

1999 ж. шыға бастады

Тіркелген куәлік № 13395-Ж
Қазақстан Республикасының
мәдениет және ақпарат
министрлігі
Ақпарат және мұрағат комитеті
22.02.2013 ж. берген

Редакция алқасы

Н.Л. Сейтахметова (бас редактор)
А. Сағиқызы (бас редактордың
орынбасары)

К.Н. Бұрханов
Т.Х. Габитов
С.Ю. Колчигин
А.К. Назарбетова
З.К. Шәукенова
М.С. Шәйкемелев
Ш.М. Жандосова
М.Н. Смағұлов (жауапты хатшы)

Редакционная коллегия

Н.Л. Сейтахметова (главный
редактор)
А. Сағиқызы (зам. главного
редактора)

К.Н. Бурханов
Т.Х. Габитов
С.Ю. Колчигин
А.К. Назарбетова
З.К. Шаукенова
М.С. Шайкемелев
Ш.М. Жандосова
М.Н. Смагулов (ответ. секретарь)

Регистрационное свидетельство
№ 13395-Ж выдано Комитетом
информации и архивов
Министерства культуры
и информации Республики
Казахстан 22.02.2013 г.

Издается с 1999 года

**ФИЛОСОФИЯЛЫҚ ЖӘНЕ ҚОҒАМДЫҚ-
ГУМАНИТАРЛЫҚ ЖУРНАЛ**

Адам әлемі

**ФИЛОСОФСКИЙ И ОБЩЕСТВЕННО-
ГУМАНИТАРНЫЙ ЖУРНАЛ**

3 (73)·2017

**Халықаралық редакциялық кеңес
Международный редакционный совет**

Нысанбаев А.Н. (кеңес төрағасы, Қазақстан)
Фиерман У. (АҚШ)
Халилов С. (Әзірбайжан)
Мехди Санаи (Иран)
Жумағұлов М. (Қырғызстан)
Зотов А.Ф. (Ресей)
Лекторский В.А. (Ресей)
Малинин Г.В. (Ресей)
Нечипоренко О.В. (Ресей)
Тощенко Ж.Т. (Ресей)
Кенан Гюрсой (Түркия)
Шермухамедова Н.А. (Өзбекстан)

ҚАЗІРГІ ЗАМАҢНЫҢ ФИЛОСОФИЯЛЫҚ МӘСЕЛЕЛЕРІ •

ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОСТИ

Дунаев В., Курганская В.	Права человека как возвышенный объект идеологии (Статья вторая).....	3
Кульжанова Ж.	Философско-мировоззренческие и теоретические проблемы развития техники и техногенной среды.....	21
Дуанаева Ш., Ержан Қ., Жолмағанбетова М.	Уильям Джеймстің философиялық жүйесіндегі діни тұлға мәселесі.....	34

ПӘНАРАЛЫҚ ЗЕРТТЕУЛЕРДЕГІ ӘЛЕУМЕТТІК-МӘДЕНИ ЖӘНЕ САЯСИ ҮРДІСТЕР •

СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ И ПОЛИТИЧЕСКИЕ ПРОЦЕССЫ В МЕЖДИСЦИПЛИНАРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЯХ

Абдильдин Ж., Абдильдина Р.	«Третья модернизация» и задачи образования.....	44
Абдильдина Х., Садыкова Т., Гаппасова А.	Жаһандану жағдайындағы саяси үдерістердің ментальдық астарының өзгеруі.....	52
Какимжанова М., Садыкова Т., Гаппасова А.	Тұлғаның қалыптасу үрдісіне бейімделу қызметінің әсері.....	63

МӘДЕНИЕТ. ТІЛ. ӨРКЕНИЕТ • КУЛЬТУРА. ЯЗЫҚ. ЦИВИЛИЗАЦИЯ

Satershinov B., Abdiramanova A., Toktarbekova L.	Nomadism in the framework of formational and civilizational paradigms of historical cognition.....	75
Хамидов А.	Современный цивилизационный ценностный кризис: сущность, причины, масштабы, последствия.....	91
Turgaleyeva A., Kulzhanova Zh. Zhanarstanova M.	Diversity and multiculturalism: theory and kazakhstani practice.....	106

ИСЛАМТАНУЛЫҚ ЖӘНЕ ДІНТАНУЛЫҚ ЗЕРТТЕУЛЕР •

ИСЛАМОВЕДЧЕСКИЕ И РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Adilbayeva Sh., Adilbayev A.	The influence of Imam Abu Hanifah on the formation of sunnit «Aqeedah».....	114
Muzykina V.	The place of Ziauddin Sardar in the contemporary intellectual history of the muslim world.....	120
Утебаева Д., Курманалиева А.	Христиандықтағы миссионерлік қызмет ерекшеліктері....	129
БІЗДІҢ АВТОРЛАР • НАШИ АВТОРЫ.....		140

МРНТИ 10.07.23

УДК 340.11:32

Владимир Дунаев, Валентина Курганская (Алматы, Казахстан)

ПРАВА ЧЕЛОВЕКА КАК ВОЗВЫШЕННЫЙ ОБЪЕКТ ИДЕОЛОГИИ (Статья вторая)

Аннотация. В классической философско-политической мысли претензии идеологических концептов на всеобщность обеспечивались программами очищения интеллекта от предрассудков и аффектов. Субъектом прав человека «Века идеологии» выступал картезианский чистый (трансцендентальный) субъект свободного духовно-интеллектуального самоопределения как рациональной основы социально грамотной жизни. В современном мире политическая идеология конструирует модель-симуляцию, соотносящуюся не с универсалиями разума, но с групповыми аффектациями. Поэтому идеология может быть понята и проанализирована не только как теоретический конструкт, опирающийся на рефлексию и логику, но и как аффективный феномен. С превращением прав человека из дискурсивно-аналитического понятия в Возвышенный Объект идеологии их собственно правовое измерение облекается в политически-эстетическую форму.

Аналитика эстетической способности суждения раскрывает новый тип субъективности, для которой закон обнаруживается как принцип её собственной автономии и свободы – требованием мыслить предметы в соответствии с принципом рефлектирующей способности, вне зависимости от того, как эти предметы устроены по своим собственным всеобщим законам. Взятые в определении эстетики, права человека наделяются качеством символа. «Аффективная плоть» символа имеет решающее значение для использования идеологических кодов в социально-инженерных технологиях производства – распределения – обмена – потребления социальных определений реальности.

Ключевые слова: права человека, идеология, реальность, симулякр, аффект, Кант

Введение

Традиционная концепция идеологии как ложного сознания исходит из того, что идеологические представления (частичные, искажённые и т.д.) о сущности общества становятся частью этой самой сущности, её необходимым конструктивным элементом. Превращением идеологии в свой собственный симулякр производится инверсия отношения идеологии и реальности. Из «превращённой формы» мышления идеология преобразуется в её «превращённое основание». Как показал проведённый К. Марксом анализ феномена товарного фетишизма, в субъективном сознании индивидов адекватно воспроизводится вписанная в саму реальность мистифицированная,

превращённая логика социальных отношений. «Метафизические тонкости и теологические ухищрения» идеологической надстройки заложены в самом базисе общественного целого. По поводу этой удвоенной мистификации Славой Жижек отмечает: «Идеологическое» не есть «ложное сознание» (социального) бытия, но само это бытие – в той мере, в какой это бытие имеет основание в «ложном сознании» [Жижек 1999, с. 28].

По хрестоматийному определению К. Маркса, сущность человека есть совокупность («ансамбль») общественных отношений. Но отношения, согласно Марксу, можно выразить только в идеях. Тем самым дискурс сущности по необходимости становится идеологией – при том непрременном условии, что человек отчуждён от своей родовой сущности. Но в плане симуляции проблема решается не преодолением отчуждения, а возведением «просвещённым ложным сознанием» [Слотердаик 2009, с. 33] в ранг добродетели циничной отстранённости от собственного отчуждения. Если уж отчуждения не избежать, то нужно стремиться сделать его как можно более комфортабельным.

Этот циничный модус отношения идеологии к собственным принципам, как отмечает Петер Слотердаик [2009, с. 195], делает её неуязвимой перед традиционной критикой и разоблачением идеологии как формы ложного сознания. «Чем более безальтернативным кажется современное общество, тем больше цинизма оно себе позволяет. В конце концов оно начинает иронизировать над своими собственными легитимациями». Однако это иронично-циничное саморазоблачение идеологии не отменяет её господства в практиках социальной коммуникации. Люди действуют так, как если бы идеологические постулаты были адекватными образами реальности, хотя и отдают себе отчёт в их иллюзорности. Идеология в эпоху постмодерна готова признать себя симулякром, но при этом внушает, что за этим симулякром ничего нет, за ним раскрывается лишь смысловая «пустыня реального».

После низвержения традиционных норм общественной нравственности моральным основанием прав человека становится борьба против всевозможных форм дискриминации, т.е. процесс легализации/легитимации доселе девиантных форм поведения, в соответствии с технологией «Окна Овертона». При этом «шарнирами» «Окна Овертона» являются именно права человека. Поражает стремительность, целеустремлённость и безапелляционность, с которыми «Окно Овертона» распаивается для всякого рода социальных и индивидуальных патологий как «непристойной изнанки» процесса колонизации «жизненного мира» абстрактными системами юридически-правовых отношений (1), и захлопываются для любых форм протеста против разрушения традиционных социальных норм и ценностей. За пестрящим фасадом богатства открывающихся возможностей скрывается тот факт, что эти возможности являются лишь побочными продуктами ошеломляющей деградации нравственных и правовых скреп социального мира.

Методология исследования

Концепция прав человека является этико-правовой конструкцией, в которой артикулирована социальная и метафизическая ценность граждански-правового состояния общества. Соответственно, в анализе концепции прав человека необходимо ввести категории юридически-правового мышления в контекст их социокультурных детерминаций, в пределе – онтологических, метафизических оснований. Поэтому теоретический анализ постулатов и принципов этой концепции с необходимостью требует использования комплексной междисциплинарной методологии, включающей философско-мировоззренческий, эпистемологический, логико-методологический, аксиологический, социокультурный, культурно-исторический, компаративистский подходы.

Понятие идеологии традиционно влечёт за собой шлейф негативных философско-мировоззренческих, политологических и культурологических коннотаций. Следуя этой традиции, анализ идеологии по преимуществу выступает в форме её критики. Если политический анализ идеологии сводится к критике той или иной её формы, того или иного комплекса идей, ценностей и мировоззренческих принципов, то философский – к критике идеологии как таковой: как превращённой формы мышления, как формы ложного сознания, как тенденциозной картины социального мира. При этом следует различать два уровня философского анализа идеологии. На социально-феноменологическом уровне разоблачается суть идеологии как превратной, искажённой трактовки социальной действительности. На социально-онтологическом уровне предметом анализа становятся сами действительные отношения, порождающие «идеологическую мистификацию» как «объективно истинную» форму своего существования.

Институциональный анализ раскрывает структурно обусловленную роль идеологии в аутопойэсисе социальной системы. Идеология, не будучи отраслью свободного духовного производства, выполняет важнейшую прикладную функцию духовно-интеллектуальной деятельности: трансформирует философский (в широком смысле слова, отнюдь не только в смысле цеховой философии) образ эпохи в систему механизмов социальной инженерии, в технологии и инструментарий социального конструирования реальности посредством информационно-коммуникативного управления социальными процессами.

Хотя именно правовые идеи легли в основу организации властных институтов в европейских государствах, юридически-политическая модальность дискурса власти не адекватна тому реальному способу, каким осуществляется власть, каким ведётся игра идеологических кодов публичной политики. Поэтому в аналитике современных форм идеологии прав человека используются методы деконструкции семантического поля дискурса, филигранно разработанные в постмодернистской эпистемологии.

***Понятие субъекта прав человека в философски-правовом
и историко-культурологическом контексте***

Основная задача идеологии – побуждение к коллективному действию, победа и доминирование в противостоянии социальных и политических сил, для чего идеология склонна выдавать себя за науку, за самоочевидность здравого смысла, за систему моральных норм и культурных ценностей массового сознания и т.д. Воплощением искомого идеологией отношения к ней общественного сознания является гиперконформизм персонажа романа Л.Н. Толстого [1981, с. 12] «Анна Каренина»: «Степан Аркадьич не избирал ни направления, ни взглядов, а эти направления и взгляды сами приходили к нему, точно так же, как он не выбирал формы шляпы или сюртука, а брал те, которые носят». Вместе с тем гиперконформизм становится также одной из главных форм иронии, виртуозной симуляции законопослушности и благонадёжности. Ж. Бодрийяр [2000а, с. 41] в этой связи вспоминает бравого солдата Швейка. Именно буквальное повторение идеологических лозунгов и штампов выступает подрывным элементом господствующей идеологии, формой сопротивления ей через выставление напоказ результата идентификации Я с идеологическим означающим.

«Если пользоваться классическим пониманием идеологии, относящим иллюзию исключительно к сфере «знания», то современное общество выглядит как постидеологическое: преобладает идеология цинизма; люди больше не верят в идеологические «истины»; они не воспринимают идеологические утверждения всерьёз» [Жижек 1999, с. 39]. Вместе с тем в мире постмодернистской культуры иронично-отстранённое и даже циничное отношение к «возвышенным объектам» идеологии является частью принятых самой идеологией правил игры (2).

В XVIII веке – «Веке идеологии» – под идеологией понималась единственная и универсальная форма, в которой может развиваться как собственно философия, так и любая отдельная научная дисциплины. Выявляя законы генезиса и функционирования, соединения и разделения идей, идеология играла роль Всеобщей грамматики и Логики научного мышления. «Идеология простирала свою рефлексию на всё поле познания – от первоначальных впечатлений и до политической экономии, включая логику, арифметику, науки о природе и грамматику; она стремилась охватить в форме представления всё то, что постоянно создавалось и воссоздавалось вне неё» [Фуко 1994, с. 268].

Как показал Мишель Фуко, идеология в классическую эпоху сводится к анализу представлений – то есть к имманентным формам расчленения идей, установления порядка их тождеств и различий. С переходом к современному типу эпистемы пространство всеобщей таксономии тождеств и различий, признаков и универсальных характеристик сменяется пространством

организаций и функций. В постклассическом дискурсе объектом исследования становятся структуры, не содержащиеся в представлениях и вместе с тем определяющие условия возможности самого опыта и его объектов. На смену эпохи идей и репрезентаций приходит эпоха моделей и схем.

Идеология в «постидеологическую» эпоху никуда не исчезает, но мутирует, становясь технологией тотальной симуляции политических, социальных, культурных феноменов, инструментом «ошеломляющего манипулирования общественными отношениями» [Бодрийяр 2000b, с. 130]. Если идеологи эпохи Просвещения ставили своей задачей производство и репрезентацию смысла (политического, культурного, социального), то политико-идеологические системы современности озадачены производством социального спроса на смысл, потребности в смысле [там же, с. 34]. Например, как создать и продвигать спрос на либеральные ценности прав человека в странах арабо-исламской культуры? Или как создать потребность стран Дальнего Востока в западноевропейской модели правового обеспечения социального порядка? (3).

Эпоха постмодернизма характеризуется Жаном Бодрийяром как эра господства чистых, ирреферентных и бессубъектных симулякров – симулякров третьего и четвёртого порядка, по классификации Бодрийяра (4). Механизмом господства технологий конструирования реальности становится антиципация или прецессия симулякров – предшествование идеологического кода (матрицы) любым событиям и фактам. «Факты не имеют больше своей собственной траектории, они рождаются на пересечении моделей, один единственный факт может быть порождён всеми моделями сразу» [Бодрийяр 2013, с. 34]. Неразличимость или взаимообратимость истинного или ложного в самореферентном дискурсе, симулирующем интерпретацию событий – главное отличие мутировавшей идеологии эпохи постмодернизма от идеологии традиционного типа, выдающей себя за истину. Поэтому разоблачения и саморазоблачения идеологии как ложного сознания не меняют ровным счётом ничего в мире симулякров как структурного воплощения смысловой неопределённости реальности.

М.К. Мамардашвили говорил о том, что философ в тотально идеологизированном социуме ведёт жизнь шпиона, осуществляя подрывную работу понимания (5). В этой работе как нельзя уместнее «игра масок» Ницше, имеющая целью обезопасить своё Я от овеществления. Идеолог в эпоху постмодернизма находится в положении двойного агента (6). Коммуникативный разум в современном мире маскирует тот факт, что воля к власти, «теория познания спецслужб» (П. Слотердаjk) рядится в тогу воли к чистому знанию, к истине, к публичному разуму.

В пространстве симулякров, по ту сторону истинного и ложного, сводится на нет также рациональное различие правового и неправового. Права человека как идеологический симулякр третьего порядка выступают

в ритуальной оркестровке ценностно-смысловых категорий голливудскими блокбастерами: права человека – это то, что отстаивают и защищают «хорошие парни», и нарушают «плохие парни» (7). Моралистический модус идеологизации прав человека возникает на фундаменте *argumentum ad personam* по формуле Ницше: надо спрашивать не о том, что говорится, а о том, кто говорит. П. Слотердаjk [2009, с. 495] отмечает: «...при критике идеологий всегда ставится вопрос: «А кто это говорит?». «Хорошие парни» правы, даже когда они осознанно лгут или искренне заблуждаются, а плохие парни лгут, даже когда они говорят формально правильные слова. Разделение на плохих и хороших является фундаментальной идеологической операцией, находящей «свое законченное выражение в такой предельно идеологичной машине как Голливуд» [Жижек 2010, с. 78].

Современная форма идеологии прав человека модифицирует психопатологический *argumentum ad personam* в перманентную симуляцию «озабоченности» политического истеблишмента и масс-медиа стран либерального Запада «нарушениями прав человека» в странах незападного мира. Соответственно в господствующем сегодня дискурсе права человека «по сути, означают право Запада политически, экономически, культурно и военно вмешиваться в дела стран третьего мира по собственному усмотрению, но во имя защиты прав человека» [Жижек 2012].

Субъектом прав человека «Века идеологии» выступал картезианский чистый (трансцендентальный) субъект свободного духовно-интеллектуального самоопределения как рациональной основы социально грамотной жизни. В своей классической форме трансцендентальный субъект прав человека выражал реальную, практически-истинную абстракцию товарно-денежного обмена, когда конкретно-чувственные особенности товаров, действительные свойства товаров как материальных объектов не имеют никакого отношения к форме стоимости. В классической эпистеме универсальный субъект прав человека – *Ego cogito* – возникал в методологической процедуре универсального сомнения. Классический восходящий капитализм и классический либерализм как его идеология имели в себе силу выдерживать чистоту радикальной абстракции. Трансцендентальной власти формы стоимости как универсального отношения равенства (эквивалентности) соответствовала универсальность прав человека.

Субъектом прав человека современных правовых доктрин является хайдеггеровский *das Man* – ничем не отличающийся от себе подобных человек массы, анонимный и безликий носитель конвенционально принятых норм усреднённой повседневности.

Внешнее сходство правового субъекта в этих двух доктринах заслоняет их противоположность по существу.

Статья 2 Всеобщей декларации прав человека [Б.г.] провозглашает, что обладать всеми перечисленными в Декларации правами и свободами дол-

жен каждый человек «без какого бы то ни было различия, как-то в отношении расы, цвета кожи, пола, языка, религии, политических или иных убеждений, национального или социального происхождения, имущественного, сословного или иного положения». Этот «каждый человек» и есть das Man как ложный двойник, симулякр просвещенческого субъекта прав человека. Das Man, формирующийся через перечисление не принадлежащих ему различительных признаков, не обладая, по словам Бодрийяра [2000а, с. 10], «ни атрибутом, ни предикатом, ни качеством, ни референцией», выступает пустой, бессодержательной абстракцией. Функционируя по принципу симуляции, он не является ни эмпирическим, ни трансцендентальным субъектом автономного сознания. Столь же пустыми, фиктивными становятся инстанции Сверх-Я и Оно. «Новая нормальность» человека не как микрокосма, а как «микрохаоса» нивелирует структурные и семантические различия Сверх-Я, Я и Оно. Чем может стать идеология, релевантная бессмыслице «шума сознания», заполняющего социальные сети и масс-медиа? Ни религия, ни философия, ни искусство в эпоху конца «великих рассказов» культуры уже не могут выступить инстанциями смысла. Идеология отныне может выступать только как технология управляемого хаоса, которая одна в силах справиться с этими аморфными, бесструктурными образованиями.

В своей книге «Накануне Господина: сотрясая рамки» Славой Жижек [2014, с. 86] пересказывает анекдот из фильма Эрнста Любича «Ниночка»: посетитель ресторана заказывает официанту кофе без сливок. Официант через пять минут возвращается и говорит: «Извините, но сливки закончились. Могу ли я предложить вам кофе без молока?». Логика ответа официанта воспроизводит логику определения субъекта прав человека в декларациях и манифестах. Статья 1.2 Декларации ООН о расе и расовых предрассудках [Б.г.] гласит: «Все люди и группы людей имеют право отличаться друг от друга, рассматривать себя как таковых и считаться такими». Лишённый каких-либо различий человек как субъект неотъемлемых прав человека имеет неотъемлемое право считать себя отличным от всех других людей. Тем самым претензия кофе без сливок на своё отличие от кофе без молока приобретает торжественно провозглашённую ООН морально-правовую легитимность.

С. Жижек [Б.г.] отмечает, что, в соответствии со своим формальным принципом («жестоким актом абстракции»), демократия фундаментально «антигуманна», она делается не по мерке (конкретного, реального) человека и модели общества как объединения, пронизанного органическими связями (Gemeinschaft), но по мерке бессердечной формальной абстракции и по модели общества как внешней механической агломерации атомарных индивидов (Gesellschaft). В понятии демократии нет места полноте конкретного человеческого содержания: «демократия *есть* формальная связь абстрактных индивидуумов», но именно поэтому «она всегда остаётся привязанной к случайному моменту позитивности». Постмодернизм сознательно и це-

ленаправленно привязывает правосознание к особенным, контингентным содержаниям прав человека, к натурализации, подстановкам. Эссенциализация «привходящих качеств» становится источником патологии формального правового равенства в форме постулирования особых прав разного рода меньшинств как референциального поля прав человека.

Наглядным примером симуляции прав человека является правовая составляющая неолиберальной политики мультикультурализма. Её доведённой до гротеска, а потому особенно выразительной художественной моделью может служить роман Ф. Кафки «Замок». Ханна Арендт [1994, р. 72] отмечает: «Особой характеристикой К. в «Замке» является то, что он интересуется только универсалиями, только теми вещами, на которые имеют естественное право все люди». Землемер К. является своего рода иммигрантом в «принимающем обществе» деревни и Замка. Несмотря на все усилия К., для него остаются принципиально чуждыми менталитет жителей деревни и бюрократические порядки Замка. К. требует для себя «естественных, неотчуждаемых прав человека», и никак не может понять и принять логику, согласно которой получить эти универсалии он может или как дар и особую милость, или при условии, что он подчинится системе, станет служащим Замка. Нетрудно видеть, что в фантазмагории Кафки воспроизведена структура симуляции прав человека в идеологии европейского мультикультурализма. Правами человека и гражданина иммигранты наделяются: 1) в порядке политики позитивной дискриминации, т.е. в виде милости или особого дара группам маргинальных меньшинств. Принадлежность к меньшинствам становится замещением (симулякром) принадлежности к человеческому роду как безусловному основанию претензий на обладание универсально человеческими правами. Или же при условии, что 2) иммигранты откажутся от собственной этнокультурной идентичности в пользу юридически опосредованной гражданской идентичности. Иными словами, объектам мультикультурной политики предлагается распознать в бюрократии либерально-демократического «Замка» не чуждую им власть, но воплощение их собственных ценностей, и таким образом не просто «смириться» с происходящим, но обрести самих себя в идеологической идентификации.

С. Жижек замечает: дух и практику мультикультурной толерантности современный Запад считает признаками собственного культурного превосходства, связанного с принципом священности неотчуждаемых прав человека и гражданина. В Декларации принципов терпимости [2003, с. 276], утверждённой резолюцией Генеральной конференции ЮНЕСКО от 16 ноября 1995 года, утверждается, что толерантность формируется на основе признания универсальных прав и свобод человека. Однако для западноевропейского «идеологического воображаемого» диссонансом звучит тот факт, что нормативные модели социальной солидарности в дальневосточных культурах построены не на минимально необходимом, но на максимально воз-

можном уровне толерантности. Или, например, описание «имперской» или «оттоманской» модели толерантности итальянцем Н. Бизани, посетившем Стамбул в 1788 году. Н. Бизани пишет: «Чужестранец, наблюдавший нетерпимость Лондона и Парижа, был бы сильно удивлён, увидев здесь церковь рядом с мечетью и синагогой, а дервиша рядом с монахом-капуцином. Не понимаю, как правительство допускает у себя под боком присутствие религий, столь противоречащих собственной... Но что ещё более поражает, так это дух терпимости, преобладающий среди людей. Здесь можно видеть, как турки, евреи, католики, армяне, греки и протестанты беседуют о делах или о развлечениях с таким благодушием и в такой гармонии, словно они из одной страны и у них общая религия» [Жижек 2012] (8).

Механизм идеологической инверсии естественноправовых представлений в эпоху постмодерна заключается всё в том же *pars pro toto*, что и проанализированный Марксом механизм подстановки частного интереса как всеобщего. Отстаивание прав человека – это отныне борьба не за равноправие, а за эксклюзивные права. В этом метонимическом смещении как основополагающей процедуре переопределения прав человека возникает конфигурация меньшинства как возвышенного объекта или «точки пристёжки» (Ж. Лакан) идеологии правопорядка либеральной демократии идеологии. В символическом порядке идеологических симулякров естественные неотчуждаемые права человека – это права геев, лесбиянок, трансгендеров, трансвеститов, транссексуалов и проч. Права человека – это право на легализацию однополых браков. Права человека – это право иммигрантов на символические и материальные ресурсы принимающего общества. Права человека – это право этнической культуры на существование, автономное от культурного мейнстрима государства. Права человека – это право любой оппозиционной группы на представительство народа как такового. Словом, непристойная оборотная сторона заключается в том, что права человека – это права меньшинств. При этом партикулярные права меньшинств, вопреки риторике неолиберального мультикультурализма, не восполняют структуру правового поля, а замещают универсальность прав человека.

Эстетически-стилевой эффект идеологического дискурса прав человека

Поскольку задачей идеологии является мобилизация массового сознания, то идеология может быть понята и проанализирована не только как теоретический конструкт, опирающийся на рефлексию и логику, но и как аффективный феномен. В массовом сознании идеологические концепты трансформируются в ассоциативные ряды образов, знаков, символов. Так, например, Идея Божественного, как отмечает Бодрийяр [2000а, с. 11-12], оставалась предметом заботы клириков, но массы были затронуты пережи-

ванием чудес и представлений: «То, что их привлекло, это феерия мучеников и святых, феерии страшного суда и пляски смерти, это чудеса, это церковные театрализованные представления и церемониал». Аналогичную модальность имеет и восприятие массовым сознанием политической идеологии. С превращением прав человека из дискурсивно-аналитического понятия в Возвышенный Объект идеологии их собственно правовое измерение облекается в политически-эстетическую форму.

В классической философско-политической мысли претензии идеологических концептов на всеобщность обеспечивались программами очищения интеллекта от предрассудков и аффектов (учение Бэкона об «идолах», Декарта – об очищении интеллекта от «четырёх типов предрассудков» посредством методической саморефлексии, программы Спинозы и Паскаля по искоренению власти аффектов и т.д.). Кант [1996а, с. 282] отмечает: «... аффект – это движение души, которое делает нас неспособными свободно размышлять об основоположениях, чтобы согласно им определять себя».

В современном мире политическая идеология конструирует модель-симуляцию, соотносящуюся не с универсалиями разума, но с групповыми аффектациями. Соответственно в анализе идеологии как аффективного феномена главной проблемой является природа субъективной универсальности аффекта.

Субъективный принцип «живёт идеей тотального коммуникативного опосредствования» как своего ядра, без которого «субъективный разум не смог бы ничего противопоставить своему умалению до мелкотравчатого приватного разума на службе индивидуальным, групповым и системным эгоизмам» [Слотердаjk 2009, с. 782]. Согласно Канту, существует принципиальное различие суждений: «Это мне нравится» и «Это прекрасно». В последнем случае реализуется не личное мнение, как и не согласованное мнение большинства или просвещённое мнение ценителей искусства, но субъективная всеобщность суждения вкуса, его значимость для каждого. Без мысли о всеобщности никому бы и в голову не могло прийти употребить выражение: «Это прекрасно». Аналогичную структуру имеет всеобщность идеологического суждения, априорная общезначимость которого не является логической всеобщностью на основе понятий, и не может подкрепляться или опровергаться никакими доводами и доказательствами. Идеологические постулаты, как и эстетические суждения, претендуют на всеобщее согласие, не будучи ни теоретическими истинами, ни категорическими императивами практического разума. Предикат эстетического суждения не может быть понятием об объекте, но лишь аффектом (ощущением, непосредственно связанном с чувством удовольствия или неудовольствия).

Аналитика эстетической способности суждения раскрывает новый тип субъективности, для которой закон обнаруживается как принцип её собственной автономии и свободы – требованием мыслить предметы в соответствии

с принципом рефлектирующей способности, вне зависимости от того, как эти предметы устроены по своим собственным всеобщим законам. В анализе оснований способности суждения Канту пришлось потеснить и знание, и веру, чтобы дать место особому рода фикциям. Дело рефлектирующей способности суждения – согласование рассудка и воображения в представлении предмета, а не порождение какого-либо определённого понятия о предмете: «...способность суждения устанавливает закон не природе и не свободе, а исключительно самой себе и не способна образовать понятия об объектах» [Кант 1996b, с. 130]. Трансцендентальным субъективным принципом рефлектирующей способности суждения является как если бы (*als ob*). Логика идеологии – это логика «как если бы», преобразованного в «так есть».

Знаково-символическая структурированность социального поля, предшествующая любой деятельности, и есть идеологическое *a priori*, или трансцендентальный схематизм идеологического суждения. Славой Жижек раскрывает структуру символического поля идеологии, или идеологической колонизации социума, выделяя процедуры трансфера и обращения к инстанции «предположительно знающего» или «предположительно верующего». Идеологемы устроены так, чтобы им приписывался глубинный смысл и наличие обоснований, хотя ни того, ни другого они не имеют. Кант [1996a, с. 307] говорит об общем чувстве (*sensus communis*) как о способности суждения, «которая в своей рефлексии мысленно (*a priori*) принимает во внимание способ представления каждого другого, дабы собственное суждение как бы считалось с совокупным человеческим разумом», с возможными суждениями всех других. Риторической формой *sensus communis* является лексическая конструкция общего согласия относительно идеологического воображаемого: «Все знают, что...» или «Все согласны с тем, что...».

Вкус выступает как код всеобщей сообщаемости эстетического суждения без посредства рассудочных понятий. Кант приводит такой пример: цветы – это свободная красота в природе, воспринимаемая общим чувством как свободной игрой познавательных способностей. Чем же должен быть цветок, знает лишь ботаник. Но даже он не принимает во внимание эти научные знания, когда выносит о цветах эстетическое суждение. В эстетических суждениях о прекрасном мы никому не позволяем быть другого мнения, хотя основываем эти суждения только на нашем чувстве, на свободной игре продуктивного воображения, а не на понятиях. Суждение вкуса не постулирует, но ожидает согласия каждого, ждёт подтверждения не от логических доводов, а от согласия других. В отличие от максим *sensus communis* как такового – иметь собственное суждение; мысленно ставить себя на место каждого другого; всегда мыслить в согласии с собой – идеологические суждения здравого смысла держатся верой в то, что существуют люди, в отличие от нас действительно знающие истинное положение дел, действительно верящие в провозглашаемые ценности. Эта вера становится источником и механизмом

идеологической легитимации политических режимов: «“Нация”, “Свобода”, “Равенство”, “Демократия”, “Держава” обозначают нечто, в чем мы исчерпывающим образом не разбираемся и не знаем точного содержания этих понятий, но мы, тем не менее, провозглашая себя сторонниками “Демократии”, “Державы” и т.д., предполагаем, что есть другие, кто считает себя такими же сторонниками этих понятий» [Мусихин 2008, с. 126].

Политико-идеологический консенсус гражданского общества реализуется как спонтанность общего согласия, или как субъективная универсальность *sensus communis* эстетической теории Канта.

Взятые в определении эстетики, права человека приобретают новое измерение: наряду с понятием теоретического разума (тем, что есть) и императивом практического разума (тем, что должно быть) они наделяются качеством символа. Смысловая всеобщность символа возникает на пересечении двух линий детерминации: рациональной (логико-семантической) и аффективной (чувственно-эмоциональной). «Аффективная плоть» символа имеет решающее значение для воплощения коммуникативного смыслового кода в знаково-символическом семиозисе идеологии и для его использования в социально-инженерных технологиях производства – распределения – обмена – потребления социальных определений реальности.

Механизм действия этих политтехнологий в сфере прав человека раскрывается на основе кантовской дедукции категории Возвышенного. Согласно Канту, суждение о возвышенном выражает самоидентификацию субъекта с чем-то, что несоизмеримо превышает способности его познания и восприятия. «...идеологии должны предложить человеку такие Объекты, которые выходят за рамки обыденного порядка вещей. Такие сублимированные объекты идеологий становятся “производителями” значений и смыслов самой идеологической системы» [Мусихин 2008, с. 123-124]. Сублимация совершается через придание идеологическим объектам статуса символов. Посредством этой операции права человека как символ возвышаются над самими собой как юридически-правовой реальностью. Кроме того, к идеологеме прав человека принадлежит такой атрибут возвышенного, как его несоизмеримость с эмпирическим субъектом, невозможность адекватной репрезентации. Способность суждения, направленная на права человека, относится «к чему-то в самом субъекте и вне его, что не есть ни природа, ни свобода, но тем не менее связано с основой свободы, а именно со сверхчувственным, в котором теоретическая способность общим и неизвестным [для нас] способом соединяется в одно с практической способностью» [Кант 1996а, с. 376]. С. Жижек [1999, с. 203] поясняет: «возвышенный объект – это парадоксальный объект, который в самом поле представления позволяет негативным образом увидеть измерение непредставимого».

Несоразмерность прав человека чувственному представлению зафиксирована уже в негативном определении этих прав как не имеющих отно-

шения ни к одному из эмпирически фиксируемых признаков человека: его расе, национальности, полу, верованиям и т.д. Субъект прав человека допускает лишь негативное определение. Поскольку душа не только привлекается возвышенным предметом, но и отталкивается им, то удовлетворение от возвышенного содержит в себе не столько положительное удовольствие, сколько почитание или уважение, т. е. по праву может быть названо негативным удовольствием. [Кант 1996а, с. 250]. В полном соответствии с кантовским анализом чувства возвышенного, негативный способ представления субъекта прав человека, хотя и не находит никакой опоры ни внутри, ни за пределами чувственного, самим фактом этого несоответствия пробуждает энтузиазм. Ведь человек воспринимает себя как выходящего за границы любых чувственно фиксируемых качеств, как трансцендирующего любую идентичность.

Порождённый Возвышенным энтузиазм стремления к идеям разума отражает человеку духовную природу его субъективности. Кант [1996а, с. 264] утверждает, что «возвышенное в собственном смысле слова не может содержаться ни в какой чувственной форме, а касается только идей разума». Основания для чувства возвышенного следует искать только в образе мыслей, в движении души, в идеях. «Стало быть, возвышенным надо называть не объект, а расположение духа под влиянием некоторого представления, занимающего рефлектирующую способность суждения» [там же, с. 256-257]. Идеология, наполняя отрицательное понятие прав человека эмпирическими признаками, совершает трансфер энтузиазма с возвышенного в строе души на наличные юридически-правовые нормы как свой «Возвышенный Объект». Такого рода трансфер есть механизм и структура возникновения иллюзии присутствия Истины и Смысла в политико-эстетическом дизайне концепции прав человека.

Выводы

Используя терминологию кантовского критицизма можно сказать, что права человека как возвышенный объект идеологии эпохи модерна – это не «смутное рассудочное понятие», но неопределённая идея о сверхчувственном субстрате субъекта права. Идеология прав человека строится на идее правосознания, субъект которого обнаруживает закон не во внешнем нормирующем начале государственно-политических институтов власти, а в представлении о собственном автономном и свободном личностном самоопределении. При этом данное представление в идеологических суждениях приобретает политически-эстетический дизайн в силу того, что отношение представления к субъекту есть эстетическое свойство этого представления.

Однако не всё в идеологии является идеологией. «...эстетическая способность суждения ничем не способствует познанию своих предметов и,

следовательно, должна быть отнесена только к критике субъекта, высказывающего суждения... и эта критика составляет пропедевтику всякой философии» [Кант 1996а, с. 195]. Соответственно критика такого типа субъектности, для которого права человека выступают в превращённой форме Возвышенного Объекта либеральной идеологии, составляет пропедевтику нового типа философии – постфилософии эпохи постмодерна.

Примечания

(1) Например, традиционные семейные ценности подрываются двояким образом: легализацией моногамных браков и вытеснением семейных уз как формы межличностных связей контрактными отношениями: ребёнок может предъявить родителям иск за нарушение своих прав, выразившееся в пренебрежительном или излишне строгом обращении.

(2) В своём бестселлере «Критика цинического разума» Петер Слотердаик [2009] убедительно доказывает, что цинический модус стал доминирующим в современных формах идеологии.

(3) В соответствии с нормами даосско-конфуцианской ментальности добропорядочный гражданин должен исключать любые правовые притязания и всякое обращение к правосудию, руководствуясь стремлением к гуманности, справедливости, гармонии и миру. Человек не должен настаивать на своих правах в разрешении спорных вопросов, это недостойное поведение. Законы и судебные процедуры здесь «создаются не для того, чтобы применяться, и к тем, кто хочет строить свою жизнь, руководствуясь ими и игнорируя приличия и правила хорошего поведения, не испытывают ничего, кроме презрения» [Давид & Жоффре-Спинози 1999, с. 27].

(4) Жан Бодрийяр [2013, с. 23] выделяет следующие «последовательные фазы эволюции образа»: он есть отражение базовой реальности; он маскирует и искажает базовую реальность; он маскирует отсутствие базовой реальности; он не имеет отношения к какой-либо реальности, являясь своим собственным чистым симулякром.

(5) Характерно значение слова *intelligence* в английском языке. Оно имеет два основных ряда значений: 1) интеллигенция, интеллект, мыслящее существо, умственные способности, рассудок, разум, понятливость, смыслённость, информация; 2) разведка, разведанные, разведслужба. Как видно, гибридизация публичного и тайного применения разума, превращённого в «машину войны», политико-идеологическая паранойя эпистемологии укоренены в самом языке.

(6) П. Слотердаик [2009, с. 197] напоминает, что в Швейцарии в конце XIX – начале XX века возникло непостижимое хитросплетение конспиративных групп, следивших друг за другом и внедрявших своих агентов в соперничающие организации. В головах членов конспиративных ячеек «разворачивались тактические и метатактические схемы, включавшиеся одна в другую, как вкладывающиеся друг в друга ящички у фокусника. Ходили слухи о двойных и тройных агентах, которые

в конце концов уже и сами не могли точно сказать, на кого они, собственно, работали». Идеологический симулякр и есть результат сознательно и систематически осуществляемого раздвоения «ложного Я».

(7) Например, в фильме «Судья Дредд» главный злодей стоит фактически за тот же самый механизм отправления правосудия, что и главный положительный герой. Правовой критерий отличия добра и зла замещается моральной квалификацией стражей Закона.

(8) Высокий уровень религиозной толерантности вполне совместим с культурами, несовместимыми с понятием «прав человека». Западные хронисты Плано Карпини и Рубруквис отмечали терпимость ордынского ханства к представителям большинства религиозных учений. «Минорит Рубруквис сам был свидетелем, как перед ханом Мангу совершали службу сперва христианские несторианские духовные лица, потом муллы магометанские, наконец, языческие жрецы» [Соловьёв 1988, с. 145].

Библиография

Arendt, H. 1994. 'Franz Kafka: A Revaluation'. Напшан Arendt. *Essays in Understanding 1930-1954*. New York, Harcourt Brace, pp. 69-80.

Бодрийяр, Ж. 2000. 'В тени молчаливого большинства, или Конец социального'. Екатеринбург, Издательство Уральского университета, 95 с.

Бодрийяр, Ж. 2000. 'Символический обмен и смерть'. М., Добросвет, 387 с.

Бодрийяр, Ж. 2013. 'Симулякры и симуляция'. Тула, 204 с.

Всеобщая декларация прав человека. Принята резолюцией 217 А (III) Генеральной Ассамблеи ООН от 10 декабря 1948 года. Б.г. [Электронный ресурс]. URL http://www.un.org/ru/documents/decl_conv/declarations/declhr.shtml (дата обращения: 01.06.2017).

Давид, Р. & Жоффре-Спинози, К. 1999. 'Основные правовые системы современности'. М., Международные отношения, 400 с.

Декларация о расе и расовых предрассудках. Принята Генеральной конференцией ООН по вопросам образования, науки и культуры на её двадцатой сессии 27 ноября 1978 года. Б.г. [Электронный ресурс]. URL http://www.un.org/ru/documents/decl_conv/declarations/racism.shtml (дата обращения: 24.05.2017).

Декларация принципов толерантности (утверждена резолюцией Генеральной конференции) ЮНЕСКО от 16 ноября 1995 года. 2003. Уроки мира. Методическое пособие для учителя. Алматы, Конфликтологический центр, сс. 275-278.

Жижек, С. 1999. 'Возвышенный Объект Идеологии'. М., Художественный журнал, 235 с.

Жижек, С. 2010. 'Аватар: упражнение в политически корректной идеологии'. Лаканалия, № 4. Плюшевый мишка, сс. 77-80.

Жижек, С. 2012. 'Против прав человека' [Электронный ресурс]. URL http://www.redflora.org/2012/10/blog-post_23.html (дата обращения: 05.06.2017).

Жижек, С. 2014. 'Накануне Господина: сотрясая рамки'. М., Европа, 280 с.

Жижек, С. б.г. '*Глядя вкось*'. Введение в психоанализ Лакана через массовую культуру'. [Электронный ресурс]. URL <http://www.read.in.ua/book234643/> (дата обращения: 4.06.2017).

Кант, И. 1966а. 'Критика способности суждения'. Сочинения в шести томах. Т. 5. М., Мысль, сс. 161-529.

Кант, И. 1966б. 'Первое введение в критику способности суждения'. Сочинения в шести томах. Т. 5. М., Мысль, сс. 100-160.

Мусихин, Г. 2008. 'Красота спасёт мир? Идеология как эстетика'. Политические исследования, № 4, сс. 112-129.

Слотердайк, П. 2009. 'Критика цинического разума'. Екатеринбург, У-Фактория, М., АСТ, 800 с.

Соловьёв, С. 1988. 'История России с древнейших времён'. Кн. II. Сочинения. В 9-ти томах. Т. 3-4. М., Мысль, 222 с.

Толстой, Л. 1981. 'Анна Каренина'. Собрание сочинений в 22 томах. Т. 8. М., Художественная литература, 494 с.

Фуко, М. 1994. 'Слова и вещи. Археология гуманитарных наук'. СПб., А-сэд, 406 с.

Transliteration

Arendt, H. 1994. 'Franz Kafka: A Revaluation'. Hannah Arendt. *Essays in Understanding 1930-1954*. New York, Harcourt Brace, pp. 69-80.

Bodrijar, Zh. 2000. 'V teni molchalivogo bol'shinstva, ili Konec social'nogo'. [In the shadow of the silent majority, or End of social]. Ekaterinburg, Izdatel'stvo Ural'skogo universiteta, 95 s.

Bodrijar, Zh. 2000. Simvolicheskiy obmen i smert'. [Symbolic exchange and death]. М., Dobrosvet, 387 s.

Bodrijar, Zh. 2013. 'Simulyakry i simulyaciya'. [Simulacra and simulation]. Tula, 204 s.

Vseobschaya deklaraciya prav cheloveka. Prinyata rezolyuciej 217 A (III) General'noj Assamblei OON ot 10 dekabrya 1948 goda. B.g. [Universal Declaration of Human Rights]. [Elektronnyj resurs]. URL http://www.un.org/ru/documents/decl_conv/declarations/declhr.shtml (data obrascheniya: 01.06.2017).

David, R. & Zhoffre-Spinozi, K. 1999. 'Osnovnye pravovye sistemy sovremennosti'. [The main legal systems of our time]. М., Mezhdunarodnye otnosheniya, 400 s.

Deklaraciya o rase i rasovyh predrassudkah. Prinyata General'noj konferenciej OON po voprosam obrazovaniya, nauki i kul'tury na ee dvadcatoy sessii 27 noyabrya 1978 goda. B.g. [Declaration of Race and Racial Prejudice]. [Elektronnyj resurs]. URL http://www.un.org/ru/documents/decl_conv/declarations/racism.shtml (data obrascheniya: 24.05.2017).

Deklaraciya principov tolerantnosti (utverzhdena rezolyuciej General'noj

konferencii) YuNESKO ot 16 noyabrya 1995 goda. 2003. [Declaration of Principles of Tolerance]. *Uroki mira. Metodicheskoe posobie dlya uchitelya*. Almaty, Konfliktologicheskij centr, cc. 275-278.

Zhizhek, S. 1999. 'Vozvyshennyj Ob'ekt Ideologii'. [Sublime Object of Ideology]. M., Hudozhestvennyj zhurnal, 235 s.

Zhizhek, S. 2010. 'Avatar: uprazhnenie v politicheski korrektnoj ideologii'. [Avatar: exercise in politically correct ideology]. *Lakanaliya*, № 4. Plyushevij mishka, cc. 77-80.

Zhizhek, S. 2012. 'Protiv prav cheloveka' [Against Human Rights]. [Elektronnyj resurs]. URL http://www.redflora.org/2012/10/blog-post_23.html (data obrascheniya: 05.06.2017).

Zhizhek, S. 2014. 'Nakanune Gospodina: sotryasaya ramki'. [On the eve of the Lord: shaking frame]. M., Evropa, 280 s.

Zhizhek, S. b.g. 'Glyadya vkos'. Vvedenie v psihoanaliz Lakana cherez massovuyu kul'turu' [Looking obliquely. Introduction to Lacan's psychoanalysis through mass culture]. [Elektronnyj resurs]. URL <http://www.read.in.ua/book234643/> (data obrascheniya: 4.06.2017).

Kant, I. 1966a. 'Kritika sposobnosti suzhdeniya'. [Criticism of the ability of judgment]. *Sochineniya v shesti tomah*. T. 5. M., Mysl', cc. 161-529.

Kant, I. 1966b. 'Pervoe vvedenie v kritiku sposobnosti suzhdeniya' [The first introduction to criticism of the ability of judgment]. *Sochineniya v shesti tomah*. T. 5. M., Mysl', cc. 100-160.

Musihin, G. 2008. 'Krasota spaset mir? Ideologiya kak `estetika'. [Beauty will save the world? Ideology as aesthetics]. *Polis. Politicheskie issledovaniya*, № 4, cc. 112-129.

Sloterdajk, P. 2009. 'Kritika cinicheskogo razuma'. [Criticism of cynical reason]. Ekaterinburg, U-Faktoriya, M., ACT, 800 s.

Solov'ev, S. 1988. 'Istoriya Rossii s drevnejshih vremen'. [History of Russia from ancient times]. Kn. II. *Sochineniya*. V 9-ti t. T. 3-4. M., Mysl', 222 s.

Tolstoj, L. 1981. 'Anna Karenina'. *Sobranie sochinenij v 22 tomah*. T. 8. M., Hudozhestvennaya literatura, 494 s.

Fuko, M. 1994. 'Slova i veschi. Arheologiya gumanitarnyh nauk'. [Words and things. Archeology of the humanitarian sciences]. SPb., A-cad, 406 s.

Summary

Dunaev V., Kurganskaya V.

Human rights as sublime object of ideology (Article Two)

In classical philosophical and political thought, the claims of ideological concepts to universality were provided by programs for purifying the intellect from prejudices and affects. The subject of human rights of the "Century of Ideology" was the Cartesian pure (transcendental) subject of free spiritual and intellectual self-determination as the rational basis of a socially life. In the modern world, political ideology constructs a simulation model that does not relate to the universals of the mind, but to group

affections. Therefore, ideology can be understood and analysed not only as a theoretical construct based on reflection and logic, but also as an affective phenomenon. With the transformation of human rights from a discursive-analytical concept into the Sublime Object of Ideology, their actual legal dimension is clothed in a politically aesthetic form.

The analysis of the aesthetic ability of judgment reveals a new type of subjectivity for which the law is revealed as the principle of its own autonomy and freedom – the requirement to think objects in accordance with the principle of reflective ability, regardless of how these objects are arranged according to their own universal laws. Taken in the definition of aesthetics, human rights are endowed with the quality of a symbol. The “affective flesh” of a symbol is of decisive importance for the use of ideological codes in the social engineering technologies of production – distribution – exchange – consumption of social definitions of reality.

Keywords: human rights, ideology, reality, simulacrum, affect, Kant

Түйін

Дунаев В., Курганская В.

Адам құқығы идеологияның жоғары дәрежедегі нысаны

Классикалық философиялық-саяси ойда идеологиялық концептілердің жалпылыққа ие болуы интеллектіні нанымдар мен аффектілерден арылтытын бағдарламалармен іске асырылған. «Идеология ғасырында» адам құқығының субъектісі картезиандық таза (трансцендентальды) әлеуметтік салауатты өмірдің рационалды негізі ретіндегі еркін рухани-интеллектуалды түрде өзін анықтаушы субъект болып табылды. Қазіргі заманда саяси идеология зерденің әмбебаптарымен емес, топтық аффектациямен теңдесетін модель-симуляциясын құрастырады. Сондықтан идеология рефлексия мен логикаға сүйенетін теориялық конструкт қана болып түсіндіріліп, талданбайды, ол аффективті феномен ретінде түсіндіріледі. Адам құқығының дискурсивті-аналитикалық ұғымнан идеологияның Жоғарғы дәрежедегі Нысанасына айналуы оның құқықтық өлшемнен саяси-эстетикалық формаға ауысын көрсетеді.

Пікірдің эстетикалық қабілеттілігінің аналитикасы субъективтіліктің жаңа түрін ашады, ол үшін заң ол заттардың жалпы өз заңдылықтарына байланысты құрылуына қарамастан, заттар туралы ойлау рефлексивтілікке қабілеттілік принципіне сай талапқа байланысты оның өз автономиясы мен еркіндігінің принципі болып табылады. Эстетиканың анықтамасына сай алынған адам құқығы символ сипатына ие болады. Символдың «аффективті тәні» шындықтың әлеуметтік анықтамалары өндіріс – үлестірім – айырбас – тұтынудың әлеуметтік-инженерлік технологиялары ретінде идеологиялық кодтарды пайдалануда маңызды мәнге ие.

Түйін сөздер: адам құқығы, идеология, шындық, симулякр, аффект, Кант.

Жулдизай Кульжанова (Астана, Казахстан)

ФИЛОСОФСКО-МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ И ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ РАЗВИТИЯ ТЕХНИКИ И ТЕХНОГЕННОЙ СРЕДЫ

Аннотация. В данном исследовании рассмотрены вопросы развития техники и техногенной среды и сделан философский анализ. Изучение формирования интегрированной техногенной среды обусловлено практической значимостью полученных результатов для теоретического и методологического понимания и осознания приемлемых путей индустриально-технологического и инновационного развития современного Казахстана. Хотя техногенная среда является объектом междисциплинарного исследования, и различные системы ее воздействия на человека изучаются в рамках многих научных дисциплин, именно обобщающий философский анализ может стать отправным пунктом актуального формирования теории, раскрывающей не только отдельные аспекты, но и сущность техногенного развития. Результатом этого анализа должно стать обоснование глобальных природоохранительных и гуманитарных программ, контролирующих и корректирующих воздействие на техногенные процессы в направлении, благоприятном для развития человечества и сохранения природы.

Системное научное знание нуждается в мировоззренческой основе, формулировка которой производится с научно-обоснованных позиций на базе философского анализа. Одной из главных задач современной философской и научной мысли является рассмотрение техногенного содержания глобальных проблем современности и анализ их сущности в контексте исторического развития человечества.

Для самой философии техники как методологии естественных и технических наук весьма желательно, чтобы содержание концепций философии техники как можно более глубоко отражало реальные процессы технического развития, что способствовало бы их более глубокому пониманию.

Ключевые слова: техника, техногенная среда, техническое развитие, экологическая безопасность, технический прогресс

Введение

В начале XXI века, когда состояние современной техногенной цивилизации большинством философских школ оценивается как кризисное, еще более актуальным становится ее *теоретический анализ*: осмысление процессов формирования техногенной среды и закономерностей ее функционирования, определения механизмов ее воздействия на жизнь человечества и характеристики природной среды.

Для самой философии техники как методологии естественных и технических наук весьма желательно, чтобы содержание концепций философии техники как можно более глубоко отражало реальные процессы технического развития, что способствовало бы их более глубокому пониманию. Воссоздавая ту или иную идеальную модель развития техники и ее отдельных видов, философия техники способствует пониманию направленности современной техники к формированию человекообразной техногенной среды. «Сегодняшняя наука, по существу, лишена не только гуманистического, но и гуманитарного измерения» [Колчигин, Сагикызы, Хамидов и Капышев 2014, 9].

Хотя техногенная среда является объектом междисциплинарного исследования, и различные системы ее воздействия на человека изучаются в рамках многих научных дисциплин, именно обобщающий философский анализ может стать отправным пунктом актуального формирования теории, раскрывающей не только отдельные аспекты, но и сущность техногенного развития. Практическим результатом этого анализа должно стать обоснование глобальных природоохранных и гуманитарных программ, контролирующих и корректирующих воздействия на техногенные процессы в направлении, благоприятном для развития человечества и сохранения природы.

Системное научное знание нуждается в мировоззренческой основе, формулировка которой производится с научно – обоснованных позиций на базе философского анализа. Одной из главных задач современной философской и научной мысли является рассмотрение техногенного содержания глобальных проблем современности и анализ их сущности в контексте исторического развития человечества.

Проблемное поле философии техники необычайно широко: уточнение самого понятия техники, изучение ее исторического развития, рассмотрение специфики технического знания, его взаимосвязей с фундаментальными науками, искусством, политикой, экономикой, поиски новой концепции взаимодействия человека и природы, нового «технического поведения» в современном мире, вопросы этики в сложном индустриальном мире.

Это – главные вопросы современной философии техники. Их анализ осуществляется сегодня под влиянием двух философских традиций: философии и методологии науки (анализ технического знания) и философской антропологии (нравственно-этическая и культурологическая проблематика техники, гуманистические и ценностные аспекты техники).

Методология исследования

В статье использованы принципы философского анализа – единство исторического и логического, единства абстрактного и конкретного, целостности, противоречия, компаративистики, а также системо-структурного и

функционального анализа. Исследование на уровне философской рефлексии проблем формирования целостной техногенной среды.

Эта цель реализуется через решение ряда взаимосвязанных задач, которые можно сформулировать следующим образом: проведен анализ техники и техногенной среды как понятий и явлений; раскрыто место техники в экоцентрической картине мира. Продемонстрировано, что при структурировании целостной техногенной среды необходимо использовать универсальную технологию, вбирающую в себя лучшие достижения естественных, общественных и технических наук; рассмотрено состояние, уровня и перспектив формирования техногенной среды.

В качестве основных источников использовались труды классиков философии, труды современных отечественных и зарубежных философов и ученых, включая работы современных западных философов

Исследование опирается на методологические исследования, признанные в отечественной философии науки и техники. Основой для исследования послужили труды ведущих отечественных философов: Колчигина С.Ю., Сагикызы А., Хамидова А.А., Капышева А.Б.

«Техника» и «техногенная среда»: истоки и эволюция понятий

Способ обнаружения сущности техники, форму раскрытия потаенности бытия, правящего современной техникой, Хайдеггер [1993, 232] назвал «поставом» (Cestell). Современному человеку природа представляется как обладающая запасом сил, которыми можно свободно распоряжаться в виде технических средств. В сочетании этих моментов техника и характеризуется как «постав». За этим редко употребляемым словом – наименованием лежит глубокая мысль Хайдегера о том, что техника это не просто орудие или средство в руках человека, а это наша первооснова, корневое человеческое начало, способ самореализации человечества. Но истоки этого бытия не осознаются человеком.

Человек, относящийся к технике как к средству и результату своей деятельности всегда проходит мимо существа техники. Поэтому, как отмечает Хайдеггер, не человек владеет техникой, а техника изначально «лепит», формирует нужного ей человека – тип «технического» или «технократического» человека и тем самым детерминирует собой все человеческие отношения. «Итоговый смысл хайдегеровского» «постав» в том, что бытие завершается как техника и техника завершается как бытие» [Хайдеггер 1993, 146]. Раскрывая ранее неведомое – извлекая, перерабатывая, накапливая, распределяя, преобразовывая, техника изменяет облик окружающей природы. Вместе с тем как способ раскрытия истины, способ понимания техника изменяет и само восприятие человеком мира, изменяет картину мира в целом.

Хайдеггер иллюстрирует свое рассуждение следующим образом: «На Рейне поставлена турбоэлектростанция. Она ставит реку на производство гидравлического напора, заставляющего вращаться турбины. Гидроэлектростанция не встроена в реку так, как встроены старые деревянные мосты, веками связывающие один берег с другим. Скорее река встроена в электростанцию. Рейн есть то, что он теперь есть в качестве реки, а именно поставщик гидравлического напора, благодаря существованию электростанции... нам возразят, что Рейн все-таки еще остается рекой среди своего ландшафта. Может быть, но как? Только как объект, предоставленный для осмотра экскурсионной компанией, развернувшей там индустрию туризма» [Хайдеггер 1993, 52]. Таким образом, технический процесс оказывает губительное воздействие не только на окружающую среду, но и на восприятие человеком мира. Более того, техника сама становится средой обитания человека.

Причину губительных последствий этого Хайдеггер видел в самой сущности человека, понимающего природу как материал для своих притязаний. Сущность техники, таким образом, связана с особым ценностным отношением человека к природе, поэтому разрешить проблемы технического развития при помощи самой же техники невозможно, необходимо изменить мировоззрение человека [Хайдеггер 1993, 45-66]. Таким образом, учение Хайдеггера о технике, с особой силой подчеркнуло риск и опасность техники для современной культуры и цивилизации, а также неустранимость уродования человеком природы.

Проблему влияния техники на жизнь человека исследовал французский философ и ученый Ж. Эллюль. В своей работе «Другая революция», написанной в 1969 году, он писал: «Мы живем в техническом и рационалистическом мире... Природа уже не есть наше живописное окружение. По сути дела, среда мало – помалу создающая вокруг нас, есть прежде всего Вселенная Машины. Техника сама становится средой в прямом смысле этого слова. Техника окружает нас как сплошной кокон без просветов, делающий природу совершенно бесполезной, покорной вторичной, многозначительной. Что имеет значение – так это техника» [Эллюль 1986, 147]. При этом развитие техники сопровождается вытеснением из гуманистических целей техническими средствами эфемерного господства людей над окружающей природой. Ради получения материальных благ, приносимых наукой и техникой, человек жертвует индивидуальной свободой и духовными ценностями. Ныне природа «оказалась демонтированной науками и техникой: техника составила целостную среду обитания, внутри которой человек живет, чувствует, мыслит, приобретает опыт. Все глубокие впечатления, полученные им, приходят от техники [Эллюль 1986, 147]. По мнению Ж. Эллюля, в конечном счете технические средства в возрастающей мере становятся самоцелью безличного «технологического общества», в котором люди низводятся до роли придатка к машине.

Иные позиции в проблеме осмысления техники и ее роли в жизни людей занимают К. Ясперс и современный американский философ и социолог Х. Сколимовски. Рассмотрим их взгляды на технику.

«Если почти все люди становятся звеньями технического трудового процесса, – писал К. Ясперс, – то организация труда превращается в проблему человеческого бытия. Так как главное для человека не техника, а человек, и техника должна служить человеку, то на основе современной техники возник социально-политический процесс, который состоит в том, что прежнее подчинение человека в качестве рабочей силы любым техническим и хозяйственным целям сменилось страстным желанием перевернуть это отношение, придать ему обратный характер» [Ясперс 1994, 122].

К. Ясперс исходил в своем понимании техники и ее предназначении из того, что в общественном производстве люди обнаружили свою производительную силу, способность превращать природный материал в материальные блага. Это достигается за счет затраты работником физической энергии, путем применения орудий труда, т.е. техники. Ведь технологическая организация общественного производства предполагает осознание хозяйственной задачи и выбор естественных сил, которые могут помочь человеку. Для этого естественные силы должны быть соответствующим образом оформлены и организованы. А это достигается как раз с помощью техники. «Применяя силу природы против силы природы, техника господствует над природой посредством самой природы. Это господство основано на знании. В этом смысле и говорят: знание – это власть» [Ясперс 1994, 117]. Человек способен действовать согласно природе самых разнообразных вещей и реализовать в них свои собственные цели. Ко всему природному человек способен подобрать ключ, действуя в соответствии с особенностями данной природной стихии. В этой связи К. Ясперс отмечает: «Смысл техники состоит в освобождении от власти природы. Ее назначение – освободить человека как животное существо от подчинения природе с ее бедствиями, угрозами и оковами. Поэтому принцип техники заключается в целенаправленном манипулировании материалами и силами для реализации назначения человека» [Ясперс 1994, 117]. Власть над природой по мнению К. Ясперса, обретает лишь при наличии целей, поставленных человеком. К ним относятся такие, как облегчение жизни, сокращение каждодневных усилий, затрачиваемых на условия физического существования, увеличения досуга и удобств.

Х. Сколимовски также видит в технике источник сложных общественных проблем. Однако, полемизируя с М. Хайдеггером, он подчеркивает, что можно решить проблемы техники с помощью самой же техники. «Техника – это состояние западного сознания, удобнее проклинать технику, чем рассматривать ее как симптом и выражение системы ценностей и жизненных ориентаций, которые характеризуют наше мировоззрение... Современная техника в этом контексте должна рассматриваться как нечто изжившее себя,

как странствие которое хотя и не привело к земле обетованной, но по крайней мере указало нам, где земля обетованная находится... Техника превратилась для нас в физическую и ментальную опору в столь извращенной и всеобъемлющей степени, что если мы даже осознали, как она опустошает нашу среду, природную и человеческую, то первой нашей реакцией является мысль о какой-то другой технике, которая может исправить все это» [Сколимовский 1986, 248].

Ф. Рапп, пытаясь избежать крайностей Хайдеггера и Сколимовски, отмечает, что техника фундирована механизмами культуры и ценностями человека. В основе ее возникновения лежит не идея практической пользы, а стремление к власти и господству над природой. За техникой стоит инженерное творчество, которое в свою очередь основывается на естественнонаучной рациональности [Рапп 1978, 320]. Ф. Рапп отмечает, что основная причина негативного влияния техники состоит в специфически теоретической направленности западноевропейского мышления. Этот стиль мышления, расколдывающий мир, рационализирующий экономические процессы и применяющий математические естественнонаучные методы, сделал возможной западную технику, распространившуюся затем по всему миру. Современная техника, таким образом, порождена духом рациональной, просвещенной науки. Поскольку же она служит выражением механизмов культуры решить проблемы технического развития можно совершенствуя общество и социальные институты [Рапп 1978, 320].

Проблемный анализ гуманитарной составляющей современной философии техники представлен также именами Л. Мамфорда и Х. Ортега-и-Гассета.

В статье Мамфорда [1930, 150-151]. «Драма Машин», опубликованной им еще в 1930 году, подчеркивается и доказывается, что техника должна рассматриваться комплексно в аспектах ее психологического и практического происхождения Поэтому и оценивать технику следует в эстетических терминах в такой же мере, как и технических.

Рассматривая современное восприятие техники, Мамфорд не был склонен переоценивать роль технического развития, внедрения технических средств в жизни общества. В своей книге «The Myth of the Machine» («Миф о машине») Мамфорд [1967, 9] утверждает, что человек не «делющее», а «мыслящее» существо, его отличает не делание, а мышление, не орудие, а дух, являющийся основной самой «человечности» человека. Для Мамфорда человек есть «прежде всего само себе созидующее, само себя преодолевающее, само себя проектирующее животное существо. Здесь Мамфорд технологически подходит к анализу феномена техники. Так, современная техника это «образец монотехники авторитарной, т.е. техники, которая, базируясь на научной интеллигенции и квалифицированном производстве, ориентирована главным образом на экономическую экспансию, материальное насыщение и военное превосходство» [Мамфорд 1967, 10].

Корни монотехники восходят к пяти – тысячелетней древности, к тому времени, когда человек открыл то, что Мамфорд называет «мегамашиной», т.е. строгую иерархическую социальную организацию.

Стандартными примерами мегамашин являются крупные армии, объединения работников в группы, такие как, например, те, которые строили египетские пирамиды или Великую китайскую стену. Мегамашины часто приводят к поразительному увеличению количества материальных благ, однако ценою ограничения возможностей и сфер человеческой деятельности и стремлений, что ведет к дегуманизации.

Основную причину всех социальных зол и потрясений современной эпохи Мамфорд видит в возрастающем разрыве между уровнями технологии и нравственности, который по его мнению, уже в недалеком будущем угрожает человечеству паробощенем со стороны безличной Мегамашины, т.е. предельно рационализированной, технократической организации общества. Научный прогресс со времен Ф. Бэкона и Г. Галилея Мамфорд [1934, 417] называет, «интеллектуальным империализмом, жертвой которого пали гуманизм и социальная справедливость». Наука трактуется Мамфордом тут же как сурогат религии, а учения – как сословие новых жрецов. Поэтому Мамфорд призывает остановить научно-технический прогресс и возродить социальные ценности Средневековья, которое он ныне изображает «золотым веком» человечества.

Примерно в то же время, что и Мамфорд, проблемами техники в контексте философской антропологии занимался Х. Ортега-и-Гассет. В своей работе «Рассуждение о технике» испанский философ дал обобщенную картину эволюции техники, разделяя ее историю на три главных периода: техника отдельного случая; техника ремесленника; техника, создаваемая техниками и инженерами. Различие между этими тремя видами техники состоит в способе, открываемом и выбираемом человеком для реализации созданного им проекта того, кем бы он хотел стать, «делать себя» [Ортега-и-Гассет 1994, 371].

Один из наиболее радикальных подходов к анализу технологического, индустриального, массового общества был дан Гербертом Маркузе [2003] в работе, «Одномерный человек».

Основные положения этой книги обращают читателя к тоталитарному характеру массового общества и рассмотрению новой, специфической формы отчуждения, результатом которой стало появление одномерного мышления, одномерного человека.

Согласно Маркузе, в современном обществе технический аппарат производства функционирует не как простая сумма инструментов, которые могут быть изолированы от вызванных им социальных и политических последствий, но скорее как система, которая однозначно определяет продукт этого производственного аппарата, а также действия по его обслуживанию и развитию. Механизированное и стандартизированное производство, тре-

бования функционирования навязывают соответствующие экономические и политические ограничения на труд, досуг, на материальную и интеллектуальную культуру [Маркузе 2003, 470-490].

Политические силы, считает Маркузе, утверждают себя через свою власть над техническим прогрессом и технической организацией аппарата управления. Правительства государств такого (индустриального, информационного) типа только тогда могут защитить и утвердить себя, когда они в состоянии мобилизовать, организовать и использовать технические, научные и производственные возможности цивилизации. «Все это делает технику – заключает Маркузе, – наиболее эффективным политическим инструментом в любом обществе, в основе которого лежит механизированное и стандартизированное производство» [Полякова 1987, 3].

Массовое общество требует всецело подчиненного индивида, и само формирует его. Научное управление и организация создают предпосылки автоматической идентичности, когда, согласно Маркузе, индивид начинает идентифицировать себя с существованием, которое навязывается ему и находит в этом источник своего развития и удовлетворения. Таким образом, технологический прогресс не только не оправдал надежды на преодоление кризисной ситуации, но даже усугубил состояние отчуждения и «потерянности». В обществе господствующей технологии появляется одномерность, которая существует везде и во многих формах. Одномерное поведение и мышление характеризуется тем, что все идеи, чувства и мысли покидают область рассуждения и действия и сводятся к терминам реальности. То же самое происходит и с ценностями [Полякова 1987, 27].

Таким образом, Маркузе критически оценивает складывающуюся ситуацию в обществе господствующей технологии, предсказывая негативные последствия его развития на Западе.

Качественный переворот во взаимоотношении науки и производства совершается с возникновением машинной техники. Именно в качестве машины средство труда приобретает такую материальную форму существования, которая обусловила замену человеческой силы силами природы и эмпирических рутинных приемов сознательным применением естествознания [Маркс, Энгельс 1960, 397]. На основе машинного производства с помощью науки, «могут быть поставлены на службу производства колоссальные силы природы и процесс производства может быть превращен в технологические приложения науки» [Маркс, Энгельс 1960, 638].

Эта новая, подлинно революционная роль науки нашла свое теоретическое отражение в разработанной К. Марксом концепции превращения науки в непосредственную производительную силу. Коротко суть ее состоит в следующем. С момента своего возникновения наука представляла собой «духовную потенцию производства» или «всеобщую производительную силу» т.е. содержала в себе возможность практического использования до-

бытых ею данных в производственной деятельности общества. С появлением машин эта возможность начинает реализовываться все более широко: научные знания материализуются во все более совершенной технике и технологии [Маркс, Энгельс 1960, 440-475].

К. Маркс акцентировал внимание на социально – экономической природе этого сложного процесса. Материализация научного знания в средствах труда представляет собой социально-экономический процесс потому, что сами эти средства функционируют в определенной общественной форме, в результате чего они приобретают социальные качества, становятся материальным носителем этих качеств. Вспомним пример, приведенный К. Марксом. «Хлопкопрядильная машина, – писал он, – есть машина для прядения хлопка. Только при определенных отношениях она становится *капиталом*. Выхваченная из этих отношений, она так же не является капиталом как *золото* само по себе не является *деньгами* или сахар – *ценой сахара*» [Маркс, Энгельс 1960, 441]. Это означает, что в условиях капитализма машина может функционировать в сфере производства только в качестве постоянного капитала, т.е. приобретая ту экономическую характеристику, которая является ее «пропуском» в общество. Отсюда основополагающее заключение К. Маркса [1960, 215], о том что «развитие основного капитала является показателем того до какой степени всеобщее общественное знание (*Wissen, knowledge*) превратилось в *непосредственную производительную силу*, и отсюда – показателем того, до какой степени условия самого общественного жизненного процесса подчинены контролю всеобщего интеллекта и преобразованы в соответствии с ними, до какой степени производительные силы созданы не только в форме знания, но и как *непосредственные органы общественной практики, реального жизненного процесса*».

Превращение науки в непосредственную производительную силу оказывает революционизирующее воздействие на технический базис общества, открывает в технологическом плане перспективы быстрого прогресса производства вплоть до создания автоматизированной системы машин.

Выводы

Попытки артикулировать эти значения ведут к переосмыслению техники. Уже в начале XX века технику стали понимать расширительно – как глубинный аспект культуры. Техника развивается двояко: с одной стороны, ее динамика усиливается внутренними закономерностями развития, уровнем и масштабом технического творчества индивидуума (социума), а с другой стороны, потребности социума активизируют необходимые направления технического развития, определяя техногенный динамизм и интегративизм.

Техногенная среда, изучение которой актуально для научно-практической деятельности, а осмысление представляет собой стоящую перед фило-

софским познанием проблему, имеет следующие признаки: она создается человечеством в ходе социально-экономических взаимодействий и сознательных стремлений изменить внешний мир; она функционирует за счет ресурсов – геологических, биогенных и антропогенных, которые частично превращаются ею в отходы; в результате она трансформирует «естественную» среду обитания человека – природу, и также социокультурную среду.

Наука обладает способностью оказывать на производство такое влияние потому, что она открывает механические и другие законы природы, действия которых люди могут использовать в создаваемых им технических устройствах для достижения собственных целей. Именно наука, по словам К. Маркса [1960, 204], заставляет «неодушевленные члены системы машин посредством ее конструкции действовать целесообразно как автомат», вселяет в машину «собственную душу в виде действующих в машине механических законов», в результате чего происходит «превращение процесса производства из простого процесса труда в научный процесс, ставящий себе на службу силы природы и заставляющий их действовать на службе у человеческих потребностей» [Маркс, Энгельс 1960, 208].

И это уникальное свойство современной науки, ибо никакая другая форма знания такую роль выполнять не в состоянии.

Процесс превращения науки в непосредственную производительную силу набирал темпы постепенно вместе с развитием машинного производства, по мере того как наука все более широко привлекалась к решению технических задач. Во всяком случае К. Маркс находился у истоков этого процесса, когда наука только начала становиться непосредственной производительной силой капиталистического производства. Теоретический талант К. Маркса позволил ему выявить и противоречия, и перспективы реализации этой тенденции. Но не следует забывать, что наука в системе взглядов К. Маркса является существенным и необходимым фактором создания материально – технической базы становления и развития мифической коммунистической общественной формации.

Без человека и отдельное техническое устройство, и техника в целом остаются субстратно расчлененными и поэтому неподвижными. Создавая новые технические средства, человек формирует свои новые функции и вырабатывает необходимые новые свойства. Потребность в замещении этих новых функций обуславливает создание новейших технических средств. Абсолютная исчерпаемость свойств человека сделала бы невозможным появление и развитие техники, но их абсолютная неисчерпаемость сделала бы ее просто ненужной. Только единство того и другого определяет безграничную поступательность и перспективность технического прогресса, который в будущем должен быть направлен в русло создания человекообразной и человекосоответствующей техногенной среды.

Библиография

- Колчигин, С. и др. 2014. 'Научное познание: поиски новых парадигм'. Алматы, Институт философии, политологии и религиоведения, 252 с.
- Мамфорд, Л. 1930. 'The Drama of the Machines'. *Scribner's Magazine*, № 88, сс. 150-161.
- Мамфорд, Л. 1934. 'Technics and Civilization'. Нью-Йорк, 417 с.
- Мамфорд, Л. 1967. 'Миф машины. Техника и развитие человечества'. 420 с.
- Маркс, К., Энгельс, Ф. 1960. 'Сочинения. Издание 2. Том 23'. М., Политиздат, 920 с.
- Маркуз, Г. 2003. 'Одномерный человек. Исследование идеологии развитого индустриального общества. (Перевод на русский язык: А. Юдин)'. М., 520 с.
- Ортега-и-Гассет Х. 1994. 'Полное собрание сочинений'. Т. 5, 415 с.
- Полякова, Н. 1987. 'Человек и техника: Социальный контекст существования человека в концепциях информационного общества' Проблемы комплексного изучения человеческого фактора. Сс. 3-38.
- Рапп, Ф. 1978. 'Analytische Technikphilosophie'. Фрайбург, 320 с.
- Сколимовски, Х. 1986. 'Философия техники, как философия человека'. Новая технократическая волна на Западе. Сс. 245-275.
- Смирнов, А. 2009. '«Экотехника» как онтология глобального'. Наука, Философия, Общество. Материалы V Российского философского конгресса. Т. 2, 544 с.
- Хайдеггер, М. 1993. 'Время и бытие'. М., Республика, 447 с.
- Эллюль, Ж. 1986 'Другая революция'. Новая технократическая волна на Западе. Сс. 145-166.
- Ясперс, К. 1994. 'Смысл и назначение истории. Издание 2'. М., Республика, 390 с.

Transliteration

- Kolchigin, S. and etc. 2014. 'Nauchnoe poznanie: poiski novyx paradigm' [Scientific knowledge: the search for new paradigms]. Almaty, Institut filosofii, politologii i religiovedeniya, 252 s.
- Ellul, J. 1986 'Drugaya revolyuciya' [Changer de révolution: L'inéluctable prolétariat]. Novaya texnokraticeskaya volna na Zapade. Ss. 145-166.
- Mamford, L. 1967. 'Mif mashiny. Texnika i razvitie chelovechestva' [The Myth of the Machine]. 420 s.
- Mamford, L. 1930. 'The Drama of the Machines'. *Scribner's Magazine*, № 88, ss. 150-161.
- Mamford, L. 1934. 'Technics and Civilization'. N'yu-Jork. 417 s.
- Marks, K., E'ngel's, F. 1960. 'Sochineniya. Izdanie 2. Tom 23'. M., Politizdat, 920 s.
- Markuz, G. 2003. 'Odnomernyj chelovek. Issledovanie ideologii razvitogo industrial'nogo obshhestva. (Perevod na russkij yazyk: A. Yudin)'. Moskva. 520 s.

Ortega-i-Gasset, X. 1994. 'Polnoe sobranie sochinenij'. T. 5, 415 s.

Polyakova, N. 1987. 'Chelovek i texnika: Social'nyj kontekst sushhestvovaniya cheloveka v koncepciyax informacionnogo obshhestva' Problemy kompleksnogo izucheniya chelovecheskogo faktora. Ss 3-38.

Rapp, F. 1978. 'Analytische Technikphilosophie'. Freiburg, 320 s.

Skolimovski, X. 1986. 'Filosofiya texniki, kak filosofiya cheloveka'. Novaya texnokraticeskaya volna na Zapade. Ss. 245-275.

Smirnov, A. E. 2009. '«E'kotexnika» kak ontologiya global'nogo'. Nauka, Filosofiya, Obshhestvo. Materialy V Rossijskogo filosofskogo kongressa. T. 2, 544 s.

Xajdegger, M. 1993. 'Vremya i bytie'. M., Respublika, 447 s.

Yaspers, K. 1994. 'Smysl i naznachenie istorii. Izdanie 2'. M., Respublika, 390 s.

Түйін

Кульжанова Ж.Т.

Техника және техногенді ортаның философиялық-дүниетанымдық және теоретикалық даму мәселелері

Осы мақалада техника мен техногенді ортаның даму мәселелері қарастырылған және философиялық талдау жасалған. Біріктірілген техногенді ортаның құру зерттеуі қазіргі заманғы Қазақстанның индустриал-технологиялық және инновациялық дамуының жарамды жолдарының теоретикалық және әдістемелі ұғыну мен түсіну үшін алған қорытындыларының практикалық маңыздылығымен шартталған. Техногенді орта пәнаралық зерттеу нысаны болса да, және оның әртүрлі ықпал жүйелері басқа ғылыми тәртіптерде зерттеліп тұрса да, дәл жалпылама философиялық талдау техногенді дамуының маңызын білдіріп қоятын теорияның көкейтесті құрудың шығап төркіні бола алады. Техногенді үрдіске әсерін адамзат дамуы және табиғатты сақтау үшін қолайлы бағытына бақылайтын және дәлдейтін жаһанды табиғат сақтаушы және гуманитарлы бағадарламалардың негіздеуі осы талдаудың қорытындысы болуы тиісті.

Жүйелі ғылыми анықтамасы білім философиялық талдау негізіндегі ғылыми негізделген көзқарастан жасалған дүниетаным негізінде қажет. Қазіргі заман философиялық және ғылыми ойдың маңызды мақсаттардың бірі қазіргі заманның жаһанды мәселелердің техногенді мағынасын қарастыру және олардың мәнін адамзат тарихи дамуының мәнмәтінде талдау.

Табиғи және техникалық ғылым ретінде техника философиясына оның концепциядардың мағынасы техникалық дамуының нақты үрдістерін мүмкін болғанша терең бейнеленгені дұрыс.

Түйін сөздері: техника, техногенді орта, техникалық даму, экологиялық қауіпсіздік, техникалық прогресс

Summary

Kulzhanova Zh.T.

Philosophical-ideological and theoretical problems of the development of technology and man-made environment

This article discusses the development of technology and the technogenic environment and made a philosophical analysis. The study of the formation of an integrated technogenic environment is caused by the practical significance of the results obtained for theoretical and methodological understanding and understanding of the acceptable ways of industrial-technological and innovative development of modern Kazakhstan. Although the technogenic environment is an object of interdisciplinary research, and various systems of its human influence are studied in the framework of many scientific disciplines, it is the generalizing philosophical analysis that can become the starting point of the actual formation of a theory that reveals not only certain aspects but also the essence of technogenic development. The result of this analysis should be the justification of global environmental and humanitarian programs that control and correct the impact on man-made processes in a direction favorable for human development and conservation of nature.

System scientific knowledge needs an ideological basis, the formulation of which is made from scientifically grounded positions on the basis of philosophical analysis. One of the main tasks of modern philosophical and scientific thought is the consideration of the technogenic content of global problems of the present and analysis of their essence in the context of the historical development of mankind.

For the philosophy of technology itself as a methodology of natural and technical sciences, it is highly desirable that the content of concepts of the philosophy of technology reflect, as deeply as possible, the real processes of technical development, which would contribute to their deeper understanding.

Keywords: technique, technogenic environment, technical development, ecological safety, technical progress.



*Шұғыла Дуанаева, Қалмақан Ержан,
Маржан Жолмағанбетова (Алматы, Қазақстан)*

УИЛЬЯМ ДЖЕЙМСТІҢ ФИЛОСОФИЯЛЫҚ ЖҮЙЕСІНДЕГІ ДІНИ ТҰЛҒА МӘСЕЛЕСІ

Аннотация. Мақалада Уильям Джеймс концепциясындағы діни тұлға мәселесі кеңінен қарастырылады. Өзіндік бақылау – күнделік, діншіл тұлғалардың, діни мистиктер мен аскеттердің автобиографиялық жазба материалдары негізінде Джеймс діни тәжірибе түсінігін қалыптастырады. Діни тәжірибе түсінігі, өз кезегінде, барлық діни сезімдер мен қалыптарды және діни адамның тұтастай психологиялық күйлерін жинақтап, өзіндік ұғымына сыйғызады. Джеймстің философиялық жүйесіндегі діншілдік немесе діни тұлға мәселесі психологиялық ракурспен талданып өзінше бір сипатқа ие болды. Мақаламызда джеймстік философиядағы дін мен психологияны, діннің сыртқы формасы мен ішкі мазмұн мәселесіне талдау жасайтын боламыз. Философиядағы үлкен құрметке ие болған джеймстік прагматизм бағыты да қарастырылаы. Діни сезім мен дін еркіндігін түсіндірудегі прагматистік философиялық бағыттың берген анықтамаларына жекелеп тоқталынды. Джеймс діни сезім мен діни сенімді объективті шындықпен расталатын емес, субъективті және индивидуалды тәжірибе тұрғысынан қарастыруды алға тартты.

Түйін сөздер: прагматизм, дін, сенім, діни тұлға, діни тәжірибе, әулиелік.

Кіріспе

Дін психологиясының негізін қалаушылардың бірі ретінде танылған Уильям Джеймс тұлғасы америкалық мәдениет тарихы эпохасында өзіндік бір портретке ие. Джеймстың америкалық философияның мойындалған лидері ретінде қалыптасуына, оның психологияға қатыстығы өз ықпалын тигізді деп айтуға болады. Уильям Джеймс, прагматикалық «пантеондағы» ең бір жарқын ғалымдардың бірі, тіпті, философиялық прагматизм жүйесін осы тұлғаның есімімен байланыстырады. Джеймс тәжірибенің шартсыз маңыздылығын мойындап, таным теориясына үлкен үлес қосты. Оның философиялық қызығушылықтары ғылым мен діннің әсерімен қалыптасты. Медициналық білімі оны материализмге жетелегенімен, ол діни сенімді ұстанды. Оның діни ұстанымдары, протестанттық, демократиялы және адами жылулыққа толы болды [Рассел, 2000, 768 б].

Инструмент

Мақаламызда, таңдалынып алынған тақырыптың маңыздылығын ашу мақсатында ғылыми инструмент ретінде жан-жақты зерттеулерді салыстырмалы теориялық талдап, шетелдік және отандық зерттеуші авторлардың еңбектеріндегі тақырыпқа байланысты болған мәтіндерге герменевтикалық және компаративистік зерттеу әдістерін қолданамыз. Сонымен қатар, дін феноменологиясы принциптеріне сәйкес, діни тұлғаның ерекшеліктері мен психологиялық аспектілеріне феноменологиялық талдау әдістері де қолданылады.

Философ діннің арнайы қызметі ретінде, оның адам өміріне әсері тұрғысынан қарастыруды ұсынды. Джеймс діни құндылықтың эмпирикалық критериін бөлуде, діннің нәтижесін өмірлік жарамдылық деңгейі тұрғысынан қарады. Джеймс үшін дін – ол өмір сүру мәселелерімен қатар, адам үшін жоғарыдан рахымдылық ретінде берілген сый. Дінде тұлға түбегейлі түрде жаңарады. Джеймстың прагматикалық көзқарасынша, дін – тән мен жанды біріктіреді. «Прагматизм» термині философиялық орныққан пікір ретінде, адам болмысы құндылықтағы айқындығы, я болмаса, осы құндылықтың өмірлік тәжірибеде іс-әрекеттен көрінбеуімен айқындалады. Прагматизм табысқа жету философиясы ретінде танылған.

Джеймс үшін «прагматизм – бұл философия мен ғылым арасындағы тартыстардың тігісін жатыстыратын әдіс, онсыз бұл тартыс шексіз жалғаса берер еді» [Богомолов, 1977, 343 б.]. Бұл әдіс шындықты тануды мақсат тұтпайды, ол жекелеген индивидтер арасында, индивид пен қоғам арасында және әр қандай қоғамдар арасында «көпір» іспеттес қызмет атқарады.

1907 жылы Лоуэллдік дәрістерде Джеймс: «прагматизмге сай, егер Құдайдың бар екендігі жөніндегі сәтті жұмыс істесе, онда ол шындық» – және ол осы кезде «прагматистік немесе мелиористік» деп атаған теизм идеясын алға тартты. Ол өз кезегінде, абсолютизм мен материализм арасындағы компромистікті көрсетті. Басқаша айтар болсақ, егер біздер идеализм мен материализм көзқарасы арасында еш бір айырмашылықты сезбесек, онда, біздер үшін, олардың арасында айтарлықтай айырмашылық жоқ. Десе де, іс жүзінде, сенім мен атеизм арасындағы айырмашылық айтарлықтай екендігін білеміз. Оның негізгі мән беретін тұсы – Құдайға деген сенім адамға үлкен психологиялық комфорт алып келеді. Құдайға деген сенім, позитивтілікке жетелейді. «Егер Құдай бар болса, ол, шын мәнісінде де аспанда ма, деген тәрізді сұрақ маңызды емес деп қарастырылмайды, Құдай бар деген болжамның өз де жеткілікті. Құдай космосты жаратушы; оның біздер мекен ететін кішкентай ғана планетаға әсер ете алуына деген сенім маңыздырақ» [Рассел, 2000, 736 б.]. Ал Құдайға қатысты сұрақта Джеймс шынайы радикалды. Құдай ұғымы, ол үшін әлем бейнесін қалыптастырудағы координаттың бастамасы емес. Ол үшін ешқандай бір

ұғым бастау алу пункті бола алмайды, сананың бастау алатын нүктесі тек тәжірибе. Оның негізгі постулаты: «Факт ретінде еш бір затты ұсынуға келмейді, егер тек, белгілі бір сынақтан өткен кезеңде бақылаушысы бар болған жағдай болмаса» [Богомолов, 1977, 120 б.].

Түсінгеніміздей, Джеймс прагматизмді діни доктриналық қырлармен толықтырған. Джеймстің прагматизміндегі Құдай түсінігі негізгі орыннан шеткі «Меннің» саналы өмір деңгейіне ауыстырылады. Мұндай Құдай, прагматикалық қызметті атқарады, яғни, рухани комфорттың тұрақтандырушысы ретінде, ал критикалық жағдайларда – өзіндік бұзылудың алдын алушы ретінде қызмет атқарады. Бірақ, оған деген қажеттілік туындамаса, ол мәселені шешуді «Менге» тапсырады да, үнсіз жатады, өмірлік маңызы бар импульстарды – діни сезімдерді бастан кешуде «Мен» шешімді өзі шығарады.

Негізгі бөлім

Джеймстің философиялық жүйесіндегі тұлға мәселесі үлкен маңыздылыққа ие. Джейм бойынша, тұлға үздіксіз инстинктердің өзара байланысы процессінде қалыптасады. Ол тұлғалық ерекшеліктерді, оның даму стадиялары мен таным субъектісінің діни ерекшеліктерін қарастырды. Джеймс «адам бойындағы барлық қасиеттерді» тұлғаға қатысты деген ойды айтты және «Меннің» (Self) төрт формасын бөлді. Біріншіден, шынайы (материалды) Мен – бұл адам өзін тұлға ретінде идентификациялайтын барлық заттарды қамтитын қабат. «Дегенмен, кеңінен қарайтын болсақ, адам Мені – бұл индивидтің өзіндікі деп сатайтын бүкіл өзін қоршаған заттардың суммасы, сонымен қатар, тек оның тәні ғана емес, оның психикасы, оның күнделікті тұтынатын заттары, оны қоршаған адамдар, оның репутациясы, оның айналысатын ісі, барлығы осы тізімге бірігеді. Осылардың барлығы шамамен бір тектес эмоцияны тудырады. Тізбектелгендердің барлығы сәтті болатын болса, адам өзін жеңімпаз сезінеді де, керісінше болған жағдайда, адам мұңайады. Әр элементке қатысты эмоциялардың барлығы бірдей болмаса да, жалпы алғанда, олар ұқсас» [Джеймс, 1991, 81 б.]. Екіншіден, биологиялық Мен – бұл біздің физикалық, тәндік жағымыз. Ол біздердегі тұқым қуалаушылық арқылы берілерін гендік ерекшеліктеріміз, сыртқы тұрпатымыз, физиологиялық процесстеріміз. Ол бізді, шынайы өмірде, туылғаннан өлгенге дейінгі аралықта алып жүретін кеме іспеттес. Үшіншіден, әлеуметтік – бұл қоғам тарапынан алынатын мойындатулар мен престиждер, жағымды бағалаулар. Адамның әлеуметтік «Мені» жақын қоршаған адамдарының қабылдауна байланысты. Соңғысы рухани «Мен» – бұл тұлғаның ішкі субъективті болмысы. «Меннің» анағұрлым тұрақты бөлігінде біздердің өмірлік күш-жігерлеріміз бен ерікіміз жатыр. Рухани «Меннің» бір көрінісі ретінде, мысалы, діни сезімдерді бастан кешіруді айтуға болады. Діни сенім адамның өзіндік, ішкі құндылықтарына жатады,

ол терең психологиялық құбылыс ретінде қарастырылады. Ол әлеуметтік, саяси және интеллектуалды факторлардан тәуелсіз.

Джеймс, «діни тәжірибенің әр түрлілігін» қарастырып, мынадай қорытындыға келді: «діннің адам тұлғасына деген әсері мен пайдасы» орасан зор (сенім адамға ғаламат өмірлік импульс береді, рухани тепе-теңдікті қамтамасыз етеді, үмітсіздіктен құтқарады), еш бір сын, тіпті ғылыми сынның өзі, діннің мәдениеттегі рөлін әлсірете алмайды. Діни сенім объектісі «біздің саналы өміріміздің бейсаналы жалғасы болып табылады». Адамның «саналы Мені» қарапайым «Менмен» салыстырғанда әлдеқайда ауқымды, қиын жағдайларда, діни сезімдерге жағымды мазмұн қалыптастырып, көмекші ретінде рөл атқарады [Джеймс, 1993]. Осы «ауқымды Менді» Джеймс «жасырын» немесе «мистикалық» шындыққа қатысты – Құдай деп атады.

Сонымен, бір жағынан, дінді адам үшін «пайдалы» деген болсақ, себебі оның құндылығын шындыққа тексерудің керегі жоқ, еш бір тексеріс қателіктен сақтандырылмаған және оны соңғы шешім деп айтуға да келмейді; екінші жағынан: «мендегі барлық білімдердің жиынтығы бойынша, менің айқын санамды құраушы мазмұн, ол тек көпшілік әлемдердің бірі ғана, олар менің санамнан алыс маңда өмір сүреді және осы бөлек әлемдер менің өміріме зор әсер ететін тәжірибені тудырады, олар өзара бірізді байланыста болып, өмірге деген күштің пайда болуына ықпал етеді».

Джеймстің дін табиғаты турасындағы ойлары сол замандағы қалыптасып үлгерген көзқарас шеңберінде дамыды. Яғни, діннің субъективті немесе ішкі жағы сыртқы қабатына қарағанда, діни тәжірибені қалыптастыратын өзекті құрайды. Ол өз кезегінде, генетикалық және функционалды біріншілік қызмет атқаратын болса, сыртқы қабат – діни оқулардағы догмаларды рәсімдеу мен діни ұйымдардың тұрақтылығын қадағалайды. Діни сенімнің ішкі мазмұны, логикалық заңдылық бойынша, әлеуметтік талаптар, дәстүр, әдет, мойынсұну (Джеймс мұнда «өрескел» діни типтің әрекетін, яғни, сырттай өз халқының діни рәсімдерін ұстанып, өзге сырт діндерді қабылдамайтын адам жөнінде айтқан) деген тәрізді ішкі күйлерге жеңіл қарамауды қадағалайды. Тек діни тәжірибе ғана емес, сонымен қоса, оның айқын және экстремалды көріністері де оның зерттеу пәніне кірді. Джеймстың қызғушылығы «діни дамудың ең жоғарғы сатыларында байқалатын субъективті құбылыстар болды. Осы құбылыстардың анық көрінетін, толыққанды формаларын мұқият әрі ұқыпты қарау керек. Сондықтан, біздер үшін ең маңызды болған құжаттар, ол діни өмірге тереңдей алған, өз идеялары мен сезімдеріне саналы есеп бере алатын адамдардың куәліктері болып табылады» [Джеймс, 1993].

Джеймстің «Діни тәжірибенің әртүрлілігі» еңбегі ерекше бір мистикалық күйлерді өткерудің, әулиелердің тәубеге келуін, интуитивті сезімдерге ой жүгірту деген тәрізді діни сезімдердің энциклопедиясы іспеттес.

Джеймс негізінен, тұлғалық дінге қырағылықпен қараған, оның ойынша, адамның ішкі толғаныс-сезімдері, оның ары, оның жалғыздығы, оның дәрменсіздігі мен жетілмегендігіне мән беру басты мәселе. Сәйкесінше, тұлғаның психологиялық қоры оның діни тәжірибесіне әсер етеді және осы тәжірибе адамның құндылықтық сапасымен бағаланады. «Діни махаббат, діни қорқыныш, тылсым күшті сезетін діни сезім, діни қуаныш деген тәрізді күйлер бар, – деп жазды ол. Бірақ діни махаббат барлығына белгілі болған сезім, мұндағы махаббат діни объектіге бағытталған. Діни қорқыныш – бұл адамның қарапайым жүрек тербелісі, бірақ, ол құдайдың жазалауымен байланысты. Құдіретті күш діни сезімі – қара түнектен дірілдеп қорыққандай, бірақ, бұл жағдайда тылсым күштің алдындағы үреймен байланысты [Джеймс, 1993, 32 б.]. Осылайша діни тұлғалардағы әр қандай діни сезімдерді, күйлерді қарастыруға болады.

Діни тәжірибенің спецификалық ерекшелігі, адам психикасындағы ерекше бір «діни» механизмнің әсерімен байланысты емес. Діни тәжірибе субъектінің ішкі өміріндегі қарапайым психикалық процесстер мен құбылыстардың іске қосылуынан жүзеге асады. Діни сезім – субъектінің ішкі өмірінің кеңейіп, өмірдің мәнділігін жоғалта бастағанда адам күшінің жаңа сферасын ашып береді.

Дискуссия

Сонымен, Джеймс, діннің астарында жеке тұлғаның әрекеттері мен тәжірибе, сезімдер жинағының бар екендігін алға тартады. Осы тәжірибенің мазмұнына сай Құдай мен тұлғаның өзара байланысы қалыптасады. Адамдардың діни өмірі, кеңінен қарағанда – адамзаттың өмір сүруіндегі бірізді үйлесімділіктің және реттеушінің бар деген сенімімен де сипатталады. Дін мен адам өмірінің ішкі үйлесімдігі жанның діни күйін сипаттайды [Джеймс, 1993, 51 б.]. Діни сезім индивидтердің психологиялық ерекшеліктеріне тәуелді, олардың кейбіріне ғылыми тәжірибе пайдалы болса, келесілері үшін діни тәжірибе пайдалы. «Егер де әлде кім Құдайдан және болашақ өмірінен бас тартатын болса, онда оның осы шешімінің қате екендігін ешкім дәлелдей алмайды. Ал егер де, адам өз ұстанымдарына сай шешім қабылдаса, менің ойымша, оның осы әрекетінің дұрыс емес екендігін тағы да ешкім дәлелдей алмайды», – дейді Джеймс [Бурмистров]. Демек, егер біз, Құдайдың бар екендігіне сенген болсақ, ол шындығында бар болмақ. «Адам сенуге және ерік беруге құқылы» [Богомоллов, 1977, 78 б.]. Тап осы қағида Джеймстік «сенім еркін» сипаттайды. Джеймс діни сенімді «сенім еркі» еріктік актісімен тәуелділікте дейді. Адам өз әрекетінің дұрыстығына деген сенімділігі жоғарылаған сайын ол сәттілікке жетелейді, дәл осылайша «біздің иманымызға байланысты Құдайдың өзі шынайы көрінеді» [Богомоллов, 1977, 69 б.]. Джеймс, жалғыз Құдай туралы идеяға жақынырақ

болды. Біздің біліміміздегі Құдай бейнесі әлем картинасымен сипатталған, яғни, Ол – еркін, әлемдегі жамандықпен күреседі [Мак-Грил, 1999]. Құдай біздің «тірі тәжірибеміздің» бөлшегі іспеттес, өміріміздің элементі. Сонымен қатар, қандай да бір дінді таңдау «сенім еркін» көрсетеді.

Джеймс діни тәжірибе феноменін жүйелік емес, функционалды сипатта қарастырды. Оның концепциясына біршама әсер еткен Фрэнсис Ньюман (1852) болды. Ол діни тұлғаның екі типін бөлді – «бір реттік туылу» және «екі реттік туылу» деп. Біріншілерді Ньюманның өзі мынадай сөздермен сипаттады: «Олар үшін Құдай қатал Сот емес, әділ Басшылық етуші де емес, ол әлемді тірілтетін, үйлесімділік пен әдемілік беретін Рух. Олардың балалық қарапайымдылығы себепті дінді әрдайым қуаныш күйімен қабылдайды. Құдайдың алдында олар қорқыныш немесе діріл деген тәрізді күйлерді сезінбейді. Олар үшін Құдай Қайырымдылық пен Әдемілік кейпінде. Олар Оны адамзат әлемін жазалаушы емес табиғаттағы әсем үйлесімділікті қалыптастырушы. Өз жүректерінде ешқандай күнәні сезінбейді. Жоғарғы рухани күші болмаса да, өздеріндегі бар қарапайым сенімдеріне қанағаттанады». «Бір рет туылатын» діни типті тұлғалар натуралистік діндердің сипаттамасы, мұндай индивидтердің өмірге деген көзқарастары политеистік мотивтермен ерекшеледі. Осы типті, Джеймс, оптимистік және рахымдылық сипаттары үшін рухани саулықтың діни деп атайды. «Екі рет туылғандар» – бірінші типтің қарама-қарсы түрі. Бұл типке жататындар, «балаша сене алмайтын» адамдар. Олардың әлемді сезуінің негізін рухани қоқыныш құрайды. Олар осы өмірдің зұлымдығын көреді, өзінің және өзгелердің күнәсін көреді, қорқынышты соттың болатындығын ойлайды. Шынай бақытқа жетудің жолын, олар, терең пессимизммен байланыстырады.

Мұндай діндерге: буддизм, христиандық, ислам діндерін жатқызды. Өзінің мәнділігі қырынан бұл құтқарушы діндер деп аталады, онда екі түрлі өмір идеясын көрсетеді: табиғаттағы және рухтағы өмір, екінші өмірге қатысты болу үшін жан тапсыру керек. Бұл діни типтердің психологиялық тамыры, адамның интеллектуалды және құндылықты қырларының жекеленгендігінде болса керек [Джеймс, 1993, 134 б.]. Осылайша, діни тұлға типтерінің бір-біріне қарама-қарсы әлемді және Құдайды қабылдаудағы ерекшеліктері бойынша сипатталады. Джеймс тұлғалардың діни сезімдерді сезінудегі меланхолияға үлкен мән береді. Оның ойынша, дін адамдарға мұң емес бақыт пен қуаныш сыйлауы қажет.

Джеймс өз еңбектерінде, көптеген мысалдарға сүйене отырып, тұлға санасының орталығында орын алатын діни ойлардың болуы – дінге келу процессін де қарастырып өткен. Джеймс негізгі екі типті бөледі: ерікті және еріксіз. Осы типологияның авторы ретінде профессор Старбакты атады. «Діни қайта туу процессінің ерікті типі бірізділікпен, баяу, рухани және құндылықты дағды-қасиеттердің кемелденуімен біртіндеп да-

миды» [Джеймс, 1993, 164 б.]. Дінге келудің осы жолындағы ерекшелігі, алғашқы этаптарда адам өзін мәжбүрлеу, еркін іске қосу арқылы ғана діни тәжірибелерді жүзеге асыратын болса, кейініректе, егер адамның жігері жеткен болса, құлшылық немесе діни тәжірибелерді орындауда өзіндік мәжбүрлеудің орнына ішкі еркіндік пен қуаныш орын алатын болады [Ипатова, 2006].

Дінге келудің еріксіз типіндегі де негізгі момент еріктік күштерден босатылу керек. Өзінің жақсы амалдарымен жазалаудан құтыламын деген ой адамды өз әлсіздігін тануға алып барады, адам ешқашан, қандайда бір әрекетімен күнәдан құтыламын деген сенім адамның бүкіл зейінін жаулап алады да, дінге келудің сипаты, тақуалық емес өз күнәсімен күресу процессіне айналып кетеді. Өз-өзімен күресуден әбден шаршап, салы суған кеткен тұста ғана, адам өз эгоизмін, өзін құтқарамын деген ойдан үміт үзіп, Құдай еркін қабылдайды. Тап осы тұс, Джеймстің ойынша, дінге келудің екінші типіндегі шешуші жағдай болып табылады. Бұл модель, индивидтен тәуелсіз сыртқы (Құдай) және ішкі (психика) күштердің ықпалынсыз дінге келудегі кездейсоқ түрі болып табылады. Джеймстің келесі бір маңызды тұжырымы бойынша, адам психикасы бейсаналы тұрғыда кез-келген жаңаруға дайын болады. Сонымен қатар, «еріксіз дінге келуді» көбіне, діндегі индивидтерде көрініс табатын құбылыс. Оларға діншілдіктің табиғаты құлшылық етудің, құрбандық шалудың, тәубеге келудің психологиялық аспекті арқылы да жүзеге асты. Джеймс тақуа адам тұлғасы феноменін, оның ішкі өмір ерекшелігі тарапынан қарастырды. Өмірдегі бос өмір сүріп жүргендерге қарағанда, олардың өмірі әлдеқайда мәнге толы болады; өмірмен Құдай арасындағы ерекше сезімнің көрінуі және осы құдіретке өз еркімен мойынсұну; жеке өмірдік шекарасын кеңейтетін еркіндікті сезіну. Яғни, мұндай тұлғалар өздерін, өз өмірі үшін соншалықты бір аландамайды, өзін сол құдірет иесіне тапсырады.

Джеймс, тақуалық феноменімен байланысты адам жанының ерекше күйлерін де қарастырды, олар: аскетизм, қайырымдылық, жан тазалығы. Дегенмен, Джеймс типологиясында орталық орынды – тұлғаның мистикалық бағыттылық мәселесі алды. Оның пікірінше, мистик, шындықтың тереңдігіне жете алады. Мистикалық тәжірибенің белгілерін бөліп көрсетті: 1) ол сезімнің толық мазмұнын сөз арқылы жеткізу мүмкін емес; 2) субъективті қабылдаудағы интуитивтілік; 3) аз уақыттылығы – жарты сағаттан екі сағат арасында; 4) еріктің әрекетсіздігі (субъектінің толықтай пассивті позицияда болуы, осы күйде отырған сәттегі еріктің уақытша сөнуі) [Джеймс, 1993, 297 б.]. Осы аталған күйлердің барлығы мистикалық таным формасының негізін құрайды.

Қорытынды

Осылайша, тұлға тоқталды моделінің орнына дифференциалдылық моделін қолдана отырып, «Мен» түсінігіндегі гносеологиялық танымның жүйелік анықтамасын деңгейлеу арқылы анализ жасады. Джеймс идеясының өміршендігі мен мәнділігі діни сұрақтарды зерттеуде. Ол қалыптасып қалған қарапайым рационалды әдістің орнына және әлемді қабылдауындағы ойлау заңдылықтарына негіздемей діни тұлғалардың ішкі танымдық күйлеріне үлкен мәнділікпен қарай алды. Адамның рухани өмір сферасын кеңейте отырып, Джеймс, айқын және ашық сана элементтері болып табылатын философиялық және гносеологиялық құрылымдардың барлығына теріс қарады. Джеймс бойынша, діншілдіктің екі негізгі типі бар: «жұмсақ» («tender minded») және «қатты» («tough minded»). Принциптер мен идеяларға бағынатын рационалды ойлау жүйесі бар адамдар «жұмсақ» типке жақынырақ. Эмпириктер мен плюралистер көбіне діннің «қатты» типіне жатқызылады. Джеймс оны «плюралистік дін» деп те атайды [Ермишин, 2008.].

Джеймс осылайша, әр-түрлі діни шындық пен әр-түрлі діни типтер арасындағы компромиссті сабақтастыруға талпынды. Осы мақсатқа сай, ол, прагматизм жүйесін қалыптастырады, яғни, діни тұлға бола тұра, рационалдылыққа әрі фактілерге деген жақын позицияны ұстанды. «Қуатты әрі шыдамды, батыл және өмірлік қиындықтармен күресе алу, – Джеймстің пікірінше, – тек діни тұлғаларға ғана тән қасиет. Осы себепті, мінездің күшті типі күресте әрқашан жеңіске жетіп, ал дін атеизмге соққы береді» [Олпорт, 1998].

Джеймстің діни идеялары оның философиялық ұстанымымен байланыстырылады және Джеймстің өзі де прагматизм мен «діни тәжірибенің әртүрлілігі» идеясының өзара ішкі байланысының бар екендігін еңбектерінде ашық меңзеп отырады. Джеймс дін мен сенімді прагматикалық объектілер шегіне мәдени негіз берді. Ең алдымен ол өз философиясының орталық мәселесі ретінде – діни тұлға және діни тұлға қызығушылықтары, діни ішкі сезімдері мен күйлерін қарастырды.

Әдебиеттер

- Богомолов, А. 1977. 'Буржуазная философия США XX века'. М., Мысль, 343 с.
- Бурмистров, С. [Электронный ресурс] // Web_кафедра философской антропологии: сайт. <http://anthropology.ru/ru/texts/burmistr.html> (дата обращения 02.04.2009).
- Мак-Грил, Я. 1999. 'Великие мыслители Запада'. М., КРОН ПРЕСС, 656 с.
- Джеймс, У. 1993. 'Многообразие религиозного опыта'. М., Наука, 432 с.
- Джеймс, У. 1991. 'Психология'. М., Педагогика, 368 с.

Ермишин, О. 2008. 'Философия религии (концепции религии в зарубежной и русской философии)'. М., 224 с.

Ипатова, Л. 2006. 'Теории религиозного обращения'. *Религиоведение*. №4. С. 88-101.

Олпорт, Г. 1998. 'Продуктивные парадоксы Уильяма Джеймса'. М., «Ювента», 345 с.

Рассел, Б. 2000. 'История западной философии и ее связи с политическими и социальными условиями от античности до наших дней'. М., Академический Проект, 768 с.

Богомолов, А. 1977. 'Современная буржуазная философия и религия'. М., Политиздат, 376 с.

Transliteration

Bogomolov, A. 1977. 'Burzhuznaya filosofiya SSHA XX veka' [Bourgeois philosophy USA XX Century]. М., Mysl, 343 s.

Burmistrov, S. [Elektronny resurs] // Web_kafedra filpspsfskoi antropologii: sait. <http://anthropology.ru/ru/texts/burmistr.html> (data obrashsenii 02.04.2009).

Mak-Gril, YA. 1999. 'Velikie mysliteli Zapada' [Great thinkers of the west]. М., KRON_PRESS, 656 s.

Jeims, U. 1993. 'Mnogoobrazie religioznogo opyta' [Variety of religious experience]. М., Nauka, 432 s.

Jeims, U. 1991. 'Psihologiya' [Psychology]. М., Pedagogika, 368 s.

Ermishin, O. 2008. 'Filosofiya religii' [Philosophy of religion]. М., 224 s.

Ipatova, L. 2006. 'Teorii religioznogo obrashseniya' [Theories of religious conversion]. *Religiovedenie*. №4. S. 88-101.

Ollport, G. 1998. 'Produktivnye paradoksy Williama Jemsa' [The productive paradoxes of William James]. М., «Yuventa», 345 s.

Rassel, B. 2000. 'Istoriya zapadnoi filosofii i eyo svyazi s politicheskimi I sotsialnymi usloviyami ot antichnosti do nashih dnei' [The history of Western philosophy and its connection with the political and social conditions from antiquity to the present day]. М., Akademicheskii Proekt, 768 s.

Bogomolov, A. 1977. 'Sovremennaya burjuaznaya filosofiya i religiya' [Modern bourgeois philosophy and religion]. М., Politizdat, 376 s.

Summary

Duanayeva Sh.E., Erzhan K., Zhalmahanbetova M.

Religious personality at the philosophical system of William James

Conception of religious personality of William James is regarded in this article. Relying on the materials of introspection – diaries, autobiographical notes of pious, religious mystics, ascetic and hermits James worked out the concept of the religious experience, which covered all totality of religious feelings and emotional experiences,

psychological condition of a pious on the whole. The problem of religion or religious personality in the philosophical system of James analyzed from a psychological position, and has a special character. In this article, we will carry out analysis of the problem of religion and psychology, the external form of religion and its inner content of the philosophy of James. In addition, to be considered dzheym's direction of pragmatism is highly respected in philosophy. Separately we considered a pragmatic definition of philosophical direction in the explanation of religious feelings and religious freedom. James presented the religious feeling and religious faith not as an objective reality confirmed phenomena, and from the standpoint of subjective and individual practice

Key words: pragmatism, religion, faith, religious personality, religious experience, sanctity.

Резюме

Дуанаева Ш.Е., Ержан К., Жолмағанбетова М.

Религиозная личность в философской системе Уильяма Джеймса

В статье рассматривается концепция религиозной личности Уильяма Джеймса. Опираясь на материалы самонаблюдения – дневники, автобиографические записки верующих, религиозных мистиков, аскетов, отшельников, Джеймс разрабатывает понятие религиозного опыта, которое охватывает всю совокупность религиозных чувств и переживаний, психологическое состояние верующего в целом. Проблема религиозности или религиозной личности в философской системе Джеймса анализируется с психологического ракурса, и имеет особый характер. В нашей статье мы выполним анализ проблемы религии и психологии, внешней формы религии и ее внутреннего содержания в философии Джеймса. Также, будет рассмотрено направление джеймсового прагматизма, пользующегося большим уважением в философии. По отдельности были рассмотрены определения прагматического философского направления в объяснении религиозного чувства и религиозной свободы. Джеймс представил религиозное чувство и религиозную веру не как подтверждаемые объективной реальностью феномены, а с позиции субъективной и индивидуальной практики.

Ключевые слова: прагматизм, религия, вера, религиозная личность, религиозный опыт, святость.

МРНТИ 02.41.21 + 14.15.07
УДК [316.422:37.014](574)

Жабайхан Абдильдин, Раушан Абдильдина
(Астана, Казахстан)

«ТРЕТЬЯ МОДЕРНИЗАЦИЯ» И ЗАДАЧИ ОБРАЗОВАНИЯ

Аннотация. В условиях коренной трансформации бытия людей, связанной с происходящей в мире четвертой промышленной революцией, актуальным становится вопрос о том, какие функции являются подлинно человеческими, раскрывающими истинное человеческое содержание.

Сама жизнь ставит сегодня перед человечеством задачу формирования и воспитания творческой, созидающей личности. Потому, чтобы быть конкурентоспособными, не отстать от передовых, технологически развитых стран мира, необходимо особое внимание обратить на формирование творческого человека, готового к новым вызовам и запросам времени.

Решение этой гуманитарной задачи, наряду с технологическим перевооружением, неразрывно связано с улучшением качества человеческого капитала, изменением роли и содержания образования, ибо, в конечном счете, именно человек решает вопросы и претворяет решения в жизнь.

Ключевые слова: модернизация, четвертая промышленная революция, искусственный интеллект, образование, мышление, творчество.

Введение

В Послании к казахстанскому народу «Третья модернизация Казахстана: глобальная конкурентоспособность», имеющем важнейшее, судьбоносное значение для развития нашей страны, Президент Казахстана Н.А. Назарбаев отметил: «Только те народы, которым удастся опередить будущее и решительно пойти навстречу вызовам, а не стоять и ждать, окажутся победителями».

Научно осмыслить и предвидеть события не значит реагировать на процесс, когда он уже наступил, творчески мыслить означает отзываться на вызовы и запросы времени тогда, когда они только начались, только становятся реальностью, только таким образом можно быть конкурентоспособными, находиться на уровне самых передовых и развитых стран.

В своем Послании к народу Казахстана Президент отметил, что в настоящее время происходит коренное изменение бытия, жизни людей. В мире набирает темп четвертая промышленная революция, главными составляющими которой являются цифровая информация, дальнейшее совершенствование искусственного интеллекта, внедрение киберфизических систем в производство и мн. др.

Четвертая промышленная революция в самом близком будущем совершенно преобразит жизнь людей. Уже сегодня происходят коренные изменения в робототехнике, вводятся инновационные технологические основы всего производства. В наш обиход активно входит все более совершенная «умная» техника, современные роботы. Многие процессы и функции, которые раньше выполнял человек, на наших глазах передаются робототехнике, в результате чего из традиционного производственного труда высвобождаются множество людей [Schwab, 2015].

В этих новых условиях коренной трансформации бытия людей, когда многие процессы и функции, выполнявшиеся прежде человеком, передаются робототехнике, машинам актуальным становится вопрос о том, какие функции являются подлинно человеческими, раскрывающими истинное человеческое содержание.

Методология исследования

Методологической основой статьи явился системный подход, включающий в себя принцип историзма, позволивший исследовать поставленную проблему в ее развитии, конкретно-исторической обусловленности; принцип объективности, давший возможность всестороннего охвата изучаемого вопроса с целью выявления его сущности; а также принцип контекстуальности, способствовавший созданию адекватного образа изучаемого явления.

В настоящее время робототехника, искусственный интеллект выполняют не просто физическую работу, машина успешно справляется с такими еще вчера казавшимися исключительно человеческими мыслительными функциями, как анализ, синтез, сбор информации, обобщение, классификация, систематизация и т.д., то есть с задачами, где необходимо четкое и неукоснительное применение формально-логических законов. То есть рутинные, типовые мыслительные задачи сегодня гораздо лучше и совершеннее может выполнить искусственный интеллект.

Что же тогда остается на долю человека? Сможет ли умная машина его заменить? Следует понимать, что подлинно человеческими являются функции разума – творчество, умение разрешать противоречия, понимание сущности предмета, с чем машина, мыслящая по законам формальной логики, справиться никогда не сможет! Только человеческий разум способен схватить единство противоположностей, тождество субъективного и объективного, способен понимать и творить, используя в своем мышлении законы диалектической, содержательной логики.

Четвертая промышленная революция открывает перед человеком невероятные возможности. Как когда-то появление частной собственности и рабского труда высвободило для творческой деятельности часть людей, что послужило колоссальному расцвету человеческой культуры от Месопота-

мии до Античной Греции, так и сегодня – передача типовых, нетворческих операций машине, освобождает, только теперь уже все человечество, для творческого труда.

Однако для творчества и созидания необходимо развитие также таких удивительных, подлинно человеческих способностей как фантазия и воображение, формирование которых невозможно без человеческих чувств и эмоций, души и сердца, совести и любви, нравственности и чувства прекрасного, и ими никакая машина не располагает. В разуме и чувствах, духовности и нравственности состоит уникальность человека, в них его достоинства и преимущества, поэтому самая совершенная машина, самый высокий искусственный интеллект никогда не смогут заменить живого, чувствующего, мечтающего человека.

Таким образом, само время, сама жизнь ставит сегодня перед человечеством задачу формирования и воспитания творческой, созидательной, креативной личности. Потому уже сейчас нам – казахстанцам, чтобы быть конкурентоспособными, чтобы не отстать от передовых государств мира, необходимо особое внимание обратить на формирование творческого человека, готового к новым вызовам и запросам времени, если же мы будем жить и работать по старинке, то безнадежно отстанем от технологически развитых стран, что будет непрослительно в историческом движении.

Решение этой большой философской, гуманитарной задачи неразрывно связано с улучшением качества человеческого капитала, изменением роли и содержания образования. В этой связи хочется сказать следующее: на самом деле, проблема человека наряду с технологическим перевооружением, это важнейший пункт модернизации, ибо, в конечном счете, именно человек решает вопросы и претворяет решения в жизнь. Отсюда вытекает выдвинутая Президентом в своем Послании к казахстанскому народу задача: «Сделать образование центральным звеном новой модели экономического роста. Учебные программы необходимо нацелить на развитие способностей критического мышления и навыков самостоятельного поиска информации».

В традиционном обществе, как и в советское время, человеку не требовалось быть активным и творческим, он был в целом пассивным. Традиционный уклад призывал человека жить согласно законам и обычаям, выработанным предками. В СССР коммунистическая партия вела советский народ к победе коммунизма, тогда как люди должны были лишь следовать указаниям партии. Думать и самостоятельно принимать решения – было ни к чему, да и небезопасно. Рыночная же экономика ставит перед человеком совершенно другие задачи, теперь он сам должен думать о своей жизни, самостоятельно мыслить, реагировать, перестраиваться и решать, не ожидая чьих-либо указаний. Человек должен быть инновационно мыслящим, креативно настроенным, стать открытым всем изменениям развивающейся жизни и выступать не простым исполнителем, но творцом.

Потому, сегодня уже жизненно необходимо принципиально по-новому подходить к процессу образования. К сожалению, до сих пор, наше образование все еще отстает от реальных потребностей жизни. Людей все еще обучают по старинке, внедряя лишь формальные изменения, не затрагивающие сущности и содержания образования. Однако сама жизнь требует сегодня воспитания людей думающих и мыслящих.

«Учеба уже не будет базироваться на запоминании. Совсем скоро компьютеры и очки Google Glass трансформируются в крохотные линзы, предоставляющие возможность загружать всю необходимую информацию. Уже существуют очки дополненной реальности, у которых есть такая функция. Поэтому через год-два школьники и студенты на экзаменах смогут за просто искать ответы на вопросы в интернете: достаточно моргнуть – и появится нужная информация. С одной стороны, не нужно будет перегружать мозг бесполезными знаниями, основной процент которых, как показывает практика, впоследствии не используется. С другой – освободившийся умственный резерв переориентируется на развитие способности думать, анализировать, аргументировать и принимать в итоге верные решения» [Каку, 2012, с. 153].

Следовательно, учебный процесс следует нацелить не на обучение готовым знаниям, приводящее к формальной зубрежке, а на понимание преподаваемого материала. Перед учителями школы, преподавателями ВУЗов стоит ответственная задача – не просто транслировать знания, а учить думать, мыслить, решать проблемы.

А как научить мыслить? Данный вопрос имеет актуальное значение в философии, науке, культуре. Эта проблема имеет первостепенное значение в образовании. Задача состоит в том, чтобы после окончания школы и вуза молодые люди не просто владели некоторыми представлениями, информацией о мире, о человеке, о культуре, но имели об этих предметах свое собственное суждение. Спрашивается: как этого добиться? Что делать, чтобы студент, учащийся выработал способность думать?

Сначала попробуем ответить на вопрос: что такое умение мыслить? На него существует множество ответов. Остановимся на мнении И. Канта, который под способностью мыслить понимал способность подведения чувственного многообразия под априорные категории рассудка. Такое умение он называл способностью суждения. Соответственно, отсутствие этой способности называл глупостью: «Способность суждения есть отличительная черта так называемого природного ума... Отсутствие способности суждения есть, собственно, то, что называют глупостью» [Кант, 1964, с. 218]. Другими словами, умение мыслить означает решать противоречия в развитии науки. Чем более сложны, не стандартны задачи, тем труднее их решать, поэтому те, кто успешно решают задачи науки, жизни, общества, считаются наиболее выдающимися людьми.

В истории человечества, в истории науки подобных примеров много. Так, например, в конце XIX-го века в физике в связи с опытом Майкельсона возникли серьезные противоречия. Попыток их решения было множество, но только Эйнштейну удалось разрешить противоречия между принципом относительности и конечностью скорости света посредством открытия относительности одновременности. Эйнштейн разрешил противоречия в физике настолько фундаментально, что изменил традиционное понимание пространства и времени.

Прекрасным примером умения разрешать противоречия в области науки была эволюционная теория Дарвина, а также квантовая механика. Над созданием последней работала целая плеяда выдающихся физиков, таких как Эйнштейн, Планк, Шредингер, Гейзенберг, Дирак, Паули, Фок и др.

Образец умения мыслить, решать социально-политические проблемы показали такие выдающиеся государственные деятели, как Петр I, Бисмарк, В.И. Ленин, Дэн Сяопин и мн. др., разрешавшие судьбоносные противоречия в развитии общества и государства.

Разумеется, умением мыслить отличаются не только выдающиеся ученые, мыслители и государственные деятели, но также все успешные люди. В повседневной жизни люди встречаются с множеством проблем и противоречий, которые в той или иной форме постоянно решают. Умение мыслить – это, прежде всего, умение осмыслить конкретные факты науки и жизни, способность применять свои знания к конкретной ситуации. Умение мыслить, применять свои знания и принципы к конкретной ситуации – это не простое дело, оно предполагает способность анализировать предмет, владеть логикой и методом, методологией познания.

В современной науке трудно быть успешным без глубокого знания диалектики как логики, без знания таких универсальных принципов, как принцип развития, восхождения от абстрактного к конкретному, совпадения исторического и логического и т.д. Всестороннее знание этих методов дает возможность успешно разрешать противоречия и трудности, возникающие в развитии науки. Так, в истории экономической науки в свое время обнаружилось противоречие между понятием трудовой теории стоимости и прибылью. Особенно ясно данное противоречие проявилось, когда Рикардо на основе метода дедукции все экономические явления хотел вывести из трудовой теории стоимости. Разрешить данное противоречие он не смог, оно было разрешено Марксом, применившим принцип развития и заменившим традиционную дедукцию содержательной дедукцией. Ученый разрешил противоречия теории тем, что в недрах товаров открыл рабочую силу как товар и обосновал понятие прибавочной стоимости, превращенными формами которой являются прибыль, процент, заработная плата и т. п.

Актуальным вопросом является не только умение творчески мыслить в сфере науки, культуры, общественной деятельности, но также задача на-

учить думать молодежь. Перед школой, вузами этот вопрос стоит давно, однако, ощутимого прогресса в его решении, к сожалению, все еще нет. Огромное количество учителей и преподавателей вузов, за некоторым исключением, продолжают учить так, как учили раньше, в основном все свое внимание обращая на освоение результатов знания, когда основная нагрузка падает на память учащихся. В силу этого, вопрос о том, как научить учеников думать уходит по традиции на второй план. Поэтому и сегодня вопрос о том, как научить молодежь мыслить остается актуальным.

Умение мыслить, думать – не врожденное качество, не дар природы, этой способности можно и нужно учиться. Спрашивается: как научить и научиться этому умению? Здесь не следует ничего выдумывать. Как отмечают многие философы и ученые, процесс освоения знания должен следовать логике истории формирования человеческого знания в сокращенном виде. Чтобы уметь мыслить, думать, решать задачи молодые люди, прежде всего, должны понять предмет. Понимание приходит не тогда, когда известен готовый результат, а когда осознаются способы формирования предмета, пути его возникновения и развития. Когда же учащиеся имеют дело с готовым результатом знания, нагрузка падает только на их память, но они при этом учащиеся не понимают логику формирования предмета. У них создаются ложные впечатления, что они поняли предмет, хотя при этом они очень далеки от настоящего понимания. В силу непонимания предмета, через какое-то время выученное забывается, и обучение не достигает своей цели.

Научиться умению мыслить – означает приобщить молодого человека к живому процессу развития знания и культуры, другими словами, вовлечь его в логику живой жизни, способ формирования предмета. В ходе такой деятельности ему удастся постигнуть сущность, противоречие, способ формирования и тайну движения предмета. Поскольку способ формирования предмета является противоречием и разрешением противоречия, постольку и освоение предмета должно быть таким же противоречием и разрешением противоречия.

В процессе обучения молодежь должна решать задачи не только по математике, физике и т.п., учащиеся должны уметь решать противоречия и проблемы истории, литературы, философии. Вся история человечества полна проблемами, противоречиями, которые решали люди в своей жизнедеятельности. Потому знание истории означает не только наличие некоторых сведений о тех или иных исторических событиях, оно предполагает постижение сущности, логики исторического процесса. То же самое можно сказать о литературе, философии и физике. Вся история знания свидетельствует о том, что выдающиеся представители науки, культуры были способны разрешать противоречия своего времени. Следовательно, научиться мыслить означает приобщаться к форме деятельности великих, вовлекаться в логику их творчества, учиться их умению мыслить, разрешать противоречия в развитии науки и культуры.

Выводы

Таким образом, сегодня школы и университеты должны готовить людей думающих и мыслящих, способных отвечать на вопрос «почему?», в чем причина, сущность явлений. Существующие проблемы, недочеты и недостатки нашего образования, к сожалению, очевидно проявляются в сегодняшней жизни, когда многие люди, получившие дипломы и аттестаты, в своем сознании с легкостью заменяют научные теории религиозными догмами, более того вульгарными, невежественными измышлениями. Все эти проблемы требуют серьезных изменений в методах и подходах к процессу преподавания.

«Школа должна учить мыслить!» – призывал уже полвека назад выдающийся советский философ Э.В. Ильенков, только теперь уже это не предмет для споров и размышлений ученых, философов, а реальное, неотложное требование жизни [1964, сс. 1-16].

Идея «Третьей модернизации», предложенная Президентом Н.А. Назарбаевым, встраивается в систему претворения важнейшей цели – вхождения Казахстана в число тридцати передовых стран мира. Идея – функция средства, потому важны как сама идея, так и механизмы ее претворения. Но «только те народы, которым удастся опередить будущее и решительно пойти навстречу вызовам, а не стоять и ждать, окажутся победителями», – высказал свою главную мысль Президент, обращаясь к казахстанцам.

Библиография

Ильенков, Э. 1964. 'Школа должна учить мыслить', Народное образование, № 1, сс.1-16.

Каку, М. 2012. 'Физика будущего', М., Альпина Нон-фикшн, 584 с.

Кант И. 1964. 'Критика чистого разума', Сочинения. В 6 т., Т.3. М., Мысль, 799 с.

Schwab, K. 'The Fourth Industrial Revolution. What It Means and How to Respond Foreign Affairs'. [Электронный ресурс]. URL [http:// https://www.foreignaffairs.com/articles/2015-12-12/fourth-industrial-revolution](https://www.foreignaffairs.com/articles/2015-12-12/fourth-industrial-revolution) (дата обращения 26.09.2017).

Transliteration

Il'yenkov, E. 1964 'Shkola dolzhna uchit' myslit' [The School Must Teach Thinking], Narodnoye obrazovaniye, № 1, ss.1-16.

Kaku, M. 2012 'Fizika budushchego' [Physics of the Future]. M., Al'pina Non-fikshn, 584 s.

Kant I. 1964 'Kritika chistogo razuma' [Critique of Pure Reason], *Sochineniya*. V 6 t., T.3. M., Mysl', 799 s.

Schwab, K. 'The Fourth Industrial Revolution. What It Means and How to Respond Foreign Affairs'. [Elektronnyy resurs]. URL [http:// https://www.foreignaffairs.com/articles/2015-12-12/fourth-industrial-revolution](http://https://www.foreignaffairs.com/articles/2015-12-12/fourth-industrial-revolution) (data obrashcheniya 26.09.2017).

Түйін

Әбділдин Ж., Әбділдина Р.

«Үшінші жаңғыру» және білім беру мәселелері

Әлемде төртінші индустриялық революция жүріп жатыр, осыған байланысты көптеген адамның функциялары машинаға берілуі мүмкін. Осы жағдайда қандай сипат, функция нағыз адами екендігі көкей тесті мәселе.

Сондықтан өмірдің өзі адамбаласының алдына творчестволық жаңаша ойлайтын адамның керек екенін талап етіп отыр. Бүгінгі күні өндірісі дамыған өркениетті елдерден қалып қоймау үшін жаңаша ойлайтын, бәсекеге дайын, белсенді тұлғаларды қалыптастыру ауадай қажет.

Бұл мәселені түбегейлі шешу үшін технологиямен бірге адам капиталына, білім беру сапасына аса көңіл бөлу керек, себебі қоғам дамуында адамның мәні өте зор.

Түйінді сөздер: жаңғыру, төртінші индустриялық революция, жасанды интеллект, білім беру, ойлау және шығармашылық.

Summary

Abdildin Zh., Abdildina R.

«The Third Modernization» and Targets for Education

Against the background of the world's radical transformation of human life, associated with the ongoing fourth industrial revolution, when many processes and functions, previously executed by humans, are taken over by robotic and automated technology, the issue of what functions are only limited to human activity and therefore reveal the true human content, becomes very relevant.

Today, life itself tasks humanity with developing and nurturing creativity. Therefore, to be competitive, keeping abreast with the technologically advanced countries of the world, it is of utmost importance to develop creativity in humans, preparing them for the new challenges and demands of our time.

The solution to this humanitarian problem, along with technological modernization, is inextricably linked with improving the quality of the human capital, transforming the role and content of education, since, ultimately, it is the human who both comes up with solutions and implements them.

Key words: modernization, the fourth industrial revolution, artificial intelligence, education, thinking and creativity.

*Хорлан Абдильдина, Торғын Садыкова, Айман Гаппасова
(Астана, Қазақстан)*

ЖАҒАНДАНУ ЖАҒДАЙЫНДАҒЫ САЯСИ ҮДЕРІСТЕРДІҢ МЕНТАЛЬДЫҚ АСТАРЫНЫҢ ӨЗГЕРУІ

Аннотация. Мақала қазіргі қазақстандық қоғамдағы саяси үдерістердің менталді астарын ашуға бағытталған. Жаһандану үрдісінің табиғатын айқындауға талпыныс жасалынады. Жаһандануды құбылыс ретінде қарастырған зерттеушілер көзқарастары сараланады. Жаһандану үрдісіне байланысты үш жақты ой танып, жеке анықтамалар көрсетіледі. Жаһандану үрдісінің ішкі және сыртқы бейнесі сипатталады. Жаһандану жағдайындағы қазақстандық менталитеттің ерекшелігі анықталады. Қазақстандағы саяси үдерістердің менталді астарын зерттеуде оны айшықтайтын саяси билік субъектілері, саяси элита, қазақ халқының бірегейлігін анықтау мәселелері де бірге қарастырылады. «Ортаазиялық кеңістік» идеясының туындауы және оның қоғамдағы даму барысы тізбектеледі. Қазақ ұлтының ұлттық менталитетіндегі құндылықтар қарастырылады. Қарқынды дамып келе жатқан еліміздің жай-күйі, рухани болмысы, адамгершілік сипаты қандай болмақ, осы сұраққа жауап ізделінеді. Сонымен бірге, жаһандану жағдайындағы демократия құндылықтарының қазақстандық қоғамға қалай әсер ете алатынына да болжам жасалынады. Жаһандану үдерісінің сипаттарының бірі ретінде демократиялық сала айтылады. Бірегейлік мәселесі отбасы, ұлт және дін тұрғысынан анықталады. Жалпы қазақстандық менталитетті жаһандану жағдайында реттеу үшін оның құрамдас бөліктеріне және менталитеттің әр салада көрініс табуы, ментальдық түрлері зерттеледі.

Түйін сөздер: жаһандану, саяси үдеріс, ментальды астар, бірегейлік, ұлттық құндылықтар, рухани болмыс

Кіріспе

XX ғасырдың аяқ кезінде тарих төрінде ерекше алғышарттарымен пайда болған, кейіннен тағдырдың тәлкегіне ұшырап, «мың өліп, мың тірілген», алайда қанша қиындықтарды көрсе де өз жерін, өз атын, өз болмысын жоғалтпаған жас, тәуелсіз мемлекет – Қазақстан Республикасы дүниеге келді. Күрделі тарихымен XXI ғасырға аяқ басқан мемлекеттің бүгінгі жетістігі өзінің ұлттық болмысы мен қадір қасиетінде екені сөзсіз. Қоғамдағы саяси, экономикалық, техникалық өзгерістер адамның, әлеуметтік топтардың санасына әсерін тигізетін болса, екінші жағынан сол адам, сол әлеуметтік топ біріге отырып, ұлт ретінде, халық ретінде жүргізіліп жатқан саясатқа, экономикалық үдерістерге, техниканың қоғамға енуіне өзіндік әсерін тигізеді. Бір ғана сұрақ, неге АҚШ-та қалыптасқан демократиялық

үдеріс Қазақстанға келгенде басқаша дами бастады, себебі ұлттық болмыс, ұлттық менталитет өз ерекшелігімен қазақстандық ерекше демократиялық дамуға негіз бола алды. Сондықтан қазақстандық демократиялық қоғамның кешегісін саралап, бүгінгісіне баға беріп, болашағына болжам жасау үшін, бірінші кезекте болып жатқан саяси үдерістердің менталді астарына ғылыми тұрғыда үнілуіміз қажет. 80-жылдардың соңынан бастап «менталитет», «ментальдық» ұғымдары ғылыми және публицистикалық әдебиеттерде, бұқаралық ақпарат құралдарында кеңінен қолданыла бастады. Осы кезде қоғамның назарына «қазақ халқының менталитеті», кейіннен «қазақстандық менталитет» ұғымдары іліне бастады.

Менталитет мәселесіне қызығушылық әлеуметтік болмыстың материалды ғана емес, рухани факторлармен анықталатынын көрсетеді. Қоғамның қарқынды дамуында консервативті және қалыптаса бастаған жаңа менталитетке қатысты мәселелер пайда бола бастады. Сондықтан қоғамдық даму үдерістеріндегі қозғаушы күш ретінде ментальдық факторларды ескеруіміз қажет. Әлеуметтік-саяси үдерістерді қалыптастыратын белсенді күш ретінде белгілі қоғам мүшелерінің менталитеттерін айтуға болады. Мысал ретінде, заңға, билікке деген қарым-қатынас, патриотизм сезімі, қоғамдағы белсенділік немесе енжарлық деңгейі, жаңалықты қабылдау және т.б.

Біздің пайымдауымызша, қазақстандық саяси, экономикалық және әлеуметтік өмір республика азаматтарының алдына келесі міндеттерді айқын қойып отыр, олар: қазіргі демократиялық мәдениеттің негіздерін меңгеру, нарықтық экономика мен таза плюрализмге бейімделген қазақстандық менталитетті қалыптастыру, кеңестік заманнан қалыптасып қалған идеологиялық қағиданың қалпын бұзу, яғни менталитеттегі терең өзгерістерсіз жаңа демократиялық қоғамға өту мүмкін емес екендігін ұғыну.

Әдіснама

Жұмыстың әдіснамалық негізі жалпылық пен жалқылықтың өзара байланысының және сонымен бірге объектілерді жүйе ретінде сараптау кезінде жалпылық жағдайдағы бөліктердің өзара байланыстарының диалектикалық принципіне негізделген жүйелік-құрылымды әдістер бағыт болып табылады.

Негізгі бөлім

Жаһандану құбылыс, үдеріс немесе феномен ретінде әлі де болса белсенді қалыптасу кезеңінде. Өзінің «Глобализация. Контуры целостного мира» атты еңбегінде А.Н. Чумаков: «Несомненно, что и XXI столетие также будет иметь собственные, отличающие его от предыдущих эпох достижения и открытия, трагедии и катастрофы, новации и прорывы, и также в итоге получит эпитеты и характеристики, которые сделают его неповто-

римы, запоминающимся и хорошо узнаваемым по этим ключевым словам. Однако, уже сейчас можно предположить, что одним из названий для него будет «век глобализации» или «век глобальной цивилизации», когда человечество, став целостным организмом в масштабах планеты, в полной мере осознает свое единство перед лицом многочисленных угроз глобального характера, перед необходимостью решать сложнейшие задачи выживания, освоения космоса и т.п., где потребуются объединение усилий и ресурсов всего мирового сообщества, слаженность действий и взаимопонимание» деп айтқан [2005, б. 32]. Демек, «жаһандану ғасыры» немесе «жаһанды өркениет ғасыры» деген атаумен тарихта қалуы мүмкін ХХІ ғасыр өзіндік ерекшеліктерге толы. Ауқымды мәселелерді шешуге расында жалғыз мемлекеттің күші жете бермейді, мұны қазіргі нақты өмір де айқындап беріп отыр. Алайда қажеттіліктен туындап отырған бұл ауқымды үдерістің де қарама-қайшылықтары баршылық.

Біздің ойымызша, жаһандану үдерісі тек мемлекеттер көлемінде ғана емес, жеке тұлға мен топтардың деңгейінде де жүріп жатыр. Сондықтан жаһандану үдерісі әсіресе, экономикалық, мәдени салаларда еркін дамуда, осы салаларда жеке адам да, топ та, мемлекет те еш шекаралық шектеусіз араласа алады.

Жаһандануға байланысты зерттеушілер үш жақты ойды ұстанады [Жармакина, 2005, б. 75]. Бірі жаһандануға мүлдем қарсы болса, екіншісі оны жақтайды, үшіншісі оны табиғи құбылыс ретінде мойындайды. Бірінші топтағы зерттеушілердің ойынша, жаһандану экономикалық және мәдени империализмнің жаңа түрі. Себебі, жаһандану туралы теориялық негізді ағылшын, скандинавиялық, австралиялық және американдық ойшылдар қалаған. Сондықтан, олар жаһандануды батыстанудың жаңарған формасы тұрғысынан қарайды. Екінші топтағылар жаһандануды заңды құбылыс ретінде, оның ерекшеліктері мен жетістіктерін айрықша көрсетеді және оны мемлекеттердің дамуындағы жаңа кезең ретінде қарауды ұсынады. Ал үшінші топтағылар жаһандануды сипаттай отырып, жас мемлекеттердің осы жағдайда өзін-өзі сақтап қалуына нұсқаулар береді.

Біздің ойымызша, жаһандану табиғи құбылыс және оның сарынын өзіміз де көре бастадық, мәселе сонда, қоғамның саяси және рухани салаларының тұрақтылығын, жасампаздығын, өзгешелігін сақтау қажет. Қалай десек те жаһандану жағдайында әлем екі сипатта көрініс тапқан. Мемлекеттердің бірі белсенді, үстем, екіншілері енжар, бағыңқы болады.

Жаһандану жағдайына байланысты қазақстандық ойшыл А.Н. Нысанбаев бірнеше болжамдар жасайды [2005 б. 83], оның ойынша, біріншіден, ұлттық болмысты сақтауға тырысушылық, алайда қазіргі таңда бұл алғашқы сипатынан біршама өзгерген, екіншісі түрік-мұсылман әлемін қабылдау, бұл жағдайда ойшыл латын алфавитінің маңыздылығы туралы айтады. Ал ислам мәдениетіне келетін болсақ, қазақстандық қоғам діни плюрализмді қолдайды. Үшінші бағыт «еуразиялық мәдени кеңістік». Ойшыл Қазақстанның

географиялық жағынан емес, әсіресе мәдени және демографиялық жағынан Еуропа мен Азияның ортасындағы кеңістіктен және сонымен бірге тарихымыз арқылы да алшақ кете алмаймыз деп көрсетеді [Нысанбаев 2001, б. 45]. Бұған қоса, осы территорияда өмір сүріп жатқан ұлттар мен ұлыстардың мәдени-рухани әлемінің салт-дәстүрлерінің ұқсастығын тілге тиек етеді.

Біздің ойымызша, осы бағыттармен қоса, төртінші бағыт «Ортаазиялық кеңістіктің» қалыптасуын айтуға болады. Себебі, жоғарыдағы үш бағытта да Қазақстан өзінің пәрменділігін, жоғарғы мәртебесін көрсетуі қиынға соғады, ал «ортаазиялық барысқа» [Әмеркұлов, Масанов, 1994, б. 63] айналуына мүмкіндіктер жоқ емес. Орта Азиядағы мәртебесінің көтерілуінен Қазақстан еуразиялық мәдениетте де өз маңыздылығын көрсете алады.

«Ортаазиялық кеңістік» идеясы кеңестік дәуір құлағаннан кейін пайда болып отыр. Алайда бұл идеяның негізінде бірнеше тарихи тағылымдар жатыр. Біріншіден, Кеңес Одағының Орталық Азияға қатысты жүргізген бытыраңқылық саясаты, Сталиннің «бөліп ал да, билей бер» дейтін империялық ұстанымын айта кету қажет. Тілі ұқсас, діні бір, мәдениеті ортақ, тарихы ортақ бірнеше ортаазиялық ұлттарды бөліп, олардың арасына жік салды, соның салдарынан бұл мемлекеттердің өзара байланысында, қарым-қатынасында салқынқандылық пайда болды. Орталық Азияны аумақтарға бөлу арқылы, туысқан елдердің тілі мен мәдениетінде кездесетін айырмашалықтарды ерекше етіп көрсету арқылы, оларды бөліп тастады.

«Ортаазиялық кеңістік» идеясының екінші тағылымы [Нысанбаев, 2001, б. 16] жалпы ХХ ғасырдың басынан басталып, аяғына дейін кезеңдеп жалғасатын ұлтшылдық теке-тірестер. Әрине, әрбір мемлекеттің өзіне тән ұлттық мүдделері бар.

Сондықтан, біздің ойымызша, мұндай ұлтшылдық сипаттағы қақтығыстардың алдын алу қажет.

«Ортаазиялық кеңістік» идеясының үшінші тарихи тағылымы өте тереңде жатыр. Әрине, бұл тағылымды бірінші атауға да болушы еді, алайда бұның тәлімі де, өнегесі де басқа. «Бұл тағылым – жалпы Орталық Азияның тарихи бірегейлігінде болып отыр» [Нысанбаев, 2003, б. 18]. Тарихтағы Жібек Жолының сауда, экономикалық және саяси маңыздылығын ескеретін болсақ, бұл аймақ болашақта геосаяси және геэкономикалық маңызды аймаққа айналуы әбден мүмкін тұжырым.

Бұдан басқа қазақстандық футурологтар жаһанданудың төрт бағытын көрсеткен. Олар: библиялық мәдениет, ведалық мәдениет, исламдық мәдениет және еуразиялық мәдениет [Нысанбаев, 2003, б. 7]. Осылардың ішінде еуразиялық мәдениет рухани-саяси және идеялық жағынан негізделген болып табылады. Солай дей келе бұл бағыттардың толық дамымағандықтарын көрсете отыра, көпшіліктің жалпы жаһанды бірігудің мүмкін еместігіне сенетін стереотиптердің болуын да айтады.

Жаһандану құбылысын зерттеушілер өз еңбектерінде жиі айтқанымен ол көзқарастарда жүйелілік, реттілік жоқ. Тіпті жаһандануға қатысты ортақ

анықтама да жасалынбаған. Зерттеушілердің жаһандануға қатысты ойларына қарасақ олар бір-бірін жоққа шығаратын немесе қарама-қайшы пікірлерден тұрады. Сондықтан, біздің ойымызша жаһандану үдерісінің салдарын айтпастан бұрын, оның себептерін анықтап алғанымыз жөн. Оны зерттеу объектісі ретінде қарай отырып, жан-жақты зерттеулердің негізі қалануы тиіс деп санаймыз. Ал біздің тақырыбымызда бұл мәселені қарастыру маңызды деп санаймыз. Себебі Қазақстандағы саяси үдерістердің менталді астарын толығымен зерттеу үшін жаһанданудан айналып өтуге болмайды. Қазақстандағы саяси үдеріс демократиялық сипатта. Ал демократиялық үдеріс қазіргі кездегі жаһанданудың бір тармағы ретінде саналады.

А.Н. Чумаков жаһандануды зерттеудің үш пәндік саласын айтқан. Бірінші пәндік сала – жаһандану интегративті ғылыми ілім болып табылады. Оның нақты, жеке ғылыми пәндерден айырмашылығы, бұл ғылыми ілім объективті жаһандану үрдістерін түсінуге және жаһандану тудырған мәселелер мен тәуекелге барушылықтарды шешуге бағытталған болып табылады. Осы мәселелерді шешудегі микро, мезо, макро, мега деңгейлерге мән беру. Бұл дегеніміз, осы пәндік сала бойынша жаһанданудың көп деңгейлі және көп астарлы ерекшеліктерін ескере отырып ғылым саласында жеке зерттеу тармағын қалыптастыру қажет. Екінші пәндік сала – жаһандануды нақтылық феномені ретінде қалыптастыру болып табылады. Мұнда зерттеліп отырған жаһанданудың нақтылығы мен ғылыми ойдың өзара байланысындағы қарама-қайшылықтарға сараптама жасалынады. Маңызды жағдай жаһандану контекстіндегі ғылыми-техникалық үдеріс пен ақпараттық революция тақырыбы. Біздің ойымызша, жаһанданудың негізінде мәдениеттің дамуы жатыр деген ойды қалыптастыруға болады. Мәдениеттің дамуы барысында, ақпарат жүйелерінің қарқынды дамуына байланысты өркениеттердің арасындағы байланыс біртіндеп үлкейе берген. Сонымен бірге әлемдік деңгейдегі ауқымды мәселелерді шешу де жаһанданудың қалыптасуына себеп болады. Сондықтан, бұл пәндік сала бойынша жаһанданудың басты негізі, себебі мәдениет пен өркениет болып табылады. Үшінші пәндік сала – «жаһанданудың теориялық рефлексиясы ретінде зерттеу объектісі болып табылады» [Шалабаева, 1999, б. 32]. Бұл бағыт қазіргі ғылымда аз зерттелген саланың бірі ретінде саналады. Біздің ойымызша жаһанданудың табиғатын анықтау үшін ғылым тарихының кезеңдеріндегі жаһандануды зерттеу теорияларын, тұжырымдамаларын жүйелеу қажет. Тарихи-философиялық сараптама арқылы жаһанданудың даму үдерісіне зерттеу жүргізуге болады.

Жаһанданудың ұғымдық жағынан толық зерттелмеуінен «ауқымды» деген сөзбен «глобалистика», «жаһандану» деген сөзбен «жаһандастыру» деген сөздердің арасындағы терминдік анықтамалар әлі де толық анықталмаған. Жаһандастыру жағдайында – әлемдегі экономикалық, мәдени және қаржылық байланыстардың бір біріне тартылысуы және бірігуі кең көлем алып, күшеюде – біз көбіне «орын кеңістігінде» емес, «ағымдар

кеңістігінде» өмір сүреміз. Бұл кеңістік «қысқарып» келеді, уақыт «жоғалып келеді», біз «қысылып бара жатырмыз» және сондықтан да бәріміз бірігіп те келе жатқандаймыз [Душков, 2002, б. 25].

Жаһандану мәселесімен шұғылданып жүргендер: «әлемде үлкен соғыс жүріп жатыр, бірақ ол атыссыз, оқсыз соғыс, тіршілік үшін соғыс. Бұл соғыстың жаңа түрі – әлемді билеу үшін психологиялық және экономикалық соғыс. Бәсекелестік әлемде әмбебап кредоға, идеологияға айналған. Трансұлттық компаниялар планетаны тұтас бір жаһанды базар деп есептейді. Жаһандастыру мемлекеттер арасындағы өзара бейбітшілікке қауіп тудырады – осы жағдайда қарамағында, яғни қол астында жаңа технологиялар мен арзан, бірақ жоғары білікті жұмыс күшін иеленген кейбіреулер ғана бекіп, өзін өзі көрсетіп тұрақтап қала алады деп ескертеді» [Кішібеков, 2008, б. 19].

Біздің ойымызша, осылардың барлығы жаһанданудың сыртқы бейнесін көрсетсе, енді оның ішкі бейнесіне көңіл аударалық.

Сонымен, жаһанданудың ішкі сипатына көрініс бола алатын факторлар болып, діни және демократиялық идеялар саналады. Неге? Себебі осы екі идеяны біріктіретін белгілер: адами құндылықтардың жоғарғы деңгейін дәріптейді, кез келген адамға жақын және рухани, адамзаттық қажеттіліктен туындаған құбылыстар болып саналады.

Өркениеттер «диалогынан» өз ұлттық мәдени құндылықтарын сақтап қалудың бірден-бір тиімді жолы – ұлттық мемлекетті күшейту. Біздің ойымызша, жаһандану үдерісі арқылы әркім өзінің кім екенін көрсетуге мүмкіндік алды. Сондықтан, мемлекеттік дейгейде салауатты және мықты саясат керек.

Бұл үшін әуелі екі міндетті жүзеге асыруға тиіспіз:

1. ұлттық мәдени ерекшелігімізді сақтаудың ұтымды тұжырымдамасын жасау;
2. мемлекеттік жаһандану үрдісінде сақтықпен қимылдау.

Президентіміз Н.Ә. Назарбаев былай деп өз ойын айтады: «Біздің басымдықтарымыз сол күйі өзгеріссіз қалуы тиіс – белсенді, жан-жақты және теңестірілген сыртқы саясат, ол ХХІ ғасырдың үніне қарсы айтылған жауап, ұзақ мерзімді ұлттық мүддені қамтамасыз етуге бағытталған» [2003].

Президент осылай дей келе ұлттық бірегейлік идеясына да тоқталып, бірегейліктің екі деңгейін көрсетеді: «...бірегейліктің бірінші деңгейі – азаматтық әрі саяси бірлігіміз деп айтуға болады. Біздің қазақстандықтарда біртұтас саяси құндылықтар бар. Міндет осы құндылықтарды Қазақстан халқының азаматтық санасындағы басты да басым тетікке айналдыру болса керек. Бірегейліктің екінші деңгейі қазақтардың өздерінің ұлттық бірегейлігіне де байланысты. Бұл еңбектің идеясы да қазақтың ұлт ретінде өзін-өзі түсінуі мен рухани өрістерін өзінің анықтау проблемасына орай туындаған болатын» [2003].

Қазақстан мемлекетінің бірегейленуі, оның жаһандану үдерісінде сыртта қалып қоймауына септігін тигізеді. Әрине, халықтың бірегейленуінде басты тұғыр қазақ ұлты екені белгілі. Алайда бірнеше мәселелерге байланы-

сты қазақ ұлты елді тұтастандыратындай хәлге әлі жеткен жоқ. Оның ұлт ретінде өзінің алдына шешімін таба алмай келе жатқан қиындықтары бар. Десек те, қазақ ұлтының ұлттық менталитетіндегі құндылықтарды біз жоққа шығара алмаймыз. Әсіресе, мәмілелік, келісімге келушілік, бейімделгіш қасиеті, бейбілшілікті қалауы, қонақжайлылығы, ашықтығы, сабырлығы, бөтенге түсінушілікпен қарауы тағы да толып жатқан басқа да қасиеттері мемлекеттік саясаттың негізгі идеяларына айналуы тиіс. Жағымды ұлттық қасиеттер мемлекеттік саясаттың тұғырына айналғаннан мемлекетте тұратын басқа этностар зардап шекпейді, керісінше бұл қасиеттерді кез келген ұлттың менталитетінен кездестіруге әбден болады. Бұл тек уақыттың еншісінде.

Қазақстан елі орналасқан жер, территория, болашақта қарқынды дами алатын мүмкіндігі бар аймақ болып есептеледі. Мәселе сонда, сол қарқынды дамыған аймақтың иесі – қазақстандық халықтың жай-күйі, рухани болмысы, адамгершілік сипаты қандай болмақ?

Міне, бұл мәселе зерттеуіміздің алдында тұрған негізгі мәселе. Қазақстандық халықтың әлемдік деңгейде бет-бейнесі қандай, қандай құндылықтарды ерекше бағалайды, іс-әрекеттері қандай ұстанымдарға негізделген, қандай негізгі басымдықтарға мән береді, қандай идеялармен сусындаған деген сұрақтар арқылы қазақстандық халыққа сипаттама жасауға болады. Жоғарыда айтылған ұлттық құндылықтар мен қасиеттердің маңыздылығы осында. Бұл сұрақтарға жауап беру үшін, алдымен Қазақстанның қазіргі жаһандану үдерісіндегі негізгі жағдайына, даму бағытына объективті түрде баға беріп күруіміз қажет. Осыған байланысты гуманитарлық ғылымда кең таралған тұжырымдарға тоқталайық. Сонымен бірге, жаһандану жағдайындағы демократия құндылықтарының қазақстандық қоғамға қалай әсер ете алатынына да болжам жасауға болады.

«Жаһандану қарсаңында Қазақстан өркениеттік дамудың жол айрығында тұр:

- біріншісі, англосаксондық, яғни либеральдық демократияға, нарықтық экономика мен жеке бастылыққа негізделген қоғамның даму үлгісі;
- екіншісі, түріктік, яғни коммунитарлық, ұжымдық, шығыстық құндылықтарға негізделген қоғамның даму жолы; үшіншісі, еуразиялық» [Нысанбаев, 2003, б. 8].

Біз үшін ең тиімдісі де, ментальдық табиғаты жағынан жақыны да соңғысы. Өйткені, еуразиялық ойдың өзі төзімділік рухымен сусындаған. Онда көшпенділік өркениет пен батыстық мәдениетті, ұлттың тарихи санасы мен әлеуметтік құндылықтарды шығармашылық тұрғысынан ұштастыру бар. Еуразиялық жолда Батыс пен Шығыс құндылықтары бір ментальдық арнаға тоғысқан. Осындай тоғысу нәтижесінде олардың ментальдық болмысында өмірге қабілетті генотип қалыптасқан. Еуразиялық менталитет қашанда ашық. Оған томаға тұйықтық, оқшаулық жат. Олай болса, дамудың еуразиялық үлгісі Қазақстан үшін ерікті, саналы қалаулардың бірі.

Жаһандану үдерісінің сипаттарының бірі ретінде демократиялық саланы айтуға болады. Қарап отырсаңыз, демократияның өзі де жаһанданудың бір көрінісі іспеттес, яғни өзінің бастауын Батыстан алған бұл құбылыс барлық мемлекеттердің өміріне етене сіңіп келеді. Алайда бұл жағдайда, бізге анық нәрсе, батыстың демократиясын сол күйінде қабылдамай, өз менталитетіміздегі құнды принциптеріміз бен жағдаяттарымызды сәйкестендіре отырып, өз демократиямызды құруды таңдадық.

Жаһандану жағдайында бірегейліктің маңыздылығы сонда, бірегейлік дегеніміз жалпы жеке адамның өзіне ұқсас адамдарға, топтарға, қауымдас-тықтарға қатысты қарым-қатынастардың сапалығын көрсететін күрделі феномен болып табылады.

Бірегейлік ұғымы көпмағыналы болып табылады, сондықтан оның мәнін ашу үшін пәнаралық бағыттарды қолдану қажет. Әсіресе, бұл жағдайды ғалымдар жаһандану кезеңіндегі бұл мәселенің өзектілігімен байланыстырады. Яғни, біздің ойымызша, сұрақ жаһандану жағдайындағы мәдениеттердің өзара араласуынан қалай қашу емес (одан қашу мүмкін емес), қалай өзіндік болмысты, өзіндік сипатты және танымалдылықты жоғалтпай әлемнің жаһанды өзгеру толқынына кіруге болады.

Сонымен бірге бірегейлік мәселесі демократиялық қоғамда да ерекше мәнге ие. Жалпы демократиялық емес қоғамдарда бірегейлікке орын жоқ. Өйткені онда не жеке, не ұжымдық автономияға мүмкіндік бермейді, ол жерде тек орын идеологиялық тұтастыққа ғана бар. Өз бірегейлігін іздеу, сақтау тұлғаның бойындағы шығармашылық қабілеттерді шыңдауға әкеледі және сонымен бірге тұлғаның өзіндік санасының қалыптасуына жағдай жасайтын демократиялық қоғам болып саналады.

Біздің ойымызша, қазіргі жағдайда жекелікті, бірегейлікті қамтамасыз ету тек қана тұлғаға қатысты мәселе емес, нақты бір халықтарға да қатысты қажеттілік болып табылады.

Қазақстандық қоғам үшін жаңа кезеңге өтуде авторитарлықтың болуы, ұжымдық мүдденің жоғарыда тұруы және қоғамдық тәртіптің құнды болуы өзгешелік сипат тудыруы мүмкін. Бұл сипат жалпы біздің қоғамның әлі де болса өтпелі кезеңде екендігімізді дәлелдейді.

Бірегейліктің түпкі тұғыры үш институтқа келіп тіреледі. Олар: отбасы, ұлт және дін. Қазіргі жаһандану заманында тұлға қанша жерден өзінің жекелігін құнды еткісі келсе де, жеке даралығымен өмір сүргісі келсе де отбасынсыз, ұлтсыз және дінсіз бірегейлігін қалыптастыра алмайды. Отбасының құндылықтары, ұлттың құндылықтары және діннің құндылықтары бірлесе отырып тұлғаның бойынан табылған кезде ғана ол тұлға өз бірегейлігін сақтаған болып шығады. Ал бірегейліктің дұрыс қалыптасуының нәтижесінде тұлға, ұлт, халық жаһандану заманында өз жасампаздығын сақтап қала алады.

Құндылықтардың қалыптасуы қоғамда «қазақстандық арман-мұратты» анықтауға себеп болады. Жалпы алғанда «қазақстандық арман-мұрат»

жалпыұлттық идеямен қатар қолданылады. «Қазақстандық арман-мұрат», яғни халықтық идеалдар қоғамдық өмірге, тәртіпке, өмірлік жетістікке, тәртіп стереотиптеріне, құндылықтарға деген түсініктердің жиынтығы. Жалпы қазақстандық менталитет жаһандану жағдайында өзін өзі реттеп отыруы үшін осы менталитетті құрайтын оның құрамдас бөліктеріне және менталитеттің әр салада көрініс табуы, яғни, ментальдықтың түрлерінің (аграрлық, қалалық, жастардың, оралмандардың, ортаңғы таптың жәнет.б.) зерттелуін қамтамасыз ету қажет.

Біздің пайымдауымызша, еуразиялық идея да жаһанданудың бір жарқыншағы. Алайда бұл еуразиялық кеңістікте қазақстандық менталитет өзін өзі сақтап, реттеп, дамытып қана қоймай, сонымен бірге басқа менталитеттерге өзіндік ықпал ете алады деп нақты санауға болады. Себебі еуразиялық кеңістікте қазақстандық халық өзінің бірегейлігін дәлелдеп болған. Өз менталитетінің құндылықтарын танытып болып, жетекшілік деңгейге көтеріліп келе жатқан құбылысты байқаймыз.

Қазақстандағы саяси үдерістердің менталді астарын зерттеген уақытта бұл үдеріске қатысатын тек халықтың менталитетін ғана емес сонымен бірге, саяси билік субъектілерінің, оның ішінде, саяси элитаның ментальдығын зерттеу маңыздылығы ашылады. Қазақстандағы саяси билік өкілдерінің дүниетанымдық болмысы, саясатты ұғынуы, қабылдауы басты рөл атқарады. Саяси билік өкілдері үшін билік мақсатқа жету құралы ма, әлде өз алдына жеке құндылық па, жоқ әлде мүдделер күресіндегі мүмкіндік пе, осының барлығын ғылыми түрде зерттеуіміз шарт.

Саясат немесе саяси билік ұғымдары қазақ тілінде бірнеше мағынада қолданылады: біріншіден, қоғамның бір саласы ретінде, екіншіден, белгілі бір саладағы іс-әрекеттердің стратегиясы ретінде, үшіншіден, қоғамдық істерді басқару ретінде, төртіншіден, қоғамдық сана формасы ретінде, бесіншіден, ғылым және өнер ретінде.

Сонымен саяси билік қазақстандық менталитетті немесе саяси менталитетті қалыптастыратын бірден-бір институт болып табылады. Зандық деңгейде іс-әрекет ете отырып саяси билік қоғамды біріктіретін саяси, ұлттық идеяларды, қоғамдық сананы, саяси ұстанымдар мен жалпы мемлекеттік құндылықтарды қалыптастыра алады. Ал бұлар өз кезегінде, мемлекеттегі тұрақтылықты, мемлекеттің дамуы, жаһандану жағдайындағы дербестігін сақтап қалу үшін жағдай жасайтын факторлар болып табылады.

Қорытынды

Жаһандану жағдайындағы саяси үдерістердің менталді астарының өзгеруі мәселесіне байланысты келесі қорытынды жасауға болады:

- қазіргі таңдағы күрделі құбылыстардың ағымында Қазақстанның ұстанатын саясаты болып, тәуелсіздік алғаннан бастап келе жатқан басымдылықтардың өзгермеуі және ұлттық мүддемізді қамтамасыз ететін

саясат болып саналады. Еуразиялық идея да жаһанданудың бір жарқыншағы. Алайда бұл еуразиялық кеңістікте қазақстандық менталитет өзін өзі сақтап, реттеп, дамытып қана қоймай, сонымен бірге басқа менталитеттерге өзіндік ықпал ете алады деп нақты санауға болады. Себебі еуразиялық кеңістікте қазақстандық халық өзінің бірегейлігін дәлелдеп болған. Өз менталитетінің құндылықтарын танытып болып, жетекшілік деңгейге көтеріліп келе жатқан құбылысты байқаймыз;

- жаһандану жағдайындағы қазақстандық менталитеттің ерекшеліктеріне байланысты қоғамдағы саяси тұрақтылықты сақтап қала алатын қазіргі таңдағы бірден бір институт болып саяси билік қалып отыр. Заңдық деңгейде іс-әрекет ете отырып саяси билік қоғамды біріктіретін саяси, ұлттық идеяларды, қоғамдық сананы, саяси ұстанымдар мен жалпы мемлекеттік құндылықтарды қалыптастыра алады. Ал бұлар өз кезегінде, мемлекеттегі тұрақтылықты, мемлекеттің дамуы, жаһандану жағдайындағы дербестігін сақтап қалу үшін жағдай жасайтын факторлар болып табылады;

Библиография

Чумаков, А. 2005. 'Глобализация. Контуры целостного мира'. М., ТК Велби, Изд-во Проспект, 432 с.

Жармакина, Ф. 2005 'Казахстанский менталитет в условиях постмодернизации', Казахская цивилизация, № 2, 75 с.

Нысанбаев, А. 2005 'Цивилизационные традиции и менталитет казахского народа', Казахская цивилизация, № 2, 83 с.

Нысанбаев, А. 2001. 'Философия взаимопонимания'. Алматы, Қазақ энциклопедиясы, 544 с.

Әмерқұлов, Н., Масанов, Н. 1994. 'Казахстан между прошлым и будущим'. Алматы, 530 с.

Нысанбаев, А. 2001. 'Глобализация и транзитное общество'. Аналит. обозрение, № 4-5, 89 с.

Нысанбаев, А. 2003. 'Казахстан в поисках национальной идеи'. Казахстан спектр, № 2, 93 с.

Шалабаева, Г. 1999. 'Евразийство как национальная идея и социальная стратегия'. Саясат, 86 с.

Кішібеков, Д. 2008. 'Ұлттық идея'. Ақиқат, № 5, 67 с.

Душков, Б. 2002. 'Психосоциология менталитета и нооменталитета: учебное пособие'. Екатеринбург, 448 с.

Назарбаев, Н. 2003. 'Тарих толқынында'. Алматы, Атамұра, 288 с.

Transliteration

Chumakov, A. 2005. 'Globalizatsiya. Kontury tselostnogo mira' [Globalization. Contours of the whole world]. М., ТК Velbi, Izd-vo Prospekt, 432 s.

Zharmakina, F. 2005 'Kazakhstanskiy mentalitet v usloviyakh postmodernizatsii' [Kazakhstan's mentality in the conditions of post-modernization], *Kazakhskaya tsivilizatsiya*, № 2, 75 s.

Nysanbayev, A. 2005. 'Tsivilizatsionnyye traditsii i mentalitet kazakhskogo naroda, Kazakhskaya tsivilizatsiya' [Civilizational traditions and mentality of the Kazakh people], №2, 83 s.

Nysanbayev, A. 2001. 'Filosofiya vzaimoponimaniya' [Philosophy of mutual understanding]. *Almaty, Kazak entsiklopediyasy*, 544 s.

Өмеркылов, N., Масанов, N. 1994. 'Kazakhstan mezhdu proshlogo i budushchego' [Kazakhstan between the past and the future]. *Almaty*, 530 s.

Nysanbayev, A. 2001. 'Globalizatsiya i tranzitnoye obshchestvo' [Globalization and the transit society]. *Analit.obozreniye*, № 4-5, 89 s.

Nysanbayev, A. 2003. 'Kazakhstan v poiskakh natsional'noy idei' [Kazakhstan in search of a national idea]. *Kazakhstanskiy spektr*, № 2, 93 s.

Shalabayeva, G. 1999. 'Yevraziystvo kak natsional'naya ideya i sotsial'naya strategiya' [Eurasianism as a national idea and social strategy]. *Sayasat*, 86 s.

Kishibekov, D. 2008. Ul'tyik ideya [National idea]. *Akikat*, № 5, 67 s.

Dushkov, B. 2002. 'Psikhosotsiologiya mentaliteta i noomentaliteta' [Psychosociology of mentality and noommentality]. *Yekaterinburg*, 448 s.

Nazarbayev, N. 2003. Tarikh tolkynynda [In the flow of history]. *Almaty, Atamyra*, 288 s.

Резюме

Абдильдина Х.С., Садыкова Т.М., Гаппасова А.Г.

Изменение ментальности политических процессов в глобализирующемся мире

В данной статье рассматривается ментальность политических процессов в казахстанском обществе. Исследуются взгляды мыслителей по данной проблеме. А также большое внимание уделяется особенностям казахстанского менталитета в глобализирующем мире. Акцентируется внимание на вопросы казахского национального менталитета, ценностные ориентиры молодежи, вместе с этим, затронута сфера становления демократического общества.

Ключевые слова: Глобализация, политический процесс, ментальность, идентичность, национальные ценности, духовное бытие.

Summary

Abdildina Kh.S., Gappassova A.G., Sadykova T.M.

Change in the mentality of political processes in a globalizing world

This article examines the mentality of political processes in Kazakhstani society. The views of thinkers on this issue are explored. The great attention is paid to the peculiarities of Kazakhstan mentality in the globalizing world. The attention is focused on the issues of Kazakh national mentality, the value orientations of the youth. The sphere of formation of a democratic society is touched upon.

Key words: Globalization, political process, mentality, identity, national values, spiritual being.

*Маргарита Какимжанова, Торғын Садыкова, Айман Гаппасова
(Астана, Қазақстан)*

ТҮЛҒАНЫҢ ҚАЛЫПТАСУ ҮРДІСІНЕ БЕЙІМДЕЛУ ҚЫЗМЕТІНІҢ ӘСЕРІ

Аннотация. Мақалада тұлғаның қалыптасу үрдісіне бейімделу қызметінің әсері жайлы қарастырылады. Ең алдымен бейімделу терминіне анықтама беріледі, оның даму тарихы тізбектеледі. Бейімделу ұғымының пәнаралық байланысы айқындалады. Тұлғаның қалыптасу үрдісіндегі бейімделу мәселесі репотрианттар (Қазақстандағы оралмандар) әлеуметтік тобы және жергілікті аймақтық қауымдастықтың негізге ала отырып қарастырылады. Бұл мәселе теориялық көзқарасы бар әдебиеттерде жарық көрген белгілі әдіснамалық негіздерге сүйенуге деген қажеттілікті туындатты. Тұлғаның әрекет ету қызметінің құрылымы талданады. Иерархиялық тұрғыдан сипатталады. Әрекет ету құрамы, тәсілдері көрсетіледі. Оны анықтаушы фактор сұраныс және уәж терминдері де анықталады. Уәж сұраныс заты ретінде танылады, осылайша ол өзгеше анықталады, яғни заттанған сұраныс ретінде талданады. Әлеуметтік бейімделу теориясы мен практикасының әлеуметтік-мәдени жаңа ортаға бейімделуші адамның шоғырлану ролінің мойындамауының салдары қаралады. Бейімделудің әлеуметтік деңгейлері талданды. Бейімделу теориясына қатысты атақты Т.Парсонс, Э.Фромм, П.Сорокин, Э.Гуссерль, В.Дильтей сынды ғалымдар көзқарастары талданады. Интериоризация және экстериоризация үрдістері талданады. Әлеуметтік бейімделудің психикалық компоненттері қарастырылады.

Түйін сөздер: әлеуметтік бейімделу, психологиялық бейімделу, тұлғаның қалыптасуы, репатрианттар, интериоризация, экстериоризация

Кіріспе

Адаптация (лат. Adaptation – бейімделу) термині ғылыми түсінік ретінде алғашқы рет физиологияда ХІХ ғасырдың екінші жартысынан бастап қолданыла бастады да, сыртқы қоздырғыштарға көру әрі есту азғаларының сезімталдығының бейімделу қасиетін білдірген болатын. Уақыт өте келе, бұл термин тәуелсіз ғылыми маңызға ие болды: ол өмір сүру (табиғи және әлеуметтік) жағдайында кез келген субъектінің бейімделуін білдірсе, бейімделу процесі гомеостаздың сақталуына бағытталған, яғни қандай да бір жүйенің жылжымалы, тепе-теңдік жағдайын білдірді, ол осы тепе-теңдікті бұзатын сыртқы немесе ішкі факторларға қарсы тұру арқылы сақталады. Бұл – белгілі бір ғылымда нақтылана түсетін ең жалпы

анықтама. Қазіргі уақытта, бейімдеу – биомедициналық, кибернетикалық және әлеуметтік ғылымдар: әлеуметтану, саясаттану, әлеуметтік психология, құқық және басқаларында мейлінше қарқынды әрі кеңінен талданатын ең маңызды пәнаралық ғылыми ұғымдардың бірі.

Әдіснама

Деректер мен әлеуметтанулық зерттеулер мәліметтерін жинақтау мен талдау барысында және әдебиеттерге дерекнамалық анализ жасаған кезде жіктеу, салыстыру, статистикалық, дедуктивті әдістер қолданылады. Бұл бағыттар өз шеңберіне элементаралық және сыртқы жүйелік қарым-қатынастарға қатысты оларды сандық және сапалық көрсеткіштермен бағалайтын әдістер мен тәсілдерді және теориялық үлгілерді біріктіреді.

Негізгі бөлім

Әлеуметтік философия ережелеріне ден қою осы ғылымдардың өкілдеріне нақты, өздеріне ғана тән мәселелерін шешуге көмектеседі. Бұл әлеуметтік философия әлеуметтану ғылымдарының әдіснамасының рөлін атқарады дегенді білдіреді, қандай да бір жолмен тиісті жақтардың зерттеулерін жүргізеді және олар жүргізетін қоғамдық өмірдің үрдістерін зерттейді, сол зерттеудің тәсілдері мен принциптерін қалыптастырады. Ол жеке ғылым өкілдерінің өздері оқып жатқан құбылыстардың қоғамдағы орны, басқа әлеуметтік (мысалы, әлеуметтік бейімделу және әлеуметтену) құбылыстармен байланысы, дамуындағы заңдылықтар мен кездейсоқтық және басқа бағытын түсінуге көмектеседі.

Аталмыш жұмыстың шеңберінде бейімделудің өте маңыздыларының бірі – әлеуметтік бейімделу біздің зерттеу нысанымызға алынып отыр, ол мәселені репатрианттар (Қазақстандағы оралмандар) әлеуметтік тобы және жергілікті аймақтық қауымдастықты негізге ала отырып қарастырамыз. Бұл мәселе теориялық көзқарасы бар әдебиеттерде жарық көрген белгілі әдіснамалық негіздерге сүйенуге деген қажеттілікті туындатты.

Адам – белсенді тұлға. Қоғамдық қатынас жүйесіне етене араласып және оны мейлінше өзгерте отырып, адам тұлғалық қасиетке ие болады және әлеуметтік субъект ретінде қалыптасады. Әлеуметтік қызмет – сыртқы орта ынталандыруына деген адамның қарапайым әрекеті емес, өзге адамның сұранысы, қызығушылығы мен әрекеті, сонымен қатар қоғамдағы әлеуметтік қалыптарға негізделген саналы, мақсатты әрекеттері. Адам қызметінің иерархиялық құрылымы күрделі. Ол бірнеше деңгейден тұрады. Біріншіден, ерекше әрекеттің (немесе қызметтің ерекше түрінің) деңгейі, келесісі – әрекет ету деңгейі, кейіннен – операция (амал) деңгейі, соңынан, психофизиологиялық қызметтің ең төменгі деңгейі.

Құрылымды әрекет деңгейінен бастап, төменге психофизиологиялық қызметке және жоғары қызметтің ерекше түрлеріне қарай жылжи отырып қарастырған ыңғайлы.

Әрекет ету қызметті талдаудың негізгі бірлігі саналады. Әрекет ету – мақсатқа қол жеткізуге бағытталған үрдіс Әрекет ету тәсілдері қызметтің келесі, төмендегі деңгейлерін талдаудан тұрады. Әрекет етуді орындау тәсілдерін операция (амал) деп атайды.

Операция әрекет етуді орындаудың техникалық қырын сипаттайды. Қолданылатын операция сипаты шартқа тікелей байланысты. Әрекет ету мақсатқа сай болса, операция сол нақты мақсаты қойылған шартқа сәйкес келеді. Осы орайда шарт деп сыртқы жағдайды да немесе әрекет етуші субъектінің ішкі жағдайлары да қабылдануы мүмкін. Операция екі түрлі болады: бірі бейімделу арқылы туындайды, ал келесісі әрекет етуді автоматтандыру арқылы туындайды. Қызмет құрылымындағы ең төменгі деңгей – психофизиологиялық функция. Субъект қызметті жүзеге асыратыны туралы айта келе, ағзаның жоғары дәрежеде қалыптасқан жүйке жүйесі, сезім органдары дамыған, тірек-қозғалу аппараты күрделі және т.т. субъект екенін де естен шығармаған абзал.

Әрекет ету деңгейімен қызмет деңгейіне қарай жоғары өте келе, уәж бен тұлға мәселесіне өте жақын қатысты бір топ: мақсат қайдан шығады, адамның мақсат қойып, соған қол жеткізуіне не себеп бар деген секілді мәселені қарастыру қажет. Осы мәселені талдау үшін сұраныс әрі уәж деген түсініктерге жүгінеміз.

Сұраныс – тірі ағза белсенділігінің бастапқы формасы. Кез келген сұраныс бойындағы екі кезенді айта кету керек. Алғашқы кезең – сұранысты қанағаттандырушы затты кездестіргенге дейінгі кезең; екінші кезең – сол кездесуден кейінгі уақыт. Алғашқы кезеңде сұраныс, әдетте, субъекті еншісінде емес. Ол қандай да бір қанағаттанбаған, түсініксіз сезімде болады, алайда оның туындауына не себеп болғанын түсіне алмайды. И.Кант: «Табиғат адамдарды жануар қасиеттерінен ада еткен, бастапқы өмір сүру кезеңінің өзінде сұраныстың жоғары деңгейін ұсынған, ол үшін адам өз еңбегінің жемісін қолдану және сол жемістің тек өзінің ғана жеңісі екенін түсінгенін қажет еткен сыңайлы ... Тамақтану, киімі мен үй-жайы, сыртқы қауіпсіздік пен қорғанышты қамтамасыз ету, барлық ойын сауығы, сезімталдылығы мен ақыл-ойы, өрісі, тіпті еркінің мейрімділігі – осының бәрі тек қана өз қолымен жеткен жеңіс болуы тиіс», деп, атап өткен болатын [1994, б. 14-15]. Ізденіс барысында, әдетте, сұраныстың затпен кездесуі болады. Сұраныстың өз затын тану үрдісі қазіргі таңда сұраныстың заттануы деген атқа ие болады. Бұл – өте маңызды құбылыс. Себебі заттану барысында уәж туындайды, сондықтан ол өте маңызды.

Уәж де сұраныс заты ретінде танылады. Сұраныстың заттануы арқылы ол нақтыланады деп те айтса болады. Осыған орай уәж өзгеше

анықталады, яғни, заттанған сұраныс. Заттану актісімен сұраныстың өзгеретінін, айрықша болатынын түсіну маңызды. Сұраныстың заттануы және уәждің туындауы соңынан ұстаным типі өзгереді. Осы сәтке дейін ұстаным бағытталмаған, ізденіс түрінде болса, енді ол затқа бағытталған түрге енеді. Берілген анықтамаға сәйкес, уәж – әрекет жасаудың себебі. Бір уәж туындату нәтижесінде болған әрекет ету жиынтығын қызмет деп атаймыз. Уәж әрекет етуге итермелейді, яғни мақсаттың пайда болуын меңзейді. Уәждер үнемі саналы бола бермеуі мүмкін. Уәждер санадан тыс болған жағдайды санасыз әрекет деп түсіну қисынсыз. Олар санада ерекше формада байқалады: эмоция формасында және тұлғалық мән формасында. Жеке тұлғалық мән – жетекші уәждің әрекет ету өресіне енген зат, әрекет ету немесе құбылыстың субъективтік маңыздылығының жоғары екендігін сезіну. Адам уәжі иерархиялық жүйе қалыптастырады. Адамға қандай да бір таңдауды жасауға итермелей отырып өмір түрлі уәжді ұсынады. Қызмет құрамында біздің назарға алынатын екі сәт бар: біріншіден, қоршаған ортаның тиімді әрі мақсатты өзгеруі мүмкін болатындай әлеуметтік ақпаратпен үздіксіз байланыста болатын толыққанды сипаты; екіншіден, әлеуметтік ақпарат әлеуметтік орта талаптары мен бейімделген тұлғаның жеке басты сұранысына қызметтік бейімделу шарты мен құралы ретінде шығуы. Ақпарат әлеуметтік ортадағы мақсатты қызметтің іргелі негізі саналады.

Л.П.Буюева өз еңбегінде: «Әлеуметтік қызмет барысында тұлға табиғат пен қоғамдық ортаның нысанынның қоғамдық мәнін аша отырып тек игеріп, иемденіп қана қоймайды, сонымен қатар ол оны өзгертеді, қандай да бір белгілі жағдайда әлеуметтік орта жасайды, мәндік күшін заттандырады, ой-санасының шығармашылық күштерін жүзеге асырады», [1998, б. 67] деген ой айтады. Бейімделу қызметі – екі жақты үрдіс. Әлеуметтік ортаға нақты әрі рухани әсер етеді, адам бейімделу үрдісінде өзі туындатқан сыртқы өзгеріске дүниетанымын және ішкі әлемін жолшыбай бейімдеу арқасында осы бейімделу ортада өзін де өзгертеді. Қазақстандық философ М.З.Изотов өте сәтті тұжырым айтып өткен болатын: «заттар мен адамдар әлемінде кез келген байланыс ешқашан да бір жақты бола алмайды, ол кем дегенде екі жақты, яғни өзара байланысты» [1993, б. 24]. Сондықтан, әлеуметтік бейімделуге қатысты осы ойды дамытып, аталмыш үрдісте шоғырлану әлеуетінің бар екендігін толықтай қолдауға болады. Әлеуметтік бейімделу мәселесін қарастыратын әдебиеттерді талдау көрсетіп отырғандай, осы мәселе аз қамтылған және оған жеткілікті мөлшерде көңіл бөлінбеген. Ал қазіргі кезде шоғырлану «мәдениет пен адам қызметінің бұқара мойындаған құбылысы. Шоғырлану түсінігі бұл жағдайда адам өмір сүру қызметінің бар саласында маңызды қағидат ретінде танылып отыр» [Изотов, 1993, б. 27].

Әлеуметтік бейімделу теориясы мен практикасының әлеуметтік-мәдени жаңа ортаға бейімделуші адамның шоғырлану рөлін мойындама-

уы алдағы уақытта күрделі қателік, зор салдарға әкеліп соқтырады деген ойдамыз. Себебі әмбебап феномен ретінде шоғырланушы үрдіс «тәуелсіз заттардың қандай да бір шоғырлануы кезінде өзара байланыс орнатады, яғни бұл жиынға қандай да бір белгілі құрылым дарытады; қалыптасқан құрылым элементтері арасында жаңа байланыс орнатады; қалыптасып қалған құрылым элементтері арасында туындаған байланысты күшейтеді және дамытады» [Изотов, б. 27].

Американдық әлеуметтік философ Э.Фромм: «Адамның өмір сүру мәселесіне орай көтерілген сауалға түрлі кеңес берілуі мүмкін. Олар екі басты мәселенің бойына шоғырланған: бірі – бейімделу жүйесіне деген сұраныс және екіншісі – қандай да бір ортаға үйренісуге деген сұраныс ...», [1993, б. 266] деген ой айтады. Э. Фромм көрсетіп кеткен мәселенің алғашқысы – бағдар жүйесі, шын мәнінде бейімделу жүйесінің бірден бір бөлігі іспеттес, себебі адам қандай да бір жаңа тұру ортасына бейімделе келе, бір мезгілде осы ортада мейлінше өзін еркін ұстай бастайды. Осы орайда әлеуметтік ортада жеке тұлға жаңа байланысқа түседі, осындай байланыстың әрқайсысы «басқа да адамдармен біргемін деген сезімді ұялатады..., бұның бауырластықтың үйлесімді ортасы екенінен хабар береді» [1993, б. 267]. Э.Фроммның көзқарасына сүйенсек, тек қана дәл осы жәйт «адамның қос сұранысын: мейлінше етене араласқан, байланыста және сол мезгілде еркін болуын қанағаттандырады, бүтіннің бір бөлігі бола тұра тәуелсіз қалу» білдіреді [1993, б. 268].

Адамның биофизиологиялық бейімделуінен әлемге, дүниеге деген көзқарасын айту мүмкіндігі мен сұранысына өтуге қатысты Э. Фроммның көзқарасын өте қызықты деп санаймыз. «Адам денесі, – деп жазды философ, – қандай да бір жағдайға қарамастан тірі қалуға тарысуға итермелейді. Адам табиғатының қарқындылығы әуелден дүниеге деген қатынасқа өз мүмкіндіктерін жүзеге асыру сұранысында жатса керек, бастапқыда әлемді өзінің физиологиялық мүмкіндігін қанағаттандыру құралы ретінде танымағаны түсінікті... Әр қоғам мен әр адамның өз жеке айрықша қарқыны ... өмірді сақтап қалу формасы бар» [1993, б. 269-272]. Бейімделу субъектісіне өзінің дүниетанымдық көзқарасы бар адам ретінде қарау өте маңызды екендігін білдіреді.

Американдық философ әрі әлеуметтану теоретигі Т. Парсонстың көзқарасына сүйенсек, әлеуметтік орта ішінде бейімдеу қызметін адам әрекет ету толыққанды жүйесінің экономикалық жүйешесі қамтамасыз етеді; мақсатқа жету қызметін – саяси жүйеше; шоғырлану қызметін – құқық институттары мен дәстүрлер; құрылымның өндірілу қызметін – сенім, адамгершілік жүйесі мен әлеуметтану ұйымдары, оған отбасы мен білім беру институттары да енеді [1977, б. 350]. Т Парсонс «әлеуметтік жүйе» түсінігін «қоғам» түсінігіне қарағанда мейлінше әдіснамалық деп санайды. Ол: «Әлеуметтік жүйені біз адамдардың өзара әрекет етуші және көрініс

беруші нақты ісі деп қарастырмаймыз, оны адамдардың өз рөлін орындаушы өзара қарым-қатынасы қалыптасқан өзара әрекеттесу үрдісі мен құрылымынан аналитикалық тәсілмен бөлініп алынған адамдар әлеуметтік әрекет ету бар жиынтығының жүйесі ретінде алынған аналитикалық анықтама ретінде қабылдап отырмыз. Олай болмаған жағдайда әлеуметтік жүйені, бір жағынан, өзара әрекеттесу аспектісінен өзгеше жеке аспектісімен байланыста аналитикалық белгілілікті алуы тиіс қатысушы тұлғасынан бөліп алу мүмкін болмас, ал келесі қырынан – мәдени мән белгі ретінде қалыптасқан категориясы ретіндегі кодты қосқанда өзарақарым-қатынас пен белгілік тұрғыдан маңызды бөліктерді қоршай жинақталған мәдени жүйеден бөлектеп алу мүмкін болмас ...» [1977, б. 59-60].

Парсонс жеке эмпирикалық міндетті шешудің негізі ретіндегі адам әрекет ету аналитикалық қисындық-дедуктикалық жалпы теориясын құру қажеттілігі туралы көзқарасты қолдады. Адам әрекет етуі, Парсонс тұжырымы бойынша, өзі ұйымдастырылатын жүйе, дене әрі физиологиялық әрекет жүйесінен өзгеше оның ерекшелігі, біріншіден, белгілілігі, яғни тіл, құндылық және т.б. секілді регуляция белгілік механизмдерінің болуымен байланыстырады; екіншіден, қалыптылығы, яғни жалпы қалыптасқан құндылық пен қалыптарға жеке әрекеттерінің тәуелділігі; соңында, үшіншіден, волонтаристілігі, яғни ортаның танитын шартына тәуелсіздігі әрі бей-берекеттілігі және сол кездің өзінде субъективтік «белгілі жағдайға» тәуелділігі. Т. Парсонс көзқарасына сүйенсек, «әлеуметтену көп жағдайда тек бір ғана мәселемен, әлеуметтік жүйенің функционалдық аспектісімен айналысады, нақтырақ айтсақ, осы жүйенің категориясына қатысы бар құрылым мен үрдістерді зерттейді... Шоғырлану деген кезде мен осы контекстінде әлеуметтік жүйе бөліктері – қандай да бір рөл атқарушы адамдар, ұжым мен қалыптық стандарт бөліктері арасындағы қатынасы бар, немесе жүйеде бір-бірімен сәйкесінше байланысқан үйлесімді қызмет етуді қамтамасыз етуші тәсілдерді реттеу, немесе, керісінше, ретке келтірілмейді, қандай да бір белгілі және түсінікті тәсілмен ретке келмейтін құрылым мен үрдістерді айтып отырмын...» [1977, б. 63-64]. Айта кетеріміз, мазмұны жағынан мейлінше қызықты саналатын Парсонс теориясы шамадан тыс формалдық, қалыптық, әлеуметтік қайшылық пен даулардың мәніне жете баға бере алмайтын әрі тарихтан тыс деп санаймыз.

Әлеуметтік әрі психикалық бейімделу факторларының белсенділігін дұрыс бағалай алмау салдарынан бейімделу биологиялық сұранысы мен әлеуметтік талап пен тыйымдардың (мәселен, психоталдауда) қарапайым тепе-теңдігін білдіреді. Әлеуметтік бейімделуді дұрыс бағаламау қатарына «адам мен қоғамға қатысты бейімделу мүмкіндіктері шектеулі, себебі ол қоршаған ортаға бейімделумен байланысты реакциялық ұстанымын ғана сипаттайды» деген тұжырымды жатқызуға болады [Фролова 1987, б. 8]. әлеуметтік әрі психологиялық бейімделуді осылайша тар мағынада түсінуден

әлеуметтік толыққанды бейімделу негізінде орта, тұлға әрі әлеуметтік топтың сапалық жаңаруына әсер етуші, мейлінше жоғары деңгейге өтуге мүмкіндік беруші жоғары саналы шығармашыл қызмет, әлеуметтік мәдени ортамен, жалпы қоғаммен толықтай, үздіксіз мазмұндық алмасу, түсінбеушілік қалыптасады. Т.Парсонс көзқарасы бойынша, «әлеуметтік жүйе – әрекет ету жүйесі, яғни, уәжденген адами ұстаным... Себебі, әлеуметтік жүйенің элементі қызмет, қызметтің әлеуметтік қатынасының стандарттанған жүйесін білдіруші сол әлеуметтік құрылым. Сол ортада өз рөлін атқарушы қызметтің аөзқарасы тұрғысынан әлеуметтік құрылым деген не?.. Әлеуметтік жүйенің көзқарасы тұрғысынан рөл – осы жүйеге енетін жеке тұлғаның әрекет етуінің жалпыланған стандарттану элементі» [1994, б. 179].

Әрі қарай Т. Парсонс қандай да бір әлеуметтік топ мүшелері қызметінің уәжденген асыясына көңіл бөледі (біздің жағдайда ол репатрианттар тобына қатысты). Осыған орай ол: «бұл жерде мақсат пен стандарт категориясының маңызы жоғары. Қызметтің көзқарасы тұрғысынан, оның рөлі осы топтың әлеуметтік дәстүрінде қалыптасқан топ мүшелерінің қалыптық күтулерімен анықталады. Осындай күтулердің болуы қызмет болып жатқан жағдайдың мейлінше ерекшелігін құрайды... Сонымен қатар, күту (үміт) дегеніміз өз тұлғаны қалыптастырушы бөлік. Әлеуметтену үрдісі кезінде ол, көп не аз мөлшерде, тобының стандарты мен идеалын игергені соншалықты, тіпті, олар сыртқы санкцияларға қарамастан өз ұстанымында өте тиімді уәжді күшке айналады» [1994, б. 180].

Американ философы және әлеуметтанушы теоретигі П.А.Сорокин қоғамдық ғылымдарда қарастырылып жатқан органикалық үсті құбылыс түсінігін енгізген болатын. Ол: «органика үстінің феномені – оның құрамына тіл, ғылым мен философия, дін, өнер... құқық пен этика, адамгершілік пен ұстаным, техникалық жаңалықтар мен үрдістер, қарапайым еңбек құралынан бастап ең күрделі әрі үлкен машина, жол құрылысы, сәулет өнері, егістік пен бау-бақшаны өңдеу, жануарды қолға үйрету және т.т., сонымен қатар әлеуметтік институттар енеді» [1991, б. 157], деп жазады. П.А. Сорокиннің пікірінше, органикалық үсті құбылыстар қарапайым рефлекс немесе инстинкт нәтижесінде туындамайды. Өзінің дамыған формаларында органика үсті өзара әрекеттесуші адамдар және олардың әрекеттесуші өнімдері саласында ғана табылады. Соңғыларының қатарына ең бастысы адам мәдениеті жатады, оны П.А. Сорокин органикалық үсті мәдениеті деп атаған [1991, б. 158]. Оған, сөзсіз, адамдардың әлеуметтік бейімделу мен тұлғаны әлеуметтендіру жатады.

П.А. Сорокин адамның өзара әрекеттесуін талдауға айрықша көңіл бөлген болатын. Ол адами өзара әрекеттесу маңызды үрдістерінің бірі ретінде негізгі үш компонентті бөліп қарастырған болатын. Әр компонент, өз кезегінде, өзге көптегеннен қалыптасады, олар бәрі қосыла келе оның ринареттік абрисін құрастырады. «Бұл компоненттерге, – деп жазды

П.А.Сорокин, 1) өзараәрекеттесу субъектісі болатын ойлаушы, әрекет етуші және әсер етуші адамдар; 2) сезінетін әрі алмасатындай жағдайда тұлғалар өзараәрекеттесуші мән, құндылық пен қалыптар; 3) материалдық емес мән, құндылық пен қалыптар нысанға айналушы әрі әлеуметтенуші қозғалтқыш ретіндегі ашық әрекеттер мен материалдық артефакттар [1991, б. 193].

Әлеуметтік өзара әреулеттесу құрылымына қатысты П.А.Сорокин бір-бірінен еш бөлінбейтін үш аспектінің бар екендігін дәлелдейді: 1) өзара әрекеттесу субъекті ретіндегі тұлға; 2) әлеуметтік мәдени қатынас пен үрдістерде тұлға өзара әрекеттесуші жиынтық ретіндегі қоғам 3) өзара әрекеттесуші тұлға, тасымалдаушы жиынтығы игерген мән, құндылық пен қалыптың қиынтығы ретіндегі мәдениет, олар осы мәндерді нысан етеді, әлеуметтендіреді әрі ашады... Әлеумет ретіндегі тұлға болмайды, яғни байланысқа түсетін мәдениет пен қоғамсыз мін, құндылық пен қалыпты тасушы, құрастырушы әрі тұтынушы жоқ. Соңғылар болмаған кезде оқшауланған биологиялық азғалар өмір сүруілері мүмкін. Сол секілді өзара әрекеттесуші тұлға мен мәдениетсіз органикалық үсті қоғам да болмайды; сол секілді өзара әрекеттесуші тұлға мен қоғамсыз тірі мәдениеттің де болуы екі талай... Әлеуметтік мәдени әлемді зерттеп солардың бірімен еш шоғырланбайтын кез келген терияның өзі негізсіз [1991, б. 218-219]. Осының бәрі нақты жағдайда қабылдаушы қоғамда репатрианттардың әлеуметтік шоғырлану үрдісін түсінудің теориялық әзірлемесіне жатады.

Осының бәрі адам өмірінде жүзеге асырылып жатыр. «Өмір» деген түсінікті бейімделу теориясына енгізу өміршең жеке тұлғаны эмпирикалық субъект ретінде қабылдау дегенді білдіреді. Өмір феноменіне жүгіну деген аталмыш субъектінің маңыздылығын тану, қабылдау дегенді білдіреді.

«Өмір» түсініктерін зерттеушілердің бірі – неміс философы және мәдениет тарихшысы В.Дильтей үшін бұл категория мәдениет (рух туралы) және «тарихи сананың сыны» туралы ғылым әдіснамасын әзірлейді. Шындықтың біздің бейнесін құрастырушылардың маңыздысы біздің танымымыз үшін Дильтей пікірінше, «тұлғаның тірі бірлігі, сыртқы әлем, бізден тыс тұлға, уақыттан тыс өмір, өзара әрекеттесуі» [2000, б. 274.].

Күнделікті өмір әлеуметтік шынайылығын тануға деген маңызды көзқарасқа қатысты Э.Гуссерль «өмірлік әлем» түсінігін енгізген болатын. Осы философтың көзқарасына сүйенетін болсақ, «өмірлік әлем» – «субъективтік-салыстырмалы» әлем, онда біздің мақсат пен тырысу, күнделікті тәжірибе, мәдени-тарихи шындықтар болады [2000, б. 166-199]. Мән-мағынасына қарай «қызметтік өмірдің» осындай айналымы табиғат пен рух арасындағы қайшылықты жоққа шығарды. Жеке тұлға мен әлеуметтік мәдени ортаның өзара қатынасы қызмет пен ақпараттың үздіксіз айналымына негізделеді. Өзара әрекеттесу осы екі түрі өзара негізделген, олардың ауысуы нәтижесінде жетістікке жетеміз. Қоғам қызметтің бейімделу аспектісінсіз дамуы мүмкін емес. Бұл кезде ақпараттың мәні осы фактіні

қолдап отыр, ақпараттық толықтай не жекелей әсер ету жеке тұлғаны тежеуі мүмкін, әлеуметтік бейбейімдеу құбылыстарының туындауына әкеп соғады. Ақпараттың және ақпараттық әсер етудің нақты мәнінің бейімделу үрдісіне ықпалы аталып отыр әрі сәйкес әдебиеттерде көрсетілген [2000, б. 412].

Осылайша, П.Б. Граве, сыртқы ортаның бейімдеуге әрқилы ықпал ете алушы түрлі факторларын талдай келе, тұру ортасы деген түсінік өзекті әрі әлеуеттік ақпараттық әсер ету барлық кешеніне кенетіндігін атап өтті. Ортаның тірі жүйелерге ақпараттық әсер етуінің сан түрін талдай отырып автор қарқындану дәрежесіне қарай төрт түрге бөліп көрсетті: маңызды ақпарат, мүмкін ақпарат, бағдар ақпараты және индифференттік (бейқам) ақпарат. [1992, б. 113-127]

Негізінен барлық маңызды ақпараттық факторларды П.Б. Граве «ақпараттық диапазон» деп атады. Соңғысы туралы айтар болсақ, ол «сырттан әсер ету кешені, олар өздігінен басқарылатын жүйе өз ұстанымын тиімді етуді қабылдау әрі қолдану мүмкіндігі» [1992, б. 116]. Эволюция барысында тірі жүйелердің «ақпараттық диапазоны» кеңейді, себебі ақпараттық сипаттама үшін маңызды сандардың саны өсіп кетті, және біртебірте сапалық өзгерістерді бастан кешірді: түрлік және жеке «ақпараттық диапазон» арасындағы айырмашылық ұлғайды. Бейімделу диапазоны ақпараттыққа қарағанда кең болса, ол кезде бейімделу механизмі жүйеге маңызды көрсеткіштер шектеулі шектен шыққан кезде қосылады.

Ақпараттық талдау әлеуметтік әрі психологиялық бейімделудің бірлестікте ескерілгендігін талап етеді, жоғарыда бейімделу қызметінің қарастырылған жоспарында белгіленген кезде өз сипатын табады. Ішкі жоспар интерорталықтану үрдісінде құрылады, ол кезде әдетте сыртқы әлеуметтік қызмет құрылымын игеруге орай психика ішкі құрылымын қалыптастырады деп түсінеміз. Сыртқы формасы жағынан үрдістердің ішкі психикалық құрылымға өтуімен байланысты интериоризация үрдісінен басқа шынайылық үзінділерін психикалық тамаша өзгерту базасына сыртқы фактордың (экстериоризация) үрдісінің қарсы үрдісі де орын алады. Интериоризация және экстериоризация үрдістерінің бірлігі шынайы үрдістердің өзара әрекеттесу диалектикасын және сыртқы қызметтің субъективтік психикалық бейнелеу үрдісін іске асырады. Жеке тұлғаның бейімделу қызметі жеке басының әлеуметтік қатынастың соңғы қалыптасқан қандай да бір деңгейдегі уәжі мен мақсатымен біріккен [2000, б. 87-89].

Жоғарыда аталған әлеуметтік бейімделудің әлеуметтік психологиялық құралын бөліп алуға мүмкіндік береді, олардың арасындағы айырмашылық екі құрылымның диалектикалық бірлігіндегі бейімделу қызметін түсінуге дәл келеді.

1) әлеуметтік әрі табиғи ортаны шынайы өзгерту ретінде;

2) басып озушы жарқын бейне ретінде, болашақ нәтиженің психикалық сипаты және өзгерілетін орта қасиетінің өнімі.

Әлеуметтік бейімделудің психикалық компонентін қалыптастыру антропологиялық және әлеуметтік генез негізгі үрдістерінің нақты негізі бола тұра бейімделудің сәйкес психологиялық құралдарын талап етті. Бұларға жататындары когнитивтік тәріз, ақпараттық алгоритм, стратегия, әлеуметтік стандарт, стереотип (таптауырын), эталон және т.т. жатады.

Әлеуметтік бейімделу психологиялық құралдарының қос түрлі табиғаты барын айта кету керек. Бір қырынан бұл бейімделу жағдайы психикалық контекстінің сапалық сипаты. Келесі қырынан – сыртқы көрінісіне қарамастан олар әлеуметтік мәдени ортамен біріге кіріккен, ол кезде әлеуметтік стандарт, эталон, қондырғы және т.т. тексеріледі, тіркеледі әрі реттеледі. Нәтижесінде, бейімделу барысында параллель қалыптасқан психологиялық әрі әлеуметтік жаңалықтар бейімделетін тұлғаның бейімделу бастапқы нәтижесі болады.

Тұлғаны әлеуметтік бейімдеу құралына қызметтер, сонымен қатар жеке және топпен тексеру түрлі формасы жатады. Бейімделу әлеуметтік құралдары түрлі бейімделу стратегия көмегімен дефицитарлық, креативтік әрі әлеуметтік-психологиялық жағдайдың субъективтік түрліше қабылдануына бейімделуді қамтамасыз етеді, сонымен қатар:

а) тұлғаның әлеуметтік бейімделу қарама-қайшы үрдісінің қызметімен белгіленуі;

в) әлеуметтік бейімделудің жеке дара немесе топтық стратегиясы кірме бейнесіне сүйене отырып, өздігінен іздеген кезде болуы мүмкін қателіктерді болдырмау.

с) әлеуметтік бас тарту қалпын жеңіге мүмкіндік беретін референттік топпен әлеуметтік-психологиялық бірлікке қол жеткізу;

д) жеке дара, сонымен қатар қоғамдық қажеттілік пен сұранысты қанағаттандыратын жаңа қажетті рөлдерді табу.

Қызметтік, әлеуметтік әрі психологиялық факторлардың бірлігі нақты бейімделу жағдайында қайсыбірінің басқаға қарағанда басым түсуін жоққа шығармайды. Аталмыш бірлік әлеуметтік бейімделу критерийлері туралы өзекті мәселеде сипатталады.

Қорытынды

Мақаланы қорыта келе айтсақ, кез келген бейімделу жеке тұлға мен ортаның үйлесімдікке қол жеткізілуі болып саналады, «жеке тұлға – әлеуметтік орта» жүйесінің жетілдірілу формасы, дамытуды қамтамасыз етуші, қарқынды тепе-теңдігі мен өзара негізделуі болып саналады.

Библиография

Кант, И. 1994. 'Сочинения в 8 томах'. Том 8. М., Феникс, 397 с.

Буева, Л. 1998. 'Социальная среда и сознание личности'. М., Изд-во МГУ, 150 с.

- Изотов, М. 1993. 'Социально-культурные детерминанты интергации современной науки'. Алматы, Контакт, 125 с.
- Фромм, Э. 1993. 'Психоанализ и этика'. М., Республика, 312 с.
- Parsons, T. 1977. 'Social system and the evolution of action theory'. New-York, London, 350 p.
- Парсонс, Т. 1994. 'Принципы социологической теории'. Цит. по: Социальная философия: Хрестоматия. М., Высшая школа, Ч. 1. 350 с.
- Фролова, И. 1987. 'Философский словарь'. М., Политиздат, 590 с.
- Парсонс, Т. 1994. 'Современное состояние и перспективы систематической теории в социологии'. Цит. по: Гладков В.А. Философский практикум. М., Наука. 590 с.
- Сорокин, П. 1991. 'Человек. Цивилизация. Общество'. М., Политиздат, 347 с.
- Дильтей, В. 2000. 'Введение в науки о духе. Опыт полагания и основ для изучения общества и истории'. Собр.соч.: в 6 т.Т.1. М., Феникс, 190 с.
- Гуссерль, Э. 2004. 'Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология'. Санкт-Петербург, Наука, 285 с.
- Тоффлер, Э. 1999. 'Третья волна'. М., Мысль, 528 с.
- Граве, П. 1992. 'Об адаптации в живых системах. Адаптивные системы'. Выпуск 1. Рига, с.113-127.
- Танибергенова, Г. 2000. 'Проблемы социальной адаптации в условиях переходного периода'. Алматы, Баспа, С. 87-89.
- Спенсер, Г. 1899. 'Сочинения'. Т. 1. Санкт-Петербург, Наука, 227 с.

Transliteration

- Kant, I. 1994. 'Sochineniya v 8 tomakh [Works in 8 volumes]'. Tom 8. M., Feniks, 397 s.
- Buyeva, L. 1998. 'Sotsial'naya sreda i soznaniye lichnosti' [The social environment and the consciousness of personality]. M., Izd-vo MGU, 150 с.
- Izotov, M. 1993. 'Sotsial'no-kul'turnyye determinanty intergatsii sovremennoy nauki' [Socio-cultural determinants of the intergation of modern science]. Almaty, Kontakt, 125 s.
- Fromm, E. 1993. 'Psikhoanaliz i etika' [Psychoanalysis and Ethics]. M., Respublika, 312 s.
- Parsons, T. 1977. 'Social system and the evolution of action theory' [Social system and the evolution of action theory]. New-York, London, 350 p.
- Parsons, T. 1994. 'Printsipy sotsiologicheskoy teorii' [Principles of the sociological theory]. Tsit. po: Sotsial'naya filosofiya: Khrestomatiya. M., Vysshaya shkola, CH.1. 350 s.
- Frolova, I. 1987. 'Filosofskiy slovar'' [Philosophical Dictionary]. M., Politizdat, 590 s.
- Parsons, T. 1994. 'Sovremennoye sostoyaniye i perspektivy sistematicheskoy teorii v sotsiologii' [The Current State and Perspectives of a Systematic Theory in Sociology]. Tsit. po: Gladkov V.A. Filosofskiy praktikum. M., Nauka. 590 s.
- Sorokin, P. 1991. 'Chelovek. Tsivilizatsiya. Obshchestvo' [Man, Civilization. Society]. M., Politizdat, 347 s.

Dil'tey, V. 2000. 'Vvedeniye v nauki o dukhe. Opyt polaganiya i osnov dlya izucheniya obshchestva i istorii' [Introduction to the Science of the Spirit. The experience of positing and fundamentals for the study of society and history]. Sobr.soch.: v 6 t.T.1. M., Feniks, 190 s.

Gusserl', E. 2004. 'Krizis yevropeyskikh nauk i transtsendental'naya fenomenologiya' [The Crisis of European Studies and Transcendental Phenomenology]. Sankt-Peterburg, Nayka, 285 s.

Toffler, E. 1999. 'Tret'ya volna' [The Third Wave]. M., Mysl', 528 s.

Grave, P. 1992. 'Ob adaptatsii v zhivyykh sistemakh. Adaptivnyye sistemy' [On adaptation in living systems. Adaptive Systems]. Vypusk 1. Riga, s.113-127.

Tanibergenova, G. 2000. 'Problemy sotsial'noy adaptatsii v usloviyakh perekhodnogo perioda' [Problems of social adaptation in conditions of the transition period]. Almaty, Baspa, S.87-89.

Spenser, G. 1899. 'Sochineniya' [Works]. T. 1. Sankt-Peterburg, Nayka, 227 s.

Резюме

Какимжанова М.К., Садыкова Т.М., Гаппасова А.Г.

Влияние адаптивной деятельности на процесс становления личности

В статье рассматривается проблема влияния адаптивной деятельности на процесс становления личности. Рассматривается история зарождения термина адаптация как научного понятия. В рамках данной работы для нас представляет интерес один из важнейших видов адаптации – социальная адаптация, которая рассматривается относительно социальной группы репатриантов (оралманов в Казахстане) и местного территориального сообщества. Это требует необходимости обращения к определенным методологическим основаниям, имеющимся в литературе теоретическим подходам.

Ключевые слова: социальная адаптация, психологическая адаптация, формирование личности, репатрианты, интериоризация, экстериоризация

Summary

Kakimzhanova M., Sadykova T., Gappassova A.

The influence of adaptive activity on the process of a becoming personality

The problem and influence of adaptive activity on the personality formation process is considered in the article. The origin and history of adaptation conception as a scientific concept is considered. According the scope of this work, one of the most important types of adaptation is interested by us – social adaptation, which we will consider in attitude to the social group of repatriates (oralmans in Kazakhstan) and the local territorial community. It requires us to refer to certain methodological basis and to available theoretical approaches in the literature.

Key words: social adaptation, psychological adaptation, personality formation, repatriates, interiorization, exteriorization.

MRNTI 03.01.06

UDK 930.85

*Bakhytzhhan Satershinov, Aigul Abdiramanova, Laura Toktarbekova
(Almaty, Kazakhstan)*

NOMADISM IN THE FRAMEWORK OF FORMATIONAL AND CIVILIZATIONAL PARADIGMS OF HISTORICAL COGNITION

Abstract. This article addresses the formational and civilizational paradigms and the methodological peculiarities of each approach. The limited usefulness of formational theory in understanding and researching the history of Eastern civilizations including that of Kazakhstan is highlighted. There is a need to reflect on approaches adopted in historical science as it is undergoing drastic changes with respect to the conception of the nature of its focal structures and its sensitivity to shifts in the system of modern sciences.

The article analyzes the problem of historical consciousness in the context of the Western philosophy of history. The views of representatives of both the civilizational paradigm (O. Spengler, A. Toyibi) and the formational approach (K. Marx, F. Engels) are subject to analysis. The importance of the topic is associated with the revival of the historical consciousness of the Kazakh people after gaining political independence, as well as with the rapid growth of historiography science in recent decades. Some problems in domestic applied and theoretical source study are raised in connection with the reconstruction of the history of Kazakhstan.

Keywords: methodology, nomadism, nomadology, civilizational paradigm, formational paradigm, Kazakhstan.

Introduction

Nomadism, although one of the little known issues of philosophy and methodology, constitutes the basis of the particular historic cognition of the Kazakh people inhabiting Central Asia. The universal Eurocentric approach applied to the analysis of social structures until recent times has disregarded nomadic civilizations. However, the civilizational roots of ‘endogenic development’ became an urgent issue in research in the second half of the XX-th century. Similarly, conflict between the two dominant approaches; formational and civilizational paradigms, can be perceived in the past few decades in Kazakhstani social sciences. Although the civilizational paradigm is not regarded as a central theory, under this, civilization is regarded as a constituent of all the forms and spiritual bases of social culture. The spread of pluralism and rapid multiplying of independent countries after the fall of Soviet totalitarianism preconditioned the popularity of the civilizational approach. This article provides a comparative analysis of the phenomenon of nomadism

as reflected in the historical cognition and mentality of Kazakh people using the framework of these two paradigms.

Methodical basis of the study

The centrality of historical materialism as one of the ways of world cognition can be explained by the dominance of the formational paradigm in research regarding historic cognition and consciousness in Soviet social sciences. The civilization dimension of historic cognition was recognised in phenomenological philosophy and later in hermeneutics. Social scientists have always focused their attention upon historical philosophical issues as forming the highest level of scientific historical conscience. Historical process, the meaning of history, issues of social determinism were discussed by O. Spengler, A. Toynbee, P. Sorokin, and K. Jaspers. The works of R. Aron, B. Croce and R.G. Collingwood were devoted to the history of logical theoretic and methodical philosophy.

The scientists of the Annales school of thought (e.g. M. Bloch, H. Lefebvre, F. Braudel, G. Duby and J. Le Gof), who proposed a revision of the perspective taken on history and society deserve a special attention. These scholars, representatives of the French school, raised new issues and in so doing, contributed to the appearance of a new historical science, which demanded the development of an in-depth research methodology for historical science and appropriate conceptual apparatus. These developments assisted the achievement of a richer understanding of its social philosophical foundations. Advocates of this school of thought apply structural, typological and cross-cultural approaches to the research of social and cultural history. These were adopted as the theoretical basis for this paper.

Basic concepts underpinning the history of human development and their common features

There needs to be a sentence introducing the contents of the following paragraphs?

Firstly, history is regarded as a process taking place in a particular time and place with certain causes triggering this process. The flow of history and its direction are considered to be identifying factors regardless of moral or spiritual forms. Secondly, the issues related to understanding different nations and peoples, civilizations and social formations as well as their past, and unity of historical process arise during the primary stages of understanding their particularities. Some philosophers consider people to be the inner constituent of history, while others disagree with this point. Thirdly, history is explicitly or implicitly reflected in teleological description of various doctrines. In religion, this is chiliastic eschatology of the history of humanity whilst under materialistic

philosophy this is treated as the automatism of social development, where fate will bring humanity to the brink of world cataclysms. The fourth common issue is closely related to the flow of history. Thus, there appear two aspects of self dichotomy: linear or circular. Fifthly, history is regarded as a process having certain episodes (centuries, periods, etc.). Some philosophers compare this to the development of a living organism (childhood, youth, adulthood, and old age), while others highlight the enhancement of the instruments of labour.

Finally, history is strongly affected by sociocultural factors. Usually philosophers dealing with history put national, social, cultural and civilizational directions at the forefront of their works. The subjectivity of these philosophers also has to be taken into account. Summing up the features mentioned here, two paradigms of historic consciousness can be identified. The first can be called monistic and the second as a civilizational or pluralistic. With regards to the former, according to the Marxist framework of social development, the basic determinant is the method of production and its stages of formation, hence its name; the formational approach. This conception considers technology to be the basic determinant of history and based on this, there are three historical types of society: traditional, industrial and postindustrial. With respect to the latter, various conceptions and frameworks make up the basis of the civilizational paradigm, and therefore it can be termed pluralistic. Whilst the formational paradigm takes the unity of human history as its basis and considers periodical development as progress, the civilizational paradigm refutes the idea of unity and progressive development for according to this perspective, there exist numerous units or in this case, civilizations, which are loosely connected or unconnected to each other. Each of these civilizations is novel and has a history, which is unique and should be valued equally.

A number of universal conceptions are related to the history of human development such as religion (theology), humanitarian-scientific (usually referred to as naturalistic in the Marxist literature), scientific-technical (technical-deterministic), cultural historical (civilizational) and socio-economic (formational). The latter two are the basis of the antagonism between Marxist monism and Western pluralism.

Formational paradigm of historical cognition

The Marxist school treats society and its development through an approach termed historical materialism. The basic concepts of this are social existence and consciousness, the methods of material production and their adjustment, and socio-economic formation as well as social revolution. Society represents a unified system comprising all social elements, which are interrelated in a hierarchical manner. The basis of social existence is the method of material production for it anticipates the social, political and spiritual processes of life. That is, 'human consciousness does not determine their existence; on the contrary,

social existence determines their consciousness' [Marx and Engels, 1959, p. 7]. This view of history is summarized in the following table.

Productive powers and, first of all, the tools of production (equipment) assume the central role in shaping the structure of the method of production. Their influence is explained by their productive connection with other spheres of social life (politics, law, morals, etc.). The complex of productive relationships is constituted by the exact foundations of the economic structure of society and the particular form of legislative and political tenets of social consciousness pertaining to each of these. These tenets, in turn, have profound reverse effects. In general, the following progressive epochs of economic formation can be identified: Asian, antique, feudal and modern bourgeois industrial. Bourgeois industrial relations were the final antagonistic form of social processes and thus, the primary stage of human society is completed with the bourgeois social formation epoch [Marx and Engels, 1959, p. 7-8].

According to the philosopher Panarin, Marx, when considering the scale of general and complete history, concluded that it is circular in nature. This philosopher explained the idea of world history by drawing on Hegel's philosophy to state that history has linear unity, operates according to general laws and flows in a certain direction. Marx could foresee that the communist form, with socialism as its first stage, would replace the capitalist form. Thus, the main aim of communism is the creation of opportunities for the flourishing of humanity [Philosophy of History, 1999, p. 254].

Marxism can be presented as a scientific theory to academia and as an ideology or even a religion to lay people for it can conquer their hearts and minds. Given this, it is easy to understand why this belief can be widely adopted for, in the first case, Marx can be seen as a scientist, whilst in the second he can be conceived of as a controversial ideologist. Eventually, belief comes to prevail over theory. According to Berdyayev, who investigated the Jewish spirit in order to understand history, posited that because he was Jewish, Marx tried to resolve the issues posed by the gospels: work to earn a living. Marxist teaching differs from traditional religion and neglects nobility, but Marx replaced the idea of the Messiah with that of proletarianism: 'the new Israel, the nation chosen by God to free the world and save the people' [Berdyayev, 1990, p. 70].

The impact of this teaching upon people's mentality in the Soviet period should not be underestimated. Marxist teaching became widespread and was very popular in many countries as a new religion. After the victory over the Russian empire in the October Revolution of 1917 and victory in World War II in 1945, Marxist teaching was adopted as the official ideology in states following a socialist path. It was also used as an ideological tool against the capitalist West. During the Soviet period, this ideology was not only the basis of social and political life, but also the basic method, applied in the social sciences and humanities. It was universally relied on to explain the details of all aspects of worldly perceptions and historical developments.

It is necessary to recall that the period of colonization by the Russian empire is an indivisible component of the historical and cultural development of the Kazakh nation and for nearly two centuries the country was subject to this. Only now has the Kazakh state started reviving its national culture, and taken the opportunity to integrate itself into the structure of world civilization. Despite the fact that the communist direction was deemed to be utopian, according to Nyssanbayev [2005], the degree of positive activity surrounding national ideas in certain periods of the Russian era was considerable. However, particularly during the Soviet era, the national allegiance to the communist ideal shaped the minds of several generations, which persisted until the beginning of the collapse of the totalitarian regime in the late 1970s [Ashimbayev and Nyssanbayev, 2005].

The Marxist formational paradigm for understanding history underwent criticism even during his lifetime as his initial supporters gradually became frustrated, when they realised the limitations of his works. However, under the totalitarian rule of the Soviet government criticising these teachings was tantamount to ruining one's prospects so arguments against them were only expressed in the late 1980s during the period of "perestroika" [Gorinov, 1992]. Criticisms strengthened with the collapse of the totalitarian Soviet regime and the appearance of the new independent republics such as Kazakhstan. With regards to the Kazakh situation, national history was distorted as its nomadic society was subjected to interpretation through the lens of class struggle during Soviet times. In particular, its nomadic civilization was regarded as barbarian, government traditions were neglected and ethnic peculiarities that were different from Soviet patterns of social and cultural development were not taken into consideration. Subsequently, one group of historians has stated that the basic tenets of the Marxist method should be completely replaced by another method because they are not able to withstand the criticism of historical practice. Another group has claimed that Marxism can maintain its importance as a philosophical and historical theory, providing that formational theory is clearly differentiated from formational reductionism. The drawbacks identified by historians and sociologists with respect to the formational paradigm are discussed next.

To start, formational theory was generated on the basis of historical data garnered from Western Europe and therefore, cannot be universally applied to world history. That is, the processes and forms of development found in various nations and societies cannot be assumed to fit with the five-formational table as shown above. In response to this, Marx posited the Asiatic mode of development, but this also failed to provide a complete solution to the problem of incompatibility. Kazakh socioeconomic history does not fit this framework, with some theorists contending that their state belonged to the third formation having skipped the second. Moreover, whether or not traditional Kazakh society ever had the phenomenon of land ownership remains contested.

Secondly, under the lens of formational theory, the socioeconomic aspect is viewed as the sole determinant of historical life, and thus, it fails to specify how spiritual life and culture are placed with respect to material history. Further, if economic materialism is deemed to be the basic tenet of cognitive economic relationships, the question arises as to ‘where does the cognition of Marx and Engels standing above the passive image of economic relationships originate from?’ [Berdyayev, 1990, p. 11]. Thirdly, and following from this last point, according to Gurevich [Gurevich, 1990], the formational concept is targeted at the microsociological analysis of history. This scholar rejected the argument that socioeconomic investigations of differences in world perceptions, beliefs, lifestyles and values can be adequately accounted for and summarised by simply relying on the microsociological level. Fourthly, the formational paradigm defines history as unidirectional, teleological and strictly prescriptive of the route of its development. Moreover, it sets up communism as offering essential meaning and value to social life [Gurevich, 1990].

In addition to the above criticisms, the Russian philosopher Barg went further in his analysis of the formational approach as he claimed that under this paradigm, elements of social culture and social groups other than the basic antagonistic classes are regarded as marginal [Barg, 1991]. Referring to traditional Kazakh society, class opposition in the social structure looks inappropriate particularly, when recalling the Seven Ancestors tradition and the centrality of kinship as its guiding social principle. Of note in the Kazakh case is the refusal of proponents of historical materialism to recognise the role of leaders in the flow of history. This is contrary to accepting the notion of “the leaders” and “the led” which is widespread. Regarding this, the Kazakh philosopher, Abay, cites the maxim: “there is no use of zeros, if there is no one”, explaining that if a group has no leader, then there is chaos.

To sum up, under the formational concept the ruling class alone is the instrument of state political power and other functions of the government are not taken into consideration. The conceptual limitations of this approach towards historical process fails to embrace spiritual identity. Material economic production is regarded as the only essential, exact and real process with spiritual life, spiritual culture and art being merely the products and reflection of this production.

Civilizational paradigm of historical cognition

As the formational paradigm appears to represent a unified structured framework, its core meaning is not that complicated to grasp. However, understanding an approach that embraces a civilizational method is more complex because there is no unified theory and the term itself is multifaceted, i.e. in Latin civilization is interpreted as citizenship. There are three definitions of civilization offered in the Philosophical Encyclopedic Dictionary [1990, p. 765]: 1) a synonym

for culture; 2) the ladder of the level of social development of material and spiritual culture; and, finally, 3) the next stage of social development following after barbarism. However, currently there appears to be a tendency to unify these various conceptions and in relevant literatures a novel notion of “civilography” [Chernyak, 1996] can be noticed. Overall, civilization is an essential substance that passes through all stages of societal development, nurturing all forms of its culture, being its spiritual basis and providing its unity. All citizens despite their location, albeit rural or urban, possess a social genotype and stereotype, values and ideals common to their group, but different from those of the members of other groups. It takes a long time for these to be fostered and take their place in the world arena. Garifolla Yesim introduced the concept of ‘Kazakhstani civilization’ in accordance with the requirements of this paradigm. He stated that there is no single world civilization, but that the world is composed of national civilizations, and civilization implies the method of living of ethnoses, and thus, there are numerous examples. Although often technologically highly developed nations are considered to be civilized, Yessim has argued that the main feature of a civilization is its uniqueness. Further, regarding Kazakh civilization, this has a sovereign territory, a system of ancient runic writing, well developed science and handicraft disciplines as well as a developed urban society, shared mentality, a culture and history [Omarov, 2005, p. 17-18].

It cannot be asserted that civilizational theory has as yet been completely formed as a unified scientific theory and as such, this method comprises a collection of similar theoretical notions and concepts. Some pitfalls and drawbacks associated with it can be outlined. Analysis of the term civilization and its evolution to become a scientific theory has been considered to be weak ever since its introduction. This matter was researched by Ionov, who identified three stages of its evolution [Ionov, 1994, p. 33]. The first covers the period from the middle of the XVIII-th century to the middle of the XIX-th century with philosophers such as Voltaire, Fergusson, Turgot, Gerder, Guizot, Hegel referred to as representatives of this period. During the period of historic optimism, the integration of the ideas of civilization, its progress as well as a linear integrative description, came to the fore. The concept of civilization commonly stood for citizenship with unified consciousness carried an assessment of character: wild, barbarian or civilized. Any national cultural differences were ascribed to the habitat, background, traditions and customs and considered to be secondary emergent differences. Moreover, during this stage, an idea of history as a compilation of separate local cultures emerged, for instance, in the works of the German enlightenment philosopher J.H. Gerder, but did not gain popularity. The second stage began in the second half of the XIX-th century, during which time perspectives concerning historical relations and some unity in theories of historical process arose. Philosophers promoted the idea of complete accordance of historical and natural sciences’ research methods. Historical synthesis was

mostly based on the analysis of causative relative connections of existence. However, the school of thinking supporting historical optimism eventually began to slow down. Further, some of the representatives of this period such as Comte, Spenser, Buckle, Rickert, Durkheim, developed the contention of there being multiple local civilizations.

The XX-th century formed the third period. This witnessed the emergence of the theory of local historical civilizations as being reflections of the peculiarities of the people living in one area interacting with each other within a set of sociocultural structures, which lead to certain behaviours. Some proponents for this view include Spengler, Toynbee and Sorokin. An analytical approach geared toward understanding subjective motivation of actions connected with various cultures and worldviews developed. Thus, the descriptive framework of analysis prevalent during the previous periods was replaced with a hermeneutic (explanatory) one and historical optimism disappeared. Researchers in the third period neglected the rationalist approach to the conception of history. Finally, the idea of world civilization shifted from the centre to the periphery and adopting a Eurocentrist stance was subject to criticism. In sum, a monistic conception of history was replaced by a pluralistic one.

Similarities and interaction between the formational and civilizational paradigms

The basic tenet of the civilizational paradigm is the absence of determination with regards to social development. While formational theory emphasizes material production, and social analysis begins at the bottom, advocates of the civilizational method steer consideration of society from the top down; i.e. they start from culture, which includes: religion, art, humanity, legislation and politics. That is, the civilizational paradigm does not pay much attention to material life, but rather considers the central values of society. Under this perspective, every culture has an organic unity, unique ideas of cultural and historical types and this gives invigorates criticisms of Eurocentrism. Civilizational method is in the process of development as a common technique of analyzing history of society. It should be based on analysis of social historical analysis. For the development of an appropriate investigative method, some of the affordances of the formational method could be applied. Regarding this, it is necessary to elicit the interaction and overlap between the formational and civilizational. To this end, issues of society and the application of formational for the analysis and accumulation of its history have been discussed by, for example, G. McLennan. Taking a civilizational stance is insufficiently powerful to capture the causes and reasons for the transition from one stage of civil development to another, while adopting a formational one similarly fails to address the history of a society, such as the Kazakh nation, within the context of Eastern nations. The features of the

two paradigms are mentioned above and neither of them is flawless. And, the differences between civilizational and formational paradigms are not absolute. This is the main reason for integrated application of these.

The subject and area of application for formational theory is the history of human consciousness and subconscious that emerge as the objective results of human activity. By contrast, for the civilizational approach, these concern history targeted at certain values and the lifestyle peculiar to a given cultural territory. In general, we can say that formational theory represents an ontological analysis of history, investigating its profound inner bases, while under the civilizational lens, the focus is a phenomenological analysis of history, i.e. description of the forms of the history.

Formational analysis is a linear cut through history, which reveals human development from a very simple (lower) stage through to a developed one. On the contrary, a civilizational analysis probes historical “width”, for its focus is those civilizations that exist at the same historical time, but in specific areas and demonstrate unique content. For instance, while a civilizational methodology describes the differences between the French and Chinese, a formational methodology is adopted to describe the differences between feudal and modern China. As already mentioned the formational paradigm is concerned mostly with the socio-economic cut of history as it takes material production as the initial point of study and defines all fields of social life from this perspective. Under the civilizational optic, culturological matters are highlighted with the starting point for investigation being culture, traditions and customs; life is put forward rather than its instruments.

The formational approach emphasizes the inner factors of development with this process is taken as progress in itself. For this, the conceptual apparatus deployed are opposition and conflict between forces of production and their relations, as well as those between classes in the social stratum. That is, factors which separate rather than those which unite in society are given attention. For the civilizational approach, the investigation centres on the factors uniting people in society. In this light, the source of self-development remains underestimated. Most attention is paid to the exterior factors of social structural development (demand – supply – demand).

Investigation of the phenomenon of nomadism through the lenses of the formational and civilizational paradigms

The phenomenon of nomadism in Eurasia as manifested in the three thousand year long history of the archetype of Kazakh national historical consciousness is considered from these two perspectives. The prominent Kazakhstani philosopher Mukanmadiyar Orynbekov provided an account of the prephilosophy of ancient Kazakhs and the features of the Kazakh worldview. According to Orynbekov, social

philosophy is used to define sovereignty and gives identification to the lifestyle of a society. It embraces various aspects of “social life, ontological and gnoseological peculiarities of social consciousness, essential elements of life and inner sources of development” [Orynbekov, 1994, p. 13]. Philosophers and culturologists are of the opinion that originality defines the dynamic core of development, is a measure of culture, provides a cultural unit of science, as well as being a moving force of history.

Marx proposed an incomplete model of an “Asiatic mode of production” as a means to comprehend Eastern societies, which do not coincide with Western socioeconomic forms. Karl Marx and Friedrich Engels’ idea of five formations is well-known, but in a chapter entitled “Pre-capitalist economic formations” in his work “Economic manuscripts 1857–1859” Marx discussed Asiatic relations of production. This concept of the Asiatic mode of production was first mentioned in Marx and Engels’ letters of 1853 and in their article “The Asiatic mode of production” [Marx, 1972] “British rule in India” [Marx, p. 130-136]. In his introduction to “A Critique of Political Economy” [1859, p. 1-167], Marx stated that “...Asiatic, ancient, feudal, and modern bourgeois modes of production can be designated as progressive epochs in the economic formation of society”. Descriptions of the individual features of the Asiatic mode of production can be found in his later works “Capital” and “Anti-Duhring”. Henry Morgan further developed this concept and Marx’s initial notion underwent transformations under the influence of debates in the Soviet Union. Initially, the term “Asian” was not applied to all Eastern societies, but to separate Asian nations, for instance, India. In the first period of discussions lasting from 1925 up until 1931, Soviet historians supporting the East-West dichotomy compared the Asiatic production mode to classic slavery of Ancient Greece and Rome, thus, criticizing the idea of fixed and unidirectional history. These debates surfaced in civil and national movements gaining ground across the African and Asian continents and played a part in the Soviet government’s willingness to spread proletarian uprisings to Western countries. The proletarian uprisings were opposed by proponents of unidirectional Marxist history and they enlarged the initial geographic coverage of analysis based on production relationships. The universal feature of this mode of production can be verified due to the fact that it was evident not only in Eastern societies like Ancient Egypt and Achaemenid Iran, but spread across the whole of humanity, including societies such as those of Crete and Mykenae, the ancient republic of Rome and meso-American civilizations. It can be argued that the Asiatic mode can be considered as a link between social communism and slavery. One prominent Soviet orientalist and Egyptologist, Strube contributed to the undermining of the supporters of this production mode. Referring to Marx’s works published in the USSR, he compiled a table of five socio-economic formations in 1933.

The second period of debates concerning the Asiatic production mode (1950 – 1971) took place after the end of WWII, with the beginning of the

anti-colonization movement, the publication of previously unknown works by Marx, the introduction of Marxism to Western Europe, the XX-th meeting of the Communist Party and the inception of the revival of social and cultural life in many newly independent regions. Several methodological bases for the Asiatic mode of production were proposed in the ensuing debates and numerous issues pertaining to the nature of historical process were discussed. Special attention needs to be paid to revisionist Western authors such as K. Wittfogel and R. Garaudi, who identified similarities between the Asiatic mode of production and socialism as well as A.Ya. Gurevich's idea of personality based description of pre-capitalist society. During 1965, historians from the USSR, France, Hungary and Germany took part in debates on the Asiatic mode of production in Moscow. According to the supporters of Western Marxism, this mode was the unified form that occurred prior to capitalism, subsequent to slavery, and could be seen as running parallel to a feudalistic social structure. Formational descriptions of traditional social relations of nomads caused lively debates regarding Kazakhstani history during the 1950s. The majority of the authors doubtlessly supported a feudalistic description of Kazakh nomad society, but further research was directed towards probing nomadic social structure, starting with consideration of its socioeconomic base. The focus on this dimension may account for the emphasis on patriarchal feudal relationships in nomadology which contradicts some underpinning principles of Marxist formational theory. Profound investigation of this issue reveals two opposite perspectives of ownership relations in nomadic social relations, i.e. the symbiosis of feudalism and patriarchy. Basic theoretical, methodological and historical questions of nomadology represent a compilation of various opinions concerning the different levels of data collection.

L.N. Potapov and his supporters asserted that land ownership was the appropriate gauge for feudalistic identification in both medieval and modern nomadic society. This resulted from the Marxist conception of absolute monopoly of land ownership as the main functioning factor of feudal social structure. Opponents claimed that cattle were the focus of feudalistic ownership in nomadic society and was the basic structuring element in the productive relationships of nomads [Tolybekov, 1959, p. 91, 50-59, 60-68]. Further, in the production process arrangements in a nomadic environment, land was the common condition and served as the subjective and material basis of the economic structure [Shahmatov, 1951].

One of the pressing issues currently pertaining to nomadology is the ownership relations of nomads, however, a consensus concerning has not been reached so far. The issues of Kazakh-nomadic social relationships were developed in the monographs of S.Z. Zimanov [1958], D.K. Kshibekov [1984], and N.Ye. Massanov [1995]. Some of the challenges regarding the identification of the social structure of traditional Kazakh society are caused by the fact that it does not coincide with the elements contained in the original Marxist formational

table, as presented above. In place of these, the following social categories have been posited in the literature: batyr (hero), bi (judge), tolengit (those people, who do not belong to one of the three Kazakh tribes), and, tarkhan (the assistant leaders in the army). There is a need for a typological method of social identification of the role of intermediary formations which take into consideration the hierarchical productive, institutional, ideological, ethical and moral relations in the complex social relations together with the basic classes so as to elicit the peculiarities of traditional nomadic social structure.

In the period under Krushchev, the debates about how to address nomadism died down in the face of the strengthening of the Soviet totalitarian regime. However, these debates did not stop entirely during perestroika, but it can be said that the third period (1971-1991) combined “stagnation” and “reconstruction”. Numerous Soviet authors [Shafarevitch, 1977; Avanashev, 1989; Vassilyev, 1989; Nureyev, 1990; Starikov, 1996] dedicated their scholarship to investigation of the nature of Russian and Chinese socialism through adopting the optic of the Asiatic mode of production.

It has to be admitted that the five-dimensional formational concept failed scientifically and methodically in the middle of the 1990s, when its most active proponents, orientologists and historians such as V.N.Nikoforov and I.M. Dyakonov acknowledged its limitations. By contrast, the civilizational paradigm has been shown to offer fruitful avenues for researching history and the historical consciousness of non-Western societies. Furthermore, these debates concerning the Asiatic mode of production described above have provided sources for identifying the peculiarities, the originality and nature of Eastern civilizations. They have encouraged Western scientists to investigate non-Western tenets of endogenous development’ from a fresh perspective.

Traditional and modern concepts of nomadism

Various dictionaries provide a definition of nomadism (from the Greek: nomádos) as a specific form of life closely connected to productive activity. The term is usually associated with archaic lifestyles of hunters and gatherers as well as livestock herders living in arid areas. Nomadism is thought to have appeared in the process of the social division of labour, when livestock breeding became separated as an independent form of production. However, not all herders are nomadic for nomadism exhibits the following: the main type of productive activity is extensive cattle breeding, there is constant seasonal movement of people and cattle and there is a particular material culture and world perception related to steppe society.

The term nomadism can be encountered in popular literature and dictionaries. Lately, nomadology in the postmodern way of thinking is gaining popularity among European researchers and special attention is drawn to the phenomenon

as presenting a new direction in world perception. Yerengayip Omarov identified the cultural strata of the Kazakh civilization of people inhabiting the Eurasian area, describing this as the source of a world spiritual anthropogenesis. He stated: “nomadology is the new direction of modern postindustrialism, and postmodernism classics propose the nomadism perspective as an alternative to explanatory content power. According to Deleuze and Guattari, today, there exists an urgent “necessity of nomadism”. This can also be caused by the Western social crisis”. Some researchers identify the differences between world perception and the cognition of nomads occupied with cattle breeding, and those of peoples associated with agriculture and sedentariness. For example, the ‘nomadic lifestyle develops absolutely different concepts and values, customs and traditions rather than sedentary. In nomadic mentality everything flows and changes. Time and space carry absolutely different meanings. History viewed as fundamental measurement by a sedentary person does not matter to a nomad, and is replaced by myths and legends” [Nurzhanov, 1994, p. 9]. Moreover, it has been contended that “a nomad relying on the life credo “everything is with me” cannot settle, wherever they are. Movement is not targeted at time for them (change of societies in one area), but rather on space (movement), if sedentary people need movement, labour and food for living, nomads need food for movement [Gachev, 1988, p. 61]. R.W. Emerson stated the following concerning the eternal fight of these anagonistic phenomena in every human existence: “Once we all were absolute nomads, then we all become completely sedentary, people constantly change, as well as these two conditions... intellectual nomadism is an objective feature of a human, human eyes are constantly hungry for something interesting” [Emmerson, 1986, p. 138].

Conclusion

According to modern approaches to the understanding of culture, no culture can be considered big or small, for each is unique and significant. Globalization, new social formations and new forms of thinking have changed perspectives regarding the foundations of civilizations. To sum up, the importance of researching nomadic civilization in the study of history, and the cognition of original culture is stressed.

Kazakhstan, historically has been the longest established and largest habitat of nomadic peoples for centuries and its inhabitants have been leaders in this form of production for three centuries. Nomadism was the basis for organization of Kazakhstan’s political and social structure, socioeconomic relationships and mode of exploitation of natural resources, social organizations, international relations, mentality and psychology, material and spiritual culture and human life. Nomadic peoples made a great contribution to the development of the civilization processes in Eurasia as they connected disparate continents, world

civilizations and created a unified civilizational area as part of the world. They strengthened their material and spiritual values and institutional relationships, and spread globalization in the pre-Columbus world. They contributed to the growth of innovational culture, technology and trade, and introduced large-scale changes to the development of a unified culture. The routes of trade developed by nomads had a powerful influence and the world became unified and civilization structures became interrelated. Moreover, cities as the centres of exchange and relations began to appear on the borders between the areas occupied by nomadic and sedentary peoples.

Nomadism is a multi-faceted phenomenon requiring an integrative and interdisciplinary approach to achieve a profound understanding of its complexities. Thus, the reconstruction of the lineage of Kazakhstanis and Kazakh people, especially that of their ancient heritage through scientific research is of utmost importance as nomadic culture is deeply embedded in Kazakhstani culture, psychology, historical consciousness and Kazakh life.

References

- Ashimbayev, M. & Nyssanbayev, A. 2005. The National Idea. Yegemen Kazakstan, 25 March.
- Barg, M. 1991. Civilizational approach to history. *Kommunist*, №3, pp. 27-35.
- Berdyayev, N. 1990. The Essence of History. M.: Mysl/ – P. 175.
- Chernyak, Ye. (1996). *Civiliography: the study of civilizations (Tsivilioografiya: nauka o tsivilizatsii)*. M., International relations, 384 p.
- Thoreau, H. *Walden: or, life in the woods* / G. Toro. M., Hudozhlit, 1986, 638 p.
- Formations or Civilizations? Proceedings of the Round Table. *Issues of Philosophy*. 1989, №10, pp. 34-59.
- Gachev, G. 1988. National images of the world. General questions: Russian, Bulgarian, Kyrgyz, Georgian, Armenian. M., Sov. Pisatel, 448 p.
- Gurevich, A. 1990. Theory of formation and the reality of history, *Voprosi filosofii*, №11, pp. 31-43.
- Ionov, I. 1994. Theory of civilizations: stages of development. *Novaya i noveishaya istoriya*, №4-5.
- Kshibekov, D. 1984. Nomadic society: genesis, development, decline. Alma-Ata, Nauka, 238 p.
- Masanov, N. 1995. Nomadic civilization of Kazakhs: the basis of life in nomadic society. *Almaty-Moscow, Gorizont*, 320 p.
- Marx, K. & Engels F. 1972. *Essays: 2nd edition*, Vol. 28, pp. 174-267.
- Marx, K. & Engels F. 1959. *Essays: 2nd edition*, Vol. 13, pp. 3-18.
- Proceedings of the scientific session dedicated to the history of Central Asia and Kazakhstan in the pre-October period. Tashkent, 1955, 615 p.
- Nurzhanov, B. 1994. *Culturology Lectures*. Almaty, Kainar University, 128 p.

Omarov, Ye. 2005. A Brief history of Kazakh civilization. The materials of scientific session dedicated to the history of Middle Asia and Kazakhstan in the period before the October revolution. Almaty, Arda, 240 p.

Orynbekov, M. 1994. Pre-philosophy of proto-Kazakhs. Almaty, Olke, 208 p.

Philosophical Encyclopedic Dictionary. M., Sov.entsiklopediya, 840 p.

Panarin, A. (ed). 1999. A Philosophy of History: a teaching aid. M, Gardariki, 432 p.

Shahmatov, V. 1951. On the forms of exploitation in Kazakhstan in the XIXth century. VAN KazSSR, №11, pp. 93-108.

Gorinov, M. 1992. Taking a closer look: Historical magazines in the second half of 1991. Svobodnaya mysl, pp. 115-117.

Tolybekov, S. 1959. Socio-economic structure of Kazakh society from the XVIIth to the XIXth century. Alma-Ata, Kazgiz, 448 p.

Zimanov, S. 1958. The structure of Kazakh society in the first half of the XIXth century. Alma-Ata, Nauka KazSSR, 295 p.

Резюме

Сатершинов Б.М., Абдираманова А.Т., Токтарбекова Л.Н.

Номадизм в рамках формационных и цивилизационных парадигм исторического познания

В данной статье анализируется сущностное содержание формационной и цивилизационной парадигм. Авторы сравнивают методологические особенности формационного подхода с цивилизационными концепциями. Подчеркивается ограниченность формационной теории при применении ее в исследованиях, касающихся истории восточных цивилизаций, в том числе и отечественной казахстанской истории. Указывается потребность в методологической рефлексии, возникшей в современной исторической науке, переживающей крутую ломку представлений о структуре своего предмета изучения, обновляющей свой исследовательский инструментарий и чутко реагирующей на сдвиги, совершающиеся во всей системе современных наук.

В статье анализируется проблема исторического сознания в контексте западной философии истории. Подвергаются анализу взгляды представителей как цивилизационной парадигмы (О. Шпенглера, А. Тойнби) так и формационного подхода (К. Маркса, Ф. Энгельса). Важное значение темы связывается с возрождением исторического сознания казахского народа после обретения политической независимости, а также с бурным ростом историографической науки за последние десятилетия. Поднимаются некоторые проблемы в отечественном прикладном и теоретическом источниковедении в связи с реконструкцией истории Казахстана.

Ключевые слова: методология, кочевничество, номадология, цивилизационная парадигма, история, формационная парадигма, Казахстан.

Түйін

Сатершинов Б.М., Әбдіраманова А.Т., Тоқтарбекова Л.Н.

Тарихи танымның формациялық және өркениеттік парадигмаларындағы номадизм

Бұл мақалада формациялық және өркениеттік парадигмалардың мәндік мазмұны талданады. Авторлар формациялық тәсілдің әдіснамалық рекшеліктерін өркениеттік тұжырымдамалармен салыстырады. Шығыстық өркениеттердің тарихына, оның ішінде қазақстандық отандық тарихқа қатысты зерттеулерге формациялық тәсілді қолданғанда, оның шектеулігі байқалатыны атап көрсетіледі. Өзінің зерттеу пәнінің құрылымы туралы көзқарастарды түбірімен өзгертіп, қазіргі ғылымдардың бүкіл жүйесінде орын алып жатқан құбылыстардың әсерін сезініп, өзінің зерттеушілік құралдарын жаңартып жатқан қазіргі тарих ғылымында әдіснамалық рефлексияға деген мұқтаждық айқын сезіледі.

Мақалада тарихи сана мәселесі батыстық тарих философиясы тұрғысынан талданады. Өркениеттік парадигма өкілдерінің де (О. Шпенглер, А. Тойнби), формациялық тәсіл өкілдерінің де (К. Маркс, Ф. Энгельс) көзқарастары сыни сараптамаға түседі. Тақырыптың маңыздылығы соңғы онжылдықтарда тарихнамалық ғылымның күрт өсуімен, сондай-ақ саяси тәуелсіздігіне қол жеткізген қазақ халқының тарихи өзіндік санасының қайта түлеуімен түсіндіріледі. Қазақстанның тарихын реконструкциялаумен байланысты отандық теориялық және қолданбалы деректанудың кейбір өзекті мәселелері көтеріледі.

Түйін сөздер: әдіснама, көшпенділік, номадология, өркениеттік парадигма, тарих, формациялық тәсіл, Қазақстан.



Александр Хамидов (Алматы, Казахстан)

СОВРЕМЕННЫЙ ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ ЦЕННОСТНЫЙ КРИЗИС: СУЩНОСТЬ, ПРИЧИНЫ, МАСШТАБЫ, ПОСЛЕДСТВИЯ

Аннотация. Статья посвящена общей характеристике современного кризиса ценностей, охватившего всю цивилизацию. В основе авторской позиции лежит концепция Г. С. Батищева, согласно которой ценность есть над-полезностное смысловое отношение, не редуцируемое ни к какой полезности. Особенностью современного ценностного кризиса, согласно автору статьи, является не только то, что он охватил почти всю планету, но то, что в нём наряду со стихийными аспектами просматривается некая управляющая процессом сила. Проанализировано проявление кризиса ценностей в ряде сфер культуры, в том числе в науке и образовании.

Ключевые слова: ценность, полезность, аксиосфера, кризис ценностей, глобализация, глобализм, коммерциализация знания, сфера культуры.

Введение

В последние полвека планету охватили разнообразные большие и малые кризисы – экологический, демографический, продовольственный, финансовый и другие. Не снята с повестки дня и, более того, явственна как никогда угроза Третьей мировой войны с применением новейших средств массового поражения и уничтожения. Представляется, что в основе отмеченных и других кризисов и угроз лежит основополагающий кризис – кризис универсальных цивилизационных ценностей, лежащих в фундаменте человеческого бытия в мире. Хотя на тему ценностного кризиса уже написано немало, обобщающей точки зрения на него пока ещё не высказано. Настоящее исследование претендует на то, чтобы внести некоторый вклад в данную проблему.

Методология исследования

В работе применена классическая диалектическая методология, как она разработана Г. В. Ф. Гегелем, К. Г. Марксом, такими философами советского периода, как Э. В. Ильенков, Г. С. Батищев, Л. К. Науменко и др. Применён также принцип культуру-историзма.

*Природа ценностей и сущность ценностного кризиса
современной цивилизации*

Для понимания сущности ценностного кризиса как такового необходимо правильное понимание сущности самих ценностей. Такое понимание в своё время было предложено было Г. С. Батищевым (см.: [Батищев, 2015]); оно и является основанием излагаемой здесь концепции. Сущность ценностей определяется через чёткое различение уровней человеческого отношения к действительности (к природе, к культуре, к другим людям и к себе). В рассматриваемом аспекте у человека существует три уровня. Каждый из этих уровней сущностно присущ человеку, нередуцируем к другим, незаменим другими и невыводим из других. Все они одинаково необходимы, однако каждому присущи свои функции и границы допустимого функционирования. Эти уровни отличаются друг от друга векторами направленности. Низший уровень характеризуется тем, что определяющим отношением человека к действительности является потребность. Потребность требует своего удовлетворения. Во внешней действительности потребности отвечает полезность. Поэтому следует говорить о потребностно-полезностном отношении человека к действительности. Удовлетворение потребности есть потребление полезности. Действительность в свете потребностно-полезностного отношения определяется по шкале полезностей: в ней усматривают полезное, не-полезное, вредное и в полезностном плане нейтральное. Люди в границах данного отношения суть со-потребители.

На втором, более высоком уровне определяющим отношением человека к действительности является его устремлённость к неким смысловым точкам вне него, которые и называются ценностями. Он поэтому определяется как устремлённо-ценностный уровень. Ценность есть такой феномен, который не сводим ни к какой полезности и не выводим из неё. Устремлённости соответствует приобщение к ценности и освоение её, делание её достоянием своего духа. К ценности стремятся, ею измеряют себя и действительность, к ценностям приобщаются и осваивают их, а не подчиняют их себе, как это обстоит с полезностями. Для субъекта существует шкала ценностей, не-ценностей, контр-ценностей и анти-ценностей (ложных ценностей), которой он измеряет действительность. Люди в границах данного отношения суть со-ценители. В культуре существуют различные виды ценностей – этические, эстетические, познавательные, религиозные и др. В каждой социокультурной целостности существует конкретная система ценностей, своеобразная аксиосфера (от греческих *ἀξία* – «ценность» и *σφαῖρα* – «шар»). В постархаических обществах аксиосфера не является гармоническим образованием. В силу классового, сословного, группового, конфессионального и иных расслоений социума у каждого такого слоя имеется свой набор приоритетных ценностей, не волне согласующихся, а то и конфликтующих между собой с аналогичными наборами других слоёв – на-

борами контр-ценностей. Кроме того, ценности имеют культурно-историческую, этно- и национально выраженную определённую. Следовательно, существуют исторические ценности, т. е. ценности, присущие лишь некоторым историческим периодам или эпохам. Существуют также специфически этнические или (и) национальные ценности. Наконец, существуют и универсальные (их именуют также общечеловеческими, хотя это не вполне верно) ценности, то есть ценности, образующие своеобразный ценностный каркас культуры и существующие на протяжении многих тысячелетий.

Третий уровень отношения человека к действительности (к природе, к культуре, к другим людям и к себе) – это уровень творчества и со-творчества людей-субъектов. На этом уровне вырабатываются ценности, смыслы, императивы и т. д. В границах первого уровня человек выступает как субъект присваивающий; в границах второго – как субъект осваивающий; наконец, в границах третьего уровня – как субъект в-себя-приемлющий. Здесь, стало быть, срабатывает не присвоение и не освоение, а в-себя-приятие, понимаемое, однако, отнюдь не как наложение своего мерил на действительность: творчество конкретного индивида в данном случае предстаёт как тождество адресования Другим и в-себя-приятия адресованного Другими. Люди в границах данного отношения суть со-творцы.

Каждый из вышеохарактеризованных уровней имеет границы своей уместности, определяемые самой сущностью человека. В границах потребностно-полезностного отношения человек-субъект лишь постольку верен предстоящему ему предмету, поскольку в этой верности предмету он преследует и осуществляет верность прежде всего самому себе, своей потребности или своему интересу как системе потребностей. В границах устремлённо-ценностного отношения человек-субъект стремится быть верным прежде всего предстоящему ему предмету, а не себе, и именно в этой верности предмету и посредством неё быть верным также и самому себе. Если в границах потребностно-полезностного уровня нечто своё имеет определённую собственность, то в границах устремлённо-ценностного уровня оно предстаёт как достояние. И если в границах первого из охарактеризованных уровней субъект относится к другому как ко всего лишь потребителю и со-потребителю, а в границах второго уровня он относится к нему как к ценителю и со-ценителю, то на уровне со-творчества – как творцу и со-творцу.

У подлинно целостного человека, во-первых, присутствуют все три уровня, а во-вторых, потребностно-полезностный уровень непосредственно подчинён уровню устремлённо-ценностному, а оба они – уровню со-творчества. При нормальном соотношении этих уровней верхний задаёт границы среднему и нижнему уровням и санкционирует их.

Если ограничиться двумя нижними уровнями, то картина выглядит следующим образом:

Нижний уровень: потребность – полезность – потребление.

Верхний уровень: устремлённость – ценность – приобщение.

Человек и мир его культуры устроен гармонически тогда, когда уровень полезностей подчинён уровню ценностей, а оба они – уровню созидания. Когда эта гармония нарушается, возникает кризис субъектного бытия, формой проявления которого может быть и ценностный кризис. При этом кризис ценностей имеет место не тогда, когда определённым ценностям противостоят контр-ценности, или ценности альтернативные. В этом случае аксиатическая проблематика решается посредством диалога или полилога, в ходе которых стороны приходят к какому-то консенсусу, взаимно корректируют свои ценности, что, конечно, не обходится без «вмешательства» высшего, третьего уровня. Ценностный кризис – это кризис сам^{ых} ценностей. Этот кризис имеет свои причины и проявляется в нескольких формах. Основных две.

1. Соотношение рассмотренных выше уровней отношения человека к действительности подчинены принципу иерархии. Однако люди могут произвольно нарушать данную иерархию и создают ту или иную форму субординации. Одной из форм такой субординации является придание потребностно-полезностному уровню-отношению неподобающего ему места. Чаще всего – это его абсолютизация. Она состоит в выходе потребностно-полезностного уровня за пределы его уместности. В этом случае не только абсолютизируется роль потребностей и интересов в составе культуры, но категория полезности начинает распространяться на то, что неподводимо под неё. Прежде всего на мир ценностей. При абсолютизации потребностно-полезностного уровня вся действительность окрашивается в соответствующие тона; устремлённо-ценностное отношение оттесняется на периферию культуры. Утверждается утилитаризм. Это – первая форма и причина ценностного кризиса.

2. Вторая форма и причина кризиса ценностей состоит в абсолютизации самого устремлённо-ценностного отношения к действительности. Она существует в двух вариантах: а) как абсолютизация данного отношения как такового и б) как абсолютизация конкретных ценностей или ценностных комплексов. В первом случае всё потребностно-полезностное ложно третируется как не соответствующее сущности и назначению человека в мире. В границах устремлённо-ценностного уровня отношение человека к действительности, конечно, более возвышенное, чем в границах потребностно-полезностного. Однако сами ценности не вырабатываются в границах этого уровня. Они вырабатываются на уровне со-творчества и транспонируются в данный. Но дело не только в этом. Ценности всякий раз определённы, конкретны и конечны. Они – индивидуальные, групповые, этно-нацио-нальные, конфессиональные и т. д. Следовательно, в обществе и культуре всегда существуют различные комплексы ценностей, к которым могут быть устремлены различные индивиды или (и) группы индивидов. Здесь-то и таится опасность абсолютизации конкретных ценностей. Это влечёт за собой различной формы и степени конфликт разных ценностей.

Ценностный своецентризм рождает нетерпимость к иным ценностям и к приверженцам этих ценностей. Тут таится опасность разделения на своих и не-своих (в пределе – чужих), на исповедующих «наши» и исповедующих «не наши» ценности.

Абсолютизация конкретно определённых ценностей может вести к догматизму и даже к фанатизму. В случае догматизма рождается совершенно чуждая человеческой сущности претензия индивида или группы на монополию в решении проблем Истины, Добра, Красоты, монополия на Трансцендентную Сверхсущность и т. д. Исповедуемые Другими другие ценности толкуются как лже-ценности – как лже-истина, лже-добро, лже-красота, лже-вера и т. д. Догматизм стремится сохранить чтимые ценности от разгула утилитаризма и тем самым фактически изымает ценимые культурные феномены из культуротворческого процесса, блокируя сами возможности их дальнейшего развития и совершенствования. Однако отгораживаясь от утилитаризма, догматизм тем самым смыкается с ним. Он начинает с того же, что и утилитаризм, а именно с фиксации идеи, учения и т. д., придавая ему статичность и конечность, омертвляя его. Только далее он начинает поклоняться этой мертвечине, тогда как утилитаризм, довольствуясь этой мертвечиной, приспособляет её к своим своемерным и своекорыстным надобностям.

Крайней формой абсолютизации конкретных ценностей является фанатизм и агрессивная ксенофобия. Фанатизм не только противопоставляет свои ценности – чужим, но исходит из презумпции, согласно которой свои ценности следует чтить и поклоняться им, а также стремиться распространить их на весь мир, навязать их ему, чего бы это ему ни стоило. Чужие же ценности в соответствии с этой презумпцией следует не просто игнорировать и развенчивать как лже-ценности, но и всеми средствами искоренять.

И только высший уровень, уровень созидательства, творчества не допускает никакой абсолютизации чего бы то ни было. Ведь это тот уровень, в границах которого создаются ценности и регулируются потребности и интересы. А подлинное творчество, как отмечено, есть явное или латентное со-творчество. Со-творчество же есть общение, то есть взаимная открытость личностных душевно-духовных миров друг другу, не ограниченная ничем, кроме уровня их развитости и совершенства. Оно есть действительная манифестация высшей гуманности.

Современный цивилизационный ценностный кризис – это не просто кризис ценностных предпочтений какой-либо социальной группы или ценностных установок какой-либо сферы культуры, либо даже ценностей культуры в её целом. Последнее встречается при завоеваниях одних народов другими: народ-победитель навязывает побеждённому народу свои нормы, стандарты поведения, стиль жизни и т. д., в том числе и свои собственные ценности. В подобных случаях имеет место конфликт ценностей, который рано или поздно разрешается в той или иной форме. Однако сущность со-

временного кризиса ценностей состоит не в этом. Этот кризис представляет собой кризис основополагающих фундаментальных ценностей, ценностей, скреплявших человеческую цивилизацию на протяжении последних трёх тысячелетий. Причём вне зависимости от классического разделения культуры на культуру Востока и культуру Запада. Эти ценности, конечно, на всём протяжении своего существования обладали историческими, этническими и иными преходящими особенностями. Однако за этими особенностями всегда сохранялось их над-историческое универсальное ядро. Сегодня кризис охватил именно данное ядро.

Думать, что этот кризис – продукт естественноисторического (в Марковом смысле) процесса, – значит проявлять мировоззренческую близорукость. Этот кризис основополагающих человеческих ценностей, грозящий деструкцией аксиосферы, спровоцирован искусственно и целенаправленно и, стало быть, является управляемым. Такой кризис не наступает внезапно, но готовится исподволь и поэтапно, и на первых своих стадиях может даже казаться проявлением благих намерений. И он готовился и внедрялся шаг за шагом. Этот искусственно созданный и активно поддерживаемый ценностный кризис имеет конкретный исторический отсчёт. Это – создание в 1776 г. государства Соединённых Штатов Америки. На реверсе Большой печати данного государства и на однодолларовой купюре под пирамидой на ленте начертан на латыни девиз, который гласит “*Novus Ordo Seclorum*”, что примерно значит “Новый Мировой Порядок”. Этот порядок отцы-основатели США намерились распространить на весь мир. Стало быть, данный порядок должен стать глобальным. Сущность этой глобальности выявилась во второй половине XX в. Стало ясно, что сознательно спланированный и целенаправленно осуществляемый глобализм ничего общего не имеет с процессами глобализации, пробивающими себе дорогу на протяжении тысячелетий.

Доктрина глобализма опирается на две другие доктрины – неолиберализм и мон-диализм. Собственно говоря, всё это – три ипостаси единого феномена. Согласно неолибералистской экономической и политической теории, вмешательство государства в экономику и в сферу общественных отношений должно быть сведено к минимуму. Всё, что мешает получению максимальной прибыли и свободе частной экономической инициативы, должно пресекаться и устраняться. Капиталистические рыночные отношения и специфически рыночный обмен в свете этих доктрин – универсальная модель существования мира человеческой действительности, основание всех этических норм, регулирующих поведение и действия людей в любых условиях и при любых обстоятельствах. Рынок – самоценен. Призвание человека – жить ради рынка и участия в конкуренции и быть «деловым человеком». Этот рыночный фундаментализм граничит с рыночным фетишизмом, состоящим в слепой уверенности в том, что “рынок всё ставит на свои места” и что он является гарантом общественного порядка в миро-

вом масштабе. Глобализм, опирающийся на мондиалистскую стратегию и тактику, ориентирован на преодоление национальной государственности и национальных культур, а тем самым и на деструкции этно-национальной и культурной идентичности и самоидентичности каждого индивидуума.

Современный цивилизационный кризис ценностей целенаправленно осуществляется в трёх основных формах: 1) в форме индуцирования неразрешимых конфликтов различных конечных ценностей и их комплексов (особенно это проявляется на уровне взаимоотношения мировых конфессий); 2) в форме целенаправленного дезавуирования и дискредитации основополагающих, в том числе и универсальных («общечеловеческих») ценностей; 3) в форме близкого к глобальному вытеснения потребностно-полезностным отношением отношения устремлённо-ценностного и в тенденции – деструкции последнего как такового. Третья форма является доминирующей. Она вызвана и амплифицирована целым рядом тенденций, порождённых, в свою очередь, амплификацией потребностно-полезностного отношения, его внедрением во все сферы культуры и превращением в масштаб всего сущего. Истоки данной абсолютизации содержатся в том типе социальности, который сформировался в Западной Европе с Нового времени и впоследствии распространился на всю планету. В основе данного типа социальности лежит капиталистически организованная сфера материального производства, ставшая доминирующей сферой социума и культуры. Для неё характерна система вещных отношений и принципа индивидуализма, с его абсолютизацией частного интереса в ущерб интересу всеобще-общественному.

Одной их технологий провоцирования и амплификации глобального ценностного кризиса является технология так называемого управляемого хаоса, или контролируемой нестабильности. Её создателями считают Дж. Шарпа и Ст. Р. Манна (иногда к ним причисляют и Зб. Бжезинского). Суть её состоит в (сначала незаметной) организации хаоса, а затем в управлении им, исходя из своих интересов. При этом на поверхности событий дело выглядит так, будто современный мир как-то сам собой погрузился в хаос, кажется, будто он «сошёл с ума». На деле же это именно глобалисты намеренно создают хаос, но отнюдь не затем, чтобы из него затем построить новый порядок, а затем, чтобы, создав его, стоять над ним, контролировать его и извлекать из этого состояния свою собственную пользу по принципу «ловить рыбу в мутной воде».

Проявление современного цивилизационного кризиса ценностей в различных сферах культуры

Глобалисты, опираясь на современные информационные и иные технологии, жаждут ослабить (а в пределе – устранить) национальные государ-

ства и их культуру и потому всячески стремятся внедрить в них тот же кризис ценностей, который их усилиями охватил современную цивилизацию. Этот кризис они стремятся внедрить во все сферы и во все уровни суверенных национальных государств. Вместе с тем всеобщим основанием кризиса ценностей и как такового, и его обнаружения во всех сферах культуры, а равно и неспособность противостоять его инспирированию со стороны глобалистов, является кризис мировоззрения и задаваемого им мироотношения. Мировоззрение – это высшая форма личного (когда это не просто индивид, а индивидуальность и особенно личность) и общественного сознания. Мировоззрение задаёт ориентиры для мироотношения. Оно поэтому должно быть целостным и открытым развитию и совершенствованию. Человек должен определяться в своём мировоззрении и мироотношении и регулярно делать мировоззренчески-мироотношенческий самоотчёт. Кризис мировоззрения инспирируется внедряемой в сознание идеей ценности мировоззренческого плюрализма и релятивизма как якобы единственного противоядия авторитарному и тоталитарному сознанию и мышлению.

Современный цивилизационный кризис ценностей распространяется и на такие фундаментальные ценности культуры, составляющих ядро её базиса, как научно-познавательные, этические и художественно-эстетические ценности. Так, кризис научных ценностей своим истоком имеет потребностно-полезностное отношение к науке в целом и к научному знанию конкретно. Для социума в целом и для различных сфер и инстанций (экономики, политики, военно-промышленного комплекса и т. д.) наука есть лишь функциональное средство для удовлетворения их потребностей и интересов. Именно такое отношение к науке породило тенденцию её коммерциализации и товаризации научного знания. Научно-исследовательские учреждения и так организованные по образу и подобию сферы материального производства, превращаются в подобие промышленных концернов или коммерческих предприятий. Как такие коммерческие предприятия, научно-исследовательские учреждения и вузы вынуждены участвовать в стихии рынка: позиционировать себя на научно-исследовательском и образовательном рынке и участвовать в конкуренции с другими НИИ и вузами по правилам рынка. Негативных следствий из коммерциализации науки, из превращения научного исследования в коммерческое предприятие, а научного знания – в товар более чем достаточно.

Рыночный статус производимого в сфере коммерциализованной науки знания с неизбежностью приводит к стагнации и даже элиминации тех отраслей знания, научных дисциплин и проблем, которые не пользуются спросом и не укладываются в рыночную конъюнктуру. Для общества это грозит либо блокированием прогресса, либо более серьёзными последствиями. Более конкретно кризис ценностей проявляется в современной науке изменением отношения к истине. Причём данное изменение имеет место

не только вне науки, но – что самое существенное – даже внутри самой науки. Кризис ценностей в сфере науки проявляется в том, что заказчики (предприниматели и т. д.) исходят из собственной конечной целесообразности, которая может не совпадать (и часто не совпадает) с научной целесообразностью – с имманентной логикой развития научных исследований, их взаимосвязи и преемственности. Они поэтому предпочитают не рисковать вкладывать финансы в фундаментальные исследования, непосредственная выгода от которых проблематична. Это и привело, в конце концов, к обособлению прикладной науки от науки фундаментальной и к обретению последней приоритетного статуса в социуме. Фундаментальная наука третируется низшим сортом и оттесняется на периферию науки как социумного института. Императив Истинности знания вытесняется императивом его полезности – его эффективностью и рентабельностью. Но, поскольку же прикладная наука невозможна без фундаментальной, то отмеченная тенденция в конечном счёте ведёт к коллапсу науки в целом.

Ценностный кризис в сфере художественно-эстетического отношения к миру возник ещё раньше, чем кризис науки и научного знания. Его началом можно считать начало XX в., когда сформировались такие направления в искусстве, как абстракционизм, кубизм, дадаизм, сюрреализм и им подобные, для которых характерно прежде всего отсутствие ответственности художника перед культурой и обществом, элиминация функции воспитания у людей общечеловеческих ценностей в их синтезе с ценностями этническими, национальными и иными положительными ценностями. Для второй половины XX – первых десятилетий XXI вв. характерно возникновение таких направлений в изобразительном искусстве, в которых размывается и даже устраняется граница между художественным произведением и реальностью (разного рода инсталляции и т. п.). Большую негативную роль в кризисе классических эстетических ценностей внёс постмодернизм, подвергший отрицанию уходящие корнями в древность представления о сущности эстетического, художественного, в конечном счёте – об искусстве как таковом. Пропаганда таких взглядов прямо и косвенно наносит урон целостности общего мировоззрения и мировоззренческих ценностей.

Цивилизационный ценностный кризис затрагивает и этическую сферу. Уже давно произошёл раскол этой сферы на конечную мораль и бесконечную по своим ценностным устремлённостям нравственность. Сегодня происходит деструкция и моральных ценностей. Имеет место аномия – феномен, открытый Э. Дюркгеймом. Разного рода девиантное поведение провозглашается глобалистами нормой социального бытия индивидов, групп, сообществ. Инспирированная ими во второй половине XX в. так называемая сексуальная революция с её культом сексуального “раскрепощения” на рубеже XX – XXI вв. обернулась пропагандой однополых браков, что при тотальном внедрении в практику ведёт к сокращению населения пла-

неты и – в тенденции – к вымиранию человечества. В XX в. Дж. У. Мэни (Money) ввёл понятие гендера как “социального пола”, который якобы является социальной конструкцией в отличие от биологического пола, который даётся фактом рождения. В XXI в. возникло понятие трансгендера. В соответствии с ним дети до определённого возраста считаются в ряде государств Евросоюза нейтральными в отношении пола. Считается, что впоследствии они сами определяются в этом вопросе по своему свободному выбору. В этом явно обнаруживается кризис индивидуальной идентичности. Официальное учреждение однополых браков, внутри которых становятся излишними понятия “отец” и “мать” и разрешение в юридическом порядке “усыновлять”/“удочерять” однополыми парами детей, является вытеснением фундаментальной ценности семьи как союза мужчины и женщины. Считавшиеся на протяжении тысячелетий такие сексуальные перверсии, как гомосексуализм (в обоих его вариантах), ныне преподносятся не просто как норма, но и как особый признак избранности. В ряде стран Евросоюза официально санкционирована педофилия и даже инцест.

Для внедрения подобного рода анти-ценностей предварительно в общественное сознание и даже в науку и философию было вброшено понятие толерантности, которое сопрягалось с понятием демократичности. Теперь неприятие сексуальных перверсий, однополых браков расценивается как проявление не только ретроградности, но и как проявление нетолерантности и недемократичности. При этом сами эти лесбиянки, геи, бисексуалы, трансвеститы (изобретена уже даже аббревиатура: ЛГБТ) и иже с ними, горделиво шествующие на парадах, сами используются глобалистами как всего лишь одно из средств достижения поставленной ими «глобальной» цели.

Нагнетаемый кризис науки и фундаментального знания дополняется кризисом системы образования. Значимость данной сферы для социума состоит, прежде всего, в том, что через образовательную систему проходят в пределе все члены общества. Именно кризис данной сферы кардинально опасен. Конечно, никогда в истории данная сфера не была идеальной. Одним из её пороков всегда было, во-первых, то, что образование (усвоение необходимого корпуса общественно полезных знаний) и воспитание (усвоение этически релевантных норм общежития) были отделены друг от друга, а во-вторых, то, что отношение «педагог – образуемый/воспитуемый» строилось по ценностной вертикали: верхнюю позицию занимает педагог, нижнюю – образуемый/воспитуемый. С Нового времени в систему образования внедрилось отчуждение, одним из основных последствий которого явилось овещнение знания. Преподаваемое овещнённое знание предстаёт как готовое знание, которое необходимо лишь усвоить в вербально фиксированной форме. Это ведёт к вытеснению обучения культуре мышления, культуре проблематизации и, напротив, к обучению тренировки памяти, расширению эрудиции и умению оперировать готовым знанием.

Те постсоветские государства, которые приняли Болонскую конвенцию, пошли по линии заимствования из неё самого худшего и предельно формализовали это наихудшее. Одним из следствий такого подхода явилось патологическое увлечение тестами. И дело, конечно, не столько в самом увлечении. Тесты вполне можно использовать как третьестепенное средство проверки знаний школьника или студента. Именно знаний, но отнюдь не уровня культуры мышления. Главное здесь в том, что тотальная тестизация подменяет у школьника и студента не то, что желание научиться профессионально мыслить, – она подменяет и блокирует даже самоё ориентацию на приобретение знаний. Культивируемая тесто-мания не только уму – она даже готовому знанию не научает. Сборники тестов напоминают викторину (необходимо угадать правильный ответ), а ответы на содержащиеся в них вопросы похожи на бросание жребия (а вдруг повезёт и выпадет то, что надо). Тем самым в образовательный процесс внедряется ориентация на логику случайности. Обесценивается не только культура мышления, но обесценивается и значимость систематических достоверных знаний как таковых. Такая подмена содержательной проверки уровня знаний тотальной тестизацией (а это – отнюдь не изобретение преподавателей, но навязанная им сверху процедура) есть либо следствие предельного невежества чиновников от системы образования, либо же чья-то сознательная диверсия в сфере образования. Такая система образования нацелена на препятствие выработке у обучающихся мировоззренческих ориентиров и формированию калейдоскопически-клипового мышления.

В подростковом возрасте происходит трансформация ценностно-целевой сферы, сменяются идеалы и приоритеты. Идеалом подростка становится взрослость, которую он, конечно, воспринимает некритически. Взрослая жизнь кажется ему чем-то подлинным и достойным человека, но ему входа в неё пока нет: он объективно ещё не дорос до неё. Взрослые ещё по вполне объективным основаниям не принимают его в свою возрастную группу. Даже юноши и девушки, от которых его отделяют всего три – четыре года. И это угнетает его и кажется проявлением вопиющей несправедливости. В этой ситуации формируется особое, специфически подростковое сознание, в котором рассудочная форма мышления как бы сплавляется с эмоциональной, порождая внутреннюю антитетику и этого сознания, и подростковой жизни вообще. Следует отметить, что именно для подросткового и раннего юношеского периода характерна не только неустойчивость психики, но и шаткость мировоззренческих и ценностных ориентаций. Именно данной возрастной группе присущ нигилизм и ценностный максимализм по отношению к устоям взрослой жизни. И именно данная возрастная страта подвергается целенаправленной манипуляции её сознанием со стороны стратегов и тактиков глобализма. Именно сознание данной возрастной группы склонно безоговорочно верить враждебной пропаганде, поддаваться вли-

янию со стороны криминальных, сектантских, террористических и иных структур. Молодёжь – это будущее национального государства и одновременно – мина замедленного действия в случае свращения её с истинного пути манипуляторами сознания. Именно на эту страту рассчитывают эмиссары глобализма, стремясь к вымыванию из сознания её представителей фундаментальных ценностей, а в пределе – ценностей как таковых. В частности, в качестве одной из высших ценностей пропагандируется времяпрепровождение в разного рода развлечениях. Тотальная де-аксизация начинается именно с подростков. Ведь такими людьми, которые вскоре сменят трудно поддающихся взрослых, легко манипулировать.

Не оставляется без внимания и поколение детей, которые вот-вот придут на смену подросткам. Конец XX – первые десятилетия наступившего XXI в. характеризуется невиданным ранее развитием информационно-коммуникационных технологий. Ключевым понятием становящегося информационного общества является понятие “виртуальная реальность”. В этих условиях реальное общество, продолжая существовать, как бы дублируется посредством создания виртуального двойника. Социальное пространство в сфере виртуальной реальности замещается виртуальным пространством. С помощью технологий виртуальной реальности социальная реальность замещается её компьютерными симуляциями. Погружаясь в виртуальную реальность, индивид начинает взаимодействовать не с людьми и предметами, а с симуляциями. Погружаясь в виртуальную реальность, индивиды начинают взаимодействовать не с людьми и предметами, а с симуляциями, не всегда оказываясь способными проводить чёткую демаркацию между виртуальной и действительной реальностью. Они переносят на действительную конкретную социокультурную действительность правила и способы поведения в виртуальных мирах, где не существует никакой ответственности за своё поведение, где нет страха, боли или угрызений совести за свои поступки.

Увлечённость компьютерными играми иногда доходит до патологии: человек попадает в зависимость от этих игр. Следует отметить негативное влияние информационно-коммуникационных технологий на ценностные ориентации детей, особенно старшего возраста. Речь идёт, прежде всего, об играх. Именно виртуальная реальность в данном понимании и лежит в основе распространённых ныне компьютерных игр. Компьютерная игра создаёт иллюзию действительной жизни. При этом играющий выступает как своеобразный демиург. На мониторе крошечные солдаты, борцы, космические пришельцы, чудовища и т. п. движутся, бегают, прыгают, дерутся, стреляют и т. д., подчиняясь воле и прихоти игрока. Игрок вживается в этот компьютерный мир и может по желанию отождествить себя с тем или иным героем игры. Когда происходит такое отождествление, игрок становится реальным участником игры. Точнее, он раздваивается: один – перед монитором с «мышью» в руке, другой – по ту сторону монитора в игровой

виртуальной реальности. Если по условиям и правилам игры игрок-герой «погиб», он может «воскреснуть», свернув игру и начав её с начала. Особенностью компьютерной игры является также то, что игрок, отождествивший себя с тем или иным персонажем, может испытывать эмоции от характера того или иного хода, но он не испытывает страха, боли или угрызений совести. Он не несёт никакой ответственности за ход и исход игры. Если в игре, так или иначе, разыгрывается борьба «добрых» и «злых» сил, то игроку всё равно, на чьей стороне играть: компьютерная игра не знает понятий справедливости, вины или возмездия. В этом отношении игра лишена смыслового измерения.

Все компьютерные игры условно разделяются на ролевые и неролевые. К числу первых могут быть отнесены различного рода логические компьютерные игры (например, шахматы), карточные игры (пасьянсы, покеры и др.), разного рода игры на сообразительность и быстроту реакции, так называемые аркадные игры (разнообразные «бегалки», «стрелялки» и т. п.) и т. д. В неролевых компьютерных играх сохраняется дистанция между играющим и той виртуальной реальностью, которая разворачивается на мониторе компьютера. Ролевыми компьютерными играми считаются те игры, в которых играющий принимает на себя роль одного из персонажей игры. В этом случае сама игра обязывает его выступать в роли конкретного или воображаемого компьютерного героя. Именно при таких играх возможен процесс такой степени вхождения в виртуальный мир игры, что индивид интегрируется с компьютером. Крайний случай – полное отождествление себя с компьютерным персонажем.

Но помимо компьютерно-игровой зависимости, о которой бьют тревогу психологи, педагоги и культурологи, наблюдается ещё один, не менее опасный феномен. Он заключается в том, что некоторые игроки настолько сживаются с игровыми событиями виртуальной реальности (речь идёт о ролевых компьютерных играх), что не всегда оказываются способными проводить чёткую демаркацию между виртуальной и действительной реальностью и вести себя внутри последней аналогично поведению внутри первой. Они переносят на действительную конкретную социокультурную действительность правила и способы поведения в ролевых виртуальных играх, воспринимая и самого себя, и окружающих людей за игровых виртуальных персонажей, а всю действительную ситуацию за ситуацию игровую. Они воспринимают всё как констелляцию гаджетов (хотя, конечно, никакого представления о том, что такое гаджет, он не имеет). Они ведут себя как не имеющий никакой ответственности за своё поведение и свои поступки аналогично тому, как не несёт он их за монитором компьютера, участвуя в виртуальных событиях.

Таким образом, целенаправленное нагнетание и усиление кризиса фундаментальных ценностей осуществляется во всех сферах культуры и

на всех их уровнях и к тому же многовекторно, в том числе с использованием всех форм информационно-коммуникативных технологий. В экономической сфере нелибералистская модель ориентирует на обесценивание этики как обязательной составляющей экономической деятельности; в сфере внеэкономической культуры она ориентирует на вытеснение западными стандартами самобытных этно-национальных ценностей, норм и святынь (особенно ориентированных на коллективизм), на разрушение исторического сознания и стирание исторической памяти, на насаждение эгоистически-индивидуалистических псевдоценностей. В сфере образования культивируется ценностный нигилизм в отношении к знанию. В сфере политики посредством применения двойных стандартов индуцируется произвольное (т. е. продиктованное сиюминутной целесообразностью) толкование, казалось бы незыблемых, понятий (таких, например, терминов, как «права человека», «демократия», «диктатура», «свобода» и т. п.). И так далее.

Все этому государство и общество должны активно, последовательно и осмысленно противостоять. Надёжное противостояние тотально навязываемому цивилизационному ценностному кризису – это проблема национальной и культурной безопасности. Ни больше, ни меньше.

Заключение

В статье применена к исследованию цивилизационного кризиса ценностей та концепция ценностей, которая была разработана выдающимся философом советского периода Г. С. Батищевым. Именно она помогла охватить исследуемый феномен в его целом и отметить основные его моменты. Дальнейшая работа должна продолжаться в направлении экспликации положений статьи, относящихся к этим моментам.

Библиография

Батищев, Г. 2015. 'Диалектика как логика мировоззрения целостно развитого человека, как логика его творческого отношения к миру и к самому себе: перспективы'. Избранные произведения. Алматы, ИФПР КН МОН РК, с. 426-434.

Transliteration

Batishhev, G. 2015. 'Dialektika kak logika mirovozzrenija celostno razvitogo cheloveka, kak logika ego tvorcheskogo otnoshenija k miru i k samomu sebe: perspektivy'. *Izbrannyye proizvedeniya*. Almatyi, IFPR KN MON RK, s. 426-434.

Түйін

Хамидов А.

Қазіргі өркениеттік құнды дағдарыс: мәні, себептері, ауқымы, салдары

Мақала бүкіл өркениетті қамтитын қазіргі құндылық дағдарысының жалпы сипаттамасына арналған. Автордың позициясы Г.С. Батишевтің тұжырымдамасына негізделеді, оның мәні қандай да бір пайдасыздыққа әкеліп соқтырмайтын артық семантикалық қатынас болып табылады. Мақала авторының айтуынша, ағымдағы құнды дағдарыстың ерекшелігі, ол бүкіл планетаны дерлік қамтығанымен ғана емес, сонымен бірге онда өздігінен жүретін аспектілермен бірге белгілі бір қуатты басқару процесін көре алады. Мәдениеттің бірқатар салаларындағы, оның ішінде ғылым мен білім берудегі құндылық дағдарыстарының көрінісі талданады.

Түйін сөздер: құндылық, пайдалы қасиеттер, аксиодера, құндылық дағдарысы, жаһандану, білімнің коммерциализациясы, мәдениет саласы.

Summary

Khamidov A.

Contemporary civilization crisis of values: nature, causes, extent and effects.

The article is devoted to the general characteristic of the contemporary crisis of values covering the whole civilization. The author's position is based on the G. S. Batishchev's concept according to which the value is "over-usefulness" attitude, not reducible to any usefulness. According to the author, the specialty of contemporary crisis of values is not only the fact that it covered almost the whole world, but also there is the existence of something driving force of process along with the grass-roots aspects. The manifestation of the crisis of values is analyzed in a number of cultural spheres including science and education.

Key words: value, utility, axiosphere, value crisis, globalization, globalism, commercialization of knowledge, sphere of culture.



*Akmaral Turgaleyeva, Zhuldizay Kulzhanova,
Maral Zhanarstanova (Almaty, Kazakhstan)*

DIVERSITY AND MULTICULTURALISM: THEORY AND KAZAKHSTANI PRACTICE

Abstract. Nowadays the concept of diversity and multiculturalism are becoming an increasingly important issue for countries in the era of globalization. The purpose of this paper is to encompass the dimensions of diversity such as ethnic, social, cultural and linguistic. These types of diversity create the need to cope and manage these challenges through policies which promote ethnic and cultural minority groups' participation in, and access to, the resources of society, while maintaining the unity of the country. The paper also highlights the theoretical aspect of multiculturalism and intercultural competence. As a result, we want to adopt these theoretical frameworks in Kazakhstan and suggest some recommendations

Key words: diversity, language policy, ethnic minorities, multiculturalism.

Introduction

Diversity and multiculturalism are broad subjects but are not new phenomena. They describe society in terms of various aspects, but the core of both phenomena is people with various ethnicities, languages, and cultures. The world's contemporary societies are bilingual or multilingual. According to Strvenhagen's statistics, nearly five to eight thousand various minorities live in 160 countries [1990 as cited in Hornsby 2014]. On the basis of the given statistics scholars calculated that 5000 world languages are spoken within the above mentioned nation-states. It means that today, many issues are being investigated about diversity and multiculturalism in the world. Therefore, Kazakhstani society requiring the search for new scientific approaches which can help to establish multiculturalism and maintain positive inter-ethnic interactions and integrating commonalities.

Most of the scientists and researchers identified the problem of multiculturalism as a challenge to a liberal democratic system and to a civil society. Our aim in this position paper is to identify some theoretical aspects of diversity and multiculturalism generally. In this work, the term diversity refers to the people of different nationalities within a country. On the basis of this concept we specifically examine diversity in education, linguistic diversity, and intercultural competence. As a result, some intercultural competence recommendations will be made.

Concept of Diversity

Many scholars defined diversity from multiple perspectives within a society addressing to a personality. There are several means of the word "diverse". For

instance, the first essence of word “diversity” was position according to which organization give chances for different genders and races. Further understanding of diversity was not only gender differences, men or women or racial, African Americans, but, this term associated with ideology of promoting rights of other nationalities and ethnic groups and sexual orientations [Carter, 2009]. Gardenswartz, Cherbosque and Rowe [2010] examine diversity equally with emotional intelligence, applying leadership to organizational performance. They stated that diversity in an organization improves ideas and creativity, responding to the wide variety of customers’ needs. The article celebrates personality diversity which brings or tells valuable thoughts or actions. Other scholars [Ehlert & Boschman, 2014] underline that through “mutual respect and culture of inclusion” diversity and multi-ethnic character can be celebrated as one of the important principles of society. Overall, through examining the diversity concept, we noticed that it determines peoples’ personalities in a society stressing differences and similarities. Next paragraph will discuss diversity in education in the context of globalization.

Acknowledgement of otherness and multiple voices is the key to successful education. And any exclusion or ignorance of diversity voices is “tantamount to a decision not to educate” [Egea-Kuehne, 2014, p. 3]. Peoples treat growing diversity as a precious asset and as a valuable resource; then minority community members can be protected from being marginalized culturally, linguistically, and ethnically [Martyniuk 2011, p. 3]. Thus, diversity should be a part of learning and teaching where people appreciate otherness as a resource and right meticulously acknowledging minorities as a part of the organization or education [Ruiz, 1984, as cited in Reccento 2006].

Multiculturalism and Linguistic Diversity

The main characteristic of modern societies is multiculturalism. Immigration, historical facts, and political situation lead to the development of a multicultural society [COE 2009, p.4]. Present time shows that no one can preserve one’s community from intercultural influence. It is necessary to understand better what multiculturalism is. This term has been defined from different perspectives. Some researchers [Bernstein, 1993; Egea-Kuehne, 2002] discussed it in the context of identity, differences, and otherness. The otherness context seems to be devoid of the integration process distinguishing one culture from another, opposite the multicultural process promotes coexistence and integration of cultures in a society. Theoretically, multiculturalism is the preservation of cultural identity through the individuals who integrate in one multi-ethnic society and create tolerant relations among different nationalities. In the past, minority languages, languages of immigrants, or indigenous languages tended to be assimilated as most host countries language policy dictated to “forget their language of origin and forget their cultural identity in order to fully undergo socialization in their host community” [Egea-

Kuehne, 2002, p. 2]. Thus, multiculturalism is a way to value culture, norms, and behavior patterns in social contexts and in education system.

Political philosophy explains multiculturalism from the liberal position [Rex & Singh, 2003]. The liberal discourse tries to find a connection between individual rights and group rights. Some authors [Rex & Singh, 2003; Parekh, 2000] write about the current situation when individual rights should be extended to groups, and then recognized as multicultural- right. According to Rex and Singh [2003] it is a positive evaluation of multiculturalism which can be stated as a “possibility of culturally distinct groups coexisting in a single society” [p. 4]. Parekh [as cited in Rex & Singh, 2003] writes that the multicultural nature of a society should be welcomed, and monocultures no longer exist because of migration. In a multicultural society, each group should have equal rights and equal respect. According to the COE [2009] “language rights are an integral part of human rights and specific measures may be required to ensure full and effective equality without discrimination in that respect” [p. 4]. In this context, we understand equality as an opportunity to show ethnic identity. In order to identify themselves, people use different practices such as language, religion, and culture. Language plays an important role in the process of ethnic identification. J.de Jong [2011] writes that language helps socialize “children into the linguistic and cultural norms of community” [p. 30]. Broadly, he explains identity construction as a process when the community members teach children about the world, diversity, cultural beliefs, values, and behavior [p. 30]. Weber and Horner [2012] explain the link between national identity and national language, and in the context of multiculturalism and multilingualism it can be more than one language. The next paragraph will discuss linguistic diversity from the Kazakh language perspective because it was first marginalized; then after independence it became the dominant language.

In this paper, we focus on the social life of language, specifically linguistic diversity. All languages in one community are always in dynamic relationships. But these relationships have not to depend of status and power of language [Edwards, 2012]. There are dominant and minority languages within a society. The vast majority of schools or formal organizations often do not support the use of indigenous languages, referring to the lack of minority language knowledge; therefore they emphasize not equal status and power of the language. Taking into account past experiences, Kazakhstan purpose create the Assembly of the Peoples of Kazakhstan. This Assembly gives minority languages existing in Kazakhstan the opportunity to develop. According to Derrida [1998], linguistic diversity was regulated with language planning policy. In world practice, the general tendency is that schools and other formal organizations use language planning policy to promote the dominant or official language of a society [Edwards, 2012]. That is why, in the major cities of Kazakhstan, the Assembly created Sunday schools which reflect respect and tolerance towards diversity in the Kazakhstani context. On the basis of these Sunday schools, minority languages are actively involved in Kazakhstan social life, for instance people organize different language and

cultural festivals in their own languages, and gain respect and confidence within this society. Thus, Kazakhstan created the conditions for the flourishing of every language and its culture, creating a harmonious linguistic diversity.

Multicultural society and intercultural competence in Kazakhstan

Over the twenty years of independence the Republic of Kazakhstan has made a significant work to keep a balance of languages in the country. Active extension and consolidation of the functions of the Kazakh language as the state, an increasing number of mastering the official language, it allowed to note, that Russian language retains the status of a lingua franca, and English is introduced as a language for the successful integration to the global economy.

At the same time, Kazakhstan is a young independent country with a multicultural and multilingual society. After the USSR collapse, the Republic of Kazakhstan developed a language policy. The main goals were the development of the state language and the preservation of multiculturalism and intercultural dialogue. “Interculturality entails a number of underlying cognitive, affective, and behavioural competencies” [COE 2009, p. 7]. In the Kazakhstani context, interculturality includes knowledge about different cultural groups. People develop attitudes such as tolerance and respect of other ethnicities, and skills of discovering and interpreting cultures; they celebrate Kazakh, Russian and other holidays, for example, by preparing different national dishes.

Next, a very important issue is to find a balance between teaching minority languages and the official language of the state and Russian and English in order to be a part of global world.

The third State Program of Development and Function of Languages in the Republic of Kazakhstan in year 2011-2020 was adopted in 2011. This program has some very crucial indicators which characterize the development of multicultural societies.

- increase of the share of adult population that speaks the state language according to «Kaztest» results to 20 % by 2014, to 80 % by 2017, to 95 % by 2020;
- increase of the share of school graduates speaking the state language at B1 level to 70 % by 2017, to 100 % by 2020;
- increase of the share of the Kazakh language content in state-owned mass media to 53 % by 2014, to 60 % by 2017, to 70 % by 2020;
- increase of the population’s satisfaction with the activities of onomastic commissions regarding observance of principles of transparency and public access to discussion of decision-making process to 60 % by 2014, to 75 % by 2017, to 90 % by 2020;
- increase of the share of arranged terminological fund of the Kazakh language to 20 % by 2014, to 60 % by 2017, to 100 % by 2020;
- increase of the share of the country’s adult population speaking the Russian language to 90 % by 2020;

- increase of the share of ethnic groups embraced by native languages courses in the national-cultural associations to 60 % by 2014, to 80 % by 2017, to 90 % by 2020;
- increase of the share of the country's population speaking English to 10 % by 2014, to 15 % by 2017, to 20 % by 2020;
- increase of the share of population speaking three languages (Kazakh, Russian and English) to 10 % by 2014, to 12 % by 2017, to 15 % by 2020 [MES 2011, p. 12].

These indicators illustrate several important aspects that characterize the language policy of Kazakhstan: first, despite the demands of the Kazakh nationalist groups, proficiency in the Russian language is to be preserved and promoted; second, the attention to learning English shows that the government is aware of the difficulty for a language like Kazakh to compete with a global language, and learning English is promoted without harm to the levels of Kazakh and Russian; third, creating the conditions for ethnic minorities to study in their national language will increase the overall cultural and educational levels of the society.

Everywhere in the post-Soviet countries have to look for a balance between two processes: the development of the state language and the preservation of multilingualism. As part of the preservation of linguistic diversity in Kazakhstan assumed to create conditions for learning the native language of representatives of ethnic groups living in Kazakhstan. Language is the core of the national state that's why the question of language is not only cultural issue but also political.

Therefore, the implementation of the Language policy based on the process of institutionalization language which means creating a state mechanism that can provide functional regulation, constant development, expansion and enrichment of the linguistic base of all languages in the Republic of Kazakhstan.

The language policy of Kazakhstan demonstrates aspiration of keeping social stability in country. At the same time government reinforces the position of Kazakh language as a basis of national building. For instance, there is not only declared action, but also the steps which was changed the political situation in the russified northern part of Kazakhstan. The government of Kazakhstan has changed the administrative-territorial division of the state. The capital was moved from Almaty to Akmola which late was recall as Astana. These all political action has reduced the risk of separatism in the North and helped to avoid ethnic-based conflicts.

The language policy affects all the aspects of the life in Kazakhstan, and for this reason became a topic for heated debates among politicians, experts, public figures and, even more so, ordinary people.

The Council of Europe [2009] emphasises the dependence of social cohesion on interculturality. "The learning and teaching of intercultural competence is essential for democratic culture and social cohesion" [as cited in COE 2009, p. 7]. Thus, the main method to foster intercultural competence is teaching and learning. Nowadays, Kazakhstan creates the necessary conditions, such as Sunday schools, schools for minorities: such schools are located in the region where minorities

live densely; however there are not enough teaching actions which would promote knowledge of, and positive attitude toward, other cultures. Therefore, in order to promote intercultural dialogue we offer some recommendations:

1. The state should pay more attention to minority languages in teaching and in learning. It is very important to involve parents and students to work on the creation of classes with minority languages instruction, and to design curricula which include the real interests and needs of the minorities.

2. The government should include history and culture of minorities as a supplementary chapter for most schools where many minorities are concentrated. It would contribute to the strengthening of inter-ethnic friendship, mutual respect, and understanding between the majority population and minority ethnic groups. To successfully build a democratic society it is necessary to learn and respect the values of other cultures.

3. Private schools which provide education in minority languages have to have the same opportunities as government schools. If these schools are unique in the public education system, where minorities can study their native languages and cultures, then, public authorities should support them. Language determines the ethnic identity of any person, the protection of national and linguistic rights of minorities is a key indicator of respecting civil rights in general.

Finally, we want to emphasize that the multicultural society in Kazakhstan has several very important characteristics, including but not limited to: promoting civil harmony, strengthening friendship between members of different ethnic groups, maintaining stability and peace. Kazakhstan wants to be a part of the global world as a democratic state which protects minorities' rights; at the same time, the government creates suitable conditions to learn Kazakh, Russian, and English for everybody.

Conclusion

In a diverse and multicultural society, each state based on democratic values should guarantee some equal opportunities for its citizens. What is not clearly established is what kind of equality we should be talking about: social equality, education equality, equality in political participation, or the recognition of cultural differences. The problems and the questions arising from the debate on multiculturalism, which have developed and become more pressing over the past twenty years, seem to raise more and more questions regarding social and cultural justice in society. The debate about linguistic diversity and its recognition is complex since it is associated with the political and ideological issues in a society. Therefore it is very important to develop a concept which will promote equality and no one ethnic and linguistic group would have hegemony in the society. For future research, we suggest to analyze the problems of multicultural societies in their complexity, and in their mutual relation with social and public movements.

References

Bernstein, R. 1993. 'The New Constellation: The Ethical-Political Horizons of Modernity'. Postmodernity, Cambridge: The MIT Press.

Carter, T. 2009. 'Diversity and multiculturalism'. In M.J.Marquardt (Ed.), Human resources and their development: Encyclopedia of life support system. England, Eolss Publisher, pp. 44-53.

Council of Europe, 2009. 'COE Multicultural Societies, Pluricultural People and the Project of Intercultural Education'. Strasbourg, Language Policy Division, Council of Europe/Council of Europe.

Derrida, J. 1998. 'Monolingualism of the Other; or, The Prosthesis of Origin'. (P. Mensah, Trans.). California, Standford University Press, Original work published 1996.

De Jong, E. 2011. 'Foundations for multilingualism in education: From principles to practice'. Philadelphia, Caslon Publishing.

Edwards, J. 2012. 'Multilingualism: Understanding linguistic diversity'. UK, London, Continuum.

Ehlert, M. and Boschman, L. 2014. 'Plurilingual in motion': Engaging diverse communities? Learning together', Canada, May 9, Canada, Simon Fraser University.

Egea-Kuehne, D. 2002. 'The Challenge of Multilingual, Multicultural Education'. The International Journal of Learning, 9, pp. 1727-1734.

Egea-Kuehne, D. 2014. 'The challenge of multilingual/multicultural education: a dual responsibility'. Education Policy, Practice and Research, Astana, October 23-24, Astana, NIS Conference.

Gardenswartz, L. and other. 2010. 'Emotional intelligence and diversity: A model for difference in the workplace'. Journal of Psychological Issues in Organizational Culture, № 1, pp. 74-84.

Hornsby, M. 2014. 'Multilingualism and language contact'. In M. Hornsby (Ed.), Book of knowledge. [Electronic resource]. URL <http://languagesindanger.eu/wp-content/uploads/2014/10/Languages-In-Danger-Book-of-Knowledge-EN.pdf> (retrieved: 25.04.2016)

Martyniuk, W. 2011. 'In support of plurilingual people living in multilingual societies: Policies and frameworks of European language Education'. Cahiers de l'ILOB, 2, 1-17. [Electronic resource]. URL https://moodle.nu.edu.kz/pluginfile.php/198652/mod_resource/content/1/In%20support%20of%20plurilingual%20people.pdf (retrieved: 20.04.2016).

MES (Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan) 2011. 'The State Program for the Development and Functioning of Languages in the Republic of Kazakhstan', Decree of the President of the Republic of Kazakhstan, № 110, June 29, 2011, Astana.

Parekh, B. 2000. 'Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory'. Cambridge, Mass., Harvard University Press.

Recento, T. (Ed). 2006. 'An Introduction to Language Policy: Theory and Method'. USA, Blachwell Publishng.

Rex, J. and Singh, G. 2003. 'Multiculturalism and political integration in modern nation-states thematic introduction'. *International Journal on Multicultural Societies*, 5, 1.

Weber, J. and Horner, K. 2012. 'Introducing multilingualism: A social approach'. London/ New York, Routledge.

Түйін

Тургалеева А.Т., Кульжанова Ж. Т., Жанарстанова М.Б.

Қоғамның әрараптандырылуы және мультимәдениет: теория және қазақстандық тәжірибе

Қазіргі таңда жаһандану жағдайында көптеген мемлекеттерде қоғамның әрараптандырылуы және мультимәдениет концепцияларының маңыздылығы артуда. Мақаланың басты мақсаты - этникалық, әлеуметтік, мәдени және тілдік сынды қоғамдағы әрараптандудың аспектілерін талдау. Қоғамдағы әрараптандыру мәселелері саяси шешімдер арқылы шешу қажеттігін туындатады, олар өз кезегінде ел бірлігін сақтай отырып этникалық және мәдени азшылықтың қоғам қорларына қол жеткізуге мүмкіндік береді. Мақалада сонымен қатар, мультимәдениеттің және мәдени аралық құзіреттіліктің теоретикалық аспектілері көрсетіледі. Нәтижесінде біз берілген теоретикалық концепцияларды Қазақстанға бейімдеп, кейбір нұсқаулар ұсынамыз.

Түйін сөздер: әрараптандырылу, тіл саясаты, этникалық азшылық, мультимәдениет.

Резюме

Тургалеева А.Т., Кульжанова Ж. Т., Жанарстанова М.Б.

Диверсификация общества и мультикультурализм: теория и казахстанская практика

В настоящее время концепции диверсификации общества и мультикультурализма становятся все более актуальными для стран в эпоху глобализации. Цель этой статьи – проанализировать аспекты диверсификации общества, такие как этнические, социальные, культурные и языковые. Диверсификация общества создает необходимость решать проблемы посредством политических решений, которые дают возможность доступа этнических и культурных меньшинств к ресурсам общества, сохраняя при этом единство страны. В статье также подчеркивается теоретический аспект мультикультурализма и межкультурной компетентности. В результате мы предлагаем адаптировать данные теоретические концепции в Казахстане и предложить некоторые рекомендации.

Ключевые слова: диверсификация, языковая политика, этнические меньшинства, мультикультурализм.

ГРНТИ 21.15.47
УДК 28

Shamshat Adilbayeva, Alau Adilbayev (Almaty, Kazakhstan)

THE INFLUENCE OF IMAM ABU HANIFAH ON THE FORMATION OF SUNNIT “AQEEDAH”

Abstract. The article considers the influence of Imam Abu Hanifah on the formation of Islamic science “Aqeedah”. In 632, after the death of the Prophet Muhammad, as a result of the freedom of thought which was brought by Islam, Muslims began to give various values to the Quran and Sunnah, that in turn, resulted in the fact that they moved in diverse directions. Along with that, the representatives of different religions, languages, nations and cultures started to accept Islam that became the reason of the development of different political and ideological movements. Imam Abu Hanifah was the first one from the scientists of Islamic law who wrote in the sphere of “Aqeedah”. Abu Hanifah is considered one of those leading intellectual persons who, realizing the fact of division of Islamic world into numerous political and religious groups, tried to explain Islamic “Aqeedah”, relying on Quran and hadiths, not contradicting to the Quran. Abu Hanifah is one of the major legal philosophers of Islamic world who significantly influenced the development of Muslim theology.

Key words: Islam, Aqeedah, Quran, Abu Hanifah, sunnah, hadith

Introduction

The word «aqeedah» comes from the Arabic root «a-k-d», which means «to tie a knot». The word «itikad», which is derived from the same root and used as a synonym for the word «faith», means «to believe sincerely, to grasp strongly, as if tied to an object by knots». If so, then «aqeedah» means «to believe truly, with all your heart». This word is used in terminology in the sense of “the basic rules of Islam, the norms to which Muslims are obliged to believe”. Hence, the main goal of this sphere of religious sciences is the study and proof of those foundations of faith that Islam is inherent in religion. If we take in general terms, then the science of Aqeedah aims to explain the basics of faith, relying on religious texts (the Quran and the Sunnah). Some scholars, taking into account this fact, considered «Aqeedah» and «Kalam» (Arabic «dialectical speech») as different sciences. Proceeding from this, they said that the aqeedah considered questions concerning Allah himself, His attributes, prophecy and the circumstances of the Day of Judgment, and Kalam was a science that, on the basis of questions of Aqeedah, dealt with the question of divine manifestations in the entire Universe. As the science «Aqeedah» explored the very foundations of the religion of Islam, it was called “usudul-din” (the basis of religion), but in

connection with the fact that it explained the questions of unity and attributes of Allah, it was called «illmut-tauhid uas-syfat» (the science of the unity of God and His attributes) [Kylavuz, p. 212-213].

The history of the formation of the science «Aqeedah»

First of all, we should consider the primary conditions in which this science was formed. In 632, after the death of the Prophet Muhammad, as a result of the freedom of thought that Islam brought, Muslims began to give different interpretations to the Quran and the Sunnah that led to the separation of Muslims into different directions. At the same time, representatives of different religions, languages, nations and cultures began to preach Islam. This was the reason for the development of political and ideological movements. For example, after the death of the Prophet, the question who would become the «caliph» (that is, the political leader of the Muslims) served as an impetus to the origin of Shiahs. A little later, after the third Caliph Osman died in martyrdom in 656, the battle «Jamal» occurred when Muslims entered into an armed conflict between themselves. Sometime later, in 657, an armed clash took place between them at the «Battle of Syffin». During these battles and after them, people began to worry especially about the expected punishment for the murder of the Muslim brothers, the boundary between faith and disbelief, the essence of the free will of man and his limit. All these questions demanded answers, different opinions were put forward around these questions. This fact influenced on the emergence of various trends among Muslims. Along with this, external factors, such as the establishment of relations between Muslims and representatives of different religions and cultures living in the Islamic Caliphate, the spread of philosophy in the Islamic world served as a stimulus for the emergence of different groups and views among Muslims on the issues of faith. At the end of the first century and the beginning of the second century according to the Muslim calendar «Mutazilite school» began its work in connection with the changes that affected the religious worldview of Muslims. The scientists of this school left a lot of works devoted to the intellectual struggle against representatives of other directions which contradicted to their views, and representatives of other religions. The content of the works in the sphere of Aqeedah mainly developed around such topics as the attributes of Allah, the divine predestination of the destiny of a man, the fate of one who committed a great sin and the question who is worthy to be the political and spiritual leader of Muslims. According to Abdulkahir al-Baghdadi, the first one among the Muslims who clearly formulated his own opinion on the issues of Aqeedah was Ali. He discussed some questions of faith with the Kharijites and the Kadarites. After analyzing the information given by Baghdadi, the very first scientist who wrote a treatise on the issues of Aqeedah was Abulasvad ad-Duvali. Some sources say that he wrote the book «Risalya fi zamil-kadariya»

(Treatise on the Condemnation of the «Cadarites»). Scientists such as Yahya ibn Mamar, Abdullah ibn Abu Iskak al-Khadrami, Isa ibn Omar al-Sakafi, Abu Amr ibn Ala and others wrote works in which they refuted the views of the Kadarites and Moasilits. The Treatise of Hassan Basri regarding the divine predestination (i. e. destiny), which he addressed to Caliph Abdulmalik, was also known at this time. And among the scholars of Islamic law, the first who wrote works in the sphere of Aqeedah was the Great Imam Abu Hanifah (died in767). The majority of Muslims began to record the works that laid the foundation for Aqeedah in the 1-st century according to the Muslim calendar. However, the works of those times did not cover all the issues concerning Aqeedah, and, as a rule, they were small works written to answer the views of other directions. The Fundamentals of Aqeedah were systematized in the framework of the Sunni worldview in the frame work of the Sunni worldview in the fourth century according to the Muslim calendar as a result og the works of the scholars Imam Ashary(872-936) and Imam Maturidi (852-944) [Seitbekov, p. 29-30].

The Role of Imam Abu Hanifah in the science of Aqeedah

At the beginning of the history of Islam, Kufa was a hotbed of political unrest and was considered as one of the important centres of the Kharijites and Shiahs. During this period, such groups as Kadaria, Jabriya, Murdja, Mutazil began to appear among Muslims. These groups held different views, which served as a pretext for heated discussions among Muslims. These circumstances naturally influenced Abu Hanifa's interest in the science of Aqeedah. He dedicated his conscious life to the intellectual struggle against the radical schools of Islam, and became the founder of the correct understanding of Islam [Gauvizhi, p. 299]. Abu Hanifah is considered one of those leading spiritual and intellectual personalities who, realizing the fact of the division of the Islamic world into numerous political, ideological and religious groups, tried to clarify the Islamic Aqeedah relying on the Quran and authentic hadith, not contradicting the Quran. He did not fall under the influence of radical philosophical ideas. His views on the main issues of the Islamic Aqeedah had high authority among scientists of the time. He used the ayats and hadiths and with the application of human reason in parallel, reflecting on the basis of the principle of analogy, relied on the intellect and on the Holy Quran, the authentic hadiths and views of the most authoritative companions, explaining the questions of faith. Abu Hanifah is regarded by modern scholars as the first who formally adopted and institute the analogical reason as a part of Islamic law. Having found support from the school of the maturitids and the first Asharit scholars, his ideas were further developed [Abzhalov, p. 20]. He argued with atheists saying that Allah exists, using rational evidence for the existence of God for the first time (which later became known as «Ichthyra» and «Inayat»), and noted that the world was created from «La schai», i.e. from

“nothing”. He showed the difference between the Essence of the Supreme and His names and attributes. For the first time in the history of Islam, he proved that the divine attributes are divided into attributes peculiar to the Essence of the Supreme (zati) and attributes related to the will and power of the Almighty («fili»), and also to the fact that all these attributes are eternal («Kadim»), i.e. have no beginning and no end. Based on this position, he did not accept the views of jahmiya and mutazilites concerning the divine attributes. Also proving that if religious texts contain any description of the Almighty, then this description should be adopted without hesitation in faith, it showed an innovative model of thinking of the scientist of that era. This Abu Hanifa’s approach in which some divine attributes were explained, and in relation to some were called upon not to seek any explanation at all, was an alternative to the philosophy of «tashbih» (i.e. attempts to explain the similarity of attributes of God to human beings), and the philosophy of the «Tatil» (i.e. attempts to completely reject the descriptions of God contained in religious texts, from the desire to show His dissimilarity with the created things). Adhering to the issue of the creation of the Quran, the midpoint between the jahmis (the name given to the followers of Jahm ibn Safuan who represented the Jabriyas direction) and the Khashui, he prepared the environment for the emergence of the concepts «kalam lyafi» and «kalam nafsi», which were later analyzed in detail by Sunni scholars. Recognizing the need for faith in predestination and the fact that a person committed his actions on the basis of his own choice, he criticized the Jabrites and Mutazilites. Proving that a person could become a believer, living an unfaithful life, and a kaafir – after faith, he kept himself away from the fatalism of the Jabrites. He relied on the fact that faith was «tasdik» (confirmation by the heart), recognition of God and confirmation of this faith by language, differing from jahmiya, which believed that there was enough of a heartfelt acknowledgment by a person of faith, and from those who believed that it was sufficient to recognize the postulates of faith by saying, using the language. He differed from the Mutazils and the Kharijites, i.e. from those who believed that the faith of man and his work had nothing in common, and that good deeds did not increase the degree of this faith in any way and the bad ones did not diminish. Thus, he did not go to extremes in the basic questions of the Aqeedah and always tried to find the middle way, the path that was destined to become the dominant Sunni interpretation of Islam. If we ignore some questions about the increase / decrease of faith, the difference between the concepts of Iman (faith) and Islam, the various provisions inherent in the faith, then we can conclude that scholars such as Malik ibn Anas, Imam Shafi and Ahmed ibn Hanbal had the same idea of Islamic Aqeedah as Abu Hanifah. The views of Abu Hanifah were further developed and spread by Abu Jafar at-Tahawi, Abu Mansour al-Maturidi (who had a large number of students) and Abul-Muin an-Nasafi [Yavuz, p. 151-152]. Imam Maturidi benefited greatly from the knowledge of Abu Hanifah both in terms of analyzing the problems of Aqeedah and in

reproducing systematically its problems, often referring to the view of the Great Imam, and taking them as the basis of all his own views. As Abul-Mouin Nasafi pointed out, Samarkand scholars turned the views of Abu Hanifah into a separate religious school. Later, the views of the followers of Imam Maturidi became known as the school of «Maturidii». Abu Hanifah is a Great Imam in the field of Islamic law and Aqeedah. In this regard, the position of the Hanafis who adhered to the philosophical views of Imam Maturidi rather than to Abu Hanifah is very interesting. As we noted above, during the time of Abu Hanifah, Aqeedah was not yet formed as a separate science. At that time, Aqeedah and questions of «akhlaq» (morality) were part of the concept of Islamic law (Arabic fiqh). The traditional Sunni science of Aqeedah in a separate form was systematized and developed by Imam Ashari and Imam Maturidi. Fiqh and Aqeedah at the core are two different subjects. Fiqh examines the rules of worship of Muslims to Allah, and Aqeedah considers issues concerning the foundations of faith.

Conclusion

Imam Abu Hanifah actually wrote a small book in the field of Aqeedah at the dawn of his scientific activity. But he dedicated more of his time to the science of fiqh, i.e. Islamic law. As for the imam Maturidi, he used the new methods in adhering to the framework outlined by Abu Hanifah, and broadly expanded the sphere of Aqeedah to answer the questions that arose with changing of the epoch. In this regard, we adhere to the views of «maturidia» in the sphere of Aqeedah. The very school of «Maturidia» was formulated on the basis of the judgments of Abu Hanifah and was called Hanifi School in its correlation with one or another law school. This school did not promote views contrary to the Hanafites, but, on the contrary, it was a continuation of Abu Hanifah's ideas that concerned the Aqeedah. Imam Maturidi was a great scientist who, without going beyond the boundaries of traditional Sunni views and in accordance with the requirements of his time, brought up hundreds of students who contributed to the spread of the Hanifi law school in Central Asia [Adilbayev, p. 94-95]. Thus, he sought to prevent the spread of erroneous views among the Muslims of this region.

References

- Kylavuz, A. 1989. 'Akaid'. *Islam ansiklopedisi*, TDU, T. 2, Istanbul, 563 p.
- Seitbekov, S. 2010. 'Iman negizderi'. Almaty, Kokzhiek, 376 p.
- Gauvizhi, V. 1993. 'Abu Hanifah an-Nugman, Imamul-aimmatil-fukaha'. Damascus, Darul-kalam, 134 p.
- Abzhalov, S. 2008. 'Hanafi Mazkhabyn Dini-Philosofiyalyq negizderi', Author's abstract. ... diss. Candidate of Philosophy. Almaty, 120 p.
- Yavuz, Yu. 2005. 'Ebu Hanifenin iktikadi dushuncesi', Sunni kelamyn olushumuna

etkileri. *Imams Azam Ebu Hanifee ve dushenge sistemi: the materials of the symposium*, Kuran arashtirmalary ufa, T. 2. Bursa, pp. 103-111.

Adilbayev, A. 2006. 'Orta Aziyadan Shyqqan gulama – Maturidi'. *Questions of Islamic Studies and Arabic Philology. Proceedings of the International Scientific and Practical Conference*. Almaty, Nur-Mubarak, pp. 94-100.

Резюме

Адилбаева Ш., Адилбаев А.

Влияние Абу Ханифы на формирование суннитской акиды

В статье рассматривается влияние имама Абу Ханифы на формирование исламской науки акиды. В 632 г., после смерти Пророка, в результате той свободы мысли, которую принес ислам, мусульмане стали давать различные значения Корану и Сунне, что, в свою очередь, привело к тому, что они начали разделяться по разным направлениям. Наряду с этим, ислам стали принимать представители разных религий, языков, наций и культур, что стало причиной развития разных политико-идеологических движений. Из ученых исламского права самым первым, написавшим труд в сфере акиды, является Великий имам Абу Ханифа. Абу Ханифа считается одним из тех ведущих духовно-интеллектуальных личностей, которые, осознав факт разделения исламского мира на многочисленные политические, мировоззренческие и религиозные группы, попытались разъяснить исламскую акиду, опираясь на Коран и достоверные хадисы, не противоречащие Корану.

Ключевые слова: Ислам, акида, Коран, Абу Ханифа, Сунна, хадис.

Түйін

Әділбаева Ш., Әділбаев А.

Имам Әбу Ханифаның сунниттік «ақиданың» қалыптасуына әсері

Бұл мақалада имам Әбу Ханифаның исламның бір ғылым саласы болып саналатын ақиданың қалыптасуына әсері қарастырылады. Пайғамбарымыз (с.а.с.) қайтыс болғаннан кейін 632 жылы ислам дініндегі ойлау бостандығының нәтижесінде мұсылмандар Құран мен сүннетке әр түрлі мағыналар бере бастады. Осының нәтижесінде мұсылмандардың арасында бөлінушілік пайда болды. Сонымен қатар ислам дінін әр түрлі ұлттар мен дін өкілдерінің қабылдауы да түрлі саяси-идеологиялық ағымдардың қалыптасуына да ықпалын тигізді. Ақида, яғни сенім саласы бойынша алғаш қалам тербеген мұсылман ғалымы имам Әбу Ханифа болатын. Мұсылман әлемінің жік-жікке бөлінуін, әртүрлі діни, саяси топтардың пайда болуына түрткі болған себептердің мән-жайын түсініп, осыған қатысты ақида мәселелерін Құран мен сахих хадистерге сүйене отырып түсіндіруге тырысқан алғашқы ғалым да осы имам Әбу Ханифа болатын.

Түйін сөздер: Ислам, ақида, Құран, Әбу Ханифа, сүннет, хадис.

Yelena Muzykina (Almaty, Kazakhstan)

THE PLACE OF ZIAUDDIN SARDAR IN THE CONTEMPORARY INTELLECTUAL HISTORY OF THE MUSLIM WORLD

Abstract. This article is focused on the group of Muslim thinkers that emerged as a result of changes that took place in the intellectual life of the Muslim world in the 1960s and 1970s. This group could be called ‘Muslim renewalists’. It has two main characteristics: firstly, those people are intimately familiar with the Islamic heritage and, secondly, they have a solid knowledge of recent achievements by the Western academicians in the humanities and social sciences. These intellectuals work in between cultures and academic traditions, creating their own “Third Space” and falling out of the conventional categories applied to Muslims. Ziauddin Sardar can be named as one of the most outstanding representatives of this new intellectual current within Islam. He promotes a close connection between modernity and Islam, insisting that the religious component is not an outdated relic, but a refurbishing tool. He proves it by applying Islamic intellectual and moral principles to the development of his own discourse on a variety of topics such as Islam and education, Islam and environment, Islam and civilization, etc.

Key words: Islamic Studies, tajdīd, Muslim renewalists, Ziauddin Sardar.

Introduction

As an academic field, Islamic Studies has always been defined as a study of Islam as a religious tradition as well as a culture or civilization. Being a “multidisciplinary and poli-methodological... Islamic Studies includes all those for whom an aspect of Islam is a major focus” [Bennett, 2015, p. 2]. The conventional approach to the field is usually chosen from two options: Western (Oriental) and Muslim (Religious). The boundary between these two traditions is drawn by the association or affinity of a researcher with Islam as a religion, thus defining some scholars as “insiders” and others as “outsiders”.

Jacques Waardenburg gives a similar division, pointing out to the options of “a Muslim Study of Islam” and “academic Islamic Studies” [Waardenburg, 2007, p. 125-131]. Conventionally, the first brand has developed within a proper Islamic research tradition called “ulūm al-dīn”, or “religious science,” while the second one operated under a distinguished and meaningful name “Orientalism.” The relations between these two traditions are still not quite clear and require further investigation, but their apparent differences can be outlined for the purpose of our research [Waardenburg, 2007, p. 130-131].

Firstly, for the scholars of “a Muslim Study of Islam” tradition, Islam forms a point of departure and the ultimate truth. Western non-Muslim scholars perceive it only as a subject of study, thus claiming more objectivity. Secondly, the epistemological foundation for a Muslim Study of Islam is the Islamic worldview, the qur’anic ideas of God, human beings, and reality. By contrast, Orientalists exclusively use facts and reason, recognizing only scholarly norms. Thirdly, the finalities of both approaches take different trajectories. While the ultimate pursuit of Muslim scholars is to make Muslims better believers, academics in the Islamic Studies field aim only to further scholarly knowledge.

At the same time, the second half of the twentieth century has witnessed the emergence of other type of researchers who tend to blend these scholarly traditions into their own studies of Islam. The reasons for that can be found in a growing exchange and cooperation between scholars of the two approaches, increasing openness to intellectual dialogue between Muslims and non-Muslims, as well as among adherents of different conceptual discourses within one tradition. The closing decade of the 20th century also testified that personal competence, attitude and choice of those who have studied Islam and Islamic culture have changed, thus bringing into the world a new type of intellectual who defied a well-established categorization and classification. Ziauddin Sardar is one of such intellectuals and our attention will focus on what makes him a distinguished and remarkable representative of this new wave.

The Postcolonial Shift

In order to understand the phenomenon of Sardar and other intellectuals who branded a new trend in the study of Islam, we need to turn to the historical changes that triggered their emergence and defined the general intellectual climate of the period.

The second half of the twentieth century marked the arrival of a number of Muslim immigrants in Europe and North America, launching a new phase in intellectual relations between the West and the Muslim world. Being physically present in their former metropolis, living side by side with Westerners, Muslims are no longer “far-away strangers” and their ways of life have become better known. Islam itself stopped being a passive object of study and was turned into an active part of daily life, acquiring vocal support in academic circles as well. As a result “Islam in the West” has entered into the intellectual discourse.

But the reciprocal process was also taking place. As a consequence of the modernization launched by local governments in newly formed independent nation-states, many Muslims were coming to Europe to receive their graduate and postgraduate education, bringing back to their homelands influential developments of the social sciences, history, and, of course, philosophy. In the 1950s and 1960s France in particular became the center of gravity for Iranians,

Moroccans, Algerians, and even Saudis who were coming there and learning from such existentialists as Sartre and Camus who were at the high of their fame that time. “Inspiring and supporting a cohort of assertive intellectuals from the colonies and former colonies, this intelligentsia challenged not only the West’s political but also its cultural hegemony” [Kersten, 2011, p. 11].

These two crucial global changes could not but bring particular consequences for Islamic Studies that the West continued to dominate by that time. New, Muslim voices, with a new perspective, methodology, and epistemology entered the field, cultivating it according to their own taste. This new generation of Muslim intellectuals had a few remarkable characteristics.

First and foremost, they were a current within the Muslim intellectual and scholarly tradition that, by the 1970s, had split into three trends of thought. They all stood for changes and were associated with the Islamic resurgence of the time. The first group of intellectuals trotted the transformation path that led from the religious outlook towards the secular worldview. The second one, in contrast, declared their commitment to the religious aspects of Arab culture, trying to restore its ‘authentic Islamic origins’ by means of cutting off decisively all external interference. But the third group, the one under our consideration, believed that Islamic culture required a renewal (*tajdīd*) to accommodate modernity. These Muslims made “the issue of heritage (*turath*) ...the hub of much intellectual activity” [Boullata, 1990, p. 25], critically opposing the narrow literalist interpretations of the Salafi ideology, as well as *taqlīd*, or blind imitation, of the adherents of the Western secularization thesis.

Being intimately familiar with the Islamic heritage, on the one hand, and having a solid knowledge of recent achievements by the Western academicians in the humanities and social sciences, on the other, these intellectuals worked in between cultures and academic traditions, creating the “Third Space” [Bhabha, 2010] and falling out of the conventional categories applied to Muslims – traditionalists, reformists, modernists, or revivalists.

A more appropriate designation of this group could be “Muslim renewalists” in whom a generous portion of cosmopolitanism so typical for Islam through out its history is present. They have left their mark on the study of Islam, breaking its compartmentalization and well-established territorial boundaries of the Middle East. A world-historical perspective was brought into the spotlight, making them perform a more extensive role than just scholars, engaging them into debates on issues beyond the boundaries of a particular area of expertise, thus proving them to be true intellectuals [Arkoun, 2001].

Advocating *tajdīd*, these Muslim renewalists became not just “interlocutors between Muslims and Westerners” [Ayoob, 2009, p. 40]. Their work also manifests a blending of insider and outsider perspectives on Islam, in which the assumed binary of tradition versus modernity collapses [Feener, 2007, p. 264-282]. What helped them was the fact that this group

lacked nothing of the historical, linguistic, and philological qualifications of their teachers and predecessors, but had grafted onto this powerful heritage the systematic and phenomenological concerns which they have absorbed at the feet of their mentors in the history of religion [Martin 2005, p. 8-9].

Their interest in Islamic religious heritage stretches out to the lost philosophical traditions of the rational theological thinking of the Mu‘tazila and the philosophical ideas of Ibn Sina and Ibn Rushd. The renewalists demonstrated that the ideas they generated following Islam’s civilizational legacy fit into a continuous narrative as an independent formation, not as merely the outcome of forces of global changes. For them Islam was not merely a religious doctrine or a political ideology but a civilization

whose references and distinguishing features cut across eras and cultures: the social, intellectual and artistic life that flourished under the Omayyeds found an echo in the golden age of the Abbasids, which in turn would resonate not only among the Ottomans, but also in the particular genius of African, Persian and Asian cultures, extending into Europe through Andalusia and even beyond [Ramadan 2017, p. 25].

To various extents, all these characteristics have found their realization in Ziauddin Sardar, one of the most outstanding representatives of the Muslim renewalists, who has been named among Britain’s top 100 public intellectuals [Top 100 British intellectuals 2004] by Prospect magazine and whom The Independent newspaper called “Britain’s own Muslim polymath” [Kane 2003]. Sardar’s personality and achievements will be the focus of our discussion in the next section.

The “Ambiguous Intellectual”

This is another designation given to Ziauddin Sardar by Ehsan Masood in his introduction to Sardar’s book *How Do You Know?* [Sardar 2006]. There is nothing wrong with this epithet because “ambiguous” relates not so much to uncertainty but conveys the multiplicity that Sardar promotes as an intellectual. He himself is not satisfied with one role, but wears many hats: writer, thinker, scholar, broadcaster, theorist, critic, journalist and futurist, and embracing the multilayered identity of a Muslim, Pakistani, South Asian, and Briton.

One might think that such a multidimensional position might mislead a person in the real world perception. But not Sardar. His Islamic roots serve as a strong anchor that prevents getting into turbulence and being lost. In fact, Sardar makes a close connection between modernity and Islam, insisting, as many other renewalists do, that the religious component is not an outdated relic, but a refurbishing tool. Let us consider this.

First of all, in all his writings Sardar constantly resumes the idea of an integral and close link between faith and reason. It has always been an Islamic position, supported by prominent Muslim philosophers such as Al-Kindī, Al-

Ghazālī, Ibn ‘Arabī or Ibn Sīnā who influenced future generations of Muslim as well as Christian and European thinkers [Frolova 2006; Corbin 2014]. Renewing this tradition, Sardar insists that reason in Islam is an active agent, and “knowing is always accompanied by shaping: to know the world is to interact with it, to shape it and understand it according to the principles, values and worldview of Islam” [Sardar 2006. p. 2]. For him, as a representative of modernity, knowledge encompasses several analytical tools of the religious faith, such as the concepts of ‘ilm (knowledge) and istiṣlāḥ (public interest) that can be used to develop practical policies from theoretical work.

Secondly, Islam for Sardar is a worldview, the category that surpasses a religion, culture or civilization. Locating Islam everywhere, including Europe with its own Islamic history and reach heritage, he elaborates on the idea of perception: the way concepts and epistemology in general are formulated go back to the starting point of asking questions, thus leading to a specific way of understanding the surrounding the world. The Islamic way differs from the Western one, because it generates different answers to questions about equality and justice, moral categories of right and wrong, social duties of accountability and responsibility – what it means to be human in general [Sardar 2003]. This is not an idle question for the one who constantly tackles the issue of the modernity as a more sophisticated version of Eurocentrism in comparison with colonialism that brought the growth and prosperity to the Western hemisphere at the expense of non-western people, suppressing them as humans physically, morally, and intellectually for centuries.

Another characteristic of the Muslim intellectual life is Sardar’s rejection of compartmentalization, whether it is in the field of knowledge or any study. This feature is intimately linked with the previous one. Sardar points out that in the colonial period, and soon after the beginning of the so-called “modernization” of Muslim countries the traditional Islamic system of learning had been erased throughout the southern hemisphere. It was replaced by a set of ill-fitting “westernized” educational institutions the main goal of which was to serve the interests of European colonialism [Sardar 2006: 43-55]. Sardar is not timid to point out the degradation and poor state of Muslim intellectual life, as well as the inability of many writers and researchers to be able to think and write critically [Sardar 1977]. He discovers the reason in the belief that the faith of Islam discourages independent thinking and inquiry; but in reality it is the fault of the “traditional Islamic education system” which Sardar harshly criticized in his autobiography *Desperately Seeking Paradise: Journeys of a Sceptical Muslim* [Sardar 2005, p. 216-248].

The ambiguous character of Sardar’s personality is also seen in his pioneering efforts to establish connections between sociology of science, environmentalism, and Muslim ethics and values. It deserves mentioning that Sardar was the first Muslim writer who showed how the practice of Islam was naturally linked to

environmentally sustainable developments [Sardar 1985]. Being a strong advocate of the idea of public accountability, he argues that scientists have to consult or to submit their work to wider peer-review, beyond their own community. Sardar links environmental problems to political and social issues, again becoming the first who used his scholarly and journalistic reputation to intervene with international donors who are pursuing their own ideas of “development” in developing countries while paying no attention to real local needs and practices.

Broadening his field of scholarly and intellectual interests, Sardar turns to science as well. His extensive travels throughout the Muslim world during the 1970s and 1980s brought Sardar to the conclusion that there is a need for what he calls “Islamic science” [Sardar 1984a, p. 3-16; Sardar 1984b, p. 47-48; Sardar 1996, p. 36-55]. He got very much concerned with the idea of “Islamisation” that became very popular in the Muslim world at that time Sardar argued emphatically that “it was not Islam that had to be made relevant to modern knowledge, but modern knowledge that had to be made relevant to Islam” [Sardar 2005, p. 198]. For Sardar, “Islamic science” is first and foremost science. It is a specific activity that aims to solve specific problems through rigorous research and experimentation, subject to a peer-review process, with cross-cultural applicable results. The content of science should reflect the values and ethics, needs and questions of different cultures, e.g. Islamic culture. Only that way the ends of science will stop being beneficial for the West alone and destructive to the rest of the world. In other words, in Sardar’s opinion, science has to be viewed from a political-economic as well as from a cultural perspective.

Unfortunately, the framework and all the ideas developed by Sardar on science have had little impact on Muslim audiences. Up to now, the Muslim perspective on science is in most cases dominated by Traditionalists who see the role of science in appreciating the complexity of the created world. In their opinion, it is not science that can serve as a set of tools for a problem solving, but the Qur’an and the Sunnah of the Prophet that brings the solutions to all problems that modern life entails.

Sardar has deep issues with this interpretation, because it clashes with his understanding of freethinking as the liberty to choose the way of directing one’s intellectual efforts. Traditionalists allow the freedom of thinking only within those boundaries that do not exceed what they see as divine limits set once and for all. For Sardar such a perspective closely relates to two metaphysical catastrophes that plague the contemporary Muslim world [Sardar 2005, p. 151].

The first one is formulated as “closing the interpretation of our ‘absolute frame of reference’ – the Qur’an and the life of Prophet Muhammad” and refers to the separation of believers from the living, eternal Text [Sardar 2005, p. 151]. Sardar votes for permanent struggle in understanding the Qur’an because only in this case the human intellect and intelligence can exist and develop properly. Such a development is impossible in the circumstances when everything is reduced to

a simple comply/not comply formula “derived from the thought of dead bearded men” [Sardar 2005, p. 151].

The second catastrophe follows the intellectual stagnation naturally and finds its innumerable illustrations in Wahhabism or “Islamism” when ethics and morality of the time of the Prophet and the Companions are considered to reach their apex. Sardar argues that “it is not only possible but necessary both for individuals and societies, now and in the future, to rise to higher levels in understanding and realization of Islamic values than those achieved by the Companions of the Prophet or their society” [Sardar 2005, p. 151].

Such an attitude reveals Sardar’s extraordinary attempt to shift the center of Muslim gravity and Muslim opinion, to be more involved with modernity, advocate alternative Muslim voices within Islam, to gain the strengths of pluralism and the right to discern.

Conclusions

The twenty first century has brought many changes that affected the field of Islamic Studies. The most important one is the shift towards giving the considerable space to Muslim intellectuals to present their own opinions on a variety of topics formed under the new circumstances and reality. The multidimensional picture of the contemporary Muslim world could not but made its impact on the range of ideas, theories, and theoretical constructs that are represented by different categories of Muslim thinkers – traditionalists, reformists, modernists, revivalists. But in our opinion it is the group of renewalists that made the best progress in bridging the gap between Islamic intelligentsia and the modern intellectual community.

Ziauddin Sardar as a representative of this group makes a considerable input into modernizing the Muslim outlook. He sets a specific standard and the example of what it means to be a Muslim intellectual in the globalizing world still dominated by the Western academic standards and the discourse. His approach brings back traditional Muslim rationality that merges religion with the contemporary life and gives it new perspectives.

Arguing that Islam is eternal not because of the fixity of its legal rulings and injunctions, but due to the universality and adaptability of its values and precepts, Sardar calls Muslims to become more acquainted with the modern world. He is ready to critic those Muslim scholars who pay no attention to “epistemology and science, technology and environment, urbanization and development – all burning, indeed pressing issues for contemporary Muslim societies as well as the dominant West” [Sardar 1988, p. 62].

The fresh, critical understanding of the classical Muslim epistemology and a critical, contemporary formulation of the related concepts distinguish Ziauddin Sardar putting him into the frontline of those who are concerned about the current state of Islam.

References

- Arkoun, M. 2001. 'Critical Issues in the debate on Islam.' (April 3, 2017). Library of Congress. Retrieved from <http://www.loc.gov/locvideo/mslm/mslmlintl/>
- Ayoob, M. 2009. 'The Many Faces of Political Islam: Religion and Politics in the Muslim World'. Ann Arbor, University of Michigan Press.
- Bennett, C. 2015. 'The Bloomsbury Companion to Islamic Studies'. London, Bloomsbury Academic.
- Bhabha, H. 2010. 'The Location of Culture'. London, Routledge.
- Boullata, I. 1990. 'Trends and Issues in Contemporary Arab Thought'. Albany, N.Y., State University of New York Press.
- Corbin, H., Sherrard, L., & Sherrard, P. 2014. 'History of Islamic philosophy'. London, Kegan Paul International.
- Feener, R. 2007. 'Cross-Cultural Contexts of Modern Muslim Intellectualism'. *Die Welt Des Islams*. 47, no. 3, 264-282.
- Frolova, E. 2006. 'Istoriia arabo-musul'manskoï filosofii: srednie veka i sovremennost' [History of Arab-Muslim Philosophy: From Middle Ages to Modernity]. Moskva, IF RAN.
- Kane, P. 2002. 'The A to Z of Postmodern Life, by Ziauddin Sardar'. URL: <http://www.independent.co.uk/arts-entertainment/books/reviews/the-a-to-z-of-postmodern-life-by-ziauddin-sardar-5361451.html> (accessed: 07.04.2017).
- Kersten, C. 2011. 'Cosmopolitans and heretics: new Muslim intellectuals and the study of Islam'. London, Hurst.
- Martin, D. 2005. 'On Secularization: Towards a Revised General Theory'. Aldershot, Hants, England, Ashgate Pub.
- Ramadan, T., & Reed, F. 2017. 'Islam: The essentials'. London, Pelican.
- Sardar, Z. & Masood, E. 2006. 'How Do You Know?' Reading Ziauddin Sardar on Islam, Science and Cultural Relations. London, Pluto Press.
- Sardar, Z. 1977. 'Science, Technology and Development in the Muslim World'. London: Croom Helm, Ltd.; Atlantic Highlands, N.J., Humanities Press.
- Sardar, Z. 1985. 'Towards an Islamic Theory of Environment'. In Z. Sardar, *Islamic Futures: The Shape of Ideas to Come*. London, Mansell.
- Sardar, Z. 1988. 'Islamic Futures: The Shape of Ideas to Come'. Selangor Darul Ehsan, Malaysia, Pelanduk Publications.
- Sardar, Z., Inayatullah, S., & Boxwell, G. 2003. 'Islam, Postmodernism, and Other Futures: A Ziauddin Sardar Reader'. Pluto Press.
- Sardar, Z. 2005. 'Desperately Seeking Paradise: Journeys of a Sceptical Muslim'. London, Granta.
- Sardar, Z. 1984a. 'Islamic Science or Science in Islamic Polity?' *Pakistan Studies*, 2(3), 3-16.
- Sardar, Z. 1984b. 'The Need for Islamic Science'. *Afkar, Inquiry*, 1 (2), 47-48.
- Sardar, Z. 1996. 'Beyond development: An Islamic perspective'. *The European Journal of Development Research*, 8, no. 2, 36-55.

Top 100 British intellectuals. 2004. URL: <http://www.prospectmagazine.co.uk/magazine/top100britishintellectuals> (accessed 04.04.2017).

Waardenburg, J. 2007. 'Muslims As Actors Islamic Meanings and Muslim Interpretations in the Perspective of the Study of Religions'. Berlin, Walter de Gruyter.

Түйін

Музыкаина Е.В.

Мұсылман әлемінің зияткерлік тарихындағы Зияуддин Сардардың орны

Бұл мақала мұсылман тарихындағы 1960-70 жж. зияткерлік өміріндегі өзгерістердің нәтижесінде туындаған мұсылман ойшылдарына арналған. Бұл топты «мұсылманның жаңартушылары» деп атауға болады және ол екі негізгі сипаттамаға ие. Біріншіден, бұл адамдар ислам дәстүрін терең біледі, екіншіден, олар гуманитарлық және әлеуметтік ғылымдар саласындағы батыстық зерттеушілердің заманауи жетістіктерімен жақсы таныс. Зияуддин Сардарды Исламдағы жаңа интеллектуалды үрдістің ең көрнекті өкілдерінің бірі деп атауға болады. Ол қазіргі заман мен ислам арасындағы тығыз байланыстарды қорғап, дін өтпелі кезеңнің қалдықтары емес, қоғамды қалпына келтіру құралы болып табылатындығын талап етеді. Ислам мен білім, ислам және қоршаған орта, ислам және өркениет сияқты түрлі тақырыптар бойынша өз пікірін дамытуға ислам интеллектуалы мен моральдық қағидаларын қолдану арқылы дәлелдейді.

Түйін сөздер: Исламтану, тадждйд, мұсылмандық жаңартушылар, Зияуддин Сардар

Резюме

Музыкаина Е.В.

Место Зияуддина Сардара в современной интеллектуальной истории мусульманского мира

Настоящая статья посвящена группе мусульманских мыслителей, которая возникла в результате перемен, произошедших в интеллектуальной жизни мусульманского мира в 1960-70-е годы. Эту группу можно назвать «мусульманскими обновленцами» и обозначить у нее две основные характеристики. Во-первых, этих людей отличает глубокое знание исламской традиции, во-вторых, они прекрасно знакомы с современными достижениями западных исследователей в области гуманитарных и социальных наук. Зияуддина Сардара можно назвать одним из самых ярких представителей этого нового интеллектуального течения в исламе. Он выступает за тесную связь между современностью и исламом, настаивая на том, что религия не является пережитком прошлого, а инструментом восстановления общества.

Он доказывает это, применяя исламские интеллектуальные и моральные принципы к развитию своего собственного дискурса по различным темам, таким как ислам и образование, ислам и окружающая среда, ислам и цивилизация и т. д.

Ключевые слова: исламоведение, тадждйд, мусульманские обновленцы, Зияуддин Сардар.

Динара Утебаева, Айнұр Құрманалиева (Алматы, Қазақстан)

ХРИСТИАНДЫҚТАҒЫ МИССИОНЕРЛІК ҚЫЗМЕТ ЕРЕКШЕЛІКТЕРІ

Аннотация. Мақалада әлемдік діндердің ішінде кеңінен таралған христиандықтың миссионерлік тарихы сөз болады. Миссия, миссионерлік терминдерінің пайда болуы мен қалыптасуы, христиандықтың еуропалық мемлекеттердің, Ресей империясының отарлау саясатындағы басты идеологиялық қаруы болғандығы талданады. Мақалада авторлар христиандықтағы миссионерлік тарихы туралы баяндай отырып, миссионерліктің әдіс-тәсілдеріне қатысты мәліметтермен бөліседі. Сонымен қатар, миссионерлік, миссия ұғымдары ғылыми қолданысқа христиан дінінің категориялы аппаратынан алынғаны және бүгінгі таңда дінді тарату қызметін миссионерлік деп атайтыны белгілі. Сол себепті, христиандықтағы миссионерлік қызмет тарихын зерттеу дінтанулық және әлеуметтік-гуманитарлық ғылым салалары үшін аса өзекті болып табылады.

Түйін сөздер: дін, христиандық, миссия, миссионерлік қызмет, інжілдендіру, отарлау.

Кіріспе

Дін адам және қоғам өмірінде маңызды орын алады. Адамзат өркениетінің дамуының барлық кезеңдерінде дін адамның дүниетанымы мен өмір сүру салтына, жалпы қоғамға ықпал ететін факторлардың бірі болды. Әрбір діннің негізінде тылсым күштерге сену, Құдайға немесе құдайларға табыну және белгілі бір нормалар мен қағидаларды орындау жатыр. Сонымен бірге, әрбір діни сенім өзіндегі ақиқатты таратуға тырысады. Осы мақсатта діндер миссионерлік қызметпен айналысады.

Әлемдік діндер тарихи қалыптасу барысында миссионерлік қызметі арқылы таралғаны белгілі. Халықаралық статистикалық орталықтарының деректеріне сүйенсек, Жер бетіндегі халықтардың ішінде христиан дінін ұстанатындар саны – 32.0 %, ислам дінін ұстанатындар саны – 22 %, буддизм дінін ұстанатындар саны – 6 % құрайды [Электронды ресурс].

Христиандық сектордың өсуі, протестанттардың жер шарының кезкелген қиырларында, оның ішінде Африка, Оңтүстік Америка мен Азия елдерінде жүргізіп отырған миссионерлік қызметі арқасында кеңінен таралып, кейбір елдерде ұлттық дін деңгейіне көтеріліп, жергілікті халықтың этникалық санасын айқындаудың факторына айналды. Сол себепті мақала барысында біз христиандықтағы миссионерлік қызмет тарихын талдауды жөн көрдік.

Әдіснама

Мақалада жалпы философиялық әдіснама ретінде әлеуметтік құбылыс және рухани-мәдени шындық ретіндегі діннің мәнін кешенді түрде қарастыруда диалектикалық әдіс қолданылды. Сонымен қатар мақала барысында салыстырмалы және жүйелі сараптау, тарихи-логикалық, компаративистік әдіспен қатар ғылыми зерттеудің дәстүрлі әдістері анализ, синтез, абстракциялау және жалпылау қолданылды.

Христиандықтағы миссионерліктің пайда болуы және қалыптасуы

Христиан дініндегі миссия ұғымы – христиандық сенімді таратуға бағытталған ұйымдасқан әрекет дегенді білдіреді [Электрондық ресурс]. Миссиялар діни сенімді таратудың әмбебап әрі трансмәдени әдісі ретінде христиан дінінің маңызды бөлігі болып табылады. Жақын аймақтарда дін таратудан бастау алған миссионерлік қызмет, уақыт өте келе әлемнің түрлі елдеріне арнайы дайындалған миссионерлер арқылы жүргізілетін деңгейге жетті.

Дэвид Бош миссионерлікке қатысты жазған еңбегінде христиандық тарихын алты негізгі «кезеңдерге» бөлген неміс зерттеушісі Ганс Кунгтың теориясына сүйенеді: ерте христиандық кезеңі; әулие әкейлер кезеңі; орта ғасырлық кезең; протестанттық (реформация) кезеңі; ағарту кезеңі; экумендік кезең [1997, б. 202]. Аталған кезеңдердің әрқайсысына тән христиандық сенімді түсінудің өзіндік ерекшелігі болды. Сонымен бірге, христиандық миссияның да әр кезеңге сәйкес түсінігі қалыптасты. Сол себепті әр кезеңдегі христиандықтағы миссионерлік қызметтің сипаты да, әдіс-тәсілдері де өзгеріп отырды. Христиан миссиологиясында Г. Кунгтың парадигмаларынан басқа, бірқатар көзқарастар бар. Дегенмен, біз зерттеу барысында Г. Кунгтың парадигмалар теориясына сүйене отырып, христиандықтағы миссионерлік қызмет тарихы туралы айтуды жөн көрдік.

Ерте христиандық кезеңінде діни сенім жаңадан пайда болып, өз қатарын сенушілермен толықтыра бастады. Сенушілер Иисустың ғажайыптарына сеніп, артынан ерді. Алғашында, миссионерлік жүйелі түрде емес, стихиялық сипатта болды. Иисустың іліміне сенген адамдар туыстары мен достарына насихаттап, сенушілер саны арта берді. Осы кезеңде христиандықтың таралуына ықпал тигізген негізгі сыртқы факторлар болды. Олардың ішінде атап көрсететініміз, Рим әлемінің біртұтас территорияны алып жатқан алып империя болуы және империяның қол астындағы елдерде емін-еркін сауда жасау, саяхаттау және тауарлар мен идеялар алмасу мүмкіндігіне ие болуы; империя құрамындағы халықтарға ортақ грек-рим мәдениетінің қалыптасуы, соның нәтижесінде жалпыға ортақ тіл – грек тілінің зор мәртебеге ие болуы; христиандыққа дейінгі діни сенімдердегі

мифологиялық сюжеттердің христиан дініндегі сюжеттерге ұқсастығы. Сонымен қатар, Рим империясындағы эллиндердің христиандыққа келуіне иудаизмнің ықпалы зор болды. Иудейлер синагогалар ашып, өз құлшылықтарын жасап, өз қатарына адамдарды тартып, христиандықтың таралуына негіз болды (М. Мюллердің пікірінше, иудаизм миссионерлік дін емес [A. Sharma, 2011, p.175], десе де өз елінен жыраққа кеткен иудейлер белсенді насихат ісімен айналысқан). Христиандықтың қуатты күшке айналуына септігін тигізген жайт, б.д IV басында император Константиннің (312) христиандықты қабылдауы болды. Осы оқиғадан кейін көп ұзамай, христиандық Рим империясының ресми дініне айналды [Электрондық ресурс].

Апостолдар немесе әулие әкейлер дәуірінде миссионерлік қызмет пұтқа табынушылармен күресу, уағыз-насихат арқылы Иисус Христостың «Идите и научите все народы, крестя их во имя Отца, Сына и Святого Духа» (Библия от Матвея 28-19) деген өсиетіне сүйеніп дін таратты. Бұл кезеңде христиан дінінің негізгі қағидалары қалыптасты. Жаңа Өсиет жазылып, апостолдар өз миссиялары дінді тарату екендігін негіздеді. Апостол Павел христиан дінінің шеңберін ұлғайтуды қолдағандардың бірі болды. Тіпті кейбір деректерде апостол Павелді алғашқы миссионер деп атайды. Мәселен, Р. Аллен өзінің «Missionary Methods: St Paul's or Ours?» [Allen, 1956] атты еңбегінде, Павелдың миссионер екендігін мойындай отырып, оның миссионерлік әдістерінің қазіргі заманда пайдалануға болатындығы жөнінде айтып өтеді. Павелдың айтуынша «Христсіз адамдар өлім аузында болды, яғни адамдар туылғаннан бастап өлімге тәуелді болды. Ал христиандық болса, жер бетіндегі өмірді құрбан етіп, адамдарды мәңгі өлмеуге жетелейтін олардың жанын емдеп, құтқаратын, жаңартатын сенім» [Гарнак, 2007]. Батыс зерттеушісі Эдуард Ф. Мерфи де осыны қолдай отырып, ең алғашқы «ресми» миссионерлік саяхатты Павел мен Варнава жасаған деген ойды айтады: «They went forth and began the first «formal» missionary journey which would take the Gospel beyond the confines of the Palestinian world» [1976, p. 108]. Бұдан шығатын қорытынды, миссионерлік христиан дінінің негіздерінің қалыптасу барысында онымен бірге ажырағысыз байланыста тұрған қызмет болып табылады.

Христиандық тарихында апостол Павелден өзге Варнава, Иоанн, Петр сияқты т. б. көптеген апостолдар мен әулие әкейлер болды. Олар миссионерлік қызметі барысында, өз өнегесімен христиандық сенімнің таралуына үлкен үлес қосты. Өздерінің жалынды сөздерімен, істеген істерімен, ерекше діндарлығымен сенушілерге үлгі болды. Бұл кезеңдегі дінге тартудың әдістерінің бірі – үлгі, өнеге көрсету деп айтуға толық негіз бар. Сондай-ақ кейбір әулие әкейлер мен апостолдардың қиналып, азапталып өлтірілуі (мученическая смерть) де христиан дінінің таралуының романтикалық себебі болды. Сонымен бірге, христиандықты таратушылардың ауру адамды емдеуі, өзеннің ағысын теріс бұру сияқты ғажайыптарды жасай білу қабілеті

де адамдар арасында аңыз болып таралып, олардың қызығушылығын тудырып, христиандыққа келуіне себеп болды [Гонсалес, 2001]. Діннің таралуы базарларда, ұстаханаларда қарапайым адамдар мен саудагерлер арқылы жүргізілді. Осындай белсенді миссионерлік қызмет арқасында христиан діні алғашқы бес ғасыр ішінде (б.д. 500 ж. дейін) Рим империясының ресми дініне айналды.

V ғасырда христиандықты қабылдаған Рим империясы көптеген өзгерістерге ұшырады. Герман тайпалары тарапынан басқыншылыққа ұшыраған Рим империясы бірнеше патшалықтарға бөлінді. Осы кезеңде христиан діні де көптеген қиындықтарды көрді. Бірақ, христиан шіркеуі жаңаруды қажет деп тауып, аскеттік, монахтық өмірді мақсат тұтқан түрлі ордендердің қалыптасуын қолдады. Монахтар айналада болып жатқан әділетсіздіктер мен заңсыздықтар Құдайға деген сенімнің жоқтығынан деп монашествоның пайда болуына ықпал етті. Орта ғасырдағы монахтық ордендер әлеуметтік институтқа айналды. Адамдар қиын-қыстау кезеңде монастырлерге келіп, өздеріне қажет сенім тапты. Монашествоның арқасында христиан діні жаңа серпін алып, дамыды. Христиан діні Батыс Еуропада христиан құндылықтарын бойына сіңірген жаңа өркениеттің қалыптасуына ықпал етті. Орта ғасырда Батыс Еуропа мемлекеттері христиандықтың сүйенішіне айналды.

Христиандандыру шіркеу мен мемлекеттік биліктің бірігуінен кейін қарқынды жүргізіле бастады. Пұтқа табынушы елдерді жаулаған христиандық мемлекеттер жеңілген халықтардың толықтай діни, саяси тұрғыда бағынуын талап етті. Осы уақытта жеңілгендерді христиандандыру ісі маңызды болды. Солтүстік Еуропа, Орталық Азияның кейбір бөліктері христиандандырылды. Мәселен, Әулие Патрик Ирландияда, Бонифаций Германияда, Кирилл мен Мефодий Русьте, Венгрияда дін таратты [Рыжов, 2005], ал Р. Луллий болса мұсылмандарға уағыз-насихат арқылы дін таратуды қолдады [Bridger, 2009].

Батыстағы варварлардың христиандыққа келуі көп жағдайда мәденилендіру үдерісінің нәтижесінде болды. Жеңімпаз германдардың діні мен мәдениеті олардан жеңілген римдіктерге қарағанда әлсіз болды. Герман билеушілері өз халықтарын римдіктермен араластырғысы келді, бірақ римдіктер өзара діни қайшылықтарға байланысты бұған қарсы болды. Біртіндеп жеңімпаздар мәдени және діни тұрғыда көпшіліктің ыңғайына қарай бейімделе бастады. Герман билеушілері католик шіркеуінің қолдауы өздерінің билігін нығайтатынын түсінді. Осылайша, көптеген тайпалар өздері бағындырған халықтың арқасында, христиандықты қабылдады. Континенттегі кейбір аймақтарда және Британияда викингтер қоныс тепті. Олар да германдықтар сияқты, өздері жеңгендердің діні мен мәдениетіне біртіндеп бейімделді. XI және XII ғасырлар ішінде, христиан діні Скандинавия елдерінің тұрғындарына осы жолмен келді. Христиан діні викинг-

терге саяси қауіп тудырмады, себебі ол қарулы жаудың емес, тұтқындалған халықтардың діні болды. Олар үшін христиандықты қабылдау бағынуды білдірмеді, олар жай ғана өздерінен жоғары тұрған дін мен мәдениетті саналы және бейсаналы түрде қабылдады. Славяндар, аварлар және бұлғарлар сияқты Шығыс Еуропа халықтарының интервенттері мен жаулап алушылары өздері жолықтырған христиандықтың формасын қабылдады. Бұл үдеріске Інжіл мен литургияларды славян тілдеріне аудару да ықпал етті [Құрманалиева, 2016, б. 15].

Жоғарыда айтқандай, діни сенім христиандық монахтар арқылы таралды. Олардың ішінде, ирландтық, римдік, ағылшын, орыс миссионерлері мен кезбе монахтарының дін тарату ісінде алатын орны ерекше. Мәселен, ирландиялық миссионерлер діни сенімді тарату ісінде асқан тақуалылығымен, аскеттік өмірді ұстануымен көзге түсті. Олар басшысы бар 12 адамнан тұратын топ құрып, монастырь салды. Өте қарапайым өмір сүріп, дінді насихаттады. Мұны көрген адамдар христиандықты қабылдады. Ирланд миссионерлерінің осындай жанкештілігінің арқасында Ирландия, Шотландия, Солтүстік Англия және Франция, Швейцария мен Италияның кейбір аудандары інжілдендірілді. Ал, римдік миссионерлер болса, Оңтүстік-Шығыс Англияның Кент аймағын христиандандыруға ат салысты. Папа Григорий римдік миссионерлерге бейімделу принципін ұстануға кеңес берді. Бұл принцип мақсаты христиан дінінің қағидаларына қайшы келмейтін пұтқа табынушылардың ритуалдарын, мерекелерін бірден жоққа шығармай, біртіндеп бейімдеу арқылы христиандандыру болды. Ирландтық пен римдік миссионерлерінің ықпалында болған англосакс тайпалары христиандықты қабылдап, олардың арасынан миссионерлер шыға бастады. Ағылшын миссионерлері де айрықша ыждағаттылықпен дін тарату ісімен айналысты. Олардың ішінде көпке белгілі ағылшын миссионері Бонифаций болды (шамамен 675-754 жж.). Ол Нидерланды мен Герман халықтары арасында белсенді миссионерлік қызмет жүргізді. Ал кезбе монахтарының ішінде атақты екі орден францискандықтар мен доминикандықтар болды. Олар христиан емес елдер арасында миссионерлікпен айналысты. Олар Солтүстік Африка, Таяу Шығыс мұсылмандары, түріктер, монғолдар, Үндістан халықтары арасында христиандық сенімді таратты [Электрондық ресурс].

Орыс миссионерлігіне келер болсақ, 988 жылы князь Владимир шоқындырылғаннан [Беляев, 1994] кейін Русь жері де христиандандырылды. Сол кезден бастап славян халықтары арасында православие таралды. Дегенмен монғол-татар шапқыншылығының нәтижесінде христиандықты ұстанған халықтар солтүстік аймақтарға жер аударуға мәжбүр болды. Олардың арасында монахтар болды. Олар жергілікті халықтарға діни сенімді таратып, христиандандырды. Жалпы алғанда, орыс миссионерлігінің даму кезеңі Ресей империясының алып державаға айналып, қол астындағы халықтарды рухани экспансиялауымен байланысты.

Католик шіркеуінің миссионерлігі 15-16 ғ.ғ. испандық және португалдық отаршыл империялардың қалыптасуынан кейін белсенді бола бастады. Миссионерлік отарлау саясатын жүргізетін мемлекеттерге жаңа жерлерді жаулап алуға көмектесті. Католиктік миссионерлікті басқару үшін папа Григорий XV ғ. 1622 ж. сенімді насихаттау Конгрегациясын (1967 ж. бастап халықтарды евангелизациялау Конгрегациясы) құрды [Электрондық ресурс]. Католицизм миссиялары францискандық, капуциндік, лазариттік, кармелиттік және иезуиттік сияқты ордендердің пайда болуымен байланысты. Аталған ордендер христиан дінінің Азия елдері, Америка құрлығында кең таралуының себепшісі болды. Бұл ордендердің діни монастырларында кітапханалар, діни ілімді үйретуге бағытталған сабақтар жүргізілді. Орден монахтары өз іс-әрекетімен, ілімдерімен, насихаттарымен адамдарды діни сенімге алып келді.

XV ғасырда христиандық шіркеу тоқырауға ұшырады. Осы тоқырауға жауап ретінде М. Лютердің ілімі пайда болды. Христиандық тарихындағы бұл кезең Реформация деп аталады. Реформация салдарынан христиандық ішінен протестантизм ағымы қалыптасты. Протестантизм ағымы Рим-католик шіркеуінің іс-әрекетіне қарсылық ретінде пайда болып, бүгінгі таңда, АҚШ және Батыс Еуропа елдерінде таралып, үлкен күшке айналып отыр.

Протестантизмдегі миссионерлік басқа елдерге миграция нәтижесінде, әсіресе Солтүстік Америкада таралды. Солтүстік Америкадағы жергілікті халықтарды інжілдендіру саясаты Ұлыбританияда миссионерлік қоғамдардың пайда болуына алып келді. 1698 жылы англикан шіркеуінің «Христиан білімін тарату қоғамы» («Society for Promoting Christian Knowledge») [Электронды ресурс], 1701 жылы «Шет елдерде Інжілді насихаттау қоғамы» («Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts») миссионерлік қоғамдары құрылды [Электронды ресурс].

Кейіннен, Нидерланды мен Ұлыбританияның отарлау саясатына байланысты, осы елдердегі протестанттық ұйымдар миссионерлік қызметін дамыта бастады. 1850 жылы «сенім миссиялары» деп аталатын христиандықты тарату миссиялары пайда болды. Олар дін тарату ісінде көптеген жетістіктерге жетті. Мәселен, 19 ғасырдың басында АҚШ-та миссионерлік ұйымдар пайда болды, сонымен бірге әлемді бөліп, жаулап алу кезеңінде миссионерлік белсенді бола бастады [Электрондық ресурс].

Еуропа тарихындағы ағартушылық кезеңінде христиандықтағы миссионерлік қызметте бірқатар өзгерістерге ұшырады. Осы кезеңге дейін дін бұлжымас ақиқат және қоғамның барлық салаларын қамтитын, басқаратын құбылыс болса, ағарту дәуірінде дін жеке адамның ісіне айналып, бірінші кезекте ғылым, ақыл мәселелері тұрды. Құдай идеясы дәлелденбейтін мәселе және ғылыми тұжырым қағидаларына қайшы болғандықтан, оның қоғамдық санада алатын орны өзгерді. Дегенмен, ағарту кезеңінде дін мүлдем жойылды деп айта алмаймыз. Бұл кезеңдегі миссионерлік қызметтің мақсаты оқу-

білім арқылы христиандық құндылықтарды, яғни батыс мәдениетін басқа халықтарға тарату болды. Ағартушылардың пікірінше, адамзат тарихи даму барысында еуропалықтар сияқты даму сатыларынан өтеді. Және олардың жеткен жетістігі ең маңыздысы деп есептелді [Бош, 1997, б. 288-289]. Осылайша, батыс өркениетіндегі адамның табиғатқа деген үстемдік идеясы – өзге елдерді отарлау саясатында империалистік мүддемен христиандық миссионерліктің өзара үйлесуіне әкеліп соқты. Қазіргі миссионерлік қызмет стратегиялары осы ағарту кезеңінен бастау алады.

Христиан діні мен колониализм бір-бірімен тығыз байланысты, себебі католицизм мен протестантизм еуропалық мемлекеттердің «діни тетігі» болса, ал православие патшалық Ресейдің қол астындағы халықтарды бағын-дыру құралы болды. Ұлы ашылулар (жаңа жерлерді ашу, отарлау) кезеңінен бастау алған христиандық пен отарлаудың өзара байланысы бүгінгі таңдағы геосаяси үдерістің қалыптасуына негіз болды. Ұлыбритания, Португалия, Франция, Италия, Испания және Ресей сияқты империалистік мемлекеттердің жергілікті халықты бағындыру, империя құрамына интеграциялау ісінде христиандықтағы миссионерлік қызметтің орны ерекше болды. Бұл әсіресе, XIX – XX ғасырлар аралығында аталған мемлекеттердің әлемді бөліп жаулау саясаты барысында байқалды [Соорет, 2015].

XIX ғасырда Рим-католик шіркеуінде монахтық өмір салты қайта жандана бастады. Мәселен, католик билеушілерінің тегеурінімен жабылған иезуиттер ордені, XIX ғасырда қайта бас көтеріп, христиан дінінің таралуына үлесін қосты. Бұл кезеңдегі миссионерлік қызметтің сипаты өзгеріп, өткен ғасырларда адам «жанын» құтқару маңызды болса, XIX ғасырда монахтар адамдарға көмектесу ісін қолға алды. Кедейлерге, науқастар мен қиын жағдайға ұшыраған адамдарға қол ұшын созу – XIX ғасырдағы католиктік монахтар мен протестанттық қауымдардың белсенді қызметінің көрінісіне айналды. Сонымен бірге, Америка, Австралия, Африка континенттері мен Азияның бірқатар бөліктерінің батыстағы алпауыт елдердің қол астында болуы, аталған жерлерді мекендеген жергілікті халықтар мен көшіп барған адамдар арасында дін тарату ісі қолға алынды. XIX ғасырдағы миссионерлік қызметтегі жаңалық әйел-миссионерлерінің дін тарату ісіне қосылуы болды.

XX ғасырдағы миссионерлік қызметке бірінші дүниежүзілік соғыс пен екінші дүниежүзілік соғыс ықпал етті. Христиандық құндылықтар тоқырауға түсіп, христиандық діни ұйымдар алдында күрделі мәселелер тұрды. Христиандықтың конфессиялары арасында өзара ынтымақтастықты дамыту мәселесі жайында сөз қозғалып, бүкіл әлемдік миссиялар құруға және христиандықтың заманауи мәселелерін шешуге бағытталған конференциялар ұйымдастырылды. Бүкіл әлемдік миссиялар христиандықтағы ағымдардың түп-тамыры бір екенін мойындап, дін тарату ісінде бірігуге шақырды. Бұл кезеңде әлем христиандық ағымдарды біріктіруге бағытталған

экумендік идеялардың таралуының күәсі болды. Дегенмен, бастапқыда бұл идеяны қолдағанмен, кейіннен шығыс шіркеулері аталған қозғалысқа қатысуды қолдамады. Жалпы айтқанда, XX ғасырда христиан дінінің алдында жаңару, өзгеру және заманауи қоғамда болып жатқан үдерістерге бейімделу мақсаты тұрды.

Қорытынды

Миссия, миссионерлік қызмет дінтанулық зерттеулер аясында қарастырылатын мәселелердің бірі. Әрбір дін, діни бірлестік, діни ағымдар өз сенімдерін таратуға мүдделі. Өз кезегінде, дін адамдарды басқару құралы деп айтуға болады. Діни өзгерген адамның жан-дүниесі, дүниетанымы, өмір сүру салты өзгереді. Кейбір жағдайда діни сенімді тарату шет мемлекеттің мүддесін жергілікті халық арасында іске асыру болып табылады. Тарихқа көз жүгіртсек, миссионерлік ұйымдар отаршыл мемлекеттердің қол шокпарлары болғанын көреміз. Әлем діндерінің миссионерлік қызметі саяси үрдістермен тығыз байланысты болды. Діннің таралу аумағы кеңіген сайын сол дінге тәуелді сенушілердің де саны артты. Және де отарлаушы мемлекеттер жаңа аймақтарды жаулап алған сәтте дінді идеологиялық қару ретінде пайдаланды. Еуропалық елдердің отарлау саясаты, артта қалған мемлекеттердің өзіне бағынышты етуі экономикалық, саяси мүдделермен қатар, діни экспансияны да көздеді. Діни экспансия миссионерлік қызметтер арқылы жасалып отырған. Жергілікті халықтың әлеуметтік мәселелері, мұқтаждығы, рухани сұранысы алдын ала зерттеліп, қарапайым халықтың сұранысын қанағаттандыра білген.

Еліміз зайырлы бағытты ұстанған демократиялық мемлекет болғандықтан ар-ождан мен діни сенім бостандығын қолдайды. Дегенмен, мемлекет азаматтарының конституциялық құқықтарының тапталуына, заң бұзушылыққа жол бермейді. Ел тыныштығына қауіп төндіретін ұйымдарды бақылау мен шектеуге толық құқылы. Сондықтан, діни ұйымдардың пайда болу тарихын, оның іс-әрекетін, қоғамға ықпалын зерттеу жаһандық қауымдастық, оның ішінде еліміз үшін аса маңызды болып табылады. Қорыта айтқанда, миссионерлік қызметті, оның тарихы мен әдіс-тәсілдерін зерттеу арқылы біз қазіргі кезеңдегі үдерістердің түп-төркінін анықтап, бүгінгі күн сұранысынан туындап отырған мәселелерді шешеміз.

Библиография

Беляев, С. 1994. 'История христианства на Руси до равноапостольного князя Владимира и современная историческая наука'. М., 231 с.

Бош, Д. 1997. 'Преобразование миссионерства: сдвиги парадигмы в богословии миссионерской деятельности'. Санкт-Петербург, Библия для всех, 640 с.

‘Большая советская энциклопедия’. [Электронный ресурс]. URL [http:// http://bse.sci-lib.com/article076971.html](http://bse.sci-lib.com/article076971.html) (Сайтқа кіру уақыты: 03.09.2017).

Гарнак, А. 2007. ‘Миссионерская проповедь и распространение христианства в первые три века’. Санкт-Петербург, Издательство Олега Абышко, 384 с.

Гонсалес, Х. 2001. ‘История христианства’. Том 1. От основания Церкви до эпохи Реформации. Санкт-Петербург, Библия для всех, 124с.

Курманалиева, А. және басқалар. 2016. ‘Христиандықтың миссионерлік қызметінің тарихы және оның таралуына ықпал етуші факторлар’. «Қазақстандағы дінтанулық білім беру және діни сауаттылық» атты ғылыми-практикалық конференция материалдары. Алматы, 154 б.

Рудник, М. ‘Проповедь евангелия через века и страны’. История евангельского христианства [Электронный ресурс]. URL [http://http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/History_Church/rudn](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/History_Church/rudn) (сайтқа кіру уақыты: 02.06.2017).

Рыжов, К. 2005. ‘Кто есть кто в религий’. М., Вече, 688 с.

Bridger, J. 2009. ‘Raymond Lull: Medieval Theologian, Philosopher and Missionary to Muslims’. *St Francis Magazine*, № 1, Vol. 5, pp. 3-25.

Mission. 2013. ‘Encyclopedia Britannica’. [Электронный ресурс]. URL [http://http://www.britannica.com/topic/missions-Christianity](http://www.britannica.com/topic/missions-Christianity) (сайтқа кіру уақыты: 02.06.2017).

Roland, A. 1956. ‘Missionary Methods: St Paul’s or Ours?’. London, World Dominion Press (first published in 1912), 230 p.

Murphy, E. 1976. ‘The Missionary Society as an Apostolic Team’. *Missiology: An International Review*, № 1, Vol. 4, p. 108

‘Numbers of adherents of major religions, their geographical distribution, date founded, and sacred texts’ [Электронный ресурс]. URL <http://www.religioustolerance.org/worldrel.htm> (сайтқа кіру уақыты: 31.03.2017).

Sharma, A. 2011. ‘Problematizing Religious Freedom’. *Studies in Global Justice*, № 9, 263 p.

William, W., Cooper, P. 2015. ‘Colonization and Islamic Fundamentalism’. *In Challenges of the Muslim World*. (Published online: 09 Mar.2015), pp. 229-230.

Transliteration

Belyaev, S. 1994. ‘Istoria hristianstva na Rusi do ravnoapostolskogo kniaza Vladimira I sovremennaia istoricheskaia nauka’. [The history of Christianity in Rus ‘ to Holy Prince Vladimir and the modern historical science]. М., 231 s.

Bosch, D. 1997. ‘Preobrazovanie missionerstva: sdvigi paradigmai v bogoslovii missionerskoi deiatelnosti’. [Conversion of missionary work: a paradigm shift in the theology of missionary work]. Sankt-Peterburg, Biblia dlia vseh, 640 s.

‘Bolshaya sovetskaya ensiklopedia’ [Great Soviet encyclopedia]. [Elekttonni resurs]. URL [http:// http://bse.sci-lib.com/article076971.html](http://bse.sci-lib.com/article076971.html) (saitka kiru uakiti: 03.09.2017).

Garnak, A. 2007. ‘Missionerskaya propoved I rasprostranenie hristianstva v pervie tri veka’ [Missionary preaching and the spread of Christianity in the first three centuries]. Sankt-Peterburg, Izdatelstvo Olega Abishko, 384 s.

Gonzalez, H. 2001. 'Istoria hristianstva'. Tom 1. Ot osnovania do epohi Reformacii [The history of Christianity. Volume 1. From the Foundation of the Church until the reformation]. Sankt-Peterburg, Biblia dlia vseh, 124 s.

Kurmalaieva, A. and etc. 2016. 'Hristiandiktin missionerlik kizmetinin tarihi jane onin taraluina ikpal etushi faktorlar' [The history of the spread of Christianity in missionary activity and factors influencing it. Religious and theological education in Kazakhstan literacy] atti gilimi-praktikalik konferensia materialdari. Almaty, 154 b.

Rudnik, M. 'Propoved evangelia cherez veka i strani'. Istoria evangel'skogo christianstva [The preaching of the gospel through the centuries and countries. History of Evangelical Christianity] [Elektonni resurs]. URL http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/History_Church/rudn (saitka kiru uakiti: 02.06.2017).

Rijov, K. 2005. 'Kto est kto v mire religii' [Who's who in world religions]. M., Veche, 688 s.

Bridger, J. 2009. 'Raymond Lull: Medieval Theologian, Philosopher and Missionary to Muslims'. *St Francis Magazine*, № 1, Vol. 5, pp. 3-25.

Mission. 2013. 'Encyclopedia Britannica'. [Elektonni resurs]. URL <http://www.britannica.com/topic/missions-Christianity> (saitka kiru uakiti: 02.06.2017).

Roland, A. 1956. 'Missionary Methods: St Paul's or Ours?'. London, World Dominion Press (first published in 1912), 230 p.

Murphy, E. 1976. 'The Missionary Society as an Apostolic Team'. *Missiology: An International Review*, № 1. Vol. 4, p. 108.

'Numbers of adherents of major religions, their geographical distribution, date founded, and sacred texts' [Elektonni resurs]. URL <http://www.religioustolerance.org/worldrel.htm> (saitka kiru uakiti: 31.03.2017).

Sharma, A. 2011. 'Problematizing Religious Freedom'. *Studies in Global Justice*, № 9, Springer Science+Business Media B.V, 263 p.

William, W., Cooper, P. 2015. 'Colonization and Islamic Fundamentalism'. *In Challenges of the Muslim World*. (Published online: 09 Mar.2015), p. 229-230.

Резюме

Утебаева Д., Курманалиева А. Особенности миссионерской деятельности в христианстве

В статье рассматривается история миссионерской деятельности в христианстве. Также анализируются особенности миссионерства и евангелизация новых стран в истории христианства. В статье авторы дают анализ методам и приемам миссионерства. Также, они отмечают роль миссионерства в распространении христианской веры в различных странах. Как известно, термины миссия и миссионерство основаны на христианстве и были введены в научный оборот в качестве определения проповеднической деятельности. Поэтому исследование истории миссионерской деятельности христианства является актуальным вопросом религиоведения и других смежных областей социально-гуманитарных наук.

Ключевые слова: религия, христианство, миссия, миссионерская деятельность, евангелизация, колонизация.

Summary

Utebayeva D., Kurmanaliyeva A. Features of Missionary Work in the Christianity

The article discusses the history of missionary activities in Christianity. Also, in the article analyzes the features of missionary Christianity and evangelization of new countries in the history of Christianity. In the article the authors provide an analysis of the methods and techniques of missionary work. Also, they note the role of missionaries in spreading the Christian faith in different countries. As you know, the terms mission and missionary work based on Christianity and was introduced into scientific circulation as the definition of preaching activities. Therefore, the study of the history of the missionary activity of Christianity is the topical issue of religious studies and other related fields social Sciences and Humanities.

Key words: Religion, Christianity, Mission, Missionary Activities, Evangelism, Colonization.



БІЗДІҢ АВТОРЛАР • НАШИ АВТОРЫ

Абдильдин Жабайхан Мубараквич – академик НАН РК, доктор философских наук, профессор Евразийского национального университета им. Л.Н. Гумилева

Абдильдина Раушан Жабайхановна – Евразийского национального университета им. Л.Н. Гумилева, доктор философских наук

Абдильдина Хорлан Садуакасовна – старший преподаватель Казахского агротехнического университета им. С.Сейфуллина, кандидат философских наук

Гаппасова Айман Галымжановна – старший преподаватель Казахского агротехнического университета им. С.Сейфуллина, магистр философии

Дуанаева Шұғыла Ерубаетна – Нұр-Мұбарак Египет ислам университетінің Дінтану кафедрасының докторанты, психология пәнінің аға оқытушы

Дунаев Владимир Юрьевич – главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, доктор философских наук, профессор

Ержан Қалмахан – Нұр-Мұбарак Египет ислам университетінің Дінтану кафедрасының жетекшісі, дінтану ғылымының PhD докторы

Жолмағанбетова Маржан – Нұр-Мұбарак Египет ислам университетінің жалпыгуманитарлық пәндер кафедрасының аға оқытушы

Какимжанова Маргарита Кабдуллаевна – старший преподаватель Казахского агротехнического университета им. С.Сейфуллина, кандидат философских наук

Кульжанова Жулдизай Тимеркановна – профессор Казахского агротехнического университета им. С.Сейфуллина, кандидат философских наук,

Курганская Валентина Дмитриевна – главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, доктор философских наук, профессор

Курманалиева Айнура Дурбелиновна – әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінің дінтану және мәдениеттану кафедрасының профессоры, философия ғылымдарының докторы

Садыкова Торғын Меирхановна – старший преподаватель Казахского агротехнического университета им. С.Сейфуллина, магистр философии

Утебаева Динара Сахибқызы – әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінің дінтану және мәдениеттану кафедрасының PhD докторанты

Хамидов Александр Александрович – главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения, доктор философских наук, профессор

Abdiramanova Aigul Temirhanovna – Senior Lecturer at Korkyt Ata Kyzylorda State University, Candidate of Philosophical Sciences

Adilbayev Alau Shaikymuly – Egyptian University Islamic Culture «Nur-Mubarak», Director of Abu Hanifa Center, PhD

Adilbayeva Shamshat Amangeldievna – Head of the Department of Islamic Studies at the Egyptian University Islamic Culture «Nur-Mubarak», PhD

Muzykina Yelena – Candidate of Science, Doctorate Student at the Department of Cultural and Religious Studies, Al-Farabi Kazakh National University

Satershinov Bakhytzhан Menlibekovich – Head of the Department of Religious Studies, Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies CS MES RK, Doctor of Philosophical Sciences, Professor

Toktarbekova Laura Niyazbekovna – Researcher of the Department of Religious Studies, Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies CS MES RK, PhD student

Turgaleyeva Akmaral Turgaibekovna – Senior Lecturer at Seifullin Kazakh Agro Technical University, PhD

Zhanarstanova Maral Bakhytzhанovna – Senior Lecturer at Seifullin Kazakh Agro Technical University, PhD



АДАМ ӘЛЕМІ

Жылына төрт рет шығады

Издается четыре раза в год

Редакция мекен-жайы:

050010,
Алматы қаласы,
Құрманғазы көшесі, 29
Философия, саясаттану
және дінтану институты

Адрес редакции:

050010,
город Алматы,
ул. Курмангазы, 29
Институт философии, политологии
и религиоведения

Меншік иесі: Қазақстан Республикасы Білім және Ғылым министрлігі Ғылым комитетінің «Философия, саясаттану және дінтану институты» республикалық мемлекеттік қазыналық кәсіпорны (Алматы қ.)

Собственник: Республиканское государственное казенное предприятие «Институт философии, политологии и религиоведения» Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан (г. Алматы)

Басылып отырған материал авторларының көзқарасымен редакция алқасының пікірі сәйкес келмеуі мүмкін.

Мнение редакционной коллегии может не совпадать с точкой зрения авторов публикуемых материалов.

Журналда жарияланған материалдардың, деректердің, айғақтардың, тәсімдердің, сандық көрсеткіштердің, жарнамалардың растығы авторлардың жауапкершілігінде.

За достоверность публикуемых в журнале материалов, сведений, фактов, схем, цифровых данных, рекламы ответственность несут авторы.

Журналдағы деректерді пайдаланғанда туннұсқаға сілтеме жасау міндетті.

При использовании материалов, опубликованных в журнале, ссылка на источник обязательна.

Компьютерде жинақтаушы *Л. Токтарбекова* Компьютерное обеспечение

Теруге 16.10.2017 ж. берілді. Басуға 24.10.2017 ж. қол қойылды.
Форматы 70x1001/16. Есепті баспа табағы 8,6
Тапсырыс № 52.

Сдано в набор 16.10.2017 г. Подписано в печать 24.10.2017 г.
Формат 70x1001/16. Уч. изд. л. 8,6
Заказ № 52.