конференция материалдары. - Семей, 2008. - 50-52 бб.
17. Мукатаева, А.А. Қазақ өркениеті болмысының әмбебаптылығы [Текст] / А.А. Мукатаева // Евразийское сообщество. - 2010. - № 3. - 25–30 бб.
18. Мукатаева, А.А. Шәкәрімнен қалған мол мұра [Текст] / А.А. Мукатаева, А.М. Садыкова // Білім беруде инновациялық технологияларды қолдану: жағдайы мен бағыттары: Халықаралық ғылыми-тәжірбиелік конференция материалдары. - Семей, 2009. - 82-85 бб.
19. Мукатаева, А.А. Ұлттық тәрбие негізі-баба мұрасы [Текст] / А.А. Мукатаева, Қ.Ә. Әубәкіртегі // Білім беруде инновациялық технологияларды қолдану: жағдайы мен бағыттары: Халықаралық ғылыми-тәжірбиелік конференция материалдары. - Семей, 2009. - 71-74 бб.

20. Мукатаева, А.А. Қазақ халқының космогониялық түсініктері – көшпенділер өркениетінің көрінісі [Текст] / А.А. Мукатаева, М.Қ. Каримов // Адам және оның әлемдегі орны: Халықаралық ғылыми-практикалық конференциясының материалдары. – Семей, 2004. - 207-211 бб.
21. Мукатаева, А.А. Место Шакарима В философии XX века [Текст] / А.А. Мукатаева // «Шәкәрім оқулары»: республикалық ғылыми-теориялық конференция материалдары. - Семей, 2008. - 169-173 бб.
22. Мукатаева, А.А. Мәдениет пен өркениеттегі дәстүр мен жаңашылдық үрдістері [Текст] / А.А. Мукатаева // ҚазМУ «Хабаршысы». - 2010. - № 10. 75-80– бб.
23. Мукатаева, А.А. Взаимодействие народов – движущая сила цивилизации [Текст] / А.А. Мукатаева, А.Ж. Лекерова // Этносоциальные процессы во внутренней Евразии. - Семей, 2008. 55–58 бб.
24. Мукатаева, А.А. Абай и проблемы развития казахского общества второй половины XX века [Текст] / А.А. Мукатаева, Р.Д. Ахметова, М.М. Шипанов // XXI ғасыр және Шәкәрім рухани мұрасы: республикалық ғылыми теориялық конференция. – Семей, 2007. 53–55 бб.
25. Мукатаева, А.А. Шәкәрім шығармашылығы тарих және мәдениет мәселелері [Текст] / А.А. Мукатаева, Р.Ж.Оразымбетова, П.С. Санқайбаева // Шәкәрім Құдайбердіұлының шығармасын толық зерттеудің өзекті мәселелері. – Семей, 2006. - 45–50 бб.
26. Мукатаева, А.А. Проблема религиозной идентичности в гражданском обществе [Текст] / А.А. Мукатаева // ЦАД Луисвильского университета штата Кентукки: Диалог власти и гражданского общества: формирование демократической культуры. - Астана, 2008-2009. - С. 34-35.
27. Мукатаева, А.А. Мәдениет пен өркениет ұғымдарының тарихи мәдениеттанудағы орны [Текст] / А.А. Мукатаева // Ізденіс-Поиск. – 2010. - № 3 (1). - 102-108 бб.
28. Мукатаева, А.А. Интеллектуалдық күштердің қоғам дамуындағы рөлі [Текст] / А.А. Мукатаева // Қайнар (Семей) университеті хабаршысы. - 2010. - № 3. - 35–38 бб.
29. Мукатаева, А.А. Мәдениеттегі әмбебаптылық [Текст] / А.А. Мукатаева // ҚазМУ «Хабаршысы». - 2010. - № 3. - 42–46 бб.
30. Мукатаева, А.А. Истоки исламской религии [Текст] / А.А. Мукатаева // Наука и новые технологии. - 2010. - №3. – С. 218-220.
31. Мукатаева, А.А. Мәдениет пен өркениет арақатынасы [Текст] / А.А. Мукатаева // Қазақстан жоғары мектебі. - 2010. - № 3. - 159-164 бб.
32. Мукатаева, А.А. Қазақ өркениеті ғасырлар тоғысында [Текст] / А.А. Мукатаева // Ізденіс-Поиск. - 2010. - № 3 (1). - 98-102 бб.
33. Мукатаева, А.А. Религиозная идентичность как важнейшая составляющая культурной идентичности [Текст] / А.А. Мукатаева // Научно-педагогический журнал. - 2010. - № 6 – С. 30-36.
34. Мукатаева, А.А. Религия как один из мощных прогрессирующих факторов культуры Казахстана [Текст] / А.А. Мукатаева // Вестник ТГУ. - 2010. - №3. - С. 30-36

35. Мукатаева, А.А. Формирование и развитие казахской диаспоры в Турции [Текст] / А.А. Мукатаева // Қазақ диаспорасы: кешегісі, бүгіні, ертеңі: Халықаралық ғылыми-тәжірбиелік конференция материалдары. – Монголия. Баян-Ульгей, 2009. - 95-99 бб.
36. Мукатаева, А.А. Традиционные ценности как ядро религиозной идентичности [Текст] / А.А. Мукатаева // Известия вузов. - 2010. - № 3. – С. 202-213
37. Мукатаева, А.А. ЕҚЫҰ: Саяси-мәдени құндылықтар [Текст] / А.А. Мукатаева // Қайнар (Семей) университеті хабаршысы. - 2010. - № 3. - 35-38 – бб.
38. Мукатаева, А.А. Философия тарихындағы адам мәселесі [Текст] / А.А. Мукатаева, М.Қ. Каримов // Адам және оның әлемдегі орны: Халықаралық ғылыми-практикалық конференциясының материалдары. – Семей, 2004. - 215-218 бб.
39. Мукатаева, А.А. Идентичность как социокультурная проблема современного мира, самоидентификация и этническая составляющая [Текст] / А.А. Мукатаева // Гуманитарные проблемы современности. - 2011. – **Вып.16. – С.475-484.**
40. Мукатаева, А.А. Религия как один из мощных прогрессирующих факторов культуры Казахстана [Текст] / А.А. Мукатаева // Гуманитарные проблемы современности. - 2011. – **Вып.16. – С.484-493.**
41. Мукатаева, А.А. Базовые ценности народа как ядро религиозной идентичности [Текст] / А.А. Мукатаева // Вестник **Национальной** академии наук **КР.** - 2011. - **№3. – С.101-117.**
42. Мукатаева, А.А. Интеллектуалдық күштердің инфрақұрылымдық жүйеге әсері [Текст] / А.А. Мукатаева // Вестник **Национальной** академии наук **КР.** - 2011. - **№ 4. – С.262-264.**
43. Мукатаева, А.А. Мұсылмандық шартты еңбегіне философиялық талдау [Текст] / А.А. Мукатаева // **Вестник музея .**-Семей, 2011. - **№4. – С.26-29.**

Мукатаева Айзат Амантаевнанын

«Казак элинин маданий-цивилизациялык процесстеринин калыптанышы проблемалары» аттуу темада 09.00.11 - социалдык философия адистиги

боюнча философия илимдеринин доктору окумуштуулук даражасын изденип

алуу үчүн жазылган диссертациянын

РЕЗЮМЕСИ

Негизги сөздөр: маданият, цивилизация, баалуулук, глобализация, локализация, аксиология, салт, окшоштуулук, процесс, эволюция.

Диссертация киришүүдөн, 13 параграфты камтыган 5 бөлүктөн, корутуундудан жана пайдаланылган адабияттардын тизмесинен турат.

Изилдөө обьектиси- казакстандагы социомаданий жана цивилизациялык процесстер

Иштин максаты. Философиялык рефлексиянын учурдагы жана келечектеги контекстинде казак элинин калыптануусунун маданий-цивилизациялык негиздерине тарыхый-логикалык иликтөөлөрдү жүргүзүү. «Казак цивилизациясы» деген категорияны четке каккан каршы пикирлерге жалпы дүйнөлүк эволюция системасында казак цивилизациясынын ордун далилдеп берүүгө аракет жасалган.

Изилдөө ыкмалары жана аппаратура. Диссертацияда Казакстандагы цивилизациялык процесстерге биринчилерден болуп компаративисттик иликтөө жүргүзүлгөн. Жүргүзүлгөн иликтөө философиялык булактарга гана негизденбестен, илимдин башка тармактарына, барынан мурда культурологиялык, тарыхый-маданий, ошондой эле маданий-этнографиялык илимдерге да таянган. Компаративистика ыкмасы- изилдөөнүн негизги ыкмасы болуп саналат. Компаративистика ыкмасы (салыштыруу, аналогия, диалог, параллелизм) ар кандай философиялык салттардын социомаданий салыштыруу критерийлерин иштеп чыгуунун негизинде, аларды бирдиктүү бүтүндүктүн бир бөлүгү катары кароого мүмкүнчүлүк түзөт.

Алынган натыйжалар жана жаңычылдыгы. Биздин изилдөө биринчи караганда ар кандай болуп көрүнгөн эки феномендин дүйнө таанымын салыштыруучу алгачкы эмгек болуп саналат. Же болбосо, Казакстандын салттуу жана заманбап маданиятында мурдатан түптөлгөн дүйнө таанымына компаративисттик иликтөөлөр жүзөгө ашырылган.

Колдонуу боюнча көрсөтмөлөр. Изилдөөнүн корутундуларын жана натыйжаларын маданият философиясынын, социалдык философиянын, маданият теориясынын жана тарыхынын, мифологиянын, фолклордун, каада-салттын, үрп-адаттардын ж.б. атайын курстарын түзүүдө колдонууга болот. Бул эмгек боюнча материалдарды ушул тематикада андан –аркы изилдөөлөр үчүн негиз катары колдонууга болот.

Колдонуу чөйрөсү. Бул эмгек философиялык илимдин, анын категориялык механизминин, негизги багыттарынын негизги көйгөйлөрүн чечүү аракети болуп саналат жана Казакстандагы жаш жана маданий илимди негиздөө үчүн кыйла маанилүү. Диссертациянын натыйжаларын философия, культурология,

социология, политология, тарых сыяктуу жогорку мектептерде окуу китеби катары колдонууга болот.

Резюме

на диссертационную работу Мукатаевой Айзат Амантайкызы на тему: «Проблемы становления культурно-цивилизационных процессов казахского народа», представленной на соискание ученой степени доктора философских наук по специальности 09.00.11 – социальная философия

Ключевые слова: культура, цивилизация, ценность, глобализация, локализация, аксиология, традиция, идентичность, процесс, эволюция.

Диссертация состоит из введения, 5 глав, включающих в себя 13 параграфов, заключения и списка использованной литературы.

Объект исследования - социокультурные и цивилизационные процессы в Казахстане.

Цель работы. Провести историко-логический анализ культурно-цивилизационных основ становления казахского народа в настоящем и будущем в контексте философской рефлексии. Противоположно мнениям, отрицающих категорию «казахская цивилизация», сделана попытка доказать место казахской цивилизации в системе общемировой эволюции.

Методы исследования и аппаратура. В диссертации одним из первых осуществлен компаративистский анализ цивилизационных процессов в Казахстане. Проведенный анализ базировался не только на философских источниках, но и на источниках других областей знания, прежде всего культурологического, историко-культурного, а также культурно-этнографического порядка. Основным методом исследования служит метод компаративистики. Компаративистская методология (сравнение, аналогия, сопоставление, диалог, параллелизм) на основе выработки системы критериев социокультурного сравнения различных философских традиций позволяет рассматривать их как части единого целого.

Полученные результаты и новизна. Наше исследование является первой попыткой мировоззренческого сопоставления двух столь различных на первый взгляд феноменов. Ибо, осуществляется компаративистский анализ образа мира, сложившегося у истоков традиционной и современной культур Казахстана.

Рекомендации по использованию. Выводы и результаты исследования могут быть использованы при создании специальных курсов философии культуры, социальной философии, теории и истории культуры, мифологии, фольклора, традиций, обрядов и др. Материалы работы можно использовать в качестве основы для дальнейших исследований по данной тематике.

Область применения. Данная работа это попытка решений основных проблем философской науки, ее категориального механизма, основных назначений, и является весьма важным для обоснования молодой и культурной науки в Казахстане. Результаты диссертации, как систематизированное учебное пособие можно использовать в Высшей школе: философия, культурология, социология, политология, история.

RESUME

**to dissertation work of Mukataeva Aizat Amantaikyzy on the theme:
“Problems of formation of cultural-civilizing processes of the Kazakh people”
rendered for receiving an academic degree of the Doctor of Philosophic Sciences
on specialty 09.00.11- Social Philosophy**

Key words: culture, civilization, value, globalization, localization, axiology, tradition, identity, process, evolution.

The dissertation consists of 5 chapters including 13 paragraphs, conclusion and list of used literature.

The object of the research - social-cultural and civilizing processes in the Kazakhstan.

The work purpose. The purpose is to conduct historical-logical analysis of cultural-civilizing fundamentals of the Kazakh people’s formation at present and in future in the context of philosophic reflection. The attempt is undertaken to prove the place of Kazakh civilization in the system of worldwide evolution oppositely to the opinion denying the category of “Kazakh civilization”.

Methods of research and apparatus. The comparative analysis of civilizing processes in Kazakhstan is firstly carried out in the dissertation work. The conducted analysis is based on philosophic sources as well as sources of other spheres of knowledge, first of all cultural, historical- cultural and also cultural- ethnographic order. The main method of research is the method of comparativeness. The comparativeness method (comparing, analogy, confrontation, dialogue, parallelism) permits to examine them as an integral part on the foundation of working out systems of criteria of social-cultural comparison of different philosophic traditions.

Received results and novelty. Our research is a first attempt of worldview comparison of two at first sight so different phenomena. So the comparative analysis is carried out relatively world image formed from sources of traditional and modern cultures of the Kazakhstan.

Recommendations on usage. Deductions and research results may be used on establishing special courses of Philosophy of Culture, Social Philosophy, theory and history of culture, mythology, folklore, traditions, ceremonies and others. Work materials may be used as a foundation for further researches on the abovementioned theme.

The sphere of usage. The present work is an attempt of deciding main problems of philosophic sciences, its categorical mechanisms, main destination, and the work is rather important for substantiation of young and cultural science in Kazakhstan. Dissertation results as a systemized teaching aid can be used in Higher School: Philosophy, Cultural Science, Social Science, Political Science, History.

