

1999 ж. шыға бастады

Тіркелген куәлік № 2596-Ж.
Қазақстан Республикасының
мәдениет, ақпарат және қоғамдық
келісім министрлігі
16.01.2002 ж. берген

Редакция алқасы

Н.Л. Сейтахметова (бас редактор)
А. Сағиқызы (бас редактордың
орынбасары)
К.Н. Бурханов
С.Ю. Колчигин
А.К. Назарбетова
Б.Г. Нұржанов
З.К. Шаукенова
М.С. Шайкемелев
Ш.М. Жандосова (жауапты хатшы)

Редакционная коллегия

Н.Л. Сейтахметова (главный
редактор)
А. Сағиқызы (зам. главного
редактора)
К.Н. Бурханов
С.Ю. Колчигин
А.К. Назарбетова
Б.Г. Нуржанов
З.К. Шаукенова
М.С. Шайкемелев
Ш.М. Жандосова (ответ. секретарь)

Регистрационное свидетельство
№ 2596-Ж. Выдано Министер-
ством культуры, информации и
общественного согласия Респуб-
лики Казахстан 16.01. 2002 г.

Издается с 1999 года

Адам әлемі

ФИЛОСОФИЯЛЫҚ ЖӘНЕ ҚОҒАМДЫҚ-
ГУМАНИТАРЛЫҚ ЖУРНАЛ

1 (55)•2013

Мир человека

ФИЛОСОФСКИЙ И ОБЩЕСТВЕННО-
ГУМАНИТАРНЫЙ ЖУРНАЛ

Сейтахметова Н.	Колонка главного редактора.....	3
ТАНЫМ ЖОЛЫ • Путь познания		
Нысанбаев А.	Философская школа академика Абдильдина: история и современность.....	6
Лекторский В.	Советская философия в контексте мировой культуры....	13
Изотов М.	К вопросу об определенной направленности мышления.....	25
Соловьева Г.	Диалектика знания и веры (к юбилею академика Ж.М. Абдильдина).....	35
Чечин Л.	Заметки о метафизике и теоретической физике или «Физика, не бойся метафизики!».....	45
Косиченко А.	Основные принципы религиозного образования в современном мире.....	59
Барлыбаева Г.	Творчество академика Ж.М. Абдильдина в контексте изучения мыслительной традиции казахов.....	69
Мәдениет логосы • Логос культуры		
Нұрмұратов С.	Дәстүрлі қазақ қоғамының сипаттамасы хақында.....	75
Хамидов А.	Проблема характера детерминации научного познания....	83
Сағиқызы А.	Әлеуметтік-мәдени құбылыс ретіндегі гуманизм.....	93
ӘЛЕУМЕТТІК ОЙ • СОЦИАЛЬНАЯ МЫСЛЬ		
Дунаев В., Курганская В.	Концепция постиндустриального общества в контексте неперiodической типологии социальных связей.....	103
Сартаева Р.	Информационно-коммуникативное пространство постиндустриальной цивилизации.....	114
ЖАҢА КІТАПТАР • НОВЫЕ КНИГИ		
История Института: хроника основных событий		
(к 55 летию Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК)		132

БІЗДІҢ АВТОРЛАР • НАШИ АВТОРЫ

Халықаралық редакциялық кеңес	Нысанбаев А.Н. (кеңес төрағасы, Қазақстан)
	Фиерман У. (АҚШ)
Международный редакционный совет	Халилов С. (Әзірбайжан)
	Мехди Санаи (Иран)
	Жумагулов 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)

КОЛОНКА ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА

Глубокоуважаемые читатели журнала «Адам әлемі – Мир человека»!

Новый 2013 год для казахстанского философского сообщества будет насыщен знаменательными событиями. *Первое* в этом философском событийном ряду – юбилей мэтра философии – академика НАН РК **Абдильдина Жабайхана Мубараковича**, основателя казахстанской школы диалектики, с именем которого связаны введение казахстанского диалектического направления в мировой философский дискурс и разработка сложнейших философских проблем диалектической логики и методологии науки.

Диалектика, выступавшая в теоретическом и методологическом дискурсе, в последние годы подвергается критике – как со стороны бывших ее приверженцев, так и со стороны тех, кто был вынужден «мириться» с ней. Пройдя путь от концептуального диалогического «искусства вести беседу, спор»,* теории и метода, диалектика сегодня становится нетотализирующим постнеклассическим дискурсом, который должен дать простор для личностного мышления, а не навязывать категориальные догмы в качестве непреходящих универсальных истин.

Открыв новые горизонты в понимании диалектики, Ж.М. Абдильдин определил ее значение как искусство развивать креативность мышления, именно еще и поэтому мы воздаем ему должное, поскольку в таком понимании диалектики обретается потенциал нелинейного мышления. Работы академика Абдильдина содержали и содержат в себе нравственное значение, являясь по своей сути нравственными текстами, содержащими идеи и проблемы фундаментального характера. Для него всегда значима концептуализация фундаментальных вопросов, не совсем, возможно, и нужных для логики эмпирической жизни. В период деконструкции диалектики академик Ж.М. Абдильдин своими работами отстаивал позиции диалектики, показывая, что только критическая философия способна прояснять фундаментальные основания бытия и осознавать эти основания.

Реконструкция диалектического дискурса, происходящая в философском мире сегодня, показывает актуальность и перспективность работ Ж.М. Абдильдина, открывающих простор для интертекстуального мирового философского диалога.

* См.: Философский энциклопедический словарь. – М., 1989, и др.

Второе – 55-летие Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК – флагмана философской науки Республики Казахстан, прошедшего честный научный философский путь. К слову заметить, наш первый номер 2013 года совпал с цифрой 55, что тоже событийно значимо.

В нашем Институте «творилась» история философии и философская история Казахстана. Это была нелегкая дорога.

Путь, пройденный казахстанской философией – это обретение самой себя и возвращение философии онтологического статуса. Модная ныне ностальгия по прошлому затронула философские сердца и умы, многое теперь видится по-иному.

Казахстанская философия – многогранный феномен, с особенной судьбой. Может быть, в чем-то похожей на философские судьбы своих основателей, продолжателей, подражателей и непохожей по своему уникальному содержанию – духовно-нравственному, заложенному тюркско-исламской традицией, шлифовавшейся многие века.

Исторические судьбы казахстанской философии неразрывны с Институтом уже 55 лет! Этапы ее развития от линейного советского периода до нелинейного дискурсивного в эпоху независимости сегодня развернуты в социогуманитарных трендах современного философского дискурса.

Важнейшими достижениями работы Института являются реконструкция философских систем прошлого, выявление уникальности тюркского и казахского способов философствования, объективная герменевтика исламской философии, развитие компаративистских философских и политических исследований, казахстанской школы диалектики.

В настоящее время Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК представляет собой крупный научно-исследовательский центр, имеющий очень высокий научный потенциал. В 2012 г. вступил в силу новый Закон Республики Казахстан «О науке», придавший большой импульс всей научной жизни страны, повысивший мотивацию креативно мыслящих ученых, приток молодых специалистов в науку. Для нашего Института этот закон стал стимулом к инновационному продвижению философских идей в жизнь нашего общества. Необходимость идти в ногу со временем, реализовывать креатив, интеллектуальный потенциал – условия для успешной научной работы. Коллективу Института это онтологически присуще.

Сегодня новая структурная организация Института позволяет более успешно и плодотворно развивать три основных направления в области философии, политологии и религиоведения.

Третье – в сентябре состоится 1-й Конгресс философов Казахстана. Это знаменательное событие – форум, на котором будут обсуждаться актуальнейшие вопросы современной казахстанской философии и вечные

вопросы о том: «Что такое философия?», «Какова ее роль в жизни человечества?» и «Что философия может дать социуму и человеку?». Все эти вопросы очень важны для нашего общества, поскольку только философия способна осуществить глубокую рефлексию над мировоззренческими, идеологическими и этическими проблемами.

И, наконец, *четвёртое событие* – XXIII Всемирный философский конгресс «Философия как исследование и образ жизни» (Афины), где с докладами выступят ученые нашего института.

Все эти события станут источниками творческого вдохновения, острых философских дискуссий, диалогических философских площадок, а, главное – философским «перводвигателем» в продвижении научных идей и реализации творческого потенциала ученых Казахстана.

Собственно, всему этому будут посвящены второй, третий и четвертый номера журнала «Адам әлемі – Мир человека», на страницах которого откроется уникальный жизненный мир философии, а вместе с ним – мир человека в его уникальной способности – философски мыслить.

Наш журнал, основанный в 1999 г., много лет возглавлял известный ученый, доктор философских наук, профессор Колчигин Сергей Юрьевич. Во многом именно он привнес в жизнь журнала философский дух, свободу творчества и гражданскую позицию. Присущие ему научный системный стиль мышления, демократизм, профессионализм, коммуникабельность, ответственность создали имя журналу «Адам әлемі – Мир человека», имеющему сегодня влияние и высокий рейтинг в социогуманитарной науке.

Редакционная коллегия журнала, в состав которой входит С.Ю. Колчигин, как и прежде, будет развивать генеральную философскую линию, раскрывая онтологический и феноменологический потенциалы гуманитарных наук в их значении для человека и общества.

Первый же номер этого года посвящается юбилею Ж.М. Абдильдина. Коллектив Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, его благодарные ученики желают Жабайхану Мубараквичу здоровья и творческого долголетия.

*Н.Л. Сейтахметова,
доктор философских наук, профессор,
член-корреспондент НАН РК*



**ФИЛОСОФСКАЯ ШКОЛА
АКАДЕМИКА АБДИЛЬДИНА:
ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ**

Абдумалик Нысанбаев

Аннотация. Методология, разработанная в трудах алмаатинской философской школы под руководством Ж.М. Абдильдина, должна стать теоретической базой эффективного, научно обоснованного осуществления социальных программ, становления демократического государства и гражданского общества в Казахстане. Универсальный метод творческого критического мышления – вот тот пока еще не использованный резерв, который может стимулировать развитие и процветание родной республики.

Ключевые слова: диалектика, логика, познание, мышление, методология, демократия, культура, политика, творчество, свобода.

Закончив с золотой медалью среднюю школу в колхозе «Кызыл Енбек», сын ветеринарного фельдшера в 1953 г. поступает на философский факультет Казахского государственного университета. Проникнутый духом родной казахской культуры, он попадает в неизведанный мир философии, с большим увлечением изучает труды прославленных в веках мыслителей. Эта страстность, глубокая заинтересованность избранным делом определила жизненную судьбу Абдильдина.

С блеском защитив сначала – кандидатскую, а затем, в 1968 г. – докторскую диссертации, Абдильдин быстро выдвигается в число самых известных философов тогдашнего Союза. Он формирует новое философское направление, которое, словно маленький саженец, вырастает в могучее дерево – алмаатинскую философскую школу, заявившую о себе смелыми публикациями и выступлениями на международных форумах.

Труды представителей школы вписываются в контекст мировой философской мысли. Сегодня хочется только напомнить, что все начиналось в годы хрущевской оттепели, в годы надежды. В Алма-Ате, в Институте философии и права АН КазССР встретились молодые таланты: Жабайхан Абдильдин, Агын Касымжанов, Лев Науменко, Мамия Баканидзе, Абдумалик Нысанбаев, Герасим Югай. Это была воистину счастливая встреча. Их всех объединяла и вдохновляла прекрасная идея – создать и разработать теорию диалектики, универсальный метод творческого, критического мышления.

Надо было изучать труды Платона и Аристотеля, Канта и Гегеля, исследовать логику «Капитала», процесс умственного развития ребенка, историю науки и техники. Теория диалектики, по мысли молодых новаторов, должна была резюмировать всю историю материальной и духовной культуры человечества. Грандиозный замысел!

Скоро, в 1963 г., молодые философы впервые выступили с коллективной книгой «Проблемы логики и диалектики познания», где обсуждали сложные и трудные проблемы соотношения формальной и диалектической логики, активности познающего субъекта, вопросы социально-исторической обусловленности познавательного процесса. Книга сделала их имена знаменитыми, привлекла внимание научной и философской общестственности. Стало ясно: в Алма-Ате произошло событие рождения нового философского направления. В те времена господствующей идеологией был марксизм, причем в его искаженной, ортодоксальной форме. Считалось, что все основные истины уже высказаны классиками марксизма, и остается только неукоснительно следовать их авторитету, подкрепляя любой тезис бесконечными ссылками и цитатами. При этом совсем необязательным было чтение источников – живая мысль Маркса искажалась в угоду букве.

Казахстанские ученые отошли от догматического марксизма, поставили перед собой задачу заново философски осмыслить историко-культурный процесс. Они не отказывались от формальной логики. Но она описывала только готовый результат мышления. Теперь же речь шла о том, чтобы выразить сам процесс становления нового знания через противоречия, постановку проблем и поиски методов их разрешения. Это и есть теория диалектики или диалектическая логика. Чтобы разработать законы и принципы такого целостного фундаментального метода, надо было отказаться от принятого в азбучном марксизме пренебрежительного отношения к великим мыслителям прошлого – Платону, Канту, аль-Фараби. Все они считались идеалистами и подвергались жесткой критике. Алмаатинцы отбросили идеологические штампы – и великие мыслители стали раскрывать свои подлинные мысли.

Коллектив казахстанских исследователей выдвинул в лидеры самого основательного, знающего, принципиального – Жабайхана Абдильдина. Ключевой темой совместных размышлений исследовательской группы стала проблема исходного начала научно-теоретического познания. Самой весомой публикацией в серии книг на эту тему была признана первая монография Ж. Абдильдина «Проблема начала в теоретическом познании» (1968). В ней молодой философ разработал в совершенно новом ключе извечную философскую проблему: в чем искать единое начало мира и как из единого возникает многое. Абдильдин рассмотрел многочисленные философские позиции. Начиная с учения древнегреческого мудреца Фалеса, он проследовал к конкретному диалектическому пониманию начала в трудах Канта и Гегеля, а затем представил философское обоснование конкретно-всеобщего

понятия материи. Но главное, что его тогда волновало – прояснить, каким образом начало определяет пути теоретического научного познания.

Как писал Абдильдин, «...теоретическое постижение реально осуществимо в том случае, когда многообразие единичностей сводится к всеобщему основанию и когда единичности постигаются как модификация, форма проявления этой основы». В книге были определены критерии и принципы обоснования начала, осуществлен категориальный анализ начала в самых развитых физических теориях – теории относительности и квантовой механике. Работа Абдильдина, насыщенная глубокими философскими размышлениями, согретая теплом молодого таланта, написанная на одном дыхании, стала сегодня классикой казахстанской и мировой философии и вошла в первый том недавно вышедшего его десятитомника.

Деятельность исследовательской группы, глубина и теоретическая масштабность, а, главное – отторжение от идеологических догм требовали гражданской смелости и ответственности. Формирующаяся Алма-Атинская школа философии стала форпостом грядущих социально-экономических и духовно-нравственных перемен. Именно в книгах по диалектической логике высказывались такие идеи и мысли, которые способствовали формированию критического настроения в обществе, создавали атмосферу интеллектуальной свободы и духовной независимости. Ведь в диалектике молодые ученые видели непреодолимую власть, перед которой ничто не может устоять, сколь бы обеспеченным и прочным оно себя не мнило. Диалектическое, любил повторять Абдильдин слова Гегеля, «...является вообще принципом всякого движения, всякой жизни и всякой деятельности в сфере действительности».

Столь дерзновенные идеи не были безопасными. Посыпались доносы в высшие партийные инстанции, обвинения в идеализме и в измене марксизму-ленинизму. Потребовалось мужество, чтобы отстоять дело своей жизни, открывающее перспективы и горизонты духовной независимости родного Казахстана.

В ряды представителей этой школы вливались новые силы. Большую исследовательскую работу вели А.А. Ивакин, Н.К. Мукитанов, М.С. Орынбеков, М.С. Сабитов, Г.Г. Соловьева, а позже к ним примкнули К.А. Абишев, В.И. Ротницкий, А.А. Хамидов, И.Е. Ергалиев, Н.К. Сейтахметов, С.Ю. Колчигин, А.Г. Косиченко, Р.К. Кадыржанов. Все они сосредоточились на исследовании законов и принципов теории диалектики, год за годом выпуская солидные монографии: «Принцип противоречия в современной науке», «Роль принципа конкретности в современной науке», «Роль категории «идея» в научном познании», «Соотношение содержательного и формального в научном познании» и другие. Их руководителем и неизменным соавтором был признанный лидер философской школы Жабайхан Абдильдин. В 1973 г. он совместно с А.Н. Нысанбаевым опубликовал солидную монографию «Диалектико-логические принципы построения теории», удостоенную первой Ре-

спубликанской премии им. Ч. Валиханова, а совместно с А.С. Балгимбаевым – книгу «Диалектика активности субъекта в научном познании».

Казахстанцы были не одиноки. В Москве, Киеве, Тбилиси, Ростове у них были единомышленники, те, кто составлял когорту «шестидесятников», вносивших брожение в умы. Уже тогда невидимые нити накрепко связали философскую школу Абдильдина с российским центром духовной жизни, представленным именами Эвальда Ильенкова, Владислава Лекторского. В небольшой московской квартире Ильенкова решались судьбы диалектики, велись жаркие споры, рождались великие планы. Вместе со своими казахстанскими друзьями Ильенков успешно атаковал бастионы догматического марксизма, создавая теорию диалектики и целостного развития личности. И сегодня сохраняются и укрепляются давние творческие связи школы Абдильдина и московских исследователей, обогащающие русскую и казахскую культуры.

Казахстанской школе удалось укрепить свои позиции, и, вопреки наветам и доносам, доказать свою научную состоятельность, значимость и перспективность. Алма-Ата становится одним из признанных в Союзе центров по разработке проблем теории диалектики. Именно здесь проводятся крупные форумы, Всесоюзные симпозиумы по актуальным проблемам диалектической логики как методологии современного научного познания (1968, 1977, 1990). На этих форумах собираются ученые из Москвы, Санкт-Петербурга, Киева, Минска, Ташкента, Ростова, Тбилиси, чтобы обсудить пути и способы создания теории диалектики как творческого метода теоретического осмысления и практического реформирования социальной действительности.

Кроме того, алмаатинцы с успехом выступают на международных философских симпозиумах. Доклады Жабайхана Абдильдина на всемирных философских конгрессах (Вена, Варна, Монреаль, Москва, Брайтон, Стамбул) неизменно вызывали острый интерес аудитории, плодотворную научную полемику. Алма-Ата становилась философским городом, философским авторитетом. Пришло и заслуженное признание – группа ученых во главе с Ж.М. Абдильдиным была удостоена Государственной премии Казахстана в области науки и техники за 1984 г. А впереди были новые вершины.

Детальная, пристрастная проработка принципов и категорий диалектики подготовили ту почву, философскую территорию, с которой оказалось возможным совершить решающий прорыв – к многотомной «Диалектической логике», ставшей воплощением юношеской мечты, казавшейся когда-то такой несбыточной, такой недостижимой.

Теория диалектики, Логика с большой буквы, выражающая принципы творческого, целостного мышления, о которой так бурно спорили некогда молодые умы – вот она, опредмеченная в четырех томах! Это – не традиционная формальная логика, описывающая мышление в его языковой форме. Диалектическая логика исходит из принципиально иного толкования мышления. «Оно реально существует и проявляется не в одних лишь размышлениях и

книгах, а во всех результатах человеческой духовно-практической деятельности». Диалектическая логика, изучая всю совокупность материальной и духовной культуры человечества, исследует всеобщие универсальные формы мышления – категории в их взаимосвязях и взаимопереходах. Четырехтомный труд «Диалектическая логика» стал программным для казахстанской философской школы, а Жабайхан Мубаракович вместе со своими учениками планировал вторжение на самые заветные философские территории, касавшиеся проблемы человеческой личности, ценностей человеческого бытия с позиций целостной универсальной теории мышления.

Но в это время судьба преподнесла известному ученому щедрый дар – и не только ему. Девяностые годы. Переломный момент в истории многих государств, обретение независимости, поиски новых моделей социально-исторического развития, новых мировоззренческих парадигм и приоритетов, становление новой евразийской интегральной философии. В годы становления суверенного Казахстана Абдильдин со всей неутомимостью и жизненной энергией включается в процессы духовного обновления родной республики. Он опирается на силу и мощь диалектики, возглавляя Комиссию по изучению и обследованию памятников истории и культуры Казахстана, а также Комиссию по реабилитации незаслуженно репрессированных деятелей культуры – Ш. Кудайбердиева, М. Жумабаева, Ж. Аймаутова, А. Байтурсынова, М. Дулатова. Ж. Абдильдин обосновывает концепцию казахского языка как государственного, способствует национально-культурному возрождению республики.

Абдильдин, оставаясь философом высочайшего ранга, становится сенатором. Отныне он, крупный политический деятель, ежедневно доказывает в политических дебатах и дискуссиях, на дипломатических раутах и приемах силу и аргументативность диалектического ума. Его выступления в Парламенте всегда встречаются с особым вниманием, его авторитет на международном уровне постоянно растет.

Жабайхан Мубаракович убежден, что становление молодой независимой республики было подготовлено трудами казахстанской философской школы, разработавшей универсальный метод критического творческого мышления. А в переломные моменты истории, когда происходит радикальная смена мировоззренческой парадигмы, когда в движение приходят духовные силы, роль диалектики неизмеримо возрастает. Переход от тоталитарной системы к демократическому государству и гражданскому обществу открывает горизонты свободы критического мышления, творческого созидания новых социальных реалий и ценностей. Возникает множество объективных противоречий в экономике и политике, в сфере межэтнических и межконфессиональных отношений, разрешение которых требует обращения к универсальному методу диалектики.

Но, как ни парадоксально, именно тогда, когда социально-экономическое творчество потребовало использования методов диалектики, от нее предпоч-

ли отказаться – прежде всего, в научных кругах. Диалектику отождествили с идеологией марксизма и, заклеив марксизм, отбросили и универсальный метод критического творческого мышления. Жабайхан Мубаракович прилагает все усилия, чтобы отстоять философское дело своей жизни. Он вновь и вновь обращается к трудам Платона, Канта, Гегеля, аль-Фараби, чтобы доказать: диалектика есть неотъемлемый элемент философской культуры и может иметь множество исторических вариантов. Отождествление диалектики с догматическим марксизмом – опасное заблуждение.

В современной философии диалектика по-прежнему остается на первых ролях. Достаточно вспомнить, что представители одного из влиятельнейших философских направлений, Франкфуртской школы, разработали новый тип рациональности – негативную диалектику. Они настаивают на том, что концепция диалектики впервые обретает творческую критическую мощь, способствуя обновлению социальной реальности. Жабайхан Мубаракович вступает в диалоги с экзистенциальной диалектикой Ж.-П. Сартра, который делает акцент на человеческой реальности, уникальности человеческого бытия, диалоге человека и Бога. Новую силу обретает диалектика в концепции герменевтики, где диалог, говорение, вопрошание признаются основными фигурами понимания и взаимопонимания. Особенно пристально изучает Жабайхан Мубаракович восточные типы диалектики, представленные, прежде всего, в трудах аль-Фараби, Абая и Шакарима. Казахское поэтическое философствование по своему духу, убежден он, диалогично, пронизано экзистенциальной диалектикой, творческим настроением. Под руководством Абдильдина в 2000 г. публикуется двухтомная «История диалектики».

В рамках Государственной программы «Культурное наследие» (2004–2012 гг.) под научным руководством академика А.Н. Нысанбаева многие тома по профессиональной философии Казахстана впервые были переведены на казахский язык и опубликованы. Это было большим событием в культурной жизни независимого Казахстана. Научные результаты, полученные нами в течение пятидесяти лет, вошли в учебники и учебные пособия для средних школ и вузов.

Такие темы, как диалектика и культура, диалектика и демократия, диалектика и политика академик Абдильдин считает ключевыми не только для теоретического познания, но и для укрепления духовной независимости и духовно-нравственной безопасности Казахстана, для успешного продвижения Казахстана в мировое цивилизационное пространство. Он считает, что методология, разработанная в трудах Алма-Атинской школы, должна стать теоретической базой эффективного, научно обоснованного осуществления социальных программ, становления демократического государства и гражданского общества в Казахстане. Универсальный метод творческого критического мышления – вот тот пока еще не использованный резерв, который может стимулировать развитие и процветание родной республики. Лауреат

многих престижных премий, среди которых – Президентская премия мира и духовного согласия (1995), Абдильдин остается диалектиком по стилю своей жизни – типу мышления, способам и методам политической деятельности. Открытость, критичность, творческий заряд, устремленность к новому, способность ставить и разрешать сложнейшие проблемы, гражданская смелость и ответственность – все это диалектика в жизни.

Счастливая судьба выпала на долю Жабайхана Абдильдина. Мальчик из аула, возвращенный на народных казахских традициях и обычаях, стал знаменитым философом, собеседником Платона и Канта, автором замечательных философских книг, прославленным педагогом, наставником, лидером известной философской школы.

Прежде научная аудитория на всемирных конгрессах замирала от восторга, слушая философа из Казахстана. Ныне видные деятели науки и культуры восхищаются тем, что говорит академик Абдильдин, умеющий убедительно доказывать свою позицию, приводя неоспоримые аргументы, демонстрируя не только удивительную эрудицию, но и глубокий ум, талант общения и взаимопонимания.

Единство философского образа мысли и философского образа жизни – вот что определяет духовно-нравственный облик Жабайхана Абдильдина в пору его восьмидесятилетия, возраста мудрости и подлинного счастья.

Түйін

Нысанбаев Ә. Академик Ж. Әбділдиннің философиялық мектебі: тарих және қазіргі кезең

Ж.М. Әбділдин жетекші болған алматылық философиялық мектепте жасалған методология Қазақстандағы демократиялық және азаматтық қоғамның қалыптасуының, әлеуметтік бағдарламалардың ғылыми негізделуінің теориялық базасы болуы тиіс. Шығармашылықтың сыни ойлау әмбебап әдісі – әлі қолданылмаған резерв, ол республиканың дамуын және гүлденуін жандандырады.

Summary

Nysanbaev A. Philosophical School of Academician Abdildin: History and Our Times

Methodology worked out by Alma-Ata philosophical school under the leadership of Zh.M. Abdildin must be theoretical basis of the effective, scientifically based realization of social programmes, of forming democratic state and civil society in Kazakhstan. Universal method of creative critical thinking is the resource which still is not used but which can stimulate the development and flourishing of our native republic.

СОВЕТСКАЯ ФИЛОСОФИЯ В КОНТЕКСТЕ МИРОВОЙ КУЛЬТУРЫ

Владислав Лекторский
(Россия, Москва)



Аннотация. Философия существовала в советские годы в тяжёлых условиях, идеологический пресс имел место даже в отношении самых абстрактных проблем. Однако удивительно и интересно то, что в этих условиях жили и работали такие философы, которые были не только на уровне развития мировой мысли того времени, но в некоторых случаях этот уровень превышали.

Ключевые слова: философия, советский период, западная философия, мировоззрение, идеология, познание, мышление, диалектика, логика, методология.

В начале 90-х гг. в прессе высказывалось мнение о том, что философия в Советской стране исчезла вместе с высылкой известных представителей русской религиозной философии на знаменитом «Философском пароходе» в 1922 г. и что теперь восстановление философии возможно только на пути продолжения главной традиции дореволюционной философии.

Однако многие западные специалисты по истории русской философии считают, что и до 1917 г. в России не было настоящей философии, что русская религиозная философия ближе к богословию, чем к философии.

Получается, что в дореволюционной России, а затем в Советском Союзе вообще не было самостоятельной и интересной философской мысли и что эта страна выпала из контекста мировой философской мысли. В пользу этой позиции приводятся следующие аргументы.

Известно, что философия возможна при наличии, по крайней мере, двух предпосылок: во-первых, необходимо существование свободной, критической личности, способной подвергнуть сомнению принятые социальные, культурные, познавательные каноны, во-вторых, культивирование рационального мышления как культурной ценности. Между тем, хорошо известно, что в России никогда не было демократических учреждений – как до революции 1917 г., так и, тем более, после неё, в Советском Союзе, – что личность не могла получить условий для развития, что наука возникла в России довольно поздно и первоначально была продуктом импорта из Западной Европы.

Существует распространённое мнение о том, что одно из отличий русской, а затем советской культуры от культуры западноевропейской состоит

в том, что рациональность как ценность в ней практически отсутствует. Западная Европа как не просто географическое или геополитическое понятие, но в качестве определённой духовной целостности конституировалась, как многие полагают, на основе христианских ценностей, но, вместе с тем, при помощи унаследованных от античной цивилизации ценностей рационального мышления и рационального регулирования правовых отношений (римское право). Именно рационализм в соединении с христианством сделал возможным расцвет средневековой философской мысли, явление схоластики с её тончайшей логической культурой, развившей наследие Аристотеля (по-настоящему это было оценено только в XX в.), возникновение экспериментальной науки Нового времени и основанной на ней техники (и вместе с тем – технологической цивилизации), правового государства.

В России ничего подобного не было. В основе русской культуры тоже лежит христианство. Но это – восточное христианство, православие, которое не ассимилировало античную ценность рациональности. Этот факт с точки зрения многих мыслителей, начиная с П. Чаадаева и кончая современными западными славистами, объясняет принципиальные особенности русской истории, до сих пор существующую невозможность для России встроиться в общий ход цивилизационного развития.

Кажется, что это рассуждение имеет под собой основания. В самом деле, философия – как особая, отличная от богословия дисциплина, появилась в России лишь в конце XVIII в., в течение длительного времени заимствовала идеи у западноевропейской мысли, а когда стала оригинальной, что случилось не ранее конца XIX столетия (В.С. Соловьёв и русский религиозно-философский Ренессанс), тотчас же в лице своих главных представителей повела борьбу с идеей «рацио», «отвлечённого знания», противопоставив ей идею «Логоса» как якобы более высокого, сверх-рационального способа осмысления бытия. Дело, таким образом, не в том, что главное течение русской философии конца XIX и начала XX вв. было религиозным (религиозной была и западноевропейская средневековая философия, и многие философские концепции Нового времени), а в том, что рациональный компонент в философских построениях всячески принижался в пользу веры, интуиции, непосредственного переживания. Мнение об анти-рациональном характере русской философии, как и русской культуры в целом, представляется опирающимся на факты. Советская действительность представляется ещё менее способствовавшей культивированию самостоятельной рациональной мысли.

Однако действительность оказывается гораздо сложнее. Уже в XIX в. проблема личности, индивидуальности и её внутренней свободы становится одной из центральных тем русского философствования. Это, прежде всего, Ф.М. Достоевский, предельно остро сформулировавший экзистенциальную проблематику, задолго до того, как она стала ключевой для западноевропейской философии уже в XX в. (и повлиявший на Ф. Ницше), это

В.С. Соловьёв, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, Л.И. Шестов и многие другие. При этом само решение проблемы взаимоотношения индивидуальности и коллективности, «Я» и «Другого» в русской философской традиции оказывается, как это сегодня ясно, гораздо более актуальным, чем разработка экзистенциальной проблематики в рамках философского индивидуализма, характерного для западноевропейской философии XX в.

Так же непросто обстоит дело с отношением к рационалистической традиции. Дело в том, что в XX в. в русской философии возникает большой интерес к западноевропейским рационалистическим концепциям и появляются русские влиятельные рационалисты. Это, например, оригинальные русские кантианцы: А.А. Введенский, Б.С. Кистяковский. Большой интерес вызывает немецкое неокантианство: в Марбург, учиться к Г. Когену, едут молодой С.Л. Рубинштейн, будущий классик отечественной психологии и философии, и молодой Б.Л. Пастернак, будущий классик русской поэзии. Г.Г. Шпет отправляется учиться у Э. Гуссерля, подчёркивавшего, что философия должна быть понята как «строгая наука». Популярен в это время среди ряда философов позитивист Э. Мах. Под влиянием махизма А.А. Богданов создаёт оригинальную концепцию эмпириомонизма, а П.С. Юшкевич – теорию эмпириосимволизма. Появляются философы-марксисты: при этом не только догматически интерпретирующие эту философскую теорию (В.И. Ленин), но и «ревизионисты» в философии (тот же А.А. Богданов). В начале XX столетия философию Гегеля основательно изучают как марксист В.И. Ленин, так и религиозный философ И.А. Ильин.

Но дело – не просто в растущем интересе к рационалистическим концепциям Запада. Традиционно присутствовавшая в русской философии и русской культуре критика западного рационализма не только выразилась в отвержении «рацио» в пользу веры и интуиции, но и, в ряде случаев, стала отправным пунктом для формирования нового понимания рациональности и рационализма. Сегодня общепризнанным является понимание рациональности как категории исторической, меняющей свои формы в контексте изменений культуры и науки. В этой связи в современной философской литературе обсуждается идея неклассической рациональности.

Можно со всем основанием утверждать, что философия России и Советского Союза внесла важный вклад в новое, неклассическое понимание рациональности. поиски в этом направлении начались уже в начале XX столетия. Специалисты находят идеи неклассической пара-консистентной логики в работах П. Флоренского. Первая в истории не-аристотелева логика, названная автором «воображаемой», принадлежит Н.А. Васильеву, предвосхитившему идеи разных современных неклассических логик: многозначной, параконсистентной, интуиционистской и др.

Важно при этом заметить, что впервые идеи неклассической логики были сформулированы в России именно в контексте поисков религиозной

философии. Это новое понимание логической рациональности оказало плодотворное влияние на русскую математическую школу (одну из самых влиятельных в мире) и способствовало развитию математического и логического интуиционизма и конструктивизма (и ультраинтуиционизма). Эти идеи продолжают во второй половине XX в. в работах отечественных логиков, многие из исследований которых (например, работы В.А. Смирнова) известны сегодня в разных странах мира.

И всё же взлёт философского рационализма в отечественной философии стал возможным только после 1917 г.

Обычно в обсуждении развития отечественной культуры после Октября 1917 г. обращают внимание на то, что в обстановке официального идеологического диктата, навязывания догматически понятого марксизма свободная философская мысль была исключена, ибо философия по своему духу антидогматична и критична и не может быть регламентирована извне. Попробуем, однако, лучше присмотреться к сложившейся после Октября 1917 г. ситуации.

Принятый в Советском Союзе курс на сознательное построение («конструирование») социализма исходил из марковского понимания рациональности и культивирования научного мышления. Маркс, действительно, был гуманистом и рационалистом в классическом смысле. Марксово понимание гуманизма продолжало то представление, которое было развито в европейской культуре в Новое время: человек делается свободным в той мере, в какой он может контролировать природное и социальное окружение и использовать внешние ему процессы в собственных целях, для нужд своего развития. Но это предполагает рациональное постижение этих процессов и возможность предсказывать их результаты.

Гуманизация общества и самого человека совпадает, по Марксу, с рационализацией социальных отношений (они должны стать «прозрачными», по его мнению). Эта рационализация, по Марксу, возможна на основе построения такой системы отношений, которые разумно, научно планируются в интересах всего общества. Каждый индивид ведёт себя разумно в той мере, в какой он соотносит свои индивидуальные цели с рационально понятым социальным благом. Мера рациональности определяется, таким образом, не отдельно взятым индивидом, а социальным целым.

Сегодня ясно, что те средства, которые Маркс предлагал для осуществления идеала освобождения человека, содержали в себе возможность порождения тоталитарного социального порядка. Это, прежде всего, идея о возможности и необходимости разумного управления социальными процессами, основанного на их рациональной калькуляции, на контроле и полной предсказуемости результатов воздействия. Это предполагает возможность проектировать и конструировать мир человеческих отношений, природу и самого человека. Практическое осуществление этих идей означает возник-

новение огромного бюрократического аппарата, манипулирующего людьми и подавляющего все уклонения от того, что считается «разумным». Если к этим идеям добавить специфически марксово понимание пути освобождения человека через развязывание борьбы, через подавление и уничтожение целых классов, через установление диктатуры, то появление антигуманной репрессивной тоталитарной системы на основе тех идей, которые первоначально выступали как вполне гуманистические, не выглядит неожиданным.

Нужно, однако, заметить, что социальные следствия, заложенные в марксовом понимании рациональности, не сразу выступили во всей своей полноте. Тоталитарная система в 20-е гг. XX в. ещё только формировалась, и многие мыслители, действовавшие в советское время (некоторые из них были марксистами, понимая последний не догматически, другие марксистами не были), сочувствовали самой идее разумного переустройства человеческих взаимоотношений и критически относились к буржуазному индивидуализму. Сочувствие многих вызвала и большая работа по ликвидации неграмотности, создание сети образовательных учреждений, техническое перевооружение экономики, создание системы научных институтов (до революции в России «большой науки» не существовало).

В 20-е гг. прошлого столетия в философии и философски фундированной гуманитарной науке Советского Союза были разработаны такие идеи, которые не продолжали развивать классически понимаемый идеал рациональности, а означали новое понимание рациональности и возможность нового построения научного знания – особенно знания в области наук о человеке.

Неортодоксальный марксист и эмпириомонист А.А. Богданов разрабатывает «всеобщую организационную науку» – тектологию, в качестве методологии системного понимания, противостоящего элементаризму и атомизму классической науки. Тектологические идеи Богданова не были признаны при жизни автора и получили развитие только во второй половине XX столетия, когда в разных науках началось «системное движение». В эти же годы разрабатываются структурный метод в лингвистике (Р.С. Якобсон и др.) и формальный метод в литературоведении (Б. Эйхенбаум, В. Шкловский, В. Пропп и др.), ставшие одним из источников структурализма в философии и науках о человеке во второй половине XX столетия.

В 20-е гг. в СССР появилось философское движение, которое имело две особенности (это не было школой или даже направлением, так как мыслители, которых можно отнести к этому движению, существенно отличались друг от друга).

Первая особенность связана с противостоянием как религиозному философствованию, доминировавшему в России до революции, так и догматическому марксизму. Это противостояние выражалось, в частности, в том, что в центре внимания философов, которых можно отнести к этому движению, оказалась сфера жизни, периферийная и для религиозной философии, и для прими-

тивно истолкованного марксистского материализма. Это была сфера культуры: язык, литература, искусство, разные знаково-символические системы. Между тем, в рамках движения, о котором идёт речь, именно эта сфера была понята как ключевая для решения и антропологических, и онтологических проблем.

Вторая особенность – тесная связь философских разработок с новыми идеями в науках о человеке. Философы зачастую оказывались создателями новых концепций в гуманитарных дисциплинах, в свою очередь, учёные не только ассимилировали новые философские идеи, но и нередко использовали их в качестве обоснования новых подходов.

В этой связи следует, прежде всего, сказать о М.М. Бахтине, который не только применил свою философскую концепцию при анализе литературы и языка (в частности, при исследовании романов Ф.М. Достоевского), но и существенно развил её в этом контексте. Идеи М.М. Бахтина о взаимоотношении «Я» и «Другого» в процессе диалога, о сложной диалектике «сознания для себя» и «сознания для Другого», о диалогическом и полифоническом строе сознания и культуры, о методологии гуманитарного знания существенно опередили своё время и стали по-настоящему изучаться и пониматься в нашей стране только начиная с 70-х гг. XX столетия, а в странах Запада – ещё позже. Смысл их – не только в разработке новой методологии наук о человеке, но, прежде всего, в создании новой философской антропологии, которая, с одной стороны, развивает характерную для России традицию философского антииндивидуализма, а, с другой – обосновывает уникальность и особую роль личности. Сегодня в странах Запада существует целая «индустрия Бахтина».

Необходимо сказать и о выдающемся психологе Л.С. Выготском, идеи которого некоторые современные западные исследователи считают поворотным пунктом в развитии психологии. Исходя из ряда идей Маркса, он развил оригинальное понимание сознания как коммуникативного процесса и результата развития межсубъектных отношений, как некоторой социальной конструкции, включенной в культурно-исторический контекст. Эти философские идеи были положены в основу психологической теории, которая во многом определила развитие теоретических и экспериментальных психологических исследований в нашей стране и пользуется сегодня большим влиянием в мире.

Наконец, нельзя не вспомнить и Г.Г. Шпета, учившегося феноменологии у Э. Гуссерля, а затем развившего собственную концепцию, в которой он впервые пытался соединить феноменологию с герменевтикой. Идеи Шпета повлияли на отечественную психологию (он обосновал проект разработки этнической психологии), лингвистику (в частности, на многих сторонников лингвистического структурализма), литературоведов. Шпет был одним из пионеров разработки семиотики как общей науки о знаковых системах.

Философ и психолог Л.С. Рубинштейн заложил в 20-е гг. основы деятельностной методологии понимания человека и его мира – он развил её в 30-е гг., уже в рамках марксистской интерпретации.

Великий учёный и философ В.И. Вернадский, опираясь на свои естественнонаучные идеи, развил концепцию ноосферы как разумного устройства общества и культуры.

30-е, 50-е гг. XX в. – это время догматизации нашей философии, убийство философии с помощью идеологии. Господствовавшая в нашей стране «идеократия», претендовавшая на высшее выражение научной рациональности, оказалась врагом свободной рациональной философской мысли. Если естественные науки продолжали развиваться (хотя и не без помех), то науки об обществе и человеке практически не имели такой возможности.

Зато, начиная с 60-х гг., со времен хрущёвской «оттепели», в нашей стране появился целый ряд философов, которые серьёзно попытались дать научную и гуманистическую интерпретацию ряда мыслей К. Маркса и сумели создать оригинальные философские школы, со своей проблематикой, публикациями, дискуссиями.

На волне де-сталинизации начинается своеобразный Ренессанс философии в Советском Союзе. Это утверждение может показаться слишком сильным – ведь идеологическая цензура продолжала существовать. Многие вопросы – в том числе и в философии – просто нельзя было обсуждать. Обучение философии во всех высших учебных заведениях проходило по учебникам, которые были предельно догматичны и прививали стойкое отвращение не только к марксистской философии, но ко всякой философии вообще. Западные специалисты по изучению философии советского периода нередко строят свои заключения именно на основании анализа учебников и других идеологически санкционированных текстов. В действительности же между подобными текстами и живой философской мыслью того времени существовал огромный разрыв, который прекрасно сознавался теми, кто участвовал в новом философском движении.

Это движение возникло во второй половине 50-х гг. XX в. Первыми лидерами его были Э.В. Ильенков и А.А. Зиновьев, молодые выпускники философского факультета Московского государственного университета. Потом в орбиту их влияния втянулись другие философы, некоторые из которых основали собственные философские школы.

Особенность философского Ренессанса в Советском Союзе в 60-е – 80-е гг. – в том, что он был первоначально связан с ориентацией на философский анализ познания, мышления, науки. Это было не случайно. Во-первых, области философии, изучающие познание, науку (теория познания, логика, философские проблемы естественных наук), в отличие от социальной философии, имеют лишь опосредствованное отношение к идеологии и политике, поэтому возможностей для самостоятельного творчества было в этой сфере гораздо больше. Во-вторых, к концу 50-х гг. партийные инстанции осознали невозможность и вредность идеологического вмешательства в дела науки (по крайней мере, в естественные науки). В 60-е гг. развитие

социализма начинает вообще связываться с развёртыванием научно-технической революции.

Философам – лидерам нового движения – вовсе не были безразличны проблемы человека. Они были настроены критически в отношении существовавшей социальной реальности – не против социализма, а против того его бюрократического воплощения, которое тогда укоренилось в Советском Союзе. Но они считали, что именно опора на научное знание, на теоретическое мышление и на философию как на рефлексивную и методологическую основу этого мышления может быть единственно возможным способом изменения социальной реальности. Исследование мышления, разработка теории научного познания выступает с этой точки зрения как жизненная миссия философии, как своеобразный способ социальной критики и гуманизации действительности. Анализ логики и методологии научного познания был начат с исследования логической структуры «Капитала». Затем на основе этих методологических изысканий и с их существенной модификацией были сделаны попытки понимания структуры теоретического знания в других научных дисциплинах.

Этот «когнитивный поворот» в новой философии совпал с интенсивным развёртыванием исследования познавательных процессов в психологии (цикл работ по изучению мышления в школах С.Л. Рубинштейна и А.Н. Леонтьева), символической логике (А.А. Зиновьев, В.А. Смирнов), математическом моделировании мыслительных процессов, когнитивной лингвистике (В.В. Иванов), семиотике (Ю.М. Лотман и его школа), исследованиях в области кибернетики (А.Н. Колмогоров), методологии системного анализа (И.В. Блауберг, В.Н. Садовский, Э.Г. Юдин), истории естествознания (Б.М. Кедров). Ряд теоретиков в области математики и естественных наук (математик А.А. Марков, физик С.П. Капица, биологи И.И. Шмальгаузен и В.А. Энгельгард и др.) начинают проявлять интерес к философии и включаться в обсуждение философской тематики, связанной с их исследованиями. Устанавливается интенсивное взаимодействие философов, естествоиспытателей и ряда представителей наук о человеке. Регулярно проводятся конференции по методологии науки. Особую роль в этом движении играет журнал «Вопросы философии» (главный редактор в 70-е гг. – И.Т. Фролов), который стал одним из центров взаимодействия философов, учёных и деятелей культуры.

Однако, начиная с 70-х гг., в новом философском движении происходят существенные изменения. Многие его участники разочаровались в наивном сциентизме, который воодушевлял их в конце 50-х и в 60-е гг. и постепенно стали выдвигать на первое место антропологическую проблематику в качестве самостоятельной, а не производной от эпистемологических и методологических исследований. Первоначально интерес к философской антропологии шёл всё же от анализа современной науки: выяснения роли этических регулятивов в современном естествознании (этика науки, биоэтика –

И. Т. Фролов). Но вскоре ряд философов осознал необходимость анализа человеческой субъективности как самостоятельной проблемы, касающейся каждого индивида, независимо от того, занимается ли он научным познанием. Ряд философов антропологической ориентации усваивает феноменологические и экзистенциальные идеи западной и русской философии, а в некоторых случаях – даёт экзистенциально-антропологическую трактовку идей Маркса.

В философских исследованиях советских философов во второй половине XX в. можно выделить следующие результаты.

1. Интенсивно исследовалась проблематика логики и методологии науки. Анализ логической структуры «Капитала» позволил сформулировать общие особенности метода восхождения от абстрактного к конкретному, как он был применён К. Марксом – гораздо раньше, чем соответствующие исследования были проведены в западной философии, в частности, в работах Л. Альтюссера. Э.В. Ильенков анализировал метод Маркса с опорой на классическую философскую традицию, прежде всего, на Гегеля. А.А. Зиновьев выявлял различные логические приёмы и мыслительные техники, использованные в «Капитале». Было выявлено значение методологических идей Маркса относительно исходной идеализированной модели как ядра развития теоретической структуры для понимания теоретического знания в других науках, в частности, в современной физике (И.В. Кузнецов). Особенность логико-методологических исследований научного знания, сделанных в отечественной философии в это время, состоит в акценте на изучение генезиса научной теории и логики её исторического развёртывания. В этой связи было разработано понимание научной теории как многоуровневой открытой системы, включающей в себя ряд относительно самостоятельных подсистем, отношения между которыми не строятся по принципу линейной зависимости. Такое понимание резко контрастировало с господствовавшей в это время в западной философии науки стандартной гипотетико-дедуктивной моделью научной теории и опередило западные исследования в этой области. В этом контексте было сформулировано положение об исторически меняющихся основаниях научной теории, одним из которых выступает научная картина мира, обеспечивающая связи теории с более широкой сферой культуры (В.С. Стёпин).

2. Э.В. Ильенков предложил понимание идеального как существующего в формах человеческой деятельности, исходно в формах коллективной деятельности, т. е. тем самым, как своеобразной объективной реальности по отношению к индивидуальной психике. Это понимание противостояло философской традиции, увязывавшей идеальное с индивидуальным сознанием. Оно было еретическим и по отношению к официальному толкованию материализма в советской философии. Такое понимание имеет некоторое сходство с выдвинутой позже К. Поппером концепцией идеального как «третьего мира» – с той, правда, существенной разницей, что с точки зрения Ильенкова идеальное может существовать только в рамках человеческой деятельности.

Концепция Ильенкова имела большое влияние как в философии, так и в некоторых науках о человеке (в частности, в психологии). Вместе с тем, она критиковалась не только сторонниками официальной интерпретации марксизма. С нею спорили и некоторые философы, входившие в новое философское движение. Так, например, М.А. Лифшиц предложил понимание идеального как существующего объективно в самой природе.

3. Интенсивно разрабатывался деятельностный подход, в двух планах: во-первых, как способ понимания человека, его творческой природы и выхода за пределы любой наличной ситуации, во-вторых, как важный методологический принцип в науках о человеке, позволяющий разрушить непроходимую стену между внешним и «внутренним», субъективным миром. При разработке этой проблематики философы (Э.В. Ильенков, Г.С. Батищев, В.А. Лекторский) опирались на ранние работы Маркса, а также на традицию немецкой философии от Фихте до Гегеля. На основе философского понимания была разработана психологическая теория деятельности (А.Н. Леонтьев), связанная с традицией Л.С. Выготского и ставшая программой теоретических и экспериментальных исследований. Г.П. Щедровицкий создал «Общую теорию деятельности», в рамках которой он и его школа анализировали не только познающее мышление как особый вид деятельности, но и методологию проектирования и создания разных организационных структур.

4. Начиная с 70-х гг. прошлого столетия, особое внимание стало уделяться проблемам философской антропологии. Если первоначально ключом к пониманию человека служил принцип деятельности, то затем ряд философов стал усматривать специфику человеческого бытия в общении, подчёркивая его несводимость к деятельности (Г.С. Батищев). Интерес привлекают такие экзистенциальные состояния, как вера, надежда, любовь (В.И. Шинкарук). И.Т. Фролов анализировал проблему смысла жизни и смысла смерти в контексте взаимоотношения философии и естествознания. М.К. Мамардашвили разработал антропологическую концепцию, в центре которой – феномен индивидуального сознания (при этом он ассимилировал ряд идей феноменологии и экзистенциализма), и попытался совместить это понимание с идеей о существовании объективированных идеальных форм и марксовым понятием превращённых форм деятельности. С.Л. Рубинштейн разработал своеобразную онтологическую антропологию, согласно которой, сознание не противостоит бытию, а через человека включено в него и меняет его структуры и содержание.

5. Особую роль играли исследования, связанные с разработкой диалектики. Нужно заметить, что анализ диалектической тематики всегда играл важнейшую роль в русской и, особенно, в советской философии. Можно вспомнить своеобразного гегельянца И.А. Ильина. Оригинальную трактовку диалектики дал в 20-е гг. русский религиозный философ Л.П. Карсавин. А.Ф. Лосев в 20-е гг. и позже, в 70-е и 80-е гг. разрабатывал диалектику в духе синтеза идей неоплатонизма и Гегеля.

Конечно, о диалектике много говорили и писали в 30-е, 40-е, 50-е гг. в духе её понимания в сталинском «Кратком курсе истории ВКП(б)», т. е. в предельно упрощённом, догматизированном и идеологизированном виде. В таком её понимании диалектика не имела никакого серьёзного философского смысла. Однако, начиная с 60-х гг., диалектика понимается в работах представителей нового философского движения принципиально иначе: как логика и методология творческого мышления. В этой связи были предложены разные способы её истолкования.

А.А. Зиновьев в 50-е и начале 60-х гг. развернул понимание диалектики в качестве системы мыслительных приёмов, объединённых в некоторые структуры. Г.П. Щедровицкий интерпретировал диалектику как «содержательно-генетическую логику», которую он применил для анализа генезиса и развития мышления, а затем – в педагогике и психологии мышления. В.С. Библер в рамках исследования творческого мышления трансформировал понимание диалектики в концепцию диалогичности как диалогической коммуникации разных теоретических систем и даже систем культуры. Эта концепция была обоснована анализом материала истории науки и культуры. В этой связи он попытался дать новую интерпретацию идеям М.М. Бахтина о диалогическом характере культуры и сознания – работы Бахтина 20-х гг. в это время активно переиздаются и обсуждаются.

Но наиболее основательная программа разработки диалектической логики была предложена Э.В. Ильенковым и подхвачена рядом его учеников: В.А. Лекторским, Л.Н. Науменко, В.М. Межуевым, Ф.Т. Михайловым и др. К этому пониманию диалектики как логики и теории познания были близки также исследования Б.М. Кедрова, П.В. Копнина, Е.П. Ситковского. Диалектика была осмыслена как логика развития теоретического мышления, методология разрешения противоречий мышления в единстве восхождения от абстрактного к конкретному и логического с историческим. Разработка диалектики осуществлялась на основе анализа метода Маркса, применённого в «Капитале», в её применении к анализу методологической проблематики ряда наук о человеке: психологии, педагогики, эстетики и др., а также на основании осмысления классической философской традиции: Спиноза, Фихте, Гегель.

В начале 60-х гг. возникает оригинальная казахстанская школа диалектической логики, которую возглавил Ж.М. Абдильдин. Молодые казахстанские философы овладели тонкой и глубокой проблематикой диалектики, анализировали историю философии, знали работы (и признавали влияние) таких философов, как Э.В. Ильенков, Б.М. Кедров, Е.П. Ситковский, П.В. Копнин, и, вместе с тем, подошли к разработке проблем диалектической логики во многом по-своему. В работах Ж.М. Абдильдина была проанализирована проблема начала теоретического исследования как исходная теоретическая модель, содержательное развёртывание которой позволяет осуществить построение теории в целом. Казахстанские философы под руководством

Ж.М. Абдильдина и при его активном авторском участии развернули в 70-е и 80-е гг. интенсивную работу по исследованию проблем диалектической логики. В эти годы Алма-Ата стала всесоюзным центром по изучению данной проблематики. В эти годы выходит ряд монографий самого Ж.М. Абдильдина, под его редакцией издаётся серия книг, в которых систематически исследуются основные принципы диалектической логики, а затем – и четырёхтомная коллективная монография «Диалектическая логика». Одной из важных особенностей этих исследований было применение теоретических разработок к осмыслению методологических проблем современной науки, особенно естествознания (А.Н. Нысанбаев, М.С. Сабитов и другие).

В советские годы философия существовала в тяжёлых условиях. Её преподавание было предельно догматизировано. Многие проблемы нельзя было даже обсуждать. Она жила в духовной изоляции от западной (хотя эта изоляция не была абсолютной – по крайней мере, начиная с 60-х гг. в отношении проблем логики, методологии и философии науки). Идеологический пресс существовал всегда, даже в отношении самых абстрактных проблем, как об этом свидетельствует судьба всех наших известных философов как в 20-е, так и в 60–80-е гг., не говоря уже о годах 30-х и 40-х. Самое удивительное и интересное состоит, однако, в том, что в этих условиях в этой философии жили и работали такие люди, которые были не только на уровне развития мировой мысли того времени, но в некоторых случаях опередили этот уровень. Мы до конца ещё не понимаем значения того, что было сделано в эти годы. Я думаю, что нам ещё предстоит осваивать собственное философское наследие.

Түйін

Лекторский В.А. Әлемдік мәдениет контекстіндегі кенестік философия

Кеңес дәуірінде философия қиын жағдайда болды, идеологиялық қысым ең абстрактілі мәселелер төңірегінде де болды. Бірақ, бір қызығы, осы жағдайларда сол кезеңдегі әлемдік ойлаудың деңгейінде ғана емес, тіпті одан асып та түсетін философтар жұмыс істеді.

Summary

Lectorskiy V.A. Soviet Philosophy in the Context of World Culture

Philosophy existed in soviet period in rather hard conditions, ideological pressure worked even in relation of the most abstract problems. But it is wonderful and interesting that in these conditions there lived and worked such philosophers which were not only at the level of the development of world thought but in some cases overcame this level.

К ВОПРОСУ ОБ ОПРЕДЕЛЕННОЙ НАПРАВЛЕННОСТИ МЫШЛЕНИЯ

Мухтар Изотов



Аннотация. В данной статье показывается, что в споре о генезисе определенно направленного, понятийного мышления между крупными учеными – К. Леви-Стросом и К. Юнгом победу нужно присудить первому из них, считавшему, что такой характер мышления свойственен не только поколениям современных людей, но и носителям первобытно-общинного сознания.

Ключевые слова: мышление, познание, деятельность, определенная направленность мышления, мышление первобытного человека, мышление современных людей.

Если говорить о первоначальном этапе человеческой культуры, то тогда, в архаическом обществе реальные навыки, сведения и знания, связанные с ними, передавались от поколения к поколению в *форме социального опыта*. О громадной жажде познания первобытных людей свидетельствуют археологические и этнографические данные. Выдающийся исследователь духовной культуры первобытных племен К. Леви-Строс отмечал, что «жажда объективного познания образует один из наименее учитываемых аспектов мышления тех, кого мы называем «примитивными». Если оно (это мышление) редко направляется к реальностям того же уровня, к каковым привязана современная наука, то подразумевает все же сопоставимые интеллектуальные действия и методы наблюдения. В обоих случаях мир является объектом мысли, по меньшей мере, настолько же, как и средством удовлетворения потребностей» [1, с. 114–115].

Многие научные данные говорят о том, что потребность познания как одна из важнейших потребностей человека стала реализовываться, начиная с эпохи верхнего палеолита. Простейшие действия первобытного человека с каменными орудиями раскрывали ему такие свойства этого орудия, как тяжесть, острота, твердость, способность изменять форму менее твердых предметов, например, дерева, и т. д. Все это накапливалось и передавалось из поколения в поколение в качестве *осмысленного трудового опыта, т. е. в качестве знания*. Этот опыт и это знание росли тем быстрее, чем шире становился круг предметов, вовлеченных в трудовую деятельность, чем большим числом свойств этих предметов овладевал человек.

Уже в самой глубокой древности люди умели обращаться с огнем, приручали диких животных, изобрели орудия труда и охоты, научились строить элементарные жилища. Они владели разнообразными эмпирическими знаниями о живой и неживой природе, навыками счета, тайнами ремесла (например, кузнечного), умением ориентироваться по звездам. Конечно, всему этому должна была соответствовать и многообразная духовная деятельность древних людей. У нее были и рациональные моменты: целеполагание, информационно-познавательная и идеально-конструктивная деятельность. Все это говорит о том, что в системе сознания первобытной родовой общины на уровне мифотворчества (мифологии) был заложен значительный массив первичных теоретических знаний о мире, сложились важные исходные предпосылки становления естественнонаучного познания (в виде бинарно-ритмических оппозиций), а также обобщался познавательный опыт. *Рациональное знание, накопленное в эпоху первобытной родовой общины, было тем основанием, на котором сформировалась и развивалась протонаука древнего мира.*

Деятельность мышления формировалась на основе практики и представляла собой идеализированную схему практических преобразований материальных предметов. Вещи, свойства и отношения фиксировались в познании в форме идеальных объектов, которыми мышление оперировало как специфическими предметами, замещающими объекты реального мира. Соединяя идеальные объекты с соответствующими операциями их преобразования, преднаука строила таким путем схему тех изменений предметов, которые могли быть осуществлены в производстве данной исторической эпохи. Например, в древнеегипетских таблицах сложения и вычитания целых чисел можно обнаружить, что представленные в них знания образуют в своем содержании типичную схему практических преобразований над предметными образованиями. Такой способ построения знаний путем абстрагирования и схематизации предметных отношений наличной практики обеспечивал предсказание ее результатов в границах уже сложившихся способов опять-таки практического освоения мира.

Неолитическая революция привела и к кардинальным преобразованиям в *сфере духовной культуры*. Развитие производительных сил, рост населения, глубинные социально-экономические сдвиги, обособление собственности, разрыв родовых связей, эволюция форм семьи, классовообразование – все это требовало качественно нового типа духовного освоения мира, сознания, способного обеспечить деятельность человека в условиях активного, производящего хозяйства и социально-классового разделения. В ответ на эту социальную потребность на смену первобытному мифологическому сознанию стал формироваться новый тип сознания и духовной культуры. Внутренний мир человека значительно усложнился – за счет окончательно закрепления различий между общественными и личными, семейно-бытовыми интересами, представлениями, знаниями, оценками и т. д.

В эпоху классовообразования и раннеклассовых обществ духовная культура находилась в состоянии перехода от мифологического первобытного мышления к новому историческому типу культуры, когда эстетическое и познавательное по сравнению с нравственным (общечеловеческая мораль замещает первобытную мораль рода) отступают на второй план. Но, конечно, и тогда взаимодействие эстетической, познавательной и нравственной компонент деятельности сознания не прекращалось. Мифологическое сознание медленно, но неуклонно преодолевалось рациональными формами. Как было показано Г.Б.Я. Кейпером, уже в раннеклассовом обществе были сформированы такие важные общие понятия, как «бесконечность», «бытие», «даль», «ничто», «сущее», «несущее» и др. [2]. Они и так называемые «природоведческие структуры» (Леви-Строс), выражавшиеся через бинарные отношения: съедобное – несъедобное, тяжелое – легкое, сухое – влажное, небесное – земное, воздушное – водное, ночное – дневное, животное – растительное, явились одной из важнейших *предпосылок становления естествознания*, первых естественнонаучных концепций в древних цивилизациях Египта, Индии, Китая и Греции.

Клод Леви-Строс на многочисленных фактах показал, что «дикарь», до сих пор живущий в густых зарослях лесов и в далеких прериях, является таким же человеком, как и мы, характер его мышления не отличается от нашего; если и есть в чем-то различие, так это только в содержании знания, которое имеет, конечно, более бедную и однородную форму. Люди так называемой «слаборазвитой» или «низкой» культуры на самом деле сориентированы на другие ценности, чем мы. Ценности этих людей не связаны с производительным трудом и материальным благополучием; они больше живут сегодняшним днем, чем завтрашним, однако, все это не делает этих людей менее ценными существами. Когда люди Старого света увидели людей Нового света, они тоже посчитали их животными; нашлись даже «ученые-антропологи», доказывавшие, что волосы и ногти американских индейцев имеют большее сходство с шерстью и когтями животных. Сейчас этот антигуманный крен в антропологии, этнологии и этнографии преодолен.

Леви-Строс исследовал трансформацию отдельных культурологических феноменов в ныне еще существующих первобытных обществах и обнаружил, что между ними имеется довольно заметная корреляция и контрреляция. Миф устно передается от человека к человеку и трансформируется так, что некоторые его компоненты инвертируют: маленькое делается большим, белое – черным, доброе – злым, небесное – земным; другие, напротив, остаются без изменения. С точки зрения заинтересованного рассказчика мифа это еще можно понять. Но, говоря об экзогамии (запрете на браки в пределах родственных групп) и фратриях (подразделениях племени, состоящих из совокупности нескольких родов), он пишет уже об инверсии тотемов. Далее он пишет: «В шуточных отношениях у Луапула состоят

следующие кланы: леопард и коза, поскольку одни поедают других; гриб и термитник, так как одни растут на других; каша и коза, поскольку предпочтительно есть кашу с козьим мясом; слон и глина, поскольку некогда женщины вместо того, чтобы изготавливать горшки, вырезали из глиняной почвы отпечатки ног слона и использовали эти естественные формы вместо сосудов; термитник и змея либо трава, поскольку там хорошо растет трава и ловятся змеи; животные и кланы «животных», поскольку животное убивает кланы. Рассуждения того же типа позволяют определить иерархию кланов: леопард превосходит козу, железо – животных, дождь – железо, которое ржавеет от воды; впрочем, клан дождя превосходит все прочие, так как без дождя животные умирают от голода и жажды и невозможно приготовить ни кашу (название клана), ни горшки (название клана) и т. д.» [3, с. 348].

Леви-Строс рассказывает о *превосходных интеллектуальных способностях первобытных народов*. Несомненно, что «дикарь» как естествоиспытатель подготовлен гораздо лучше, чем выпускник биологического факультета современного университета. Он приводит сведения различных авторов, которые интересовались объемом и качеством знания о природе у первобытных людей, отмечая, что, например, «ботаническая наука мананамбал – колдунов-целителей того и другого пола, постоянно использующих растения в своем искусстве, совершенно изумительна...» [1, с. 161]. Индейцам хопи известно 350 различных растений, у наваха это число достигает 500, у суб-анун, живущих на юге Филиппин, – 1000, а у хануну – приближается к 2000. Последние особенно поражают своими способностями. Они классифицируют местные формы птиц по 75 категориям, змей – по 12, рыб – по 60, раков – по 12, пауков и многоножек – по 12, других насекомых – по 108, пиявок – по 4, морских моллюсков – по 60 и пресноводных моллюсков – по 25 категориям; в общей сложности они различают 461 зоологический тип. Близость первобытных народов к природе заставляет их проявлять к ней чрезвычайно повышенный интерес, который почти у всех изучающих первобытную культуру этнографов вызывал удивление. Разве не вызывает восхищение тот факт, что хануну употребляют более 150 специальных терминов, в соответствии с которыми проводится идентификация растений? Догоны все растения разносят по 22 семействам, которые соотнесены с какой-либо частью тела человека, социальным классом, а также объединены в три большие группы: дерево, куст и трава. Аналогичная классификация имеется у коренных жителей Филиппин (дерево, лиана, трава) и Бразилии («деревья» равно земля, «лианы» равно воздух, «болотные травы» равно вода). Индейцы навахо делят живых существ на тех, которые «обладают речью», и на тех, кто говорить не «может» (в эту группу входят и все растения).

Древние мифы свидетельствуют о том, что существует определенная матрица кристаллизации фабулы космогонического мифа: когда части тела, например, оленя символизируют отдельные части мира, здесь трудно гово-

речь о ненаправленном мышлении, свободной фантазии, коллективном бессознательном – термины, введенные швейцарским психологом и философом Карлом Юнгом, к анализу взглядов которого мы сейчас переходим. В данном случае для древнего теоретика образ оленя оказался наиболее подходящей естественной моделью проецирования космического порядка, так что он ничего не фантазирует и действует вполне направленно. Надо сказать, что авторы древних учений Китая, Индии, Греции очень часто пользовались методикой проецирования одних вещей (далеких, абстрактных, малознакомых) на другие ряды вещей (им близких, конкретных, хорошо известных).

Знаменитый психолог обратил наше внимание на два типа мышления, которые определенным образом связаны с языком как коллективным средством общения и индивидуальным средством размышления. Мифотворчество, по его мнению (вопреки нашему), больше связано со второй функцией языка, с «ленивым» размышлением человека наедине с самим собой об окружающем его мире. Это – некое свободное ассоциативное мышление в образах, почти что мечтание или фантазирование на грани сновидения. Научное, философское и всякое другое рациональное творчество, по Юнгу, связано с общением, а это требует определенного напряжения интеллектуальных сил и дается нам с трудом. Но многие считают наоборот: индивидуальное мышление в представлениях требует от человека большего напряжения сил, чем общение. Но, конечно, есть люди, которые мыслят только понятиями. Если они и включают в свой мыслительный процесс воображение, то их представления оказываются неустойчивыми, туманными и мало-связанными с внешними вещами. Такое их мышление и будет называться фантазией, для них беседа является более трудным делом, чем мечтания.

Давайте посмотрим, что на этот счет думает Юнг. «Особенно напряженный ход мысли, – пишет он, – протекает более или менее в *словесной форме*, то есть так, как если бы хотелось его высказать, преподать или убедить кого-либо в его правильности. *Такой ход мысли явно обращен вовне*. В этом смысле для нас логическое мышление, протекающее в известном направлении, является *действительным* мышлением, то есть мышлением, приспособленным к действительности, где мы, выражаясь другими словами, подражаем следованию объективно-реальных вещей; получается, что образы следуют в нашей голове в том же строго-причинном порядке, в каком шли события вне нашей головы. Мы называем такое мышление также мышлением с направленным вниманием. Оно обладает той особенностью, что вызывает утомление, поэтому может функционировать лишь временами. Все наши столь дорого доставшиеся жизненные достижения есть форма приспособления к окружающей среде; частью этого приспособления является определенно направленное мышление, которое, выражаясь биологически, представляет собой не что иное, как процесс душевной ассимиляции, сопровождающейся, подобно каждому жизненному достижению,

соответствующим изнеможением. Материя, которую мы мыслим, есть речь и словесное понятие, предмет, всегда являвшийся внешней стороной, местом, и имевший единственным назначением своим – служить передачей. Пока мы думаем в определенном направлении, мы думаем для других и обращаемся с речью к другим» [4, с. 26–27].

Теперь словами же Юнга опишем диаметрально противоположный образ мыслей: «Такое мышление не причиняет затруднения, ведет от реальности вскоре к фантазиям о прошлом и будущем. Здесь мышление в словесной форме прекращается, образ теснится к образу, чувство к чувству, все явственнее и смелее выступает тенденция, которая претворяет все в нечто, что происходит согласно не с действительностью, а с желательностью. Материя этого мышления, отвращенного от действительности, может естественно состоять только из прошлого с его тысячью тысяч картин воспоминаний. Согласно словоупотреблению, такое мышление называется мечтанием. Кто внимательно наблюдал за самим собой, тот найдет это слово метким; почти ежедневно мы переживаем при засыпании вплетение наших фантазий в сновидения, так что между сонной мечтой во время дня и во время ночи разница не слишком большая. Мы имеем, стало быть, две формы мышления: определенно направленное и мечтание, или фантазирование. Первое работает в целях общения при помощи элементов речи и является трудным и изнурительным; последнее, напротив, работает без труда, спонтанно – воспоминаниями. Первое творит новые приобретения, создает приспособления, подражает действительности и стремится на нее воздействовать. Последнее, напротив, отвращается от действительности, высвобождает субъективные желания и оказывается совершенно непродуктивным, когда дело идет о приспособлении» [4, с. 31–32].

Юнг утверждает, что определенно направленное, понятийное мышление нехарактерно для первобытных племен. Такое мышление является приобретением уже позднего времени и является привилегией нынешнего поколения. Он пишет: «...Древним недоставало (за исключением немногих гениев) способности с таким напряженным вниманием следить за изменениями неодушевленной материи, чтобы мочь творчески и искусственно воспроизвести какой-нибудь естественный процесс, без чего нельзя войти в овладение силой природы. Им недоставало «тренировки» определенно направленного мышления или, выражаясь психоаналитически, древним не удавалось вырвать способную к сублимации *libido* из остальных естественных отношений и направить ее произвольно на вещество, которое не было бы уже антропоморфно или еще как-то приурочено. Ибо тайна *развития культуры заключается в подвижности и переносимости libido*. Поэтому следует признать, что определенно направленное мышление нашего времени является более или менее современнымобретением, отсутствовавшим в прежние времена» [4, с. 31–32].

Мы считаем, что это – ошибочный взгляд на вещи. Дело в том, что *определенно направленное мышление, как и определенно направленная производительная деятельность, существовали всегда*. Коль скоро первобытный человек мог напряженно и целенаправленно трудиться (следы такого труда во многих местах земного шара еще сохранились), он должен был прежде точно так же напряженно и целенаправленно размышлять. Австралийский абориген или туземец с берегов Амазонки мог испытывать не меньшее интеллектуальное утомление, чем современный ученый. Это так же верно, как верно и то, что средняя интенсивность мыслительной деятельности у детей несколько не ниже, чем у взрослых, хотя каждый из них имеет свой интеллектуальный опыт. Успех в результатах развития наук отдельных обществ зависит в огромной мере от выбора конкретных теоретических и методологических форм знания. Введение письма, алфавитной формы записи (в отличие от иероглифической), умение пользоваться циркулем и линейкой, открытие аксиоматического метода доказательства, существование астрономических инструментов и традиций наблюдения ночного звездного неба – все это дело случая, относится в основном к внешним обстоятельствам, не связанным с умственными способностями отдельного человека. *Очень многое зависит от государственного устройства, поощряющего деятельность ученых, числа строящихся библиотек, учебных заведений, обсерваторий и т. д.* Культурные традиции и общественные институты могут способствовать развитию религии или духовно-нравственной философии, но не поощрять исследования, направленные на изучение природы и строительство технических сооружений. Вряд ли все это может говорить об интеллектуальной «слабости» данного социума, а, тем более, о «недоразвитости» конкретных индивидуумов.

Когда рядовой индеец говорит о классах животных, которые затем подразделяются на ночных и дневных, путешественников по земле и путешественников по воде, он, несомненно, пользуется определенно направленным, конструктивно-пространственным мышлением. Поэтому трудно согласиться с мнением Юнга, что определенно-направленное мышление – это удел одиночек-гениев первобытного мира. Структурированность мифа не обязательно возникает в результате упорного целенаправленного сравнительного анализа. Например, в греческих космологических мифах наблюдается довольно поверхностная схема семейных отношений, снабженная большим числом бытовых сцен, рассчитанных на простое восприятие.

Итак, нет никаких *особых оснований усомниться в правоте взглядов Тайлора и Леви-Строса*, которые базируются на огромном фактическом материале: единообразии, однородности и постоянстве, как первая эпистемологическая гармоника, а также высшие гомоморфные моды существуют не только на уровне мифов, но и на уровне тотемов, представляющих собой разветвленную, двойственную к мифам структуру. Сознатель-

ное, определенно направленное мышление, если пользоваться юнговской терминологией, является конструктивной формой познания мира, а то, что воспринимается как плод неконтролируемой фантазии и плохо структурировано, в действительности является формально-феноменологическим видом мышления. Конструктивные формы мышления проявились, прежде всего, в практической жизни – при счете штучных предметов и измерении земельных угодий. Достижения древних в области математического мышления известны всему миру, но сейчас уже должно быть понятно, что две формы познания взаимно обуславливают друг друга; если конструктивное проецирование касается каких-то более или менее устойчивых элементов, то для альтернативного подхода должно существовать нечто непрерывно изменяющееся. Структурная модель, которая всегда несет в себе нечто стабильное и дискретное, нужна там, где бушует динамичный поток фантастических образов, поэтому мы и говорим, что определенно направленные и мечтательно-фантастические формы идут совместно рука об руку. Понятно также, что оба подхода должны осуществляться на любом уровне: как на первобытно-мифологическом, так и на зрело-научном. Для них не существует ограничений содержательного характера. Появляются они либо по принципу компенсации (одновременного уничтожения), либо по принципу индукции (одновременного возникновения). Оба принципа действуют как на индивидуальном, так и на коллективном уровнях.

Подведем некоторые итоги, следующие из нашего рассмотрения первоначальной стадии исторического зарождения и становления мышления.

1. Без первичной исторической фазы зарождения мышления не было бы, конечно, его становления и развития в последующие времена, включая и современный этап. Если рассматривать мышление как форму накопления человечеством социального опыта и как систему логически связанных знаний о мире, то ни одна из ступеней этого грандиозного восхождения человеческого рода к высотам постижения универсума не должна быть пренебрежительно отброшена или же субъективно не учитываться в философии культуры и гносеологии. Архаическая культура внесла самый первичный вклад в появление предметного осмысления мира.

2. Возникновение логического строя человеческого мышления происходило в древнейшие времена. Тогда у человека сформировалось умение отражать события в их взаимосвязи так, как они имеют место в действительности. Постепенно, но неуклонно люди стали овладевать повторяющимися связями. В архаическом обществе человек делал логические умозаключения и выводил новые знания. Тогда и возникла присущая человеческому мышлению логика.

3. На наш взгляд, в своеобразном споре между К. Леви-Стросом и К. Юнгом о характере мышления первобытных и современных людей нужно встать на сторону первого. В своих исследованиях Леви-Строс блестя-

ще доказал существование определенно направленного мышления у первобытного человека. Это отрицалось Юнгом, в интерпретации которого, мышление у первобытных людей было сугубо мечтательным, а определенно направленное мышление свойственно лишь современным людям.

4. Теоретическая ошибка К. Юнга заключалась в том, что он не обратил внимания на огромную временную растянутость процесса возникновения человеческого мышления и языка. Нужно также учитывать, что ценности первобытных людей не были связаны с производительным трудом и материальным благополучием; они больше жили сегодняшним днем, чем завтрашним. Однако, это не должно означать, что характер мышления этих людей кардинально отличается от нашего. Если и есть в чем-то различие, так это только в содержании знания: у первобытных людей оно имеет, несомненно, более бедную и однородную форму.

5. Что касается феномена науки, то и здесь процесс его первоначально-го формирования происходил чрезвычайно долго. Исследователям первобытного сознания удалось выявить в мышлении первобытных людей определенные «природоведческие» структуры, которые часто выражались через бинарные отношения: тяжелое – легкое, сухое – влажное, небесное – земное и т. д. Подобного рода ряды материальных свойств фиксировались древними мудрецами Египта, Индии, Китая и Греции, из которых затем родились первые естественнонаучные концепции.

6. Человек укоренился в мире и через самые первичные, архаичные формы определенно направленного понятийного мышления. Благодаря этому, в последующем последнее превратилось в заметный и уникальный по своей сути феномен человеческой культуры.

Литература

1. *Леви-Строс К.* Первобытное мышление. – М., 1994.
2. См.: *Кейпер Г.Б.Я.* Труды по ведийской мифологии. – М., 1985.
3. *Леви-Брюль Л.* Сверхъестественное и первобытное мышление. – М., 1994.
4. *Юнг К.Г.* Либи́до, его метаморфозы и символы. – СПб, 1994.

Literatura

1. *Levi-Stros K.* Pervobytnoe myshlenie. – M., 1994.
2. Sm.: *Kejper G.B.Ja.* Trudy po vedijskoj mifologii. – M., 1985.
3. *Levi-Brjul' L.* Sverhestestvennoe i pervobytnoe myshlenie. – M., 1994.
4. *Jung K.G.* Libido, ego metamorfozy i simvolj. – SPb, 1994.

Түйін

Изотов М.З. Ойлаудың белгілі бір бағытталуы туралы сұрақ төңірегінде

Мақалада белгілі түрде, ұғымдық тұрғыдағы ойлаудың пайда болуының тарихи уақыты туралы сұхбат талданады. Әйгілі психолог К. Г. Юнгтың мұндай ойлау ежелгі уақытта, яғни алғашқы қауымдық тайпаларда болмаған деген ойы қарастырылады. Оған қарама-қарсы көзқарасты К. Леви-Строс ұстанады, ол көптеген фактілерге сүйене отырып, алғашқы қауымдық адамдардың ойлауының сипаты белгілі бір бағытқа негізделгендігін көрсетеді. Мақаланың авторы бұл дауда К. Леви-Стростың ойы дұрыс деген тұжырым жасайды.

Summary

Izotov M.Z. On the Issue of Definite Direction of Thinking

It is conducted in the article the analysis of the discussion on the historical time of the origin of definitely directed conceptual thinking. It is shown that well-known psychologist K. Yung considered that such thinking did not characterize most ancient times, i.e. primitive tribes, but is the achievement of man of contemporary type. The opposite point of view is on the side of the outstanding philosopher K. Levi-Strauss which had shown on the various facts that the character of thinking of primitive men also had definite direction. The author of the article shows that in this discussion K. Levi-Strauss was right because he brilliantly argued that the constructive forms of thinking were the characteristics of the men of archaic society.

ДИАЛЕКТИКА ЗНАНИЯ И ВЕРЫ
(к юбилею академика Ж.М. Абдильдина)

Грета Соловьева



Аннотация. Статья посвящена вопросу, который является ключевым для философского творчества Жабайхана Мубараковича Абдильдина: проблема личности, духовно-нравственных ценностей, диалектика знания и веры.

Выяснив многозначность феноменов знания и веры, автор акцентирует свое внимание на соотношении религиозной веры, представленной в теологии (метафизика первого порядка), и знания, воплощенного в философии (метафизика второго порядка). Высказывается и обосновывается идея о том, что диалектика веры и знания в полной мере раскрывается в единстве философии и религии, т. е. в религиозной философии. Подтверждением этой идеи становится обращение к концепциям Августина Блаженного и Фомы Аквинского, а также к учению экзистенциального мыслителя Серена Кьеркегора и его современного последователя, швейцарского теолога Карла Барта.

Ключевые слова: диалектика, вера, знание, религиозная философия, теология, рационализм, разум, логика, экзистенциализм, любовь, доверие.

Жабайхан Мубаракович всегда ставил перед казахстанской школой диалектики самую высокую планку. Его заветной мечтой было обращение к проблемам личности, нравственности, духовным ценностям, отношению Бога и человека, а, значит, к диалектике знания и веры.

Знание и вера... Вопрос настолько актуальный, что нескончаемые дебаты ведутся не только в высоких научных собраниях, но и в повседневных ситуациях – например, в поезде, в душевном разговоре заинтересованных попутчиков. Как нам, философам, не сказать свое слово?

Отношения знания и веры, веками обсуждавшиеся в философском дискурсе, не объяснимы только с позиций диалектики, акцентирующей тождество и противоположность этих феноменов, их взаимопереходы и взаимосвечение. Эти отношения образуют, скорее, сеть или ризому, множество перекрестных сплетений, создающих затейливый узор, сравнимый с восточным орнаментом. И знание, и вера имеют несколько смыслов, комбинаторика которых не подчиняется строгим законам диалектики, но предпочитает стратегию игры по правилам, а иногда и без таковых.

По словам Макса Шелера, человек способен к трем видам знания: к знанию ради господства и достижения своих целей; к сущностному, или образовательному знанию; к метафизическому знанию, или знанию ради спасения. Первый тип – знание специальных, позитивных наук, на которых держится вся западная цивилизация. Оно нацелено на выявление законов и пространственно-временных связей окружающих нас явлений. Ведь только то, что закономерно повторяется, может быть предсказано, и только тем, что может быть предсказано, можно овладеть.

Второй тип знания относится к «первой философии». Этот тип противоположен «знанию ради господства» и по целям, и по содержанию, и по методологии. Здесь игнорируются пространственно-временные связи здесь-и-так бытия и интерес обращается к сущности: что есть мир, какова его сущностная структура? «Вместо установки на господство, которое стремится найти законы природы и сознательно игнорирует сущность того, что вступает в закономерные отношения, появляется любящее, нацеленное на поиск первофеноменов и идей мира поведение». Высшая цель такого знания – «мыслить и созерцать абсолютно сущее, существующее посредством самого себя» [1].

Казалось бы, названные два типа исчерпывают возможные познавательные ориентации: наука и философия. Но Шелер настаивает на третьем типе, с его точки зрения, самом высшем и ценном, на метафизике второго порядка, знании ради спасения. Ее главный вопрос: «Что такое человек?» в его отношении к Богу.

И феномен веры тоже неоднозначен. Вера как таковая, как доверие поддерживает и скрепляет фундамент всей человеческой культуры, создает возможность передачи и усвоения культурно-исторического опыта из поколения в поколение, возможность живого человеческого общения и успешной деятельности. Недаром Конфуций вопрошал своих любознательных учеников: от чего может отказаться государство, если возникает необходимость: от пищи, оружия или доверия? И сам же поучительно наставлял: без пищи и оружия можно продержаться, а без доверия государство точно не устоит. О вере в широком смысле слова с воодушевлением писал Августин Блаженный, он считал ее эфиром человеческой культуры. А в наше время к этому сюжету обратился испанский экзистенциалист Хосе Ортега-и-Гассет, резонно вопрошая: как бы мы жили без доверия, если на нем основаны все наши повседневные дела и отношения – мы доверяем свою жизнь врачу, водителю такси, пилоту самолета, наша семья остается семьей, пока в ней сохраняется доверие...

Между различными типами знания и веры и устанавливаются синергетические связи, плетется сеть взаимообращений, чем-то отдаленно напоминающая информационные сети Интернета. Самым предпочтительным для современных собеседников является отношение «научное знание» и вера во

всех ее смыслах. Как бы научное знание не игнорировало веру как таковую, взирая на нее свысока, оно не может без нее обойтись. Доказательство в любых его формах и вариантах предполагает элемент веры, а фундамент всего научного знания – математика – основана на аксиомах, т. е. положениях, принимаемых на веру. Отношения в научном сообществе тоже предполагают особую атмосферу доверительности, без которой немислимо совместное научное творчество. А если говорить о религиозной вере, то у науки с ней ведется давний диалог, то дружелюбный, то откровенно враждебный. В современную эпоху, именуемую постсекулярной, знание и вера, наука и религия уладили, кажется, свои прежние разногласия и действуют отныне сообща, в общем усилении духовного обновления.

В сложном плетении смыслов «знание и вера» я хочу выделить одно, но ключевое отношение: религиозная вера, представленная в теологии (метафизика первого порядка, по Шелеру), и знание, воплощенное в философии (метафизика второго порядка). Тогда, я думаю, можно говорить о диалектике веры и знания, их взаимоотрицании и взаимопроникновении. Но о диалектике не в понимании Гераклита, где противоположности враждебно противостоят друг другу, а о диалектике в восточном ее варианте, где противоположности избегают вертикальных иерархий и сохраняют братские отношения сотрудничества.

Этот ход мысли неизбежно приводит к роковому вопросу: философия и религия. Веками они соперничали, состязались в притязаниях на абсолютную Истину и высший Смысл. Философия возникает как парадоксальное, дерзкое предприятие: средствами естественного разума, человеческого разума постичь непостижимое, абсолютную сущность. Аристотель не устает повторять, что философия есть постоянное восхождение от чувственного восприятия к познанию первопринципов и первопричин, что в корне отличает ее от многознания. Тем самым Стагирит дает логическое определение предмета философии, в котором собираются в пучок все остальные ее толкования: учение о жизни, о смерти, искусство жить праведно и прекрасно, умение говорить с собой и другими, способ самопознания, культивирование интеллекта, совершенствование добродетелей, редкая возможность творческого, автономного существования и т. д. В наши дни все еще обсуждается сакраментальный вопрос о предмете философии, словно Аристотель бросил свой призыв в пустоту времени, не вызвав ответного эха.

Да нет же. Его невозможно было не услышать. Об этом очень выразительно пишет Ортега-и-Гассет. Философия есть стремление сделать сокрытое явленным, выразимым в понятии, схватить одиного, «могучее стремление к прозрачности и упорная тяга к дневному свету. Ее главная цель – вывести на поверхность, обнажить, открыть тайное и сокрытое... В отличие от мистицизма, философия стремится быть произнесенной тайной [2]. Для философии, если только это она, первый и основной вопрос – по-

стижение первопричины и уже исходя из этого – осознание смысла, единства добра, истины и красоты. А остальное, как сказали бы классики – от лукавого.

С первых шагов философия посягает на сакральное, на прерогативу религии, используя средства разума, знания. В то же время, она осознает ограниченность своих притязаний, осторожно и предусмотрительно называя себя не мудростью, а только «любовью к мудрости». Здесь позволю себе не согласиться с Ортегой, который с упоением воспекает философию, считая, что она вполне заслуживает другого наименования – алетейя, т. е. проникновение к сокровенным тайнам бытия. Термин «философия» был вызван, как он разъясняет, желанием ее первооткрывателей, Парменида и Гераклита, оградить себя от нападков современников, чье сознание определялось совершенно другими императивами. А я настаиваю на том, что термин «философия» как нельзя лучше передает двусмысленный характер этого феномена культуры: посягая на открытие первомысла, философия нерешительно отступает, оставаясь только в модусе устремления, любви к мудрости.

Эту ситуацию воспроизвел Кант, с горечью признавая, что метафизика свергнута с королевского трона наук. И каждая попытка чистого разума вернуть себе трон, ответить на извечные вопросы о существовании Бога, о природе души, свободы и высшего смысла, заключает разум в оковы антиномий, что неопровержимо свидетельствует о поражении философии на самом решающем участке сражений. Не чистый разум, а сфера нравственности утверждает незыблемость абсолютного принципа свободы и, тем самым, бытия Бога. Кант, следовательно, утверждает, что рациональными средствами невозможно познать метафизические, самые основополагающие для философии проблемы.

Но философия, я думаю, воспрянет, вернет себе высокое достоинство, на которое посягала с самого начала, если вступит в союз с религией, станет «религиозной философией», где и раскрывается в полной мере диалектика веры и знания. «Религиозная философия» – термин, вызывающий сегодня множество споров и опровержений. И у тех, кто проводит четкие границы между философией и религией, протестуя против права на жизнь «религиозной философии», есть свои веские резоны. В самом деле, философия – дело свободных умов, бесстрашно предающихся сомнению и критике. Объявляя о своем решении быть «произнесенной тайной», доискаться до первопричин и первосмыслов, она понимает первосмыслы как проблему, подлежащую непредвзятому исследованию рациональными средствами. Религия не знает свободы мысли. Она связана догматами. Она исходит из Первого начала как данного, не затронутого сомнением. Поэтому у философии и религии, как заметил еще Паскаль, разные Боги. Как же можно объединить то, что не объединяется, философию и религию, в странном термине «религиозная философия?».

Все верно, все правильно. Но не истинно. Философия, в самом деле, претендует на трансцендентное, рассматривая его как проблему. Но все философские построения, сложнейшие логические эскапады, интеллектуальные лабиринты, субстанции и акциденции остаются только интеллектуальным упражнением «в тяжелом весе», тренировкой ума, не допускаемого к главному сражению. Философия не способна ответить самостоятельно на те вопросы, которые и делают ее собственно философией. Она и в самом деле только «любовь к мудрости», а не подлинная мудрость. Греки были правы, присвоив ей, совершенно справедливо, столь скромный титул.

А что касается «убойного» аргумента – дескать, философия и религия – совершенно различные дискурсы, играющие по своим правилам, и их объединение только нанесет вред и той, и другой, то можно ответить следующим образом. Хотя речь идет о различных дискурсах, они не отделены китайской стеной и не являются полностью самостоятельными, поскольку это дискурсы одного, единого начала – человека, и они, само собой, взаимодействуют, взаимодополняют друг друга. «Религиозная философия» – отнюдь не термин, а реальный неоспоримый факт тысячелетнего исторического бытования исламской и православной философии. И никакие цитаты и даже сборники цитат не в состоянии посягнуть на величие мысли и деяний. Аль-Фараби, Ибн-Газали, Вл. Соловьев, Ник. Бердяев – кто они, как не религиозные философы? Такой союз дает им право называться не «любителями мудрости», а мудрецами, приоткрывающими тайну Всевышнего, а, значит, тайну человека и всего мироздания.

Именно религиозная философия, как было упомянуто, раскрывает диалектику знания и веры. В средневековой европейской философии по этому вопросу представлены две основные концепции: Августин Блаженный, зачинатель онтологического толкования веры, и Фома Аквинский, сторонник рационалистической интерпретации догматов Веры. Августина можно назвать создателем экзистенциально-мистической традиции, выразителем онтологического типа философии религии. Это значит, что для него бытие Бога является самоочевидным, непосредственно данным, и потому не нуждается в каких-либо логических доказательствах. Он устанавливает непреложный факт изначального присутствия Бога, его непосредственной достоверности в самой способности человека до всяких логических аргументов использовать «есть», т. е. утверждение бытия, в своих суждениях, связывающих субъект и предикат. Это «есть» свидетельствует об очевидности Бытия, Бога, позволяющего мыслить, открывающего свою первоначальную тайну: быть вне разделения на субъект и объект, отличаясь, тем самым, от всех других объектов познания. Отсюда проистекает известное положение Августина: «верую, чтобы познать», т. е. принимаю бытие Бога, чтобы получить возможность мыслить. Экзистенциальное, вера становится предпосылкой логического, разума.

В новоевропейской философии возобладала позже рационалистическая метода. Декарт, подобно Августину, говорит о непосредственной достоверности сознания. Но для него это – не бытие Бога, проявляющееся в связке «есть» и предполагающее экзистенциальный опыт веры, а мысль, сомнение. И уже исходя из факта непосредственной достоверности сознания, Декарт доказывает бытие Бога (сомнение – несовершенство, значит, должно быть нечто совершенное) и реальность объективного.

Утверждая приоритет онтологического типа философии религии, Августин дает свое решение проблемы двух абсолютов (философии и религии): религиозный абсолют (предельное) предполагается в каждом философском вопросе, включая вопрос о Боге. «Онтологический подход к философии религии, как его понимал Августин и его последователи и как он вновь возрождается в множестве форм в истории мысли, в результате критической интерпретации способен сделать для религии и культуры в наше время то, что он делал в прошлом: преодолеть, насколько это возможно для мысли, роковой разрыв между религией и культурой, верой и знанием» [3].

И Св. Фома вторгается в самое средоточие, в самое «пекло» средневековых сражений: философия и теология, знание и вера. Тот контекст, в котором разворачиваются события, как я уже сказала, не наука и религия, а метафизика и теология, т. е. духовный пласт соотношения знания и веры.

Во-первых, это позволяет Фоме совершить величайшее открытие: в своем глубинном содержании вера есть подлинное знание, истина откровения, даруемая непосредственно светом благодати. «Вера есть некое познание, поскольку интеллект определяется верой к чему-то познаваемому. Но это определение к чему-то одному проистекает не из созерцания, которое принадлежит верующему человеку, но из созерцания, которое принадлежит тому, в кого веруют» [4]. Можно вспомнить здесь аналогичное высказывание аль-Газали: вера – это «убежденность в сердце, это знание». В вере мы отрекаемся от малого разума, чтобы приобщиться к Большому разуму, Божественному логосу и потому, по словам теперь уже Ник. Бердяева, становимся в некотором смысле без-умными: «в глубине знание и вера – одно, знание есть вера, вера есть знание» – имеется в виду вера как истина откровения. Такая диспозиция приподнимает и статус веры, и статус знания, обнаруживая их тождественность на самом глубинном уровне.

Во-вторых, Св. Фома стремится покончить с путаницей и взаимными притязаниями первой философии и теологии, их отождествлением в августиновской традиции: для Августина, как известно, философия, постижение Бога, и есть, в то же время, теология. Фома разъясняет, что у каждой из них – свое назначение, без всяких обид и взаимных обвинений. Философия опирается на естественный разум в познании первопричин и достигает определенных результатов, но уступает теологии, в которой естественный разум облагораживается светом благодати, и потому вознаграждается светом

благодати, посылаемой человеку Богом – в том и обнаруживается подлинная мудрость. Фома Аквинский, стало быть, не признает самоочевидности Бытия Бога, обнаруженного Августином в суждении «Бог есть», где само бытие Бога является предпосылкой его познания. Для века Фомы оказалось необходимым поддержать и укрепить христианскую веру. И он прибегает к мощи аристотелевской логики, чтобы доказать, что Бог есть и что Он есть.

В современной западной философии диалектика знания и веры представлена, прежде всего, в концепциях датского религиозного писателя Серена Кьеркегора и его последователя, представителя «диалектической теологии», швейцарского теолога Карла Барта.

Кьеркегор говорит о том, что диалектика веры – тонка и примечательна и включает в себя два основных этапа. Первый – «бесконечное отречение», которое человек способен совершить с помощью своего разума. Второй – этап собственно веры – обретение того, что было утрачено. И это событие непонятно, недоступно разуму, представляется ему абсурдом, парадоксом. Но для веры невозможное становится возможным, утрата превращается в обретение, потому что на помощь приходит Всевышний. Вера, стало быть, опирается на разум, но не исчерпывается его возможностями. Она и включает разум, и выходит за его пределы, в область для него принципиально недостижимую [5]. Поэтому, некорректным, мягко говоря, было бы толкование концепта Кьеркегора как иррационального, сводящего веру к абсурду. Это обнаруживало бы явную интеллектуальную глухоту: для разума деяния Веры, поддержанной Благодатью, кажутся абсурдом, но в том и состоит сущность веры, повторю еще и еще раз, что она не исчерпывается разумом, а устремляется в область, ему недоступную, непостижимую с помощью его скромных возможностей.

Диалектика веры и разума Серена Кьеркегора вдохновила многих теологов нашего времени. Среди них и швейцарский мыслитель Карл Барт. Давая толкование евангелическому варианту «Символа веры», Барт разъясняет три тезиса, раскрывающих, с его точки зрения, сущность веры. Первое: вера означает для него, прежде всего, доверие. Без всяких предварительных доказательств, участия разума, человек вступает в пространство доверия. Это – не только и не столько субъективное переживание, чувство, психологическое состояние, сколько безусловный выход за пределы самого себя, отклик на призыв Всевышнего. Доверие – это встреча, причем инициатива исходит от Бога. Это он, который преподносит человеку Дар встречи по своей величайшей благодати и любви. «Мы не имеем никаких прав на него, но... он сам в своей бескорыстной доброте, в своей величии пожелал быть Богом человека, нашим Богом» [6].

В отличие от своего первоначального толкования, исходящего из диалектики веры Кьеркегора, теперь Барт настаивает, что в вере человек с самого начала призывается и избирается Богом, и не в состоянии своими силами,

зная свои пределы, даже вступить в чертоги веры (вспомним, что у Кьеркегора первый этап диалектики веры человек способен пройти самостоятельно, опираясь на разум). Барт еще интенсивнее, чем прежде, подчеркивает, что не человек тянется к Богу, а Бог снисходит до человека. Можно было бы возразить, как это водится, что, дескать, теолог лишает человека активности, необходимости духовной работы, духовного труда, сославшись, в первую очередь, на «Исповедь» Августина, где повествуется о восхождении к Богу через напряженное усилие, концентрацию всех способностей и возможностей вступившего на этот путь. Барт, наверное, не стал бы отрицать необходимость духовной деятельности. Просто речь у него идет о другом: Бог выделяется как Первый, от которого исходят милость и призыв, без чего тщетными окажутся все старания человека.

Доверие, поясняет далее Барт, означает, что мы вовлекаемся в дарующую встречу всем нашим существом, разумом, сердцем, волей. И более того, мы вовлекаемся всей нашей жизнью, и не только своей, но и жизнью окружающих нас людей, жизнью общества, государства. В вере речь идет не о какой-то особой сфере, скажем, религиозной, а о действительной жизни в ее полной тотальности, о вопросах внешних и внутренних, о телесном и о духовном, о светлом и о темном в нашей жизни. Можно вспомнить позицию Августина, развернувшего экзистенциальную аналитику веры на основе онтологической уверенности в бытии Бога («Верую, чтобы познать»), а также логическое доказательство бытия Бога Фомой Аквинским, призвавшего Аристотеля с целью подкрепить положения веры. Их усилия определяются координатами: вера и разум. Барт выстраивает другую систему координат: вера и жизнь, и потому все начинается у него со встречи, вызывающей высочайшее доверие, успокоенность, душевное равновесие, радостную надежду, утешение во всех жизненных невзгодах.

Очень важное, чему мы можем поучиться у Барта: его трактовка веры как целостного процесса, включающего личность человека и его жизнь, а также жизнь всех окружающих, страны и планеты. Вера требует выхода в мир, и, значит, диалога с другими, и, значит, диалога церкви и государства, церкви и общества. Барт протестовал против желания укрыться в своей вере как в надежном убежище и ратовал за активное претворение в жизнь христианской миссии.

Мы рассмотрели диалектику духовного знания и веры в контексте религиозной философии, и убедились, что в своем глубинном содержании знание и вера и тождественны, и не тождественны – такова воля диалектики. Вера выходит за пределы соотношения со знанием, поскольку вовлекает человека во всей его целостности, в единстве разума, чувств и воли, являясь не столько познавательным, сколько духовным, экзистенциальным актом. Вера, кроме того, не исчерпывается субъективной сферой, вторгаясь в жизнь человека, его окружения, его страны, его планеты.

...Разговор о сущности религиозной философии, о диалектике знания и веры только начинается. Это – тема нашего дня и ответ на призыв Жабай-хана Мубараковича наполнить казахстанскую диалектику духовно-нравственным содержанием, побудить ее к поискам Высшей Истины и Высшего Смысла.

Литература

1. Шелер М. Философское мировоззрение // Избр. произв. – С.10.
2. Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия. – М.: Наука, 1991. – С. 107.
3. Тиллих П. Избранное: теология культуры. – М.: Юрий, 1995. – С. 256.
4. Фома Аквинский. Онтология и теория познания. – М.: Российская академия наук, 2001. – С. 123.
5. См.: *Kierkegard S. Entweder-Oder.*-Dusseldorf, 1964; *Кьеркегор С.* Или-или. – Спб: Амфоре, 2011.
6. *Барт К.* Очерк догматики. – Спб: Алетейя, 1997. – С. 24.

Literatura

1. *Sheler M.* Filosofskoe mirovozzrenie // Izbr. proizv. – S.10.
2. *Ortega-i-Gasset H.* Chto takoe filosofija. – M.: Nauka, 1991. – S. 107.
3. *Tillih P.* Izbrannoe: teologija kul'tury. – M.: Jurij, 1995. – S. 256.
4. *Foma Akvinskij.* Ontologija i teorija poznanija. – M.: Rossijskaja akademija nauk, 2001. – S. 123.
5. См.: *Kierkegard S. Entweder-Oder.* – Dusseldorf, 1964; *K'erkegor S.* Ili-ili. – Spb: Amfore, 2011.
6. *Bart K.* Ocherk dogmatiki. – Spb: «Aletejja», 1997. – S. 24.

Түйін

Соловьева Г. Білім мен сенім диалектикасы (академик Ж.М. Әбділдиннің мерейтойына)

Мақала Ж.М. Әбділдиннің философиялық шығармашылығында негізгі болып табылатын мәселе – тұлға мәселесі, рухани-адамгершіліктік құндылықтар, білім мен сенім диалектикасына арналады.

Білім мен сенім феномендерінің көпмағыналылығын аша отырып, автор теологиядағы (бірінші кезеңдегі метафизика) діни сенімнің қатынасына және философиядағы (екінші кезеңдегі метафизика) білімге көңіл аударады. Сенім мен білім диалектикасы толығымен философия мен діннің бірлігінде, яғни діни философияда ашылады. Бұл идеяның дәлелі ретінде Қасиетті Августин мен Фома Аквинскийдің концепциялары және экзистенциал ойшыл Серен Кьеркегордың ілімі, оның қазіргі күнгі ізін басушы теолог Карл Барттың ілімі қарастырылады.

Summary

Solovyeva G. Dialectics of Knowledge and Faith (to the Jubilee of Academician Zh.M. Ablildin)

The article focuses on which is the key to philosophical work Zhabayhan Mubarakovich Abdildin: the problem of identity, moral values, the dialectics of knowledge and faith.

Ascertaining polysemic phenomena of knowledge and belief, the author focuses on the relationship of religious faith, represented in theology (metaphysics of the first order), and the knowledge embodied in the philosophy (metaphysics second order). Expressed and substantiated the idea that the dialectic of faith and knowledge is fully revealed in the unity of philosophy and religion, that is in religious philosophy. Supporting this idea is an appeal to the concepts of Augustine and Aquinas, as well as to the teachings of the existential philosopher Seren Kierkegaard and his modern followers of the Swiss theologian Karl Barth.

**ЗАМЕТКИ О МЕТАФИЗИКЕ
И ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ ФИЗИКЕ
или «Физика, не бойся метафизики!»**

Леонид Чечин



Аннотация. Современную теоретическую физику целесообразно разделить на три взаимосвязанные составляющие: фундаментальную теоретическую физику (или метафизику), собственно теоретическую физику и прикладную теоретическую физику. В этой связи возникает вопрос – восходила ли казахстанская теоретическая физика на ее метафизический уровень? В статье дается обоснование для положительного ответа на этот вопрос.

Ключевые слова: метафизика, физика, парадигма знания, логика, теория относительности, диалектика, Механика теории гравитации Эйнштейна.

Я считаю себя счастливым человеком в науке по ряду причин – отличное университетское образование, профессорская обстановка в семье, широкие научные контакты в стране и за рубежом. Но все-таки важнейшая из них – мои выдающиеся учителя, имена которых я произношу с особой гордостью. Это (по алфавиту) академики Ж.М. Абдильдин, М.М. Абдильдин, А.Н. Нысанбаев и Т.Б. Омаров. Каждый из них вложил в меня не только свои знания и открыл перспективу передовых исследований, но и частицу своей души, т. е. частицу самого себя. О них я могу рассказывать так же бесконечно долго, как долог путь познания истины.

В этих небольших заметках я хочу выразить огромную благодарность Жабайхану Мубараковичу Абдильдину и недавно ушедшему из жизни Мейрхану Мубараковичу Абдильдину за их вклад в формирование моих философских взглядов и за понимание внутренней логики развития науки вообще, и теоретической физики, в частности.

Введение

Однако написать эту статью меня подвигло неформальное знакомство с монографиями профессора Ю.С. Владимирова [1] и рядом других его книг, в которых излагались проблемы физического мироздания в рамках формирующейся новой парадигмы знаний.

Замечу, что особое место в подготовке и написании данной статьи сыграла его публицистическая книга «Диамату вопреки» [2], из задуманной автором серии монографий под общим названием «Между физикой и метафизикой», а также личное восприятие лекций по метафизике, которые Юрий Сергеевич прочитал в Казахском национальном университете им. аль-Фараби.* Поэтому при дальнейшем изложении материала я буду широко использовать указанные книги, в особенности последнюю из них, и ссылаться на их содержание.

Согласно Ю.С. Владимирову, современную теоретическую физику целесообразно разделить на три взаимосвязанные составляющие: фундаментальную теоретическую физику, собственно теоретическую физику и прикладную теоретическую физику.

Фундаментальная теоретическая физика имеет дело с основными понятиями, принципами, концепциями и законами, составляющими категориальный базис физической картины мира. Он представляет собой самый глубокий уровень физического познания, который не лежит на поверхности восприятия физики. Более того, он зачастую игнорируется в исследовании или воспринимается как некая известная, и даже априорная данность. Именно фундаментальная теоретическая физика может ассоциироваться с метафизикой – целостной системой представлений об основах бытия материального мира.

Собственно теоретическая физика занимается развитием научных представлений на базе ставших принципов, известных законов и имеющих основных уравнений. Так, к числу последних принадлежат уравнения общей теории относительности, являющиеся краеугольным камнем теории пространства, времени и тяготения. Они составляют фундамент современной релятивистской небесной механики и особенно теоретической космологии.

И, наконец, прикладная теоретическая физика нацелена на использование стандартных уравнений и методов их решений для анализа конкретных физико-технических проблем. Ярким примером издания, в котором рассматриваются задачи прикладной теоретической физики, является «Журнал технической физики» (раздел – теоретическая и математическая физика), издаваемый Российской академией наук.

Этот экскурс в структуру теоретической физики нужен нам для того, чтобы оценить ее характер в Казахстане. И, соответственно, ответить на вопрос – вносит ли казахстанская теоретическая физика какой-либо вклад в становление метафизической парадигмы знания? Для обоснования своего ответа я буду опираться на тот раздел теоретической физики, который мне наиболее близок – на общую теорию относительности.

* Лекции читались в период с 18 по 28 ноября 2010 г.

Об истории казахстанской теоретической физики

С общей теорией относительности я познакомился, будучи студентом КазГУ (ныне – КазНУ им. аль-Фараби), по лекциям доцента кафедры теоретической физики Н.М. Петровой (1912–2003 гг.), которая являлась ученицей В.А. Фока. Но наибольшее влияние, особенно в научном плане, на меня оказал М.М. Абдильдин, который также являлся прямым учеником Владимира Александровича, но учеником уже второго поколения.

Мейрхан Мубаракович после окончания аспирантуры ЛГУ в 1965 г. был принят на работу в качестве младшего научного сотрудника в лабораторию звездной динамики Астрофизического института (ныне – Астрофизический институт им. В.Г. Фесенкова, Алматы). Тогда его директором был Г.М. Идлис (1930–2010 гг.).

В характеристике, данной им М.М. Абдильдину, было сказано, что тот успешно занимается вопросами общей теории относительности, космогонии и космической электродинамики. В качестве характеристики этих работ указываются следующие факты. Его работа «Некоторые следствия из теории тяготения Эйнштейна для космогонии солнечной системы» докладывалась на второй гравитационной конференции в Тбилиси и академиком В.А. Фоком на Всемирной гравитационной конференции в Лондоне. Доказательство М.М. Абдильдиным существования определенного класса устойчивых орбит в механике ОТО было положительно оценено на страницах журнала «Успехи физических наук» в 1966 г. польским профессором А. Траутманом. К сказанному можно добавить и о ссылке профессора Д.Д. Иваненко на названную выше работу М.М. Абдильдина во вводной части сборника «Гравитация и топология» (М., 1964).

И далее – «В апреле 1966 года Абдильдин М.М. успешно защитил выполненную под руководством академика В.А. Фока кандидатскую диссертацию на ученом совете ЛГУ. В настоящее время он продолжает свои исследования по динамике общей теории относительности и применению последней к некоторым вопросам космогонии и космической электродинамике».

В 1988 г. вышла монография Мейрхана Мубараковича «Механика теории гравитации Эйнштейна» [3], подготовленная на основе материалов его докторской диссертации. Эта книга была рекомендована для публикации как монография, содержащая ряд важных научных результатов.

Так, например, в ней были предложены специфические для общей теории относительности методы решения задачи многих тел. Среди них – метод гидродинамической аналогии, избавляющий от необходимости вывода громоздких постньютоновских уравнений вращательного движения.

Кроме того, в работе были обоснованы и выведены наиболее общие релятивистские уравнения поступательного движения системы N протяжен-

ных вращающихся тел, построена соответствующая им функция Лагранжа. На основе этих результатов была решена центральная проблема механики общей теории относительности – задача двух вращающихся тел конечных размеров в приближении $mv^2 \frac{v^2 R^2}{c^2 L^2}$. Причем эта задача весьма эффективно

была решена в представлении векторных элементов \vec{M} и \vec{A} .

Из всего сказанного выше видно, что приоритетным направлением исследований М.М. Абдильдина является проблема движения тел в общей теории относительности. Однако основное внимание он концентрирует на изучении общерелятивистской динамики вращающихся тел, находя новые методы ее исследования. В этом отношении показательна задача о собственном вращении пробного тела, движущегося в поле вращающегося центрального тела. Ее мы кратко изложим, следуя монографии [3].

Обычно эта задача изучается на основе релятивистских уравнений вращательного движения специальным методом (например, одним из методов Фока). Затем эти уравнения приближенно интегрируются путем привлечения специальных математических методов. Но возникает вопрос – нужна ли подобная процедура, когда речь идет о собственном вращении тела, движущегося в стационарном поле вращающегося центрального тела?

Используя метрику Лензе-Тирринга

$$ds^2 = \left(c^2 - 2U + 2\frac{U^2}{c^2} \right) dt^2 - \left(1 + 2\frac{U}{c^2} \right) (dr^2) + \frac{8}{c^2} (\vec{U} \vec{dr}), \quad (1)$$

где $\vec{U} = \frac{\gamma}{2r^3} [\vec{S}_0 \vec{r}]$, а \vec{S}_0 – вращательный момент центральной массы m_0 , можно найти лагранжиан пробного тела

$$L = -mc^2 + m \left(U + \frac{v^2}{2} \right) - \frac{m}{2c^2} \left(U^2 - 3Uv^2 - \frac{1}{4}v^4 + 8(\vec{U} \vec{v}) \right) \quad (2)$$

и соответствующий ему импульс

$$\vec{p} = \left(1 + \frac{3U + 1/2v^2}{c^2} \right) m\vec{v} - 4\frac{m}{c^2} \vec{U}, \quad (3)$$

Отсюда находится скорость пробного тела

$$\vec{v} = \left(1 - \frac{3U + p^2/2m^2}{c^2} \right) \frac{\vec{p}}{m} + \frac{2\gamma}{c^2 r^3} [\vec{S}_0 \vec{r}], \quad (4)$$

которая, как отмечает автор, внешне совпадает с выражением поля скоростей твердого тела $\vec{v} = \vec{v}_0 + [\vec{\omega}(\vec{r} - \vec{r}_0)$. Отсюда следует, что вопрос о соб-

ственном вращении пробного тела, движущегося в поле вращающейся центральной массы, решается с помощью формулы $\vec{\omega} = \frac{1}{2} \text{rot} \vec{v}$, которая хорошо известна из курса дифференциальной геометрии. Подстановка в нее выражения (4) приводит к результату:

$$\vec{\omega} = \frac{3}{2} \frac{\gamma m_0}{c^2 r^3} [\vec{r} \vec{v}] + \frac{\gamma}{c^2 r^5} (3\vec{r} (\vec{r} S_0) - \vec{S}_0), \quad (5)$$

который получается и при непосредственном интегрировании уравнений вращательного движения.

Таким образом, здесь налицо эlegantное применение известных методов математической физики к анализу уравнений движения релятивистской небесной механики. И число таких примеров можно умножить, причем, опираясь не только на анализ работ по общей теории относительности (см., например, журнал [4], посвященный 70-летию юбилею М.М. Абдильдина). Все они показывают, что содержание казахстанской теоретической физики в основном относится, по отмеченной выше классификации Ю.С. Владимиров-а, к собственно теоретической физике.

Но возникает вопрос – а были ли в казахстанской теоретической физике, например, в общей теории относительности, попытки более глубокого ее восприятия и толкования? Другими словами – восходила ли казахстанская теоретическая физика на ее метафизический уровень?

Влияние диалектики на развитие фундаментальной теоретической физики

Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо оценить тот философско-методологический контекст, в котором развивалась казахстанская теоретическая физика.

Казахстанская теоретическая физика стала интенсивно развиваться с 60-х гг. прошлого века. При этом ее формирование происходило, так сказать, в «чистом» виде. Дело заключается в том, что к тому времени такие основные разделы теоретической физики, как общая теория относительности, и квантовая теория в Советском Союзе стали развиваться на своей собственной основе. Они в основном преодолели этап идеологического противостояния (материализм – идеализм) и разнобой в гносеологических интерпретациях, пагубность которых для советской науки весьма обстоятельно проанализирована в цитированной книге Ю.С. Владимиров-а [2]. Доминирующей философской парадигмой стала материалистическая диалектика – как логика и теория познания.

Именно эта парадигма и сформировала тот философский и методологический фон, на котором интенсивно развивалась казахстанская теоретическая

физика. Основателем казахстанской школы по диалектической логике стал Жабайхан Мубаракович Абдильдин – старший брат М.М.Абдильдина.* Главные результаты этой школы представлены в серии коллективных монографий под общим названием «Диалектическая логика» [6] (см. также сборник [7]).

Но, согласно Ю.С. Владимирову, идеология диалектического материализма не может быть основой развития фундаментальной теоретической физики по ряду причин. Среди них:

- изъятие из научного дискурса важного пласта идей, на которых был разработан реляционный подход к физике, соответствующий более последовательному проявлению принципов материализма;
- трактовка пространства-времени как формы существования материи оказалась не в состоянии понять сущность и все свойства пространства-времени;
- категорическое исключение возможности изменения свойств пространства-времени в микромире;
- оставление без внимания вопроса о том, куда отнести поля переносчиков взаимодействий: к материи, или к форме существования материи?

Более того, в физике советского периода возникла парадоксальная ситуация – официальная пропаганда на протяжении многих десятилетий утверждала, что физика «рождает диалектический материализм», а ведущие физики-теоретики, которые внесли значительный вклад в мировую науку, игнорировали его, насколько это было возможно.

Так что же – материалистическая диалектика, понимаемая как логика и теория познания, действительно не могла оказать (или не оказывала) эвристическое влияние на развитие теоретической физики? Приведем здесь слова самого Ю.С. Владимирова [2, с. 229]. «Справедливости ради следует отметить, что троичность рассматривалась и идеологами марксистско-ленинского учения. Говорилось о «трех источниках и трех составных частях» этого учения, т. е. о диалектике Г. Гегеля, материализме Л. Фейербаха и учении о социализме французских утопистов Более того, в отдельных частях названной триады можно усмотреть проявление принципа фрактальности. В частности, в диалектике Гегеля говорится о трех составляющих: «тезисе, антитезисе и синтезе». *Этот триалистический метод в философии можно только приветствовать. Ни у меня, ни у моих коллег эта гегелевская триада никогда не вызывала никаких возражений* (выделено мной. – Л. Ч.). Но в марксистско-ленинской диалектике триада Гегеля лишь декларировалась, на практике же из нее оказалась исключенной (точнее – извращенной) третья составляющая – синтез. В итоге диалектический материализм из тринитарного превратился в дуалистический».

* Мне приятно отметить, что у истоков знаменитой казахстанской школы по диалектической логике стоял мой отец – М.Н. Чечин [5].

Однако, на наш взгляд, гегелевская триада «тезис, антитезис и синтез» не только могла, но и была одним из руководящих принципов, по крайней мере, в интерпретации общей теории относительности. Постараемся это показать, опираясь на нашу работу «Обоснование начала общей теории относительности», входящую в качестве самостоятельной главы в упоминаемую выше коллективную монографию «Диалектическая логика как методология современного естествознания» [6].

Обоснование начала общей теории относительности

В начале XX в. прочно утвердилось одно из главных направлений развития теоретической физики – релятивистская программа, наметившая последовательное применение идей и принципов релятивизма в физическом познании. С формулировкой релятивистской теории гравитации связываются надежды на преодоление ряда существенных недостатков, присущих ньютоновской теории тяготения.

Однако согласование принципов специальной теории относительности (СТО) с теорией тяготения Ньютона натолкнулось на одну существенную трудность: непосредственное их соединение приводило к выводу о несовместимости специального принципа относительности с равенством инертной и гравитационной масс. Масса тела, согласно СТО, не является величиной постоянной, а зависит от скорости его движения. А это и вступает в противоречие с условием $m_i = m_g$.

После создания основ СТО и блестящей экспериментальной проверки ее выводов не было сомнения в справедливости специального принципа относительности. Поэтому основное внимание было обращено на условие $m_i = m_g$, правильность которого и была поставлена под сомнение. Планк подчеркивал, что в данной ситуации приходится «отказаться от общепризнанной тождественности инертной и тяжелой масс, подтвержденной всеми предпринятыми до сих пор опытами» [8].

Здесь важно обратить внимание на то обстоятельство, что экспериментальный факт (единичное), проверенный с очень высокой точностью, отвергается в угоду теоретическому принципу (всеобщему). Возникает, таким образом, типичная для рассудочного мышления гносеологическая ситуация: или единичное, или всеобщее. Не теоретически последовательный их синтез, не решение проблемы, а уход от нее путем отказа от одной из противоречивых сторон.

Ретроспективно оценивая ход мыслей Эйнштейна, можно сказать, что противоречие между специальным принципом относительности и условием $m_i = m_g$ он решил подлинно диалектически, найдя особый пункт теории – принцип эквивалентности. Важнейшей особенностью принципа эквивалентности является то обстоятельство, что это – не продукт формально-ло-

гического обобщения эмпирического условия $m_i = m_g$. Он формулируется именно как теоретический принцип, как результат разрешения непосредственно данного. По Эйнштейну, смысл принципа эквивалентности состоит в том, что в поле тяготения все происходит так, как в пространстве без тяготения, если в нем вместо «инерциальной» системы отсчета ввести систему, ускоренную относительно нее» [9].

Но анализ содержания принципа эквивалентности, проведенный в работе [6], показал, что, хотя Эйнштейн и смог подлинно диалектически разрешить противоречие единичного (эмпирическое условие $m_i = m_g$) и всеобщего (специальный принцип относительности), найдя особенное (принцип эквивалентности), но не выразил его в наиболее развитой форме. Этот логический недостаток восполнил В.А. Фок, который эмпирическое условие $m_i = m_g$ сумел довести до наиболее полного его теоретического выражения, утверждающего локальную тождественность метрики гравитационному полю. Именно эта идея является, по Фоку [10], основой общей теории относительности, поскольку приводит к возможности непосредственного вывода уравнений поля.

С нашей точки зрения, фиксирование этого утверждения является чрезвычайно важным моментом в корректной интерпретации общей теории относительности. Даже если такую ситуацию и рассматривать как (более или менее) удачное согласование полученных научных результатов с основными положениями материалистической диалектики как логики и теории познания [2, с. 231].

На пути к метафизике

В 1968 г. М.М. Абдильдин работал старшим научным сотрудником Астрофизического института, а я еще был студентом второго курса физического факультета КазГУ. Но только я попал к Мейрхану Мубараковичу на практику, как он сразу же ознакомил меня с той идеей, которая вынашивалась им в ту пору.

Мейрхан Мубаракович обратил внимание на возможность объяснения факта наличия магнитного поля у вращающихся небесных тел путем привлечения гипотезы гравимагнетизма [11]. В самом деле, смешанная компонента метрического тензора, вычисленная для гравитационного поля одного тела, описывает его важную характеристику – вращение. Если эту компоненту отождествить (с некоторым коэффициентом пропорциональности) с векторным потенциалом электромагнитного поля, то в рамках общей теории относительности можно объяснить происхождение магнитного поля, например, у тел солнечной системы.

Здесь уместно упомянуть о том, идея отождествления $g_{0k} \propto A_k$, будучи распространенной на пятимерный случай – $G_{0\mu} \propto A_\mu$ –, позволила

построить содержательную единую теорию электромагнитного и гравитационного полей [12]. Более того, увеличивая размерность искривленного пространства-времени, в рамках аналогичной логики были построены геометрические модели, объединяющие общую теорию относительности с моделью электрослабых взаимодействий (7-мерная модель) и с калибровочной теорией сильных взаимодействий (8-мерная модель).

В этой связи можно сказать, что М.М. Абдильдин стал (в Казахстане) одним из специалистов, который видел необходимость расширения содержания общей теории относительности и, стало быть, по своему умонастроению он выходил на уровень фундаментальной теоретической физики.

Этот настрой Мейрхана Мубараковича на возможность объединения гравитации и электромагнетизма стимулировал и мои научные интересы. При этом он преломился в аспекте взаимосвязи поступательного и вращательного движений. Опираясь на обобщенную Ю.С. Владимировым 5-мерную модель Калуцы, мне удалось показать, что 4-мерные уравнения поступательного движения заряженной частицы являются пространственно-подобной проекцией 5-мерных уравнений «вращательного» движения спиновой частицы [13].

Еще одним фактором, свидетельствующим о движении казахстанской физической мысли в сторону фундаментальной теоретической физики, являются наши исследования по обоснованию универсальной формы уравнений движения второго рода. Дело заключается в следующем.

Известно, что уравнения движения по своей имманентной логике должны описывать динамику тела (тел) относительно некоторой системы отсчета. Однако в общей теории относительности задание системы координат не равносильно (как в ньютоновской физике) заданию системы отсчета [14]. Но традиционно, начиная с работ Эйнштейна и Фока, задача многих тел (в отличие от задачи одного тела) в общей теории относительности решалась в координатном виде. Это означало, что, только задав некоторую систему координат (приблизительно, как у Эйнштейна, или точно, как у Фока), можно было вывести уравнения движения из уравнений поля.

В логическом отношении эту ситуацию можно выразить следующим образом – задача одного тела может быть исследована с точки зрения теории систем отсчета (тезис), а задача многих тел не поддается изучению в отмеченном аспекте (антитезис). Из сказанного ясно, что для разрешения указанного противоречия необходим содержательный синтез, который приводил бы к возможности изучения в общей теории относительности как задачи одного тела, так и задачи многих тел с точки зрения теории систем отсчета. Вывести подобные уравнения позволяет обобщение инфельдговской концепции уравнений движения второго рода [15] на случай произвольных калибровочных полей. Изложим эту процедуру, опираясь на работу [16].

Пусть дан лагранжиан идеальной жидкости $L = -\rho_0 - \pi$, в котором ρ_0 – плотность массы покоя, π – плотность упругой энергии. Его можно представить в виде u^μ , где u^μ – вектор скорости, действие для частицы жидкости вдоль линии тока. Для описания взаимодействия этой жидкости с произвольным калибровочным полем произведем стандартную процедуру замены обычных производных на «удлиненные» –

$$\partial_\mu \rightarrow \tilde{\partial}_\mu = -\partial_\mu - i_0 A_\mu^B \tau_B, \quad (6)$$

в которых A_μ^B – потенциал калибровочного поля, τ_B – генераторы соответствующего представления группы Ли; i_0 – постоянная величина, определяемая типом взаимодействия и имеющая смысл плотности заряда; B – собирательный индекс.

Если разложить поле скоростей в окрестности некоторой опорной линии тока и ввести тензор скоростей вращения $\omega_{\lambda\mu} = \partial_{[\lambda} u_{\mu]}$, удовлетворяющий условию $\omega_{\lambda\mu} u^\lambda = 0$, то можно получить лагранжиан спиновой жидкости, взаимодействующей с калибровочным полем

$$L = -m_0 + i A_\mu^B \tau_B u^\mu - \omega_{\mu\nu}^* S^{\mu\nu} + \frac{1}{2} j F_{\mu\nu}^B \tau_B S^{\mu\nu} - \Pi, \quad (7)$$

где $S_{\mu\nu}^* = \omega_{\mu\nu} I_0$ – внутренний угловой момент элемента объема жидкости; m_0 и I_0 – его масса и момент инерции, соответственно; $\Pi = \int \pi dV$ – упругая энергия; j – постоянная, имеющая смысл соответствующего гиромагнитного отношения. Опираясь на этот лагранжиан, можно вывести уравнение поступательного движения, уравнение вращательного движения и уравнение эволюции генераторов калибровочного поля (явный вид всех этих уравнений в силу их громоздкости мы не приводим). Каковы же особенности полученной системы уравнений?

В случае электромагнитного поля для одной спиновой частицы они переходят в известные уравнения Френкеля; для системы невращающихся частиц они сводятся к уравнениям Лоренца второго рода. В случае поля Янга-Миллса для бесспиновых частиц из полученной системы следуют уравнения Дрехслера-Розенблюма или уравнения Вонга второго рода. В случае гравитационного взаимодействия из найденной системы следуют уравнения Папапетру (для одной спиновой частицы) и уравнения геодезической линии второго рода, ранее использованные М.Ф. Широковым для изучения системы тел конечных размеров.

Более того, для совмещенной системы гравитационного и электромагнитного полей они обобщают ранее предложенные Рябушко уравнения движения системы заряженных и намагниченных масс; для одного спино-

вого тела они переходят в уравнения Найборга и Хрипловича. И, наконец, для совмещенной системы гравитационного и янг-миллсовских полей они переходят в известные ББВФ-уравнения (уравнения движения цветной спиновой частицы в общей теории относительности).

Вместе с тем, выведенная нами система уравнений позволила получить:

- корректные уравнения движения заряженной спиновой частицы;
- непротиворечивые уравнения движения системы заряженных и намагниченных спиновых масс;
- вывести уравнения движения системы цветных частиц;
- обосновать уравнения движения системы протяженных гравитирующих тел с точки зрения теории систем отсчета.

Таким образом, для полученных универсальных уравнений движения по мере упрощения свойств описываемой ими динамической системы на каждом шагу соблюдается требование предельности перехода. Ковариантный (квази-ковариантный) характер этих уравнений позволяет применить к ним теорию систем отсчета для любой динамической системы. Для случаев одного и многих тел показано определенное соответствие универсальных уравнений тем уравнениям движения, которые ранее были получены другими авторами.

В рамках предложенного нами калибровочного подхода к проблеме движения, следовательно, была реализована гегелевская триада «тезис – антитезис – синтез». При этом со всей определенностью хотим заметить, что эта триада стала для нас тем эвристическим принципом, который позволил сформулировать и реализовать идею об универсальных уравнениях движения второго рода.

Вместо заключения

Проблема движения является одной из важнейших в общей теории относительности. Она нашла широкое развитие в Казахстане, потому что здесь работали прямые ученики Владимира Александровича Фока – Н.М. Петрова и М.М. Абдильдин, а также группа молодых физиков-теоретиков. Это было отмечено Д.Д. Иваненко в книге «Проблемы физики: классика и современность», в которой были собраны статьи участников международной конференции к 100-летию со дня рождения Эйнштейна [17]. В ней помещена его статья, в которую включен раздел под названием «Теория гравитации в СССР». В нем есть такие слова: «Большое значение имеют работы В.А. Фока по теории движения тел в общей теории относительности, которые получили дальнейшее развитие его учениками в Алма-Ате – Петровой Н.М., Абдильдиным М.М., Чечиным Л.М. и другими». В этих словах Дмитрия Дмитриевича не только заключено его хорошее личное отношение к казахстанским гравитационистам, но и дана высокая оценка тому

общему направлению, которое предложено М.М. Абдильдиным – механика теории гравитации Эйнштейна.

Механика теории гравитации Эйнштейна или проблема движения тел в общей теории относительности – это такой раздел теоретической физики, развитие которого (как, впрочем, и других ее разделов) требует не только выработки адекватных этому предмету методов исследования, но и углубления его содержания, а также продуктивного разрешения специфических внутренних противоречий данной предметной области. А это и есть проявление эвристической роли диалектической логики в физическом познании, или форма восхождения казахстанской теоретической физики на ее фундаментальный (метафизический) уровень.

Литература

1. *Владимиров Ю.* Метафизика. – М.: Бином, 2002; *Владимиров Ю.* Геометрофизика. – М.: Бином, 2008; *Владимиров Ю.* Основания физики. – М.: Бином, 2010.
2. *Владимиров Ю.С.* Диамату вопреки. – М.: URSS, 2010. – 280 с.
3. *Абдильдин М.М.* Механика теории гравитации Эйнштейна. – Алма-Ата: Наука, 1988.
4. Вестник КазНУ им. аль-Фараби. Серия физическая. – 2008. – № 1.
5. *Бурабаев М.С.* Учитель философов Казахстана (к 100-летию со дня рождения М.Н. Чечина). – Алматы: Гылым, 2003. – 142 с.
6. Диалектическая логика. Т. 1. Общие проблемы. Категории сферы непосредственного. – Алма-Ата: Наука, 1986; Диалектическая логика. Т. 2. Категории сферы сущности и целостности. – Алма-Ата: Наука, 1986; Диалектическая логика. Т. 3. Формы и методы познания. – Алма-Ата: Наука, 1987; Диалектическая логика. Т. 4. Диалектическая логика как методология научного познания. – Алма-Ата: Наука, 1985; Диалектическая логика. Т. 5. Диалектическая логика как методология социального познания (не опубликована).
7. Современные методологические проблемы теории относительности и гравитации / Под редакцией А.Н. Нысанбаева и Л.М. Чечина. – Алма-Ата: Наука, 1988.
8. *Планк М.* Избранные труды. – М., 1975. – С. 468.
9. *Эйнштейн А.* Собрание научных трудов. Т. 4. – М., 1967. – С. 282.
10. *Фок В.А.* Теория пространства, времени и тяготения. – М.: Физматгиз, 1961.
11. *Абдильдин М.М.* О связи гравитации с электромагнетизмом // Материалы 1-й конференции молодых ученых АН КазССР. – Алма-Ата: Наука, 1968. – С. 74.
12. *Владимиров Ю.С.* Размерность физического пространства-времени и объединение взаимодействий. – М.: МГУ, 1989.
13. *Chechin L.M.* On the unification of the general relativistic equations of translational and rotational motion // Gravitation & Cosmology. – 1998. – V. 4. – P. 297.
14. *Владимиров Ю.С.* Системы отсчета в теории гравитации. – М.: Энергоиздат, 1982.

15. *Инфельд Л., Плебаньский Е.* Движение и релятивизм. – М.: ИЛ, 1962.
16. *Чечин Л.М.* Универсальная форма уравнений движения второго рода // Известия вузов. Физика. – 1994. – №7. – С. 22.
17. Проблемы физики: классика и современность. – М.: Мир, 1982.

Literatura

1. *Vladimirov YU.* Metafizika. – М.: Binom, 2002; *Vladimirov YU.* Geometrofizika. – М.: Binom, 2008; *Vladimirov YU.* Osnovaniya fiziki. – М., Binom, 2010.
2. *Vladimirov YU.S.* Diamatu vopreki. – М.: URSS, 2010. – 280 s.
3. *Abdil'din M.M.* Mekhanika teorii gravitatsii EHjnshtejna. – Alma-Ata: Nauka, 1988.
4. Vestnik KazNU im. al'-Farabi. Seriya fizicheskaya. – 2008. – № 1.
5. *Burabaev M.S.* Uchitel' filozofov Kazakhstana (к 100-letiyu so dnya rozhdeniya M.N.CHechina). – Almaty: Gylym, 2003. – 142 s.
6. Dialekticheskaya logika. T. 1. Obshhie problemy. Kategorii sfery neposredstvennogo. – Alma-Ata: Nauka, 1986; Dialekticheskaya logika. T. 2. Kategorii sfery sushhnosti i tselostnosti. – Alma-Ata: Nauka, 1986; Dialekticheskaya logika. T. 3. Formy i metody poznaniya. – Alma-Ata: Nauka, 1987; Dialekticheskaya logika. T. 4. Dialekticheskaya logika kak metodologiya nauchnogo poznaniya. – Alma-Ata: Nauka, 1985; Dialekticheskaya logika. T. 5. Dialekticheskaya logika kak metodologiya sotsial'nogo poznaniya (ne opublikovana).
7. Sovremennye metodologicheskie problemy teorii otnositel'nosti i gravitatsii / Pod redaktsiej *A.N. Nysanbaeva i L.M. CHechina.* – Alma-Ata: Nauka, 1988.
8. *Plank M.* Izbrannye trudy. – М., 1975. – S. 468.
9. *EHjnshtejn A.* Sobranie nauchnykh trudov. T. 4. – М., 1967. – S. 282.
10. *Fok V.A.* Teoriya prostranstva, vremeni i tyagoteniya. – М.: Fizmatgiz, 1961.
11. *Abdil'din M.M.* O svyazi gravitatsii s ehlektromagnetizmom // Materialy 1-j konferentsii molodykh uchenykh AN KazSSR. – Alma-Ata: Nauka, 1968. – S. 74.
12. *Vladimirov YU.S.* Razmernost' fizicheskogo prostranstva-vremeni i ob'edinenie vzaimodejstvij. – М.: MGU, 1989.
13. *Chechin L.M.* On the unification of the general relativistic equations of translational and rotational motion // Gravitation & Cosmology. – 1998. – V. 4. – P. 297.
14. *Vladimirov YU.S.* Sistemy otscheta v teorii gravitatsii. – М.: EHnergoizdat, 1982.
15. *Infel'd L., Pleban'skij E.* Dvizhenie i relyativizm. – М.: ИЛ, 1962.
16. *CHechin L.M.* Universal'naya forma uravnenij dvizheniya vtorogo roda // Izvestiya VUZov. Fizika. – 1994. – №7. – S. 22.
17. Problemy fiziki: klassika i sovremennost'. – М.: Mir, 1982.

Түйін

Чечин Л.М. Метафизика және теориялық физика жөнінде жазбалар

Қазіргі заманғы теориялық физиканы өзара байланысты үш құрамдас бөлімге бөледі: іргелі теориялық физика (метафизика), меншікті теориялық физика және қолданбалы теориялық физика. Осы байланыстан қазақстандық физика оның метафизикалық дәрежесіне жетті ме деген сұрақ туындайды? Мақалада осы сұраққа оң жауап үшін дәйектеме беріледі.

Summary

Chechin L.M. Notes on Metaphysics and Theoretical Physics

Modern theoretical physics is worth while to separate on three interconnected parts: the fundamental theoretical physics (or metaphysics), purely theoretical physics and applied theoretical physics. In this context the question arises – does the kazakhstanese theoretical physics ascend on its metaphysical level? The basing of positive answer on this question was argued in the present article.

ОСНОВНЫЕ ПРИНЦИПЫ РЕЛИГИОЗНОГО ОБРАЗОВАНИЯ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

Анатолий Косиченко



Аннотация. Религиозное просвещение и образование является существенным аспектом функционирования религии. Посредством религиозного образования религии воспроизводят свою паству, воспитывают верующих в нравственном отношении, прививают им ценности особого – религиозного свойства. Тем самым религиозное просвещение и образование – необходимый элемент религиозной жизни. Наряду с этим, объективным значением религиозного образования для религии, имеет место недооценка его роли даже и самими религиями, тем более обществом. Эта недооценка связана с неявным противопоставлением знания, просвещения, познания вообще, с одной стороны, и веры в Бога – с другой.

Ключевые слова: религия, религиозное просвещение, религиозное образование, диалог религий, религиозный компонент.

Разрыв веры и знания в истории человечества формировался постепенно и достиг своего апогея в эпоху Просвещения, когда религия стала восприниматься как предрассудок, как рудимент истории, как заблуждение, которое в полной мере будет преодолено поступательным развитием науки. Образование стали связывать целиком и полностью с наукой, а религия ассоциировалась с невежеством, которое исчезает при расширении образования как такового.

Религия в этом просвещенческом ее понимании была низведена до ее обрядовой стороны, до выполнения не вполне осознанных верующими неких ритуальных действий. Хотя достаточно очевидно, что адекватное понимание обрядов, а тем более обрядов, доведенных до уровня ритуала, содержит в себе и раскрывает сущность и глубинное содержание религии. Поэтому не следует противопоставлять обряды, которые совершенно неоправданно считаются чисто формальным исповеданием веры, и глубокие религиозные знания. Как пишут многие исповедники, религиозная служба является концентрированным выражением сути веры. Поэтому сами обряды обладают религиозно образовательным содержанием. Однако, несмотря на очевидность такого понимания религиозных обрядов, это просвещенческое заблуждение (скорее всего, сознательно внедряемое в общественное

сознание) доминирует до сих пор, почему и приходится не без труда доказывать эту очевидность.

Возврат к осознанному религиозному просвещению и образованию был осуществлен относительно недавно – в XIX в., когда перед теряющей религиозность Европой встала задача (вполне светская, кстати сказать), наряду с атеистическими мировоззрениями знакомить человека с основами религиозных знаний. В этой связи, не будет лишним подчеркнуть, что теократические государства современного мира, которых сегодня насчитывается не более десяти, немногим глубже преподают основы господствующей в них религии, нежели государства светские, но осознающие «полезность» религиозного образования для общей образованности своих граждан и для повышения уровня толерантности в обществе. Не являются исключением в этом отношении и исламские государства, или государства с преобладающим мусульманским населением. Уровень знания основ ислама, в них, конечно, выше, чем в светских государствах, особенно Европы, но далек от истинного понимания сущности ислама, что можно видеть хотя бы из погромов, учиняемых в этих странах по поводу карикатур на Пророка или фильмов, порочащих мусульман – акций европейцев, утративших почтение к религии, акций, бесспорно, гнусных и провокационных. Эти протесты мусульман, хотя их можно понять, вместе с тем, демонстрируют недостаточное знание Корана, который запрещает, в частности, насилие в сфере религии, оставляя на совести провокаторов их поступки и возлагая ответственность за них на Судный день.

Надо признать, что проблематика религиозного просвещения и образования – одна из самых запутанных тем, в связи с религией. То, что религия способна оказать позитивное влияние на общество: повысить уровень нравственности и духовности, сделать религиозную толерантность реальным фактором консолидации обществ – не подлежит сомнению. Но преподавание основ религии чревато и многими проблемами. Помимо этого, сам характер светского государства налагает пределы сфере и формам преподавания основ религии. С одной стороны, светское государство отделяет свое образовательное пространство от религии. С другой стороны, та же Европа ввела (причем, зачастую, в качестве обязательного предмета) преподавание основ религий в школах, в вузах этот курс еще расширен и углублен, что рекомендовано руководящими органами Европы (см. ряд Рекомендаций, Резолюций и Постановлений Парламентской Ассамблеи Совета Европы). В Европе совершенно оправдано считают, что знание молодежью основ различных религий воспитывает толерантность в обществе. Кроме этого, знание основ религий является действенным средством в противостоянии религиозно мотивированному экстремизму и терроризму. В силу значимости данного вопроса для Казахстана, обратимся к формам преподавания основ религиозных знаний, наиболее устоявшихся в современном мире. Обобщим эти сведения в обзоре, основанном на ряде источников.

Великобритания. Акт об образовании (принятый в 1996 г.) и Акт о школьных стандартах (принятый в 1998 г.) обязывают все школьные программы содержать религиозный компонент. Закон об образовании гласит: «Каждая введенная школьная программа должна отражать тот факт, что религиозные традиции в Великобритании в целом христианские, принимая при этом во внимание учения и практику иных основных религий, которые представлены в стране». Отказ от религиозного компонента, так же, как и отказ от молитвы, возможен только по согласованию со школьными властями. Помимо государственных, действуют религиозные школы, например, исламские, которые имеют право получать (и получают) финансирование от государства. Преподавание религии в них регулируется особым образом (по согласованию с мусульманскими общинами Великобритании).

Канада принадлежит к числу стран с параллельной школьной системой, где учебные заведения с религиозной направленностью финансируются наравне со светскими (общественными) из одного и того же бюджета на образование. Более 40% всех учащихся (свыше 2 млн.) посещают христианские школы. Из них 90% учатся в католических школах, а оставшиеся 10% ходят в протестантские.

В *Германии* с XVI в. – с момента заключения известного принципа – «чья власть, того и религия» – ответственность за регулирование правового статуса церквей возлагается на земельные органы власти. Федеральные земли заключают договора с земельными протестантскими церквями и конкордаты с Католической церковью. Между двумя главными церквями Германии – евангелической и Римско-католической – заключен договор о совместном ведении образования. Статья 7 (параграф 3) конституции Германии гарантирует изучение религии в качестве обычного учебного предмета. Несмотря на право государства осуществлять надзор за преподаванием, религиозные занятия проводятся в соответствии с принципами религиозных сообществ.

Согласно конституции *Испании*, органы власти гарантируют право родителей в выборе для своих детей такой формы воспитания, которая соответствует их собственным моральным и религиозным убеждениям. В соответствии с законодательством Испании, религиозным организациям, с которыми испанским государством заключено соглашение о сотрудничестве, гарантируется предоставление возможности вести религиозное образование в государственных и частных школах при наличии соответствующего желания со стороны учеников и их родителей. Религия в Испании преподается специалистами, которых светская администрация выбирает из списка кандидатов, представленных конфессиями. Преподавание религии осуществляется в Испании на всех уровнях, включая в себя детское, начальное, среднее образование, бакалавриат и дальнейшие степени образования как – государственного, так и частного. В последнее время в Испании шла

дискуссия о целесообразности преподавания религии в школе, инициированная атеистическими кругами страны.

В Польше религиозным предметом является католический Закон Божий. Он столь же обязателен для изучения, как польский язык или математика и изучается в сетке обязательных общеобразовательных дисциплин. Преподавание других вероисповеданий осуществляется, если представителей таковых в школе насчитывается не менее 3 учеников. В противном случае организуются совместные курсы для учеников нескольких школ. Однако каждый школьник обязан изучить курс своей религии. В Польше законность и право религиозного преподавания не только гарантированы государством, но и обеспечиваются на практике.

В Бельгии включение религиозного образования в обязательную программу школьных дисциплин основано на ряде законодательных актов, в том числе и международных. «В современном обществе, – подчеркивается в пособии Министерства образования Бельгии «Предметы морали и религий. Образовательное поле», – где прогрессирующее исчезновение нравственных опор порождает кризис ценностей и где молодежь задается вопросом о смысле существования, школа обязана помочь юношеству в его становлении. В этом случае курсы религии или морали могут, в качестве связующего образовательного действия, позволить противостоять безразличию, фанатизму, нетерпимости, насилию и помочь ученикам стать людьми ответственными, членами демократического и солидарного общества, открытого к плюрализму и диалогу с другими культурами. Для выполнения этой цели уроки религии должны... базироваться на образовательной педагогике, в соответствии с культурным наследием и местным контекстом. Предлагая каждому точку опоры для личного возрастания, религиозная педагогика преследует целью помочь юношеству не впасть в конформизм, «...научиться приспособливаться и подготовиться к самостоятельной жизни». Конституция Бельгии и «Школьный пакт» «...предписывают школам предоставлять ученикам выбор между одной из признанных религий (или же «светской моралью») для обязательного изучения в рамках школьной программы по два часа в неделю на протяжении всего периода обучения в школе – с 6 до 18 лет. В силу данного норматива в сетку обязательной школьной программы включены уроки по изучению основ католицизма, протестантизма, англиканства, православия, иудаизма, ислама и «светской морали». Выбор представляется родителям, которые должны записать своего ребенка на уроки по изучению основ той или иной религии в начале учебного года. Эта свобода выбора не ограничена ни конфессиональной принадлежностью родителей или ученика, ни численностью пожелавших изучать данный предмет учеников». Составление программ уроков и педагогическая инспекция вверены представительным органам самих конфессий. По основам религии ученики сдают экзамен, отметка заносится в аттестат.

Как известно, *Франция* представляет собой строго секуляризованное государство, резко отличаясь этим от других европейских государств. Однако в настоящее время государство стремится вернуть религиозное образование в государственную школу. Учитывая деструктивное влияние новых религиозных течений и усиление исламского фактора, французы, чтобы сохранить собственную идентичность, начинают осознавать необходимость возврата к истокам французской религиозной и культурной традиции, коренящейся в лоне христианства.

Итак, в европейских государствах сложилась устойчивая модель обеспечения права на изучение религии согласно собственному мировоззренческому выбору в светской государственной школе. Эта модель характеризуется следующими признаками:

– уроки религии (как правило) помещены в большинстве стран Европы в сетку обязательных дисциплин, наравне с другими предметами. Ученик волен, согласно собственным и своей семье религиозным убеждениям, выбирать ту религию, уроки которой он желает изучать;

– в школьной программе преподаются конфессиональные предметы как сугубо религиозного (Закон Божий), так и культурологического характера. Ведутся уроки по конкретной религии, которые не подменяются религиозно-ведческими (внеконфессиональными) курсами;

– преподавание религии ведется в тесном сотрудничестве с представителями конфессий, которые и обеспечивают главный объем преподаваемых знаний;

– в европейских государствах, как христианских по своей культуре и истории, преобладает преподавание христианства (католицизм или протестантизм), как главной, культуuroобразующей религии [1].

Системе религиозного образования европейцы уделяют огромное внимание. Приведем выдержки из концептуально значимой Резолюции Парламентской ассамблеи Совета Европы № 1720 (2005) **«Образование и религия»**.

«...1. Парламентская Ассамблея вновь настойчиво подтверждает, что исповедание любой религии, в том числе выбор атеистического мировоззрения, является сугубо личным делом каждого человека. Однако это не противоречит мнению, что общее хорошее знание религий и, как следствие, создание обстановки терпимости чрезвычайно важно для воспитания граждан в демократическом духе... 6. Образование играет ключевую роль в борьбе с невежеством, стереотипами и неправильными представлениями о различных религиях. Государству также следует принимать более действенные меры для обеспечения гарантий свободы совести и религиозных отправлений, поощрять распространение знаний о религиях, активизировать диалог с религиями и между ними, и оказывать поддержку социокультурной религиозной деятельности... 7. Школа занимает центральное место в образова-

тельном процессе, формировании критического образа мышления будущих граждан и проведении межкультурного диалога. В ней закладываются основы толерантного поведения, основанного на уважении достоинства каждого человека. Обучение детей истории и философии основных религий в спокойной и объективной манере, проявление уважения к ценностям, воплощаемым в Европейской конвенции о правах человека, поможет эффективно бороться с фанатизмом. Чрезвычайно важным является осмысление истории политических конфликтов, развязанных во имя религии... 10. К сожалению, повсюду в Европе ощущается дефицит преподавателей, обладающих достаточной квалификацией для того, чтобы проводить сравнительный обзор различных религий, поэтому, чтобы решить проблему, необходимо открыть Европейский учебно-педагогический институт (по крайней мере, для подготовки преподавателей для школьных учителей), который мог бы использовать опыт ряда институтов и факультетов в различных государствах-членах, которые в течение долгого времени занимались изучением и преподаванием сравнительного религиоведения» [2].

Вместе с тем, следует отметить, что Европа, несмотря на повсеместность преподавания в ее государствах основ религиозных знаний, чутко реагирует на «опасность», как выражается ПАСЕ, идеей креационизма в образовании. В Резолюции № 1580 (2007)¹ «Опасность креационизма в образовании», в частности, говорится: «...2. Для некоторых людей Сотворение как предмет религиозных верований придает смысл жизни. Однако Парламентская ассамблея обеспокоена возможными пагубными результатами распространения идей креационизма в наших системах образования, а также последствиями для наших демократий. Если мы утратим бдительность, креационизм может стать угрозой правам человека, которые являются сердцевинной деятельностью Совета Европы. ...4. Главной целью сегодняшних креационистов, большинство из которых – христиане или мусульмане, является образование. Креационисты пытаются добиться включения своих идей в школьные научные программы. Однако креационизм не может претендовать на то, чтобы считаться научной дисциплиной. ... 7. Существует реальная опасность появления в умах наших детей серьезной путаницы, в частности, смешения того, что связано со всевозможными убеждениями, верованиями и идеалами, с тем, что имеет отношение к науке. Тезис о том, что «все вещи равны», может показаться привлекательным и терпимым, но по сути – он опасен. ... 13. Война, объявленная теории эволюции и ее сторонникам, зачастую уходит корнями в различные формы религиозного экстремизма, который тесно связан с крайне правыми политическими движениями. Движение креационистов обладает реальной политической властью. Суть же этого явления, что неоднократно подтверждалось, заключается в том, что некоторые сторонники строгого креационизма пытаются заменить демократию теократией. ... 16. Совет Европы обращает внимание

на важность обучения культуре и религии. Во имя свободы слова и личных верований креационистские идеи, как и любые другие теологические постулаты, могли бы быть представлены как дополнение к культурному и религиозному образованию, однако они не могут претендовать на научную респектабельность» [3].

В США основы религии в школах – как самостоятельную дисциплину – не преподают. Но в них имеется традиция значительного присутствия религии в школе: от молитвы (которая была отменена в 1963 г., но восстановлена в 90-х гг.) до сопричастности к исторически важным событиям страны – в процессе преподавания истории – и таким, как инаугурация президента. Эта форма знакомства с основами религии, при адаптации, может быть использована в Казахстане.

В России, после 10 лет усилий (в основном, Русской православной церкви) был введен (сначала – в форме пилотного проекта, затем – факультатива, а с 2012 г. – в качестве обязательного предмета) курс «Основы религиозной культуры и светской этики», имеющий 6 модулей: 4 – по религиозной культуре четырех, основных для России религий (православие, ислам, иудаизм и буддизм), и 2 светских – «История мировых религий» и «Основы светской этики». Курс преподается в 4-м и 5-м классах средней школы в объеме 34 часов. Отвечая на вопрос, как совместить светский характер российского государства и данный курс, председатель Синодального отдела религиозного образования и катехизации митрополит Ростовский и Новочеркасский Меркурий в своем интервью (на время интервью 2009 г. – епископ Зарайский) сказал: «Светскость современного государства и светскость образования в государственной и муниципальной школе сейчас вовсе не означают их нерелигиозного, тем более – антирелигиозного характера. Светскость государства гарантирует взаимное невмешательство государства и религиозных объединений в дела друг друга. Конституция России признает идеологическое многообразие российского общества, которое составляют люди разных мировоззрений, разного отношения к религии, а закон «Об образовании» обязывает учитывать это мировоззренческое разнообразие в содержании обучения и воспитания детей в школе (п. 4 ст. 14). Введение изучения основ религиозных культур и светской этики является непосредственной реализацией этих правовых норм в практике» [4].

Для Казахстана вопрос о преподавании основ религии остается открытым. И преподавать надо, ибо аргументы Евросоюза верны и для нас, но, вместе с тем, преподавание этого предмета порождает проблемы. Преподавать надо уже хотя бы потому, что религиозные знания все равно молодежи «привьют»: не государство, так экстремисты и террористы (средства для этого у них имеются). Преподавание же основ религии представляет некоторый вызов уже тем, что, чем более обширными становятся религиозные познания, тем больше вопросов возникает у молодежи, и, не получая долж-

ных ответов, молодежь опять-таки идет за ответами к лидерам и проповедникам нетрадиционных течений ислама (эти ответы отдают). И проблема преподавания основ, например, ислама упирается в проблему квалификации наших имамов – получается, что прежде, чем учить молодежь, надо научить имамов, причем образовать их до такого уровня, чтобы они могли побеждать в дискуссиях с теми же салафитами.

Другая проблема – не менее сложная в решении – как совместить светский характер Казахстана с достаточно широким преподаванием основ религий (например, в школах)? Ведь статья 3, пункт 4 Закона РК «О религиозной деятельности и религиозных объединениях» гласит: «Система образования и воспитания в Республике Казахстан, за исключением духовных (религиозных) организаций образования, отделена от религии и религиозных объединений и носит светский характер». Вопрос нуждается в глубокой проработке.

Еще одна проблема преподавания основ религиозных знаний – педагоги. Кто должен преподавать этот курс? Светские педагоги? Но их нет. Способных читать такой курс можно пересчитать, как говорят, по пальцам одной руки. Как готовить таких педагогов? Попытки подготовить учителей курса основ «религиоведения» или «основ религии» (из историков, литераторов и т. п.) – а такие попытки были – не дали желаемых результатов: для подготовки тренеров для педагогов, а затем и собственно педагогов нет времени, нет светских специалистов, да и предмет религии далеко не прост.

Но, могут сказать, надо, чтобы основы религиозных знаний преподавали представители той или иной религии, ее священнослужители. И вновь возникает абсурдная ситуация: в светском государстве в государственных учебных заведениях основы религий преподают священнослужители. Какое же это светское государство? Да и потом, школ в Казахстане на несколько порядков больше, чем священнослужителей.

А кто преподает в Европе? Специально обученные педагоги (учат их несколько лет). И каков результат? Молодежь не знает основ религии: и своей, и чужой. Толерантности особой тоже нет – как мы видим, благодаря репортажам с мест столкновений по религиозному признаку. Европа все же не до конца последовательна в преподавании основ религии: при всех хороших правовых условиях, в Европе (в угоду секуляризму и ложно понятой толерантности) религия считается элементом гражданского общества, что достаточно абсурдно, и, строго говоря, не позволяет вести адекватное преподавание основ религий. Весь этот набор проблем нам следует иметь в виду.

Не решают вопроса и имеющиеся в Казахстане конфессиональные высшие учебные заведения, училища, церковные школы, медресе при мечетях и т. д. Безусловно, определенное религиозное воспитание и образование эти учреждения дают. Но дают его довольно узкому кругу людей, молодежи – в

основном, будущим служителям культа (в Казахстане ряд конфессий имеют высшие и средние учебные заведения, например, – Республиканский исламский институт повышения квалификации имамов, Египетский университет исламской культуры «Нур-Мубарак», Алматинская духовная семинария, медресе, училище и т. д.). Для того же, чтобы достичь средствами религиозного образования целей толерантности и противостояния экстремизму на уровне всего общества, это образование должно быть достаточно широким.

Каков же вывод? Вывод такой, что в какой-то форме преподавать основы религии в Казахстане все же надо. Отсутствие такого преподавания более опасно. Но, прежде чем приступить к этому преподаванию в широких масштабах, следует разработать его стратегию и тактику. Все поднятые нами вопросы (и не поднятые, а их не меньше) надо решить системно, комплексно. Задача эта выполнима, хотя и крайне сложна.

Литература

1. В обзоре использовался материал, подготовленный П. Герасимовым «Религиозное образование в Европе и перспективы преподавания религиозных знаний в России» // <http://pravostok.ru/blog/religioznoe-obrazovanie-v-evrope-i-perspektivi-prepodavaniya-religioznh-znani-v-rossii>.

2. См.: <http://rusoir.ru/06articles/zakon/ww/2/1/10/>.

3. Текст, принятый Ассамблеей 4 октября 2007 года (35-е заседание) // http://www.coe.int/T/r/Parliamentary_Assembly/%5bRussian_documents%5d/%5b2007%5d/%5bOct2007%5d/Res1580_rus.asp

4. Доклад епископа Зарайского Меркурия на совещании по вопросам преподавания учебного предмета «Православная культура» // <http://www.patriarchia.ru/db/text/742813.html>

Literatura

1. V obzore ispol'zovalsja material, podgotovlennyj P. Gerasimovym "Religioznoe obrazovanie v Evrope i perspektivy prepodavanija religioznych znani v Rossii" // <http://pravostok.ru/blog/religioznoe-obrazovanie-v-evrope-i-perspektivi-prepodavaniya-religioznh-znani-v-rossii>.

2. Sm.: <http://rusoir.ru/06articles/zakon/ww/2/1/10/>.

3. Tekst, prinjatyj Assambleej 4 oktjabrja 2007 goda (35-e zasedanie) // http://www.coe.int/T/r/Parliamentary_Assembly/%5bRussian_documents%5d/%5b2007%5d/%5bOct2007%5d/Res1580_rus.asp

4. Doklad episkopa Zarajskogo Merkurija na soveshhanii po voprosam prepodavanija uchebnogo predmeta «Pravoslavnaja kul'tura» // <http://www.patriarchia.ru/db/text/742813.html>

Түйін

Косиченко А.Г. Қазіргі әлемдегі діни білімнің негізгі принциптері

Діни ағарту мен білім діннің қызметіндегі маңызды аспект. Діни білім арқылы діндарларды діни құндылықтармен ұластыра отырып, өнегелік қарым-қатынасқа тәрбиелейді. Осы тұрғыда діни ағарту мен білім-дін өмірдің қажетті элементі болып табылады. Дінде діни білімнің объективті маңызымен қатар, оның рөлінің діндермен, сонымен қатар, қоғаммен бағаламаушылығы орын алады. Бұл айқын бағаламаушылық білім беру, ағарту, жалпы таным бір жағынан болса, екінші жағынан Құдайға деген сеніммен байланысты.

Summary

Kosichenko A.G. Basic principles of religious education in the modern world

Religious instruction and education is an essential aspect of the functioning of the religion. Through religious education, religion reproduces his flock; bring believers in a moral sense, to instill in them a special value – religious properties. Thus, religious education and education – an essential element of religious life. Along with this, the objective value of religious education to religion, there is an underestimation of its role and even religions themselves, the more society. This underestimation is related to the implicit opposition of knowledge, education, knowledge in general, on the one hand, and faith in God, on the other.

**ТВОРЧЕСТВО АКАДЕМИКА
Ж.М. АБДИЛЬДИНА В КОНТЕКСТЕ
ИЗУЧЕНИЯ МЫСЛИТЕЛЬНОЙ
ТРАДИЦИИ КАЗАХОВ**

Гаухар Барлыбаева



Аннотация. В статье анализируется научное творчество академика Ж.М. Абдильдина, который своими яркими новаторскими идеями открыл новое духовное пространство в казахстанской философии и внес весомый вклад в исследование философского наследия казахского народа. Автор изучает творческий метод учебного, применяющего принцип единства исторического и логического в исследовании специфики и культурных контекстов мыслительной традиции казахов. В статье рассматриваются проблемы абаеведения в научных трудах Ж.М. Абдильдина, глубоко раскрывающего суть этических и эстетических воззрений Абая.

Ключевые слова: философ, творчество, мыслительная традиция, казахский народ, духовное пространство, философское наследие, принцип, метод.

Кто-то из великих сказал, что счастлив тот народ, у которого исписаны еще не все страницы в книге его истории. Перефразируя эту мысль, хотелось бы отметить, что счастлив тот народ, у которого есть мыслители и поэты такого масштаба, как Абай и Шакарим. Счастлив тот народ, у которого есть Философы с большой буквы, как академик Ж.М. Абдильдин. Примечательно, что председателем комиссии по возвращению духовного наследия Шакарима, А. Байтурсынова, М. Жумабаева, а также Ж. Аймаутова в 1988 г. был именно Ж.М. Абдильдин – философ с мировым именем и выдающийся общественный деятель, чьи заслуги, личное мужество и упорство в продвижении и положительном решении этого трудного в те годы вопроса были очень велики.

Тонкость мудреца, доброжелательность, справедливость и правдолюбие – это те черты, которые присущи личности академика Ж.М. Абдильдина, который своими яркими новаторскими идеями открыл новое духовное пространство в казахстанской философии и внес весомый вклад в изучение мыслительной традиции казахского народа.

Для академика Ж.М. Абдильдина совершенно ясно, что без такого четкого методологического подспорья, каким выступает принцип единства исторического и логического, невозможно раскрыть специфику и культурные контексты философского наследия казахов. Он полагает, что логиче-

ский способ позволяет рассматривать каждое исследуемое явление именно в той точке, где оно достигает наиболее зрелой стадии своего развития и где легче выявить и раскрыть сущность данного явления.

Суть принципа единства исторического и логического состоит в том, что действительную историю некоторой конкретности представляют не все события, хронологически ей предшествующие, а только те из них, которые предшествуют данной конкретности по существу, «по природе». Речь идет о том, что логическое воспроизведение действительности отражает реальную историческую последовательность тех фаз, которые проходит изучаемый действительный процесс, т. е. действительность рассматривается как развивающаяся во времени.

Академик Ж.М. Абдильдин убежден, что казахская философская мысль как историческая реальность должна рассматриваться не просто в порядке хронологического ряда ее событий и фактов, когда описываются и анализируются все явления этой реальности без исключения, что, безусловно, не дает действительной картины и тенденций развития, а лишь затрудняет выяснение ее сущности. Необходим, считает ученый, проблемно-исторический анализ казахской мыслительной традиции, т. е. выявление только основных вех в ее развитии, ставших сущностно-значимыми и важными в процессе становления духовной культуры казахского народа. Ж.М. Абдильдин и Р.Ж. Абдильдина совершенно верно отмечают, что «все главные этапы казахской истории были связаны с формированием новых судьбоносных идей, посредством которых ставились цели изменения к лучшему судьбы народа. Согласно диалектическому закону единства и борьбы противоположностей, никакие политические репрессии, колонизации не могут остановить общественную мысль, потому что мысль остановить нельзя. Заставить людей не думать – невозможно. Можно перестать печатать труды, подвергать мыслящих людей репрессиям, но, как показывает жизнь, даже запрещенная мысль все равно увидит свет [1, с. 181].

Философское наследие казахского народа, раздвигая границы своего времени, является значимым и ценным для современного казахстанского общества в условиях поиска людьми мировоззренческих ориентиров и обретения приемлемых перспектив духовного развития. Наше время, круто перевернувшее сознание по части переосмысления духовности казахов, их прошлого и настоящего, разрушившее стереотипы и догмы, в плену которых мы находились долгие годы, делает востребованными изучение мыслительной традиции казахского народа, поиск современного подхода к ней. Казахская философия в ее этическом измерении помогает нам сегодня снова возвратиться к истокам нашей культуры, нашего мироощущения и прививает столь недостающую в наше время способность видеть мир не только рядом с собой и вокруг себя, но и в его неизведанных высотах и глубинах. Этическая окрашенность и эстетическая насыщенность

мыслительной традиции казахов делают ее этической и эстетичной по своей сути.

В настоящее время, когда страна переживает период обновления, когда что-то уже сломалось и осталось позади, а что-то, народившись или воскреснув, стремится вперед, необходимо решать задачу полнокровного изучения всей истории духовной культуры казахского народа. Академик Ж.М. Абдильдин, рассуждая о становлении самосознания казахов и казахстанцев, совершенно справедливо подчеркивает мысль о том, что «когда будет создано множество исследовательских работ, посвященных творчеству великих мыслителей прошлого, мы посмотрим на них с совершенно другой стороны, осмыслим их вклад в национальную духовную культуру иными мерками, чем те, которые нам диктовала тоталитарная система. Если при этом будем уважать общечеловеческие ценности, то избавимся от схем, от стереотипов, навязанных тоталитарной идеологией, что будет иметь большое значение для развития самосознания казаха, казахстанца» [2, с. 27].

Мудрость Востока всегда избегала сухой рациональности, холодной и безличной системности, предпочитая союз с поэзией и облекая глубокие философские идеи в изысканные художественные формы. Поэзия у казахов – это особый тип самого философствования, насыщенного серьезными раздумьями о духовном существовании народа. Казахское поэтическое философствование – это сплав ума и сердца, суфийского мистицизма и рационально-логизированного мировосприятия, философской публицистики и лирики. Таков Абай – великий казахский поэт и мыслитель, философ и гуманист. Ж.М. Абдильдин, оценивая творчество мыслителя, пишет, что Абай «...является гением, который поднял духовную культуру и мышление своего народа на новую ступень, открыл новое духовное пространство, разработал неизвестные ранее образцы художественного освоения действительности» [3, с. 353].

Если понимать философию в ее исконном смысле, а именно как любовь к мудрости, самопознанию и постижению жизни, выраженную во всеобщих мыслительных формах, а не только как особый род рационально-логического знания, то Абая, безусловно, с полным правом можно назвать философом и мыслителем, поднявшим казахскую философию на небывалую высоту. Он смог воплотить в своих творениях думы и чаяния казахского народа, выразить философию жизни человека своего времени, его понятия о бытии, морали и этике.

В эпоху глобализации, охватившей весь мир, в том числе и Казахстан, в условиях поиска национальной идентичности, самоидентичности и духовного возрождения, обращение к духовному наследию Абая и его этическое переосмысление имеют непреходящее значение для современного состояния казахстанского общества, что вытекает из становления суверенного государства и особенностей казахского национального образа мира.

Труд, деяние во имя своего народа – есть высшее благо, мерило поведения и поступков человека, убежден Абай, а человек, опирающийся на свой труд, по мнению мыслителя, несомненно, достойный человек. Именно поэтому Абай постоянно прославлял целенаправленную деятельность человека – его труд – и подвергал резкой критике безделье, психологию иждивенчества, попрошайничества и тех, кто пытался существовать без серьезного дела. Интереснейшее суждение об этом аспекте этического учения Абая высказывает академик Ж.М. Абдильдин: «Абай... ввел в казахское общество новое понимание категории труда. Разумеется, казахи понимали и имели представление о труде и до Абая. Однако в их представлении труд являлся обычной формой деятельности наряду с такими формами, как есть, пить и т. д. В их традиционной культуре, когда речь шла о труде, больше подчеркивалась отрицательная его сторона. Он рассматривался как то, что отнимает покой, радость и счастье человека. В отличие от такого представления, Абай открыл и внедрил в казахское сознание принципиально новую трактовку труда. Согласно философу, труд – не просто функция, а фундаментальный принцип человеческого бытия. Поэтому он имеет громадное значение в развитии общества, в формировании личности» [4, с. 90].

Абай выдвигал гуманистические идеи на протяжении всей своей жизни. Он призывал уважать человека не по его происхождению, не по занимаемому им в обществе положению, не по знатности и богатству, а по тому, что несет человек людям, каков его духовный мир. Человек для Абая был смыслом и пределом всякого философствования, потому что он полагал, что человек есть вершина творения, средоточие мира, основа и корень общества. Абай искал пути его обновления, старался принести ему добро, призывал к нравственному совершенствованию человека, в силу и возможности которого он бесконечно верил.

Этический идеал поэта-мыслителя тесно переплетается с эстетическим. Нравственное совершенствование, по Абаю, это единство этического и эстетического, оно имеет определенную эстетическую ценность. Красота и добро для него глубоко родственны, а добрый человек является красивым.

Прекрасное в понимании мыслителя – это прежде всего гармония, гармония природы, гармония человеческой жизни. Ж.М. Абдильдин правильно пишет: «О прекрасных явлениях природы, о прекрасном скакуне, о прекрасной девушке казахи говорили и до Абая. Принципиально новое в понимании Абая состоит в том, что он прекрасное в природе не рассматривает вне человека, человеческих отношений, чувства радости и переживания... Красота, гармония человеческого тела, лица, фигуры рассматривается в нераздельном единстве с нравственной красотой человеческого поступка» [3, с. 361].

Абая, таким образом, интересует не отдельно взятая красота природы, красота человеческого тела, а единство, синтез природы и человека, тела

и духа. Следует подчеркнуть также, что мыслитель в своих творениях «не рассуждает о красоте вообще, а рассматривает прекрасное в контексте национального бытия. Говоря о красоте девушки, скакуне, полете орла, красоте времен года, поэт смотрит на явления глазами казаха, с позиции его мировосприятия» [3, с. 362].

Проблема метода была и остается важнейшей проблемой философского знания и научного исследования вообще. Применяя принцип единства исторического и логического в изучении мыслительной традиции казахского народа, академик Ж.М. Абдильдин находит узловые этапы в ее становлении и обозначает логико-исторический путь ее развития. Ученый убежден, что овладеть данным принципом – это значит научиться мыслить диалектически, т. е. уметь обнаружить диалектику самого предмета, выступающего в предметной деятельности, потому что диалектика есть внутреннее содержание предмета, а не нечто внешнее ему. В эпоху глобализации, в условиях возрождения духовности и национальной культуры казахов диалектический метод выступает продуктивным методом в изучении казахского философского наследия, он способствует движению познания к новым результатам, определяя направление будущих перспектив.

Литература

1. *Абдильдин Ж.М., Абдильдина Р.Ж.* История философии. – Алматы: Асем-Систем, 2010. – 536 с.
2. *Абдильдин Ж.М.* Время и культура: размышления философа. – Алматы: Алаш, 2003. – 480 с.
3. *Абдильдин Ж.М.* Собрание сочинений в пяти томах. Т.V. – Алматы: Онер, 2001. – 455 с.
4. *Абдильдин Ж.М.* Абай как великий мыслитель и гуманист // Абай. Наследники. На перепутье... – Алматы: Агентство «Аль-Халел», 1995. – С. 88–95.

Literatura

1. *Abdil'din ZH.M., Abdil'dina R.ZH.* Istoriya filosofii. – Almaty: Asem-Sistem, 2010. – 536 s.
2. *Abdil'din ZH.M.* Vremya i kul'tura: razmyshleniya filosofa. – Almaty: Alash, 2003. – 480 s.
3. *Abdil'din ZH.M.* Sobranie sochinenij v pyati tomakh. T.V. – Almaty: Oner, 2001. – 455 s.
4. *Abdil'din ZH.M.* Abaj kak velikij myslitel' i gumanist // Abaj. Nasledniki. Na pereput'e... – Almaty: Agentstvo «Al'-KHalel», 1995. – S. 88–95.

Түйін

Барлыбаева Г. Қазақтардың ойлау дәстүрін зерттеу контекстіндегі академик Ж.М. Әбділдиннің шығармашылығы

Мақалада жаңа тың идеялармен қазақстандық философияның жаңа рухани кеңістігін ашқан және қазақ халқының философиялық мұрасын зерттеуге елеулі үлес қосқан академик Ж.М. Әбділдиннің ғылыми шығармашылығы сарапталған. Автор қазақтардың ойлау дәстүрінің ерекше және мәдени контекстерін зерттеуде тарихи және логикалық бірлік принципін қолданатын шығармашылық әдісті қарастырады. Мақалада Ж.М.Әбділдиннің ғылыми еңбектеріндегі Абайдың этикалық және эстетикалық көзқарасының мәнін терең ашатын абайтану мәселесі қарастырылады.

Summary

Barlybayeva G. Creative Work of Academician Zh.M. Abdildin Within the Context of Studying of Thinking Tradition of Kazakh People.

In given article scientific work of academician Zh.M. Abdildin is analyzed, who with his bright innovative ideas opened new spiritual space in Kazakh philosophy and contributed greatly to the studying of philosophical heritage of Kazakh people. Author studies creative method of scholar, applying the principle of unity of historical and logical in studying of specifics and cultural contexts of thinking traditions of Kazakh people. In the article the issues of Abai studying in scientific works of Zh.M. Abdildin which deeply reveal the essence of ethical and aesthetical views of Abai are studied.

УДК 1 (091) (574)

ДӘСТҮРЛІ ҚАЗАҚ ҚОҒАМЫНЫҢ СИПАТТАМАСЫ ХАҚЫНДА

Серік Нұрмұратов



Аннотация. Мақалада дәстүрлі қазақ қоғамының ерекше тарихи және мәдени сипаттары философиялық тұрғыдан талдаудан өткізіліп, сонымен қатар оның аясында қалыптасқан философиялық ойдың өзіндік қырлары айқындалады. Қазақ философиялық ойының дәстүрлі батыстық рационалдық философиялық құрылымдармен салыстырғандағы өзіндік келбетінің айырмашылығы айшықталып, оның терең жатқан онтологиялық қырлары құндылықтық негіздегі мағынада жан-жақты зерделенеді.

Негізгі атаулар: дәстүр, қоғам, дүниетаным, адам, рухани әлем, тарихи бастау, ұлттылық, қасиет, заман, шығармашылық, онтология, тарих, даналық, қазақ философиясы, ойлау, рухани мұра.

Халықтың өзіндік санасының, дүниетанымының қалыптасуын мәдени және тарихи тамырлардан ажырату мүмкін емес және оның үстіне, ол жаңашылдық даму үрдісіне бойлаған берік мәдени және философиялық дәстүрге сүйенбей дамуы да мүмкін емес, сонымен қатар дәстүрді құбылыс ретінде ескермеген, мойындамаған әлеуметтік ортада қандай да бір мәдени жаңалық болуы да мүмкін емес. Әдетте, халықтың өзіндік санасы мәселесімен сәйкестендірілген дәстүр мен жаңашылдықтың өзара байланысы өрбігенде ғана еркін шығармашылық тұлғаны дамытады, этникалық қауымдастықты барынша өркендетеді, тіптен, бүкіл адамзаттың рухани даму бағытындағы қадамдар жасалынады. Осындай жасампаз негіздер нығайғанда ғана егемен Қазақстанның тәуелсіз дамуының ауқымы кеңейеді, сонымен қатар дәстүрлі қазақ қоғамының тарихи құндылықтары маңызданып, заманауи қауымдастықтың игілігіне жарайды. Осындай тарихи сабақтастықсыз пәрменді тарихи үдеріс те болмасы анық.

Қазақтың дәстүрлі мәдениеті өрбіген кезеңіндегі философиялық тұжырымдаулар, негізінен алғанда бейнелеу, көркем образдау түрінде жасалды, сондықтан ұғымдық рационалдық сипаттаудан гөрі ұлттық діліміздің поэтикалық бейнелеу арқылы әлемді игеруге бейімділігі көбірек екені де белгілі. Міне осы қасиетті тұмшалау керек пе, әлде дамыта түскен дұрыс па? Біздің пікірімізше, адамның адамдығын айқындай түсетін белгінің

бірі – оның ақынжандылық қасиеті, өйткені, ол руханилықтың негізгі өзегі болып табылады. Ал, енді қазіргі әлемді жайлаған нарықтық прагматизм тек өзімшілдік пен жатсынудың қайнар көзіне айналуда. Заманауи дәуірде дәстүрлі қоғамдағымен салыстырғанда адам өзге адамнан әлеуметтік қашықтықты ұстануды мақсат етеді, ол өзінің жеке құқының, еркіндігінің көленкесінде жүргенді қалайды, дарашылдықты культке айналдырады. Әрине, нарықтық экономиканың, қатынастардың даму қисыны міндетті түрде осындай нәтижелерге алып келері сөзсіз болатын.

«Не ексең, соны орасын» дейді халық даналығы. Ал, қазақ халқының діліндегі қауымдастыққа деген құрмет қазіргі кезеңге дейін сақталып отыр, бірақ қазіргі кезеңде нарықтың қисыны басқаша басымдылықтардың рөлін көтеруде екені белгілі. Енді адамдар топтасуының негізгі арқауы – мүдделік сәйкестік, яғни әлеуметтік субъект үшін тиімділікті іздеушілік болып отыр. Бұл үдеріс, бір жағынан, халықтың ұлт болып қалыптасуын барынша тездеткенмен оның бұрынғы тарихи құндылықтар жүйесін толығымен қайта карауға итермелейді, жаңа қисынмен електен өткізеді.

Бұл жолмен тарихта басқа ұлттар да өткені белгілі, яғни онымен біз де өтетіміз анық. Бірақ мәселенің төркіні басқада. Мәселе, адамның материалдық игіліктер бағдарына, өзімшілдік мүддесіне байланып қалмай, өз деңгейінде руханилыққа бет бұруында болып отыр. Кезінде Абай айтып кеткен «Адам бол!» мен Шәкәрімнің «Ұжданы» осы руханилық әлемін қалыптастырудың тетігі, негізгі өзегі болып табылады. Бұл жерде әріптес оппоненттерден пікірталастыру мақсатында «нарықтың қатал заңдарын қайда қоямыз?» деген сауалдар туындауы мүмкін екенін жасыруға болмайды. Барлығын нарықтың заңдылығына бағындырып, өмірдің түбегейлі мәселелеріне сипаттама беру сынаржақтылыққа алып келері даусыз.

Әлемді рухани игеруде жалпы қазақ философиясының да, түркілік дүниетанымның да Батыс Еуропалық рационалистік философиядан түбегейлі айырмашылығы бар екені зерттеушілерге белгілі. Қазақ философиясы тарихи процесте, рухани әлемде поэтикалық формада танылған, бейнелілік арқылы әлемді рухани игеруге тырысқан, даналықты жоғары көтерген, сөз қадірін басқа құндылықтардан жоғары қоя білген жүйе. Сондықтан осындай бейнелі философияның мағыналық деңгейін сипаттап жеткізу қазіргі заманның философ қауымы үшін үлкен міндет болып саналатыны анық. Қазақ ұлтының философиясын зерделеу, оқырман қауымға баяндап беру оның күрделі тағдырын жан-жақты қарастырумен астасып жатады.

Бір қарағанда «ұлттық философия» деген атаудың өзі жалпы философияның деңгейін төмендетіп, оның өзіндік жалпыадамзаттық мәнін тұқыртып, өркениеттен оқшаулай түсетін сияқты көрінеді. Дегенмен «неміс философиясы», «орыс философиясы» деген ұғымдар, сөз тіркестері ғылымда қазіргі кезеңде толыққанды қолданылады. Оған себеп болған бір

топ неміс тілді философтар мен орыс тілді ойшылдардың философиялық жүйелерінің тарихта мойындалуы, тарихта ерекше орын алуы болып табылады (Кант, Гегель, Бердяев, Соловьев және т.б.). Олардың жүйеленген философиялық пайымдаулары жалпыадамзаттың философиялық білімін жоғарылатып, кез келген қауымдастықтың менталдық дүниесіне құнды мағыналар енгізді.

Ал, енді «қазақ философиясы» деген құбылысты қазіргі кезеңде әлемдік деңгейде таза мағынада «қолдануға бола ма, болмай ма?» деген пікірталастар өз жалғасын табуда. Әрине, қазақ елі тәуелсіздікке қол жеткізген кезеңнен бастап өзінің шашылып жатқан рухани және мәдени мұрасын түгендей бастады, сол жүйелеудің нәтижесі «қазақ философиясы» атты жинақталған құбылысын туындатты. Ол өзінің тарихи бастауын сонау ежелгі түркілер заманынан алып (Қорқыт, әл-Фараби, Қожа Ахмет Ясауи, Ахмед Иүгінеки, Жүсіп Баласағұн, Махмұд Қашқари және т.б.), Қазақ хандығы кезеңіндегі ақын-жыраулар, билер мен шешендердің шығармашылығын, ХІХ ғасырдағы қазақ ағартушыларының, әсіресе, ХХ ғасырлардағы қазақ интеллигенциясының дүниетанымдарын және ХХ ғасырдың екінші жартысындағы кәсіби философиясын қамтиды. Академик Ж.М.Әбділдин осы кәсіби философияның Қазақстан сияқты мекенде қалыптасуына үлкен үлес қосқан ерекше ғалым. Осы тарапта біздің ұлттық ойлауымыздың, рухани мәдениетіміздің тарихы, яғни даналық құштарлықты мәгіндеуіміз, бейнелеуіміз, ұғымдық жүйеге келтіруіміз маңызды болып табылады.

Әрине, Абай мен Шәкәрім қазақтың рухани келбетін танытатын, нағыз даналықтың үлгісі екеніне дау жоқ. Бірақ олар да қазақтың ғасырлар бойы қордалаған рухани мұрасына, тамаша ойлау жүйесінің дәстүріне сүйенген емес пе? Осындай ойшылдардың дүниеге келуі үшін халықтың даму деңгейі, ойлау мәдениеті де біршама биікке көтерілуі тиіс болатын және оның өнегелі тарихы болуы керек болатын. Міне, ондай ұлттық тарихымыз бар екені белгілі. Тек соны жақсылап саралай білсек, жас ұрпаққа ұтымды сипатта жеткізе білсек, орынды.

Қазақтың дәстүрлі қоғамын, оның халықтық философиялық ойының тарихын тұжырымдап, жан-жақты зерттеу барысында бірнеше әдіснамалық, методологиялық бағдардың, ғылыми тұрғылардың қажет екенінде күмән жоқ. Міне, енді осындай өзектілігі мол мәселелерге тоқтала кетелік.

Біріншіден, этникалық рухани мәдениетіміздің дамуын, тарихын жан-жақты өлшемдер бойынша зерттеулер жасау қажеттілігі бар. Бұл мәдени мұраға деген шынайы бет бұрудың бастамасы болу керек. Өткенімізді терең сараптаудан өткізбей, болашаққа нық қадам жасауымызда көптеген жаңылысулар болары анық. Әрине, бұл дегеніңіз дәстүрлі мәдениетті шексіз идеализациялау емес және архаиканы, көне заман құндылықтарын болашағымыздың негізгі бағдары деп те санаушылық емес. Бұл әрекеттің түп тамыры жалпы адамзат мәдениетіне лайықты түрде өз бірегейлігімізбен

енуімізде деуге болады. Ол үшін терең ғылыми зерттеулер жасап, шынайы тарихи рухани құндылықтарымызды таба білуіміз қажет және оларды ба-рынша объективтілік, ақиқаттылық принциптері деңгейінде зерделеуіміз, сараптауымыз керек. Өткен тарихи кезеңдерде жаппай мақтай беру де, дат-тай беру де ғылыми сапалы білім бермейді.

Екіншіден, қазақтың, оның аржағында түркі әлемінің ойлау тарихын, философиялық белестерінің сабақтасуын тарихи кезеңдеуден өткізу міндеті тұр. Тарихшы ғалымдар да, философ ғалымдар да қазақ философиялық даму кезеңдерін әртүрлі сатыға жіктеуге талаптанып жатқаны белгілі. Әрине, мұндай талпыныстардың түпкі мақсаты тарихи тұлғаларды, тарихи оқиғаларды белгілі бір критерийлер бойынша топтастырып, оларға ерекше сипаттамалар беруде. Айта кететін жағдай – әзірге осы мәселелер бойын-ша қазақстандық философтардың шын пейілдегі ортақ пікір алысуы әзірге өтпей жатыр. Бұл да болашақта аса назар аударатын мәселе. Өйткені, зерт-теулер барысында ортақ мәмілеге келуге тиісті жалпылама мағынасы мен мазмұны бар мәселелерді келісе отырып шешкен орынды деген ойдамыз.

Үшіншіден, көне заманнан бүгінгі күнге дейінгі қазақ философиясы тарихын объективті түрде зерттеу үшін методологиялық негіздерді анықтау, бір жүйеге келтіру міндеті тұр. Әрине, қазақ философиясының тарихы жал-пы әлемдік біртұтас философия тарихының әдіснамалық ұстанымдарына сүйенуі, оған бағдар ұстауы қажет екені де белгілі. Қоғамдық ой-пікірді зерттеудің дәстүрлі түрлерінің ішінде нақты тарихилық, тарихилық пен логикалықтың бірлігі, біртұтастық принциптері жетекші рөл атқаратынын атап өтуге болады. Сонымен қатар, салыстырмалы талдау, құндылықтық са-раптау, әлемнің бірлік тұрғысынан қарастыру сияқты тәсілдердің маңызы ерекше.

Оларды ғылыми танымда жүйелі түрде қолданбай тарихи оқиғаларды, тарихи тұлғалардың дүниетанымын бағалауда сыңаржақтылыққа жол беруіміз мүмкін. Міне, сөйтіп, қалайда ақиқатқа сәйкес келетін тұжырымдарды жинақтау, нағыз тарихи шындықты айтуға тырысу, философиялық білімге сәйкес қоғамдық ойды зерделеу әртүрлі мәтіндерді (текстерді) сипаттауларға шақырады. Бұл тұрғыдан алғанда біздің еліміздің тарихында соңғы ғасырларда да ғана таза мәтіндер пайда бола бастады. Әсіресе, қазақ ағартушылары кезеңі соның озық үлгісі болады. Міне, сол тарихи кезеңнен бергі рухани мұраға мәтіндік түсініктеме беруге болады. Бұл дегеніңіз барлық қазақ ойшылдарының философиялық ой-пікірлері толығымен пайымдаулардан өткен дегенді білдірмейді. Мамандар алдында әлі көптеген сараптаулар мен сұрыптаулар күтіп тұрғаны анық.

Еліміздің көрнекті философы академик Ж.М. Әбділдин өзінің көптеген еңбектерін диалектикалық логика мәселесіне арнағаны белгілі. Соны-мен қатар белгілі ғалым қазақтың дәстүрлі қоғамының да қыр-сырларын анықтауға өзінің шығармашылығын арнағанын байқаймыз. Мәселен, та-

рихи қалыптасқан дәстүрлі дүниеге көзқарастың өзіндік сипаттамасын оқымысты төмендегідей кейіпте бергенін байқаймыз. «Терең, адамгершілік мазмұны бар қалыптар, салттар мен дәстүрлер қоғамда көп жағдайда және көптері үшін тек сыртқы көріністе болады. Олар – табу, ғасырлар бойы тамырын тереңге жайған салттар болғандықтан орындалады. Оларды орындамаған үшін қатаң түрде жазалаған. Ал шын мәнінде бұлар адамның сенімі, адамгершілік императивтері немесе сана-сезімінің даму нәтижесі болмаған. Сондықтан, қоғамдық қатынас трансформациясының жағдайларын өзгеріске түскен шағында дүниеге қатынаста, дүниетанымда да өзгерістер байқалып, табу бұзылады. Ол заңдық мәнін жоғалтып, тез жаңылып, естен шығып ұмыт болады. Дәстүрлі дүниеге көзқарастың мұндай қасиеттері – адам мен табиғат бірлігі, адам мен әлемнің үйлесімді қатынасы дегеніміз адамзат тегінің, адамзат ұжымының қатынасы. Мұнда нақты адам, нақты дара кісі осы қоғамдықтың элемент бөлігінің рөлін атқарады. Мұнымен қатар рулық қоғамда билік жүргізген қатаң ережелерге, тыйымдарға, заңдарға қарамастан даралану құбылысы, рулық ұжымда даралыланудың айқындалуы жүріп, өсіп отырды» [1, 395-407 бб].

Қазіргі философиялық процесс қазақ еліндегі тарихи және заманауилық күрделі құбылыстарды қамтуға тырысады. Отандық философияның тағдыры тәуелсіз мемлекеттің тарихымен, еліміздің рухани тәуелсіздігін қамтамасыз етумен астасып жататыны белгілі. Әсіресе, ол өзінің әдіснамалық және дүниетанымдық қызметтерін қандай деңгейде орындай алатындығы үлкен мәселеге айналып отыр. Көптеген ғылыми салалар өзінің методологиялық бағдары ретінде отандық және әлемдік философияның озық үлгілеріне сүйенгісі келеді. Ал ондай философиялық жүйе бар ма? Ондағы базалық категориялар мен принциптер қандай? Жалпы ол қалай аталуы тиіс? Міне, осындай сұрақтар бүгінгі күні өзекті мәселе қатарында болып отыр. Әзірге дайын ғылыми тұжырымдама болмағанмен, мамандар арасында жаңа философияның адамгершілік, руханилық мәселесін өзектендіре түсетініне күмән келтірмеушілер көбею үстінде.

Әрине, философияның дамып отыруы әрбір ұлт үшін өмірлік қажеттілік. Өйткені халықтың ұлттық рухын танып білу үшін, оны түсіну үшін алдымен оның философиясын түсіну қажет. Философиялық жүйе, негізінен, гуманистік бағдарларға негізделсе, адамгершілік принциптерді, әлеуметтік әділеттілікті ту етсе, сонда бұл халықтың философиялық ойтанымы әлеуметтік дүниені рухани даму жолында өрге сүйрейді, ал, керісінше, философияда негізгі бағдар ретінде өмірлік бойкүйездік, өзімшілдікке толы менмендік, басқаға деген тәкаппарлықпен қараушылық немесе құндылықтық нигилизм болатын болса, ол әлеуметтік дүниеде тұлғалық, әлеуметтік құлдыраудың басты себепкері болады, адамдар мен халықтар арасында іріткі тудырады, әртүрлі дау-жанжалдардың пайда болуына түрткі жасайды. Сондықтан философиялық ой-сананың дамуы –

элеуметтік шындықта үлкен жауапкершілікті, тиянақтылықты қажет ететін дүние, оның қоғамдық прогресс пен эволюция үшін маңыздылығы зор.

Философия, бір жағынан, мәдениеттің, өркениеттің дамуының, әлемде көрініс беруінің рухани квинтэссенциясы деп алатын болса ғана, ол тек қордаланған нәтиже деп қабылданады, бірақ ол, екінші жағынан, алға қарай дамудың өзіндік платформасы, іргетасы, рухани өзгерістердің бастауы болып табылады. Жалпы философиялық ойды терең әмбебаптық байланыстарды түсінген тұлға ғана айта алады, яғни, ол тұжырымдар – жай ғана тарихи оқиғаларды сипаттап, баяндау ғана емес, барынша рационалдық талдаулар арқылы адам әлемінің конструктивті негіздерін анықтау, болуға тиістілік тұрғысынан әлемді зерделеу, өрнектеу, пайымдау.

Қазіргі Қазақстан – көп этнос өкілдері мен көп дін конфессиялары орын тепкен мемлекет. Жаһандану жағдайында біздің еліміздің орнықты дамуының аса маңызды алғышарты және негізі қоғамымызда аса жоғары маңыздылыққа ие болатын этносаралық, мәдениетаралық және діндер арасындағы сұхбат болып табылады. Сонымен қатар, тәуелсіздіктің арқасында көптеген жылдар бойы басымдық танытқан атеистік көзқарастардан бас тартып, діни дүниетанымның сүбелі тұстарын зерделеуге мүмкіндіктер ашылды. Мамандар діни философияның адамның руханилығын дамытатын, оның әмбебаптық қасиеттерін айқындаумен айналысады.

Қазіргі кезеңде философия тарихындағы көптеген діни философтардың шығармашылығы монографиялық, диссертациялық зерттеудің нысанына айнала бастауы тәуелсіздік кезеңінің өзгеше сипаты болып табылады. Сонымен қатар қазақстандық философтар әлемдік философияның алуан түрлі ағымдары мен бағыт-бағдарларынан шеттеп қалған жоқ. Еуропалық рационалистік философиямен қатар әлемдік тарихта Ежелгі Қытай, Ежелгі Үнді, ортағасырлық араб және орыс философиясының даналық көздерін ашумен де айналысуда. Өйткені, Қазақстандағы философиялық ой әлемдік философияның құрамдас бөлігі болуы тиіс және оқшаулану жолы арқылы емес, негізінен басқа мәдениеттермен өзара тиімді сұхбат, философиялық қарым-қатынас арқылы ғана біз рухани байи түсеріміз анық.

Қазақстанға келген тәуелсіздік кезеңімен қатар демократиялық үдерістер философия саласын да қамти бастады. Еркін ойлаудың арқасында қоғамдағы элеуметтік процестерді ашық талқылау, сараптау мүмкіндігі тереңдей түсті. Адамның әлемге қатынасының қандай деңгейі, қандай сипаты тұлғаны және жалпы қоғамдық ортаны дамытуға, жетілдіруге себепкер болатындығы көптеген зерттеулерде тұжырымдала бастады. Әртүрлі сипаттағы пікірлердің айтылуына мүмкіндіктер ашылды. Бұл ақиқатты іздеудегі, оның терең философиялық астарын зерттеудегі іргетасты бекіте түсті. Міне, сондықтан қоғамдағы процестерге тікелей қатысы болуға тиісті құбылыстар жөнінде батыл тұжырымдар пайда бола бастады. Мәселен,

Қазақстан философтары көтеріп жүрген болашақ өзара түсіністік философиясы, негізінен, қоғамдағы құбылыстарды түсіндіргенде, байыптағанда, олардағы қайшылықтардың шешімін табу жолында «адамдар арасындағы өзара түсіністік пен өзара сыйластықты жетекші принциптер етуі тиіс» деген идеяны басшылыққа алуы гуманистік сипаттағы жаңаша тұрғы, қадам болып табылады. Ол қоғамдағы қатынастарды үйлесімдендіруге барынша ықпал етері анық.

Әрине, үндеу тастап, өзара түсіністікке шақырғаннан адамдар бір-біріне жақын бола түспесі анық. Бұл жерде дүниетаным жүйесінің де, діни сананың да, діни философияның да орны ерекше. Себебі, еліміздегі азаматтардың дінге деген қатынасы тереңдей түсуде. Діншілдік құбылысына адамзат тарихында әртүрлі келеңсіз қасиеттерді таңу, діннің кейде адам өзімшілдігінің көлеңкесінде қалуы оның беделін біршама түсіргені анық. Елімізде әлемнің әр түкпірінен келген діни миссионерлер қазіргі жағдайларға сәйкес жаңа конфессиялардың артықшылығын отандастарымызға үгіттеуде алдына жан салмайды. Осындай дүниетанымдық бәсекелестіктің адамдардың санасында, қазіргі кезеңде еліміздің рухани-әлеуметтік кеңістігінде орын алғаны, оның күннен күнге беки түскені белгілі болып отыр. Сондықтан қазіргі кезеңдегі философтардың зерттеулерінің негізгі мақсаты мен міндеті – басқа әлеммен бірге ерекше дүние болып табылатын дін мен діни сенім сияқты ерекше тарихи, әлеуметтік, мәдени феномендердің нағыз өзіне тән мәнін, терең мағынасын, әлеуметтік, дүниетанымдық қызметін ашып беру болып табылады. Дегенмен, шынайы руханилықтың түпкі астарларын іздеу, «Адам-Әлем» қатынасының қайшылыққа толы күрделі дүние екендігін сипаттау қазіргі заман философиясы үшін зерттеу нысанына айналуға.

Нарықтық қатынастардың қазіргі кезеңде қоғам өмірінде, адамның тіршілік үшін күресінде жетекші рөл атқаратыны белгілі. Соған сай философиялық сараптаулар да белгілі бір деңгейде прагматикалық мәселелерді сараптауға бейімделу жағдайында болып отыр. Бұл да жаһандану дәуірінің философияға қойған талабына сай заңды әрекеттері болып табылады. Яғни, қазіргі заманның философиясы тек тарихи сананы ғана емес, сонымен қатар әлеуметтік психологияны, антропологияны, экономикалық, құқықтық заңдылықтарды ескеретін, өзінің тұжырымдарында қолданатын деңгейге шығуда. Онсыз қазіргі заманның пәрменді процестеріне өзінің тиімді ықпалын, пайдалы әсерін тигізе алмасы анық.

Демек, осындай үдерістердің арқасында әлемді рухани игерудің, даналықпен сараптаудың, философиялық зерделеудің жаңа заманда жаңа келбеті қалыптасуда деуге болады, яғни қазақ қоғамы үшін қазіргі кезеңде жаңа сипаттағы әдіснамалық және теориялық дәстүрлер орнығуда. Дегенмен, тарихи мағынадағы өткеніміздің терең қатпарларындағы жәдігерлеріміздің рухани құндылығын тиісті деңгейде бағаламасак, онда қазіргі заманда қалыптасқан жаңа әлемнің шығу тегін, онтологиялық негіздерін

елемеушілікке, ғылыми үстірттікке жол береміз. Ол өз кезегінде ғылыми талдаудың сыңаржақтылығына жетелейді, заманауи құндылықтардың мағынасын абсолюттей түседі. Сондықтан өткен тарихпен қатар қазіргі заманның және болашақтың өзіндік байланысы мен тұтастығын мойындап, оның маңызы терең екеніне назар аударғанымыз абзал.

Әдебиеттер

1. *Абдильдин Ж.* Великая степь и мировосприятие традиционного казаха // *Абдильдин Ж.* Собрание сочинений в пяти томах. Том V. – Алматы: Өнер, 2001. – С. 395–407.

Әdebietter

1. *Abdil'din Zh.* Velikaja step' i mirovosprijatie tradicionnogo kazaha // *Abdil'din Zh.* Sbranie sochinenij v pjati tomah. Tom V. – Almaty: Өner, 2001. – S. 395–407.

Резюме

Нурмуратов С. О характерных чертах казахского традиционного общества

В научной статье раскрывается мирозренческое содержание казахского традиционного общества. Определяются место и роль феномена традиционности в мировосприятии традиционного казаха. Рассматривается онтологическое основание казахской философской мысли в историко-философском контексте.

Summary

Nurmuratov S. The Characteristic Features of the Kazakh Traditional Society

The scientific article reveals worldview content of the Kazakh traditional society. The place and role of the phenomenon of tradition in the worldview of the traditional Kazakh are considered. Also it's investigated the ontological foundation of the Kazakh philosophical thought in historical philosophical context.

ПРОБЛЕМА ХАРАКТЕРА ДЕТЕРМИНАЦИИ НАУЧНОГО ПОЗНАНИЯ

Александр Хамидов



Аннотация. Статья посвящена особенностям детерминации научного познания. Альтернативе «Интернализм – экстернализм» противопоставляется принцип культуро-историзма. Показано, что сам этот принцип действует на уровнях всеобщности, особенности и единичности. Тем самым утверждается, что только через посредство личностного мира исследователя социокультурная и социально-историческая действительность может оказывать влияние на характер научного познания и на науку в целом.

Ключевые слова: познание, знание, наука, учёный, детерминация, интернализм, экстернализм, культуро-историзм, культура, социальность, душевно-духовный мир личности.

Познание – феномен социально-исторический и потому, по самому существу своему, историчный. Историчными, а потому во многом и проходящими, являются не только степень и уровень проникновения в предмет познания, не только соотношение в знании истины и заблуждения, но глубоко историчны и сами *способы* этого проникновения, а также главные когнитивные атрибуты и ориентиры (понимание того, что есть предмет познания, понимание задач и смысла познавательной деятельности, сущности знания, истины и т. д.). История познания есть поэтому не только история накопления истинного знания и преодоления заблуждений, не только история выработки всё более и более адекватных методов познания, понятий и т. п., но она не в меньшей (если не в большей) мере есть история различных *типов* познавательной культуры, в той или иной форме и степени определяемых теми типами социальности, в контексте которых они возникают и функционируют. Отсюда вытекает необходимость исследования содержательной корреляции между типом социальности и, так сказать, типом концептуальности. Данная необходимость осознана большинством историков, философов и социологов науки. Контroversа интернализма и экстернализма, сформировавшаяся в начале 30-х гг. XX столетия под влиянием доклада советского делегата Б. М. Гессена о социально-экономических корнях Механики Ньютона на Втором международном конгрессе историков науки

(Лондон, 1931 г.) (см.: [6])* , всё ещё окончательно не преодолена, хотя всё больше усиливается экстерналистская тенденция.

Как отметила П. П. Гайденко, «...культурно-историческая реальность самым интимным образом присутствует в научно-теоретическом мышлении и определяет не просто отдельные детали, отдельные моменты научного знания, но влияет на важнейшие понятия, на сам фундаментальный строй мышления, на структуру научных программ» [3, с. 466]. Но определяет отнюдь не так, как это изображено в вышеназванной работе Б. М. Гессена и его последователей-экстерналистов. Приведём ещё одно суждение П. П. Гайденко: «При всём многообразии форм её внешнего проявления, – пишет она, – культура определённой эпохи представляет собой некоторое внутреннее единство, единство смысла, получающее своё выражение в особенности стилей и мышления, и мировосприятия, наиболее наглядно явленное в произведениях искусства. Это единство смысла в значительной мере определяет специфику целеполагания и деятельности индивидов, так же, как и структуру общественных институтов. Оно же в конечном счёте обуславливает и направление научного поиска, постановку научных задач, способы обоснования достоверности знания, принятый тип доказательств» [4, с. 4].

Данное суждение – имеется в виду его строгость и категоричность – однозначно применимо лишь к сформировавшейся культуре. Однако при её формировании действуют самые различные тенденции – как те, которые уходят в прошлое, так и те, за которыми будущее. Но могут существовать и те, что, хотя и участвовали в формировании новой культуры, тем не менее, не получили своего развития. При исследовании социокультурной обусловленности научного познания это необходимо учитывать. Но и сложившаяся культура не бывает монолитно-однородной. Это также надо учитывать.

Советские исследователи (такие, как С. Р. Микулинский, Л. М. Косарева и др.), по нашему мнению, правы, когда утверждали, что альтернатива «интернализм – экстернализм» обречена на бесперспективность. У этих подходов, к тому же, есть и общее основание: оба они в одинаковой мере *отрывают* друг от друга науку и вне-научную социокультурную действительность, рассматривают их как *две* чужеродные, рядоположные реальности. С формальной точки зрения, конечно, более правы экстерналисты, чем интерналисты: всё же они рассматривают науку как более тесно связанную с другими социокультурными феноменами. Но они не учитывают того, что «наука социальна по своей природе, и её социальные характеристики не являются внешними по отношению к ней, а внутренне ей присущи» [12, с. 96].** Следовательно, такие формулировки, как «наука

* О реакции делегатов конгресса на этот доклад см.: [8].

** Несостоятельность экстернализма, отмечает Л. М. Косарева, состоит в том, что, «выводя характер движения научной мысли прямо из экономики, сторонники данной концепции

и общество», «наука и культура», строго говоря, нерелевантны: они несут на себе печать экстерналистской ориентации. Ещё одним существенным недостатком экстерналистского подхода к науке является то, что и наука, и другие сферы социума (экономика, техника и т. д.) берутся его сторонниками как некие структурные образования, которые взаимодействуют как бы *сами по себе*. Другими словами, человек как субъект в пределах этих сфер не принимается в расчёт и выпадает из экстерналистского подхода. Конечно, он не абсолютно выпадает, но всё же остаётся второстепенным фактором.

Мы можем с уверенностью утверждать, что Л.М. Косарева в своих последних работах во многом *вышла* за пределы альтернативы «интернализм – экстернализм». Тем не менее, она всё продолжает придерживаться общей марксистской догмы о характере связи экономики с иными сферами культуры. Она пишет: «Марксистский подход позволяет при обращении к экономике как сфере, в конечном счёте определяющей развитие идей, избежать крайностей вульгарного социологизма» [9, с. 63]. Конечно, позиция К. Маркса радикально отличается как от позиции тех, кого он называл «марксистами», так и от позиции его друга Ф. Энгельса. Он писал: «Человек сам является основой своего материального, как и всякого иного осуществляемого им производства. Поэтому все те обстоятельства, которые воздействуют на человека, этого *субъекта* производства, модифицируют в большей или меньшей степени все его функции и виды деятельности...» [11, с. 283]. В этом тезисе в его применении к науке и научному познанию содержится тенденция *выхода* за рамки экстернализма. Вместе с тем, и позиция самого К. Маркса является формой экстернализма, хотя и весьма *утончённого*.

Конечно, вопреки позиции экстерналистов, нельзя игнорировать сугубо внутринаучную, имманентно-когнитивную детерминацию развития науки и научного знания. Она – фундаментальная, она определяется самой сущностью когнитивной мироотношенческой модальности. Достаточно назвать две взаимосвязанные линии такой детерминации: 1) *предметную* и 2) *проблемную*. Предмет познания определяет содержание и форму знания. Познание является процессом решения специфически когнитивных задач и проблем, и эти проблемы имманентно-логически взаимосвязаны: существует определяемая предметом познания когерентность и консеквентность проблематики (нельзя поставить и решать одну проблему, предварительно не решив другую, логически ей предшествующую). Стало быть, исследование внутренней истории науки и научного познания, их внутренней детерминации является безусловно необходимым. Тем не менее, у такого анализа существуют довольно узкие границы, за пределами которых он превращает-

игнорируют важнейшее промежуточное звено – широкий культурный контекст, духовную атмосферу исследуемой эпохи» [10, с. 232].

ся уже в псевдоисследование. К тому же наука – всецело социокультурный феномен, следовательно, культурно-исторический подход – при условии, что он не вырождается в экстернализм – гораздо более объемлющ (хотя и он опять же имеет границы, за которыми может благополучно выродиться в вульгаризацию). Стало быть, при исследовании детерминации развития науки и научного познания необходимо учитывать обе формы детерминации в их взаимосвязи и взаимопереходе друг в друга.

Итак, тем подходом, который действительно стоит вне интернализма и экстернализма и безотносительно к ним, является *культурно-исторический* подход, или иначе – принцип *культурно-историзма* (термин, употребляемый Г. С. Батищевым). Однако в чём заключается суть данного подхода и принципа? Предпримем попытку сформулировать некоторые идеи, относящиеся к данному подходу.

Очевидно, первое, что следует признать, это то, что культура, социокультурная действительность есть *целое*, в котором все многообразные формы внутренне взаимосвязаны, ибо являются лишь формами одного и того же феномена. Внешне дело выглядит так, что эти формы обособлены друг относительно друга и связаны лишь внешним образом. Наука есть наука, и она просто сосуществует с искусством, религией, политикой и т. д. Искусство есть искусство, и т. д. И тогда вся остальная общественно-культурная реальность предстаёт как всего лишь *контекст*, социокультурный контекст данной сферы (науки, религии, искусства и т. д.). Конечно, и наука, и религия, и т. д. обладают собственной спецификой, несводимой к любой другой сфере культуры. В этом их культурно-человеческий смысл и назначение. Но каждая из них есть лишь одна из форм *единой* культуры. Следовательно, та же самая культура, которая проявляется как искусство, в то же время проявляется и как наука, и как религия, и как мораль, и т. д. Но именно в силу того, что каждая такая отрасль культуры специфична, её связи со всеми другими сферами культуры и с культурой как целым многогранны и осуществляются *на разных уровнях*. Однако на поверхности мы имеем многообразие культурных сфер, относительно обособленных друг от друга, между которыми могут существовать и действительно существуют разного рода взаимосвязи, как необходимые, так и случайные. Именно применительно к данному уровню можно говорить о *социокультурном контексте* науки, религии и т. д., и исследовать в данном аспекте взаимодействие науки, искусства и т. д. с их контекстом.

Социокультурная детерминация научного познания не является чем-то однозначным и одномерным, как не является одномерной и сама социокультурная действительность. В самом общем виде, конечно, можно утверждать – и об этом уже сказано выше, – что имеет место взаимодействие внутренней, внутринаучной, и внешней, вне-научной, детерминаций. Существуют также *уровни* социальной детерминации (как внешней, так и внутренней),

которые, обладая относительной самостоятельностью, трансформируют и модифицируют общий процесс детерминации. Но это – только одна сторона дела. Другая состоит в том, что звенья детерминационной цепи нельзя вытянуть в одну иерархическую линию, с тем, чтобы затем – по логике «предустановленной гармонии» – переходить в своём анализе от одного звена к другому, от «первого» до «последнего». Линейной цепи детерминации *не существует*, а существуют разноплановые иерархически внутри себя соотнесённые, либо же взаимно координированные *детерминационные комплексы*, или ансамбли. И лишь при наложении их друг на друга после их относительно самостоятельного анализа можно иметь достаточно конкретную картину действительной социокультурной детерминации научного познания. При этом следует учитывать то, что роль и значимость того или иного звена не являются абсолютными, но всегда имеют конкретно-историческую определённую и границу.

Исследование детерминации научного познания должно вестись на *трёх* уровнях: 1) на уровне *всеобщности*, 2) на уровне *особенности*, и 3) на уровне *единичности*, разумеется, диалектически соотносящихся. Их можно называть, соответственно, *макроуровнем*, *мезоуровнем* и *микроуровнем*. Первый уровень охватывает тип социальности, эпоху, второй – внутрикультурную ситуацию (статус различных сфер культуры и статус относительно них науки), третий – это уровень субъектности. Говоря об уровнях всеобщности и особенности, можно отметить следующее. В рамках вставшей на свои собственные основания культурной эпохи формируется и функционирует, так сказать, общее мировоззренческое силовое поле, пронизывающее собою все общественные формы сознания, а также сознание всех членов общества (разумеется, с учётом их классового, профессионального и т. п. положения). Всеобщие мировоззренческие ориентиры и всеобщие объективные мыслительные формы (категории и универсальные принципы, образующие ядро мировоззрения), будучи транспонированными в сферу познавательной культуры, предстают как всеобщими узловыми формами выделения предметной области, так и всеобщими формами постижения предмета. Но, подобно тому, как господствующий тип социальности не исчерпывает собою всю полноту наличной общественной формации, так и господствующее мировоззрение не резюмирует в своих определениях всю духовную формацию эпохи. Всегда в данной духовной формации присутствуют в той или иной степени выраженности и иные мировоззренческие парадигмы. Одни из них отживают, другие зарождаются, третьи ведут актуально-эвентуальный способ существования и при соответствующей «конstellации» они высвобождаются и актуализуются. И они тоже могут выступать непосредственными или опосредствованными детерминантами наличного типа познавательной культуры.

Обратимся к третьему уровню, уровню единичности, так как именно данный уровень, как правило, не учитывается при исследовании культуро-

исторической обусловленности научного познания. Здесь, конечно, надо вспомнить приведённое выше положение К. Маркса о том, что именно человек является действительным субъектом всякого производства, в том числе, конечно, и производства *научного знания*. Но у него речь идёт о человеке *как таковом*. А этого недостаточно. В. Гайзенберг писал: «Науку делают люди. Об этом естественном обстоятельстве легко забывают...» [5, с. 135]. Как отметил В. И. Вернадский, учёный «...вынужден работать в области сложного духовного окружения, созданного веками философской, религиозной и социальной мыслью, которая на каждом шагу встречается с готовыми понятиями, противоречивыми, нередко созданными поэтической и художественной интуицией, опирающимися на самые глубокие проявления человеческой личности» [2, с. 174]. Но как таковой человек науки, учёный является представителем наличной эпохи, её культуры. В то же время, учёный – это не есть *весь* человек. Как верно отмечают П. С. Дышлевый и Л. В. Яценко, «...субъект познания – условный персонаж, абстрактно выделенный момент живой личности, у которой познавательный интерес переплетён с массой других интересов и побуждений» [7, с. 32]. Главное же в том, что его наличное бытие *не редуцируемо* не только к его бытию в качестве учёного (а далее – специалиста в определённой области, представителя той или иной научной школы или направления и т. д.), но и к наличной эпохе. У конкретного человека науки имеется огромная, многомерная и гетерогенная вне-научная жизнь, в которую он погружён за пределами своих научных занятий. У него имеется свой – во многом неповторимый – личностный душевно-духовный мир. В этом мире сосредоточены личностно окрашенные мировоззренческие и ценностные ориентиры и установки, интересы, предпочтения, религиозная, а-религиозная или анти-религиозная приверженность, и т. д., и т. п. Данный учёный живёт в границах некоторого исторического времени, но его бытие не редуцируемо к нему без остатка. «Человек, – отмечает Г. С. Батищев, – более многомерен, нежели наличный тип социальности, его ныне окружающий, именно потому, что он наследует всё богатство былого культурной истории и её объективно-диалектических предпосылок» [1, с. 19].

Учёный, сказано выше, не есть весь человек в его полноте. Но верно и другое. Можно сказать, что *вся* полнота характеристик личности (в том числе этических, религиозных и т. д.) так или иначе присутствует в его сугубо профессиональном занятии – в научно-познавательной деятельности. И чем значительнее личность сама по себе, тем более полно её атрибуты присутствуют в её сугубо профессиональном занятии. И тем самым тем больший вклад она вносит и в свою профессиональную область. В науке всегда существуют лидеры, истинные её творцы. А в переломные эпохи многое вообще зависит от выдающихся личностей.

А. Швайцер писал: «Есть субъективные и объективные художники. Искусство первых, определяемое личностью творца, почти не зависит от

современной эпохи. Они сами создают себе закон, идут наперекор своему времени, творят новые формы для выражения своих мыслей» [13, с. 5]. Объективные художники «...целиком принадлежат своему времени, пользуются художественными формами и мыслями, которые предлагает им эпоха, не подвергают критике современные им средства выразительности и не чувствуют никакой внутренней потребности к тому, чтобы пролагать новые пути. Их жизнь и переживания не являются единственным источником творчества, поэтому сущность этих произведений не объясняется судьбой их творца. Художественная личность здесь свободно противопоставляет себя обыденной человеческой, подавляя последнюю как нечто случайное. <...> Искусство объективного художника не безлично, но сверхлично. Как будто у него одно стремление: заново переработать и с неподражаемым совершенством передать всё, что находится перед ним. Не он живёт, но дух времени живёт в нём. Все художественные искания, стремления, желания, порывы и блуждания прежних, равно как и современных ему поколений, сосредоточились в нём и творят через него» [13, с. 5].* Не вполне соглашаясь с трактовкой субъективности и объективности А. Швайцером, отметим, что человек науки, учёный больше подходит под характеристику объективного художника, хотя мы бы это так не назвали.

Наличная эпоха, социокультурная действительность создаёт определённые условия – как позитивные, так и негативные – научного познания. Однако они не действуют сами по себе, автоматически. Г. С. Батищев пишет: «Какие бы благоприятные внешние для постижения истины условия ни были созданы, они сами по себе не гарантируют ничего и <не> обеспечивают решения тех трудностей, которые коренятся в структуре самого субъектного мира, внутри которого всегда наличествует и поле полезности, для которого и в котором истина выступает как средство, и поле ценностных устремлённостей, в котором истина предстаёт как принципиально над-полезностное, над-функциональное содержание, и даже поле открытия и созидания самих бесконечных устремлённостей, где в наибольшей степени утверждается атмосфера полифонически-гармонических взаимодействий по логике со-творчества. Кардинально важно уяснить и практически претворить иерархическую соподчинённость этих существенно разнородных уровней в человеческом субъектном бытии» [1, с. 21].

Наука не есть субъект; субъекты – только люди науки. Стало быть, воздействие на науку религии, философии, искусства, политики, экономики

* «В этом отношении, – добавляет Швайцер, – величайшего немецкого музыканта (И. С. Баха. – А. Х.) можно сравнить только с величайшим немецким философом. И творение Канта не имеет личного характера. Он – только интеллект, который последовательно развивает философские идеи и разрешает проблемы современности. При этом он, не смущаясь, остаётся в пределах существующей искусственно-схоластической терминологии, подобно тому, как Бах, не задумываясь, усваивает те музыкальные формы, которые установились в его время» [13, с. 5].

и т. д. осуществляется *только через* их влияние на конкретного учёного (группу учёных примерно одной мировоззренческой и ценностной ориентации), на его познавательную активность. То же самое верно и в отношении прошлых учений, традиций и т. п. О. Шпенглер пишет: «Две культуры могут соприкоснуться между собой – при контакте двух людей или же когда человек одной культуры видит перед собой мёртвый мир форм другой культуры в её доступных для восприятия останках. В обоих случаях деятелен *только человек*. Осуществлённое деяние одного может одушевиться другим лишь на основе его собственного существования. Тем самым оно становится его внутренней собственностью, его делом и частью его самого» [14, с. 57; курсив мой. – А. Х.]. Он распредмечивает ино-культурное содержание и делает его своим достоянием, *преломляя* его сквозь призму своего душевно-духовного мира с его диспозициями и экспектациями, ценностными ориентациями, чтимыми идеалами и святынями. Так обстоит дело с встречаемыми им знаниями, верованиями и т. д.

Стало быть, принцип культурно-историзма не только не игнорирует личность исследователя, но, напротив, только тогда таковым и является, когда объясняет те или иные социокультурные детерминации познания как преломляющиеся через внутренний мир личности того или иного значительного учёного. Следовательно, в реализации данного принципа синтезируются уровни всеобщности, особенности и единичности. Г. С. Батищев отмечает: «Чтобы более верно понять всё значение актуально наличного социального контекста для познания, важно иметь в виду не только этот контекст, но и все те унаследованные субъектом и отложившиеся в его личностном мире типы социальности, все иные культурно-исторические парадигмы, которые он несёт в себе как потенции, которые нередко резко отличны и не находят-ся ни в каком соответствии с актуальным, нынешним контекстом» [1, с. 19]. Этими словами и можно завершить настоящую статью.

Литература

1. Батищев Г. С. Истина и ценности // Познание в социально-культурной системе. – М., 1987.
2. Вернадский В. И. Научная мысль как планетное явление. – М., 1991.
3. Гайденко П. П. Эволюция понятия науки. Становление и развитие первых научных программ. – М., 1980.
4. Гайденко П. П. Введение // Философско-религиозные истоки науки. – М., 1997.
5. Гейзенберг В. Часть и целое. (Беседы вокруг атомной физики); *Он же*. Физика и философия. Часть и целое. – М., 1989.
6. Гессен Б. М. Социально-экономические корни Механики Ньютона. Доклад на II Международном конгрессе по истории науки и техники. – Изд. 2-е. – М.; Л., 1934.

7. *Дышлевый П. С., Яценко Л. В.* Научная картина мира и мир культуры // Научная картина мира. Логико-гносеологический аспект. – Киев, 1983.
8. *Косарева Л. М.* Внутренние и внешние факторы развития науки (историографический аспект проблемы). Аналитический обзор. – М., 1983.
9. *Косарева Л. М.* Социокультурный генезис науки Нового времени. Философский аспект проблемы. – М., 1989.
10. *Косарева Л. М.* Развитие традиций атомизма в европейской культуре XVII в.; *Она же.* Рождение науки Нового времени из духа культуры. – М., 1997.
11. *Маркс К.* Теории прибавочной стоимости. (IV том «Капитала»). Часть первая (главы I – VII) // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. – Изд. 2-е. – Т. 26. Ч. I. – М., 1962.
12. *Микулинский С. Р.* Мнимые контroversы и реальные проблемы теории развития науки // Вопросы философии. – 1977. – № 11.
13. *Швейцер А.* Иоганн Себастьян Бах. – М., 2004.
14. *Шпенглер О.* Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. – Т. 2. Всемирно-исторические перспективы. – М., 2003.

Literatura

1. *Batiwev G. S.* Istina i cennosti // *Poznanie v social'no-kul'turnoj sisteme.* – М., 1987.
2. *Vernadskij V. I.* Nauchnaja mysl' kak planetnoe javlenie. – М., 1991.
3. *Gajdenko P. P.* Jevoljucija ponjatija nauki. Stanovlenie i razvitie pervyh nauchnyh programm. – М., 1980.
4. *Gajdenko P. P.* Vvedenie // *Filosofsko-religioznye istoki nauki.* – М., 1997.
5. *Gejzenberg V.* Chast' i celoe. (Besedy vokrug atomnoj fiziki); *On zhe.* Fizika i filosofija. Chast' i celoe. – М., 1989.
6. *Gessen B. M.* Social'no-jekonomicheskie korni Mehaniki N'jutona. Doklad na II Mezhdunarodnom kongresse po istorii nauki i tehniki. – Изд. 2-е. – М.; Л., 1934.
7. *Dyshlevyj P. S., Jacenko L. V.* Nauchnaja kartina mira i mir kul'tury // *Nauchnaja kartina mira. Logiko-gnoseologicheskij aspekt.* – Киев, 1983.
8. *Kosareva L. M.* Vnutrennie i vneshnie faktory razvitija nauki (istoriograficheskij aspekt problemy). Analiticheskij obzor. – М., 1983.
9. *Kosareva L. M.* Sociokul'turnyj genезis nauki Novogo vremeni. Filosofskij aspekt problemy. – М., 1989.
10. *Kosareva L. M.* Razvitie tradicij atomizma v evropejskoj kul'ture XVII v.; *Она же.* Rozhdenie nauki Novogo vremeni iz duha kul'tury. – М., 1997.
11. *Marks K.* Teorii pribavochnoj stoimosti. (IV tom «Kapitala»). Chast' pervaja (glavy I – VII) // *Marks K., Jengel's F.* Sochinenija. – Изд. 2-е. – Т. 26. Ch. I. – М., 1962.
12. *Mikulinskij S. R.* Mnimye kontroversy i real'nye problemy teorii razvitija nauki // *Voprosy filosofii.* – 1977. – № 11.
13. *Shvejcer A.* Iogann Sebast'jan Bah. – М., 2004.

14. *Shpengler O. Zakat Evropy. Ocherki morfologii mirovoj istorii. – T. 2. Vsemirno-istoricheskie perspektivy. – M., 2003.*

Түйін

Хамидов А. Ғылыми таным детерминациясы сипаты мәселесі

Мақала ғылыми таным детерминациясы ерекшеліктеріне арналған. «Интернализм – экстернализм» баламасына мәдени-тарихилық ұстанымы баламасы қарсы қойылады. Бұл ұстаным жалпылық, ерекшелік және даралық дейгейінде жұмыс істейтіндігі көрсетілген. Сонымен, тек зерттеушінің тұлғалық әлемі арқылы ғана ғылыми таным сипатына және ғылымға толықтай ықпал етілуі мүмкін екендігі тұжырымдалады.

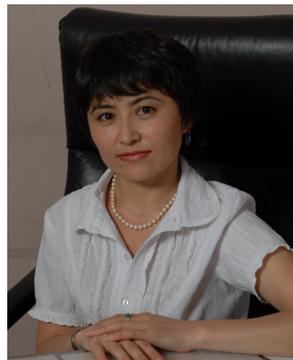
Summary

Khamidov A. The Problem of a Character of Determination of Scientific Knowledge

The article concerns the peculiarities of determination of scientific knowledge opposed to the principle of cultural historicism alternative «internalism – externalism». It is shown that this principle operates at the level of the universality, the particular and the individual. Therefore the author argues that only through personal world explorer socio-cultural and socio-historical reality can affect the character of scientific knowledge and science in general.

ӘЛЕУМЕТТІК-МӘДЕНИ ҚҰБЫЛЫС РЕТІНДЕГІ ГУМАНИЗМ

Аяжан Сағиқызы



Аннотация. Мақалада қазіргі гуманизм мәдениеттің ерекше түрі ретіндегі жаңа дүниетанымның негізі бола алатындығы талданады. Гуманизмнің диалектикалық мәні адамның жақсы өмір сүруі мен қоғамның, жалпы адамзаттың жетілуінде екендігі пайымдалады. Гуманизм жеке тұлғаның интеллектуалдық, адамгершіліктік, экономикалық, саяси және әлеуметтік практикасында өзін-өзі паш ету тәсілі болып табылатындығы айқындалған.

Түйін сөздер: гуманизм, руханилық, адам мәні, зерде, қоғам, марксизм, эволюционизм, дүниетаным.

Гуманизмнің әлеуметтік қызметі – адамдардың қауымдастықтағы қатынасын сақтаудан туған қажеттілік. Бұл мағынада гуманизм адамның эволюциялық даму шарты болып табылады. Әрине, жалғыз сол ғана шарт емес. Сонымен қатар, адамның руханилығынан да туған шарт. Өйткені адам тек зерделі ғана емес, сонымен қатар рухани да жан. Адамның зерделілігі үлкен мәнге ие. Түрдің өзі зерделі адам ретінде анықталады. Бұл тұжырымды жоққа шығаруға болмайды, бірақ зерделілік адамның эволюциялық дамуындағы жалғыз белгі емес. Қазіргі кездегі зерттеулер адамның руханилық, сенім сияқты қасиеттерін негізге алады. Осыған көне мәдениеттен сақталған гуманизмді қосуға болады.

Қазақстандық руханилықты зерттеушілер С.Ю. Колчигин мен А.Б. Қапышев «Адамдық деген не? егер ол – не ақыл, не іскерлік болмаса, ішкі сезім немесе руханилық па? деген сұрақ қоя отырып, оны «рух» және «жан» ұғымдары арқылы ашып көрсетеді. Зерттеушілер рухты «адамдық адамгершілік бастау ретінде анықтайды. Немесе бұл адамдағы ұлы, діни бастау деп атайды» [1, 95, 102 бб.].

Біріншіден, гуманизмді қоғам мен адамның даму қажеттілігіне сай адам әлеуетінің сақталуы мен дамуының практикасы ретінде анықтауға болады. Гуманизм қоғамдық дамудың адамға айналған мазмұны болып табылады. Тұтас алғанда, гуманизм бастаулары біртұтас сипатқа ие және оның әлеуметтік-биологиялық, әлеуметтік және мәдени алғышарттарын зерттеуді талап етеді. Соған сай методологиялық мәні бар маңызды ұғымдарға

қажеттілік, конструктивтілік және деструктивтілік, кооперативтілік, біртүрлілік пен адам дамуының әртүрлілігі, бірлік және көптүрлілік жатады.

Гуманизмнің қалыптасуына әлеуметтік фактордың әсері марксизм мен эволюционизм тұжырымдарының шеңберінде қарастырылған. Гуманизмнің қалыптасуының маңызды кезеңі еңбектің бөлінуі мен оның өнімдерімен алмасуы пайда болған кезден басталады. К. Маркс бұл процестің екі алғышартын көреді: «... Еңбектің табиғи бөлінуі жыныстық және жасының айырмашылығына қарай өзгеруіне байланысты, яғни таза физиологиялық мәнде пайда болады... басқа жағынан қарағанда ... табиғи пайда болған өзгешеліктер кезінде, қауыммен араласқанда олардың арасында өнімдерімен өзара айырбас пайда болады, біртіндеп бұл өнімдер затқа айналады» [2, 364 б.]. Алғашқы адамдардың қабілетін ажыратуға негізделген еңбекті бөлу қабілеттерімен алмасу қажеттілігіне, сонымен бірге әлеуметтік маңызы бар, гуманистік байланыстар қалыптасатын қатынастардың қалыптасуына алып келеді. Еңбекті бөлу деңгейі бойынша адамдардың түрлі қабілеттері қалыптасуы мүмкін әртүрлі еңбек қызметтерінің саны артады.

Өмірдің жаңа стилін қалыптастыру көптүрлілік жағдайында мүмкін болады. Мысалы, мәдениеттің гүлденген кезеңдері оны қиратумен сәйкес келіп жатқан кездер де болады. Ондай кезде әлеуметтік дамуы революциямен өзгертіледі, әлеуметтік динамика күшейіп, ескі нормалардың орнын жаңа стандарттар басады, девиация қалыптасады.

Гуманизмге деген қоғамдық қажеттілік, әсіресе, тұрмыс салтының динамикалық ауысуы жағдайында пайда болады, ол қоғамның тыныш даму кезеңінде жаңаны қалыптаструшының алғышарты болып табылады. Әлеуметтік дамудағы бірыңғайлылық пен әр алуандық, біртүрлілік пен көптүрлілік арасындағы қайшылық адамзат дамуының көне кезеңінде де сақталған. Мысалы, Спартада көп уақыт бойы жауынгердің ерекше құндылығын қорғаған, белгілі бір стандартқа сай келмейтін әлсіз балаларды құртқан. Жаңа заманда әр алуан қабілеттерді шығаруға үлкен мүмкіндігі бар демократия эволюциялы тұрақты болады, ал тұрақсызы – қаншалықты бірлігі және жоғары жұмылдырушы потенциалына қарамастан – тоталитаризм болды.

Бүгінде жаһандану процесі, оның либералды түсіндірмесі, мәдениеттер мен технологиялардың бірыңғайлылығын уағыздай отырып, философ В.В. Розанов айтқандай, аман қалу мен дамудың түрлі формалары мен технологияларын өзіне жинақтаушы мәдениеттердің «гүлденген күрделілігін» сақтауға қарсы шығады. Бұл технологиялар дәл бүгінде қажет болмауы мүмкін, бірақ биотүрліліктің болашақта күтпеген жерден үлкен маңызға ие болу мүмкіндігі бар. Либералдық тұрғыдан түсінілетін жаһандану тұлғаны жойып, ары қарай дамудың тамырына балта шабады. Бірақ бұл, көбінесе, кезекті утопия сияқты көрінеді, себебі интеграциямен қатар, мәдениеттердің жіктелу үрдісі де әрекет етеді.

Гумандылықтың қалыптасу деңгейіне байланысты әлеуметтік жағдайға талдау жасаған Э.Фромм болды. Ол: «Тарих тәжірибесі, сонымен бірге жеке индивидтерді зерттеу эксплуатация жоқ, индивидтің еңбекке, өмірге қызығушылығына негізделген өндіріс әдісі адамның жан-жақты дамуына әсер ететінін, ал мұндай жағдайдың жоқтығы тұлғаның қалыптасуын тоқтататынын көрсетеді», – деп жазды [3, 227 б.]. Бұл көзқарастарға гуманизмнің шығу тарихы еңбектің адамдарды сақтау қасиетімен байланыстылығы, бірігіп іс атқару кезіндегі ынтымақтастық пен бірлесудің рөлі жоғары бағаланатыны ортақ. Гуманизмнің қалыптасуының әлеуметтік заңдылықтарының маңыздылығын асыра бағалау өзінің шегіне – либерализм мен марксизмде жетті. Оларда әлеуметтік-саяси және экономикалық деңгейлер абсолюттендірілді. Гуманизмнің қоғамдық құрылымға тәуелділігі туралы көзқарастардан адамды адамның қанауы тоқтаған кезде және барлық адамдардың теңдігі принципі бекігенде оның салтанат құратындығы жайлы қорытынды шығаруға болады. Қазіргі жағдайда мемлекетке, оның әлеуметтік саясатына үміттену өте кең тараған. Бірақ одан адамның адамгершілігі жоғарылап кетпейді, негізгі себеп онда емес.

Әлеуметтік мәдени алғышарттардың негізінде халықтың санасында қалыптасқан дәстүрлер жатыр. Олар көп жағдайда адамдардың іс-әрекеттеріне тікелей әсерін тигізеді. Гуманизмнің қалыптасуындағы күрт өзгеріс К. Ясперс осыған уақыт («Тарихтың мәні мен міндеті») деп атаған тарихи кезеңде болса керек. Ол концепция бойынша, екі жарым мың жыл бұрын әлемдік өркениеттің негізгі орталықтарында үлкен және тарихи мәнді, тарихи мағынада бір уақытта мәдени революциялар болды. Ол қазіргі өркениеттердің негізі болып табылады.

Гуманистердің еңбегінде, мысалы, көне Грекиядағы мифология негізінде қалыптасқан жағдайларға үлкен мән беріледі. Авторитарлықтың символы аңыз бойынша құдайдан от ұрлап, жерге алып келген Прометей болды. Гуманистік дәстүрдегі скептицизм принципі философтар, мысалы Сократ бейнесінде де дараланған.

Көптеген халықтың мәдениетіне айқын символдар мен гуманистік дәстүрлерді даралау енген, бірақ тарих патшалар мен соғыстар тарихы болып табылады, ал адамдар ғалымдар мен ақын-жазушылардан гөрі Наполеон мен Гитлерді жақсы біледі. Сонда да біртіндеп өмірдің мәнін, адамның құндылығын, мәртебесін жоғары қоятын нәрселер өзіндік мәнге ие болып, адамдардың күнделікті іс-әрекетінің сипаты ретінде әсер ете бастағанын көруге болады. Бұл жерде ол әлеуметтік бағдарлама сипатына ие болды. Басқа жағынан қарағанда гуманизм теориялық санамен қайта жасалды және осы қалпында халықтың өміріне енді. Гуманизмнің еуропалық тұжырымдық формасы Көне Гректер уақытына барып тірелетінін айтып кету керек. Бірақ теорияның қалыптасуы Еуропамен шектелген жоқ, Шығыстың да рухани өмірін сипаттады.

Даолық адамның мұраты Қытайға тән болды, Үндістанда гуманистік мұрат чарвака (локаята) мектебінің философтарының көзқарасымен байланысты. Тарихшылар антикалық гуманизм және арабтардың қайта өрлеу гуманизмі, византиялық гуманизм және еуропалық Қайта өрлеу гуманизмі деп бөледі. Гуманизмнің әлеуметтік мәдени алғышарттары тәрбие мен білімнің адамның жақсылық бастауының қалыптасуындағы шешуші рөлін көрсетеді. Мұнда Руссоның, Песталоццидің, Гельвецийдің және басқа да ойшылдардың идеялары басты орын алады. Сонымен, *tabula rasa* адам дамуының биологиялық және генетикалық бастауын жоққа шығаратын, адамның қабілеттілігінің қиындығы мен біркелкілігін дәлелдейтін педагогикалық детерминанта болды.

Сонымен, гуманизмнің біртұтас алғышарттарын негізінде эволюциялық іріктелген және генетикалық негізделген гуманизм әлеуеті жатқан пирамида түрінде елестетуге болады, пирамиданың орта бөлігі әлеуметтік үрдіс арқылы көрсетілсе, шыңы әлеуметтік мәдени сабақтастық болып табылады. Біз осы бөлімдердің өзара байланысын көрсетуге тырысатын ғалымдардың көзқарасын қолдаймыз. Жоғарыда көрсетілген алғышарттар мен факторлардың жалпы түрі олардың гуманизмге қажеттілікті адамдар қауымының аман қалуы мен дамуының эволюциялық тәсілі ретінде қалыптастыруы болып табылады. Біздің ойымызша, гуманизм өмірді тұжырымдайтын және объективті шындық әсерімен жаңаруға қабілетті мінез-құлық түрін сақтаушы дүниетаным ретінде бағалы.

Соңғы жүз елу жыл ішінде еуропалық мәдениетте екі түрлі гуманистік дәстүр қалыптасты – этикалық-практикалық және философиялық-антропологиялық. Осы уақытқа дейін бұл бағыттар негізінен іштей жабық болып келді. Бірақ қаншалықты әр түрлі болғанымен оларды біріктіретін нәрсе біреу: адамның өмірі мен тіршілік ету әрекеті үшін жаңа негіз жасауға деген талпыныс.

Біріншісі, этикалық-практикалық дәстүр, ең алдымен адам өмірінің қажеттілігі жағына бағытталады да, сондықтан осыдан келіп шығатын практикалық талаптарға көңіл аударады. Жаңа дәуірдегі рационализм идеяларына сүйене отырып, осы бағытты ұстанушылар әлемге деген натуралистік көзқарасты жақтайды, адам құқығы мен демократия идеяларын қорғайды, өз іс-әрекеттерінде зердеге жүгінеді және ғылыми әдісті ұстана отырып, барлық тылсым күш формаларын сынға алады.

Екінші дәстүр адам болмысын мән ретінде зерттеуге бағытталады және нақты адамның немесе жалпы қоғам өмірінің, іс-әрекетінің шекті негізін ашуға тырысады. Бұл жолдың негізінде Шопенгауэр мен Ницше тұрды, сонымен бірге өмір философиясы, феноменология, философиялық антропология, экзистенциализм, герменевтика, постструктурализм және пост-модернизм сияқты қазіргі философиялық бағыттар осы дәстүрдің өкілдері болып табылады.

Философиялық ағым ретінде гуманизм Ренессанс дәуірінде пайда бола отырып, адамды еркін жаратылыс ретінде, өзінің жердегі болмысын жасаушы, таным мен іс-әрекеттің субъектісі ретінде, өзінің зердесі мен шығармашылық потенциалына сүйенетін жаратушы ретінде қарастыратын жаңа дүниеге көзқарастың негізін қалады. Солай бола тұрса да, гуманизмнің негізі антикалық мәдениетте жатыр, өйткені онда еркіндіктің рухы адам болмысының мақсаты және басты құндылығы болды. Қайта құру дәуірінде құндылықтар қайта қаралды. Бұл дәуірдегі адам туралы ілімдерге адамның автономдығы, оның шығармашылық мүмкіндіктерінің шексіздігі тән. Мысалы, Пико делла Мирандола үшін, адам – өзінің болмысын еркін түрде қалыптастыруға, еркін таңдау жасауға қабілетті бірден бір жаратылыс. Сонымен қатар, тәндік сфера мен жердегі қуаныштар күнәға жатпайды, оны шектеудің қажеті жоқ. Бұл идеяны сол дәуірдегі тек философиялық трактаттарда ғана емес, әдебиетте де, көркем өнерде де байқауға болады.

Адамды тірі біртұтастық ретінде түсіну Жаңа дәуірде артқа ысырылып тасталынды. Эксперименталды математикалық жаратылыстану жасаған әлемнің механикалық суреті адамды философиялық тұрғыдан түсінуге де өз ықпалын тигізді. Мысалы, екі қарама-қарсы субстанцияның бар екендігін дәлелдеуші Декарт, адамда бөлінбейтін, мәңгі жан мен бөлінетін, өрісті дененің бар екендігі туралы қорытынды жасады. Сонымен бірге, дене адам мен жануарда бірдей, Ньютонның физикасында көрсетілген механика заңдарына бағынатын механизм, автомат ретінде қарастырылды, ал жан санамен біріктірілді. Бұл ілім бойынша, адамның мәні зердеде, ойлауда.

Декарттың ілімі ұзақ уақытқа философиялық антропологияның сипатын анықтады, тіпті мәселенің өзіне де тікелей әсер етті. Мысалы, «психофизикалық параллелизм» мәселесі кейінгі ғасырларда өзектілігін жоймады, батыстық философияның кейбір бағыттар үшін ол қазірдің өзінде мәселе күйінде қалып отыр. Декарттың физикасы мен физиологиясына XVII-XVIII ғасырлардағы философиялық материализм арқа сүйеді. Онда адам толығымен механика заңдарымен анықталатын, жануардан еш ерекшелігі жоқ, материалды мақұлық ретінде бейнеленді. XVIII ғасырдың философ-материалисі Ламетридің бағдарламалық шығармасы «Адам-машина» деп аталатындығын ескерсек те жеткілікті. Томас Гоббстың материалистік ілімін сипаттай отырып, К.Маркс: «Материализм адамға жау бола бастайды», – деп жазды [4, 143 б.].

Классикалық неміс философиясы адам мәнін түсінуде бетбұрыс жасады. Солай бола тұрса да, оның негізін қалаушы Иммануил Кант көп жағдайда формасы (мағынасы жағынан емес) жағынан Декарттың позициясын қайталады, өйткені ол да дуализмнің жақтаушысы болды. Бірақ оның дуализмінің формасы өзгеше. Кант бойынша, адам – екі субстанциядан тұратын жаратылыс емес, ол бір-біріне сәйкес келмейтін екі әлемге – қарапайым қажеттіліктерге толығымен бағынышты болатын табиғат

әлеміне және адамгершілігін өзі анықтайтын, еркіндік әлеміне жататын жаратылыс. Соған байланысты Кант антропологияны философияның негізгі бөлімі ретінде есептей отырып, онда екі аспектіні – «физиологиялық» және «прагматикалық» қатынастағы антропологияны – бөліп қарастырды, тіпті, екі ғылымды десе де болады. Біріншісі, Кант бойынша, адамнан табиғат не жасап шығарса, соны... зерттесе, екіншісі – ол, еркін әрекет етуші жаратылыс ретінде, өз-өзінен не жасайды, жасай алады және жасауы тиіс нәрсені зерттейді [5, 351 б.]. Сонымен қатар, Кант адамды әрекет етуші жаратылыс, субъект ретінде түсініп, көрсетті (шындығында, тек сана тұрғысында ғана). Бұл кейін трансценденталды идеализм аумағында Фихтенің философиясында, сонымен бірге Шеллингтің және Гегельдің жүйелерінде ары қарай жалғасын тауып, дамыды. Гегель үшін адам рухани әрекеттің субъектісі, осы іс-әрекеттің көмегімен ол мәдениет әлемін жасайды.

Гегельдің ілімінде адам өзінің эмпирикалық бірлігінің индивиді ретінде қарастырылмайды, ол жалпы сана – зерденің, рухтың иесі. Гегель үшін де, оған дейінгі отандастарының да көзқарасы бойынша, адамның мәні ойлау болып табылады. Классикалық неміс философиясының идеяларын, әсіресе, Гегельдің идеясын Л. Фейербах сынға алды. Фейербах адамды философияның орталық мәселесі деп, философияны антропологиялық бағытқа бұрды. Оның түсінігі бойынша, адам – сезімді-тәнді, шектеулі, сондықтан, қайғырушы жаратылыс. Бірақ адамның мәні жеке индивидке ғана тән емес, ол адам мен адам арасындағы қатынаста, немесе, оның сөзімен айтқанда, Мен және Сен. Барлық байланыстар мен қатынастардың негізінде, Фейербах үшін, махаббат жатыр. Неміс ағартушы-философы Гердер де адам мен жануардың негізгі айырмашылығын жануардың өз тіршілігінде шектеулілігінен, ал адамның әмбебаптығынан көрген.

Бұл идеяларды ары қарай дамытушы Карл Маркс болды. Маркс адамды тіршілігінің тәсілі заттандыру іс-әрекеті (предметная деятельность) болып табылатын жаратылыс ретінде түсінді. Сонымен қатар, адам – қоғамдық жаратылыс. Сондықтан, адамның мәні қоғамдық және әрекетті, және де адамның тарихы бар болғандықтан, яғни таусылмайтын өзгерістер күйінде болатындықтан, оның мәні тарихи да. Маркс – философиядағы рационалистік дәстүр өкілі. Сонымен қатар, ол, алдыңғы аталып өткен философтар сияқты этикалық-практикалық бағытты ұстанды.

XVIII ғасырдан бастап Жаңа дәуірде батыстық философияда иррационалистік ағымдар күш ала бастады. Олардың адам туралы ілімдерінде бірінші орынға әртүрлі ойлаудан тыс болатын қабілеттіліктер мен сфералар қойыла бастады. Мысалы, Якоби сезім туралы айтса, Шопенгауэр – ырық туралы, Киркегор – өмір сүру (экзистенция) туралы, Мен де Биран – тілек туралы айтты. Неміс романтиктері өздерінің антропологиясында адамның терең негізі ретінде бейсаналықты алып, оны адамның шығармашылығының түпкі негізі деп есептеді. Олардың идеялары Ниц-

ше философиясында жалғасын тапты. Ницше адамның негізінде өмір феноменін алады, ол – бөлінбеген биологиялық-космостық жасалу толқыны. Ол толқынға түскен адам санасымен немесе зердесімен анықталмайды, ол өмірлік күшінің, еркінің ойынымен анықталады.

Ницше адамның жабықтығы мен шектеулігі идеясын теріске шығарады; ол оны ашық деп, аяқталмаған деп жариялайды. Адам, Ницше үшін, сан алуан мүмкіндіктер үшін ашылған «ұлы сөз беру», ол жануар мен асқақ адам арасындағы «көпір».

Экзистенциалды антропология өкілдері адамның маңызды қабілеттілігіне трансценденттеуге қабілеттілікті жатқызды. Философ-экзистенциалист Карл Ясперстің ойынша, адам өзінің қарапайым болмысында өзін жеткізе алмайды, қарапайым болмыстан ләззәт алудан құмарын қандыра алмайды. Ол өзін адам ретінде тек жалпы болмыс үшін толық ашылғанда, әлем ішінде трансценденция бар жерде ғана біле алады. Өзінің қарапайым болмысын қабылдай отырып, ол сонда да болмысқа асығады. Өйткені ол өзін әлемде тек әлемдік процесстің нәтижесі ғана етіп түсіне алмайды. Сондықтан ол өзінің қарапайым болмысының шекарасынан шығып кетеді. Ясперс бойынша, адам трансценденцияның бар екендігі туралы білімге ие болып қана қоймай, оны қаптап тұратын, бар болатын, бірақ рационалды түрде еш уақытта танылмайтын нәрсе туралы да білімге ие. Әлем туралы біздің түсінігіміз қаншалықты тереңдегенімен, кеңейгенімен, әрқашан біз білмейтін тұңғыық тереңдік қалып отырады. Біз түсініп-білмеген нәрсенің бар екендігіне сенеміз, осы сенім зердеге қайшы келмейді, керісінше, онымен келіседі. Сондықтан діни сенімнен өзгеше ол философиялық сенім деп аталады.

Неміс-американдық философ, психоаналитик Эрих Фромм бойынша, адам – бір мезетте табиғат және табиғат емес. Ол – табиғаттың бөлігі, өйткені оның физикалық және биологиялық заңдылықтарына бағынады, бірақ ол табиғаттан тысқары да тұр, өйткені өзін еркіндікте сезінеді. Адамның табиғатқа толық инстинктілі бейімділігі жоқ, сондықтан ол оған өз ортасын жасай отырып, оған мағына бере отырып, бейімделеді. Мәдениет сферасындағы кез келген материал өзгешелікке бағытталады. Мысалы қарапайым мата ерекше белгі – туға, қарапайым мрамор – ерекше статуяға, үстел басындағы адам – мемлекет қызметкеріне айналады. Бірақ мемлекет те, өз кезегінде, нақты бұл адам емес, ол басқа. Мәдени әлемнің болмысы бейболмысқа негізделмеген, себебі бейболмысқа сүйене отырып, мәдениет әлемі табиғат әлеміндегі сипаттардан мүлдем өзгеше сипаттарға ие болады.

Адам болмысының әлемдегі тәсілінің өзі парадоксалды. Адам өз тіршілігінде бейболмысқа, әлі жоқ, тек өзінің жобасында ғана бар нәрсеге арқа сүйейді. Табиғат әлемінің өкілдерінің ішінде, Фромм бойынша, тек адам үшін ғана оның санасын болмыс емес, бейболмыс анықтайды.

Әлемде болу, тірі болу – яғни өлімге қарай тіршілік ету, – дейді неміс экзистенциалист-философы Мартин Хайдеггер. Адам осы ақиқатты

«ұмытқан» кезде оның тіршілігі шынайылықтан арылады. Өлім – болмысты анықтайтын, оған көзге көрінетін бейне беретін шек. Өз өлімін ойламай, өз болмысын сезіну, әлемде бар болуын және адамға лайықты «нағыз тіршілік етуге» дейін көтерілу мүмкін емес. Өзінің шектілігін түсіне отырып, өз өмірін, тек өз өмірін ғана емес, өлімін де түсіне отырып, адам өзін жасауға мүмкіндік алады. Алдындағы мақсатты көру үшін, оған тозақтан қорқа отырып емес, еркін асығу үшін, аяғын көру қажет.

Адам болмысының іргелі негіздерін ашу жолында көптеген жаңалықтар ашылды, олар жаңаеуропалық классикалық дәстүр аумағында қалыптасқан түсінікті толықтырады және байытады. Философиялық антропологияның негізін қалаушылардың бірі Макс Шелер жеке тұлға зерденің субъектісі бола алмайтындығын көрсетті (Vernunftperson). Оның ойынша, негізіне зерде қойылған жеке тұлғаның анықтамасы оны тұлғасыздандырады, өйткені зерде барлық адамдарда бірдей және зерделі іс-әрекеттің актілері индивидуалдылықтан жоғары сипатқа ие. Егер іс-әрекеті тек зерделілікпен ғана шектелетін жаратылыстар бар болған болса, олар жеке тұлға бола алмас еді, тек логикалық субъект қана бола алар еді. Бірақ жеке тұлға – бұл нақты бірлік, оның мәні өзінің априорлы мазмұны бар актілерінің әртүрлілігімен анықталады және рухтың эмоционалдылығымен басқарылады. Жеке тұлға дегеніміз – бұл ең алдымен «ойлайтын болмыс» (ens cogitans) емес, «сүйетін болмыс» (ens amans).

Шелер өзінің «Космостағы адам жағдайы» деген еңбегінде былай деп жазды: «осы уақытқа дейін адам дәл қазіргідей өзіне өзі осыншалықты мәселе болған жоқ» [6, 133–134 бб.]. Бірақ, оның ойынша, сол кездегі бар адам туралы ілімдердің ол үшін берері аз. Арнайы жасалған ғылыми зерттеулер адамның мәнін ашудың орнына оны басқа жаққа бұрып әкетеді деп есептеген ол, жаңа философиялық антропология қажет деді. Шелердің «Космостағы адам жағдайы» шығармасы – философиялық антропологияның бағдарламалық еңбегінің бірі. Сол 1928 жылы екінші шығарма Плеснердің «Органикалықтың сатылары және адам» еңбегі, ал 1940 жылы үшінші бағдарламалық шығарма – Геленнің трактаты «Адам. Оның әлемдегі табиғаты мен жайы» жарық көрді. Философиялық антропологияның үш негізін қалаушысының концепциялары бір-бірінен өзгеше болғанымен, олардың ойы бір жерде тоғысады. Олар адамды тұтас қарастыру қажеттігін, адамның органикалық ерекшеліктері мен рухани-эмоционалды сферасын, танымдық қабілеттілігі мен әлеуметтік-мәдени шындығын түсіндіретін біртұтас принципті қолдану керектігін түсінді.

Жиырмамыншы ғасырда экзистенциалды ойдың жасаған адам туралы жаңалықтары көп. Оларға постклассикалық емес (постмодернистік) философияның концептілерін – «адам өлімі», «аса адам», «тигізу», «тері», «бет», «тән» және т.б. жатқызуға болады.

Осыған байланысты «Гуманистік манифест-2000» бағдарламасында постмодернизмге деген сын айтылды: «Батыстың көптеген елдерінде пост-модернизм деп аталатын идеология дамыды, ол ғылымның объективтілігін жоққа шығарады, қазіргі технологияларды қолдануды сынайды, адамның демократиялық құқығын теріске шығарады. Постмодернизмнің кейбір формалары тізе бүгуді уағыздайды: ең болмағанда, олар әлемнің алдында тұрған мәселелерді шешудің ешқандай жолын көрсете алмайды, ең жаманы – оның мүмкіндігі мен іске асатындығына дау туғызады. Бұл философиялық-әдеби ағымның әсері қиратушы сипатта. Біз үшін ол өте қате, өйткені ғылым өзінің тұжырымдамаларының ақиқаттығын дәлелдейтін зерделі объективті критерийлер ұсынады. Шын мәнінде, ғылым кез келген мәдени ортадағы әйелдер мен еркектерге бағытталған әмбебап тілге айналды» [7]. Манифест авторлары тек қана ғылым барлық мәдениет өкілдерін біріктіруші күш деп есептесе, қателеседі. Макс Шелер айтқандай, адамдар – логикалық субъектілер ғана емес, олар белгілі бір құндылықтардың иесі де.

Қазіргі күні тек сын ғана емес, адамды түсінуге бағытталған екі аталған бағыттың арасын қосатын нүктелерді іздеудің қажеттілігі айдан анық. Егер ол нүктелер табылса, гуманизмнің этикалық-практикалық бағыты маңызды теоретикалық көзқарастармен байып, ал философиялық-антропологиялық бағыт қоршаған ортаны адамдандырып, оған белсендірек ықпал етер еді.

Гуманизмнің дүниетанымдық аспектілерін зерттеу қазіргі біздің қазақстандық қоғам үшін маңызы зор. Өйткені қазіргі әлемдік дағдарыс әлеуметтік байланыстар мен қатынастардың дегуманизациялануына әкеліп соқтырды. Оны адамдарда құндылықтық вакуумның қалыптасуынан, дүниетанымның деформациялануынан, мистика мен иррационализмнің беделінің өсуінен, адамдардың үлкен топтарында өмірлік бағдарларының рационалистік позициядан тайқып кеткенінен көруге болады.

Әдебиеттер

1. *Капышев А., Колчигин С.* Онтология Духа. – Алматы: Сага. 2005. – 204 с.
2. *Маркс К.* Капитал // Соч. 2-е изд. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1960. – Кн.1 – Т. 23. – 784 с.
3. *Фромм Э.* Бегство от свободы / Общ. ред. П. С. Гуревича. – 2-е изд. – М.: Прогресс, 1995. – 256 с.
4. *Маркс К., Энгельс Ф.* // Соч. 2-е изд. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. – Т. 2. – 517 с.
5. *Кант И.* Соч. в 6-ти т. – М.: Мысль, 1966. – Т. 6. – 743 с.
6. *Шелер М.* Избр. произведения. – М.: Наука, 1994. – 334 с.
7. Манифест 2000. Призыв к новому планетарному гуманизму // Здравый смысл. Журнал скептиков, оптимистов и гуманистов. – 1999. – № 13. – С. 2–38.

Adebietter

1. *Kapyshev A., Kolchigin S.* Ontologija Duha. – Almaty: Saga. 2005. – 204 s.
2. *Marks K.* Kapital // Soch. 2-e izd. – M.: Gosudarstvennoe izdatel'stvo politicheskoy literatury, 1960. – Kn.1 – T. 23. – 784 s.
3. *Fromm Je.* Begstvo ot svobody / Obshh. red. P. S. Gurevicha. – 2-e izd. – M.: Progress, 1995. – 256 s.
4. *Marks K., Jengel's F.* //Soch. 2-e. izd. – M.: Gosudarstvennoe izdatel'stvo politicheskoy literatury, 1955. – T. 2. – 517 s.
5. *Kant I.* Soch. v 6-ti t. – M.: Mysl', 1966. – T. 6. – 743 s.
6. *Sheler M.* Izbr. proizvedeniya. – M.: Nauka, 1994. – 334 s.
7. Manifest 2000. Prizyv k novomu planetarnomu gumanizmu // Zdravyj smysl. Zhurnal skeptikov, optimistov i gumanistov. – 1999. – № 13. – S. 2–38.

Резюме

Сагикызы А. Гуманизм как социально-культурный феномен

В статье анализируется современный гуманизм – как вид культуры, способный стать основанием для становления нового мировоззрения человека и его практической жизнедеятельности. Диалектическая сущность гуманизма – все для лучшей жизни человека, через развитие самого человека и всего человеческого в обществе и в мировом сообществе. Не только «человек есть мера всех вещей», но и гуманизм есть мера человека и общества. Свободный человек, гражданская личность, социальное творчество, демократия относятся к источникам гуманистического прогресса. Гуманизм есть способ самовыражения личности в интеллектуальной, нравственной, экономической, политической и социальной практике.

Summary

Sagikyzy A. Humanism as Social Cultural Phenomenon

It is analyzed in the article contemporary humanism as a kind of culture which is able to become a base for the forming of new world outlook of man and his practical life. Dialectical essence of humanism formulates as following: everything for a better life of man that is possible through development of man himself and of all that is human in society and world community. Not only “man is a measure of all things” but also humanism is a measure of man and society. Free man, civil person, social creation, democracy are those things that belong to the sources of humanistic progress. Humanism is a way of self-realization of person in intellectual, moral, economical, political and social practice.

УДК 1/14: 338 (574)



**КОНЦЕПЦИЯ
ПОСТИНДУСТРИАЛЬНОГО
ОБЩЕСТВА В КОНТЕКСТЕ
НЕПЕРИОДИЧЕСКОЙ
ТИПОЛОГИИ
СОЦИАЛЬНЫХ СВЯЗЕЙ**



*Владимир Дунаев,
Валентина Курганская*

Аннотация. Идеи Маркса о трех всемирно-исторических «эпохах» или трех исторических ступенях развития социальных отношений являются структурным и типологическим аналогом концепции постиндустриального общества. Вместе с тем, сформулированные К. Марксом содержательные определения всемирно-исторических эпох принципиально отличаются от характеристик доиндустриальной, индустриальной и постиндустриальной фаз общественного развития.

Обращение к непериодической типологии социальных связей является методологически перспективным в решении проблемы становления новых приоритетов, идеалов и ценностей человека как смысла постиндустриального поворота.

Ключевые слова: постиндустриальное общество, общественная формация, наука, технология, ценности, социал-органические связи, социал-атомистические связи, свободная индивидуальность, Маркс К., Батищев Г.С., Белл Д.

В историческом мышлении Нового времени сосуществуют (иногда развиваясь параллельно, иногда – сменяя друг друга) две фундаментальные парадигмы: формационная и цивилизационная. Формационная парадигма периодизации исторического развития восходит к просвещенческой идее всемирно-исторического прогресса. Цивилизационная парадигма построения типологии культурных миров – к идеям романтизма об органическом развитии самобытных национальных культур (локальных цивилизаций). В философии истории Гегеля формационная периодизация всемирно-исторического процесса совмещена – на основании общедиалектического принципа единства исторического и логического – с цивилизационным подходом (с типологией культурных миров). У К. Маркса формационное членение истории является определяющей концептуально-методологической структурой анализа исторического процесса и его периодизации.

Формационный подход мировоззренчески обусловлен идеей социально-экономического прогресса и методологически определен линейной логикой всемирно-исторического развития (согласно К. Марксу, азиатский, античный, феодальный и буржуазный способы производства являются про-

грессивными эпохами *экономической* общественной формации). Оба этих постулата не являются принципиальными для цивилизационного подхода. В рамках цивилизационной парадигмы в равной степени допустимы как модели поступательного культурно-цивилизационного развития человечества (в том числе с западной постиндустриальной цивилизацией как универсальным типом современной цивилизации как таковой, – аналогично тому, как в формационном подходе коммунистическая формация является объективным завершением предыстории человечества), так и модели существования или взаимодействия локальных, автономных культурно-цивилизационных миров («культурно-исторических типов»). Типологический же аспект анализа всемирной истории связан не с формационным или цивилизационным подходом, но с идеей о трех всемирно-исторических «эпохах», или трех исторических ступенях социальности: «Отношения личной зависимости (вначале совершенно первобытные) – таковы те первые формы общества, при которых производительность людей развивается лишь в незначительном объеме и в изолированных пунктах. Личная независимость, основанная на *вещной* зависимости – такова вторая крупная форма, при которой впервые образуется система всеобщего общественного обмена веществ, универсальных отношений, всесторонних потребностей и универсальных потенций. Свободная индивидуальность, основанная на универсальном развитии индивидов и на превращении их коллективной, общественной производительности в их общественное достояние, – такова третья ступень» [Маркс, 1980, с. 103].

На первый взгляд, выделенные Марксом формы или ступени исторического развития являются структурным и типологическим аналогом концепции постиндустриального общества как идущего на смену доиндустриальному и индустриальному типам общества. Для такого заключения имеются достаточно весомые основания, тем более, что сам Д. Белл всячески подчеркивал роль учения К. Маркса в формулировке доктрины постиндустриализма: «...Я вовсе не антимарксист... Как может ученый-социолог быть антимарксистом? Многие в марксистском анализе социальных и производственных структур сохранило свое значение и вошло в современные теории, как и результаты любых глубоких концептуальных обобщений. Я бы скорее назвал себя постмарксистом, в том смысле, что я воспринял достаточно много марксистских представлений о социуме» [Белл, 2004, с. ХСІ]. Вместе с тем, сформулированные К. Марксом содержательные определения всемирно-исторических эпох по исходным философско-мировоззренческим позициям и логико-методологическим принципам принципиально отличаются от проанализированных Д. Беллом характеристик доиндустриальной, индустриальной и постиндустриальной фаз общественного развития.

Первая из выделенных К. Марксом всемирно-исторических эпох (эпоха отношений личной зависимости) включает в себя первобытно-патри-

архальный, античный (рабовладельческий) и феодальный строй (способы общественного производства), основанные на внеэкономических формах соединения рабочей силы со средствами производства. Доэкономические формации являются вместе с тем и доиндустриальными типами общества. Отношения вещной зависимости характеризуют буржуазный способ производства, основанный на экономическом принуждении к труду. Бесспорна связь этого типа общества с промышленной революцией – возникновением и универсализацией индустриального типа производства. Как заметил К. Маркс, ветряная мельница дает нам общество во главе с феодальным сюзереном; паровая машина дает общество во главе с промышленным капиталистом. Третья ступень общественно-исторического развития – эпоха свободной индивидуальности – может быть также охарактеризована и как постэкономическая, и как посткапиталистическая формация. В этом типе общества «свободное всестороннее развитие личности», ее творческая деятельность и креативный потенциал из *ресурса* и *средства* (когда «человеческие сущностные силы» развиваются в превращенной форме так называемого «человеческого капитала») социально-экономического и научно-технологического прогресса трансформируются в *цель*, *смысл* и субстанциальное *содержание* общественно-исторического развития.

Необходимо также отметить, что переход к новой фазе всемирно-исторического развития К. Маркс связывал с такого рода изменением характера труда, которое во многом предвосхищало теории постиндустриализма. В частности, К. Маркс указывал на переход от совместного или кооперированного труда к труду всеобщему (наиболее развитой формой всеобщего труда является, согласно К. Марксу, труд ученого), и на переход от опосредствованного общественного (опосредствованного формой стоимости) к непосредственно общественному труду. Вместе с тем, содержательные и структурные характеристики всемирно-исторических эпох в концепции К. Маркса выстроены в иной мировоззренческой, категориальной, логико-методологической, ценностно-смысловой перспективе, чем в значительной степени технократически и позитивистски ориентированная концепция Д. Белла (хотя сам Д. Белл решительно возражает против его причисления к лагерю технологических детерминистов, поскольку считает, что между общественными отношениями и технологией «...нет ярко выраженной или последовательной связи... технология не задает социальные изменения, она лишь предоставляет для этого возможности и инструменты» [Белл, 2004, с. ХСVIII, СIХ]) и различные версии постиндустриализма, разделяющие такого рода технократические установки.

Например, при всем том значении, которое Маркс отводил развитию научного знания и основанных на нем производственных технологий, он не рассматривал процесс превращения знания в непосредственную производительную силу общества в качестве онтологического основания и ре-

шающего критерия перехода к принципиально новому, посткапиталистическому или постэкономическому типу социальной организации. Между тем, именно тот постулат концепции постиндустриального общества Д. Белла, согласно которому, «корни постиндустриального общества лежат в беспрецедентном влиянии науки на производство» [Белл, 2004, с. 505], разделяют теоретики «общества знания», «информационного общества», «технотронной революции», «революции управляющих» и т. д. П. Дракер пишет: «То обстоятельство, что знание стало *главным*, а не просто *одним из* видов ресурсов, и превратило наше общество в посткапиталистическое. Данное обстоятельство изменяет структуру общества, и при этом коренным образом. Оно создает новые движущие силы социального и экономического развития» [Дракер, 1999, с. 98].

В соответствии с духом и буквой учения К. Маркса, становление общества нового типа является процессом перехода от такой формы трудового процесса, как участие в «совместной» или кооперированной деятельности, к которой индивид объективно принуждается экономической формой организации общественного (в том числе и духовного) производства, обусловленной «вещной» формой социальной взаимозависимости людей, к свободному ассоциированному творчеству самой «формы общения». Превращение же знания или информации в главный ресурс совершенствования экономической системы и системы управления вполне вписывается в фундаментальные структуры капиталистической системы. Как отмечает Д. Белл, постиндустриальная концептуальная схема соответствует *социально-технологическому* аспекту общества, в то время как понятие капитализма (или социализма) – его социально-экономическому аспекту [Белл, 2004, с. CXLVI]. Смешивать эти схемы или подменять одну другой недопустимо.

Постиндустриальное общество, подчеркивал Д. Белл, является методологической парадигмой, концептуальной схемой, логическим построением, составленным социальным аналитиком на основе различных изменений в обществе, которые, сведенные воедино, становятся более или менее связанными между собой и могут быть противопоставлены другим концепциям. С методологической точки зрения, теория постиндустриального общества – это «попытка применить новый вид концептуального анализа, а именно принцип осевых направлений и осевых структур как способ «упорядочения» огромного набора возможных вариантов изменений на макроисторическом уровне» [Белл, 2004, с. CXLVI]. Результатом различия осевых принципов становятся резкие отличия в характере структурных проблем, с которыми сталкивается общество каждого типа. Идея постиндустриального общества как концептуальная схема «...обозначает новый осевой принцип социальной организации и определяет единую совокупность проблем, с которыми придется столкнуться обществам, становящимся постиндустриальными» [Белл, 2004, с. 155].

Различие 1) доиндустриального, 2) индустриального и 3) постиндустриального общества выражает различные типы доминирующих социальных отношений: 1) взаимодействие человека с природой (natural world); 2) взаимодействие человека с преобразованной природой (technical world); 3) межсубъектные взаимодействия (social world). Характеризуя постиндустриальный мир как общество, структурообразующим началом которого становятся взаимодействия людей друг с другом, Д. Белл подчеркивает: «На протяжении большей части человеческой истории *реальностью была природа*: и в поэзии, и в воображении люди пытались соотнести свое «я» с окружающим миром. Затем *реальностью стала техника*, инструменты и предметы, сделанные человеком, однако получившие независимое существование вне его «я», в овеществленном мире. В настоящее время *реальность является в первую очередь социальным миром* – не природным, не вещественным, а исключительно человеческим – воспринимаемым через отражение своего «я» в других людях. Общество само становится сетью сознания, формой воображения, которая должна быть реализована как социальная конструкция. Поэтому неизбежно, что постиндустриальное общество ведет к появлению нового утопизма, как инженерного, так и психологического. Человек может быть переделан или освобожден, его поведение – запрограммировано, а сознание – изменено» [Белл, 2004, с. 663].

Во многом аналогичный подход используется и К. Марксом. В рамках общего формационного подхода Марксом выделяются три типа социальных систем, характеризующихся принципиальным различием «осевых принципов» их детерминации:

- в докапиталистических формациях существовали социальные системы, характеризующиеся преобладанием *естественной детерминации*, т. е. социальная организация была непосредственно связана с характером воздействий природных факторов;

- капитализм является системой с преобладанием *производственно-экономической детерминации* общественной жизнедеятельности и ее институтов;

- революционное преобразование буржуазной системы ведет к возникновению социальных систем, в которых будет преобладать *социально-историческая детерминация* ассоциированной деятельности свободных индивидуальностей.

Д. Белл подчеркивает, что используемая им парадигма анализа (построение концептуальной схемы, основанной на выявлении осевых принципов или осевых структур общественного развития) помогает избежать одностороннего детерминизма, как экономического, так и технологического, при объяснении социальных изменений. При этом изменения в социальной структуре (экономике), политике и культуре могут определяться разными осевыми принципами и протекать относительно автономно друг от друга.

Так, например, Д. Белл отмечает, что буржуазное общество XIX в. представляло собой интегрированное целое, в котором культура, социальная структура и экономика были пронизаны единой системой ценностей. Крах прежней (либеральной) системы культурных и политических ценностей был вызван не социалистическими идеями, но структурными изменениями самой капиталистической системы. Культурно-исторические оправдания буржуазного общества – в религии, философии, искусстве, политике, этике, праве – канули в Лету. При этом «...в постиндустриальном обществе разделение культуры и социальной структуры способна усугубиться... постиндустриальное общество не в состоянии обеспечить трансцендентальную этику, кроме как тем немногим, кто посвятил себя служению науке» [Белл, 2004, с. 651].

Вместе с тем, Д. Белл подчеркивает, что постиндустриальное общество во все большей мере становится *коммунальным обществом*. Капитализм как система ценностей узаконивает принцип приоритета индивида, его свободы и частного интереса. Политическая сущность постиндустриального общества заключается в коммунальном характере его целей и приоритетов. Критерии индивидуальной полезности и максимизации прибыли в обществе постиндустриального типа подчиняются более широким ценностным системам, основанным на принципах социального благосостояния и интересах сообщества. Однако именно «...отсутствие прочно укорененной системы моральных устоев является культурным противоречием этого (постиндустриального. – В.Д., В.К.) общества, самым сильным бросаемым ему вызовом» [Белл, 2004, с. 651–652].

Поставленная Д. Беллом проблема для концепции постиндустриального общества является действительно фундаментальной. Если результатом постиндустриальных трансформаций, уничтожающих все нормативно-ценностные основания «трансцендентальной этики», становится разрушение социальной структуры, то вместе с вступлением в постиндустриальную фазу развития общественное развитие приобретает характер «катастрофического прогресса» (В. Эрн). В своем позитивном, гуманистическом содержании постиндустриальная трансформация должна рассматриваться как кардинальный цивилизационный поворот гуманитарного типа, основанный не столько на изменении характера и типа средств производства, технологий и экономических макроструктур, сколько на становлении новых представлений о смысле жизни, новых приоритетов, идеалов и ценностей человека.

Выделенные Д. Беллом базисные компоненты постиндустриального общества: 1) в экономической сфере – переход от производства товаров к экономике услуг; преимущественное развитие третичного сектора, формирование сервисной экономики; 2) в структуре занятости и в классово-стратификационной структуре общества – формирование новых технократических элит; доминирование профессионального и технического класса;

выделение социальных классов по критерию квалификации их представителей; 3) осевой принцип социальной организации – центральное место научно-теоретических знаний, вокруг которых организуются новые технологии, экономический рост и социальная стратификация; 4) изменения в характере труда – переход от взаимодействия человека с природой (доиндустриальный мир) и с преобразованной природой (индустриальный мир) к взаимодействию между людьми; 5) принятие решений – создание новой «интеллектуальной технологии» системного анализа и принятия социальных, экономических, технических и т. д. решений – не раскрывают ни оснований, ни структуры, ни механизма утверждения новых духовно-нравственных приоритетов. «Основоположники постиндустриализма в весьма четкой и недвусмысленной форме определяют формирование нового общества в понятиях прогресса научного знания и технологических достижений» [Иноземцев, 1999, с. 5], на основе исследования не классовой структуры, культуры, политического или идеологического аспектов и т. д., а технологических аспектов организации общественного производства, определяющих изменение его институциональной структуры. Но именно в силу этого обстоятельства ни одной из описываемых Д. Беллом и его последователями тенденций не преодолевается, но, напротив, закрепляется положение, при котором, по определению К. Маркса, всеобщий интерес есть именно всеобщность эгоистических интересов «рефлектированных в себя» индивидов, а потому «трансцендентальная этика» и становится предметом, от которого все поголовно отвернулись как от чего-то чуждого им лично, до чего им нет никакого дела.

В решении данной проблемы наиболее методологически перспективным, на наш взгляд, становится обращение к непериодической типологии социальных связей. В контексте этой концептуальной модели личностно-социальное целое предстает не в виде всеобъемлющего телеологического синтеза или линейной ценностной перспективы, но как подвижный синтез и замена своих опорных элементов, переопределения своего собственного определяющего основания. Тип общества определяется специфическими особенностями (сформированными, прежде всего, культурно-историческим процессом) *диспозиционного* схематизма (в том числе, когнитивного и аксиологически-мотивационного) структурирования социальных связей. Примером реализации такого подхода является развитие Г.С. Батищевым, в опоре на тексты К. Маркса, концепции непериодизирующей типологии социальных связей [см.: Батищев, 1997, с. 298–377].

В социальной философии представлены концепции, дифференцирующие социальные системы по критерию противопоставления атомистических и органических модальностей социальной связи: *Gemeinschaft* (общество) и *Gesellschaft* (сообщество) Ф. Тённиса, традиционное и открытое общество К. Поппера, макроэтика расширенного порядка взаимодействия

и микроэтика солидарности малых групп Ф. фон Хайека и т. д. Каждому из этих типов обществ соответствует и особый тип культуры. Г.С. Батищев показывает, что в социальной философии К. Маркса социал-органические и атомистические типы социальных связей рассматриваются, в свою очередь, в двух подтипах каждая: закрытых, замкнутых и открытых, разомкнутых, а структурно-онтологические различия четырех модальностей социальных систем строятся вокруг векторов ценностных устремлений. При этом возникает типология, наглядно демонстрирующая и теоретически преодолевающая односторонность как либеральных, так и консервативных концепций личности, общества, цивилизации и культуры.

Социал-органические связи – это связи не-свободной сопринадлежности индивидов Целому.

Замкнутая модальность этого типа связей характеризуется гетерономией индивидов как акциденций или составных частей, снимающих с себя ответственность за движение субстанциального целого и утрачивающих субъектные атрибуты. Она описывается Г.С. Батищевым прагмемами такого рода: *мертвящий традиционализм, онтологическое изживенчество, стереотипность, трафаретность* и т. д. Различаются две внешне противоположные, но по существу идентичные формы гетерономии индивидов в системах замкнутых органических связей: а) покорность, квиетизм и б) формально-исполнительская суэта.

Нельзя считать, будто бы социал-органические связи не оставляют места для субъектности индивида. Самостоятельность, сознательно-критическая оценка здесь сохраняются, но включаются в более широкую сферу несвободы как принципиально над-индивидуальной сферы высших смыслов и ценностей, универсальных принципов и норм. Так возникают социал-органические разомкнутые связи – связи со-принадлежности индивидов, раскрытые навстречу абсолютному онтологическому содержанию наиболее фундаментальных уровней бытия, в которые субъект включается на до-деятельностном, не распределчиваемом, виртуальном уровне личностной организации.

Социал-атомистические связи дробят целое на такие части, каждая из которых притязает быть внутри себя онтологически самодовлеющим целым.

При открытом типе атомистических связей своемерие и своецентризм обращены индивидом только внутрь его субъектного мира. Уход из актуального межличностного общения, замыкание в «Святое одиночество» (Рильке) своего субъектного мира, требующиеся в пограничных ситуациях, в творчестве, подвижничестве и т. п. формах самоопределения личности по отношению к высшим ценностям и смыслам, совмещается с уважительностью и терпимостью к жизненным кодексам других, предполагает субъектный полицентризм.

Как и замкнутые социал-органические связи, замкнутые социал-атомистические связи выступают в двух формах: а) потребностно-гедонистиче-

ской и б) ценностно-аскетической. Если самозамыкание индивида происходит в сфере конечных явлений, тогда его требования к миру выступают как потребности. Когда же индивид предпочитает самоутверждаться лишь в сфере высших ценностей посредством их присвоения, тогда он ту же самую по сути позицию претворяет внешне противоположным способом: утилитарные потребности подавляются ради над-утилитарных ценностей, но на деле последним придается конечная, потребностно-подобная форма. Г.С. Батищев подчеркивает: коварная негативная диалектика механизма социальной регуляции атомистической социальности такова, что, ежечасно аннулируя высокомерный своецентризм каждого атома, утверждает за его спиной неоспоримый своецентризм отчужденной системы как целого. Этот механизм пролагает дорогу господству системы над индивидом именно тем, что поддерживает в индивиде притязание быть господином своей судьбы. Таким образом, социал-органические и социал-атомистические типы структурирования общества коррелятивно объединяются открытыми и закрытыми типами социальных взаимодействий.

Анализ Г.С. Батищева вскрывает системное многообразие способов деонтологизации социокультурного бытия личности в различных и вместе с тем комплиментарных типах социал-органических и социал-атомистических связей. «...Те и другие резко отрицают и вытесняют друг друга, но одновременно с необходимостью порождают своих антиподов, воспроизводят их в новых модификациях, пронизанных своим взаимным влиянием, опосредствованных узами негативной зависимости друг от друга» [Батищев, 1997, с. 299]. В кругу такого взаимоположения оказывается запертой и «...порожденная естественной эволюцией глубокой и многогранной традиции позитивизма теория постиндустриального общества...» [Иноземцев, 1999, с. 23].

Каждым из проанализированных типов социальных связей и всеми ими вместе предполагаются духовно-онтологические основы культурно-цивилизационного процесса, но внутри этих связей и на основе соответствующих им структур социального бытия они не возникают и возникнуть не могут. В парадигматических рамках этой типологии социум лишь допускает (разомкнутые типы социальной связи) или противодействует (замкнутые типы) актуализации скрытого за собственными превращенными формами духовного начала, открывающегося человеку через щели и дыры в глухой стене социальности.

Из проведенного Г.С. Батищевым анализа непериодической типологии структур социальных взаимодействий следует вывод о внесистемной природе социокультурных связей, онтологически соответствующих принципу свободной индивидуальности и отвечающей ей утонченно-духовной культуре междусубъектности. В методологическом плане это заключение обращает нас к выводу постструктуралистской критики об онтологической фундамен-

тальности идеи Отсутствия, дающей нам «систематическую возможность узнавать то, что есть, по тому, чего нет» [Эко, 2004, с. 433]. Вместе с тем, выход из системы бинарных метафизических оппозиций предполагает переход к совершенно иному типу схематизма. Эта стратегия обоснована и проведена, например, Кантом. Согласно Канту, свобода воображения состоит в том, что оно *схематизирует без понятия*, т. е. по ту сторону априорных схем.

Онтологический схематизм, лежащий в основе методологии культурно-цивилизационного анализа и релевантный идее свободной индивидуальности, должен быть свободен от движения рефлексии по маршрутам, предуказанным бинарной логикой и выражающими ее категориальными структурами. Ж. Деррида пишет о том, что «открытие» структуры (установление того, что в самой структуре остается открытым) означает переход к совершенно иному уровню: «Различие между малой, то есть необходимо закрытой структурой и структурностью открытия – таково, может быть, неустановленное место, в котором коренится философия. В особенности тогда, когда она описывает структуры» [Деррида, 2000, с. 250].

Структура выхода из замкнутого круга социал-органических и социал-атомистических связей к принципиально иному типу структурирования культурно-цивилизационного пространства становится привилегированным «топосом» размещения социально-философской и философско-антропологической рефлексии в поле анализа тенденций, перспектив, стратегий культурно-цивилизационного развития Казахстана по пути построения постиндустриального общества.

Литература

1. Батищев Г.С. Введение в диалектику творчества. – СПб: РХГИ, 1997.
2. Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования. Изд. 2-е, испр. и доп. – М.: Academia, 2004.
3. Деррида Ж. «Генезис и структура» и феноменология // Деррида Ж. Письмо и различие. – М.: Академический Проект, 2000.
4. Дракер П. Посткапиталистическое общество // Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология. – М.: Academia, 1999.
5. Иноземцев В.Л. Перспективы постиндустриальной теории в меняющемся мире // Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология. – М.: Academia, 1999.
6. Маркс К. Экономические рукописи 1857–1861 гг. (Первоначальный вариант «Капитала»). В 2-х ч. Ч. 1. – М.: Политиздат, 1980.
7. Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. – СПб: Симпозиум, 2004.

Literatura

1. *Batischev G.S.* Vvedenie v dialektiku tvorchestva. – SPb: RHGI, 1997.
2. *Bell D.* 2004. Gryadushee postindustrial'noe obschestvo. Opyt social'nogo prognozirovaniya. Izd. 2-e, ispr. i dop. – M.: Academia, 2004.
3. *Derrida Zh.* «Genezis i struktura» i fenomenologiya // *Derrida Zh.* Pis'mo i razlichie. – M.: Akademicheskij Proekt, 2004.
4. *Draker P.* Postkapitalisticheskoe obschestvo // *Novaya postindustrial'naya volna na Zapade.* Antologiya. – M.: Academia, 1999.
5. *Inozemcev V.L.* Perspektivy postindustrial'noj teorii v menyayuschemsya mire // *Novaya postindustrial'naya volna na Zapade.* Antologiya. – M.: Academia, 1999.
6. *Marks K.* `Ekonomicheskie rukopisi 1857–1861 gg. (Pervonachal'nyj variant «Kapitala»). V 2-h ch. Ch. 1. – M.: Politizdat, 1980.
7. *Eko U.* Otsutstvuyuschaya struktura. Vvedenie v semiologiyu. – SPb: Simpozium, 2004.

Түйін

Дунаев В., Курганская В. Әлеуметтік байланыстардың периодикалық емес типологиясы контекстіндегі постиндустриалды қоғам концепциясы

Маркстің үш әлемдік-тарихи «дәуірлер» немесе әлеуметтік қатынастардың дамуының үш тарихи сатысы жайлы идеясы постиндустриалды қоғам концепциясының құрылымдық және типологиялық аналогы болып табылады. Сонымен қатар К. Маркс тұжырымдаған әлемдік-тарихи дәуірдің мазмұнды сипаттамалары қоғамдық дамудың индустриалдылыққа дейінгі, индустриалды және постиндустриалды фазаларынан өзгеше.

Әлеуметтік байланыстардың периодикалық емес типологиясына көңіл аудару жаңа басымдылықтар, мұраттар мен постиндустриалды бетбұрыстың мағынасы ретіндегі адамның құндылықтары мәселесін шешуде әдістемелік тұрғыдан перспективалы болып табылады.

Summary

Dunayev V., Kurganskaya V. Concept of the Postindustrial Society in the Context of Non-Periodic Typology of Social Relations

Marx's ideas about the three world-historical “era” or the three historical stages of development of social relations are structured and type-logical analogue of the concept of post-industrial society. However, Marx formulated a substantive definition of a world-historical eras fundamentally different from those of pre-industrial, industrial and post-industrial phase of social development.

Appeal to the non-periodic typology of social relationships is methodologically promising in addressing the emergence of new priorities, ideals and values of the person as a sense of the post-industrial rotation.



ИНФОРМАЦИОННО-КОММУНИКАТИВНОЕ ПРОСТРАНСТВО ПОСТИНДУСТРИАЛЬНОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

Раушан Сартаева

Аннотация. Современное информационно-коммуникативное пространство формирует «новое бытие» человека, предполагающее глобальные изменения не только его генома, тела, интеллекта, но и изменение его этико-онтологического отношения, как к окружающему миру, так и к собственному бытию в нем. Поэтому сегодня в пространстве постиндустриальной цивилизации возрастает значение императива взаимной ответственности за сценарий нашего общего будущего, которое, как надо понимать и всегда иметь в виду, в рамках такого императива формируется здесь и сейчас и каждым из нас.

Ключевые слова: информация, коммуникация, постиндустриальная цивилизация, глобализация, будущее, онтология, этика, пространство и время.

Как известно, современный глобализирующийся мир, характерной особенностью которого стало «сжатие» пространства и времени, несет в своем развитии, кроме известных положительных моментов, новые угрозы и риски, вызовы и требования. В числе основных вызовов, угроз и рисков современного цивилизационного развития можно назвать следующие проблемы: антропогенная сингулярность, «постчеловек», «новый мировой порядок», а также вытекающая из этих проблем сверхзадача выживания как государств, так и индивидов. Многими исследователями отмечается, что постоянно расширяющееся использование новейших технологий третьего тысячелетия порождает экзистенциальную ситуацию, которая не может быть описана с помощью сегодняшних мировоззренческих универсалий (о человеке, о мире, о глобальной эволюции человека, мира, социума) [1].

Для описания названной выше ситуации используются такие термины, как «антропогенная сингулярность», «социальная сингулярность», «научно-технологическая сингулярность». Убыстряющаяся и расширяющаяся практика использования новейших технологий вводит мегасоциум в такое эволюционное состояние, которое называют состоянием сингулярности (термин астрофизики), в котором возможен эволюционный скачок «человек – постчеловек». «Сингулярные технологии», по мнению многих социальных экспертов, будут способствовать тектоническим изменениям в разви-

тии нашего мегасоциума, что составит главный предмет экзистенциальных тревог в XXI веке. В связи со сказанным выше исследователи отмечают, что человечество, входя в новый эволюционный режим, покидает ту реальность, онтологию, которая формировалась в ходе всей предыдущей эволюции человека [2]. «Сингулярные технологии» позволяют человеку творить новую реальность, новое бытие, которое некоторые исследователи называют суррогатной онтологией (скорее всего, в первую очередь, имеется в виду так называемая «виртуальная реальность»).

Прорыв в новую реальность осуществляется при помощи синтеза технологий high-tech и high-hume – технологий, направленных на изменение природы и живого человеческого сознания. Этот мощный синтез вобрал в себя фактически все новейшие технологии: всевозможные нанотехнологии, информационно-медийные, нейро-чипные, «виртуальную реальность», искусственный интеллект, технологии нейрокомпьютерных интерфейсов, позволяющие работать с компьютером бесконтактно – силой мысли, нейроимплантанные технологии, с помощью которых человек сможет перевести свою личность в электронную форму и т. д.

Технологии нейрокомпьютерных интерфейсов (НКИ) уже сейчас позволяют вычислять незаметно для человека его личную информацию, включая место жительства, дату рождения и название банка, в котором есть его личные вложения. Это было доказано в ходе эксперимента, проведенного исследователями из университетов Женевы, Оксфорда и Калифорнии, в котором принимали участие студенты компьютерных специальностей. Студенты знали, что участвуют в эксперименте, но суть эксперимента им не раскрыли. Надев стандартные шлемы НКИ, испытываемые силой мысли подключались к компьютерам и производили какие-то действия, в ходе которых исследователи отслеживали мозговые реакции студентов и с помощью не очень сложных программ вычисляли их личную информацию [3].

Под влиянием таких технологий бытие нашего мегасоциума подвергнется тектоническим изменениям, которые чем далее, тем более будут приобретать лавинообразный характер. Таким изменениям подвергнется и сам человек, его геном, тело, интеллект, а также этико-онтологическое отношение, как к природе, так и к собственному бытию. Новая социокультурная действительность, формирующаяся под воздействием «сингулярных технологий», дает возможность технологически осуществлять такие неоднозначные, а, скорее, опасные действия, как трансгенез, целенаправленные изменения генетической, антропологической, социокультурной идентичности человека, неконтролируемое изменение глобального метаболизма антропосферы и т. д. Такие действия, оказываемые на бытие мегасоциума, порождают амбивалентный эффект, т. е. порождают как блага, так и глобальные угрозы. Кто и как сможет использовать возможности «сингулярных технологий» – вот, пожалуй, главный вопрос и проблема «новой ре-

альности». От этих вопросов – «кто?» и «как?» – будет во многом зависеть «новое бытие» человека.

Кроме того, сегодня «бытие» человека во многом зависит от одной из важнейших задач, вытекающих из современного состояния планетарного мегасоциума, а именно: от сверхзадачи выживания института государства как основного гаранта обеспечения социальных прав и социальной защищенности, национальной, культурной идентичности граждан. Многие исследователи считают, что в эпоху глобализации происходит закат национального государства. Так, известный социолог Мануэль Кастельс в своей книге «Могущество самобытности» (1997) пишет: «...Современное национальное государство, над которым начинают довлеть глобальные сети богатства, могущества и информации, переживает значительное сужение своего суверенитета ... Упадок государства всеобщего благоденствия, сняв с общества определенную бюрократическую нагрузку, привел к ухудшению условий жизни большинства его граждан, к разрыву социального контракта между капиталом, трудом и государством, к значительной утрате социальной защищенности, обеспечение которой в глазах рядового человека составляло саму суть существования правительства» [4]. Здесь можно уточнить, что такой взгляд «рядового человека» (на Западе) на функцию социальной защиты граждан государством сложился, в том числе и в немаловажной степени, под влиянием социалистической идеологии и опыта социалистических стран в 50-е и 60-е гг. XX в. Так называемое «социальное государство» на Западе в его современном виде сложилось, на наш взгляд, именно под таким влиянием. И хотя конвергенция капитализма и социализма, о которой говорили многие серьезные исследователи, как на Западе, так и на Востоке, по мнению их оппонентов, так и не состоялась, тот факт, что под влиянием социалистической идеологии и опыта социалистических стран капитализм «диверсифицировался», признается широким кругом ученых. Автор теории нового индустриального общества, лидер американского институционализма Джон Гэлбрейт в своих работах 50-х, 60-х гг. – «Общество изобилия» (1958), «Новое индустриальное общество» (1967) – писал о прогрессирующей замене рынка планированием, о конвергенции капитализма и социализма. И, хотя на дискуссии, организованной в 1987 г. в связи с 20-летием выхода в свет его книги «Новое индустриальное общество», Дж. Гэлбрейт признал ряд допущенных в ней (книге) ошибок, он все же продолжал отстаивать основополагающий тезис институционализма о том, что рынок не является господствующей системой капитализма [5].

В последующих своих значительных работах, скажем, в книге «Справедливое общество. Гуманистический взгляд» (1996), Дж. Гэлбрейт, отказавшись от идей по национализации, от концепции конвергенции социализма и капитализма, от разработки программ переустройства общества под руководством ученых на принципах нового социализма, тем не менее, не перешел

на позиции капитализма. Однако, на наш взгляд, время показало, что многие мысли и идеи Дж. Гэлбрейта находят подтверждение в жизни мирового мега-социума. Лауреат Нобелевской премии по экономике за 2001 г. Джозеф Стиглиц в своих работах «Глобализация: тревожные тенденции» (2003), «Ревущие девяностые. Семена развала» (2005) писал о переоценке роли рыночных механизмов и недооценке роли государства в регулировании общественной жизни, о неоднозначной (с точки зрения полезности для общественного развития) деятельности корпораций [6].

О неразборчивом применении силы крупными корпорациями, как весьма неприглядной реальности современной экономики, говорил Дж. Гэлбрейт на уже упомянутой нами дискуссии в 1987 г. по поводу 20-летия выхода в свет его книги «Новое индустриальное общество».

Самую радикальную позицию по вопросу сущности и деятельности корпораций, а, точнее, транснациональных корпораций (ТНК), изложил в своей замечательной книге (в составе трилогии) «Третья мировая психотронная война. Она уже началась...» (2006) Этьен Кассе. Он пишет: «...практически известно, что в руководстве ТНК ведущие посты занимают масоны. Некоторые исследователи (имена я называть не буду, ибо свои открытия они по понятным причинам не публикуют) считают, что в лице ТНК мы имеем дело с системой масонских лож, также стремящихся к господству над миром. ... ТНК уже давно не конкурируют между собой. Их конкуренты – те государства, которые пытаются отстоять независимую, национально ориентированную политику, не хотят подчиняться власти ТНК» [7].

Как уже отмечалось ранее, в современном мире государство как институт власти продолжает оставаться основным гарантом обеспечения социальных прав, социальной защищенности, национальной, культурной идентичности. Поэтому одной из важнейших задач, вытекающих из современного состояния планетарного мегасоциума, является сверхзадача выживания государственных образований, индивидов и этносов, проживающих в них. Вдвойне это задача актуальна для таких государств, как Казахстан, еще находящихся в процессе государственного строительства, нациестроительства. Нашему государству приходилось и приходится решать одновременно в короткий период времени, с учетом огромного числа самых разнообразных факторов блок задач, на решение которых большинству развитых стран история отпустила куда большее количество времени.

Сегодня же, сжатие пространства и времени (глобализация) уплотняет и ускоряет событийный ряд, что также усложняет задачи государственного строительства. Усложняет эти задачи и складывающийся у нас на глазах «новый мировой порядок», независимо от того, какой проект будет реализовываться в рамках этого «порядка» – неоконсервативный проект «Американской Империи» или обамовский проект мультилатерализма, предполагающий равномерное распределение полномочий между США и их союзниками, в

совокупности с проектом «углубления демократии». В любом случае, как справедливо отмечает российский политический деятель А. Дугин, «...США и Запад ведут дело к постепенной десоверенизации всех существующих политических единиц и это аксиома Глобального Перехода» [8].

Многие исследователи с тревогой отмечают тот факт, что «ресурсный потенциал государства уменьшается, чего не скажешь о задачах, стоящих перед ним» [9]. Отмечается, что контроль над рычагами управления в среде экономики переходит от государственных структур к новым мощным акторам – ТНК и ТНБ (транснациональным корпорациям и транснациональным банкам). Формируются различные надгосударственные структуры, к которым также (пока еще постепенно) переходят рычаги управления внутригосударственными структурами. Постепенно формируются тенденции приоритета международного права над национальным законодательством. То есть, налицо тенденции постепенного ограничения суверенитета государств. Например, Европейский суд по правам человека для стран, вступивших в Совет Европы и подписавших Европейскую конвенцию по правам человека, является той высшей надгосударственной инстанцией, которая рассматривает иски граждан к государству, в котором эти самые граждане проживают.

Вызывают беспокойство и прогнозы на предмет будущего планетарного мегасоциума таких политических деятелей, как российский политик Г. Явлинский, который считает, что к 2050 г. в мире будут государства «развитые и неразвитые навсегда». То есть, для развивающихся государств, государств «транзитного периода», государств «догоняющего» развития, к коим относится Казахстан, в свете таких прогнозов еще более важное значение приобретают задачи модернизации и трансформации общественной жизни (экономики и общества). Такие задачи надо решать с учетом теорий «постиндустриального общества», которые с 60-х гг. прошлого столетия стали методологической парадигмой обществоведческих исследований. Центральное место среди этих теорий по праву принадлежит теории «постиндустриального общества» Д. Белла, поскольку она (теория) представляет собой теоретическую абстракцию, которая позволяет осмыслить важнейшие тенденции в развитии сферы управления, структуры производительных сил, науки, образования передовых западных стран. Основные элементы этой теории изложены, как известно, в двух его работах – «Грядущее постиндустриальное общество» (1973) и «Культурные противоречия капитализма» (1978) [10]. В 80–90-е гг. прошлого столетия развал СССР, крушение социализма в Восточной Европе способствовали бурному росту, оживлению обществоведческих исследований, дальнейшей социологизации экономической науки, что, в свою очередь, нашло отражение в формировании большого спектра различных институциональных концепций. Общим в этих концепциях является то, что все они отмечают феномен

перехода человеческого сообщества в качественно иное состояние, чему способствовали, в свою очередь, такие феномены в развитии общества, как глобализация, информатизация, возросшая роль знаний, бурное развитие высоких технологий, экономический, экологический и духовный кризисы. Такое качественно иное состояние общества разные исследователи называют по-разному: постиндустриальное, посткапиталистическое, постэкономическое, супериндустриальное, информационное, общество знаний и т. д. Но, на наш взгляд, для общей характеристики складывающегося «иногo» состояния мирового мегасоциума правильнее, наверное, было бы использовать термин «постиндустриальное общество», поскольку он: 1) включает в себя весь спектр особенностей складывающегося нового состояния общества, тогда как другие названия этого состояния отражают какую-то одну, пусть и существенную его черту; 2) отражает следующую после индустриальной стадии в развитии общества в системе, свойственной теориям индустриализма и состоящей из двух основных этапов: доиндустриального и индустриального.

Переход планетарного мегасоциума в новое состояние происходит в ходе взаимодействия самых разнообразных факторов: технологических, экономических, культурно-идеологических, этнических и т. д. Очень важную роль в общественном развитии играют, на наш взгляд, социокультурные факторы, особенно в полиэтнических странах с «догоняющим» развитием, к которым можно отнести и нашу республику. Таким странам, для того, чтобы стать субъектом (а не объектом) мирового развития, чтобы «догнать» развитые страны, нужно эффективно осуществлять модернизацию и трансформацию (в случае нашей страны, по С. Хантингтону), которые невозможны без сформированных национальной идентичности и государственного единства, т. е., наличия нации как двуединства суверенного территориального государства и гражданского общества. Об этом писал Д. Рас-тоу, который определял национальное единство как отсутствие сомнений у большинства граждан потенциальной демократии относительно того, к какому обществу они принадлежат [11]. И хотя наша республика ввиду разных причин все еще решает проблемы национальной идентичности и, соответственно, государственного единства, тем не менее, у нас (в Казахстане) есть немалые социокультурные предпосылки для постиндустриальной трансформации. Это, прежде всего, тождественное в культурах двух крупнейших этносов Казахстана: сходство базовых ценностей, сходство в отдельных элементах типов рациональностей, лежащих в основах культур, сходство в целом в менталитете, сформированном в рамках общности «советский народ». Надо сказать, что в формировании единой (относительно) общности «советский народ», на наш взгляд, как бы ни ерничали по этому поводу отдельные интеллектуалы, употребляя такие термины, как «совок» (и т. д.), СССР продвинулся дальше США с их концепцией «плавильного

котла», замененной в настоящее время ввиду ее провала концепцией-суррогатом «салатной тарелки».

Д. Растоу предложил в свое время модель политической модернизации, в которой выделил три ключевые цели: 1) национальное единство; 2) стабильная власть; 3) равенство. Из этих целей он считал наиболее приемлемыми вариантами модернизации следующие: 1) сначала – стабильная власть, потом – национальное единство, затем – равенство; 2) национальное единство – стабильная власть – равенство [12]. Считается, что большинству развитых государств удалось осуществить эти два варианта модернизации. Для Казахстана, на наш взгляд, на данном этапе развития приемлем, скорее, второй вариант модернизационных преобразований, если брать во внимание такие немаловажные факторы в развитии нашей страны, как полиэтничность состава населения, социально-экономическое и этносоциальное самочувствие граждан.

В аналитической концепции «постиндустриального общества» Д. Белла социальные изменения моделируются как многомерный процесс, в котором, как отмечают многие исследователи, организационные основы индустриального общества (промышленный сектор, технологический базис, профессиональные группы, ведущие социетальные принципы и т. д.), подвергаются значительным изменениям, которые позволяют говорить о формировании постиндустриального общества. Возрастает значение информационного сектора по сравнению со сферой производства товаров, усиливается роль информационной составляющей в производственных процессах (в сравнении с сырьем и энергией), пересматриваются социальные ориентиры. Характерными особенностями постиндустриального общества становятся производство и эксплуатация информации и знания. Это позволяет, как считают многие исследователи, «...перейти в экономическом и социальном планировании от интуитивных суждений к алгоритмам на основе компьютерной обработки информации и обеспечить полную сциентификацию всех областей жизни» [13]. То есть, теоретическое знание становится ведущим принципом социальной организации, а постиндустриальное общество развивается в направлении информационного общества или общества знания. В научных кругах понятие «информационное общество» было введено Ф. Махлупом (США) и Т. Умесао (Япония). В дальнейшем развитию концепции информационного общества способствовали исследования таких известных ученых, как Й. Масуда, М. Порат, Р. Катц, Т. Стоуньер и многих других.

Считается, что пока нет целостной теории общества знания. Тем не менее, именно знание, согласно Д. Беллу и Э. Тоффлеру, становится непосредственной производительной силой постиндустриального общества. Кстати, автор теории индустриального общества, лидер американского институционализма – Дж.К. Гэлбрейт – также определил знания как ключевой

фактор экономического и всего общественного развития. Но, как отмечают некоторые исследователи, знание, несмотря на общедоступность (в определенной степени), является элитарным ресурсом, так как его усвоение, обладание им и умение его использовать доступны не каждому в силу разных способностей [14]. Кроме того, в истории человечества, как известно, всегда были попытки монополизировать знание. Так, известный исследователь Этьен Кассе в своей книге «Фальсифицированная история» (2006) писал о том, что поджог Александрийской библиотеки приписали арабам, «...которых старались выставить некультурными и жестокими варварами. Это, впрочем, далеко неслучайно, ведь именно арабы помешали Церкви монополизировать Знание и именно полученные от них сведения позволили расцвести европейскому Возрождению, поэтому естественно желание церковников представить мусульман исчадиями ада» [15].

В результате коренного перелома, переживаемого современной культурно-цивилизационной системой, формируется новая социокультурная реальность. Процессы глобализации происходят в определенном социокультурном пространстве, представляющем собой единство социального и культурного, т. е. происходящие в современном социокультурном пространстве изменения охватывают, соответственно, и общество, и культуру. Развитие современного общества в направлении общества информационного вызвало поток глубочайших трансформаций мира культуры, который представляет собой сегодня динамично развивающееся информационно-коммуникативное пространство.

Информация (наряду со знанием) становится мощнейшим ресурсом в развитии современного общества. Информация сегодня становится мощнейшим средством манипулирования общественным сознанием, наряду с таким средством передачи информации, как интернет, который многие, возможно, отчасти справедливо считают способом демократизации мира. Упомянутый нами ранее Э. Кассе в своей книге «Третья мировая психотронная война. Она уже началась...» (2006) пишет, что «...средства массовой информации впору переименовывать в средства массовой манипуляции» [16]. Кроме того, информация становится мощнейшим средством давления на государства. Одним из главных факторов современного цивилизационного развития, размывающих суверенитет национальных государств, является информационно-культурная экспансия, используемая в качестве средства политического давления. Непрерывно и целенаправленно создается единое мировое информационное пространство, в котором главным актором выступают США. Как признают многие политики, исследователи, «...информация наравне с финансами и интеллектуальным капиталом становится важнейшим ресурсом политического давления» [17]. А главным «пользователем» этого ресурса являются США. Информационные потоки в созданных для них условиях «прозрачных границ» способствуют экспансии стандартизированных западных

культурных ценностей и смыслов. Ведущая роль здесь, конечно, отводится интернету. Кстати, 3 июня 2011 г. ООН объявила право на свободный доступ к интернету одним из базовых прав человека.

Сверхсложные процессы, происходящие в современной социокультурной реальности, могут быть адекватно поняты, как отмечают многие исследователи, только с учетом особенностей новой информационной культуры, формирующейся на базе новых форм коммуникации [18]. Специфика коммуникативного пространства, в котором развивается в условиях глобализации современная культура, состоит в том, что меняется смысл как отдельных единиц коммуникации, так и всего смыслового поля. В последнее время в результате возрастающей мощи постоянно обновляющихся и совершенствующихся массмедийных технологий возник феномен «перепроизводства информации», который А. Гор (экс-вице-президент США) назвал «эксформацией». «Эксформация», по мнению многих, лишила его познавательной, социальной, человеческой коммуникации в традиционном ее понимании. Человек не только не успевает осознать, воспринять всю поступающую вновь информацию, но и логически, семантически ее интерпретировать. Таким образом, теряется смысл поступающей информации, возникает ситуация «смысловой пустоты» [19]. То есть в современных условиях уменьшается теоретико-познавательная роль информации, которая все больше передается через эмоционально-образные каналы, в которых акцент делается не на содержании, а на носителе, образе.

Тем временем современные научные исследования позволяют взглянуть на феномен информации как фундаментальный в системе мироздания. Если кибернетик Р.Ф. Абдеев в своей книге «Философия информационной цивилизации» (1994) сетовал, что «информация до сих пор не признана философской категорией» [20], то сегодня в философии, на наш взгляд, информация выступает в роли очень важной категории, позволяющей снимать возможное противоречие между новым пониманием принципа целостности и эффектом эмерджентности: такое противоречие снимается введением понятия информации вместо субстрата [21]. Кроме того, совсем недавно в СМИ прошло сообщение о том, что профессор Стюарт Хамерофф из отделения анестезиологии и психологии Университета Аризоны и по совместительству директор Центра изучения сознания при том же университете и известный британский физик и математик Роджер Пенроуз разработали и отстаивают так называемую квантовую теорию сознания. Согласно этой теории, человеческий мозг представляет собой квантовый компьютер, сознание – его программное обеспечение, а душа представляет собой информацию, накопленную на квантовом уровне. Причем, в этой теории указано, что «носители сознания – это расположенные внутри нейронов белковые микротрубочки (microtubules), которым прежде отводили скромную роль “арматуры” и транспортных внутриклеточных каналов» [22]. Кроме того,

по словам профессора С. Хамероффа, носители квантовой информации сотканы из некоего материала, «гораздо более фундаментального, чем нейтроны, – из самой ткани Вселенной».

Одной из особенностей современного коммуникативного пространства, сложившейся под воздействием высокого уровня развития технологий, которые, в свою очередь, влияют на формы и типы социальной коммуникации, является конструирование виртуальной реальности как новой реальности. Виртуальную реальность некоторые исследователи определяют как «философский вопрос сложного отношения по меньшей мере трех миров: мыслимого человеком мира, видимого человеком мира и объективного мира вне его» (Г.П. Меньчиков). В контексте приведенного выше определения виртуальная реальность является как бы вторичной по отношению к бытийному статусу человека. В результате трансформации современной культуры на фоне глобализации формируется новый духовный контекст общества, «новая духовная ситуация». В результате распространения новых коммуникационных технологий формируются новые типы взаимоотношений между людьми, новые способы общения, отличающиеся от традиционных форм. Так, сетевое виртуальное пространство как ценностно-смысловое поле современной информационной культуры уже не предполагает установления диалога в его классическом понимании.

Таким образом, современное информационно-коммуникативное пространство формирует «новое бытие» человека, предполагающее глобальные изменения не только его генома, тела, интеллекта, но и изменение его этико-онтологического отношения, как к окружающему миру, так и к собственному бытию в нем. Поэтому сегодня в пространстве постиндустриальной цивилизации возрастает значение императива взаимной ответственности за сценарий нашего общего будущего, которое, как надо понимать и всегда иметь в виду, в рамках такого императива формируется здесь и сейчас и каждым из нас.

Литература

1. *Летов О.В.* Этические и философские аспекты нанотехнологий. (Сводный реферат) // РЖ. – 2009. – № 3. – С. 82–112.
2. См. работы *Свидиненко Ю., Костюкова М., Лукьянца В.* и др.
3. *Мамаладзе М.* Берегитесь «взлома» мозга // Оракул. – 2012. – №12. – С. 2.
4. *Кастельс М.* Могущество самобытности. – Цит. по: *Мировая экономическая мысль. Сквозь призму веков / В 5-ти томах.* – М.: Мысль, 2004. – Т. 4. *Век глобальных трансформаций.* – С. 368.
5. *Гэлбрейт Дж.* Новое индустриальное общество (отдельные главы) // *Мировая экономическая мысль. Сквозь призму веков / В 5-ти томах.* – М.: Мысль, 2004. – Т. 4. *Век глобальных трансформаций.* – С. 373–385.

6. *Стиглиц Дж.* Глобализация: тревожные тенденции / Пер. с англ. и примеч. Г.Г. Пирогова. – М.: Мысль: Национальный общественно-научный фонд, 2003. – 300 с.; *Стиглиц Джозеф.* Ревущие девяностые. Семена развала / Пер. с англ. и прим. Г.Г. Пирогова. Вступит. статьи Г.Ю. Семигина и Д.С. Львова. – М.: Современная экономика и право, 2005. – 424 с.
7. *Кассе Этьен.* Третья мировая психотронная война. Она уже началась... – Санкт-Петербург: Вектор, 2006. – С. 184.
8. *Дугин А.* На пороге Глобального Перехода // Известия (мнения и комментарии). – 2011, 16 марта. – С. 6.
9. *Луценко К.* Кто победит? Национальное государство в эпоху глобализации // Свободная мысль. – 2006. – № 3. – С. 192–199.
10. *Белл Д.* Грядущее постиндустриальное общество. Опыт прогнозирования (отдельные главы) // Мировая экономическая мысль. Сквозь призму веков / В 5-ти томах. – М.: Мысль, 2004. – Т. 4. Век глобальных трансформаций. – С. 432–440.
11. *Растоу Д.А.* Переходы к демократии: попытка динамической модели // Полис. – 1996. – № 5. – С. 5–15.
12. Там же.
13. *Бехман Г.* Общество знания – краткий обзор теоретических поисков // Вопросы философии. – 2010. – № 2. – С. 113–127.
14. *Кочетков В.В., Кочеткова Л.Н.* К вопросу о генезисе постиндустриального общества // Вопросы философии. – 2010. – № 2. – С. 23–33.
15. *Кассе Этьен.* Фальсифицированная история. – Санкт-Петербург: Вектор, 2006. – С. 147–148.
16. *Кассе Этьен.* Третья мировая психотронная война. Она уже началась... – С. 167.
17. *Луценко К.* Кто победит? Национальное государство в эпоху глобализации. – С. 194.
18. *Касумова Г.К.* Социокультурная реальность глобализирующегося мира // Вестник Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. – 2011. – № 3. – С. 87–98.
19. Там же.
20. *Абдеев Р.Ф.* Философия информационной цивилизации. Диалектика прогрессивной линии развития как гуманная общечеловеческая философия для 21 века. – М.: Владос, 1994. – С. 9.
21. См. работы *Сартаевой Р.С.*
22. *Лаговский В.* Наконец-то найдено место, где у людей находится душа // «КП». – 2012, 13 ноября. – № 170 (25 983). – С. 15.

Literatura

1. *Letov O.V.* Jetcheskie i filosofskie aspekty nanotehnologij. (Svodnyj referat) // RZh. – 2009. – № 3. – С. 82–112.
2. См. работы *Svidinenko Ju., Kostjukova M., Luk'janca V.* i dr.

3. *Mamaladze M.* Beregites' «vzloma» mozga // Orakul. – 2012. – №12. – S.2.
4. *Kastel's M.* Mogushhestvo samobytnosti. – Cit. po: Mirovaja jekonomicheskaja mysl'. Skoz' prizmu vekov / V 5-ti tomah. – M.: Mysl', 2004. – T. 4. Vek global'nyh transformacij. – S. 368.
5. *Gjelbrejt Dzh.* Novoe industrial'noe obshhestvo (otdel'nye glavy) // Mirovaja jekonomicheskaja mysl'. Skoz' prizmu vekov / V 5-ti tomah. – M.: Mysl', 2004. – T. 4. Vek global'nyh transformacij. – S. 373–385.
6. *Stiglic Dzh.* Globalizacija: trevozhnye tendencii / Per. s angl. i primech. G.G. Pirogova. – M.: Mysl': Nacional'nyj obshhestvenno-nauchnyj fond, 2003. – 300 s.; Stiglic Dzhozef. Revushhie devjanostye. Semena razvala. Per. s angl. i prim. G.G. Pirogova. Vstupit. stat'i G.Ju. Semigina i D.S. L'vova. – M.: Sovremennaja jekonomika i pravo, 2005. – 424 s.
7. *Kasse Jet'en.* Tret'ja mirovaja psihotronnaja vojna. Ona uzhe nachalas'... – Sankt-Peterburg: Vektor, 2006. – S. 184.
8. *Dugin A.* Na poroge Global'nogo Perehoda // Izvestija (mnenija i kommentarii). – 2011, 16 marta. – S. 6.
9. *Lucenko K.* Kto pobedit? Nacional'noe gosudarstvo v jepohu globalizacii // Svobodnaja mysl'. – 2006. – № 3. – S.192–199.
10. *Bell D.* Grjadushhee postindustrial'noe obshhestvo. Opyt prognozirovanija (otdel'nye glavy) // Mirovaja jekonomicheskaja mysl'. Skoz' prizmu vekov / V 5-ti tomah. – M.: Mysl', 2004. – T. 4. Vek global'nyh transformacij. – S. 432–440.
11. *Rastou D.A.* Perehody k demokratii: popytka dinamicheskoi modeli // Polis. – 1996. – № 5. – S. 5–15.
12. Tam zhe.
13. *Behman G.* Obshhestvo znaniya – kratkij obzor teoreticheskikh poiskov // Voprosy filosofii. – 2010. – № 2. – S.113–127.
14. *Kochetkov V.V., Kochetkova L.N.* K voprosu o genezise postindustrial'nogo obshhestva // Voprosy filosofii. – 2010. – № 2. – S. 23–33.
15. *Kasse Jet'en.* Fal'sificirovannaja istorija. – Sankt-Peterburg: Vektor, 2006. – S. 147–148.
16. *Kasse Jet'en.* Tret'ja mirovaja psihotronnaja vojna. Ona uzhe nachalas'... – S. 167.
17. *Lucenko K.* Kto pobedit? Nacional'noe gosudarstvo v jepohu globalizacii. – S.194.
18. *Kasumova G.K.* Sociokul'turnaja real'nost' globalizirujushhegosja mira // Vestnik Mosk. un-ta. Ser.7. Filosofija. – 2011. – № 3. – S. 87–98.
19. Tam zhe.
20. *Abdeev R.F.* Filosofija informacionnoj civilizacii. Dialektika progressivnoj linii razvitija kak gumannaja obshhechelovecheskaja filosofija dlja 21 veka. – M.: Vlados, 1994. – S.9.
21. Sm. raboty *Sartaevoj R.S.*
22. *Lagovskij V.* Nakonec-to najdeno mesto, gde u ljudej nahoditsja dusha // «KP», – 2012, 13 nojibri. – № 170 (25 983). – S. 15.

Түйін

Сартаева Р. Постиндустриалды өркениеттің ақпараттық-коммуникативті кеңістігі

Қазіргі ақпараттық-коммуникативті кеңістік адамның «жаңа болмысын» қалыптастырады, ол оның геномын, денесін, интеллектісін өзгергертіп қана емес, оның қоршаған ортаға, өзінің болмысына этикалық-онтологиялық қатынасын өзгертуді көздейді. Сондықтан, бүгінгі күні постиндустриалды өркениет кеңістігінде біздің ортақ болашағымыз үшін өзара жауапкершілік императивінің маңызы артып отыр. Ол мұндай императив аумағында осы жерде, қазір және біздің әрқайсысымызда қалыптасуы тиіс.

Summary

Sartayeva R. Informational Communicative Spact of Postindustrial Civilization

Modern informational communicative space forms “new being” of man. It means global transformations not only of his genom, body, intellect but also changes of his ethical ontological relations with the world around him and with his own being in the world. Therefore today in the space of postindustrial civilization it is grown the meaning of the imperative of mutual responsibility for a scenary of our mutual future which, as it is necessary to understand and to always have in mind, is forming in the boundaries of such imperative now and here and by every one of us.

В 2012 году, сотрудники института выпустили ряд книг в области философских, политологических и религиоведческих исследований. Некоторые из этих изданий мы представляем вашему вниманию.

Шаукенова З.К. Идеологическое конструирование в Республике Казахстан: монография. – Алматы: КИСИ при Президенте РК, 2012. – 316 с.

Данная монография посвящена идеологическим аспектам развития Казахстана. Причина внимания к этой проблеме очевидна – пережив период глубокого идеологического кризиса, казахстанское общество возвращается к осознанию важности государственной идеологии как социально-политического института, объединяющего граждан страны.

Актуальные вопросы государственно-конфессиональных отношений в Республике Казахстан: сборник материалов. – Алматы: Институт философии и политологии КН МОН РК, 2012. – 72 с.

Данный сборник включает текст доклада (установочного сообщения), подготовленного сотрудниками отдела религиоведения Института философии и политологии КН МОН РК, а также дополнительные материалы – комментарии экспертов по рассматриваемой тематике.

Қазақстан Республикасындағы мемлекеттік-конфессионалдық қатынастардың өзекті мәселелері: Материалдар жинағы. – Алматы: ҚР БҒМ ҒК Философия және саясаттану институты, 2012. – 72 б.

Бұл жинаққа ҚР БҒМ ҒК Философия және саясаттану институты Дінтану бөлімінің қызметкерлері әзірлеген баяндама (бағыттаушы хабарлама), сондай-ақ қосымша материал ретінде сарапшылардың аталмыш тақырып төңірегіндегі түсіндірмелері енгізілген.

Колчигин С.Ю. Фрагменты Разума. – Алматы: СаҒа, 2012. – 136 с.

Книга представляет собой сборник авторских этюдов, озарений, свободных ассоциаций, навеянных разнообразными проявлениями жизни. Их содержание составляют всегда актуальные темы философского звучания: истина и вечность, любовь, душа и свет, ход времени и его осознание.

Мансурова А.С. Совершенствование человека: сравнительный анализ восточных учений: монография / Под общ. ред. З.К. Шаукеновой. – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2012. – 204 с.

В монографии впервые в казахстанской историко-философской литературе осуществляется компаративистское исследование феномена совершенствования человека в даосизме, конфуцианстве и восточном перипатетизме. Работа выполнена в новом ключе фундаментально-онтологической

компаративистики, герменевтики, философской антропологии и современной казахстанской философии взаимопонимания.

Евразийская концепция Льва Гумилева и современность: Монография / Под общ. ред. акад. А.Н. Нысанбаева. – Астана: Фолиант, 2012. – 288 с.

Монография, подготовленная авторским коллективом Института философии и политологии КН МОН РК на казахском и русском языках, обобщает результаты многолетних философско-политологических исследований смысла и ценности концепта евразийства в пространстве межкультурного диалога, влияния евразийской концепции Льва Гумилева на решение сложных современных проблем интеграционных процессов, происходящих на постсоветском пространстве.

Соловьева Г.Г. Современная западная философия (компаративистские исследования). В 2-х т. / Под общ. ред. З.К. Шаукеновой. – 2-е изд. перераб. и дополн. – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2012. – Т. 1 – 316 с.; Т. 2 – 260 с.

В книге обсуждаются вечные философские вопросы, первостепенные для каждого человека – жизнь и смерть, Бог и человек, добро и зло, любовь и ненависть, а также актуальные темы: переселение в империю Интернета, толерантность, взаимопонимание, диалог культур и цивилизаций. В разговоре принимают участие крупнейшие западные философы – Кьеркегор, Ницше, Хайдеггер, Ясперс, Сартр, Хабермас, Эко и другие. При этом в их творчестве философский Запад встречается с Востоком, осуществляется плодотворная внутренняя компаративистика.

Хамидов А. Гуманизм как дискурс / Под общ. ред. З.К. Шаукеновой. – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2012. – 218 с.

В монографии подвергается философскому анализу феномен гуманизма в его теоретическом и практическом измерениях. В частности, анализируются условия реализации предложенной автором модели аутентичного гуманизма.

Наследие аль-Фараби и формирование нового интегрального мировоззрения: коллективная монография / Под общ. ред. З.К. Шаукеновой. – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2012. – 323 с.

В монографии впервые предпринята попытка исследования духовно-интеллектуального наследия аль-Фараби в контексте формирующегося интегрального мировоззрения новой мировой эпохи. Авторы рассматривают потенциал философии аль-Фараби для формирования основ нового интегрального мировоззрения и ценностной парадигмы казахстанского общества.

Наследие Абу Насра аль-Фараби в трудах Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК (библиография: 1991–2012 гг.) / Под ред. З.К. Шаукеновой. – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2012. – 78 с.

Предлагаемая библиография включает труды Института философии, политологии и религиоведения за период с 1991 по 2012 г., посвященные исследованию наследия великого средневекового мыслителя арабо-мусульманского Востока Абу Насра аль-Фараби.

Косиченко А.Г. Религия: сущность и актуальные проблемы / Под общ. ред. З.К. Шаукеновой. – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2012. – 220 с.

Тематика книги сконцентрирована вокруг сущности и основного содержания религии; роли, места и значения религии в современном мире; центральных проблем государственно-конфессиональных отношений; религиозной ситуации в Казахстане.

Сартаева Р.С. Экология человека, новая онтология и устойчивое развитие Казахстана: монография / Под общ. ред. З.К. Шаукеновой. – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2012. – 207 с.

Монография посвящена выявлению места и роли экологии человека в современном естественнонаучном, социогуманитарном и философском познании. Экология человека конституируется как качественно новый уровень осмысления экологической и философско-антропологической проблематики в единстве естественно-природных, социальных, культурных, духовных детерминаций человеческого бытия. В этом контексте автором предложено свое понимание феномена духовности и принципа целостности. Исследуется роль экологии человека в формировании модели устойчивого развития Казахстана в эпоху новых социокультурных вызовов.

Философия познания: век XXI: коллективная монография / Под общ. ред. З.К. Шаукеновой. – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2012. – 312 с.

В книге, написанной в соавторстве В.Ю. Дунаевым, А.Б. Капышевым, С.Ю. Колчигиным и А. Сагикызы, показаны современные направления и глубинные смыслы теории познания как одной из важнейших областей философии. На основе анализа путей исторического развития гносеологии, ее классических достижений и нерешенных задач авторами предложены новые подходы к сущности познания, его внутренней архитектонике и ценностным импликациям. Обоснована необходимость осмысления процесса познания с позиций гуманистического мировоззрения, духовных измерений человеческого бытия. Большое внимание уделено вопросу о познании социальной реальности.

Культура межнациональных отношений в современном казахстанском обществе. Мат-лы круглого стола, посвящ. 80-летию проф. М.М. Сужикова (1932–1995 гг.). – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2012. – 164 с.

В сборник материалов круглого стола «Культура межнациональных отношений в современном казахстанском обществе», посвященного 80-летию профессора С.С. Сужикова (1932–1995 гг.) включены доклады участников научного форума, в которых раскрывается широкий спектр вопросов, связанных с рассмотрением теоретических и практических проблем дальнейшего развития культуры межнациональных отношений, духовного единения и согласия в независимом Казахстане.

Устойчивость этнокультурных систем в контексте динамики глобализации. Мат-лы городской научно-практической конференции Научно-экспертной группы АНК г. Алматы. – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2012. – 144 с.

В сборник материалов алматинской городской научно-практической конференции «Устойчивость этнокультурных систем в контексте динамики глобализации», организованной Научно-экспертной группой Ассамблеи народа Казахстана г. Алматы, включены доклады ведущих ученых в сфере исследований этнических культур и межэтнических отношений. В докладах раскрывается проблематика формирования новой казахстанской идентичности. Показывается роль Ассамблеи народа Казахстана в становлении гражданского общества и институционализации казахстанской модели межэтнического взаимодействия.

Творчество аль-Фараби в социокультурном измерении Востока и Запада: к 10-летию журнала «Аль-Фараби». Мат-лы международного круглого стола / Под общ. ред. З.К. Шаукеновой. – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2012. – 300 с.

В сборник включены материалы международного круглого стола, посвященного 10-летию философско-политологического и духовно-познавательного журнала «Аль-Фараби». Он содержит статьи, раскрывающие наследие Абу Насра аль-Фараби в дискурсах Востока и Запада, его роль и значение для развития современного казахстанского общества, а также статьи, рассматривающие актуальные проблемы современного социогуманитарного журнала, исламоведения и философской компаративистики.

Судьбы диалектики в современном мире. Мат-лы круглого стола, посвященного 70-летию профессора А. А. Хамидова / Под общ. ред. З.К. Шаукеновой. – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2012. – 242 с.

Сборник содержит материалы круглого стола, проведенного в Институте философии, политологии и религиоведения КН МОН РК в связи с

70-летием главного научного сотрудника Института, доктора философских наук, профессора А. А. Хамидова. В ней анализируются современное состояние теории диалектики, проблемы и перспективы её развития и совершенствования.

Человек и наука в современном обществе. Мат-лы Международной научно-практической конференции, посвященной 60-летию профессора М.З. Изотова / Под общ. ред. З.К. Шаукеновой. – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2012. – 432 с.

В сборнике содержатся материалы Международной научно-практической конференции, проведенной в Институте философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан в связи с 60-летием главного научного сотрудника Института, доктора философских наук, профессора Мухтара Зиядаевича Изотова. В этой книге анализируются философские проблемы развития современной науки в ее роль в формировании человеческого капитала, статус социогуманитарных наук в условиях техногенной цивилизации. Рассматриваются перспективы отечественной науки в условиях индустриально-инновационного развития казахстанского социума.

ИСТОРИЯ ИНСТИТУТА: ХРОНИКА ОСНОВНЫХ СОБЫТИЙ



1955

В системе Академии наук Казахской ССР создан Сектор философии и права АН КазССР.

1956–1957

Опубликована монография руководителя сектора философии и права АН КазССР, кандидата философских наук, профессора К.Б. Бейсембиева «Мировоззрения Абая Кунанбаева». Издана книга «Из истории общественной мысли Казахстана второй половины XIX века» под руководством К.Б. Бейсембиева.



1958

Сектор философии и права преобразован в научно-исследовательский Институт философии и права Академии наук КазССР. Первый директор Института философии и права АН КазССР – академик *С.З. Зиманов*, патриарх отечественной юридической науки.

1959–1963

В этот период в институте формировалась крупнейшая философская школа по диалектической логике, возглавляемая видным казахстанским философом *Ж.М. Абдильдиным*.

Опубликованы труды *Г.А. Югая* «Проблемы целостности организма (философский анализ)» и «О категориях части и целого».

Опубликована коллективная монография «Проблемы логики и диалектики познания» (*Ж.М. Абдильдин, А.Х. Касымжанов, Л.К. Науменко, М.И. Баканидзе*).

1964–1966

Состоялась I Всесоюзная конференция по методологическим вопросам современного естествознания. Активно начали изучаться философские вопросы естествознания. Опубликована статья *А.Н. Нысанбаева* «Математика и принцип соответствия» в журнале «Вопросы философии».

1967–1970

Изданы книги *Ж.М. Абдильдина* «Проблема начала в теоретическом познании», *Г.А. Югая* и *Л.К. Науменко* «Капитал» *К. Маркса* и методология научного исследования».

Проведен (1968 г.) I Всесоюзный симпозиум по диалектической логике (г. Алма-Ата). Проведение этого форума в Алма-Ате свидетельствовало о признании больших заслуг казахстанской школы диалектической логики.

Директором Института философии и права стал партийный руководитель, кандидат философских наук *Т. Ж. Жангельдин* (1970 г.).



Опубликована коллективная монография «Материалистическая диалектика как методология». Авторский коллектив – Ж.М. Абдильдин, Ю.В. Сачков, В.В. Шеляг, А.Н. Нысанбаев.

1971–1974

Впервые творческим коллективом Института переведены и опубликованы «Философские трактаты» аль-Фараби (переводчики – Б.Я. Ошерович, А.В. Сагадеев, А.С. Иванов, И.О. Мохаммед, Е.Д. Харенко), «Социально-этические трактаты» на русский (перевод Б.Я. Ошеровича, редактор – А.В. Сагадеев) и казахский (переводчики – К. Сагындыков, Г. Жангалин, М. Ишмухамедов) языки.

Директором Института философии АН КазССР стал доктор философских наук, профессор *Ж.М. Абдильдин* (1974 г.).

Ж.М. Абдильдин и А.Н. Нысанбаев за монографию «Диалектико-логические принципы построения теории» удостоены первой академической премии в области общественных и географических наук им. Ч.Ч. Валиханова.



1975–1976

Переведены и опубликованы «Логические трактаты» и «Математические трактаты» аль-Фараби (переводчики – К. Сагындыков, Г. Жангалин, М. Ишмухамедов).

Вышла в свет книга «Роль принципа конкретности в современной науке», подготовленная авторским коллективом – Ж.М. Абдильдиным, Т.Х. Рыскалиевым, Н.К. Мукитановым, А.А. Ивакиным и др.

Опубликована монография Г.Г. Соловьевой «О роли сомнения в познании».

Издана коллективная монография «Принцип противоречия в современной науке». Авторы – Ж.М. Абдильдин, А.Н. Нысанбаев, М.И. Баканидзе, М.С. Сабитов и др.

1977

Проведен II Всесоюзный симпозиум по диалектической логике, в работе которого принимали участие ученые республик СССР и зарубежные гости.

1978–1980

Вышла книга Ж.М. Абдильдина и А.С. Балгимбаева «Диалектика активности субъекта в научном познании».

Вышла в свет коллективная монография «Соотношение формального и содержательного в научном познании» (Ж.М. Абдильдин, М.С. Орынбеков, А.Н. Нысанбаев, А.А. Хамидов и др.)

Опубликована коллективная монография «Роль категории «идея» в научном познании». Авторы – Ж.М. Абдильдин, И.Е. Ергалиев, Г.Г. Соловьева, М.С. Орынбеков, М.С. Сабитов.

Издана книга Ж.М. Абдильдина и К.А. Абишева «Формирование логического строя мышления в процессе практической деятельности».

1981

Институту вручено переходящее Красное знамя АН СССР и ЦК профсоюзов за победу в социалистическом соревновании.



1982–1985

Издана коллективная монография «Принцип противоречия в социальном познании». Авторский коллектив – М.М. Баканидзе, А.А. Хамидов, В.И. Ротницкий и др.

Опубликована коллективная монография «О логическом учении аль-Фараби» (М.С. Бурабаев, Г.К. Курмангалиева и др.).

Ж.М. Абдильдин избран академиком Академии наук КазССР (1983 г.).

Коллективу авторов: Ж.М. Абдильдину – руководителю проекта, М.И. Баканидзе, А.А. Ивакину, Л.К. Науменко, А.Н. Нысанбаеву и М.С. Сабитову за цикл монографических работ «Исследование основных принципов материалистической диалектики и их роли в научном познании» (1967–

1982 г.) присуждена Государственная премия КазССР в области науки и техники.

Директором Института философии стал академик АН КазССР, доктор юридических наук, профессор *М.Т. Баймаханов* (1985 г.).

Вышла в свет работа М.М. Сужикова «Вымыслы и действительность».

Подготовлена и опубликована четырехтомная коллективная монография «Диалектическая логика» (1985–1987 гг.). Авторский коллектив – Ж.М. Абдильдин, А.Н. Нысанбаев, М.И. Баканидзе, А.А. Хамидов, Р.К. Кадыржанов, А.Г. Косиченко, М.С. Орынбеков, К.А. Абишев, Г.Г. Соловьева, И.Е. Ергалиев, С.Ю. Колчигин, А.А. Ивакин, Н.К. Мукутанов и др.



Переведены и опубликованы «Историко-философские трактаты» аль-Фараби (переводчики – К.Х. Таджикова, Н.К. Караев).

Вышла в свет коллективная монография «Методологические проблемы развития научного познания» (Ж.М. Абдильдин, С.Ю. Колчигин, М. С. Сабитов и др.).

Опубликована «Диалектика и этика». Авторский коллектив – А.А. Хамидов, А.Б. Капышев, Г.Г. Акмамбетов, Л.М. Вайсберг, Г.С. Батищев, Н.Д. Джандильдин и др.

1986–1987

Издана книга «Современные методологические проблемы теории относительности и гравитации». Авторский коллектив – А.Н. Нысанбаев, А.Г. Косиченко и др.

Опубликована коллективная монография «Философско-методологические проблемы науки». Авторский коллектив – А.Н. Нысанбаев, А.Г. Косиченко, Л.М. Чечин, Р.К. Кадыржанов и др.

Изданы «Естественнонаучные трактаты» аль-Фараби.

Опубликована книга К.Ш. Нурлановой «Эстетика художественной культуры казахского народа».

Издана коллективная монография «Философия. Мироззрение. Практика». Авторский коллектив – А.А. Хамидов, А.Б. Капышев, Д.К. Кшибеков, С.Ю. Колчигин, М.С. Аженев, А.Г. Косиченко, А.Н. Нысанбаев, Г.Г. Соловьева.

1988–1989

В составе Института философии и права АН КазССР организован Центр по изучению национальных и межнациональных отношений. Руко-

водитель – доктор философских наук, профессор М.М. Сужиков. В Центре работали – А.К. Аргимбаев, А.К. Котов, Г. Есим, Г.В. Малинин, С.Е. Нурмуратов, З.Н. Сарсенбаева, И.П. Хан, Б.Х. Хасанов и др.

Проведена межинститутская конференция на тему: «Методологические проблемы взаимодействия наук при изучении земли».

Вышла в свет работа М.М. Сужикова и С.С. Сапаргалиева «Некоторые философско-правовые проблемы совершенствования культуры межнациональных отношений».

Издана «Диалектика свободы как творчества». Авторский коллектив – Ж.М. Абдильдин, Р.Ж. Абдильдина, Н.К. Сейтахметов, А.Б. Капышев.

Опубликована книга «Я и общество», составители – Г.Г. Акмамбетов, А.А. Хамидов.

1990

Проведен III Всесоюзный симпозиум по диалектической логике (г. Алма-Ата).

Опубликована монография Г.Г. Соловьевой «Негативная диалектика. Два образа критической теории Т.В. Адорно».

Изданы книги коллектива авторов: Ж.М. Абдильдин, А.Н. Нысанбаев, М.С. Сабитов, А.Г. Косиченко, Р.К. Кадыржанов и др. – «Логико-гносеологический анализ науки», «Генезис категориального аппарата науки» и «Математизация науки: социокультурные и методологические проблемы».

Директором Института философии и права стал член-корреспондент НАН КазССР, доктор философских наук, профессор А.Н. Нысанбаев (1990 г.). Академик А.Н. Нысанбаев возглавлял Институт 21 год (1990–2011 гг.)



1991–1992

На базе Института философии и права образован Институт философии КазССР (Постановление № 680 Президиума АН КазССР от 28 ноября 1991 г.).

Издано первое учебное пособие – «Философия» – на казахском языке (Ж.М. Абдильдин, К.А. Абишев, А.Н. Нысанбаев, И.Е. Ергалиев, А.К. Касабек, Д.К. Кшибеков и др.)

Совместно с Карагандинским государственным университетом им. Е.А. Букетова проведена международная научно-теоретическая конференция, посвященная 250-летию видного немецкого философа И. Канта.

Совместно с казахстанской ассоциацией «Мир через культуру» организован первый Всемирный конгресс духовного согласия.

Издана книга Р.К. Кадыржанова «Проблемы социально-культурной природы математического познания».

Вышла индивидуальная монография А.Г. Косиченко «Научное творчество».

Издано учебное пособие А.Н. Нысанбаева и Т.И. Абжанова «Путь к человеку» на казахском языке.

Вышла работа М.М. Сужикова «Напряженность или гармонизация? (развитие межнациональных отношений в Казахстане)».

Опубликована книга А.А. Хамидова «Категории и культура».

1993

Совместно с Казахским национальным университетом им. аль-Фараби проведен I Международный симпозиум «Восток – Запад: диалог культур».

Ж.М. Абдильдин, А.Н. Нысанбаев, А.Б. Капышев, А.А. Хамидов и др. выступили с научными докладами на XIX Всемирном философском конгрессе в Москве.

Издано учебное пособие А.Н. Нысанбаева, Т.И. Абжанова «Сознание. Разум. Нравственность» на казахском языке.

Издана книга «Социокультурные и мировоззренческие основания развития современной науки» в 2 частях. (А.Н. Нысанбаев, Р.К. Кадыржанов и др.).

Опубликованы «Трактаты о музыке и поэзии» аль-Фараби.

Вышла в свет коллективная монография «Формирование категорий сферы сущности и целостности в индивидуальном развитии» (К.А. Абишев, Е.А. Аубакиров, В.И. Ротницкий, Т.М. Туманова, А.А. Хамидов).

Издана книга С.Н. Акатая «Мировоззренческий синкретизм казахов».

Издана монография С.Ю. Колчигина «Логика целостного мировоззрения».

Опубликована книга Н.К. Сейтахметова «Личностный смысл философской культуры».

Вышла в свет работа М.М. Сужикова «Межнациональные отношения в Казахстане: теория и практика регулирования».

1994–1995

Издано учебное пособие А.Н. Нысанбаева и Т.И. Абжанова «Вехи истории мышления» на казахском языке.

Ж.М. Абдильдину присуждена Президентская премия мира и духовного согласия.

Опубликованы «Избранные трактаты» аль-Фараби.

Институт философии совместно с Казахским национальным университетом им. аль-Фараби провел II Международный симпозиум «Восток – Запад: диалог культур».

Институт философии совместно с Институтом литературы и искусства провел научно-теоретическую конференцию «Духовное наследие Абая в канун XXI века».

Издана первая книга из серии «Қазақ даласының ойшылдары» («Мыслители казахской степи») – «общественная мысль Казахстана в IX–XII веках» (М.С. Орынбеков, Ж.А. Алтаев, А.Н. Нысанбаев, А.Д. Мейрманов и др.).

Институт философии НАН РК совместно со Всемирной Ассоциацией казахов и Международным университетом им. Х.А. Ясави провел международный симпозиум «Казахская диаспора: проблемы и перспективы».

Опубликована коллективная монография «Человек в мире отчуждения». Авторский коллектив – К.А. Абишев, А.А. Хамидов, А.З. Камалиденова и др.

Вышла в свет монография А.Н. Нысанбаева, А.Г. Косиченко, Р.К. Кадыржанова «Философский анализ науки в контексте социокультурной трансформации общества».

Изданы книги М.С. Орынбекова – «Предфилософия прото-казахов», «Философские воззрения Абая», коллективная монография «Философия и мировоззрение Абая» (на казахском языке).

1996–1998

Опубликована монография А.Н. Нысанбаева, Е.М. Арынова, Б.Ж. Есекеева «Новый Казахстан: 5 лет независимого развития» (на русском и английском языках).

Совместно с Институтом развития Казахстана и Казахстанской академией социальных наук проведен Международный семинар «Устойчивое развитие Казахстана: проблемы и перспективы».

Проведена республиканская научно-теоретическая конференция «Восточная философия: история и современность».

Проведена международная научно-теоретическая конференция «Философия. Общество. Наука», по итогам которой опубликована одноименная книга.

Издана книга А.Н. Нысанбаева, А.Т. Тайжанова «Этнокультурные традиции в духовном наследии М.О. Ауэзова».

Вышла в свет монография Г.В. Малинина «Межнациональное согласие в Казахстане: проблемы, противоречия, перспективы».

Издана коллективная монография «Методология науки в контексте взаимодействия восточной и западной культур».

Опубликована монография «Философия Абу Насра аль-Фараби» (Г.К. Курмангалиева, М.С. Бурабаев, А.М. Кенесарин, Г.Р. Коянбаева, Н.Х. Жолмухамедова и др.).

Проведены научно-прикладные исследования – «Евразийская интеграционная политика Республики Казахстан: проблемы и перспективы», «По-

литическое лидерство в современном Казахстане: методологические, методические и теоретические аспекты».

1999

Институт переименован в Институт философии и политологии МН-АН РК.

Начал издаваться институтский журнал «Адам әлемі – Мир человека».

Опубликована на турецком языке книга А.Н. Нысанбаева «Kazak turklerini Aydinlatanlara Nisanbaev'in Bakisi». Hazirlayan Prof. Dr. Sadik Tural.

Опубликована статья Р.К. Кадыржанова на английском языке – «The Ruling Elite of Kazakhstan in the Transition Period» в монографии «The New Elite in Post-Kommunist Eastern Europe» (Editors V. Shlapentokh, Ch. Vanderpood and B. Doktorov, Texas A.M. University Press).

В Астане издана коллективная монография «Идеи и реальность евразийства» (авторы – С.Ю. Колчигин, Г.Г. Соловьева, А.Н. Нысанбаев и др.).

Опубликована книга А.Б. Капышева и С.Ю. Колчигина «Философия Грядущего».



2000–2001

Опубликована двухтомная «История диалектики» (Ж.М. Абдильдин, С.Ю. Колчигин, Г.Г. Соловьева и др.).

Состоялся международный конгресс «Наследие аль-Фараби и мировая культура».



Опубликована книга С.Е. Нурмуратова «Рухани құндылықтар әлемі: әлеуметтік-философиялық талдау» («Мир духовных ценностей: социально-философский анализ»).

В Венгрии издана статья Р.К. Кадыржанова «Ethnonationalism and problems of nation-building in transitional societies: the case of Kazakhstan» в сборнике «Europe: Expectations and Reality. The Challenge for the Social Sciences. The Second European Social Sciences Conference was supported by UNESCO Paris, 1999».

Издана книга Сабетказы Акатая «Древние культы и традиционная культура казахского народа».

Издана коллективная монография «Қазақ даласының ойшылдары» («Мыслители казахской степи»), книга вторая (XIII–XV вв.) и книга третья (XVI–XVIII вв.) (И.Е. Ергалиев, Г.Г. Барлыбаева, Қ.Ұ. Әлжан, К.Ш. Нурланова, С.Е. Нурмуратов и др.).

Опубликована индивидуальная монография А.Н. Нысанбаева «Философия взаимопонимания».

В Анкаре на турецком языке издана книга «Kazakistan'da Dede Korkut» (уау. Наз.: Abdimalik Nisanbaev. Ankara: AYK Atatürk kültür Merkezi Baskanligi, 2000).

Б.С. Жусипов стал лауреатом премии молодых ученых имени М.О. Ауэзова.

2002

Состоялась международная конференция «Глобализация и диалог конфессий в странах Центральной Азии». По материалам конференции издана одноименная книга.

Вышла в свет монография «Отчуждение и проблемы экологии (на материалах Казахстана)».

Опубликовано учебное пособие А.Н. Нысанбаева, Г.В. Малинина, В.Ю. Дунаева, В.Д. Курганской «Теория и практика межкультурного взаимодействия в современном Казахстане».

Издана монография Г.Г. Соловьевой «Современная западная философия: от Серена Кьеркегора до Жака Деррида».

Опубликована книга Б.М. Сатершинова «Қазақстан мәдениетінің тарихы мен теориясының кейбір мәселелері».

Проведены научно-практические конференции: «Перспективы формирования гражданского общества в Казахстане» и «Модель межэтнического и межкультурного взаимодействия в современном Казахстане».

По результатам конференции опубликованы книги: «Проблемы формирования гражданского общества в Казахстане» и «Мультикультурное общество в Казахстане: модели, проблемы, перспективы».

Опубликована книга А.Н. Нысанбаева «Қазақ философиясы» в Тегеране (ЕСО Cultural institute, Tehran, 2002).

А. Сагикызы стала лауреатом премии молодых ученых имени М.О. Ауэзова.

2003

Начал издаваться общественно-политический журнал «Аль-Фараби».

Институт стал координатором и исполнителем Государственной программы «Культурное наследие» (2004–2009 гг.). В рамках данной программы изданы: 20 томов из серии «Мировое философское наследие», 20 томов из серии «Казахское философское наследие из древности до сегодняшних дней», 10 томов из серии трудов аль-Фараби, 10 томов «Мировое психологическое наследие». Составителями и переводчиками томов являлись: А.Н. Нысанбаев, Қ.Ұ. Әлжан, К.А. Абишев, Н.Ж. Байтенова, Т.Х. Габитов, Ж.Ж. Молдабеков, Г.К. Курмангалиева, Н.Л. Сейтахметова, Ж.С. Сандыбаев, Д.Т. Кенжетаяев, С.Ю. Колчигин, А.Г. Косиченко, А.Т. Кулсариева, Ж.М. Муталипов, А.Д. Курманалиева, С.Е. Нурмуратов, Г.Ж. Нурышева, Д.С. Раев, Б.М. Сатершинов, А.С. Сагикызы, Г.Г. Соловьева, Ж.Б. Ошакбаева, К.А. Затов, Л.А. Аскар, К.М. Конарбаева и др.

Издана книга «Зарубежная оценка трудов академика Ж.М. Абдильдина».

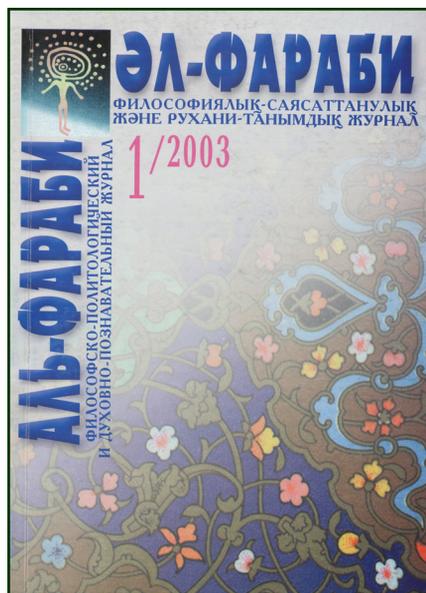
Вышла в свет коллективная монография «Философия в духовном развитии человека» (В.Ю. Дунаев, С.Ю. Колчигин, А.Г. Косиченко, А.А. Хамидов и др.).

Опубликована монография И.Е. Ергали «Философия как духовная деятельность».

Издана коллективная монография ученых Института к XXI Всемирному философскому конгрессу в Стамбуле. А.Н. Нысанбаев, К.А. Абишев, Р.К. Кадыржанов, Қ.Ұ. Әлжан выступили на конгрессе с научными докладами.

Опубликована книга Г.К. Шалабаевой, Г.А. Нарбековой и Р.С. Сартаевой «Культура Казахстана в мировом культурном пространстве».

В 2003–2005 гг. по основному приоритету фундаментальных исследований – «Теория и практика общенациональной идеи как основы устойчивого развития современного Казахстана» – выполнялась программа фундаментальных исследований «Философско-политологические основы системного реформирования Казахстана в эпоху глобализации». Всего – 11 научно-исследовательских проектов.



2004

Издана коллективная монография «Қазақ даласының ойшылдары» («Мыслители казахской степи») (XVIII–XIX вв.), книга четвертая (С.Е. Нурмуратов, Қ.Ұ. Әлжан, Г.Г. Барлыбаева, Ж.Б. Ошакбаева, К.М. Кобырбаева, К.Ш. Нурланова, А.Д. Мейрманов и др.).

Вышла в свет монография А.Н. Нысанбаева «Глобализация и проблемы межкультурного диалога» в двух томах.

Опубликована коллективная монография «Феномен Э.В. Ильенкова: взгляд из современности», подготовленная учеными Института к московским Ильенковским чтениям.

Издана коллективная монография «Религия в политике и культуре современного Казахстана» (Астана: Елорда). Авторы – А.Н. Нысанбаев, В.Ю. Дунаев, С.Ю. Колчигин, А.Г. Косиченко, А.А. Хамидов и др.

В Шанхае прошла международная конференция «Культурное наследие и социальный прогресс» с участием профессора Дж. Маклина (Вашингтон, Международный совет по исследованию ценностей и философии).



Опубликована на английском языке монография А.Н. Нысанбаева «Kazakhstan: Cultural Inheritance and Social Transformation» (США, Вашингтон, 2004 г.).

2005

Издана монография А.Н. Нысанбаева и Г.В. Малинина «Нурсултан Назарбаев: Казахстан – территория мира и согласия».

Опубликованы коллективные монографии «Аль-Фараби и развитие восточной философии», «Философия аль-Фараби и исламская духовность».

Вышла в свет книга А.Б. Капышева и С.Ю. Колчигина «Онтология Духа».

А.Н. Нысанбаев, С.Е. Нурмуратов, А.Г. Косиченко, Қ.Ұ. Әлжан и др. выступили с докладами на IV Всероссийском философском конгрессе «Философия и будущее цивилизации» (г. Москва).

В Новосибирске опубликована монография А.Н. Нысанбаева и О.В. Нечипоренко «Россия и Казахстан в XXI веке: опыт модернизационных реформ».

Издана «Қашқари кеңістігі және оның дүниетанымдық бағдарлары» (автор Қ.Ұ. Әлжан).

Издана коллективная монография «Қазақ диаспорасы: бүгінгі мен ертеңі. Казахская диаспора: настоящее и будущее».

2006

Издана монография А.Н. Нысанбаева «15 лет независимости Казахстана: становление нового общественного сознания».

Вышла в свет «Человек и мир в казахской философии XVIII–XIX веков» (Қ.Ұ. Әлжан).

Изданы коллективные монографии «Мир ценностей аль-Фараби и аксиология XXI века» в 2-х томах, «Казахстан в условиях глобализации: философско-политологический анализ», «Общенациональная идея Казахстана: опыт философско-политологического анализа».

Опубликована книга А.Н. Нысанбаева, Н.Г. Аюпова, Т.Х. Габитова «Тюркская философия: десять вопросов и ответов».

Вышла в свет монография М.З. Изотова, В.А. Фидирко, М.С. Шайкемелева «Наука в Казахстане: история и современность» (книга первая).

В 2006–2008 гг. ученые Института работали над выполнением 18-ти научно-исследовательских проектов по Программе фундаментальных исследований по основному научному направлению «Системное обоснование и разработка социально-экономических, политических и историко-культурных моделей и механизмов движения Казахстана к свободному демократическому обществу, развитие научно-методологических стратегий ускоренной модернизации Казахстана в контексте современных глобальных процессов» по основному приоритету: «Развитие научно-методологических основ общенациональной идеи на базе устойчивого развития современного Казахстана...».

2007

Опубликована книга А.Н. Нысанбаева «Тәуелсіздік. Демократия. Гуманизм» («Независимость. Демократия. Гуманизм»).

Состоялась международная научно-теоретическая конференция – «Проблемы устойчивого развития Казахстана в условиях глобализации: опыт исследования, проблемы и перспективы», посвященная 70-летию академика НАН РК А.Н. Нысанбаева. По материалам конференции издан сборник «Тұлға. Таным. Шығармашылық» («Личность. Познание. Творчество»).

С.Ю. Колчигин и А.Б. Капышев стали лауреатами премии имени Ч. Валиханова.

А.С. Мансурова стала лауреатом премии молодых ученых имени М. Ауэзова.

Опубликована монография В.Ю. Дунаева «Онтологические основания социогуманитарной рефлексии».

Издана коллективная монография «Власть как ценность и власть ценностей».

Опубликована коллективная монография «Еуразиялық интеграция және қазақ диаспорасы».

2008

Издана книга «Академик Ж.М. Абдильдин и мировая философия».

Опубликованы сборники «Содержание и мобилизующий потенциал общенациональной идеи» (А.Г. Косиченко, А.Н. Нысанбаев, С.Ю. Колчигин, С.Е. Нурмуратов, А.А. Хамидов и др.), «Актуальные проблемы межэтнических отношений в современном Казахстане».

В Астане прошла международная научно-теоретическая конференция «Актуальные проблемы развития мировой философии».

Состоялась презентация книжной продукции Института, изданной в серии «Философское наследие казахского народа с древнейших времен до наших дней» в 20-ти томах и «Мировое философское наследие» в 20-ти томах по Государственной программе «Культурное наследие» (2004–2009 гг.).

Изданы 10 томов сочинений аль-Фараби – по Государственной программе «Культурное наследие».

Опубликованы сборник трудов сотрудников Института к XXII Всемирному философскому конгрессу «XXII Всемирный философский конгресс. Доклады казахстанской делегации» (Сеул, Республика Корея) и сборник научных трудов, посвященных 50-летию Института «Проблемы современной философии и политологии в контексте национальной идеи Казахстана».

Вышло в свет юбилейное издание «Идеи, концепты, судьбы. Институту философии и политологии – 50».

2009

Опубликованы коллективные и индивидуальные монографии:

1. Евразийство в XXI веке: проблемы и перспективы.
2. Формирование толерантного сознания в современном казахстанском обществе.

3. Философия в контексте глобализации.
 4. Фетхуллах Гюлен и современный мир: толерантность, диалог, взаимопонимание.
 5. Сарсенбаева З.Н. Этнос и ценности.
 6. Изотов М.З., Сарсенбаева З.Н. Наука в Казахстане: история и современность (книга вторая).
 7. Наследие аль-Фараби и проблемы современного межкультурного диалога.
 8. Бурабаев М.С. Аль-Фараби в Казахстане.
 9. Соловьева Г.Г. Гендерная политика Республики Казахстан: международный опыт и национальная модель.
 10. Әл-Фараби ғылымы.
 11. Кадыржанов Р.К. Децентрализация государственного управления в различных регионах мира. Учебное пособие-хрестоматия на английском языке.
- В 2009–2011 гг. научные сотрудники Института выполняли Программу фундаментальных исследований «Казахстанский путь развития в глобальном мире: философско-мировоззренческие и социально-политические проблемы». Программа включала 11 проектов.

2010

Проведена Международная научно-практическая конференция «Республика Казахстан: опыт государственного строительства и перспективы социально-политической модернизации».

Проведена Международная научно-практическая конференция «Творчество Нурлана Сейтахметова: философские дискурсы Запада и Востока».

Институтом философии и политологии КН МОН РК совместно с Казахстанским институтом стратегических исследований (КИСИ) при Президенте РК был проведен круглый стол «Саммит ОБСЕ в Астане: расширение гуманитарного сотрудничества».

З.Н. Сарсенбаева стала лауреатом премии имени Ч.Ч. Валиханова.

С.А. Ермаханова стала лауреатом премии имени М.О. Ауэзова.

Р.К. Кадыржанову и С.Е. Нурмуратову присвоены стипендии за вклад в развитие науки в Казахстане.

Изданы следующие монографии, сборники научных конференций и учебные пособия:

1. Евразийская доктрина Нурсултана Назарбаева.
2. Республика Казахстан: опыт государственного строительства и перспективы социально-политической модернизации.
3. Наследие Ходжи Ахмеда Ясави и современная исламская духовность.
4. Ұлттық идея және қазақ философиясы.
5. Имидж политического лидера и электоральные предпочтения граждан современного Казахстана.

6. Роль СМИ в консолидации современного казахстанского общества.
7. Дунаев В.Ю., Курганская В.Д. Логическая структура и экзистенциальный смысл философской онтологии. В двух книгах.
8. Батыс философиясы. Оқу құралы
9. Шығыс философиясы. Оқу құралы.
10. Әбішев Қ. Философия: Студенттер мен аспиранттарға арналған оқулық.
11. Байдаров Е.У. Философия: учебное пособие для студентов экономических специальностей.

2011

Директором Института философии и политологии Комитета науки МОН РК назначена доктор социологических наук, профессор *З.К. Шаукенова*.

По итогам выполнения программы фундаментальных исследований 2009–2011 гг. опубликованы коллективные монографии: «Казахстан в глобальном мире: вызовы и сохранение идентичности» и «Формирование человеческого капитала в независимом Казахстане: социально-философский анализ».

Совместно с Казахстанским институтом стратегических исследований при Президенте РК (КИСИ) проведен круглый стол и издана научная брошюра: «Социально-политическая стратификация казахстанского общества (по результатам социологического исследования КИСИ и научно-исследовательского проекта ИФиП)».

Проведен круглый стол по итогам выполнения программы фундаментальных исследований «Казахстанский путь развития в глобальном мире: философско-мировоззренческие и социально-политические проблемы» (2009–2011 гг.). Издан специальный выпуск «Адам әлемі – Мир человека».

Ведущие научные сотрудники Института были отмечены государственными и ведомственными наградами: юбилейной медалью «20 лет независимости Республики Казахстан» – академик НАН РК А.Н. Нысанбаев, главные научные сотрудники –



А.Г. Косиченко, Р.К. Кадыржанов, В.Д. Курганская, В.Ю. Дунаев, Е.Е. Бурова; нагрудным знаком МОН РК «За вклад в развитие науки» – К.А. Абишев, М.З. Изотов, Г.Г. Соловьева.



Проведены: международная научно-практическая конференция «Рост международного авторитета независимого Казахстана и вызовы глобализации», посвященная 20-летию независимости Республики Казахстан; научно-практическая конференция «Роль традиционных религий в противодействии экстремизму и терроризму»; круглый стол «Культура ислама и традиции казахского народа: соприкосновение и противоречия».

Опубликованы монографии, сборники материалов научных конференций и учебные пособия:

1. Әбішев Қ.Ә., Жетпісбаева М.С., Қойгелдиев М.Қ. Мұстафа Шоқайдың әлеуметтік философиясы.

2. Абишев К.А. Избранное и переводы.

3. Барлыбаева Г.Г. Эволюция этических идей в казахской философии.

4. Капышев А.Б., Колчигин С.Ю., Хамидов А.А. Философская антропология: от прошлого к будущему.

5. Курмангалиева Г.К., Нысанбаев А.Н., Соловьева Г.Г., Сейтахметова Н.Л. Наследие аль-Фараби и современная философия взаимопонимания.



6. Нысанбаев Ә. Тәуелсіз Қазақстанның құндылықтар әлемі – Мир ценностей независимого Казахстана.
7. Нысанбаев Ә.Н., Әлжан Қ.Ұ., Ғабитов Т.Х., Нұрмұратов С.Е. Ұлттық тәуелсіздік және қазақ философиясы / Оқу құралы.
8. Нысанбаев Ә.Н. Тәуелсіздік. Демократия. Гуманизм. 2-я книга.
9. Ошақбаева Ж.Б. Жыраулар даналығы: Философиялық пайымдаулар.
10. Сатершинов Б.М. Тарихи сана – тәуелсіздіктің рухани тұғыры.
11. Становление и развитие независимого Казахстана: социогуманитарный анализ: коллективная монография.
12. Творчество Нурлана Сейтахметова: философские дискурсы Запада и Востока.

2012

Постановлением Правительства РК № 710 от 31 мая 2012 года Институт философии и политологии переименован в РКП «Институт философии, политологии и религиоведения» КН МОН РК.



Вступил в действие новый Закон РК «О науке», благодаря которому, значительно увеличилось финансирование деятельности Института, вместе с тем, повысились требования к уровню проведения научных исследований.

Институт осуществляет 25 научно-исследовательских проектов в рамках грантового финансирования научных исследований на 2012–2014 гг. Министерства образования и науки Республики Казахстан по приоритетному направлению – «Интеллектуальный потенциал страны». Руководство данными проектами осуществляют 18 главных научных сотрудников Института

(К.А. Абишев, Е.Е. Булова, В.Ю. Дунаев, Д.Д. Ешпанова, М.З. Изотов, Р.К. Кадыржанов, С.Ю. Колчигин, А.Г. Косиченко, В.Д. Курганская, Г.Г. Курмангалиева, С.Е. Нурмуратов, А.Н. Нысанбаев, З.Н. Сарсенбаева, Б.М. Сатершинов, Н.Л. Сейтахметова, Г.Г. Соловьева, А.А. Хамидов, М.С. Шайкемелев). Впервые стартовала междисциплинарная научная целевая программа «Ғылыми қазына» – в рамках программно-целевого финансирования, в которой Институт работает над направлением «Конструирование идеологических концептов в современном Казахстане».



Министр образования и науки РК Б.Т. Жумагулов провел в Институте философии, политологии и религиоведения КН МОН РК рабочее совещание с директорами НИИ по реализации Закона «О науке».

Институтом выпущено 17 авторских и коллективных монографий, сборников материалов конференций и круглых столов.

1. Шаукенова З.К. Идеологическое конструирование в Республике Казахстан. Монография.

2. Сатершинов Б.М., Байдаров Е.У., Булова Е.Е., Косиченко А.Г. Актуальные вопросы государственно-конфессиональных отношений в Республике Казахстан. Сборник материалов.

3. Сатершинов Б.М., Байдаров Е.У., Булова Е.Е., Косиченко А.Г., Жандосова Ш.М. Қазақстан Республикасындағы мемлекеттік конфессионалдық қатынастардың өзекті мәселелері. Материалдар жинағы.

4. Мансурова А.С. Совершенство человека: сравнительный анализ восточных учений. Монография.

5. Нысанбаев А.Н., Әлжан Қ.Ұ., Колчигин С.Ю., Нурмуратов С.Е., Сатершинов Б.М., Соловьева Г.Г. Евразийская концепция Льва Гумилева и современность. Монография.

6. Соловьева Г.Г. Современная западная философия (компаративистские исследования). Монография в 2-х т.

7. Хамидов А.А. Гуманизм как дискурс. Монография.

8. Курмангалиева Г.К., Сейтахметова Н.Л., Жолмухамедова Н.Х., Таджикова К.Х., Коянбаева Г.Р., Мансурова А.С. Наследие аль-Фараби и формирование нового интегрального мировоззрения. Коллективная монография.

9. Наследие Абу Насра аль-Фараби в трудах Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК. Библиографический справочник.

10. Косиченко А.Г. Религия: сущность и актуальные проблемы. Монография.

11. Сартаева Р.С. Экология человека, новая онтология и устойчивое развитие Казахстана. Монография.

12. Колчигин С.Ю., Сагикызы А., Капышев А.Б., Дунаев В.Ю. Философия познания: век XXI. Коллективная монография.

13. Культура межнациональных отношений в современном казахстанском обществе. Материалы круглого стола, посвященного 80-летию профессора М.М. Сужикова (1932–1995 гг.).

14. Устойчивость этнокультурных систем в контексте динамики глобализации. Материалы городской научно-практической конференции Научно-экспертной группы АНК г. Алматы.

15. Судьбы диалектики в современном мире. Материалы круглого стола, посвященного 70-летию доктора философских наук, профессора А.А. Хамидова.

16. Человек и наука в современном обществе. Материалы Международной научно-практической конференции, посвященной 60-летию доктора философских наук, профессора М.З. Изотова.

17. Творчество аль-Фараби в социокультурном измерении Востока и Запада: к 10-летию журнала «Аль-Фараби». Материалы международного круглого стола.

Сотрудники Института опубликовали: в журналах Института – «Адам әлемі – Мир человека» и «Аль-Фараби» – 100 статей; в сборниках конференций и круглых столов Института – 36 докладов; в зарубежных изданиях – 69 статей, из них 14 статей на английском языке, 7 – с импакт-фактором, а также 18 статей сданы и приняты в печать в зарубежные издания; в казахстанских изданиях – 120 статей, из них 47 опубликованы в сборниках конференций, 73 – в научных изданиях; в печатных СМИ – 160 статей и комментариев, из них по Посланию Главы государства – 18, по статье «Социальная модернизация Казахстана: двадцать шагов к Обществу Всеобщего Труда» – 16, по религиоведческой тематике – 37, а также 52 выступления в электронных СМИ: телевидение и радио – 30, интернет-источники – 22.

Ученые Института выступили с докладами: на зарубежных конференциях – 24, на конференциях в Казахстане – 110, на конференциях Института – 44.

Сотрудники Института выезжали в научные командировки и на стажировки 32 раза, из них за пределы Казахстана – 16. В их числе VI Российский

конгресс социологов, Совместное заседание Международной ассоциации исследовательских институтов философии стран СНГ, Азии и Европы, IV Российский философский конгресс, VI Всероссийский конгресс политологов, XX Рождественские чтения, I Конгресс российских исследователей религии.

Институтом проведены: 20 конференций и круглых столов, в том числе 5 международных, а также рабочие встречи и диалоговые площадки с участием руководителей республиканских структур, зарубежных гостей и лидеров различных конфессий Казахстана, экспертного сообщества.

З.К. Шаукенова и Н.Л. Сейтахметова избраны членами-корреспондентами НАН РК.



Приняты на работу в Институт 10 молодых специалистов, из них 8 докторантов PhD и 2 магистра КазНУ им. аль-Фараби.

Министерство образования и науки в рамках государственного заказа выделило Институту пять целевых мест в докторантуру PhD по специальностям: политология (Назарбетова А.К. – ученый секретарь, Айтымбетов Н.И. – н.с.), социология (Биекенова Н.Ж. – н.с.), философия (Турганбеков С.К. – н.с.), религиоведение (Шагирбаев А.Д. – н.с.).

Утверждена новая структура Института, которая состоит из аппарата управления и 3 отделов: Отдела философии, Отдела политологии, Отдела религиоведения, а также Центра материально-информационного обеспечения и редакционно-издательской деятельности.

Осуществлен совместный проект с международной газетой «Весь Мир» (учредителем, главным редактором и известным казахстанским журналистом Ю.И. Кириницаным) – «Философская гостиная».

Барлыбаева Гаухар Гинаядовна – ведущий научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, доктор философских наук

Дунаев Владимир Юрьевич – главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, доктор философских наук, профессор

Изотов Мухтар Зиядаевич – главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, доктор философских наук, профессор

Косиченко Анатолий Григорьевич – главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, доктор философских наук, профессор

Курганская Валентина Дмитриевна – главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, доктор философских наук, профессор

Лекторский Владислав Александрович – академик Российской академии наук, доктор философских наук, профессор

Нұрмұратов Серік Есентайұлы – Қазақстан Республикасы Білім және ғылым Министрлігі Ғылым комитеті Философия, саясаттану және дінтану институтының директорының орынбасары, философия ғылымдарының докторы, профессор

Нысанбаев Абдумалик Нысанбаевич – советник директора Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, академик Национальной академии наук Республики Казахстан, доктор философских наук, профессор

Сағиқызы Аяжан – Қазақстан Республикасы Білім және ғылым Министрлігі Ғылым комитеті Философия, саясаттану және дінтану институтының бөлім жетекшісі, философия ғылымдарының докторы, доцент

Сартаева Раушан Султановна – ведущий научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, кандидат философских наук

Сейтахметова Наталья Львовна – главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, доктор философских наук, профессор, член-корреспондент Национальной академии наук Республики Казахстан

Соловьева Грета Георгиевна – главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, доктор философских наук, профессор

Хамидов Александр Александрович – главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, доктор философских наук, профессор

Чечин Леонид Михайлович – ДТОО «Астрофизический институт им. В.Г. Фесенкова» АО «Национальный центр космических исследований и технологий», НАК РК, доктор физико-математических наук, профессор

АДАМ ӘЛЕМІ – МИР ЧЕЛОВЕКА

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 Республикасының Білім және Ғылым министрлігі
«Философия, саясаттану және дінтану институты» республикалық
мемлекеттік қазыналық кәсіпорны (Алматы қаласы)

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
алғасының 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 түпнұсқаға сілтеме
жасау міндетті.*

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

Редакторлары *Е. Дремкова, Ж. Ошақбаева*

Компьютерде жинақтаушы *Л. Токтарбекова* Компьютерное обеспечение

Теруге 21.01.2013 ж. берілді. Басуға 4.02.2013 ж. қол қойылды.
Форматы 70x1001/16. Есепті баспа табағы 9,6. Таралымы 500.
Тапсырыс № 34. Бағасы келісім бойынша.

Сдано в набор 21.01.2013 г. Подписано в печать 4.02.2013 г.
Формат 70x1001/16. Уч. изд. л. 9,6. Тираж 500.
Заказ № 34. Цена договорная