**ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ,
ПОЛИТОЛОГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ**

**КОМИТЕТА НАУКИ
МИНИСТЕРСТВА ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ
РЕСПУБЛИКИ КАЗАХСТАН**

ҚАЗІРГІ ӘЛЕМДЕГІ ФИЛОСОФИЯ: ДАМУ СТРАТЕГИЯЛАРЫ

**I Қазақстандық философиялық
Конгресс материалдары**

ФИЛОСОФИЯ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ: СТРАТЕГИИ РАЗВИТИЯ

**Материалы I Казахстанского
философского Конгресса**

PHILOSOPHY IN MODERN WORLD: DEVELOPMENT STRATEGIES

**Materials of the I Kazakhstani
Philosophical Congress**

**Алматы
2013**

УДК 10
ББК 87.0
Ф 54

Рекомендовано Учёным советом Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки МОН РК

Под общей редакцией
З.К. Шаукеновой, члена-корреспондента НАН РК, доктора социологических наук, профессора

Редакционная коллегия:
С.Ю. Колчигин (ответственный редактор),
С.Е. Нурмуратов, А. Сагикызы,
Қ.Ұ. Әлжан, А.Б. Капышев

Ф 54 Философия в современном мире: стратегии развития. Материалы I Казахстанского философского Конгресса (Алматы, 27–28 сентября 2013 г.). – Алматы: Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2013. – 818 с.

ISBN – 978-601-7082-87-1

Книга представляет собой сборник материалов первого в истории Казахстана Конгресса философов республики. Организатор Конгресса – Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК. В форуме приняли участие 250 человек, в том числе делегаты из всех регионов страны.

В настоящем сборнике публикуются доклады и выступления по всем направлениям работы Конгресса: стратегическим приоритетам современной казахстанской философии, актуальным проблемам логики и методологии социально-гуманитарного познания, аксиологической проблематике и т. д. Особое место в сборнике занимают темы, связанные с культурными кодами казахской философии в ее прошлом и настоящем, а также с ментальными моделями развития Казахстана.

Огромное значение в современном обществе имеет преподавание философских дисциплин. Поэтому значительное место в работе Конгресса и, соответственно, в сборнике материалов уделено ключевым ориентирам казахстанской философии образования и ее социальным перспективам.

Предназначается как для философов-профессионалов, так и для студентов, магистрантов, докторантов социально-гуманитарных дисциплин и для всех тех, кто неравнодушен к философскому знанию, к философской науке и ее развитию в Казахстане.

УДК 10
ББК 87.0

ISBN – ISBN – 978-601-7082-87-1

© Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2013

СОДЕРЖАНИЕ

Вступительное слово
директора Института философии, политологии
и религиоведения КН МОН РК
З. Шаукеновой..... 11

Приветственное слово
Института философии Российской Академии наук,
академики – **А. Гусейнов, В. Степин, В. Лекторский**..... 18

Приветственное слово
директора Института философии, социологии и права
Национальной Академии наук Азербайджана
И. Мамедзаде..... 20

Приветственное слово
декана философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова
В. Миронова..... 22

Приветственное слово
профессора Академии ведущих кадров Бундесвера (Гамбург)
и Академии защиты Отечества (Вена)
И. Рау..... 25

1. КАЗАХСТАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ: СТРАТЕГИЧЕСКИЕ ПРИОРИТЕТЫ

Абдильдин Ж. Логика творческого мышления..... 27

Нысанбаев Ә. Қазақ философиясының тұлғалық мағынасы... 35

Кирабаев Н. Философия и культура в контексте кризиса «современности»..... 43

Гусева Н. Редукционизм и развитие современной философии как проблема..... 56

Кулсариева А. Критическое мышление как философия образования современности..... 64

Колчигин С. Философия на пути в будущее:
задачи и ориентиры..... 71

2. АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ МЕТОДОЛОГИИ СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНОГО ПОЗНАНИЯ

2.1. Мировоззрение и ценности

Косиченко А. Философия сегодня: деградация или возрождение..... 79

Сағиқызы А. Гуманизм және қазіргі дүниетаным..... 87

Курганская В. Духовные начала культуры и вечные вопросы философии..... 95

Абишева А. Философия как ценностно-мировоззренческая интенция..... 102

Хамидов А. Мировоззренческое самоопределение личности и философия..... 109

Соловьева Г. Тема нашего времени: знание, сомнение, вера... 118

Сейтахметова Н. Что такое исламская философия?..... 127

Бурова Е. Философия как методология, мировоззрение, практика..... 136

Касабек А. Личностно-ориентированная философия..... 143

Жолмухамедова Н. Ценность эстетического в философской онтологии..... 150

Таубаева М., Корганова С. Теоретические проблемы социально-гуманитарного познания..... 158

Аубакиров М. Философия в жизни и практике..... 165

Камалиденова А. Философское постижение человека в творчестве Фридриха Ницше..... 169

Байтенова Н., Демеуова А. Современная философия религии: проблемы, суждения..... 177

Мансурова А. Аксиологические аспекты философско-религиозных систем..... 185

Сандыбаева У. Актуализация «философии религии» в контексте духовно-нравственных проблем современности..... 191

Карабаева А., Исмагамбетова З. Социально-философский анализ феномена толерантности..... 198

Тоқсанбаева Г. Бизнестегі жетістік философиясы..... 205

Қабылова А. Жаһандану шарттылығындағы еуразиялық мәдениет және философия..... 212

2.2. Логика современного познания: категории, принципы, контексты

Габитов Т. Структура и основная проблематика современного философского знания..... 220

Абишев К. Проблема свободы в ее философском содержании..... 228

Дунаев В. Концепты-трансформеры в стратегиях смысла..... 237

Сартаева Р. О некоторых современных тенденциях в развитии философии..... 246

Бегалинова К. Философия как методология науки XXI века.... 254

Сатершинов Б. Қазіргі тарихи таным әдіснамасының әлеуметтік-философиялық қырлары..... 260

Бояринов С. Сущность человека и его предназначение..... 268

Гаршин Р. Краткие тезисы к метатеории сознания и языка... 273

Тулеубеков А. Эгология пространственно-временных состояний..... 281

Шалабаева Г. Союз языков науки и искусства. К вопросу о методологии научного исследования в искусствознании.... 288

Сейсенов Б. Ғылыми-техникалық танымның философиялық-методологиялық негіздері..... 295

Бекежан Ө., Аймұратов С. Техногендік өркениет және ұлт.... 303

Рыманов Д. Философия управления: этико-гносеологические основания исследования..... 310

2.3. Культурные коды национальной философии

Нұрмұратов С. Жаңа әлемді қалыптастырудағы қазақ философиясының тәжірибесі..... 313

Әлжан Қ. Актуализация проблемы начал национального мировидения..... 321

Рыскалиев Т. Ориентиры современной казахской философии..... 329

Кадыржанов Р. Этнокультурный символизм и исследование национальной идентичности Казахстана..... 336

Рау И. К философии языка Антонио Грамши..... 343

Бурбаев Т., Шаханов Е. Истоки и специфика казахской философии..... 349

Барлыбаева Г. Казахская философия: проблемы и перспективы..... 355

Алтаев Ж. Ұлттық рухани мұра және дәстүр сабақтастығы... 362

Курмангалиева Г. Историко-философские исследования в Казахстане: прошлое и настоящее..... 370

Мұсаева Н. Өзін-өзі тану – қазақ философиясының өзегі 377

Заурбекова Л., Коянбаева Г. Казахская философия: история и методология вопроса..... 383

Колдыбаев С. О необходимости союза философии истории и отечественного исторического познания..... 392

Аршабеков Н., Кокумбаева Б. Кочевниковедение в современном философском контексте (к постановке проблемы)..... 395

Колумбаев Б. Философия: в «конце истории» к номадологии..... 402

Қожамберлиев Б. Қазақ болмысы..... 408

Елікбаев Н. Ұлт рухының тарихи-әлеуметтік құбылысы..... 415

Мейірманов А. Қазақ дүниетанымындағы космологиялық ұғымдар: семиотикалық талдау..... 422

Жетпісбаева М. Көшпенділер өркениетінің дүниетанымдық мазмұны..... 429

Ошақбаева Ж. Дүниетанымдық әмбебаптардың қазақ рухани әлемінде алатын орны..... 436

Бижанова М. Түркі ойшылдары өзектендірген рухани құндылықтардың философиялық негіздері..... 443

Саттарова Ф. Қазақ философиясы – рухани қажетілік..... 451

Сандыбаев Ж. Әл-Фараби философиясындағы «мемлекеттік қайраткер» концепциясы..... 458

Токсамбаева А. Ибн Сина мұрасындағы тәлім-тәрбие жайында..... 465

Кенжетай Д. Иасауи мәдениетінде «уахдат ул-вужуд» түсінігі және пантеизм..... 473

Қоңырбаева К. Махамбет философиясындағы рух мәселесі..... 482

Сәрсембин Ү. Қазақ философиясының қалыптасуындағы алаш ойшылдарының тұлғалық феномені..... 490

Есіркепова Г. Ахмет Байтұрсынов тұлғасының өнегелік мәні туралы..... 497

Садыкова Г. Социокультурный контекст модернизации традиционной культуры в условиях независимости..... 502

Сулейменов Т. Что за горизонтом: посильные соображения о будущем казахской философии..... 508

2.4. К новой философии: ментальные модели развития общества

Изотов М. Значение философии в инновационных преобразованиях современного общества..... 512

Капышев А. Предмет и назначение философии: к единому миропониманию..... 520

Абдигалиева Г. Духовность как основа формирования новой философии..... 527

Тайжанов А., Кумыспаев С. Глобализация и новые контуры казахстанской философии..... 535

Сабит М. От идеи к идеологии независимости: критический анализ..... 540

Булекбаев С. Либерально-демократический выбор Казахстана: попытка философского осмысления..... 547

Тулешов В. Философия и власть: актуальные проблемы взаимодействия..... 555

Касабеков С. Опыт философского анализа социальной модернизации..... 562

Бегалиев Н. Информация в культурном многообразии..... 569

Шайкемелев М. Толерантность как фундамент институционализации новой мультикультурной политики... 576

Медеуова К. Этические и эстетические исследования в постсоветских городах..... 584

Батурин В. Философия – к какой тут мудрости «любовь»?.... 592

Качеев Д. Проблемы развития современной казахстанской философии..... 599

Жусупова Б. Социальная философия: поиск новых парадигм идентификации современного общества..... 606

Каримов Б. Путь развития казахской культуры и философии посредством превращения языка Абая в мировой язык..... 613

Аташ Б. Практикалық философияның теориясы: мәселелер ауқымы және деонтология..... 620

3. ПРОБЛЕМЫ ТРАНСЛЯЦИИ ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ В СОВРЕМЕННЫХ УСЛОВИЯХ

3.1. Ключевые ориентиры казахстанской философии образования

Нурманбетова Дж. Сущность знания и задачи образования... 627

Карипбаев Б. Современное образование: гуманитаризация, гуманизация, гуманность..... 635

Кшибеков Д., Кшибеков Т. Некоторые аспекты преподавания курса «история и философия науки» (из опыта работы в КазНТУ им. К.И. Сатпаева)..... 640

Нұрышева Г. Философия, философ және философияны оқыту туралы..... 648

Абдуллина З., Нарбекова Г. Философия образования в контексте глобализации..... 655

Ибжарова Ш. Философия образования и философское образование в современной мировой и казахстанской философии..... 663

Едильбаева С. Место казахстанской философии образования в системе философского знания..... 671

Байдаров Е. Философия и образование: от настоящего к будущему..... 679

Аликенова К. Қазіргі өркениеттегі жаңа білімнің философиялық мәні..... 686

Сарсенбаева З. Быть профессиональным философом..... 693

3.2. Мировоззрение и ценности в современном образовательном процессе

Миронов В. Глобальные тенденции реформирования образования и их российский вариант..... 700

Жамалов Қ. XXI ғасыр құндылықтары және философия білімі..... 708

Абрахматова Г. Единство ценностных установок в образовательном процессе..... 714

Видершпан А. Мировоззренческие аспекты в современном образовании..... 719

Габдсаттарова М. Аксиологические аспекты философии в практике образовательной деятельности..... 726

Болысова К. Білім және тәрбие жаһандану мен дәстүрлік контексінде..... 733

Каирбекова А. Статус культурологии в системе высшего образования (философский анализ)..... 741

3.3. Образование и креативность как залог будущего

Надыров М. Модернизация системы образования для кадрового обеспечения индустриально-инновационного развития Республики Казахстан..... 748

Шпилькин Ю. Креативный класс в свете философии евразийства..... 756

Зарипова И. К проблеме преподавания философии в современных условиях (феномен реального философствования)..... 764

Молтобарова К. Білім жүйесінде таным әрекетін дамыту мәселесі..... 769

Аринов Е. Тәуелсіз Қазақстанда «тәуелсіз» білім беру мәселелері (философия пәнін оқыту мысалында)..... 776

Аршабеков Н. Новое поколение в контексте проблемы социально-философского конструирования реальности..... 783

Данысбекова Қ., Адаева Г. Философияны оқытудың интербелсенді әдістері..... 789

Гуттенлохер О. Философия в школе: проблемы и решения... 796

Сведения об авторах..... 802

Қазақстан Республикасы Білім және ғылым министрлігі Ғылым комитетінің Философия, саясаттану және дінтану институты туралы мәлімет..... 812

Информация об Институте философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан... 814

Information about the Institute of Philosophy, Political Science and Religion Studies of Committee Science of the Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan..... 816

ВСТУПИТЕЛЬНОЕ СЛОВО

ДИРЕКТОРА ИНСТИТУТА ФИЛОСОФИИ, ПОЛИТОЛОГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ КН МОН РК *ЗАРЕМЫ ШАУКЕНОВОЙ*

Уважаемые коллеги!

С момента провозглашения государственной независимости перед философской наукой Казахстана встали задачи обоснования новой системы ценностей, нового мировоззрения, изменения ориентаций и установок общественного сознания. И надо сказать, что творческий потенциал казахстанской философской школы, который формировался на протяжении нескольких десятилетий, позволил в краткие сроки переосмыслить модель казахстанской философии в контексте мировой мысли.

Отмечу в первую очередь тот факт, что **традиционная казахская философия** отныне рассматривается как духовная квинтэссенция номадической культуры со свойственным ей особым типом онтологии и, соответственно, – антропологии. Номадическая онтология не воспроизводит ни матрицы активизма Запада, ни матрицы созерцательности Востока. Активное, деятельное отношение к природе означает дружелюбное, бережное к ней отношение. Такой тип онтологии подразумевает изначальное единство человека и мира, человека и другого человека.

Изучение истории казахской философии предполагает продвижение к новому его этапу. Необходим переход от изучения философского наследия отдельных мыслителей к проблемному исследованию, которое должно сконцентрироваться на формировании единого проблемного поля казахской философской мысли с ее углубленным интересом к онтологии, аксиологии и этике.

Развивается и тенденция к реконструкции истории не только казахской философии, но и **тюркской философии** в целом. Эта проблематика демонстрирует свою исключительную актуальность. В условиях глобализации ареалы контактов современных суперцивилизаций становятся особенно важными, а тюркский мир и представляет собой именно такой ареал, где встречаются исламская, православная, китайская и западная цивилизации.

Однако корни, истоки и сущность тюркской философии только начинают исследоваться в отечественной философии. Наши исследователи задаются вопросами об истоках тюркской философии, способах и формах тюркского типа философствования, о значении и роли ислама в становлении тюркской мысли, о значении диалога тюркских и славянских философских традиций на евразийском пространстве.

И еще один крайне важный результат работы философов Казахстана за годы независимости. Появилось много новых имен ученых и философов из казахстанских регионов. И не просто имен, а серьезных творческих коллективов в разных городах и регионах республики, не говоря уже о столице Казахстана – Астане. Можно с уверенностью говорить о том, что эти коллективы сложились всерьез и надолго.

Часто спрашивают: может ли философ оказывать значимое влияние на общественное сознание в современных условиях?

Безусловно, может. Конечно, это очень и очень непросто – влиять на умы и сердца людей, особенно, если люди порой еще и закрываются от такого влияния. Тем не менее, во все времена обязательно находились мыслители, ученые, мудрецы, которым удавалось побороть косность сознания современников или, по крайней мере, заставить это сознание задуматься. Дело лишь за тем, чтобы сам философ развивался надлежащим образом, т. е. истинно человечески. Тогда – пусть не сразу, но с неодолимой силой – его идеи и принципы возобладают над инерционным сознанием несколько отставших в этом отношении членов социума.

В чем, на мой взгляд, состоит **обновление нашей философии**, и каково ее воздействие на жизнь страны?

Жизненная необходимость философии заключается, помимо прочего, в том, что во многом именно от нее зависит, как понимается сущность человека, а, тем самым, и то, какими станут те, кто сегодня принадлежит к молодым поколениям. Только в соответствии с высшими нравственными абсолютами – любовью, дружелюбием, творческой заботой о развитии другого человека – выстраиваются надлежащие цели и истинные ценности образования.

От решения проблемы человека зависят и подходы к решению вопросов социального развития и эволюции всей человеческой цивилизации. Поэтому огромные задачи стоят перед такими областями философского познания, как философия истории и философия культуры, философия религии и философия политики.

Философы Казахстана стремятся по мере возможности влиять на интеллектуальный климат в республике, на поддержание в Казахстане атмосферы доброго согласия этносов, культур, мировоззрений. В этой связи следует особенно выделить те направления исследований, которые отвечают самым передовым тенденциям развития страны, вызовам нового времени. Это – проблемы идентичности и толерантности, мониторинг культурной и духовной атмосферы в обществе, задача развития человеческого капитала и другие важнейшие вопросы социально-философского характера.

Миссия философии – позитивно влиять на атмосферу в обществе, формировать высокие мировоззренческие и ценностные ориентиры. В этом отношении существует *объективная потребность* в обновлении, которое привело бы казахстанскую философию к коренному прорыву в познании бытия человека в мире; прорыву, позволяющему ясно видеть путь дальнейшего развития и наиболее полно его осуществлять.

Философы стараются, делают все возможное, чтобы полноценно выполнять эту большую миссию. Конечно, дело осложняется «ускользающей реальностью», эффектом «ускорения времени», порой – чрезмерно суетливыми и даже суетными проявлениями эпохи. Но тем более необходимо учиться точнее, понятнее, ярче передавать наши идеи широкому кругу людей. Тогда влияние философов на жизнь республики станет заметнее, соответствуя своему высокому статусу.

Что касается сложных и кризисных явлений в современной философии, то они хорошо известны: это некоторое вытеснение философии на социально-культурную обочину, снижение ее социального статуса, атомизация исследований и т. п. Необходимо поэтому искать выход из кризиса. Нужны новые темы, новые понятия, в частности, в области социальной философии, виртуали-

стики, эстетики, этики. А в плане содержательном – новые идеи, подходы и параметры оценок.

В частности, надо отметить тенденцию **поиска интегративной философии** как одной из важнейших и плодотворных. Не случайно сегодня активно обсуждаются философские проблемы многомерности, связи философии с наукой, религией, искусством. В этом контексте насущной потребностью становится развитие философской компаративистики на базе принципов целостного и ценностного критериев соизмеримости.

Перспективными являются также дальнейшие исследования в области **онтологии и антропологии.** На этом участке достигнуты значительные результаты, связанные с деятельностью известной казахстанской философской школы до 1991 года и ее дальнейшей деятельностью в годы независимости. Предстоит, однако, трансформировать онтологический и антропологический концепты с учетом достижений современной восточной и западной философии и современными данными наук о человеке. Главной интенцией этих исследований является формирование новой планетарной этики взаимного доверия с опорой на духовные ценности и приоритеты.

Как всегда, актуальна **методологическая составляющая философии** в формировании современного концептуального мышления – как в процессе собственно научного образования, так и для развития общенационального менталитета. Злободневность поддержки методологических исследований для развития научного мышления связана с утратой прежних канонов воспроизводства научных знаний, необходимостью введения новых моделей подготовки научных кадров. Для этого инновационного перехода необходимо разработать собственные теоретико-методологические подходы, синхронизированные с тенденциями в развитых странах. Необходимо осуществление методологического подхода к выявлению алгоритма мыслительных процессов в обществе, их постоянному научному мониторингу – как непременному условию и предпосылке принятия эффективных управленческих и политических решений.

Реальная осуществимость этих больших задач видится в том, что сегодня есть заметные ростки, свидетельствующие о **проры-**

ве в понимании главного предмета философии – человека. В течение 70-х – 90-х годов XX века произошел переход от идеи сугубо социальной природы человека (так называемый социологизаторский подход) к идее человеческой универсальности; а в 2000-е началось осмысление его еще более глубокой и важной характеристики, а именно – духовной (нравственной) сущности.

Хорошо известно, что в 60-е – 80-е годы прошедшего столетия казахстанская профессиональная философская школа глубоко разрабатывала проблемы мышления, логико-методологический и категориальный аппарат теории познания. А в новом веке основатель и руководитель этой школы – академик Жабайхан Мубаракович Абдильдин – поставил перед философией новые принципиальные задачи. Исследования по логике и теории познания, подчеркивает он, отныне следовало бы рассматривать как условие и преддверие изучения **проблем духовности** – с тем, чтобы истина, добро и красота предстали в неразрывном и гармоничном единстве. С целью решения этой задачи философы Казахстана в последние годы активно исследуют фундаментальные структуры и глубинные процессы в архитектонике человека. Поняв их по-настоящему, мы сумеем сделать реально возможным переход к целостному пониманию бытия человека в мире.

Нынешняя эпоха едва ли не по всем своим параметрам – время необычайно сложное в судьбе человека на Земле. Поэтому сегодня необходимы доселе неизвестные и действительно перспективные, многообещающие философские исследования и концептуальные решения. Надо развиваться вместе со временем. Наполняться духом актуальных задач, которые будут возникать перед человеком и обществом.

Смысложизненный и эвристический эффект новой философии должен проявиться: а) в воспитании и образовании личности; б) в практике общественного развития; в) в раскрытии универсальных творческих способностей человека; г) в осмыслении и должном ценностном ориентировании инновационных прорывов современной науки.

Философы Казахстана стремятся выработать **новые идеологические концепты**, которые бы способствовали формированию казахстанской национальной идеи и эвристических методо-

логических подходов к классическим проблемам философии и к задачам, которые встают перед республикой сегодня.

Развитие философских, логико-методологических и когнитивных исследований поможет воспроизвести целостность казахстанской науки как социального института, вида особой деятельности, образа мышления, существенно влияющих на достижение искомой государственной идентичности в современном цивилизационном пространстве.

Задача сегодня состоит в том, чтобы *объединить силы философов, политологов, религиоведов, культурологов*. В эпоху глобальных синтезов без такого объединения обойтись очень трудно, фактически невозможно. Это касается многих аспектов социогуманитарного познания, в частности и в особенности – потенциала философии в понимании и переосмыслении сложной и богатой истории нашей страны. Философы могут и должны предложить надлежащие логико-методологические подходы к историческому процессу и его отображению в науке истории, а также мировоззренческие и ценностные основания исторического познания.

Понятно, что для решения столь грандиозных задач философы должны выступать как единая сила мысли – мощная, продуктивная, идейно и духовно влиятельная. Вот почему в год 55-летия головного философского учреждения Республики Казахстан – Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК – на его базе было решено провести первый в казахстанской истории Конгресс философов республики.

Слово «конгресс» означает «собрание». То есть, по существу, «движение навстречу друг другу» (или «совместное движение»). А этим предполагается развитие, прогресс. Поэтому задача I Казахстанского философского Конгресса видится мне, в первую очередь, именно в объединении сил философов нашей страны. Эти силы пока еще рассредоточены по территории громадной республики. При этом казахстанская школа диалектической логики уже стала историей, блестяще выполнив свое предназначение, – но на смену ей должно прийти новое конструктивное движение мысли. Вот почему Конгресс мыслится как центральное событие, вокруг которого можно постепенно объединить круг

исследователей, тем самым, аккумулировать их усилия, выявить интересные новые подходы, идеи, имена.

В советское время имела место попытка осуществления важной идеи о союзе философии и естествознания. Философы участвовали в работе методологических и теоретических семинаров научно-исследовательских учреждений различного профиля. Есть ли в современных условиях такая потребность? Может ли Конгресс стать инициатором **кооперации и интеграции ученых различных отраслей знания** в решении вопросов фундаментального и глобального характера? Вообще-то говоря, философия тем и отличается от многих других областей научного познания и практики, что призвана осмысливать и интегрировать их лучшие достижения. В ходе такой интеграции польза обоюдна: философия углубляет свое содержание, наука обретает мировоззренческий и методологический фундамент. Поэтому, если Конгресс примет решение о *создании Казахстанского философского общества,* это поможет в решении задачи интеграции не только философских сил, но и философии и разнообразных наук.

В завершение хочу подчеркнуть: на казахской земле во все времена, от Коркыта до Шакарима, в центре философских поисков стоял вопрос: Что значит быть человеком? Что такое человек, каким он должен быть? Что мешает, а что способствует становлению подлинной человечности? При этом особенность казахской мысли – в том, что она, в отличие от иных типов философии, не пытается растворить человека в том или ином высшем начале, или, напротив, отринуть высшее начало и «приземлить» человека. Свою задачу казахская философия видит в том, чтобы понять и правильно выстроить *отношение человека к человеку.* Эта идея подлинного, нравственного развития человека составляет, пожалуй, главную отличительную черту казахской философии. И именно это актуально как никогда в сложных, во многом противоречивых условиях современной эпохи.

ПРИВЕТСТВЕННОЕ СЛОВО

ИНСТИТУТА ФИЛОСОФИИ РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

Дорогие наши друзья, коллеги!

Сегодня в Казахстане происходит замечательное событие – первый в истории Казахстана философский конгресс. Это радостное и значимое событие для всех, кто посвятил себя служению философии.

В начале 1960-х годов в СССР заявило о себе философское направление, основанное тогда еще молодыми научными работниками под руководством Жабайхана Мубараковича Абдильдина и получившее название казахстанской школы диалектической логики. В то время разработка проблем диалектики как логики и теории познания была весьма актуальной и казахстанские философы играли в этих исследованиях заметную роль. Наряду с ними так же широко известны были разработки методологических проблем естествознания, которые велись под руководством Абдумалика Нысанбаевича Нысанбаева. Создавались социально-философские труды, активно изучалось творческое наследие аль-Фараби и других мыслителей Востока.

Сегодня во многих крупных научных и образовательных центрах Казахстана разрабатывается широкий спектр философских проблем. Издаются фундаментальные труды по истории философии, по логике и теории познания, по философии науки и другим отраслям философского знания. В социально-культурном отношении большое значение имеет то, что идеи казахских мыслителей-классиков, прежде не в полной мере доступные даже специалистам, сегодня стали достоянием народов многих культур.

Между нашими странами всегда были и сохраняются сегодня самые теп-лые взаимоотношения. В полной мере это относится и к философии. В совет-ское время казахстанские и российские философы поддерживали тесные научные и человеческие связи, сотрудничали, участвовали в работе над общими проектами. На протяжении многих лет Россия и Казахстан работали в едином философском пространстве как наставники и ученики, коллеги

и единомышленники. Среди тех казахстанцев, кто с искренней признательностью вспоминает годы своего философского становления в Москве, – академики Ж.М. Абдильдин и А.Н. Нысанбаев, профессора Г.В. Малинин, А.А. Хамидов и другие. А среди россиян, кто в разное время был тесно связан с Казахстаном профессиональными и дружескими связями, можно назвать академика Б.М. Кедрова, профессора Э.В. Ильенкова, Л.К. Науменко, Г.А. Югая, Г.В. Лобастова и многих других.

В последние годы сотрудничество между российским и казахстанским философским сообществом возродилось на новых началах. Уверены, что оно и впредь будет развиваться и крепнуть. Для этого есть все предпосылки: широкие исследовательские возможности, конкретные планы, а главное – та научная и человеческая дружба, которая проверена многими десятилетиями.

Плодотворной работы вашему конгрессу, дорогие друзья! Большого творческого пути!

Академики Российской академии наук
А.А. Гусейнов, В.С. Степин, В.А. Лекторский

ПРИВЕТСТВЕННОЕ СЛОВО

ДИРЕКТОРА ИНСТИТУТА ФИЛОСОФИИ, СОЦИОЛОГИИ И ПРАВА НАЦИОНАЛЬНОЙ АКАДЕМИИ НАУК АЗЕРБАЙДЖАНА

ИЛЬХАМА МАМЕДЗАДЕ

Уважаемые философы Казахстана!

Связи между философами Азербайджана и Казахстана – давние, прошедшие испытание временем. Они нашли отражение в Договоре о сотрудничестве между нашими Институтами.

Казахстанские философы принимают активное участие в конференциях и форумах, которые проводятся в Баку, а наши азербайджанские философы и социологи участвуют в конференциях, проводимых в Казахстане. Хотелось бы, чтобы эта активность подкрепилась и публикацией качественных совместных трудов, посвященных актуальным проблемам философии, истории философии, социологии и т. д.

Конечно, философы Казахстана публикуются в наших журналах, сборниках, а азербайджанские – в трудах и журналах, издаваемых в вашей стране. Мы считаем, что все это – лишь начало, что в дальнейшем следует искать новые и более разнообразные пути сотрудничества, делая упор на том, чтобы наши молодые философы не потеряли того, что наработано, а обогатили бы сотрудничество, придав ему новый творческий импульс.

Понятно, что наше будущее, будущее науки, философии зависит от молодежи, от ее выбора.

От философии многое зависит в жизни человека и общества. Она обусловливает наше понимание прошлого и будущего, в конце концов, наше отношение к совместным проектам, диалогу цивилизаций и культур. Ее многим пытаются заменить, но, думаю, что безуспешно.

Конечно, значимы для нас и культурология, и политология, и социология, и многие другие общественно-гуманитарные дисциплины. Нужны и фундаментальные исследования, развитие инфо- и нанотехнологий. Однако лишь философия, когда она в порядке,

творчески и гуманистически сориентирована, способна соединить информацию различных дисциплин, дав ключ к пониманию времени, состояния общества, нравственных ценностей, отношения друг к другу.

Мы надеемся, что ваш Конгресс внесет свой весомый вклад в развитие философской мысли Казахстана, организационных структур и науки в целом.

ПРИВЕТСТВЕННОЕ СЛОВО

ДЕКАНА ФИЛОСОФСКОГО ФАКУЛЬТЕТА МГУ ИМЕНИ М.В. ЛОМОНОСОВА *ВЛАДИМИРА МИРОНОВА*

Уважаемые участники Казахстанского философского конгресса!

От имени философского факультета МГУ и от себя лично поздравляю вас с этим событием.

За прошедшие два с лишним десятилетия наши государства – Российская Федерация и Республика Казахстан – пережили многое. Особенно трудно было в первое десятилетие. Наука и философия финансировались по остаточному принципу, многие учёные – преимущественно молодые – оставляли научную деятельность и либо уезжали за рубеж (в так называемое дальнее зарубежье), либо уходили в бизнес, а некоторые – и в криминальные структуры. Конечно, в России эти явления были более масштабными, в Казахстане – менее. Но, тем не менее, нестабильность имела место и там, и там.

Особенно нелегко приходилось философии и философам. Если в науке (прежде всего, конечно, в естествознании) продолжали сохранять свой авторитет многие теории, которые, в то же время, не противоречили мировой науке, то в философии, а также в ряде социогуманитарных наук дело обстояло иначе. Падение вместе с развалом Советского Союза его государственной идеологии больно ударило по философии, которая официально считалась формой идеологии, призванной обосновывать и пропагандировать политику КПСС.

Мы с вами знаем, что это далеко не так. Формально, конечно, философия была марксистско-ленинской, но она была глубоко неоднородной. Был в ней и слой апологетический, действительно, обслуживавший идеологию и политику КПСС. Он был на поверхности. И среди нас ещё немало тех, кто прекрасно знает тех, с позволения сказать, философов, которые этим занимались. Но под этим поверхностным слоем существовала

сложная и многогранная философская жизнь. Тон здесь задавали те философы, которых принято называть шестидесятниками. Но и они не представляли собой чего-то монолитного. Были те, кто пошёл по пути более углублённого исследования наследия официальных классиков, особенно К. Маркса, и благодаря этому вышли на такие проблемы, которые вступили в конфликт с официальной идеологией (речь идёт, прежде всего, о проблеме отчуждения). Другие углубились в исследование истории философии и достигли здесь результатов, не уступающих зарубежным. Третьи занялись, как это называлось в то время, «критикой современной буржуазной философии» и под маской этой критики обнажали те проблемные области философии, которые не охватывались марксизмом. И так далее. Много из того, что было наработано в советской философии в 50-е – 80-е годы прошлого века, не устарело и поныне.

Но вот распался Советский Союз. Рухнула государственная идеология. И нашлись те (причём из числа философов же), кто стал огульно клеймить всю советскую философию без разбора, обвинять её во всех смертных грехах. Станицы газет и журналов, а также отдельных монографий пестрели обвинениями в адрес философии и философов, изображая их чуть ли не как врагов общечеловеческих ценностей и т. п.

В этих условиях философии и философам было ещё труднее, чем учёным. И некоторый выход был найден. В каждой из бывших союзных республик были учёные, философы, мыслители, общественные деятели, которые официальной властью были заклеймены как враги советской власти, идеалисты, религиозные «мракобесы» и т. д. Распад СССР открыл доступ к этим именам, идеям, сочинениям. В каждом суверенном государстве философы стали обращаться к прежде табуированному наследию, изучать его и выявлять его актуальность применительно к нашей современности. Это было великим делом, и оно принесло свои плоды.

Но постепенно ситуация на постсоветском пространстве стала нормализовываться. Наука и философия, как говорится, ожили в социокультурном плане. Философы, не прекращая исследований национального философского наследия, стали заниматься и другими важными философскими темами и проблемами, над

которыми работает и мировая философия. Надеюсь, так будет продолжаться и впредь.

Философы и студенты философского факультета МГУ хорошо знают работы казахстанских философов. Им прекрасно известны имена Ж. М. Абдильдина, А. Х. Касымжанова и других. Их знают, их труды читают и цитируют. Названные философы были основателями казахстанской школы диалектической логики, известной в своё время не только в СССР и так называемых странах социализма, но и далеко за их пределами. Конечно, сегодня ситуация несколько иная. Мы на факультете знаем далеко не всех современных философов Казахстана. Их труды до нас почти не доходят. Надеюсь, что после вашего Конгресса всё изменится в лучшую сторону. Нам необходимо установить более тесные связи, наладить не только обмен печатной продукцией, но и участие в обмене опытом (например, путём стажировок сотрудников), а также в работе над совместными проектами.

Уважаемые коллеги, вы более двадцати лет шли к сегодняшнему событию. За это время у вас появились многие новые наработки, которые вы обобщите и оцените на этом форуме. И познакомите с ними философов других регионов.

Ещё раз поздравляю вас всех с открытием I Казахстанского философского Конгресса и желаю ему плодотворной работы.

ПРИВЕТСТВЕННОЕ СЛОВО

ПРОФЕССОРА НАУЧНОГО ФОРУМА ПО МЕЖДУНАРОДНОЙ БЕЗОПАСНОСТИ ПРИ АКАДЕМИИ ВЕДУЩИХ КАДРОВ БУНДЕСВЕРА (ГАМБУРГ) И АКАДЕМИИ ЗАЩИТЫ ОТЕЧЕСТВА (ВЕНА)

ИОГАННА РАУ

Многоуважаемые господа, дорогие коллеги и друзья!

С большой радостью приветствую это знаменательное событие – созыв I философского Конгресса Казахстана. Духовная и интеллектуальная жизнь независимого Казахстана получила в последние десятилетия качественно новые формы своего развития. Они неразрывно связаны со становление нового независимого государства, новых форм экономичекой и общественной жизни, новой идеологии и нового менталитета граждан многонациональной республики.

Нет области философской мысли, которой казахстанские философы успешно не занимались бы: история мировой классической и восточной философии; философия права, религии, искусства; диалектико-логические проблемы; философские проблемы стествознания; философская антропология; философия государства и права; национальные аспекты мировоззрения... всего не перечислить. Казахстанская культура породила целую плеяду замечательных философов. Назову имена только некоторые из них, закомых мне лично или по их трудам: Абдильдин Жабайхан, Касымжанов Агын, Абишев Кажимурат, Мукашев Зия, Науменко Лев, Насынбаев Абдумалик, Шулембаев Катыршат, Мурат Сабит, Сейтахметов Нурлан, Хамидов Александр, Соловьёва Грета, Нуржанов Бекет и многие другие. Пусть эти многие меня простят, что не упомянул – богата казахская земля на таланты!

В последние годы заметно активизировались связи и совместная деятельность, совместные проекты казахстанских философов с зарубежными, которые являются участниками всех крупных международных конференций, проводимых в республике.

Иностранные философы участвуют в подготовке философских кадров – докторов PhD, в издании совместных монографических исследований в Казахстане, в издании совместных коллективных сборников и отдельных работ за рубежом. Об участии казахстанских философов во всемирных философских конгрессах я уже не говорю. Казахстанская и казахская философская мысль становится известной во многих странах – и по выступлениям, и по печатным изданиям.

Центр философской мысли Казахстана находится, как и прежде, в Алматы, но постепенно вырастают и другие очаги оригинальной казахстанской и казахской философской мысли и международного сотрудничества философов в новой столице – Астане, в Караганде, Павлодаре и других городах. Это настраивает на оптимистический лад.

Позвольте, уважаемые участники Конгресса, от меня лично и от Научного Форума по Международной Безопасности пожелать вам и всем философам Республики Казахстан дальнейших успехов во имя философии и на благо вашей прекрасной Родины.

1. КАЗАХСТАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ: СТРАТЕГИЧЕСКИЕ ПРИОРИТЕТЫ

ЛОГИКА ТВОРЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ

Жабайхан АБДИЛЬДИН
(Астана)

В науке о мышлении существует несколько видов логик: традиционная формальная логика, математическая логика, аксиоматическая логика, диалектическая логика, и каждая из них называет себя учением о мышлении. Одни ученые подлинной наукой о мышлении считают формальную логику, современный ее вариант – математическую логику. Другие убеждены, что только диалектическая логика является подлинной логикой, истинным учением о мышлении, поскольку именно она исследует всеобщие, универсальные законы формирования и развития человеческого мышления. Остановимся подробнее на содержании каждой из них.

Формальная логика понимает мышление как некую субъективную деятельность, совершаемую в голове человека посредством слов, терминов, суждений и умозаключений. Она концентрирует свое внимание на языковом бытии мышления. Согласно формальной логике, мыслить – значит, рассуждать, размышлять и выражать мысль в правильной словесной форме. Отсюда – преувеличенное внимание к законам языкового рассуждения и превращенным формам мышления, каковыми являются суждение, умозаключение, доказательство и др. Поэтому названная логика почти не занимается универсальными определениями мышления, ее не интересуют категории, идеи и т. п.

Основатели формальной логики (и прежде всего, Аристотель) выработали ее основные законы (тождества, противоречия, исключенного третьего) в результате анализа рассуждения, размышления, т. е. процесса языкового развития мышления. Создание этой логики, открытие и обоснование ее законов в свое время имело громадное значение для развития философии, особенно для борьбы с софистикой и устранения субъективных противоречий в мышлении. Современная формальная логика – математическая логика – также занимает достойное место в культуре как средство исследования процессов мышления.

Но исчерпывается ли изучение проблемы мышления формально-логическим исследованием? Правомерно ли сведение мышления только к его языковому бытию?

Гегель выступил с иной философской программой, с иным пониманием проблемы мышления, а, следовательно, и логики. Не отрицая того факта, что мышление может существовать и в словесном выражении, он решительно отвергал, как неправомерные, попытки отождествлять мышление с его языковым бытием. Гегель утверждал, что языковое бытие мышления: рассуждение, размышление, сочинение книг и ведение споров – является только стороной мышления, одним из способов его реализации.

Согласно Гегелю, мышление – это саморазвивающийся творческий процесс, основа всякого созидания и творчества. Оно реально существует и проявляется не в одних лишь размышлениях и книгах, а во всех результатах человеческой духовно-практической деятельности. Ибо человек мыслит не только тогда, когда размышляет, либо излагает устно или письменно свои мысли, но и тогда, когда созидает предметное тело культуры. Более того, о реальном мышлении человека и человечества можно правильно судить не столько по его словесным размышлениям, книгам, сколько по реальным делам. Мышление и его законы проявляются, прежде всего, в уровне развития промышленности и транспортных средств, в строительстве величественных пирамид и удобных для жизни городов, в симфониях и скульптурах, и т. п. Следовательно, рассуждал великий философ, законы мышления, всеобщие условия его существования надо искать не только посредством анализа языковых проявлений мышления, как это де-

лала традиционная формальная логика, процесс исторического развития коллективного мышления можно проследить лишь путем изучения всей совокупности материальной и духовной культуры человечества.

Гегель был убежден, что достаточно перевести трактовку мышления в другую плоскость, рассмотреть мышление широко – как объективно творческий процесс, как единство объективного и субъективного – чтобы легко обнаружилась ограниченность формальной логики и ее законов. И в самом деле: формальная логика и ее законы имеют смысл и значение лишь в том случае, если под мышлением понимается только субъективная деятельность, языковой аспект, языковое бытие мышления.

Иными словами, когда рассматриваются словесные споры, словесные размышления людей, то на основании формально-логических законов (тождества, противоречия, исключенного третьего) можно анализировать процесс размышления, рассуждения и выявлять логические ошибки, возникающие в нашем мышлении в результате нечеткого и неточного употребления терминов и словесных представлений. Однако, если мышление, понимается как единство объективного и субъективного**,** как всеобщее условие творческого созидания предметов материальной и духовной культуры, то для понимания такого мышления для постижения его содержания мало что дают законы формальной логики. Впрочем, от них и требовать этого нельзя, ибо они не являются законами творческой и созидательной деятельности. Когда Кант стремился осмыслить процесс формирования научно-теоретического, всеобщего и творческого знания, он обратил внимание на ограниченность традиционной логики, которая способна только регулировать процесс формирования аналитических суждений. Для обоснования же возможности научно-теоретического знания (синтетического априорного суждения), по Канту, необходима более высокая – трансцендентальная логика.

Гегель в этом отношении пошел значительно дальше Канта, истолковав мышление как имманентно творческий процесс. Отсюда объяснимо его несколько пренебрежительное отношение к формальной логике и ее законам, которые и в самом деле совершенно недостаточны при истолковании мышления как всеобще-

го основания формирования материальной и духовной культуры. Для осмысления этого целостного процесса Гегелю понадобились действительно универсальные законы мышления и бытия – логические категории, которые он понимал как всеобщие принципы и ступени саморазвития абсолютного духа, идеи. Только логические категории в их систематическом единстве дают возможность понять и осмыслить всеобщие условия формирования и развития творческого объективного мышления. Но не забудем, что Гегель трактовал мышление как истинную реальность, единство объективного и субъективного, как тождество мышления и бытия, а категории – как ступени саморазвития абсолютного мышления. Логику же философ понимал как учение о чистом мышлении, как систему чистых сущностей, т. е. категорий. Поэтому в гегелевской логике сначала рассматриваются сами всеобщие определения мышления (категории) и только потом, в разделе субъективной логики, анализируются конечные, превращенные формы (суждение, умозаключение и т. п.). В результате такого анализа Гегель в своей логике смог дать учение о целостном мышлении как живом, конкретном и развивающемся процессе.

Но столь же несомненная ущербность гегелевского учения в целом и логики, в частности, обусловлена тем, что он трактовал мышление идеалистически, как некую самостоятельную субстанциальную реальность, которая в своем имманентном и творческом развитии якобы порождает и природу, и общество. Поскольку Гегель пренебрег реальным субъектом мышления и созидания, а, вернее, не знал его, постольку, будучи объективным идеалистом, он искал источник возникновения категорий, форм мышления не в реальных общественных отношениях, а в движении «чистого разума», в саморазвитии так называемого абсолютного духа.

В материалистической диалектике были критически преодолены пороки гегелевского понимания мышления. Если Гегель, руководствуясь идеалистическим пониманием принципа тождества бытия и мышления, рассматривал мышление как подлинный субъект деятельности, то в материалистической логике оно трактуется как идеальная форма предметной деятельности. Мышление не является самостоятельной реальностью и потому не может иметь особых законов параллельно с законами бытия,

в своем развитии оно подчиняется всеобщим законам развития природы, общества и человеческой познавательной деятельности. Диалектико-материалистическая логика, следовательно, исходит из идеи диалектического тождества универсальных законов бытия и мышления, тождества, понимаемого материалистически. А это означает, что мышление, идеальное, являясь формой материального, в своем развитии подчиняется тем же всеобщим законам, которым подчиняется развитие самой материальной действительности. Поскольку в категориях отражаются всеобщие законы бытия, постольку они имеют первостепенное значение и в логике, в исследовании *процесса мышления,* всеобщих *условий* формирования теоретического знания.

Таким образом, в диалектической логике фундаментальное значение имеет учение о категориях – потому именно, что мышление здесь понимается не как субъективная деятельность индивидов, не как оперирование представлениями, но как идеальная форма всей практической предметной деятельности общества, общественного человека. Поэтому выработанное в ходе общественно-исторического движения мышление должно выходить за узкие рамки законов формальной логики и руководствоваться всеобщими законами, определяющими бытие и природы, и общества, именно эти законы зафиксированы в логических категориях мышления.

Стало быть, о категориях мышления можно сказать, что они – суть отражения всеобщих определенностей объективной реальности, практически освоенные в активной деятельности общества, либо так: категории мышления – суть кристаллизованные формы исторического опыта человечества, которые зафиксированы в мышлении и являются орудиями познавательной деятельности. Категории мышления представляют собой как бы остановленные идеальные формы предметной деятельности по освоению содержания предметного мира, конечные формы бесконечно развивающегося познания.

Таким образом, категории – это всеобщие формы отражения бытия, формы духовного освоения универсальных способов изменения предметов природы в процессе практической деятельности человека, и потому они функционируют как всеобщие

принципы формирования научно-теоретического знания. Иными словами, всеобщие законы формирования научно-теоретического знания, категории, отражая форму предметно-практического изменения человеком природы, в то же время выступают как логическое воспроизведение универсальных законов бытия.

По этой именно причине диалектическая логика не является учением о внешних, субъективных формах мышления, она есть учение о целостном мышлении, о мышлении как идеальной форме всей природной, общественной действительности.

В таком понимании четко выявляется отличие диалектической логики от формальной. Ясно обнаруживается и то, что предмет диалектической логики не совпадает с предметом формальной логики, что две эти логики изучают проблему мышления с различных сторон. А коли так, то неправомерно рассматривать формальную логику как низшую по отношению к логике диалектической. Ведь термины «низшее» и «высшее» могут характеризовать лишь предметы или явления, совпадающие по всем показателям, кроме качества, уровня развития. Вот если бы формальная логика и диалектическая логика изучали мышление в одном и том же аспекте, выявление их уровней по отношению друг к другу имело бы смысл. Но в действительности общим для обеих логик является только термин «мышление». Само же мышление как продукт исторического развития человечества может быть рассмотрено в различных аспектах.

Так, формальная логика изучает мышление в его языковом аспекте, исследует законы функционирования субъективной деятельности в сфере языкового общения; она изучает законы, принципы и правила рассуждения, размышления, а также правила выведения одних знаний из других. Формальная логика, в особенности современная математическая логика, достигла больших успехов в исследовании языкового аспекта мышления и по праву является важной составной частью культуры; она имеет не только теоретическое, но и большое практическое значение. Потому даже в смысле уровня ее собственного развития она отнюдь не является низшей.

Диалектическая же логика по своим целям, методам и функциям является принципиально *другой* логикой. И потому, есте-

ственно, она исходит из совершенно другого понимания мышления. Она не отрицает значения рассуждения, размышления, но для нее это, хотя и весьма важный, но все-таки только один из аспектов реального мышления. Действительное же мышление есть не просто некая субъективная деятельность, происходящая в голове некоего индивида, действительное мышление есть общественно выработанная идеальная форма всей человеческой практической и предметно-преобразующей деятельности.

Применительно же к индивиду это происходит так: если в реальной деятельности он активно изменяет предметы природы, самого себя и творит предметы, необходимые ему, то в мышлении то же самое он производит идеально. Мыслить, поэтому, означает формировать, творить предметный мир идеально, в форме понятий. Но, подчеркнем, мышление не является достоянием отдельного индивида, оно выработано всем человечеством в процессе его долгого общественно-исторического движения. Отдельный же человек в своей жизнедеятельности только осваивает и присваивает себе общественную деятельность, культуру и мышление общества, поэтому мышление отдельного человека выступает как индивидуализированное общественное мышление.

Результаты мышления проявляются не только в языковых формах, но, прежде всего, в реальных, практических делах общественного человека. И здесь важно помнить, что человеческая деятельность с самого начала является целесообразной деятельностью. А это означает, что, прежде чем изменять предметы природы, реально производить предметы своей потребности, человек создает форму будущих предметов в своей голове, идеально. Подчеркивая данную специфическую особенность человеческой деятельности, К. Маркс писал: «Но и самый плохой архитектор от наилучшей пчелы с самого начала отличается тем, что, прежде чем строить ячейку из воска, он уже построил ее в своей голове. В конце процесса труда получается результат, который уже в начале этого процесса имелся в представлении человека т. е. идеально. Человек не только изменяет форму того, что дано природой; в том, что дано природой, он осуществляет вместе с тем и свою сознательную цель, которая как закон определяет способ и характер его действий и которой он должен подчинять свою волю».

Что касается логических категорий, то они были основательно рассмотрены Гегелем в его учении о целостном мышлении. В отличие от традиционных логиков, Гегель внимательно изучил не только такие формы языкового бытия мышления, как суждения и умозаключения, но, вслед за Аристотелем и Кантом, глубоко исследовал именно категории мышления, начиная с категории бытия и кончая более сложными. Гегель рассмотрел сначала внутреннюю взаимосвязь универсальных категорий, а затем (в разделе субъективной логики) проанализировал взаимосвязь и субординацию форм суждений и умозаключений.

В диалектической логике исследование категорий мышления также начинается с выявления их внутренней взаимосвязи, после чего анализируются историческое становление категорий, формы их реализации в суждениях и умозаключениях и т. п. Важно подчеркнуть, что диалектическая логика исследует эти преобразованные формы (суждения и умозаключения) не столько со стороны структуры, формальной правильности, последовательности, сколько со стороны их внутренней взаимосвязи и отражения в них всеобщих законов природы, общества и мышления, т. е. она раскрывает их функции в формировании и развитии научно-теоретического знания. Если традиционная логика описывает и классифицирует суждения и умозаключения, анализирует условия их правильности в структуре рассуждения, то диалектическая логика раскрывает их категориальную природу, выявляет их реальную функцию в контексте целостного человеческого мышления.

ҚАЗАҚ ФИЛОСОФИЯСЫНЫҢ ТҰЛҒАЛЫҚ МАҒЫНАСЫ

Әбдімәлік НЫСАНБАЕВ
(Алматы)

Әрбір ұлттық мәдениет өзінің дамуында руханият дүниесіне сүйенеді. Әлемдегі басқа ұлттар мен ұлыстар сияқты қазақ халқының көп ғасырлық тарихында даналықтың озық үлгісі боларлық әлемді танып-білудің, зерделеудің өзіндік сипаттамалары, түркілік ерекшеліктерді танытатын философиялық-этикалық ойлар мен тұжырымдар жеткілікті болғаны белгілі. Мәселе сол рухани інжу-маржандардың қадірін біліп, қаймағын бұзбай қазіргі күрделі жаһандану заманында жүйелі түрде жинақтап алуда және оны әрбір жаңадан келетін жас ұрпаққа рухани сабақтастықпен жүйелі түрде бере білуде болып отыр. Осы жауапты істі абыроймен жүзеге асырған жағдайда ғана еліміздің Еуразиялық кеңістіктегі өзіндік ерекшелігі бар халық ретіндегі мәртебесі өседі, басқа халықтар алдындағы құрметімізді асқақтата түседі. Өйткені, өзінің тарихта қордаланған маңызды рухани құндылықтарын, дәстүрлі этикасын құрметтеген, аялаған, өрбіткен ел ғана және оған жаңа жаһандану заманында өзіндік жаңғырту бедерлерін, келбетін бере білген халық қана адамзаттың өркениеттік аренасында шынайы және лайықты бағалануға ие болатыны сөзсіз.

Әлемдік философияның бастауларын іздегенде көбінесе Ежелгі Қытай, Ежелгі Үнді мен Ежелгі Грекия атап өтіледі. Алғашқы тұтастанған мағынадағы философиялық мектептер, ағымдар мен бағыттар міне осы үш орталықта пайда болған, ал қалған елдер осы үшеуінен тараған философиялық түсініктерді қолдана отырып өздерінің философиялық ұғымдарын қалыптастыра алған деген пікір қазіргі кезеңде көптеген оқулықтарда орын алған. Әрине, жоғарыда аталған өркениет кеңістіктерінде шынымен де философияның озық үлгілері тарихи үдерістің ерекше белгісіндей көрініс тапқанын мойындауға тиістіміз. Дегенмен философиялық қайнар көздерді іздегенде әлемді ру-

хани игерудің рационалдық түрлерімен шектелмеуіміз керек, адамзат тарихының сан қырлы мүмкіндіктерін айшықтай түсіп қана оның бойындағы тылсым қуаты мен күшін, орасан зор шығармашылығын аша түсеміз. Міне осы тұрғыдан алғанда ежелгі түркілік философиялық ой өзіндік тарихи ерекшеліктері бар дүние және ол көркем бейнелерді жандандыра түсетін, белгілі бір тұтастанған жүйеге бағынатын, өзіндік келбеті бар рухани құрылым болып табылады.

Адамзат тарихының руханиятының ең маңызды түп негізі оның ақыл-ойынан, парасатты дербес ойлау тәжірибесінен байқалады. Ойлаудың ұғымдық, түсініктік жүйеленуі әлемдік философиялық дәстүрдің жарқын көрінісі ретінде танылады. Жалпы адами эволюцияның өлшемі ретінде даналық, кісілік үлгілерін алуға толық болатыны анық. Осы тұрғыдан алғанда адамзат тарихындағы кез келген халықтан философиялық пайымдаудың үлкен жүйелі құрылымдарынан бастап өлшеулі деңгейдегі тұжырымдар мен түсініктерден тұратын ерекше сілемдер аралығындағы мәдени көптүрлілікті аңғаруға болады. Олардың барлығына әрқилы бағалау беріп, әр түрлі өлшемдер арқылы сараптаудан өткізу міндеті гуманитарлық ғылымдар алдында тұрған қасиетті міндет. Дегенмен, негізінен, ойлау жүйесінің адами ұстындарының өзара ұқсастығына тәнті боламыз және әрбір мәдениеттің өзіндік көріністерінің, ерекше сипаттарының бар екенін де мойындауға тиістіміз. Міне, осыған орай халқымыздың өзіндік ұлттық ойлау жүйесі, философиялық мәдениеті бар екеніне еліміздегі көрнекті ғалымдар өткен ғасырдың екінші жартысында түбегейлі көңіл бөле, философиялық мәселелер кәсіби тұрғыда игеріле бастады.

Әрине, қазақ халқының философиялық ойы жайлы еліміз тәуелсіздікке қол жеткізгеннен бері ғана толыққанды сипатта зерттеліп, қазақ және орыс тілдерінде бірталай еңбектердің жарық көргені белгілі. Қазақ философиясы қазақ халқының өмір сүру, даму, бірігу және көркею философиясы. Философиялық ойлау тарихына деген көзқарас біржақты болмауы тиіс, ол әртүрлі бағдарлар мен түсініктердің сұхбатынан, өзара байланысынан қалыптасқаны тиімді. Сонда ғана жас ұрпақтың шығармашылыққа деген талпынысы күшейе түседі, тарихи тұлғалардың дүниетанымдық жүйелері бойынша соны ойлар туындайды.

Қазақ философиясы еліміздің рухани тәуелсіздігінің көрінісі және қазақтардың бірлігінің рухани тірегі болып табылады. Ол адамзат тарихында ғасырлар бойы қалыптасқан әлемдік философияның ажырамас құрамдас бөлігі екені белгілі. Күні кешеге дейін бұл тақырыппен байланысты мәселелердің барлығы мұқият бақылауда болып, көбісі тыйым салынған жабық тақырыптар қатарында болып келгені баршаға аян. Өйткені, социализмнің ұстындары тек бір коммунистік идеяның төңірегіне шоғырланғандықтан оған сәйкес келмейтін басқаша мағынадағы түсініктердің барлығын жоққа шығарып отырды. Тіпті, бұл тақырыппен айналысамын деген зерттеушілердің әрекеттеріне өткен қоғам «ұлтшылдықтың жалауын көтеру» деген үстірт бағалаулар беруге асыққаны да рас. Тоталитарлық қоғам қазақ философиясымен айналысамын деген азаматтардың осы мақсатта ұлттық ойлау жүйесін жандандыруға ұмтылғандарын да осындай бағалаумен шектеп отырды. Міне, осындай идеологиялық тұмшалаудың арқасында тарих сахнасында әртүрлі рухани тереңдіктердегі өздерінің даналыққа толы тұжырымдарын бұқара халыққа жеткізген ойшылдардың шығармаларының мәтін түрінде қоғамда кең тарамай және ғылыми зерттеулер түрінде өз бағалауларын ала алмай ондаған жылдар бойы уақыт өткізгені белгілі.

Қайта оралу философиясы – бұл философияның өзіне өзінің қайта оралуы, өзінің рухани қайнар-бастауларына, ежелгі түркілік құндылықтарына, қайтадан тереңірек философиялық пайымдау мен зерделеу үшін өзіне өзінің қайта оралуы. Қазақстандық посткеңестік философиялық рухани байлықты пайымдау – қазақ мәдениетінің терең қатпарларындағы өзіндік тұлғалық кісілік философиялық пайымдау сипатында көрініс бере бастаған философиялық үдеріс ретінде танылады.

Біз қазіргі кезеңде қайшылық пен дау-жанжалға толы өте күрделі жаһандану ауқымындағы қоғамда өмір сүрудеміз және бұл кезеңге тән маңызды мәселе қажетті рухани-адамгершілік бағдарлар мен мұраттарды іздеу болып отыр. Қазіргі рухани өмірдің тәжірибесі өткеннің, бүгінгі күннің және болашақтың ұлы жетістіктерінің негізінде қалыптасады. Бүгінгі заман, Ахмет Байтұрсынов айтқандай, өткен заманның баласы, болашақ заманның атасы ғой. Осыған орай қазақтың ежелгі түркілік руха-

ни және діни-мифологиялық бастауларына қайта оралу арқылы өзімізді өзіміз терең түсіне бастаймыз, қазақ руханияты мен қазақ дүниетанымының, қазақ және түркі философиясының терең сырларын ашамыз.

Сонымен, «қайта оралу философиясы» деген қажетті терминді енгізу арқылы біз өзіміздің тарихи-мәдени алғашқы бастауларымызға, дәстүрлерімізге, құндылықтарымызға, қазақтың әуелгі философиясына қайта ораламыз. Бірақ бұл қайта рухани түлеуді адамзаттың қазіргі рухани жаңаруымен, оның жетістіктерімен байланыстыру ауадай қажет. Бұл өзіміздің рухани бастауларымызға қайта оралу Інжілдегі адасқан ұлдың қайта оралуы емес, ол біздің шешілмеген мәселелерімізді түсіну мен шешу үшін қажет гуманистік қайнар көздерге, рухани құндылықтарға қайта оралу болып табылады. Сонымен қатар біз өзіміздің дәстүрлі дүниеге қатынасымыздан қазіргі әлемді тереңірек гуманистік түсінуге сәйкес келетіндерін ғана таңдап алуға тиістіміз. Көне рухани-мәдени мұрамызға терең герменевтикалық және компаративистік салыстырмалы философиялық талдау жасау қажет. Өткенді асыра марапаттаудан аулақ болуымыз қажет.

Қазақтардың ежелгі түркілік дәуірі кезеңінде дәстүрлі дүниетанымы болғаны мамандарға белгілі. Кез келген әлеуметтік немесе рухани құбылыстың мағыналық, мазмұндық, құндылықтық көрінісі жеке адам үшін немесе бүтіндей халық үшін құтты, қайырлы болмаса, онда оның өзіндік келбетінің әлеуметтік субъект үшін мәні де жоғалатыны анық. Бұл тұжырымдар өз кезегінде өткен тарихи кезеңдердегі және қазіргі таңдағы әлеуметтік үдеріске, әлеуметтік практикаға берілген жан-жақты және оңды аксиологиялық сипаттама болары сөзсіз. Қазақтың ділін жақсы түсінетін адам оның ұлттық дәстүрінде материалдық құндылықтарды иеленуге ұмтылушылық, оның қызығына дәнігушілік пен құныгушылық сияқты әдеттерді халқымыз өзінің қоғамдық санасында дәріптемейтіндігін байқатты. Сондықтан да болар мұсылмандық дүниетаным арқылы келген «қанағат», «төзімділік», «сабыр», «тәуба» сияқты терең мағыналы ұғымдар халқымыздың әлемді түсіну көкжиегіне үйлесімді сіңісіп кеткені көрінеді. «Қанағат қарын тойғызар» деген халқымыз әрбір нәр-

сенің, әрбір құбылыстың өз мөлшері, үйлесімділікке сай келетін өлшемі болады деп түсінген. Олар халықтың дүниетанымында диалектикалық, логикалық, экзистенциалдық түсініктердің қалыптасқандығын білдіретін әлемге қатынастардың болғанының дәлелі. Бұл жағынан алғанда сан ғасырлық дәстүрлі тарихы бар Шығыстың даналығын қордалаған қытайлықтардың құндылықтық бағдарларымен біршама ұқсастығымыз да бар деуге болады. Ал, енді басқа халықтардың әлеуметтік тіршілігіндегі онтологиялық тіректі рухани дүниенің әртүрлі салаларынан таба біліп (жапондар эстетикадан, римдіктер құқықтан, гректер философиядан, қазақтар этикадан, парсылар поэзиядан және т. б.) басқа салаларды сол жүйені тұтастындыра құраушы элементтері ретінде қарастыруы шын мәнінде жалпы өмірдің терең құпиялы мәнін философиялық тұрғыда ашады.

Шынтуайтына келгенде түркі бабаларымыздың даналыққа толы құштарлығы мен тұжырымдары тек қана қазақ халқы үшін ғана емес, жалпы түркі тілдес халықтарға, бүкіл түркі әлеміне, одан кеңірек алсақ адамзат баласына рухани бағдар болып табылады. Сонау Орхон-Енисей жазбалары мен Абайдың кісілік философиясы, Шәкәрімнің ар-ұят, ұждан философиясы аралығында игерілмеген, өзінің толық философиялық тұжырымдамасын жеткілікті деңгейде ала қоймаған дүниелер әлі де жеткілікті. Мәселен, халықтың діни сенімдері мен ұлттық діли арасындағы өзара астарласу мәселесі өзінің тыңғылықты философиялық зерделеуін алуға тиісті мәселелердің қатарына жатады. Қазақтың әлемді қабылдауы батыстық үлгілерден айрықша ұстындарға негізделген. Бұл да өзінше философиялық зерделеудің түрі. Ол даналықты, саз бен сөзді жоғары қоюшы жүйе десе де болғандай. Ал қазақ халқының даналық тағылымдары аталған тарихи үлгіні, мәдени парадигманы сабақтастықпен жалғастырып келе жатқан бірегей мәдениет болып табылады.

Қазақ халқының жоғарғы кісілік философиялық мәдениетіне мән беріп, назар аударған ғалымдардың көбісі халықтың дәстүрлі дүниетанымында «көркем образдар» ғаламы үстемдік ететінін байқайды. Шыныменде, қазақтар әлемді ұғымдық мағынада шегелеп көрсетуден гөрі, көркем бейнелермен астарлап өрнектегенді қалап келген халықтардың қатарына жата-

ды. Оның бұл ерекшелігі оның кемшілігі болып есептелмейді, керісінше, ақынжанды халықтың арманшылдығын, аңқаулығын, аққөңілділігін және даналығын білдіреді. Дегенмен сан ғасырлар бойы ділге әсер еткен ауыр психологиялық соққылар мен саяси қыспақтар бұл ерекшелікті біршама көміскілеп, тұмшалап тастағаны байқалады.

Ал қазіргі кезеңде жаһандану үдерістері алып келген сұрықсыздық, тұтынушылық психологиясы мен дарашылдық, өзімшілдік философиясы қазіргі замандасымыздың санасына енбей қоймайды. Міне, сондықтан бұрынғы кісілікті, ізгілікті, қайырымдылықты, құтты, төзімділікті бәрінен жоғары қоятын халықтың санасы өзгерістерге, яғни трансформацияға ұшырауда. Сөйтіп, жаңа тұрпайы материалистік, прагматистік, тіпті, утилитарлық сипаттағы құндылықтар жүйесі қоғамдық санада беки түсуде. Мұндай теріс мағынадағы үдерістер Жер бетіндегі барлық халықтардың тағдырына қатысты екені байқалады. Қазақтар сол тұтастықтың бір бөлігі. Осыған орай қазақ халқының тағдыры абстрактілі мәселе емес, ол сол халықтың әрбір өкілінің бақытты өмірімен, дүниетанымымен астасып жатқанын айтуға болады. Ал әрбір тұлға бақытты болуы үшін халықтың ғасырлар бойы қордаланған даналыққа толы рухани байлығын игеруі тиіс және әлеуметтің әрбір ғылыми мәселесін жан-жақты зерделеу әріптестеріміздің қасиетті парызы.

Жалпы философияның өзі адамдардың еркін ойлау мәдениетін қалыптастыруға бағытталған ілім. Оның құрылымынан догмалық түрде қатып қалған көзқарастарды, түсініктерді іздеу жаңсақтық. Ол үнемі ағып жатқан өзендей түрленіп, жаңғырып отыруы тиіс. Тек тоталитарлық қоғамда ғана философияның аясы тарылып, белгілі бір идеологиялық қалыптардың ауқымдарымен шектеліп отырылды. Әрине, ол дегеніңіз белгілі бір іргелі ұғымдар болмайды деген сөз емес. Қазақ дүниетанымы үшін ондай базалық негіз болған әмбебап ұғымдар бар екені белгілі. Мәселен, қазақтың дүниетанымдық және құндылықтық әлемі этикалық ұстындарды, негізінен, адамаралық қатынастарда өзектеп, биікке шығарып, оны барлық бағдарлардан жоғары қоятындығы анық көрсетіледі және осы ұстаным зерттеудің басымдылық танытатын әдіснамалық қағидасына айналған.

Әрбір этникалық мәдениет қазіргі кезеңде өзінің төлтумалық мәдениетін сақтау үшін ұлттық бірегейлігін, даралығын білдіретін құндылықтар жүйесіне көңіл аударуда, сондықтан оны сақтауға, әрі қарай дамытуға жанталасуда. Шығыстық ділге сәйкес келетін ерекшеліктер мен батыстық өркениеттік сипаттардың жетістіктерін синтездеу арқылы еліміздің өзгешелігіне сай келетін ұлттық идеяны, құндылықтық бағдарды анықтау мәселесі тұр. Бұл мақсатқа қоғамды іштей рухани жағынан біріктіру, топтастыру, ешкімді көзқарасына қарап алаламау, сөйтіп, әрбір адамның әлемдегі өзіндік құндылығын бағалау, асқақтату сияқты теориялық іргетастарға әлеуметтік қатынастар негізделген жағдайда ғана қол жеткізуге болады.

Қазіргі кезеңде еліміз «Қазақстан-2050» стратегиясы негізінде өзінің болашағын анықтау үстінде, сонымен бірге әрбір қазақстандықтың көңілінде жатқан көптеген сұрақтардың шешімі табыла бастауы мүмкін. Ал, енді экономиканы, әлеуметтік мәселелерді бір жүйеге келтіру арқылы қоғамға тиімді рухани құндылықтар жүйесін қалыптастыруға болады деген үстірт пікір бар. Себебі руханилық қолайлылықтан туындамайды. Керісінше, ол қиындықты адамдар жұмыла отырып бірге жеңе білуге үйрену, ешкімді шыққан тегі мен түр-түсіне, өмір сүру салтына қарап шеттетпеуден басталады. Ал, биік деңгейдегі руханилық пен мәдениет орныға бастаған қоғамда құндылықтар әлемі өзінің нағыз шынайы бейнесінде, өз формасында болмысын көрсетеді және адам үшін қызмет етеді, жеке тұлғаны бұл өмірде бақыттылыққа жеткізеді. Қазақ ойшылдарының шығармашылығында еркін ойлауға негізделген осындай бағыттағы даналық үлгілері көптеп кездеседі. Қазақтың, Абайдың кісілік философиясының мәні мен маңызы да осында.

Тарихи үдерістің үздіксіздігін қамтамасыз ететін, рухани сабақтастыққа, бірлікке, ынтымақтастыққа негіз болатын рухани құндылықтар еркіндік пен шығармашылықтың, қайырымдылық пен ізгіліктің арқасында қалыптасады және дамиды. Адамның әлемге қатынасын айқындаушы факторлар Ақиқаттың заңдылығымен, оның үйлесімділікке толы ұстанымдарымен астасып жатады. Ал енді бір кезеңдерде өткен көшпелі мәдениетке сай құндылықтар жүйесі өзінің ділінде адамның табиғатпен

үйлесімділігін дәріптеумен ерекшеленеді. Дәстүрлі қоғамның рухани құндылықтары көбінесе адамды тұрақтылыққа, әсемдікке жетелейді, оның бойындағы бояулар нәзік лирикамен көмкерілген, техногендік прагматизмнен, утилитаризмнен алыстау болып келеді. Сондықтан қазіргі заманның өркениетті бағдарлары, ақпараттық технология мен нанотехнологияға бетбұрған постиндустриалдық дамуы дәстүрлі қоғамның рухани байлығын тұтастай жоққа шығармауы тиіс, оны тиісті жерінде бейімдеп пайдалана білгені жөн.

Тәуелсіз мемлекет, асылы, айқын мәдени және рухани-адамгершілік бағдарсыз ойдағыдай дамымайды. Өткеннің барлығы із-түзсіз жоғалып кетпейді. Оның есесіне ұлт санасында ертегі-аңыз, эпос халықтың философиялық пайымдау жүйесінің өзегі болып, тарихтың қатпар-қатпар қойнауында жинала бермекші. Егер Қазақстанға жағырапиялық және әлеуметтік-мәдени шолу жасасақ, біздің еліміз Батыс пен Шығыс және ежелгі өркениетті Қытайдың қақ ортасында орналасқан. Бұл фактор қазақ халқының кешегі, бүгінгі және болашақтағы рухани болмысына, құндылықтар әлеміне және дүниетанымына әсерін тигізбей қоймайды. Ендеше біз үшін мәдениеттің экономика мен саясатқа қарағанда артықшылығы басымырақ. Дәстүрлі қазақ қоғамын осындай өркениеттік әдіснама бағытында зерттеу қомақты философиялық нәтижелерге жетелейді.

Кеңестік дәуірден кейінгі уақытта қазақ және түркі философиясы арасындағы рухани-мәдени байланысты тереңдету мәселесі өзекті бола түсуде. Сонымен қатар XX ғасырда кең дами бастаған жаңа философиялық ойлау мен пайымдау типтерін игеру маңызды болып отыр. Өйткені оларда демократиялық мәдениеттің, азаматтық қоғамның қалыптасуы, рационалдықтың жаңа үлгісі көрсетілген. Бұл тәжірибе біздің ұлттық ерекшелігімізді ескере отырып, ұлттық философиямыз бен мәдениетімізді атамекенде өркендетуге теориялық-әдіснамалық көмек береді, басқа мәдени кеңістіктермен сұхбаттық қатынаста болуға шақырады.

ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА В КОНТЕКСТЕ КРИЗИСА «СОВРЕМЕННОСТИ»

Нур КИРАБАЕВ
(Москва)

Как известно, после распада Советского Союза Фрэнсис Фукуяма в своей известной статье объявил о «конце истории» и утверждении либеральной однополярности как единственного способа социальной самоорганизации. В 1993 г. была опубликована статья Самуэля Хантингтона о столкновении цивилизаций, в которой эта либеральная однополярность уже рассматривалась как универсальная и «миссионерская», в соответствии с которой определялись формы взаимодействия западной других цивилизаций. Идея столкновений цивилизаций фактически рассматривалась как основание для противостояния западной цивилизации и всего остального мира. Видимо, было необходимо заменить идею крестового похода против СССР идеей крестового похода против других цивилизаций и, в частности, мусульманской. План «Большой Ближний Восток» как политика и практика США и НАТО подтвердились событиями в Афганистане, Ираке, Ливии и Сирии.

Если рассматривать развитие западных стран за последние 200 лет в рамках теории модернизации, в основе которой находилась Европа, а в XX столетии – США, как универсальные модели развития человечества, то сегодня очевидно, что глобализация как новая форма теории модернизации не является единственно правильным путем развития мира. Не случайно нынешний кризис глобального либерального мироустройства с очевидностью показал, что оно не оправдало возложенных на него надежд. Глобализация не работает так, как ожидалось, и, вопреки ожиданиям даже в наиболее развитых странах уровень жизни целых слоев населения падает, а торжество демократии отсутствует. Современный мир все более теряет свою устойчивость. Не случайно, например, острая дискуссия развернулась после публикации книги «Германия – самоликвидация» бывше-

го члена правления Бундесбанка Тило Саррацина. Какие выводы можно сделать после громкого скандала вокруг книги Тило Сарацина «Германия: самоликвидация, или Как мы ставим на кон свою страну»? Именно в этой работе фактически был поставлен вопрос: почему «они» не такие как «мы», т. е. это – весьма риторический вопрос в рамках культурной предвзятости.

Как известно, идея мультикультурализма родилась не в Европе. Общеизвестно, что Канада и США достаточно успешно реализуют эту модель уже на протяжении многих десятилетий. Мультикультурализм по своему содержанию рассматривает природу наций как сообщество граждан, которые могут отличаться друг от друга культурно, т. е. признание различий в культурах есть основа мультикультурализма. За последние годы именно в Европе эта модель общественного развития стала предметом острой критики – в связи с социально-культурными и политическими конфликтами.

По признанию канцлера Германии Ангелы Меркель, политика мультикультурализма, предусматривающая добрососедское сосуществование людей различных культур и религий, провалилась. Видимо, речь идет не только о теории и политике мультикультурализма, но, в первую очередь, о практике. Т. Сарацин особо подчеркнул, что продолжение действующей политики в отношении иммигрантов повлечет исламизацию страны и крах ее экономической системы. После того, как многие немецкие политики обвинили автора книги в ксенофобии, выяснилось, что его точку зрения разделяют большинство граждан страны. Поэтому не случайно канцлер ФРГ отметила, что необходимо активнее стимулировать приезжих к полноценному вхождению в общество. Вместе с тем, для нас важны вопросы теории и методологии мультикультурализма.

В след за канцлером ФРГ Ангелой Меркель, президент Франции Николя Саркози заявил, что политика мультикультурализма в его стране себя не оправдала. Три месяца спустя, после скандального заявления немецкого канцлера, выступая 5 февраля 2011 г. на ежегодной мюнхенской конференции, премьер-министр Великобритании Дэвид Кэмерон также заявил о провале политики мультикультурализма Великобритании. «В

соответствии с доктриной государственного мультикультурализма, – сказал он, – мы поощряли представителей различных культур жить обособленно друг от друга и от господствующих в обществе ценностей… Я произношу это как обвинительный акт нашему подходу к решению этих проблем в прошлом… Вместо того, чтобы поощрять людей к обособленной жизни, мы нуждаемся в ясном общенациональном сознании… нам нужно меньше пассивной толерантности, нам нужно показать мускулы». (НГ–Религии 16.02.2011 г.)

Нельзя не принять во внимание, что ПАСЕ подавляющим большинством голосов 5 октября 2010 г. приняла резолюцию «Борьба с экстремизмом: достижения, недостатки и провалы». Основная идея этого документа – мусульманский экстремизм является реакцией на исламофобию. Это политическое признание Парламентской ассамблеи, безусловно, должно иметь и свое теоретическое объяснение.

В настоящее время кризис мультикультурализма в Европе и его возможные последствия для других развитых стран с особой остротой ставит вопрос о кризисе современности, в т. ч. – вопрос об универсальности либеральных ценностей, о сочетаемости либерализма с любой культурой, и, конечном счете, с любой идентичностью.

Системный кризис, пик которого пришелся на 2008–2009 гг., по мнению ряда исследователей, рассматривается как уже состоявшийся «кризис современности» со всеми вытекающими отсюда последствиями как для существующих моделей общественного развития, претендующих на универсальность, так и для практики современной жизни. Следует отметить, что еще в 2003 г. Иммануил Валлерстайн в своей книге «Конец знакомого мира» говорил о «конце мира, каким мы его знаем», т. е. речь идет о «мире капитализма» и «мире знания» – в том смысле, «в каком он составляет нашу реальность, и мир, известный нам в меру его понимания нами». Таким образом, Валлерстайн констатировал кризис методологии социальных наук: «...мы бродим по темному лесу и не вполне понимаем, в каком направлении следует идти. Думаю, что нам необходимо как можно скорее обсудить все это вместе…».

С очевидностью следует констатировать, что многочисленные философские теории и методологии, претендующие на универсальность, показали свою несостоятельность. Вместе с тем, попытки преодоления философского дискурса модерна продолжаются. В первую очередь, в рамках поиска альтернативы теории практики и политики мультикультурализма можно отметить разработанную известным британским философом и социологом Э. Гидденсом теорию структурации, в основе которой лежит достаточно оригинальное представление о личности и ее деятельности в производстве и воспроизводстве социальных систем, т. е. личность представляется как результат рефлексивной социальной самоидентификации и идентификации, реализующихся в экзистенциальном выборе. А общество рассматривается им как становление социальной реальности в контексте деятельности социальных субъектов и их коммуникации. Трактовка Гидденса созвучна в какой-то мере постметафизическому стилю мышления философии Юргена Хабермаса.

Таким образом, человек, творящий социальную реальность, предстает одновременно ее интерпретатором, т. е. социальная реальность возникает не только в процессе понимания и интерпретации человеком своих собственных действий, но и в их истолковании другими субъектами, вступающими с ним во взаимодействие. Поддерживая и изменяя структурные условия своего бытия, сеть социальных институтов, личность созидает социальную жизнь, т. е. формируются и реализуются социальная интеграция и различные формы социальной жизни.

Практический отказ от традиционной метафизики, в соответствии с которой строятся универсалистские схемы линейно-прогрессистского видения социального развития, постметафизическая мысль приходит к необходимости нового рассмотрения всего многообразного спектра мировоззренческих проблем на основе коммуникативной платформы философского дискурса. Так, Ю. Хабермас высоко оценивает проект модерна и не считает его исчерпавшим себя. По его мнению, идеалы Просвещения продолжают оставаться актуальными и сегодня и могут быть трансформированы и даже синтезированы с идеями постметафизической философии. Утверждение об историчности и кон-

текстуальности идей, создаваемых субъектами, позволяет сторонникам постметафизики отказаться от идеи абсолютного притязания философии на универсальность и рассматривать ее как основного посредника между различными сферами культуры.

Вполне понятно, что такая позиция утверждает конвенциональность онтологических, гносеологических, ценностно-нормативных и методологических норм и правил философского дискурса. Разумеется, достаточно дискуссионными остаются вопросы об основаниях таких конвенций и возможностях их рационального оправдания. В этой связи Карл-Отто Апель говорит об универсальных основах любой языковой коммуникации и считает недостаточным критерий интерсубъективного признания даже в случае его рационной обоснованности, как у Ю. Хабермаса. Он ставит вопрос о философском обосновании нормативного измерения дискурса в рамках признания универсальных характеристик таких высказываний, как осмысленность, истинность, правдоподобие и праведность, которые он рассматривает как уже свершившееся признание общеобязательных правил аргументации. В рамках дискурса, требующего от своих участников соблюдения нормативной правильности, он особо подчеркивает этическое измерение, поэтому вводит понятие «идеального» и «реального» коммуникативных сообществ, соотносящихся как должное и существующее. В современных дискуссиях о дальнейших путях развития философии «критическая метафизика» стремится возродить определенные «философемы» классической метафизики. Попытки преодолеть классическую метафизику, лежащую в основе модерна, предпринимались Жаком Дерридой, Ричардом Рорти и т. д. Общее, что их объединяет в попытке сохранить универсалистский статус философского знания при отказе от наследия классической метафизической традиции – это лежащий в основе их учений идеал либерализма/неолиберализма. Позиция же Джанни Ваттимо связана с идеей «ослабленной реальности». Итальянский философ считает, что в современном мире постмодерна есть место и для христианства, которое способно стать всемирной религией на основе толерантности.

Представляется важным, что теоретическое сознание концептуальных основ современного стиля философского мышления, рас-

сматриваемого как способ рефлексии по поводу современности, нельзя не рассматривать без учета того, что многочисленные попытки преодоления модерна в парадигме либерализма/неолиберализма в целом говорят о том, что дискурс модерна не преодолен.

Философское осмысление проблем современной эпохи в контексте процессов глобализации требуют ответа на следующий важный вопрос: каким образом соотнести глобализацию, ориентированную на ценности единства, целого и общего и выражающую усиление потребности мира в единой экономической, политической и других сфер жизни, с господством национально-государственных форм хозяйствования и доминированием дифференциации по культурным основаниям, идентификацией по большому количеству признаков, а также плюрализмом мнений в обществе? То есть, каким образом сохранить ценность плюрализма в условиях стремления мира к единому социальному пространству.

В многочисленных работах по глобалистике даются различные определения понятия «глобализация». В целом можно выделить то общее, что определяет сущность этого понятия. Глобализация – это процесс, отражающий развитие экономической и политической взаимозависимости стран и регионов мира до такого уровня, на котором становится возможной и необходимой постановка вопроса о создании единого мирового правового поля и мировых органов экономического и политического управления. Глобализация мировой экономики является более широким понятием, чем интеграция, так как предполагает взаимозависимость даже не связанных тесно друг с другом частей мирового хозяйства. Политическая глобализация есть процесс постепенного превращения экономической интеграции в политическую. Хотя глобализация мировой политики есть дело будущего, однако уже сегодня можно сказать, что резко изменилось наше представление о том, как функционирует мир. Во времена «холодной» войны мир создавался в ходе противоборства между капитализмом и коммунизмом, а также, в меньшей степени, благодаря разделу между «первым» и «третьим» миром. Реалии современного мира, скорее, отражают однополярность, чем многополюсность, и свидетельствуют о кризисе современности.

Определяющей технологией мира еще недавно было ядерное оружие. Определяющими технологиями эры глобализации являются коммуникационные системы, которые «сжимают» время и расстояния (интернет, мобильные телефоны, компьютеры и т. д.). Эти технологии значительно усиливают роль массовой культуры, ориентированной на «единые» культурные ценности.

В контексте рассматриваемых проблем важно ответить на вопрос о том, насколько неизбежна и каким образом должна быть интерпретирована современность не только экономическая, политическая и правовая, но и в сфере культуры, т. е. предполагается ли ориентация на единые культурные ценности и приравнивается ли она к вестернизации или к кризису этой модели? Существует два пути обсуждения данной проблемы.

Первый путь. Если считать характерным процессом глобализации адаптацию новых технологий и идей к местным условиям, то тогда локализация и индивидуализация могут стать доминирующими тенденциями, т. е. глобализация не формирует абстрактную единую культуру и появляется не из одного источника. Речь идет о вкладе национальных культур в так называемую глобальную культуру. Кроме того, глобализация сопровождается так называемой регионализацией, т. е. возрастанием значения субкультур (например: латиноамериканской, культурой Юго-Восточной Азии и т. д.)

Второй путь. Ориентация глобализации на ценности единства и общего привела к разделению и новому типу неравенства, т. е. речь идет о существовании разрыва между странами-производителями и странами-потребителями глобальной культуры. Важно помнить и то, что внутри самих стран существует разрыв между социальными группами, участвующими в глобализации и «пассивно потребляющими». Таким образом, соотнеся глобализацию и культуру, необходимо исходить из того, что глобализация не может стать единым целым с помощью конвергенции на базе общего набора культурных ценностей. Вместе с тем, требуется ответ на следующий вопрос: что же удерживает вместе эти различные части целого, и что придает им когерентность.

Несмотря на важную роль, которую играет плюрализм в идентификации современности в целом и культурный, в частности,

смысл его зачастую остается не проясненным. В классическом философском дискурсе принято различать онтологический плюрализм, утверждающий существование более чем одного начала бытия, независимых друг от друга и эпистемологический плюрализм, допускающий возможность множества равнозначных дискурсивных практик, направленных на познание одного объекта. Таким образом, плюрализм можно определить как принцип, согласно которому, на один из вопросов допускается возможность нескольких, даже взаимоисключающих друг друга ответов. При этом важно иметь в виду, что в основе каждого из таких ответов лежит свой особый тип бытия, способ существования, истоки которых связаны с историей и культурой.

Плюрализм – это реальность нынешней социокультурной жизни во всех ее проявлениях. В современном мире идей действительность предстает как некое множество, которое нельзя непротиворечиво упорядочить на основе общих правил и подходов. Представляется, что в такой ситуации существуют, как минимум, два ответа: либо преодолеть плюрализм посредством демократической одномерности (это мы видели в политике «торжества либеральных ценностей»), либо смириться с наличием плюрализма, как это делает постмодернизм.

Главная теоретическая и практическая проблема, связанная с плюрализмом, видимо, состоит не в том, насколько правомерны утверждения о множестве жизненных практик, а в том, насколько глубоки различия, лежащие в основе этого множества. Плюрализация социокультурной жизни европейских обществ на основе западных культурных ценностей и рациональности зачастую рассматривает как возможные общепризнанные стандарты и ценности в мировом масштабе. Корни западной рациональности Макс Вебер усматривает в «идее спасения», которая присутствует во всех культурах мира и понимается как стремление всех людей избавиться от страданий. Он считал, что религиозное развитие является рационализацией, ибо оно систематизирует факты и унифицирует точки зрения и поступки в желании людей разъяснить не заслуженность страданий, в более общем смысле, имея в виду основной вопрос теодицеи. Важным результатом его сравнений хозяйственных этик мировых религий явился тот, что

ему удалось показать тесную связь между рациональностью и типом культуры, т. е. рациональность выступает в качестве средства экспликации культурных ценностей в мир, и облик этого мира зависит от характера этих ценностей, а не от структуры рациональности. Видимо, поэтому, мы имеем плюрализм социокультурной жизни, который нельзя свести к единым основаниям на уровне предельных культурных основ. В конечном счете, именно на различии основывается культурная идентификация, т. е. выделение его из множества других культур, установление его природы и специфики. Таким образом, культура одновременно и объединяет людей в устойчивые общности, и отделяет одну от другой. В современных условиях культурный плюрализм носит статус онтологического плюрализма, означающего невозможность выработать интегрирующую форму, некую усредненную культурную ценность.

Несколько предварительных слов о том, что лежит в основе культурной идентичности. Представляется, что культурная идентичность выражает суть человеческой свободы, её формирование и реализации. Как известно, люди, индивиды и социальные группы различаются по множеству признаков: полу, цвету кожи, языку, религии, истории, нравственным ценностям и т. д. Чем выше уровень индивидуального и коллективного самосознания, тем более люди чувствительны к различиям. По нашему мнению, это, в основном, связано с тем, что именно на различии основывается идентификация, т. е. выделение, например, социальной или культурной группы из множества других. Обостренное внимание к различиям ведет к выделению дополнительных признаков идентификации. Последнее, в свою очередь, приводит к «углублению» границ между индивидами и различными группами. Говоря о различиях, можно отметить, что они бывают антропологическими (расовыми и этническими), культурными, религиозными и политическими.

Социокультурная особенность идентификации может быть объяснена через особенность современного плюрализма. Эта особенность связана с амбивалентностью: с одной стороны, доминирующее внимание к различию, связанному с культурным статусом, индивидуальными и групповыми ценностями, а, с дру-

гой стороны – объективная тенденция к социальному единству в виде глобализации как ответу на вызов современности. Правильное понимание культурной идентичности позволит разнообразию и плюрализму стать силой, а не слабостью, средством сотрудничества, а не поводом для конфликта. Более того, уважение к Иному (различию) можно рассматривать как желание или требование справедливости, а ориентация на единство связывается с идеей общественной солидарности.

Под солидарностью понимается такое качество жизни, которое предполагает отсутствие или преодоление рассогласованности общественного бытия на индивидуальном, групповом и государственном уровне, т. е. в солидарных обществах преодолевается дихотомия частного интереса и общественного блага. Кстати, такое понимание солидарности ведет свое начало от Аристотеля. Что касается справедливости, то в условиях ценностного плюрализма смысл справедливости меняется. Справедливым тогда будет считаться не требование равенства возможностей всех участников жизненных практик, а внимание к различиям в истории, религии, образе жизни индивидов и социальных групп, составляющих общее социальное пространство.

Хотелось бы отметить, что такое понимание справедливости имеет определенные противоречия с политико-правовой моделью солидарности в теориях либерализма, т. е. вопрос стоит о проблемах идентичности права, которое вряд ли можно рассматривать как инстанцию справедливости.

Представляется, что на философском уровне постмодерн отличается особой системой метафизических параметров: времени, пространства и причинности (эти параметры и составляют, в основном, онтологический каркас любой культуры). Основная характеристика модерна – это время, а постмодерна – это пространство. Время в модерне выступает в качестве организационного центра. Многочисленные локальные культуры благодаря централизованному времени объединялись в единое целое и жили с ощущением сопричастности единому человечеству. Время не только синхронизирует события внутри одной культуры, но и задает всем культурам единый ритм функционирования и развития. В этом смысле Ф. Фукуяма говорит о конце истории, т. е. о завер-

шении определенного этапа исторического развития, а современный кризис показывает окончание «конца истории». Ведь эта модель господствовала в течение последних трехсот лет, и именно ее Запад пытался сделать доминирующей и универсальной.

В настоящее время культурный плюрализм, видимо, требует децентрализации, поскольку иного понимания и инструментария, удовлетворительным образом обеспечивающего это понимание, у нас нет. В пространстве постмодерна сосуществуют различные культуры, которые отличаются друг от друга системой ценностей и, что очень важно, отличаются различным пониманием времени. Представляется, что характеристика времени как «идеального типа» зависит от типов мышления. В линейном типе мышления время ограничено, а в циклическом – текуче и изобильно, ничто не потеряно и ничто не приобретено навечно. Что невозможно достичь в этой жизни, может быть достигнуто в следующей.

Постмодерн отказывается искать «общий знаменатель» и взаимодействие культур рассматривает не как субординацию, а как координацию. Координация связывается не с последовательностью состояний, а с горизонтальными связями. Пространство понимается тогда как границы культуры, отделяющие ее от других культур, сосуществующих вместе с ней в одно время. Если модерн понимает пространство как поле возможностей, поле освоения, поле культурной экспансии и стремится придать окружающему миру определенные формы, подчинить норме, закону, то в постмодерне отсутствует такой единый четко определенный центр. Каждая локальная культура может претендовать на роль центра. Сосуществование различных культур, их пересечение и прикосновение позволяют говорить об общих точках, «узловых линиях мер», в результате чего мы имеем нечто уникальное и ценное, т. е. транскультурность, а основой такого пространства и его регулятивной идеи, выполняющей функцию координации, является толерантность.

Говоря о причинности, необходимо отметить, что модерн как европейский феномен возник и развивался на основе идеи господства человека над окружающим миром. Исходными принципами модерна являлись порядок, эффективность, прогнозиру-

емость. Из модернистской картины мира фактически были изгнаны такие метафизические понятия, как Бог, свобода, человек. В этой картине мира господствует телеология: прошлое, настоящее и неизбежное будущее.

В постмодерне с его онтологическим плюрализмом жесткий детерминизм бессилен в понимании и объяснении событий, происходящих в разнородном культурном пространстве. Ранние постмодернисты предлагали заменить онтологию эстетикой. По их мнению, только искусство, с его идеальным смыслом, может соединить все жизненные практики по законам художественного жанра. Это, наверное, спорно, но важно, что это поиск. Хотелось бы обратить внимание, что, скорее, философия может выступить в качестве посредника или координатора в различных межкультурных дискурсах. Другой проект решения проблем справедливости и солидарности мы видим в «этике дискурса» К. Апеля и Ю. Хабермаса, пытающихся реабилитировать основные философские ценности модерна – рациональность и универсальность.

Речь идет о концепции коммуникативной рациональности, с помощью которой Хабермас пытается доказать возможность рационального обоснования справедливости в ситуации ценностного плюрализма. Идеал Хабермаса – это свободная от господства коммуникация, призванная заменить идею человеческого достоинства. Концепция Хабермаса говорит о наличии взаимных прав и этических обязательств между участниками диалога, т. е. она опирается на внутреннюю связь справедливости и солидарности. Она противостоит этике утилитаризма и предполагает, что структура рационального коммуникативного дискурса открыта для всех.

Таким образом, этика дискурса исходит из двух положений: с одной стороны, нормативные требования правильности одновременно являются и требованиями истинности, а, с другой стороны – моральные нормы и установки, для того, чтобы они могли быть реализованы, должны пройти через обсуждение в реальном дискурсе. Нам представляется, что в концепции Хабермаса солидарность оказывается важнее справедливости.

И, наконец, о современных интерпретациях мультикультурализма. Мультикультурализм, или мультикультурность, можно

рассматривать как *middlie is muddle but muddle is the medium*, т. е. как «золотую середину» между постмодерном и «этикой дискурса», как компромисс в философии межкультурного диалога.

В целом политику мультикультурализма можно рассматривать как «средний путь создания свободных цивилизационных пространств, не разрушая традиционного бытия этносов, сформированных историей локальных цивилизаций» (Л.В. Скворцов). Пересечение культур создает массу проблем, и, чтобы их избежать, необходимо, во-первых, решить вопрос о границах, во-вторых, определить то социальное поле, в котором возможен поиск согласия, и, в-третьих, установить дискурс, призванный осуществлять такое согласие.

В последние годы теория мультикультурализма подвергается достаточно обоснованной критике, которая связана, в основном, с тем, что ее подход к решению проблемы многообразия культур определяется отношением нации-государства к национальной культуре и идентичности. Очевидно, что в современных условиях национальное уже не в силах на своем локальном уровне противостоять унифицирующим тенденциям глобализации. Видимо, нужно выйти за рамки этих национально-государственных моделей.

В связи с этим, необходимо отметить работы по интеркультуральной философии, в частности, Р. Форнет-Бетанкура, предложившего проект интеркультурного знания в дисциплинарных рамках философии. Речь идет о необходимости и возможности изменить основные философские подходы с тем, чтобы не ограничиваться европейскими моделями и так называемым европоцентризмом, а учитывать и иные традиции, что в целом позволит говорить о новом характере философского знания и познания.

РЕДУКЦИОНИЗМ И РАЗВИТИЕ СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ КАК ПРОБЛЕМА

Нина ГУСЕВА
(Усть-Каменогорск)

Заинтересованность в видении перспектив развития философии является не случайной. Она ориентирована, во-первых, на обеспечение формирования неситуативного миропонимания и, во-вторых, на подтверждение способности мыслящего разума выявлять логику процессов, которые происходят в реальности, и, тем самым, выступают предметом философского осмысления. В-третьих, она ориентирована на достижение поступательного моделирования предстоящего будущего и возможных своевременных его коррекций.

Рассмотрение вопроса о развитии современной философии, в этом плане, выражает необходимость обращения не только к анализу разворачивания осмысливаемой реальности, но и к анализу способов и подходов, на основе которых этот анализ будет производиться или уже производится.

Перспективы развития философии определяются наличием исходного мыслительного потенциала, который представлен уже имеющимися философскими концепциями. Они проецируют различные формы миропонимания на имеющиеся в современный период типы мироотношения людей. Соотношение миропонимания с имеющимися типами мироотношения людей является показательным в том смысле, что выражает особый аспект признаваемого или не признаваемого тождества бытия и мышления. Любые философские концепции выражают отношение человека (или человечества) к миру. Рассмотрение этой области смысла может быть представлено по-разному.

Философское осмысление мира в разные эпохи выражало различные типы мироотношения в качестве господствующих, утвердившихся. Так, древнегреческая философия исходила из концепции космоцентризма, которая более всего выражала особенности мироотношения древних греков. Варианты трактовок первых

сущностей были ориентированы на мир в целом – космос, который определяющим образом влиял на существование полисов и отдельных людей, человека как микрокосма.

В средневековый период философия выражала теоцентрическую ориентацию в мироотношении как основу миропонимания. В этом нашло свое отражение движение к специализированному освоению духовного пространства человеческого бытия. Образ духовного абсолюта – Бога, выступающий мерилом всякого возможного, допустимого и недопустимого бытия, – конструктивно определял мировоззренческие и философские постулаты.

В Новое время таким главным конструктивным постулатом выступает ориентация на укоренение представления о мощи средств, которые использует человек в его отношении к миру. Развитие средств, изменяющих уровень возможностей человека в его отношении к миру, становится главной проблематикой философии этого периода. Речь идет о рассмотрении процессов познания и его методов, которые могли бы углублять результаты и, тем самым, расширять круг возможного в отношении человека к миру.

Эпоха Просвещения делает акцент на роли знания. Знание возводится в форму абсолюта, на который затем возлагается ответственность за все, что должно корректироваться в жизни общества и человека, приводя к некоему совершенному состоянию.

В философии Нового времени и эпохи Просвещения осмысление отношения «человек-мир» в основном производилось без выделения качественного отличия человека как индивида и человека как социального существа. Это происходило даже в том случае, когда человек определялся как социальное существо. Отношение «человек-мир» рассматривалось как модель индивидуального человеческого обращения к миру, которое в этом виде присуще всем другим людям. Индивидно-ориентированная трактовка отношения «человек-мир» была в большой мере абстрактной.

Миропонимание, основанное на такой трактовке, также должно было быть абстрактным. Абстрактность в этом плане заключалась, прежде всего, в том, что качественные характеристики человека определялись с точки зрения их *принадлежности* человеку.

Они изначально рассматривались в атрибутивном плане. Ведущие проблемы познания и знания получали аналогичную трактовку. Познание осмысливалось как процесс, основывающийся на телесных возможностях индивидуального человека, включая и чувства, и мыслительные способности. Трактовка знания приобретала не только инструментальные черты (как условия и средства достижения желаемого), но и черты аксиологические. Аксиологическая проблематика в этом контексте также приобретала с необходимостью черты «инструментальности». В этот период проявляются первые явные черты редукционизма. Эти черты сохранили свое хождение и значение и в современный период.

Перспектива преодоления индивидноорентированного осмысления отношения «человек-мир» была предпринята уже в Новое время в концепциях таких философов, как Б. Спиноза и Г. Лейбниц. Их концепции возвращали философскую мысль к необходимости учитывать в осмыслении отношения «человек-мир» широкого сущностного контекста рассмотрения как человека, так и познавательных проблем со всеми вытекающими следствиями. Так, идея понимания природы как причины самой себя делала необходимым осмысление места и статуса человека, его возможностей. Это, в свою очередь, подводило к пониманию недопустимости сведения в трактовке человека и всех его атрибутов и возможностей к его телесной данности как субстанциональному началу. Идея Г. Лейбница о взаимосвязи монад и предустановленной гармонии также ориентирует на выход за пределы телесности человека при рассмотрении его сущности и атрибутов. Образ Природы и образ Предустановленной гармонии задают философскому осмыслению отношения «человек-мир» характер, несводимый к индивидному статусу человека. Это открывает новый горизонт миропонимания, новый горизонт философского постижения мира и самого себя человеком.

Немецкая классическая философия полностью преодолевает редукцию понимания человека к его телесным определениям. Конкретизируется тип связи сверхопытного и индивидуальнотелесного в отношении «человек-мир» от Канта до Гегеля и Фейербаха. Направление философской мысли приобретает качественно новый «вектор». Философская мысль с этого периода ориен-

тирована на осмысление целостности существующего мира, в котором развитие и человека, и общества становится возможным и осуществляется как разворачивание параметров его *единства, целостности*.

В философии К. Маркса и Ф. Энгельса тезис о единстве и целостности существующего мира конкретизирован на основе диалектико-материалистической методологии. В частности, К. Маркс, разрабатывая учение об общественно-экономической формации, характеризовал отношение «человек-мир», обращаясь к деятельностной концепции развития человека и общества. Речь идет о раскрытии закономерностей развития общества как целостной социальной системы, которой присущи процессы, порождающие противоречия, их назревание и разрешение. Конкретизация принципа материального единства мира в дальнейшем развитии философии становится условием понимания закономерностей и в развитии природы. Этот момент талантливо характеризовал Ф. Энгельс в известном труде «Диалектика природы». Линия диалектико-материалистической философии продолжает развиваться.

В то же время, с середины XIX века в философии возникают и модифицируются такие направления, которые не ориентированы на понимание целостности мира, на признание его единства и на признание присущих ему закономерностей. Отказ от положительного опыта мировой классической философской мысли при этом объясняется желанием обновления и открытия новых горизонтов развития философии. Ориентация на обновление весьма разнообразна. Она проявляется в интервале, где, с одной стороны, располагается полный отказ от признания необходимости философии как таковой с постепенным сведением ее к тождеству с наборами эмпирических процедур. С другой стороны этого интервала располагается ориентация на сведение философского исследования к характеристикам психических состояний индивида, являющихся, по сути, сферой его самостного опыта.

В современной философии присутствуют направления, школы, течения и т. п., в исследованиях которых можно выделить специфические характеристики, определяющие ведущие для них подходы к рассмотрению реальности, а также характеристики,

определяющие образ самой реальности, которую они, осмысливая, моделируют и, моделируя, осмысливают. К числу таких специфических, определяющих весь ход философского рассмотрения и его выводы, характеристик относится включение в аппарат осмысления приемов редукции. Сегодня уже имеет смысл говорить о феномене редукционизма как некоей глобальной проблеме, присутствующей в современной философии.

Кризисные явления в мире создают картину распадания всего, что вне условий кризиса воспринималось как единое, упорядоченное, закономерное. Это исподволь подводит к выводу об отсутствии в мире сил, действующих в интересах его единства и целостности. Отношение «человек-мир» в этих условиях начинает трактоваться как надуманное, лишенное реальной актуальности. Человек оказывается не субъектом не только истории, но и собственной жизнедеятельности. Картина мира становится не целостной, а эклектичной.

Развитие современной философии в ее западных вариантах как проблема для своего решения и выявления реальных перспектив требует уточнения оснований. Обозначение необходимости определения оснований для современной западной философии является уже шагом, направленным против ее увлечения эклектикой. В то же время, присутствие большого количества редукций характерно для ситуации господства эклектического в осмыслении. Это происходит потому, что при эклектическом подходе не решается задача достижения понимания того, как связаны соседствующие явления или объекты. Для него является достаточным указание на наличие разнородного, вне зависимости от присутствия или отсутствия связей между ними. В то же время, эклектические описания не могут избежать обозначения тех или иных сопряжений между теми явлениями или объектами, которые оказались рядом. Именно попытки объяснить не закономерности, а сопряжения, становятся источниками большого количества вариантов присутствующих редукций. В этой ситуации происходит универсализация редукции. Редукция выступает в этом случае как прием, статус которого переводится (сублимируется) из положения частного метода в статус метода мышления.

Наиболее характерными проявлениями редукций являются:

• Философский уровень рассмотрения становится неотличимым от психологического;

• Целостность заменяется совокупностью;

• Связи заменяются контактами, взаимодействиями;

• Собственно культурное заменяется цивилизационным;

• Деятельность заменяется системами действий;

• Философское заменяется эмпирическим;

• Рациональное заменяется иррациональным;

• Всеобщее заменяется общим;

• Объективные характеристики реальности заменяются произвольными наборами свойств;

• Ориентация на рассмотрение объективно существующего заменяется отказом от признания такой возможности;

• Рассмотрение реальных интересов людей, обусловливающих формирование той или иной их позиции, заменяется рассмотрением деклараций, призванных скрыть истинные интересы;

• Рассмотрение мира как некоего целого заменяется представлением о мире как хаосе (Хаосмос);

• Рассмотрение методологии как сферы всеобщего философского знания, реализуемого в специально-научном исследовании, заменяются представлением о методологии как методике расширенного действия;

• Смысл «быть» заменяется смыслом «иметь»;

• Социальное пространство-время заменяется механическим, физическим, биологическим и др.;

• Сопряжения объективных структур реальности заменяется структурами сознания;

• Мироотношение заменяется мировосприятием;

• Рассмотрение сущности заменяется рассмотрением причин;

• Рассмотрение смысла заменяется рассмотрением значения;

• Рассмотрение сущности заменяется рассмотрением высказываний;

• Рассмотрение основополагающего заменяется рассмотрением поверхностного;

• Рассмотрение высшего заменяется рассмотрением низшего;

• Рассмотрение субстанциональных основ заменяется рассмотрением в лучшем случае атрибутов;

• Разумное заменяется рассудочным;

• Процессуальное – статичным;

• Целое – совокупностью частей;

• Философский уровень мышления – заменяется научно-теоретическим или эмпирическим;

• Сущностное заменяется ситуативным;

• Миропонимание и реальность остаются не совпадающими, но их принимают как совпадающие;

• Субъективный опыт заменяет собой необходимое объективное знание;

• Структура мироотношения подменяет собой структуру реальности;

• Приспособительное отношение к миру заменяет собой отношение преобразующее, развивающее;

• Отсутствие адекватного понятия реальности заменяется домыслами «по поводу…»;

• Конечный образ реальности (здесь и сейчас) заменяет понимание реальности как процесса, имеющего свою логику, которая может быть осмыслена только с позиции целостного подхода;

• Понимание реальности как того, что имеет собственную внутреннюю организацию, заменяется отказом от признания этой логики, …. ;

• Философское понимание реальности заменяется ситуативным;

• Целостный подход сводится к подходу системному;

• и др.

Из всего массива часто встречающихся редукций можно проиллюстрировать, например, смысл редукций, возникающих при рассмотрении вопроса об основаниях самой реальности, которые призвана отразить философия. Редукция в этом смысле состоит в трактовке реальных оснований не столько как того, что связывает действительно существующее, сколько того, что реально существующими признаются, при этом, единичные вещи и события. Редукция в этом примере исходит из отождествления форм проявления смыслов с самими смыслами.

Места укоренения редукций можно рассматривать в качестве масштабной «карты», «путеводителя» по фундаментальным проблемам человеческого бытия, науки, искусства и философии. Рассмотрение и «развенчание» имеющихся недопустимых, искажающих, деформирующих философскую мысль и всякое человеческое знание редукций является той, уже выявленной «дорогой», по которой можно ожидать осуществление процесса развития философии.

Без выявления редукций, присутствующих в том или ином виде в философском сознании, невозможно достаточно адекватно промысливать суть стоящих перед человеком, наукой и обществом проблем, так как любая редукция всегда несет в себе и с собой искажение базовых смыслов. Даже беглый взгляд на современную ситуацию в философии показывает наличие огромного количества вариантов редукций, которые представлены в широком спектре философских направлений, начиная от позитивизма и заканчивая структурализмом и постмодернистскими концепциями. Выявление редукций – это путь самоочищения философии, путь самонастройки на возможность привести в соответствие образ мира, создаваемый философией с самим миром, а образ человека, присутствующий в современной философии, с реальным человеком. Решение такой задачи в полной мере касается и оснований и перспектив развития философии [1; 2].

Литература

1 *Гусева Н.В.* Диалектическое мышление и редукционизм // Актуальные проблемы развития мировой философии. Международная научно-теоретическая конференция, посвященная 75-летию академика НАН РК Ж.М. Абдильдина. 15–16 февраля 2008. Часть 1. – Астана: Мин. обр и науки РК, Евразийский ун-т, Институт философии и политологии МОН РК. – С. 164–167.

2 *Гусева Н.В.* Феномен редукционизма в философском сознании // XXII Всемирный философский конгресс. Доклады казахстанской делегации. – Алматы: Мин. обр. и науки РК, Комитет Науки, Институт философии и политологии. – 2008. – С. 21–35.

КРИТИЧЕСКОЕ МЫШЛЕНИЕ КАК ФИЛОСОФИЯ ОБРАЗОВАНИЯ СОВРЕМЕННОСТИ

Актолкын КУЛСАРИЕВА
(Алматы)

Глобализация, все более увеличивая открытость академической системы, коренным образом меняет основные принципы образования, нацеливая его на подготовку людей, способных активно участвовать в постоянных изменениях, происходящих не только внутри страны, но и в глобальном масштабе. Новое поколение должно жить и работать в контексте кросскультурного взаимодействия наций. Для этого необходимо, чтобы образование было вовлечено в глобальный процесс и было открытым для восприятия достижений других образовательных систем, культур. Вызов, который глобализация бросает национальным системам образования, не прост. От адекватного внедрения в процесс образования инновационных составляющих, соответствующих требованиям нового времени, зависит уровень квалификации будущего поколения, предполагающий неизбежные перемены и в их ментальности. Для того, чтобы быть способным избирательно подходить к инновациям, идущим извне, надо знать, усилению какой тенденции в сфере образования мы должны способствовать?

Не секрет, что до сих пор во многих вузах нашей страны основную задачу обучения видят в передаче студентам большого объема знаний, хотя ученые считают, что интеллектуальное развитие человека и его умственных способностей определяется не количеством знаний, фактов и научной информации, которые он хранит в памяти, а готовностью человека к отбору необходимых знаний путем критического анализа, осмысления и понимания информации и умением самостоятельно принимать рациональные решения. Такой готовности, в первую очередь, способствует развитие критического мышления студентов. Мы знаем, какое важное внимание уделяется критическому мышлению в западном образовании, особенно в американском. Можно сказать, что для них критическое мышление является философией образования.

А для нас? Отдавая должное всей фундаментальности, универсальности предшествующего советского образования, надо признать и тот факт, что в нем отсутствовала прочная традиция критического мышления. Живя в тоталитарно-авторитарном режиме, мы привыкли к проявлениям авторитарности во всем. Преподаватель являлся не только передатчиком знаний, но и определителем качества знания и экспертом. Поэтому в той образовательной традиции нередки были случаи появления чувства негодования преподавателя от вопросов любознательных студентов. Это и было проявлением не только отсутствия, но и в некотором роде подавления в учащихся мотивации к критическому мышлению.

Критическое мышление не есть выявление недостатков и ошибок, а исследование, обсуждение, разбор, проверка с целью уточнения, оно подразумевает отношение и подход человека к чему-либо на основе здравого смысла. Истоки критического мышления мы находим в античной философии Сократа и Платона.

Категория «критический» понимается у В.И. Даля как «на критике основанный, способный к здравому суждению, к оценке, склонный к порицаниям и отысканию недостатков. Отсюда, широкий диапазон использования характеристики «критический»: «критический реализм», «критический ум», «критическое исследование», «критический взгляд», «критическое направление» [1, с. 195]. «Критическое мышление» этот термин часто использовался австрийским и британским философом и социологом, одного из авторов дискурсивности XX столетия – Карлом Поппером. Он был одним из наиболее влиятельных критиков тоталитаризма, который в своем труде «Открытое общество и его враги» (1945 г.) энергично защищал принципы социального критицизма во имя процветания открытого общества.

Как мы уже упомянули выше, понятие «критическое» предполагает оценочный компонент, отнюдь не синонимичный понятию «критика». Поэтому, когда мы мыслим критически, то мы оцениваем результаты своих мыслительных процессов – насколько правильно принятое нами решение или насколько удачно мы справились с поставленной задачей. Критическое мышление также включает в себя оценку самого мыслительного процесса – хода

рассуждений, которые привели к нашим выводам, или тех факторов, которые мы учли при принятии решения.

Критическое мышление иногда называют направленным мышлением, поскольку оно направлено на получение желаемого результата. В этом смысле оно противопоставляется автоматическому, мышлению, т. е. не направленному на достижение определенной цели. На наш взгляд, большой объем знаний и теорий, мало имеющих отношение к проблемам, волнующим конкретного человека, не помогающих решению его проблем и улучшению его жизненных условий – это особенности традиционных занятий. В них главным видом деятельности преподавателя является репродукция.

В развитии навыков критического мышления огромна роль проблемаоснованного обучения (Problem-Based Learning). Здесь критическое мышление подразумевает умение находить рациональный путь решения проблемы. Развитие у студентов способностей решения затруднительных жизненных ситуаций в процессе проблемаоснованного обучения является своего рода подготовкой молодого поколения к будущей жизни, решению социальных, семейных и других возникающих проблем.

В основе проблемаоснованного обучения лежит идея известного психолога С.Л. Рубинштейна о способе развития сознания человека через разрешение познавательных проблем, содержащих в себе противоречия. Проблемаоснованное обучение, в основном, состоит из двух моментов:

• постановки учителем проблемной задачи;

• разрешения студентом или учеником проблемной задачи или ситуации [2, с. 91].

Как известно, в литературе встречается много разнообразных определений термина «критическое мышление», между тем, этот термин должен быть одинаково понятен всем: от учительницы начальных классов до преподавателя университета самых различных этносов и культур. Это, конечно же, задача не из легких.

Исходя от обратного, можно начать с рассмотрения некоторых видов умственной деятельности, которые критическим мышлением назвать нельзя. Например, при всей значимости развития памяти, запоминание не есть критическое мышление. Развитие

интеллекта в большей мере связано не с эксплуатацией памяти, а с развитием самостоятельного мышления. У компьютера память гораздо лучше, чем почти у любого из людей.

Другой вид «некритического» мышления связан с пониманием идей. Истинное понимание всегда подразумевает критическое мышление, поскольку в процессе понимания происходит перевод чужих идей на доступный для себя язык и мыслительный уровень. Тем не менее, когда мы трудимся над пониманием чужой идеи, мы лишь воспринимаем то, что создал до нас кто-то другой. А критическое мышление имеет место тогда, когда новые, уже понятые идеи проверяются, оцениваются, развиваются и применяются.

Третий вид мышления, к которому не подходит определение «критическое» – это творческое или интуитивное мышление, которое, как правило, остается неосознанным.

Как же, в таком случае, определить критическое мышление? Д. Клустер выделяет пять аспектов [3], отличающих критическое мышление от других его типов.

1. **Критическое мышление есть мышление самостоятельное.** Никто не может думать критически за нас, мы делаем это исключительно для самих себя. Следовательно, мышление может быть критическим только тогда, когда оно носит индивидуальный характер. Но это вовсе не значит, что критическое мышление обязано быть совершенно оригинальным: мы вправе принять идею или убеждение другого человека как свои собственные.

2. **Информация является отправным, а отнюдь не конечным пунктом критического мышления**. Знание создает мотивировку, без которой человек не может мыслить критически.

3. **Критическое мышление начинается с постановки вопросов и уяснения проблем, которые нужно решить**. Бразильский педагог Пауло Фрейре придерживается мнения, что надо заменить традиционное «накопительное» образование на образование «проблемно-постановочное», когда ученики занимаются реальными, взятыми из жизни проблемами.

4. **Критическое мышление стремится к убедительной аргументации.** Всякая аргументация содержит в себе три основных элемента. Центром аргументации, главным ее содержани-

ем является утверждение (называемое также тезисом, основной идеей или положением). Утверждение поддерживается рядом доводов. Каждый из доводов, в свою очередь, подкрепляется доказательствами. В качестве доказательств могут использоваться статистические данные, выдержки из текста, личный опыт и вообще все, что говорит в пользу данной аргументации и может быть признано другими участниками обсуждения. Именно разумный, взвешенный подход к принятию сложных решений о поступках или ценностях лежит в основе большинства определений критического мышления.

5. **Критическое мышление есть мышление социальное.** Всякая мысль проверяется и оттачивается, когда ею делятся с другими. Когда мы спорим, читаем, обсуждаем, возражаем и обмениваемся мнениями с другими людьми, мы уточняем и углубляем свою собственную позицию. И нет никакого противоречия в том, что первый пункт определения критического мышления Д. Кулстера говорит о его независимости, а последний же пункт подчеркивает социальные параметры критического мышления. В конечном итоге, любой критический мыслитель работает в некоем сообществе и решает более широкие задачи, нежели только конструирование собственной личности. Поэтому люди в русле критического мышления уделяют большое внимание выработке качеств, необходимых для продуктивного обмена мнениями: терпимости, умению слушать других, ответственности за собственную точку зрения.

Ч. Темпл, К. Мередит, Дж. Стил считают, что думать критически означает проявлять любознательность и использовать исследовательские методы: ставить перед собой вопросы и осуществлять планомерный поиск ответов [4]. Критическое мышление предполагает **вежливый скептицизм**, **сомнение в общепринятых истинах**, означает выработку точки зрения по определенному вопросу и способность отстоять эту точку зрения логическими доводами.

Существуют 3 уровня критического мышления, для каждого из которых есть свой вид аргументации, характеризующийся различными соотношениями логической и когнитивной компоненты: 1) **эмпирический** уровень – критическая проверка фак-

тов; 2) **теоретический** уровень – критическая проверка теорий; 3) **метатеоретический** уровень – критическая проверка норм и ценностей.

Философия представляет собой особую форму знания, в рамках которой человек осуществляет аксиологическую рефлексию над собой, своим местом в мире. А философия образования выступает как философия жизни человека, приобщающегося к культуре, обретающего возможности для реализации своих сущностных сил. В философии есть потенциал, представляющий особую ценность для образования: вечно проблемный «вопрошающий» характер, допущение поливариантных ответов, рефлексивное отношение к инструментам познания, требование логичности и последовательности, задействованность в ней когнитивных, этических и эстетических способностей сознания и др. Из истории философии известно, что проблемы образования всегда занимали важное место в философских концепциях. В этой связи можно напомнить имена Платона, Аристотеля, Августина, Я. Коменского, Ж. Руссо, которым человечество обязано осознанием культурно-исторической ценности образования. Целый период истории философской мысли даже называл себя Просвещением. Немецкая философия XIX в. выдвинула и обосновала идею гуманистического образования личности и ее самосознания, предложила пути реформирования системы и школьного, и университетского образования. В XX в. крупнейшие мыслители В. Дильтей, М. Бубер, А. Уайтхед, К. Ясперс и другие выдвигали проекты новых образовательных институтов.

Д. Дьюи подверг критике в книге «Школа и общество» существовавшую в то время школьную систему, где «все приспособлено для слушания», «очень мало места для самого ребенка, для его самостоятельной работы». Философ выдвинул проект идеальной школы, для которой образование тождественно развитию, оказывается реконструкцией или реорганизацией опыта детей.

Создатель «диалогической философии» М. Бубер применил принципы своей концепции к процессу образования. В противовес прежним концепциям образования, делавшим акцент на изолированном существовании «Я» и на его самосознании, Бу-

бер трактует образование как встречу «Я» и «Ты», как взаимное отношение между людьми, основанное на любви. Образование рассматривается им как непреднамеренное, нецелесообразное воздействие учителя на ученика, осуществляющееся в игре, непосредственном участии в труде и совместной деятельности.

Векторы адаптации философии к новой образовательной парадигме уже обозначились: на страницах философских журналов и сборников появляется все больше статей с такими красноречивыми названиями, как «Сократическое обучение», «Критическое мышление и реформа образования», «Критическое мышление и сократическое вопрошание» и т. д.

Нужно ли и можно ли целенаправленно формировать критическое мышление? На этот вопрос со всей определенностью ответил Д. Дьюи в начале прошлого столетия. По его мнению, главное, чем должны заниматься образовательные учреждения любого типа, это – обучать детей думанию. Гуманизация процесса обучения и есть фундаментальное условие для развития навыков критического мышления студентов в процессе обучения.

Литература

1 *Даль В*. Толковый словарь живого великорусского языка. – Т. 2. – М.: Русский язык, 1989.

2 *Бордовская Н.В., Реан А.А*. Педагогика. Учебник для вузов. – СПб, 2001.

3 *Клустер Д.* Что такое критическое мышление? // Критическое мышление и новые виды грамотности. – М.: ЦГЛ, 2005. – 513 с.

4 *Темпл Ч., Мередит К., Стил Дж.* Пособие «Как учатся дети: свод основ». – М.: Изд-во Института «Открытое общество», 1997.

ФИЛОСОФИЯ НА ПУТИ В БУДУЩЕЕ: ЗАДАЧИ И ОРИЕНТИРЫ

Сергей КОЛЧИГИН
(Алматы)

Главная идея доклада состоит, коротко говоря, в следующем.

Грядущая судьба философии величественна, ибо философия призвана быть логической основой исторического движения человечества, теоретическим осмыслением подлинного развития человека.

Но это осуществимо лишь при том условии, что философия выйдет к единому и конкретно-целостному пониманию истины бытия человека в мире.

1. Необходимость единого миропонимания. Современный системный кризис на планете вобрал в себя многочисленные составляющие, но главная из них, в конечном счёте, – антропогенный фактор. Речь идёт о духовной стагнации, слишком частых крайних проявлениях эгоцентризма, ведущих к искажению ценностей в восприятии окружающего мира и его практическом освоении.

С этой пока ещё неразвитостью человеческого духовно-чувственного мира связан плюрализм в мировоззренческой сфере (т. е., по существу, в важнейшей области человеческой жизни). Он тождествен разрушению и распаду сознания человечества, его гибельно неадекватному отношению к реальности. В мире – огромное количество учений и доктрин, каждое из которых претендует на единственную истину. Поэтому идеологию современного мировоззренческого плюрализма справедливо назвать идеологией глобального эгоизма. Плюрализм ведёт, среди прочего, к утрате объективности и ценности лучших достижений философии как мыслящего мировоззрения. Он децентрирует человеческое сознание, рассредоточивает философскую мысль и, в конечном счёте, усугубляет разобщение людей. Под вывеской «нежёсткой связи», «свободной констелляции» воцаряется фактически многообразие без единства, а это чревато катастрофическими последствиями в межчеловеческих отношениях.

Разумеется, мировоззренческое многообразие существовало всегда – как необходимый этап и компонент эволюции человечества. Однако это не повод всячески поощрять и абсолютизировать его в ущерб поискам единства – уже хотя бы потому, что существует целый ряд особенностей, резко отличающих сегодняшнюю реальность от предыдущих исторических периодов. Достаточно сказать о феномене ускорения времени, о превращении истории из разрозненных локальных процессов в процесс всемирный, о запасах оружия массового уничтожения, изменениях климата на планете и т. д. Но самое главное – это, говоря без преувеличения, война мировоззрений, охватившая едва ли не всё население Земли в условиях тотальной информатизации и коммуникации, когда миллионы людей во всём мире каждый день вступают в безжалостные идейные схватки друг с другом в многочисленных сегментах Интернета.

Тем злободневнее в этих взрывоопасных условиях становятся процессы интегративные (в том числе в философии) и переход к *единому истинному миропониманию*. На глубинном уровне это определяется двумя причинами, связанными с онтологией человека и, соответственно, с сущностным единством человеческого рода.

Первая из этих причин – единство человечества в способности сознания.

Вторая и наиболее существенная – единство людей в способности духовной. А именно – та внутренняя связь, которая выражается в объективной необходимости для каждого человека *другодоминантных* форм его бытия. Проще говоря, речь идёт о единстве людей в *человечном отношении* друг к другу, а не в формальном равенстве или внешнем сходстве.

Следовательно, единое миропонимание необходимо как фундаментальная составляющая единства людей, как феномен надличностный, надгрупповой, наднациональный. Единое миропонимание создаёт прочную основу для общего взаимного уважения; оно имеет *нравственно обязывающее значение,* так как отвечает на вопросы, какой должна быть жизнь человека и почему.

2. На каких условиях возможно единое миропонимание? В своём истинном смысле единое – это корень многообразия и, со-

ответственно, внутренняя связь многообразного, т. е. отношение гармонии, цельности, стройности. *Только на основе такого единства возможно подлинное многообразие,* а не плюральная разнесённость, которая означает, по сути, разлад и распад. Поэтому в философии и различают общности абстрактные, где многообразные явления связаны чисто внешним, формальным, случайным образом, и общности конкретные, где существует действительно внутренняя, сущностная взаимосвязь явлений.

Возможно ли, в таком случае, единое миропонимание на базе популярной в наши дни концепции «диалога»? Думаю, возлагать надежду на интегративный потенциал диалога, по высшему счёту, не стоит. Современный диалог (культур, конфессий, индивидов) – это, к сожалению, диалог разноголосых, если не сказать резче – беседа слабослышащих. В лучшем случае итогом диалога оказывается своеобразный вариант теории договора, единение вынужденное, условное и потому малоубедительное. По-настоящему продуктивен только диалог единомышленников, т. е. тот, при котором вступающие в него имеют единую основу понимания. В то же время, если диалог ведётся честно и в искренней общей заинтересованности в поиске общезначимых теоретических и ценностно-смысловых выводов, он, конечно, способен стать содержательной аппроксимацией к мировоззренческому единству.

Возможно ли, далее, *построить* единое миропонимание? Иными словами, искусственно объединить, синтезировать разрозненные и взаимоисключающие мировоззрения? Очевидно, и здесь, строго говоря, не следует рассчитывать на однозначно положительный ответ. Сумма относительных истин, т. е. истин *не вполне истинных*, не в состоянии произвести Истину с большой буквы. Мировоззрения имеют множество коренных различий, на которые невозможно закрыть глаза и отбросить как нечто незначительное, третьестепенное. Между тем, единое миропонимание – синоним Истины с большой буквы. А Истину как единственную и единую для всех достоверность не создают. Она независима от субъективных желаний человека, она выше него и благодаря этому помогает ему развиваться.

Следовательно, методологический инструментарий и категориальный аппарат философии помогли бы, по большому счёту,

не *создать* единое миропонимание, но именно *освоить*, будучи своеобразным тестом на внутреннюю строгость и стройность системы мировоззрения. Хотя, разумеется, созидательные возможности человеческого мышления таковы, что вполне способны сформировать достаточно устойчивый методологический каркас, концептуальную схему единого миропонимания в его узловых моментах.

3. Некоторые методологические предпосылки единого миропонимания. Очевидно, что методология, адекватная задачам глобальной философии духовности, состоит, прежде всего, в выдвижении *высших ценностных ориентиров* бытия человека в мире в качестве первейших и базовых критериев доброкачественности философского исследования. Необходима ориентация на ценности абсолютные, безусловные для любой культуры. Среди них – бескорыстная любовь, гармоничная семья, одухотворённое творчество, жизнедеятельность человека, органически вписанная в природный ландшафт, и т. д. С внешней стороны *критерии* единого истинного миропонимания составляют логическая непротиворечивость, принципиальная бесконечность эвристических следствий при единственном главном основании. И, следовательно, – раскрытие вселенских перспектив бытия человека.

Какие же *шаги* можно предложить *в качестве перехода* к единству в миропонимании?

В первую очередь, нужен тот общий идеал, образец, который был бы принят всеми. Таким образцом-критерием как раз и способны выступать высшие, абсолютные ценности.

Далее, как представляется, необходимы шаги по сравнению мировоззрений с ценностным образцом.

Необходимо и компаративное рассмотрение тех мировоззрений, которые наиболее близки к всеобщему образцу, для прояснения того, каких ещё звеньев недостаёт для того, чтобы мировоззрение максимально полно совпало с образцом.

При этих взаимосвязанных условиях достижение искомого мировоззренческого идеала станет более реальным. Кроме того, на базе указанных критериев только и возможна философская компаративистика. Мировоззрения важно сравнить не только и

не столько друг с другом, сколько с критерием высших ценностно-смысловых ориентиров. Тогда философская компаративистика будет не просто «игрой в бисер», произвольными сопоставлениями всего со всем в тех или иных вариациях, а будет иметь продуктивный жизненно-практический смысл. Можно без особого преувеличения утверждать, что компаративистика такого рода, по существу, не что иное, как серьёзный подступ к глобальным теоретическим и мировоззренческим синтезам, которые всё более востребуются новой эпохой.

4. Исходный пункт в продвижении к единому миропониманию. Как известно из базовых принципов содержательной логики, первейшую роль в теоретическом познании играет выявление исходного пункта. Он должен быть не результатом логического ухищрения, но живым непосредственным явлением, тем особенным, которое в то же время является достаточно «массовидной» характеристикой данной предметной области.

Рассматривая отношение «Человек-Мир», выступающее предметом философской рефлексии, можно увидеть, что этим требованиям отвечает именно человеческое отношение к Миру. Следует подчеркнуть оба эти слова, т. е. это должно быть человеческое *отношение,* и оно должно быть именно *человеческим*. Другими словами, основой гармоничной связи Человека и Мира выступает не логическая связка, не умозрительное их рассмотрение, а особого рода чувственная достоверность – испытываемое внутренним существом человека *здоровое эмоциональное расположение* к окружающему миру.

Говоря иначе, выражением глубинной человеческой сущности является принципиальное *доверие* человека всему окружающему и происходящему. Антипод же такого доверия – изначальное сомнение – делает познание и всё мироотношение бессмысленным. Ибо познаваемый предмет в этом случае с самого начала предстаёт либо как несуществующий, либо как недостойный существования. Поэтому фундаментальной предпосылкой и условием познания, мировоззрения, жизни является именно доверие. Открытость бытию, благодарное стремление внести в реальность дополнительные оттенки гармонии – всё это ни что иное, как человечность, или духовность, благоговейно-нравственное

чувственное отношение к бытию. И, тем самым, своеобразный мост или канал уловления и принятия высших начал бытия.

Следовательно, внутренний чувственный мир человека, его душа не может развиваться по закону индусскому или иудейскому, христианскому или исламскому, скептическому или агностическому, арабскому или тюркскому, славянскому или германскому. Духовность, как глубинное человеческое начало, может быть только общечеловеческой, единой для всех людей и для любого человека – в отличие от культуры, как своего калейдоскопически многоликого внешнего творческого выражения.

Следовательно, далее, истинное миропонимание есть ни что иное, как запечатление закона расширения души, развития доверия между людьми, формирования их гармоничной внутренней связи, а, значит, – полноценного раскрытия сущности человека.

5. Конкретно-всеобщее в составе и содержании единого миропонимания. Исторические попытки единого миропонимания представлены разнообразными системами универсализма, или интегральной философии. Однако все они, в лучшем случае, являли образ *всеединства*, для которого многочисленные различия и особенности – не более чем манифестации абсолютно-общего принципа. Значение этих исторических попыток в целом состоит в том, что все они настойчиво подчеркивали первичность единого в сравнении с многообразным. Действительно, без этого нет и не может быть мирового порядка, космоса. Если бы не было единого начала в Мироздании, то всё богатство взаимодействий, сколь бы внешне эффектным оно ни было, приводило бы к полному хаосу, и в мире не существовало бы иерархии и законов, всеобщего полиморфизма и трансформизма.

Но, как ни парадоксально это звучит, универсального единства – мало. Необходимо ещё и единство духовное – внутренне-чувственный стержень живого единства между людьми. Я не случайно подчеркнул уже в начале, что единое миропонимание должно быть этически обеспечено, иметь нравственно обязывающее значение. Свести все качества и свойства человека к проявлениям Универсума или Абсолюта ещё не означает обнаружения особой онтологической (архитектонической) человеческой уни-

кальности. Ведь при этом не учитывается глубинная устремлённость человека к благу другого, никак не вытекающая из бесстрастных установлений, конституирующих деятельность разума. Но именно духовная доминанта в структуре человеческой личности, именно эта безусловная мораль (точнее именовать её нравственностью) может реально подвигать человека к гармоничному развитию и подлинной психофизической эволюции. Она является поэтому смыслообразующим ферментом и целеполагающим стимулом единого миропонимания.

Пришло время окончательно осознать, что человек – это в первую очередь духовная индивидуальность (душа, духовное «я»). Это и есть тот непостижимый для многих феномен «идентичности», в котором человек представлен как таковой. *Духовность – это действительность нравственного закона внутри нас*, который требует, как минимум абсолютной невредоносности в отношении всего окружающего, а как максимум – творческого самоотречения во имя одухотворения материального мира, новой, более высокой гармонии бытия. Духовность как высочайшая форма деятельной любви есть, следовательно, то, что делает людей бесконечно ценными для Мироздания. Понятая таким образом духовность есть *differentia specifica* человека. Она есть и тот фундаментальный элемент, который способен обеспечить единство философии. Разновекторные философские течения могут найти силу соединиться в понимании этой базовой метаисторической константы эволюции человека.

Единое миропонимание – отнюдь не продукт некоего синтеза всех мировоззрений. Напротив, оно само выступает как основа их упорядочения, расставляет их по местам надлежащим образом, преодолевая мировоззренческую разноголосицу и создавая «разнообразие без рассеянности» (Гёте). Оно снимает все «центризмы» и «измы» – теоцентризм, антропоцентризм, космоцентризм, материализм, идеализм и др. – изменяя сам принцип центрирования, т. е. поэтапно смещая центры, которые суть не более, чем моменты, фазисы универсальной эволюции и истинного мировоззрения. И тогда выясняется, что высшие начала Мироздания одухотворяют разумную плоть человека, а человек призван одухотворять окружающий мир.

Работа по освоению единого миропонимания способна объединить усилия и самих философов – даже требует этого. Потому что путь Истины – путь больших величин, больших законов. Для их осмысления нужна не сиюминутная конъюнктура, не поверхностная эмпирия, а интенсивная и полномерная мыслительная работа универсально-всеобщего характера и масштаба. Но только так философия сможет соответствовать единой Истине и ответить на зовы грядущего; только так сможет стать глобальной метатеорией сознания и внутреннего мира человека. А это, в свою очередь, позволит выйти к практическому опыту высоких и подлинно инновационных технологий духа.

2. АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ МЕТОДОЛОГИИ СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНОГО ПОЗНАНИЯ

2.1. МИРОВОЗЗРЕНИЕ И ЦЕННОСТИ

ФИЛОСОФИЯ СЕГОДНЯ: ДЕГРАДАЦИЯ ИЛИ ВОЗРОЖДЕНИЕ

Анатолий КОСИЧЕНКО
(Алматы)

Ощущение всеобщего кризиса сегодня является не просто ощущением. Кризис всех сторон жизни человека – реальность нашего времени. Не представляет особого труда обосновать, что, несмотря на многообразие проявлений этого кризиса, в основе его – кризис духовный, забвение духовной сущности человека, жизнь в горизонте преимущественно, а иногда исключительно, материальной проекции бытия. Ориентация на материальный, финансовый успех – в которой не было бы ничего плохого, если бы она не превращалась в единственную цель человека и человечества – вытеснила глубинные пласты бытия человека сначала на периферию его жизни, а затем и из жизни вообще. Не случайно сегодня затруднительно дать определение духовности: ее нет ни в человеке, ни в обществе. А то, чего нет, определению не поддается. Вообще-то разговоры о духовности ведутся, но сама она выступает в настолько абстрактных определениях, что это только подтверждает ее отсутствие.

Философия виновна в таком положении в очень большой мере. Она перестала выполнять свою роль и миссию. Филосо-

фия, как и культура в целом, постоянно обязана напоминать человеку о его высоком предназначении, о его сущности, о смысле жизни. Без такого постоянного напоминания человек становится неким подобием животного, отчасти сохраняющего способность мыслить и говорить, но и только. В человеке нет неизбежности быть человеком, он – постоянный процесс становления, он или возрастает, или деградирует. Мерило его человечности не лежит в нем самом, оно вовне. Человек где-то подозревает, что он – высокое существо, но одного неясного представления об этом мало для того, чтобы быть человеком. И вот, если человеку не напоминать о его предназначении, то он скатывается до животного состояния. Философия, и в этом, пожалуй, ее смысл, не дает человеку опуститься до такого состояния, она продуцирует смыслы бытия человека на каждом историческом этапе. Философия является ретранслятором разворачивающегося смысла бытия. В этом отношении она не просто квинтэссенция культуры, она – квинтэссенция смысла бытия. Но для того, чтобы выполнять эту роль, философия сама должна быть «на уровне». А как она может быть «на уровне», если человек – ее автор и носитель – опустился сверх всякой меры. Полу-животный человек создает полу-животную философию, которая, конечно же, не способна поддерживать в нем стремление к высокому. И этот процесс все усугубляется и усугубляется.

Может, такова примета последних времен. Скорее всего. Все, что есть, сегодня деградирует, но именуется это прогрессом. В этом ряду стоит и философия. Однако, несмотря на очевидную деградацию, задача философии – быть «поводырем человечества» – не переформатирована: философия обязана продуцировать смыслы, как и ранее. А вот этого-то сегодня и нет. Вот в чем, на наш взгляд, ее вина. Конечно, можно сказать, что общество не интересуется глубокими вопросами бытия, что оно стало примитивным, что сам вопрос о смысле жизни представляется сегодня лишенным смысла. И потому, дескать, философия ни в чем не повинна, не ее вина, что общество не нуждается в философии.

Философия повинна в том, что общество в ней не нуждается. Философия не присутствует в актуальном жизненном простран-

стве современности, в Казахстане положение не лучше: философия, как таковая, сведена до минимума. Объемы преподавания философии на всех уровнях обучения исчезающе малы, и тенденция к устранению ее из педагогического процесса усиливается. Творческой философии – в вузах и научных институтах – нет. Заметных достижений – тоже. Философия – живая реальность, и если жизни в ней нет, то и самой философии нет. Возможно, наш форум в некоторой мере оживит казахстанскую философию – будем надеяться.

В связи со всем этим, встает вопрос: нуждается ли современный человек в некоем уровне духовности для того, чтобы жить в сегодняшних реалиях? И если все же он нуждается в этом, то каково место философии в поддержании такого уровня, насколько она духовна, ответственна, совестлива, нравственна, способна ли философия сегодня учить смыслу жизни, нужен ли этот смысл, или жизнь в горизонте текущих потребностей – это все, на что современный человек способен?

Будет не лишним напомнить, что имеются две основных концепции происхождения нравственности: первая, утверждающая, что нравственность человека сложилась в историческом процессе его самотворчества, и вторая, усматривающая источник нравственности человека в Боге, сотворившем человека по Своему образу и подобию. Понятно, что концепции эти существенно разнятся, и связаны, вообще говоря, с мировоззренческими основами бытия.

Теоретическая рефлексия склонна к пониманию нравственности в ее естественноисторическом генезисе. Многие системы философии разделяют это видение и развивают его, уже из него обосновывая сущность свободы. Такая «свобода» мало чем отличается от рабства, и неудивительно, что философы, остающиеся в горизонте такого ее видения, не пошли дальше понимания свободы как преодоления необходимости, хотя каждому ясно, что из необходимости не вывести свободы, как из зла не сделать добра. Поскольку свобода онтологична, а, следовательно, присуща человеку изначально, то человек и в этой парадигме свободен, но любимым его делом является отказ от свободы и принятие рабства. Не надо думать, что человечество «бежало по лабиринту» и было лишено «свободного выбора» выбирать нравственные парадигмы. Свобо-

ды при этом было сколько угодно, никто не загонял человека в этот какой-то лабиринт, лабиринтов было много – выбирай.

Свобода, в христианстве впервые получившая онтологическое обоснование, слишком высока для практической жизни среднего человека, избегающего единения с Богом, поэтому бегство от свободы началось задолго до Э. Фромма. И, однако, то видение нравственности, которое принесло христианство, устранить не удалось, нравственность как свод практических норм жизни, восходящих к заповедям Нагорной проповеди, освобождающая человека от рабства греху, теперь будет сопровождать человека до скончания веков.

Эти два понимания свободы и сопряженные с ними две системы нравственности (первая, порожденная самим человеком в ходе эволюции, «в процессе творческого восхождения к своей сущности» и вторая, подаренная Богом), постоянно, повсеместно и одновременно присутствуют в любых горизонтах человеческого бытия, провоцируя человека на извечный выбор и на жизнь в выбранных нравственных измерениях. Редкие из людей избегают перманентной ситуации выбора, сознательно и фундаментально определившись по отношению добра и зла, свободы и ответственности, нравственности и ее видимости. Постоянный выбор не является проявлением свободы, как многие думают, напротив, необходимость постоянного выбора правильнее считать некоей разновидностью проклятья. Наоборот, свободой является жизнь в соответствии с истиной (а истинен один Бог), такая жизнь не ставит человека перед выбором – он уже все выбрал, приняв истину, которая, как известно, делает человека свободным. Но это – счастье немногих, ибо надо не просто узнать, но и поверить, что для абсолютного большинства крайне сложно. Поэтому чаще всего мы наблюдаем не созидание жизни в Боге, а непрерывную суету, которая и именуется жизнью.

Нет ни одной жизненной стратегии, которая не подвела бы в итоге ее субъекта. Мало какие формы жизнедеятельности человека достойны того, чтобы ими можно было оправдать проживание в них всей жизни. Очень редко человек живет осмысленной жизнью. Только близость к Богу оправдывает человеческую жизнь. Но философу мало «быть в тени» Бога. Философ чувствует обя-

занность вещать, учить, измышлять, представлять собой что-то особенное. Может быть, давно, когда человек был более целостен, для философа в этом был хоть какой-то смысл, но сегодня – кому нужен рефлектирующий эгоист, неспособный жить ответственной жизнью. Если ты, философ, близок истине, то и живи так, чтобы и другим хотелось тебе подражать. Собственно, таков и был смысл древних философских школ – где они сегодня?

Есть несколько сфер человеческой деятельности, и философия в их числе, для которых мировоззрение субъекта этой деятельности особенно важно, так же, как важны его личность и нравственные предпочтения. Строго говоря, личность человека и его нравственность важны при любой человеческой деятельности, если рассматривать ее достаточно широко, включая в нее и общение, в которое вступает человек в процессе этой деятельности, и дальнейшую историю результатов его деятельности. Человек может быть интересным, развитым, глубоким вне связи с частной формой своей деятельности, но, повторим, имеются особые сферы деятельности, которые в обязательном порядке требуют развитой личности и нравственной ответственности. Такова философия. Она потому сегодня и исчезает (не меняет форму, как по наивности представляется многим, а именно исчезает), что для ее удержания в мире в качестве общественно заметного феномена, уже нет достаточного количества нравственных философов. Мнимых философов и философов по профессии пока хватает, но внутренняя эрозия философии достигла угрожающих ее существованию размеров. Ведь, как мы помним, философия является любовью мудрости, а последовательная любовь мудрости приводит к мудрой жизни. Поэтому философов не может быть много, как не может быть много мудрецов. Но все же, несмотря на редкость, мудрецы сегодня есть, так может быть, и философия останется в общественном бытии?

Думается, философия исчезнет, во всяком случае, исчезнет из спектра общественно значимых феноменов. В горизонте личностного бытия, она, скорее всего, останется, но вернется к статусу, которым обладала до эпохи средневековья. До обозначенной эпохи философия была именно личностным делом, и философ лично ею занимался, сколько-нибудь значимого обще-

ственного признания у философа не было, были понимающие его люди, были ценители, были последователи и противники. Но общественного статуса у философа не было, и хотя античность, по всей видимости, уважительно относилась к философии и даже ценила ее, но не надо заблуждаться – в реальную жизнь философию не пускали: стремление Платона оказать влияние на политику или педагогическая активность Сократа окончились плачевно. Ценившие философию люди, имеющие намерения привнести ее истины в реально значимые общественные способы жизнедеятельности и обладающие для этого достаточным социальным статусом, могли «внедрять» эти истины, но это были уже дополнительные усилия, выходящие за пределы собственно философии.

Философия элитарна по сути своей. Ведь нельзя же сделать мудрым все общество. Есть измерения человеческого бытия, носящие принципиально личностный характер. К примеру, Бог – Он обращается к человеку, а не к обществу. Поэтому религия есть область личной «встречи» с Богом. Поэтому так трудно сделать религиозным общество – все могут говорить, что они верят в Бога, но все не могут верить в Него. Если бы все верили, то надо было бы всему обществу жить по Богу – вот и рай. Но нет на земле рая, и не будет. Верят же немногие – «много званных, но мало избранных». Философия, которая – если ясно говорить – отпочковалась от религии, ибо захотела обосновать то, во что можно только верить, теперь, отколовшись, все стремится уподобиться своему источнику – религии, и потому похожа на религию и своей элитарностью, требованием личностного участия в философии. А осуществление всех этих требований (и в религии, и в философии) возможно только при жертвенности – преданности, самоотдаче. Жертвовать собой – а, значит, сознательно ограничивать себя во имя чего-то высокого, относительно чего еще неизвестно, то ли оно есть, то ли его нет – сегодня, при всеобщей ориентации на материальный успех, на всеядность человека, могут немногие. Вот так и складывается элитарность (в религии, в философии) – как жертвенность, а не как выспренность.

Поэтому сегодня институализированные формы философии распадаются, исчезают. Философия, чем дальше, тем больше,

будет становиться делом одиночек, готовых пойти на риск посвятить свою жизнь делу, которое может обернуться бедностью, непониманием окружающих, изгойностью. Такова плата за попытку приблизиться к истине, за стремление сказать нечто новое в сфере глубокой рефлексии человека над собой, над бытием и смыслом этого бытия. На такой шаг может пойти только личностно развитый человек, обладающий нравственностью.

Здесь со всей определенностью надо подчеркнуть, что личность не может быть безнравственной. Есть люди с поврежденной нравственностью – некоторое содержание личностного начала в них имеется. Таких людей большинство. Поэтому нельзя сказать, что только нравственно развитый человек (и тем более нельзя утверждать, что только высокоразвитый человек) является личностью, «личность» – более широкое понятие, нежели «нравственный человек». А вот человек без нравственности, т. е., лишенный нравственных начал и обязательств, личностью не является. Нравственные начала у нас здесь означают не намек на них в человеке, а глубокое их присутствие, их укорененность в человеке. Настолько глубокое, что человеку трудно избавиться от внутренних нравственных требований, от «голоса совести», как еще говорят. Совесть – критерий нравственности, она, как правило, обличает человека, упрекает его (упрекает потому, что человек, совершая недостойное его, недолжное, прекрасно знает, что делает не то, но в силу своей «свободы» все же делает), говорит ему о том, что он должен делать и чего не должен. Так что у человека есть очень хороший «поводырь», но выбор, выбор – вот оно, искушение, с которым очень трудно справиться, и следование ложно понятой свободе заглушает голос совести. Заглушает, а зря, так как совесть настолько важна для человека, что все глубокие мировоззренческие системы (не только религиозные) понимают, что счастье, к которому люди так стремятся, является ни чем иным, как жизнью в согласии с совестью.

Так мы приходим к пониманию глубокой связи, внутреннего единства: совесть (критерий нравственного поведения) – нравственность, как условие личности – личность, как субъект философии – философия, как достойное человека дело, способное привести его к Богу. Поэтому философ обязан быть совестли-

вым, иначе он всю обозначенную цепочку опосредованности рвет, лишая себя возможности быть философом. Нравственная состоятельность человека порождает целостную личность, а целостная личность способна заниматься философией, поэтому быть нравственным – это не пожелание философу, а условие, без которого человек не может им быть. Отсюда и вывод: восстановит философия свое нравственное содержание, обретет философ мужество и совесть – возродится философия. Лишится философ остатков совести и ответственности, будут нарастать безнравственность и бездуховность в философии – философию ожидают крах и исчезновение. Многое, если не все, зависит сегодня от человека: есть признаки усталости от бездуховной и бессмысленной жизни, быть может, достигнута грань деградации, и наша вера в возрождение не будет посрамлена, будем хранить надежду на осмысление и одухотворение человека, а с ним – и всего мира.

ГУМАНИЗМ ЖӘНЕ ҚАЗІРГІ ДҮНИЕТАНЫМ

Аяжан САҒИҚЫЗЫ
(Алматы)

Әлеуметтік-экономикалық, экологиялық процестердің және ақпараттық революцияның ықпалымен болып жатқан күрделі дүниетанымдық өзгерістер философиялық талдауды қажет етеді. Ағартушылық кезеңде іске асқан гуманистік идеология өтіп кеткен дәуірдің ерекшелігін анықтады. Либерализм, адам құқығы, білімнің және прогрестің басты рөлі сияқты ұғымдар мен құбылыстар әлеуметтік-саяси құрылымдар мен адамдардың наным-сенімдеріне орнықты. Сөйтіп, олар қоғамдық дамудың анықтаушы күшіне айналды. Бірақ классикалық гуманизмді жақтаушылардың зерде билік ететін дәуірдің туатындығы туралы армандары іске аспады, әлемде көптеген қайшылықтар орын алды. Әлемде классикалық гуманизмнің дағдарысқа ұшырағаны туралы пікірлер қалыптасты, осыған байланысты көптеген гуманистік ұйымдар құрылды.

Ғылыми әдебиетте басқа дүниетанымдық негіздерге көшу туралы пікірлер айтылып келеді. Соған қарамастан, көптеген абыройлы ғалымдар гуманизмнің әлеуеті біршама деңгейде жеткілікті, ол таусылған жоқ деп есептейді. Мысалы, Э. Фромм, П. Куртц сияқты ойшылдар постмодернистік кеңістікте гуманизмнің трансформациясы, адамның болмысында оның антропологиялық және әлеуметтік тұрғыдан орнығуы туралы жазды.

Қазақстандық философтар А. Қапышев пен С. Колчигин адамның руханилығын түсіндіру үшін жаңа дүниетанымдық деректерді пайдаланады. Жаңа онтологияның алғашқы негіздері Әлемдік құрылымдағы екі Шығармашылық Бастаудың дәлелденуінде. Бірінші Бастау (Әлемнің Жаратушысы – Абсолют, Біртұтастық) бүкіл әлемді, өмірді, зерделі жандарды жаратады. Екінші бастау адамның жанын жаратады. Бұл екі бастау уақытта және кеңістікте ажыратылған. Ол космогенез бен Әлемнің құрылымын, динамикасын, антропогенез процесін, яғни адамның мәнін, оның Әлемдегі орнын түсіндіруге мүмкіндік

береді. Бұл авторлар өз пікірлерін тек декларация түрінде айтып қана қоймайды, сендіре отырып, мұқият және сыни талдай отырып, дәлелдейді. Олар көптеген жаратылыстанулық және философиялық, сонымен қатар социогуманитарлық деректерді кеңінен қолданады. Космологияға адамның рухани-генетикалық негізі болып табылатын «космогенездің Екінші Бастауын» енгізу адамның тек қана «микрокосм» ғана емес, сонымен қатар «микротеос» екендігі туралы концепцияны жан-жақты дәйектеуге мүмкіндік береді. Бұл концепция адамның адамгершілігі мәселесіне де жаңа көзқарасты қалыптастырады, онда адамгершіліктің шығу тегіне байланысты жаңа көзқарас бар.

Бірінші Бастау мен екінші Бастаудың арасында айрмашылық үлкен. Бірінші Бастау зерделі заңдылық болса, ол қайырымдылық пен зұлымдықтан тысқары жатса, Екінші Бастау – махаббат және рухани-сезімдік, адамдық [1]. Мұндай маңызды қағида құдайлық мәннің парадоксін шешуге мүмкіндік береді: ол ертеден позитивті де теріс сипатқа ие болып және адамның мәнінің екіге бөлінуіне жол беріп келген. Бұл рухтың онтологиясының негізгі танымдық принциптері көптеген центризмдердің, редукция мен абсолюттендірудің мәселесін шешеді, өйткені ол адамның мәні оның ішкі жан дүниеде екендігін білдіреді. Ол мән адамды басқа тірі жандардан ажыратады және оны «Әлем үшін шексіз құнды етеді».

Соңғы жүз елу жыл ішінде еуропалық мәдениетте екі түрлі гуманистік дәстүр қалыптасты – этикалық-практикалық және философиялық-антропологиялық. Біріншісі, этикалық-практикалық дәстүр, ең алдымен адам өмірінің қажеттілігі жағына бағытталады, содан 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 постмодернизм сияқты қазіргі философиялық бағыттар осы дәстүрдің өкілдері болып табылады.

Қазіргі философияның ерекшелігі идеялар мен концепциялардың көп түрлі болуында, сондықтан оның негізгі тақырыбын тек белгілі бір бағыт аумағында ғана анықтап, сипаттай аламыз. Қазіргі философия классикалық ойға сыни көзқараспен қарайды. Философияда гносеологиялық, методологиялық проблематикадан адам болмысы, мәні, оның әлемдегі орны сияқты мәселе басты болып отыр. Себебі, ең алдымен, өркениеттің қарқынды дамуы, ғылым мен техниканың жаңа белестері, ақпараттық қоғамдық дәуір және жаһандану процестері өз кезегінде экологиялық, әлеуметтік, экономикалық, демографиялық, өмірге техногендік қауіп-қатерді өзімен бірге алып келді. Табиғи ресурстарды көп мөлшерде тұтыну, табиғи экожүйені ластау, техногенді және әлеуметтік катаклизмдер, дамыған елдердің қорындағы планетаны жойып жіберуге жететін қару-жарақтың мөлшерінің өсуі адамзаттың тіршілігіне тікелей қауіп төндіріп тұр.

Шелер осы мәселе туралы былай деп жазды: «осы уақытқа дейін *адам дәл қазіргідей өзіне өзі осыншалықты мәселе болған жоқ*» [2, 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.

Гуманизмнің дүниетанымдық қырларын зерттеу мәселесі бүгінгі қазақстандық қоғам үшін де ерекше өзекті болып отыр. Кешенді зерттеулердің көрсетуіне сай елде жүргізілген көптеген реформалар әлеуметтік байланыстар мен қатынастардың дегуманизациясына әкелгенін көрсетеді. Адамдар көп жағдайда қатыгездікке үйреншікті көзбен қарап, қылмысқа көңіл аудармайтын жағдайға жетті. Қоғамда құндылықтық вакуум қалыптасты, соның ықпалымен дүниетаным деформацияланды, мистика мен иррационалдылықтың беделі өсті, адамдардың үлкен топтарының өмірлік бағдарламасы төмендеді.

Өтпелі кезеңде гуманизмнің қазіргі формаларын, дағдарысты әлеуметтік қатынастардағы деструктивтілік пен қатыгездікті жеңудің амалдарын зерттеу, қазіргі шындықты мүмкіндігінше гуманизацияландыру тек қана реформа жүргізу үшін ғана емес, ең бастысы адам өмірінің қауіпсіздігін сақтаудың кепілі болып табылады.

Өткен XX ғасыр мен XXI ғасырдың алғашқы жылдарының өзі гуманизм мәселесіне, қоғамдағы гуманистік қатынастарға қайта оралуды талап етеді. Бүгінгі трансформацияланған қоғамда бір-біріне қайшы келетін қайырымдылық пен зұлымдық, руханилық пен оның жоқтығы, адамды жоғары құндылық ретінде санау мен оны түкке тұрмайтын жаратылыс ретінде қарастыру, төзімді-лік пен басқаның көзқарасымен санаспау, басқаның өміріне немқұрайлылық пен оны мүлдем ұмыту сияқты күнделікті өмірдегі жағдайлар орын алып келеді.

Біздің әлеуметтік шындығымыз көп жағдайда гумандылықтан әлдеқайда алыс. Осыған байланысты гуманизм идеясының өзі күмән тудырары сөзсіз. Көптеген зерттеушілер гуманизм туралы талқылауларды екіжүзділік, адамның абыройы мен құндылығын жоққа шығаратын, масқаралайтын әрекеттерді ақтап алу үшін немесе оларды жасыруға бағытталған іс-әрекет ретінде сипаттайды.

Екінші жағынан алып қарасақ, адамдар қандай жағдайда болса да: белгілі бір саяси немесе экономикалық мәселені шешу керек болса, демографиялық сұрақ болса да, клиникалық практикада кездесетін (эвтаназия, жасанды ұрықтандыру, аса қажетті мүшені алмастырып салу) жағдайлар болса да бір ғана өзі дұрыс деп есептейтін таңдау жасауға мәжбүр болады. Осы жағдайлардың барлығында адам өзінің ар-ұятымен бетпе-бет келіп, нақты бір мәселені шешеді, ол нені гуманды және адамға қатысты моральды-құқықтық деп нені айтуға болатынды, ал нені қоғамдық қатынастардың мәніне қайшы келеді деп есептеу керектігі туралы дилеммаға кездеседі. Бұлардың барлығы қарапайым мәселе емес. Олар дұрыс шешім қабылдауды қажет етеді және тек ол әрекеттің қайсысы дұрыс екендігіне байланысты ғана емес, сонымен қатар адамға байланысты олардың қайсысын гуманды деп есептеу керектігіне де байланысты.

Бұл мәселенің барлығы осы күнге дейін гуманизмнің мәндік негізіне байланысты түсініктің жоқтығын көрсетеді, қазіргі қоғамдық дамудың кезеңіне сай әлеуметтік өзара байланыстарды бағалауға қажетті гумандықтың критерийінің нақты қандай екендігі туралы сұрақты тудырады. Қазіргі күні жаңа гуманизмнің теориялық-методологиялық негізін жасаудың қажеттілігін, оның өзекті мәселе екендігін көрсетеді.

Осы айтылған нәрселердің барлығы гуманистік сананы өзектендірудің шарты болып отыр және өркениеттің сақталуының және дамуының қажетті шарты ретінде адамдардың гуманистік бағдарлары аса маңызды рөлге ие.

Әлемдегі көптеген елдерде пайда болып, әрекет жасап отырған кең көлемді гуманистік қозғалыстар салмақты қоғамдық құбылыс, олар XX–XXI ғасырлардағы әлемдік өркениеттің маңызды компонентіне айналды. Әлеуметтік-территориялық және конфессионалдық қатысынан тыс ғалымдар мен қоғамдық белсенділер, теоретиктер мен практиктер, қоғамдық ұйымдар мен қоғамның қарапайым мүшелері гуманистік ілімге аса көп көңіл бөле бастады, оны қазіргі өркениеттің даму жолы ретінде тани бастады. Гуманизм әлемдік қауымдастықтың құжаттарының негізгі принципі ретінде қабылданады.

Дамудың барлық кезеңдерінде гуманистік мәдениеттің шынайы қарсыластары да, уақытша одақтастары да болған және оның күресі бүгінде біз гуманизм деп атап жүрген нәрсенің шыңдалып, дүниеге келуіне себеп болған. Осыдан гуманизмнің алуан түрлері пайда болған, олар: діни, атистік, секулярлық, зайырлы, этикалық, социалистік, ғылыми, пролетарлық, буржуазиялық, актуалистік, антропоцентристік, романтикалық, планетарлық, динамикалық, әдеби, ренессанстық, философиялық, классикалық, классикалық емес, христиандық, сыни, профандық, рационалдық, интефальдық, діни-эйкумениялық, саяси, тіпті, әскери түрлері. Осыған байланысты К. Леви-Стросс өзіндік көзқарасы мен, сәйкесінше, өзіндік типологиясын ұсынған [3, 234–237 бб.].

Бір ғана гуманизм, адамның тектік қасиетінің көрінісі ретінде гуманизацияның бірыңғай бағыты ғана бар деуге болады. Бірақ алуан түрлі нақтылаудың болуының да маңызы бар және оны еле-

меуге болмайды, өйткені ол мәннің көріністерін нақты деңгейде немесе гуманистік мәдениеттің дамуындағы нақты аспектіні белгілейді. Олардың өзара әрекеті ақиқатты шыңдай түседі, ал одақтар өмірлік мәселелерді шешуге септеседі.

Гуманистік мәдениеттің қазіргі жағдайын әлі танылып үлгермеген мүмкіндіктер мен жағдайлардан, тоқырау мен құлдыраудан, гуманизм идеалдарымен мемлекет көлемінде айлалы әрекет жасаудан тұратын өтпелі, әлеуетті деп те сипаттауға болар еді.

Мәдениеттің тарихын оқиғалардың қатары емес, оның бір күйден екінші күйге өту ретінде немесе бір сызық бойымен жүретін үдеріс ретінде елестету де қиын. Қазіргі кезде (Еуропамен ғана шектелмейтін) гуманистік және басқа да бағыттардың арнайы және бұқаралық түрлері кең тараған. Бұл тұстағы әңгіме кезеңдер жайында емес, негізінен өзінің әуелгі ұмтылыстарынан, социо және теоцентризмнен диалектикалық мәнде жекешілдікті «алып тастайтын» және адамды оны қоршаған әлеуметтік-табиғи ортасына байланысты енгізуді бекітетін формаларға қарай объективті түрде өтетін әлеуметтік-мәдени үрдіс туралы болып отыр. Сондай-ақ, бұл қайсыбір болашақ мезгілде социоцентристика мен діни мәдениет жойылып, тек қана гуманистік мәдениет үстемдік құрады дегенді білдірмейді. Гуманизм социумнан тыс өмір сүре алмайды, ал дін өзінше әлемді түсіндіргенде адамға танылмаған нәрсені түсінуге көмектеседі. Әңгіме құндылықтардың басымдылығы туралы болуы мүмкін.

Гуманизм туралы түсініктердің алуан түрлілігі – біздің дәуіріміздің негізгі сипаты. Гуманистердің іс-әрекетінің сферасы адамдар өмірінің қоғамдық және мәдени аумақтарының барлығын біртіндеп жайлап келеді. Өркениеттің әлеуметтік-мәдени дамуында нақты адамдардың мақсаттарына бағытталған шаралар, әлеуметтік серіктестіктің жаңа мәдениеті, әлеуметтік дезинтеграция мен әлеуметтік теңсіздікті, тұрындардың магинализациясын жеңу маңызды іс-әрекетке айналды. Күн тәртібінде қоғамды гуманизациялау мәселесі, оның адамдардың қызығушылығы мен қажеттіліктеріне сай, жалпыадамзаттық құндылықтарға негізделуі, алуан түрлі гуманистік концепциялардың синтезі мәселесі тұр.

Бұл мәселе қазіргі қазақстандық қоғам үшін де өте өзекті болып отыр. Қазақстандағы ахуал, көптеген әлемдік мәселелерді қайталай отырып өзінің ерекшеліктеріне көңіл аудартады. Елдергі өтпелі күй қоғамдық өмірдің бірталай салаларындағы дағдарыстармен қабаттасып келеді. Өткен ғасырдағы күрт өзгерістердің жағымсыз салдарлары, қоғамның ақпараттық фазасына өтуі, жаһандану жағдайларына бейімделудің қажеттілігі, сонымен қатар, мәдени-тарихи дәстүрді сақтап қалу, қазіргі қазақстандық қоғамда жаңа дүниетанымға көшудің қажеттілігін көрсетті. Ол жаңа дүниетаным негізі қажеттіліктерге: өмірді сақтап қалу, әрбір адамның денсаулығы мен қауіпсіздігі, әлеуметтік тұрақтылықты қамтамасыз ету, барлық социеталды жүйені және оның құрамдас бөліктерін дамыту, оның прогресіне жауап беруі керек.

Ондай дүниетаным гуманизм бола алады. Гуманизм – көптеген ғасырлар бұрын пайда болған, адамзат тарихының кез келген кезеңінде өзекті болып келе жатқан, қазіргі күні ешқандай позитивті альтернативасы жоқ, адамзат мәдениетінің ерекше феномені. Ғаламдық гуманизмнің қалыптасуы қоғамның тіршілігінің қайнар көзі ретінде кең мөлшерде универсалды, жалпыадамзаттық құндылықтардың тарап келе жатқанымен тікелей байланысты. Гуманизм әлеуметтік қақтығыстарды шешуге және қоғамдағы әлеуметтік-психологиялық климатты жақсартуға, қоғамның әрбір мүшесінің өмірінің деңгейін және сапасын көтеруге және жалпы қоғамның деңгейін сапасы жағынан көтеруге бағытталады. Гуманизмнің мәні – өзара сыйластықта, әрбір адамға қамқорлықта және әркімнің құқықтары мен мүдделерін қорғауда, адамдық абыройды сақтауда, азаматтық бейбітшілікте, әрбір индивидтің өзінің әлемдік қауымдастықтың бір бөлігі екендігін сезінуінде, ол үшін өзінің жауапкершілігін түсінуінде. Ол адамды, оның денсаулығын, оның тұрмыстіршілігін әлемдегі ең жоғары құндылық деп тануға негізделген дүниетаным болып табылады. Өркениеттік прогресс адамның қажеттіліктеріне көңіл аудармаса, мемлекеттік саясатты азаматтардың қажеттіліктері мен қызығушылықтарына қарай бұрмаған жағдайда мүмкін болмайды. Гуманистік негізде дамыған қоғам – бұл прогрессивті қоғам, сондықтан әрбір мемлекеттің

және оның билік құрылымдарының борышы қоғамның барлық сфераларында гуманизмді қолдау болып табылады. Бүгінгі күні гуманизм қазақстандық қоғамның әлеуметтік-мәдени бағдары ретінде танылады. Бұл мақсатты шындыққа айналдыру басымды мақсат, ол үшін Қазақстан азаматының шығармашылық әлеуетін іске асыруға мүмкіндік жасау, оның бойындағы дарыны мен қабілетін ашу, оның денсаулығын жақсартуға қолдау жасау, тіршілік етуге барлық мүмкін болатын жағдай жасау, рухани және материалдық тұрғыдан қуатты болуына бағытталған іс-шараларды жүргізу қажет.

Әдебиеттер

1 *Капышев А., Колчигин С.* Онтология Духа. – Алматы: Издательство «Сага», 2005. – 204 с.

2 *Шелер М.* Избр. произведения. – М.: Наука, 1994. – 334 с.

3 *Леви-Стросс К.* Три вида гуманизма // Структурная антропология. – М., 1980. – С. 234–237.

ДУХОВНЫЕ НАЧАЛА КУЛЬТУРЫ И ВЕЧНЫЕ ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ

Валентина КУРГАНСКАЯ
(Алматы)

Теоретический уровень мировоззрения ставит человека перед фундаментальными вопросами, которые принято обозначать как «вечные»: имеют ли мироздание и человеческое бытие конечную цель, абсолютный смысл, объективное предназначение? Взгляд на Вселенную и самого себя sub specie aeternitatis неизбежно влечет за собой поиск гарантий или хотя бы возможностей преодоления человеком собственной конечности. Их ненахождение – источник того, что на языке романтиков получило именование Weltschmerz – мировая скорбь. «Чрезвычайно мало людей способно смириться с бессмысленностью существования, то есть с тем фактом, что вселенная в целом слепа к нашим самым сокровенным надеждам и самым мрачным опасениям» [1, с. 15]. Абсолютное небытие, в которое нас погружает смерть, этически непереносимо, даже если оно и онтологически непреложно. «Да и не знаю, что хорошего в том уроке, который вынесли они из своей науки, – будто с приходом смерти мы погибаем без остатка. Может быть, это и так, я не спорю, – но что в этом утешительного или славного?» [2, с. 224].

Современная философия, желая быть не «софийной», а реалистичной, вслед за Руссо, Кьеркегором, Ницше, неокантианством, экзистенциализмом заостряет проблему трагического противоречия жизни и культуры. По одну сторону находится жизнь, по другую – царство идеальных, самодостаточных и объективных ценностей. «Остывшие формы» (Г. Зиммель) духа начинают собственное самостоятельное существование, ограничивая кипучую жизненность и внутреннюю ответственность души за свободное самостановление. В свою очередь, самосознательное *эго* не может самостоятельно руководить жизнью личности. Для этого оно нуждается в «мифической» доминанте, но такую вещь нельзя произвольно изобрести, а потом в нее поверить. И чем дальше продвигается процесс культуры, тем больше творе-

ние оказывается врагом своего творца. Э. Кассирер принимает вывод о трагедии творчества как непреодолеваемом различии изначального замысла и продукта, изобилия возможностей и ограниченности действительности. Н.А. Бердяев трагедию культурного творчества («объективации») делает моделью эсхатологии и истоком экзистенциального философствования.

Духовные истоки трагического конфликта Бердяев усматривает в разлагающем влиянии номинализма, благодаря которому в человеческом сознании «распылились онтологические реальности». Место интегрального понимания Церкви как вселенского духовного организма занял индивидуализм, религия личного спасения, равнодушная к судьбам общества и мира. Эта религия, по мнению Н.А. Бердяева, опирается на аскетическую святоотческую литературу как свою духовную основу. Смысл смирения состоит в преодолении самоутверждающейся человеческой самости, гордыни антропоцентризма и эгоцентризма. Аскетика имеет целью установление истинной иерархии бытия: преобладания духовного начала над душевным и плотским. Но в аскетическом смирении как программе борьбы с природой ветхого Адама, т. е. с греховными страстями, выражена не вся полнота христианской истины. «Нельзя отвечать на все запросы духа проповедью смирения» [3, с. 165]. Более того. По своей мистической сущности смирение есть форма внутренней, сокровенной работы духа над самим собой, т. е. самой важной работы культуры. Но христианское смирение может принять форму внешнего послушания, покорности, подчинения, и тогда смирение, во-первых, перерождается в лицемерие и ханжество мещански-обывательской морали и, во-вторых, становится основой авторитарных систем жизнеустройства. Авторитарная система повиновения и подчинения создавалась, не в последнюю очередь, аффектом панического ужаса вечных адских мук. В этой вырожденной форме христианское смирение противостоит стремлению к достижению более высокой степени духовности в искусстве, философии, творчестве, поиске правды жизни. Дерзновение познавать тайны бытия и творить красоту есть недостаток смирения, гордыня с точки зрения религии личного спасения как формы своеобразного трансцендентного эгоизма.

Рассуждения Бердяева имеют четко выраженные историко-культурные параллели. Здесь перед нами с классической ясностью предстают два типологически противоположных способа мыслить духовность.

Гегель говорил, что, обращаясь к Древней Греции, дух обнаруживает себя на своей родине. В Греции дух ни категориально, ни терминологически не выделен из комплекса концептов, описывающих идеально-духовный мир. Первые философы, как, например, Фалес, во всем видели присутствие богов, демонов и душ. Платон размещает духовные сущности (эйдосы-структуры) в умозрительном пространстве – Гиперурании. И только христианство укореняет духовное начало по ту сторону образа и формы: одновременно и в божественной трансцендентности, и в имманентном пространстве души. Диалектика становления принципа духа такова, что личность должна была стать в отношение обособления от государственно-политического целого, чтобы появился его коррелят в виде духовной модальности мировоззрения. «Царство мое не от мира сего».

С.С. Аверинцев проводит сопоставление античного идеала духовной свободы с опытом нравственного поведения в условиях ближневосточных деспотий. Эллинское величие духа моделируется в соответствии с аристократически-рыцарской моралью героизма и стоически-философским идеалом «атараксии». Двумя абсолютными жестами и предельными гарантиями духовной свободы становятся ирония («гомерический смех» – как приставший мудрецу способ отношения к миру вещей, подверженных вечному становлению) и самоубийство – как деяние, приличное герою.

В иудейско-христианской литературе истина и святость обращаются к сердцам людей в самом неэстетичном, непластичном образе, чуждом античной культуре. Для жеста, позы, осанки как семиозиса духовного благородства не остается места в условиях, когда тело становится объектом пыток, увечий, унижений и надругательств. М. Фуко утверждает: душа есть не субстанция, а следствие политической анатомии: «Душа в ее исторической реальности, в отличие от души в представлениях христианской теологии, не рождается греховной и требующей наказания, но порождается процедурами наказания, надзора и принуждения…

Опираясь на эту реальность-денотат, построили различные концепции, из нее выкроили области анализа (такие, как психика, субъективность, личность, сознание и т. п.); основываясь на ней, воздвигли научные методы и дискурсы, предъявили моральные требования гуманизма» [4, с. 45].

Представленное в Библии восприятие человека не менее телесно, чем античное. Но в классическую эпоху античной цивилизации телесность дана в эйдетике гармонично развитого тела свободного гражданина, не оскверненного ни рабским трудом, ни пыткой. Духовное величие и гражданские добродетели свободных греков и римлян фиксируются не столько с помощью всяческого рода знаков отличия и регалий, сколько в конкретности анатомо-физиологического строения тела. Аристотель замечает: «У рабов тело мощное, пригодное для физических работ. Свободные же люди держатся прямо и не способны к выполнению такого рода работ, зато они пригодны для политической жизни» [5, с. 384].

Если применить приемы идеально-типического подхода к культурным феноменам, то можно констатировать, что духовно-нравственное самоопределение индивида может находиться в двух крайних формах отношения с восприятием смысла и телеологии социально-политической жизни: рационального и прямого, либо иррационального и обратного соответствия. Разумеется, в своем чистом виде эти отношения выступают лишь в теоретической абстракции, в реальности же всегда имеется множество смешанных и переходных форм. Однако как методологические конструкты, эти два типа отношения «личность-социум» могут играть эвристическую роль в исследованиях по герменевтике категорий культуры. В первом случае классическим образцом является древняя Греция, где «великие интересы индивидуальной гуманности, важнейшие опоры общественной и частной деятельности, силы, низвергающие и возвышающие народы, представляются мыслями повседневного обихода, простыми, естественными взглядами на будничные предметы обычной жизни» [6, с. 414–415].

Полисный уклад жизни может считаться классическим примером такого типа сознания, когда ценности и нормы социального целого прямо и непосредственно являются добродетелями личной жизни, стратегией самостроительства индивидуальной души.

Христианство открывает духовное измерение бытия как дар абсолютной ценности – вечного спасения, обретение которым становится заданием единичной человеческой жизни, затерянной в природном и социальном мире. В отличие от когнитивных модальностей духовно-идеального начала бытия, христианство осуществляет духовное измерение через теологальные экзистенциалы веры и страха, любви и надежды. Христианские мыслители средневековой Европы поместили философскую рефлексию над историей в эсхатологически-апокалиптическую перспективу. Этот тип мистического историзма раскрывает смысл истории из метаисторического плана божественного промысла о мире. Конечный смысл человеческого существования раскрывался в обращении к сокровенным глубинам жизни духа, взятых безотносительно к социальным или природным определениям. И в природном космосе, и в социоисторическом Универсуме человек – странник и пришелец. Индивидуально-человеческая личность, конкретно-единичное «я» извлечены из толщи социальных обстоятельств и помещены в перекрестье между Богом и миром, в перспективу эсхатологической необратимости времени, присущего священной истории. Но в итоге, поскольку трансцендирование истории в метаисторию как нечто предопределенное, идеально предсуществующее от начала времен, снимает историю, то смысловая динамика священной истории поглощается статикой теокосмической иерархии.

В античной картине мира человек является космополитом – гражданином космоса, естественным итогом космогонического процесса. В христианстве бытийный статус человека драматизируется. Хотя в плоскости эмпирического существования человеческая жизнь протекает под знаком унижения, страдания, греховности и вины, на иерархической лестнице творений Божиих человек поставлен выше бестелесной духовности ангелов, архангелов, престолов, господств. Бытие человека не равно самому себе. Оно разомкнуто в направлении божественной благодати и бесовской одержимости. Поэтому неизбежна непроглядность психологической ситуации многослойной и многосложной души человека. Авторам ветхозаветных текстов «...удалось показать единовременно существующие слои сознания, накладывающиеся один на другой, и выразить разгорающийся между ними конфликт» [7, с. 33].

Религия усиливает сегодня свою ортодоксальность, свой характер полной связанности человека. Онтологические реальности распылились, разложились, будучи интегрированы в условную, знаково-символическую, риторическую духовность конфессиональных вероисповеданий. Но религия уже не может быть тем, чем была некогда: проникновением во всю жизнь в ее обыденности, от рождения до смерти, сферой, в которой все происходит и посредством которой человек всегда пребывает у себя. При этом религии с их альтернативой: либо нигилизм, либо откровение – отвергают философию [8, с. 499]. О фундаментальном ощущении мистического единства бытия, присутствующем во всех религиях, «...которые сохранили в себе хоть какую-то жизнь и еще не докатились до конфессионализма» [9, с. 173], мы можем говорить на современном языке психологии. Но это не означает, что язык глубинной психологии является последней и вполне адекватной инстанцией интерпретации духовности человека.

Ж. Деррида предлагает осознать совершенно бесспорный факт: в современной культуре между человеком и истиной простирается слой посредников, отодвигающий область непосредственно данного и несомненного в бесконечно отстоящий горизонт. Этому захвату, включенности в какую-то определенную систему текста подчиняются и философ, и летописец, и мыслитель-теоретик. Явления духовной деятельности на уровне семиотического обозначения предстают «на отмелях нашей культуры» лишь в виде следов своего бывшего присутствия. Все, что нам доступно в мире становления – это даже не *тени* и *следы,* но *тени теней, следы следов* присутствия бытия, цепь отсрочивающих отсылок.

Позитивный смысл «апофатической семантики» деконструктивистских стратегий состоит в том, что ее окольные пути позволяют четче, осмотрительнее, выверенное артикулировать вопрос об условиях бытия человеческой культуры, о том в ней, что не поддается никаким языковым играм, интертекстуальным подменам, отсылкам и стираниям. В том числе и в первую очередь темы «прото-синтеза (archi-synthese) как такового, который не поддается определению внутри системы метафизических противоположностей» и который необходимо «уберечь от всех видов релятивизма» [10, с. 123,129].

Нам здесь только и остается, что безоговорочно разделить архаическое изумление мэтра постмодернизма перед недеконструируемой вечностью вечных вопросов. Добавим лишь, что тема оснований и структур прото-синтеза наиболее мощно и чисто звучит в великой традиции метафизики всеединства, где она исполнена в качестве «диалога мысли и тайны» [11, с. 137]. Диалога, *предметом* и, вместе с тем, *произведением* которого на протяжении тысячелетий становилась топология пути онтологического самоопределения человека.

Литература

1 *Куртц П.* Мужество стать: добродетели гуманизма // Здравый смысл. Журнал скептиков, оптимистов и гуманистов. Специальный выпуск. – М.: Российское гуманистическое общество, 2000.

2 *Цицерон*. Тускуланские беседы // Цицерон. Избранные сочинения. – М.: Мысль, 1975.

3 *Бердяев Н.А*. Спасение и творчество (два понимания христианства) // Путь. Орган русской религиозной мысли. Книга 1 (I-VI). – М.: Информ-Прогресс, 1992.

4 *Фуко М.* Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. – М.: Ad Marginem, 1999.

5 *Аристотель*. Политика // *Аристотель*. Соч. в 4 т. Т. 4. – М.: Мысль, 1984.

6 *Гегель Г.В.Ф.* Речи директора гимназии // Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. В двух томах. Т. 1. – М.: Мысль, 1972.

7 *Ауэрбах Э.* Мимесис. Изображение действительности в западноевропейской литературе. – М.: Прогресс, 1976.

8 *Ясперс К.* Философская вера // Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М.: Политиздат, 1991.

9 *Юнг К.Г.* Mysterium Coniunctionis. – М.: Рефл-бук; К.: Ваклер, 1997. – С. 173.

10 *Деррида Ж.* О грамматологии. – М.: Ad Marginem, 2000.

11 *Флоренский П.А.* У водоразделов мысли // *Флоренский П.А.* Имена: Сочинения. – М.: ЗАО Изд-во «ЭКСМО-Пресс»; Харьков: Изд-во «Фолио», 1998.

ФИЛОСОФИЯ КАК ЦЕННОСТНО-МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКАЯ ИНТЕНЦИЯ

Алия АБИШЕВА
(Алматы)

Философия с самого начала своего возникновения ставила и ставит мировоззренческие проблемы отношения человека и мира, каким является мир для человека и вопрос о предназначении человека в мире. Мировоззрение как духовная основа бытия человека возникает из его сущностных личностных потребностей, в конечном счете, подчиняющих себе, своему духовному содержанию все его жизненно-природные потребности, диктуемые ему необходимостью, в том числе его, развиваемые познавательные начала. Эти сугубо человеческие потребности, основанные на вопросах о смысле бытия человека в мире, можно назвать первичными, организующими иерархию всех его потребностей, мотивов и целей. В этом смысле мировоззрение является первичным по отношению к познанию, направляющее и оформляющее его способ, методы, категорийный аппарат и т. д., хотя оба они возникают во взаимосвязи и основываются на духовных потребностях человека.

Феномен мировоззрения основан на духовно-ценностных основаниях, связанных со способом бытия человека в мире и многообразием таких способов бытия, отношения человека к миру, не сводимых и не выводимых из потребностей органического существования, мира необходимости, хотя такая необходимость поддерживается для элементарного обеспечения жизни. Свое содержание мировоззрение питает из свободы творчества многообразия духовных смыслов, выбираемых как смысл человеческой жизни, а, следовательно, такой способ бытия человека в мире не может совпадать со способом освоения человеком сил природы, или тем, что К. Маркс называл способом производства материальных благ в свете исторического материализма. Способ производства благ, как и способ всякой деятельности вообще, не может

составлять ценность, быть самоцелью для самой себя, а может выступать, скорее, средством для чего-то должного, быть способом достижения, реализации высшей ценности. Ведь даже человек, живший в самые архаические времена, искал смысл своей жизни в чем-то ином, за пределами тяжелых условий своего физического существования. Более того, у каждого человека смысл может не совпадать с жизненно значимыми ценностями другого человека. Этим духовный мир человека существенно отличается от мира необходимостей физического существования. Духовный мир человека пронизан отношениями свободы, ответственности, нравственности, общения и взаимообогащения людей, строящих определенный тип отношений друг с другом, тип социального устройства, основанного на ценностях, отличающих его от другого типа общества. Тип отношения человека к миру пронизан определенной, общей для данного человеческого сообщества, ценностью. Данная общая ценность составляет смысловое ядро той или иной культуры или определенной цивилизации.

С развитием экономического прогресса и эффективности производства, необходимость поддержания жизни теряет свою остроту, а возникшие из этой необходимости пользование и эксплуатация природы, а, в дальнейшем, и самого человека поддерживаются уже из другого источника, обретая иной смысл. Их новый смысл зависит от того, средством какой ценности они служат. В рамках цивилизаций, где самоценностью большинства становится покорение и господство над природой и окружающим миром, производство видоизменяется, превращаясь из удовлетворения естественных потребностей человека в ублажение телесных и квазителесных нужд, далеких от забот сохранения и продолжения жизни, соответственно, изменяются и потребности человека, они становятся бездонными и безграничными. Они, по выражению Э. Фромма, превращаются в абстрактную форму, чистую форму «иметь» материальные блага ради того, чтобы иметь. Это наблюдается при ориентации человека, определенной культуры на превосходство, богатство и власть, где основой человеческой самоидентификации и критерием высокого статуса становятся престиж и успех. В обществе потребления модус бытия сменяется на модус обладания и тогда, как считает Э. Фромм,

субъект, его «Я» идентифицируется с вещью, объектом и отношения с миром и людьми обретают собственнический, вещный характер. Например, когда приобретение машины совершается не из потребности в средстве передвижения, а из соображений престижа, повышения собственного статуса в глазах других, то «…в отношении владельца к автомобилю присутствует элемент деперсонализации; автомобиль является не каким-то конкретным предметом, дорогим сердцу его обладателя, а неким символом статуса владельца, расширяющим границы его власти: автомобиль творит «я» своего обладателя, ибо, приобретая автомобиль, владелец фактически приобретает некую новую частицу своего «я» [1, с. 99]. В таких цивилизациях производство и потребление, подгоняющие друг друга, не знают границ. Потребление перестает служить первоначальным целям – удовлетворению естественных нужд человека, имеющих свой предел, оно становится беспредельным – потреблением ради потребления.

Ценностный смысл индивид привносит в мир сущего в процессе творчества как свое сугубо человеческое содержание, превращая его из должного в сущее. Поэтому те знания и понятия, которые содержат лишь объектные характеристики, только то, что относится к объектам самим по себе, в которых меньше всего присутствуют любые следы субъективной человеческой оценки, отношения, в них меньше всего мы найдем мировоззренческого содержания. Но, конечно, не всякое знание лишено мировоззрения, полностью отделено от него. Так, космос в мифологии представлялся живым, включенным в человеческую жизнь и судьбу, более того, он являлся главным человеческим пространством, все происходящие события связывались с ним и объяснялись из него.

Ценностный смысл выражается во всех формах своего проявления как целостный, единый, не разделяемый и не расщепляемый на части, соответственно, и человек определенного мировоззрения во всех своих поступках, деяниях, отношениях выступает как единая и цельная личность, проявляя себя без остатка. Мировоззрение поэтому представляется, скорее ценностно-смысловым видением мира, интимно личностным ощущением его родственности или чуждости, пронизанным отношением

приятия или отвержения, чем холодно дискурсивной, логически разработанной картиной мироздания.

Научное мировоззрение рисует научную картину мира, где часто главным критерием истины является научная беспристрастность, объективность, исключающая всякое привнесение отношения субъекта познания к самому познанию мира, так называемое познание без познающего субъекта, признаваемое представителями неопозитивизма, в частности, К. Поппером [2] самым объективным критерием научного познания. Научное мировоззрение, провозглашающее с этих позиций науку как высшее, совершенное и единственно возможное мировоззрение, а не как одну из его, пусть важнейших, форм, и определенную область отношения человека к миру, видимо, пронизано отношением отчуждения.

Наука, несомненно, составляет существенное содержание мировоззрения. В отношении человека к миру содержание мира самого по себе, каков он в себе и для себя, составляет для человека исключительную ценность. Мировоззренческий поиск вообще направлен на выяснение истинного образа мира и человека в их взаимосвязи, что составляет цель всякого мировоззрения, какое бы оно ни было у каждого индивида. Собственное, неискаженное, без привнесения человеком каких-либо посторонних качеств, содержание мира представляет интерес только для человеческого существа. Человек и мир сопоставимы друг с другом как две самостоятельные, сущностно равные реальности и ни одна из них не составляет часть другой. Единство человека и мира не есть единство исчезающих в целостном потоке моментов. Однако отношение человека к миру не ограничивается только познавательным отношением к нему и в этом смысле познание обладает относительной самостоятельностью и его истинность, проникнутая смысловым ориентиром, определяется тем, какой ценностный смысл, содержание и цель вкладывает в него человек. Если познание стремится стать единственной верховной ценностью, единственным ценностным измерением всего и вся, в том числе и самого человека как субъекта познания, низведя его до положения средства, познание само опустошается в мировоззренческом плане. Научная картина мира тогда предстает

как универсум нейтральных вещей и явлений, мир объектов, не имеющих связей с человеком. Как, казалось, ни парадоксально, но в таком объектном мире, не соотнесенном с миром субъекта, происходит искажение истинного образа: сам субъект в рамках такой картины мира может иметь только объектные характеристики, не выходя за их пределы, и, будучи ограниченным содержанием объектов, овеществляется, превращается в объект.

Наиболее всеобщим основанием субъекта является онтологическая свобода, которая предстает как возможность, открытость различным путям развития, способам бытия, их выбора, эта возможность может включать в себя и негативный смысл, т. е. не исключает возможности перехода сущностного развития человека в превращенные, отчужденные формы. Онтологически эти формы также представляют собой определенный способ бытия человека в мире, когда человек сам превращает свою свободу в необходимость. Этот процесс, известный как процесс отчуждения, исследованный в работах К. Маркса, Э.В. Ильенкова, Г.С. Батищева, А. Огурцова, К. Абишева, А.А. Хамидова и др., думается, может происходить также вследствие превращения определенного выбранного способа бытия в мире в единственно возможный путь, который, вследствие такой позиции и гносеологически, и онтологически выглядит в глазах людей неумолимым и неизбежным.

Отчуждение человеческой сущности и возможных путей его развития происходит в результате возведения человеком необходимости самому себе из тех его творчески осуществленных или духовных форм, как общество, государство, капитал, богатство, Бог, абсолютная идея, историческая необходимость и т. д. Человек начинает определять себя, как и каким ему быть всецело формами сущего, его установившимися закономерностями и рассматривает себя как включенный их внутренний момент. В результате свою субъектность и способность самоопределения человек отождествляет и связывает с сотворенным им сущим и заключает себя в его рамки. Происходящее при этом перевертывание действительных отношений приводит к обесцениванию действительной ценности, т. е. самого человека и его свободы, и приобретению смысла и ценности того, что по своему действительному статусу является лишь средством человека, его свободы развития.

О том, что такая перевернутость отношений представляет собой видимость, и что авторами таких отношений выступают сами индивиды, рассуждал, в частности, К. Маркс, анализируя характер товарно-денежных отношений в определенных условиях капиталистического производства как превращенных и овещненных форм общественных отношений людей: «…таинственность товарной формы состоит просто в том, что она является зеркалом, которое отражает людям общественный характер их собственного труда как вещный характер самих продуктов труда, как общественные свойства данных вещей, присущие им от природы; поэтому и общественное отношение производителей к совокупному труду представляется им находящимся вне их общественным отношением вещей» [3, с. 82]. Такое отношение Маркс называл товарным фетишизмом.

О том, что процессы отчуждения и связанные с ним овещнение и фетишизация отношений охватывают не только социально-экономическую сферу, но в целом все области деятельности, в том числе духовно-творческие, отмечал Г.С. Батищев. В частности, он исследовал характер овещнения в условиях отчуждения в сфере науки и образования, в направленности их методологических интенций, языка и форм теоретического познания, развития редукционистских тенденций и метафизической картины мира. Процессы овещнения приводят к развитию «превращенных форм протекания познавательного процесса, а также и форм рефлексии над ним», следствием чего, отмечает Батищев, является, «во-первых, натурализация и технизация познавательного процесса, его субъекта и его предмета. Это означает ту или иную степень «выключения» познания из социокультурных связей», «во-вторых, формально-знаковый фетишизм, проникающий не только в область естественного языка, а иногда даже в еще большей степени в выразительные средства и символические системы всех отраслей культуры» и «в-третьих, ценностный нигилизм» [4, с. 272]. Поэтому критический анализ овещнения, считает он, будет способствовать преодолению заблуждений и вульгарно-социологических подходов в системе образования и воспитания.

В истории философии существует множество концепций и подходов в понимании сущности человеческого бытия, и, дума-

ется, в тех подходах, где предполагается понимание изначального, онтологического характера свободы и непредопределенности, есть возможность избежать овещняющего и ограничивающего истолкования человеческого бытия, объяснения в его объектной замкнутости и завершенности. Целью философской рефлексии и данной позиции является экспликация фундаментальных основ человеческого бытия, всех его возможностей.

В отличие от научных положений и концепций, которые, в принципе, логически не противоречат друг другу, а взаимодополняют, подходят как ключ к замку, образуя общую целостную систему, философские концепции, их основоположения, опираясь на духовный и познавательный опыт человечества, представляют собой самостоятельную систему, вырабатывающую и предлагающую, логически обосновывающую и анализирующую определенный ценностный подход к человеку, его бытию в мире. Они предлагают разные жизненные установки, способы бытия в мире. Различные философские системы помогают осмыслению и культивированию разных ценностных смыслов человеческого бытия, иногда – противоположных, логически несовместимых ценностно-мировоззренческих установок. Этих смыслов в разные исторические эпохи было предложено немало, они предстают перед нами как богатство духовного многообразия мира человека. Поэтому философские концепции, думается, не представляют собой, подобно науке, единую общую систему накопления и систематизации знаний и не призваны создавать единую картину мира, они не составляют единую философию, как это, например, понимал Гегель.

Литература

1 *Фромм. Э.* Иметь или быть. – М.: Прогресс, 1986.

2 *Поппер К.* Логика и рост научного знания. – М.: Прогресс, 1983. – 605 с.

3 *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Изд. 2-е. Т. 23. – М., 1960. – С. 82.

4 *Батищев Г.С.* Проблема овещнения и ее гносеологическое значение (в свете Марксовой концепции овещнения). – В кн: Гносеология в системе философского мировоззрения. – М.: Наука, 1983. – С. 250–272.

МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКОЕ САМООПРЕДЕЛЕНИЕ ЛИЧНОСТИ И ФИЛОСОФИЯ

Александр ХАМИДОВ
(Алматы)

Без абсолютных ориентиров
не может быть жив человек...
Г. С. Батищев [1, с. 172]

В онтогенетическом развитии каждый человек должен бы пройти три стадии – стадию *индивида*, стадию *индивидуальности* и стадию *личности*. На этом завершается конечное *развитие* и начинается бесконечное *совершенствование*. Как и всякое развитие, названное развитие подчиняется ритму отрицания отрицания: индивидуальность отрицает индивида, так как сущей определённостью индивида является абстрактная общность, а сущей определённостью индивидуальности, напротив, является столь же абстрактная единичность, уникальность. Личность же есть отрицание отрицания: она есть конкретный синтез всеобщности и единичности, универсальности и уникальности. Личностью завершается, так сказать, предыстория человека и начинается его действительная история, его абсолютное движение становления. Подавляющее большинство людей, достигнув взрослого состояния, задерживается на стадии индивидности; многие становятся индивидуальностями и завершают своё земное существование данной стадией. И лишь немногие достигают личностного уровня. Дело в том, что для того, чтобы стать личностью, человек должен преодолеть инерцию своего развития и начать своё бесконечное совершенствование, т. е. *вырабатывать* себя в личность. «Личность самосозидается» [2, с. 13]. Н.А. Бердяев, конечно, прав, говоря: «Ни один человек не может про себя сказать, что он вполне личность» [2, с. 13]. Однако это не значит, что о человеке нельзя со стороны судить о том, личность ли он или нет. К. Маркс, в частности, отмечал, что «личность, в какие бы границы она ни была поставлена, всегда суще-

ствует как *целое*...» [3, с. 124] Но это такое целое, которое, будучи многомерным и многоуровневым, организовано на началах *иерархии*, т. е. подчинения уровней онтологически низших уровням онтологически высшим. В бытии личности поле потребностей подчинено полю устремлённостей, а оба они – полно созидания; ситуационная ориентация подчинена над-ситуационной, а обе они – мировоззренчески-мироотношенческой; связи органического и атомистического типа подчинены связям гармоническим; и так далее. Личность непрестанно проблематизирует себя и благодаря этому совершенствует себя. Проблематизирует она и собственное духовное, и, в частности, мировоззренчески-миротношенческое *самоопределение*.

Индивид и индивидуальность обладают, конечно, мировоззрением, но специального мировоззренческого отчёта, за редкими исключениями, не совершают. А на планете, как сказано, большинство – это просто индивидуумы. Это про таких писал Швейцер: «Конечно, в настоящее время многие обычно не поднимаются в своих взглядах на жизнь до осознанного мировоззрения» [4, с. 71]. Аналогично и суждение Я. Корчака: «Многие ли дорастают до сознания места человека в человечестве и Вселенной?» [5, с. 81] Но без выработки способности к критической рефлексии над собственным мировоззрением и мироотношением скачка от индивидуальности к личности быть не может. Стимулировать такую выработку и призвана *философия*. Она вообще призвана задавать наличному, эмпирическому человеку (включая и индивида, и индивидуальность) предельно общие мировоззренчески-миротношенческие ориентиры и императивы, тем самым прямо или косвенно участвуя в его развитии и совершенствовании. С.Л. Рубинштейн писал: «Правильное отношение к бытию, к Вселенной – это то, что́ формирует человека большого плана, образует возвышенное, героическое начало в жизни человека» [6, с. 90]. Стало быть, правильная (подлинная) философия – лишь та, которая стимулирует правильное отношение человека к миру, а тем самым – к другим людям и к самому́ себе. Правильная философия стимулирует развитие и совершенствование человека, становление его личностью. Но, спрашивается, где взять такую философию? И ещё. С какой философией чаще всего встречается человек?

«Философия, – пишет А.В. Потёмкин, – и в её истории, и в настоящее время известна не только по великим её системам. Более того, многие знакомятся с нею лишь в той форме, которую она приобретает в практике преподавания» [7, с. 5]. Традицию преподавания философии он именует *диатрибической* традицией, а философию, обращающуюся в системе образования, – *диатрибической философией*, или философской *диатрибикой*. Мы предпочитаем именовать эту разновидность философии *дисциплинарной* философией, противопоставляя её исследовательской, или «академической» (название условно) философии.[1]

Философия действительно существует в культуре на протяжении двух с лишним тысячелетий в *двух* основных модусах: 1) как философия, ставящая и решающая философские проблемы и 2) как преподаваемая в качестве чего-то готового в воспитательно-образовательном процессе. Временами они соприкасаются и пересекаются (чаще всего, когда действительный философ, как, например, Гегель, одновременно и разрабатывает философию, и её преподаёт). Исторически первична, конечно, исследовательская (академическая) философия. Дисциплинарная (диатрибическая) философия приходит тогда, когда первая уже получила сравнительно эксплицитную форму. А.В. Потёмкин пишет: «Одним из первооснователей философской диатрибики можно считать Цицерона. Он увидел в философии основу общего образования свободных граждан. Уже в его отношении к философии обнаруживаются некоторые общие черты всей диатрибики: чисто внешнее, ученически-потребительское отношение к философским учениям и смешение всевозможных философских взглядов» [7, с. 23]. Но ещё раньше на арену выступили «учителя мудрости», греческие софисты, преподававшие за плату, в том числе, и философию.

Заслуга А.В. Потёмкина состоит в том, что он актуализировал саму тему двух философий. Однако он (если отвлечься от неизбежного по условиям времени «марксизмо»-центризма) не различает *вульгарную* философию и философию диатрибическую,

[1] Необходимо, конечно, различать научную (исследовательскую) и учебную дисциплины. Первая является открытой и готовой к развитию, вторая, напротив, закрыта и неспособна к какому-то существенному изменению без замены её другой, такой же замкнутой.

отождествляет их. А, кроме того, он совершенно некритически в философскую диатрибику относит и такого выдающегося философа, как М. Хайдеггер. Но обратимся к действительно диатрибической, или, как мы её будем именовать, дисциплинарной, философии. Однако сколько-нибудь подробно мы этот вопрос рассматривать не станем. Философия в системе образования разделяет участь всякой *учебной дисциплины* (подробнее об этом см.: [8]).

Если отвлечься от философских факультетов, где философия является центральной учебной дисциплиной, то во всех высших учебных заведениях она относится к так называемым *непрофилирующим* и вспомогательным дисциплинам. Соответственно этому, на философию отводится и количество учебных часов, и составляется учебная программа. Но главное состоит в том, что, превращаясь в учебную дисциплину, философия однозначно редуцируется к *знанию*, притом к *готовому* знанию. Такое знание аффирмативно, аподиктично и авторитарно. Оно подлежит однозначному усвоению без сомнений и вопросов. В авторитарных и тоталитарных режимах философия в её учебно-дисциплинарной форме является одним из каналов *индоктринации* сознания обучающихся индивидов. Литературной формой фиксации всякого учебно-дисциплинарного знания является *учебник*. Учебники философии – *единственным* исключением является «Энциклопедия философских наук» Гегеля – это «идея» учебника как такового в чистом виде. Это *кладбище* всех философских учений, всех философских идей. О подобных текстах М.К. Мамардашвили сказал: «Их невозможно привести в движение. Ими нельзя профессионально оперировать. Они не поддаются никакому развитию мыслью» [9, с. 167].

Точно такой же является и дисциплинарная философия, излагаемая на лекции или же в учебнике. В.И. Ленин употреблял в уничижительном смысле выражение «профессорская философия» (см., напр.: [11, сс. 46, 51, 87, 153, 230, 358, 359, 371]. Ф. Энгельс говорил о *доцентах*, «которые шумят... в Германии под именем философов» [12, с. 291]. Говоря о «профессорской» политэкономии, Маркс отмечает: «Даже действительно глубокие мысли Смита, Рикардо и других – не только их собственный вульгарный элемент – оказываются здесь чем-то скудоумным и

превращаются в вульгарности» [10, с. 528]. В «Немецкой идеологии» сказано о том, что Гегель «...постепенно сделался всеобщей шпаргалкой, справочным словарём всех новейших немецких спекулянтов принципами и фабрикантов систем» [13, с. 150].

Дисциплинарная, доцентско-профессорская форма философии не только не стимулирует работу в плане мировоззренческого самоопределения, но и *парализует* самоё *волю* к этому. Она вообще «отнимает у человека потребность в самостоятельном труде. То есть внушает ему, что мысль – это то, для овладения чем не требуется приложения никаких усилий ума, а достаточно услышать, прочитать» [9, с. 168]. Или – как в наше «прогрессивное» время – скачать в Интернете. Так дело обстоит не только в преподавании философии для неспециалистов; так преимущественно обстоит дело и на философских факультетах университетов. Дело в том, что вузовский преподаватель по определению более склонен к доктринальности, догматичности, чем учёный-исследователь.[2] «Само собой разумеется, – писали Маркс и Энгельс, – что школьно-наставническая мысль рефлектирует и изощряется в умствованиях... по-школьно-наставнически» [13, с. 240].

Обратимся теперь к не-дисциплинарной, к исследовательской философии. Существует ли или хотя бы существовала когда-либо на нашей планете такая философия, которая бы способствовала воспитанию у человека, говоря словами С.Л. Рубинштейна, правильного отношения к миру, способствовала бы выработке критического мировоззрения и вообще духовному самоопределению? Ответ приходится давать *отрицательный*. Первое, что бросается в глаза, это то, что со времени своего возникновения философия изначально была лишена «всякого единства, представляясь в виде множества отдельных систем, не признающих друг друга...» [15, с. 17] Но все эти многообразные системы могут быть сведены к *двум* типам: з*ападному* и *восточному*, а последний содержит *два* подтипа: первый включает *индийскую*, второй – *китайскую* философию. Не станем останавливаться на

[2] «Если исследователь занят открытием ещё не известных феноменов и охотно ставит под сомнение многое из того, что считается вполне установленным, то преподаватель следует программе, установленной не им самим, имеет склонность к догматизму, стремясь придать окончательную форму состоянию динамическому, изменчивому» [14, с. 244].

их характеристике (подробнее см.: [16]); отметим лишь то, что́ относится к нашей теме. Западную философию будем именовать философией *Логоса*, китайскую – философией *Дао*, индийскую – философией *Бра́хмана.*

Изображая каждая по-своему Мир и соответственно этому – также и Человека в Мире, каждая из трёх «сверхпарадигм» предоставляет Человеку *три различных* мировоззренческих картины и задаёт принципиально различные мироотношенческие императивы. Философия Логоса ориентирует Человека на *деятельностное* бытие в «посюстороннем» Мире как единственном из миров в соответствии с объективным Логосом.

Она приковывает Человека к уровню Бытия, притом большей частью к его *вещественной* ипостаси, и воспитывает негативное отношение к Небытию. Философия Дао ориентирует Человека на невмешательство в универсальный ход событий Бытия, на *не-деяние* (*у вэй*) и следование собственному Пути – Дао. Стало быть, если философия Логоса ориентирует на деяние, на творчество, то философия Дао предостерегает от этого. В качестве образца Лао-цзы указывает на поведение древних совершенномудрых, которые «соблюдали *дао* и не желали многого. Не желая многого, они ограничивались тем, что существует, и не создавали нового» [17, с. 119].[3] Подлинный способ бытия Человека, согласно этой философии, заключается в том, что «человек... служит *дао*. Кто <служит> *дао*, тот тождествен *дао*» [17, с. 121]. Но тот, кто тождествен Дао, должен следовать вместе со всем миром Бытия к своему конечному пункту, из которого произошёл и он, и само Дао, которое снова «возвращается <к своему истоку>» [17, с. 122]. Таким образом, философия Дао ориентирует Человека в конечном счёте – именно только в конечном счёте – на уход из мира Бытия в мир Небытия, из проявленного Мира в Мир непроявленный.

В данном пункте также налицо расхождение философии Дао с философией Бра́хмана. Последняя нацеливает Человека на полный и как можно более скорый уход из проявленного Мира, из мира Бытия и воспитывает у Человека *идиосинкразию* к последнему. Поскольку же и физическое тело Человека есть принад-

[3] «Поэтому совершенномудрый… следует естественности вещей и не осмеливается [самовольно] действовать» [17, с. 134].

лежность проявленного Мира, постольку *освобождение* (*мокша*) от него и уход Атмана в сферу непроявленного Мира для соединения с Бра́хманом выглядит как физическая смерть. Это и побудило А. Швейцера дать следующую характеристику индийской философии: «Индийские мыслители отстаивают идею миро- и жизнеотрицания...» [18, с. 14][4].

Если для философии Дао в мире Бытия важна естественность (*цзы жань*) любой из «десяти тысяч вещей», как раз и обеспечивающая гармонию мира Бытия, то для философии Бра́хмана в этом Мире принципиально значима система *кармических* зависимостей, которую вряд ли можно расценивать как гармонию. Человек, согласно этой философии, тоже вовлечён в эти зависимости. Поэтому метод не-деяния, провозглашаемый философией Дао, для целей достижения *мокши* не может считаться приемлемым. Человек не может не быть деятельным, а, действуя, он ткёт паутину своей кармы, которая может быть как положительной (и тогда Человек движется в направлении освобождения), так и отрицательной (и тогда Человек всё больше вовлекается в круг сансары). Отсюда – регламентация как деятельности Человека, так и отношения к само́й деятельности и её результатам.

Итак, мировоззренческий импульс, исходящий от трёх основополагающих мировоззренческих сверхпарадигм, ориентирует Человека в Мире не только различно, но и *несовместимым* образом. Но ведь Мир по своей глубинной сущности *один и тот же*. Существует же какое-то объективное его «устройство»! Основополагающие же философские «сверхпарадигмы» лишь по-разному – *трояко!* – понимают и концептуализируют его. Столь же един по своей глубинной сущности и Человек – как на Западе, так и на Востоке (и далее – в Китае и в Индии). Различны лишь *способы бытия* Человека в Мире на Западе и на Востоке (см. об этом: [20]). Но это не может быть оправданием для принципиально различного истолкования его глубинной сущности. А, значит, каждая из этих трёх «сверх-парадигм» *неполна, односто-*

[4] Ещё более резко суждение М. Вебера. См.: [19, с. 307]. Швейцер утверждает, что «мировоззрение миро- и жизнеотрицания лишено этики, что заповедь ахимса связана не с чувством сострадания, но, напротив, с чувством чистоты и неприкасания к миру и что мотив сострадания появился в ахимсе лишь позднéе…» [18, с. 10].

роння, частична и – в силу этого, в конечном счёте – *превратна*. К. Г. Юнг дал следующую характеристику восточной и западной мировоззренческим позициям: «Обе – односторонни в том смысле, что не в состоянии увидеть, понять и принять в расчёт факторы, не согласующиеся с их типической установкой. <...> Как следствие, обе, в своём экстремизме, утратили одну половину мира...» [21, с. 522]. Теперь можно сказать, что каждая из трёх «сверхпарадигм» довольствуется *третью* (как минимум) Мира и полагает, что обладает полноценным целым.

Таким образом, ни дисциплинарная (диатрибическая, или, «философия по школьному понятию», согласно Канту) *не может* считаться *педагогически* (т. е. воспитательно-образовательно) релевантной и валидной. Необходимы поиски иной философии, такой, которая обладала бы искомой валидностью. Стало быть, одна из задач, стоящих перед современными философами всего мира, состоит в направлении исследовательских усилий на выработку *интегральной* философии, такой философии, которая бы помогала не только философу, но и «простому» человеку вырабатывать правильное мировоззрение и мироотношение.

Литература

1 *Батищев Г. С*. Деятельностный подход в плену субстанциализма // Деятельность: теории, методология, проблемы. – М., 1990.

2 *Бердяев Н. А*. Царство Духа и царство Кесаря. – М., 1995.

3 *Маркс К., Энгельс Ф*. Сочинения. – Изд. 2-е. – Т. 1. – М., 1955.

4 *Швейцер А.* Благоговение перед жизнью. – М., 1992.

5 *Корчак Я*. Избранные педагогические произведения. – М., 1979.

6 *Рубинштейн С. Л*. Человек и мир. – М., 1997.

7 *Потёмкин А. В*. Проблема специфики философии в диатрибической традиции. – Ростов-на-Дону, 1980.

8 *Хамидов А. А*. Отчуждение в сфере образования // Человек в мире отчуждения. – Алматы, 1996.

9 *Мамардашвили М*. Как я понимаю философию. – М., 1990.

10 *Маркс К., Энгельс Ф*. Сочинения. – Изд. 2-е. – Т. 26. – Ч. III. – М., 1964.

11 *Ленин В. И*. Полное собрание сочинений. – Т. 18. – М., 1961.

12 *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. – Изд. 2-е. – Т. 21. – М., 1961.

13 *Маркс К., Энгельс Ф.* Немецкая идеология. – М., 1988.

14 *Огурцов А. П.* Дисциплинарная структура науки. Её генезис и обоснование. – М., 1988.

15 *Соловьёв В. С.* Сочинения. – В 2-х т. – Т. 1. Философская публицистика. – М., 1989.

16 *Хамидов А. А.* Философия Востока и философия Запада: к определению мировоззренческой валидности // Вопросы философии. – 2002. – № 3.

17 Дао дэ цзин // Древнекитайская философия. – Собрание текстов. – В 2-х т. – Т. 1. – М., 1972.

18 *Швейцер А.* Мировоззрение индийских мыслителей. Мистика и этика. – М., 2002.

19 *Вебер М.* Избранные произведения. – М., 1990.

20 *Хамидов А.* Восток и Запад: мироотношение и мировоззрение // Шахар. – 1993. – № 1.

21 *Юнг К. Г.* Сознание и бессознательное. – СПб; М., 1997.

ТЕМА НАШЕГО ВРЕМЕНИ: ЗНАНИЕ, СОМНЕНИЕ, ВЕРА

Грета СОЛОВЬЕВА
(Алматы)

В эпоху информационных технологий невероятное превращается в вероятное, вторгаясь в реальность, но мир не становится счастливее. Напротив, люди охвачены тревогой, отчаянием, тотальным сомнением в возможности обретения смысла. Ради чего все эти головокружительные успехи науки, если человек утрачивает то, что делает его человеком: способность любить, сострадать, понимать и признавать другого, его право на иной способ мысли и образ жизни? Вечный **вопрос о смысле** повисает в атмосфере века циничным **знаком сомнения**.

Античные скептики, на первый взгляд, не касались вопросов веры. Обнаружив противоречивость и чувственных показаний, и свидетельств разума, они пришли к выводу, что рану противоречия залечить невозможно. Противоположности, встречаясь на ринге противоборства, оказываются достойными друг друга соперниками, так что победа не достается никому. Создается ситуация «равносилия», в результате чего скептики предпочитали вообще воздерживаться от суждения, впадая в состояние безмятежности, «атараксии». По сути, это оборачивалось откровенной капитуляцией познания. Но почему же Гегель так высоко оценивал деятельность скептиков на ниве логической аргументации? Почему Маркс в своей докторской диссертации, анализируя учения скептиков, стоиков и эпикурейцев, пишет, что они хоронят древнегреческую философию, но эта смерть подобна закату солнца, а «не смерти лягушки, лопнувшей с натуги»? И почему, наконец, античный скептицизм стал сильнейшим ферментом, активизирующим из века в век философскую мысль? С ним сражались Августин Аврелий и Фома Аквинский, Фрэнсис Бэкон и Рене Декарт, Им. Кант и Гегель, Эдмунд Гуссерль и Людвиг Витгенштейн.

Аргументация античных скептиков, действительно, не столь наивна, как может показаться неискушенному читателю. Скеп-

тики разработали особый метод, так называемые тропы, систему аргументов, подтверждающих, что для познающего субъекта лучше всего оставаться в состоянии сомнения, воздержания, не отдавая предпочтения ни одному из противоположных утверждений.

Направляя стрелы сомнения против возможности чувственного и рационального познания, они не скрывали своей сверхзадачи: поставить под сомнение самое главное и основное, суть, ядро философского поиска, то, что Аристотель называл первосмыслом и первопричиной, а Ортега-и-Гассет много позже назовет «охотой на Единорога», стремлением проникнуть в сокровенное, быть «произнесенной тайной».

Скептики последовательны и неумолимы в своем опровержении замысла философии, роднящего ее с религией. Из тисков противоречий, невозмутимо констатируют они, есть, на первый взгляд, один выход: поддержать какую-либо сторону доказательством. Но, увы, это оказывается невозможным. Третий троп, ударный во всей системе, обнаруживает, что все, приводимое в доказательство, требует, в свою очередь, подкрепления, и т. д., и т. д. Нет никакой возможности остановить удручающий бег в бесконечность, и человек лишается опоры, твердой почвы под ногами, критерия истины, добра и красоты, всего того, что зовется Единым, Первым, Вездесущим.

Доведенные до отчаяния догматики, усмешливо сообщают скептики, выискивают недопустимые уловки: либо остановиться все-таки на каком-то тезисе, приняв его без доказательств, просто по соглашению (четвертый троп), либо подтвердить ускользающее тем, что нуждается во взаимном от него подкреплении (пятый троп). Именно три логических тропа стали для последующей философии «крепким орешком». Они направлены не столько против возможностей, научного познания, сколько против «святая святых», самой сущности философии, ее стремления прорвать завесу бытия. Оказывается, нет и не может быть ничего устойчивого, первого, единого, безусловного, способного приостановить удручающий бег в бесконечность и обеспечить онтологическую безопасность человека. Бесприютным и безнадежным становится мир, погружаясь в пучину непреодолимых сомнений.

Помня об этой загадочной силе сомнения, призову в помощники Декарта, одного из родоначальников новоевропейской науки. Гегель очень высоко оценивает его философские усилия. Наконец-то после долгого перерыва философия заговорила на собственном языке рефлексий. Теодор Адорно и Пауль Тиллих не дают столь восторженных отзывов. С Декарта, считают они, начинается свойственное западной традиции отождествление субъекта с сознанием и ориентация мышления на ясные, отчетливые, несомненные положения и одноколейный ход мысли. Декарт начинает с того, чем завершилась древнегреческая философия: с сомнения. Но не с целью разделить онтологическую нерешительность скептиков. «Моя цель, – поясняет он, – напротив, заключалась в том, чтобы достичь уверенности и, отбросив зыбучие наносы и пески, найти твердую почву» [1]. Декарт бросает перчатку скептицизму, уверенный, что выиграет самое решающее сражение, преодолеет знаменитый троп о регрессе в бесконечность и даст становящейся науке необходимый шанс логического обоснования.

Методологическое сомнение оказывается боеспособным оружием. Мгновение, и словно вспыхивает яркий свет: все можно подвергнуть сомнению, кроме одного – самого факта сомнения, т. е. мысли. Вот оно, великое открытие, поборовшее, как будто, онтологический скептицизм: cogito, ergosum, непосредственная достоверность сознания. Из методологического приема сомнение неожиданно превращается в первое, безусловное основание философской науки. Таковы парадоксы утонченной рефлексии.

Гегель превозносит удивительный результат Декарта. Но, отдавая должное гению Картезия, настоятельно и придирчиво спросим: удалось ли ему сразить скептицизм в средоточии самого главного онтологического аргумента о регрессе в бесконечность? Если бы это было так, философия, благодарная ратному подвигу Декарта, никогда не возвращалась бы к исчерпавшей себя теме. Но, увы, скептический довод побуждал в дальнейшем все к новым и новым опровержениям.

Обнаружив непосредственную достоверность сознания, Декарт, как я думаю, не задался вопросом, на который задолго до него и в совершенно другой тональности ответил Августин Аврелий.

Для Картезия безусловный факт сомнения, мысли становится прологом к доказательству бытия Бога. Сомнение – несовершенство, значит, существует Бог, которому оно не присуще, обладающий наивысшим совершенством. У Августина – другой ход мысли: само суждение, т. е. использование связки «есть», становится возможным только потому, что Бог обеспечивает бытийственность, выраженную в этой фундаментальной связке. Человек способен мыслить только потому, что Бог посылает ему в своей милости этот великий дар. А Декарт не задается вопросом: почему же его первое и безусловное, т. е. «я мыслю» становится возможным.

Но вот приходит Гегель и приступает к делу самым решительным образом. Троп о противоречивости философских теорий, разъясняет он с явной насмешкой, может принять только тот, кто требует выдать «философию вообще», а не отдельные, спорящие друг с другом теории. Тем самым он уподобляется человеку, возжелавшему отведать «фруктов вообще» и высказывающему возмущение, когда ему приносят яблоки, персики и виноград. Философские теории, опровергая друг друга, образуют в то же время единую философскую плоть, поэтому можно утверждать, что ни одна философская система не была опровергнута и осталась включенной в последовательную связь времен. «История философии, по своему существенному содержанию, имеет дело не с прошлым, а с вечным и вполне наличным и должна быть сравниваема в своем развитии не с галереей заблуждений человеческого духа, а, скорее, с пантеоном божественных образов» [2].

Гегель преисполнен торжествующего оптимизма: скептицизм опасен лишь для конечного, рассудочного мышления, но не для диалектики. Она побеждает его тем, что включает его как момент, «отрицательную диалектику», и, не останавливаясь на голом скептическом отрицании, достигает конкретного, положительноразумного, т. е. разрешения противоречия. Казалось бы, скептицизм, наконец, повергнут. Но Гегель, и это очень важно, только вскользь касается самого принципиального, онтологического аргумента о регрессе в бесконечность, считая вполне достаточным свое краткое пояснение: регресс останавливается потому, что понятие обосновано в самом себе. Думаю, что подобного пояснения явно недостаточно для опровержения скептицизма.

Сомнение просачивается поэтому и в неклассическую философию. В разговор вступает Эдмунд Гуссерль с надеждой, что именно ему удастся, наконец, остановить неумолимый регресс и оказаться на устойчивой, не подверженной толчкам сомнения, почве. Гуссерль преобразует сомнение Декарта в метод феноменологической редукции. Он предлагает осуществить, на первый взгляд, странную процедуру: «вывести за скобки» все наши мысли, представления, восприятия, предрассудки, нормы, тревоги, ориентированные на естественный слой сознания, чтобы посмотреть, что же тогда останется, где окажется наше «я». Может быть, именно на той искомой почве чистого трансцендентального сознания, где исключены все сумасбродные сомнения скептиков, где нет нужды выстраивать научные схемы и конструкты, поскольку перед умственным взором предстают не вещи, а феномены, единство сущности и существования. Человек освобождается от необходимости высматривать сущность за «спиной» явления и, подобно Богу, обретает великую способность прямого усмотрения сущности.

Стремясь изгнать гнетущее скептическое сомнение, Гуссерль создает неклассическую модель философствования, феноменологию, оказавшую интенсивное влияние на всю культуру современной эпохи. Но удалось ли ему сломить, наконец, упорство скептицизма? При всех видимых успехах феноменологии, скептическое сомнение в возможности первого и безусловного, если я не ошибаюсь, не оставляет своих позиций. Феноменологическая редукция, сложнейшая техника философского анализа оказывается малодоступной, а надежда на чистое созерцание сущностей вне аппарата научных терминов и теорий оборачивается иллюзией, еще одним «воздушным замком». И Людвиг Витгенштейн, другой философский мастер эпохи, вновь и вновь вопрошает: способны ли мы все же одолеть скептицизм, избавиться от его навязчивых аргументов, приостановить преследующий нас регресс в бесконечность? Витгенштейн объединяет понятия «знание», «сомнение», «вера», «уверенность», «убежденность» в одну большую семью, используя для анализа метод «фамильного сходства». Все названные понятия связаны друг с другом перекрестными отношениями, поддерживая и одновременно оспаривая возможности друг друга. Самое высокомерное

из них – знание. Оно всегда претендует на превосходство, на бесспорное лидерство в «семье», поскольку подкрепляется фактами и логическими доказательствами. Но его спесь тут же сбивает сомнение: достаточны ли его основания и почему «знание» допускает множество противоречий?

Но знание не поддается напору сомнения: чтобы сомневаться в чем-либо, надо иметь какое-то прочное основание: «наши сомнения основаны на том, что для определенных предложений сомнение исключено, что они словно петли, на которых держится движение остальных. Иначе говоря, то, что некоторые вещи на деле не подлежат сомнению, принадлежит логике наших научных исследований» [3].

Но в большой семье понятий лидером оказывается все-таки не знание, а вера. Хотя, веря во что-то, человек не может объяснить, почему он в это верит, а, зная, обязательно, укажет на причину и основание, все знание основано на вере в широком смысле слова. Такая вера связывает поколения, позволяя передавать в эстафете времен полученные и накопленные знания. «Я верю в то, что люди определенным образом мне передают. Так, я верю в географические, химические, исторические факты и т. д. Таким образом, я изучаю науки. Ведь изучать в основе своей означает верить» [4].

С этих позиций Витгенштейн отвечает на самый коварный троп скептицизма, о регрессе в бесконечность. Австрийский философ намерен переформулировать проблему: не является ли сам вопрос об абсолютном основании, останавливающем бег в бесконечность, псевдовопросом, не имеющем шанса когда-либо получить ответ в пределах науки и философии?

Абсолютно прочным может быть только одно основание – Бог. А все человеческие деяния, все величественные конструкции разума не могут быть гарантированными от сомнения, обнаруживая свою беззащитность перед тропом о регрессе в бесконечность. Человек должен оставить бесплодные поиски прочного, незыблемого фундамента и приложить все усилия для обустройства на колеблющейся почве, заливаемой волнами сомнения.

Наступает момент, когда мы со всей откровенностью и честностью, отбросив привычку к лицемерию и лукавству, вынуж-

дены признать, что философии так и не удалось окончательно справиться со своим извечным оппонентом, скептицизмом. Что означало первое и безусловное, поставленное скептицизмом под сомнение? Для философии это была идея Бога, или начала метафизической системы, стремящейся к завершенности, к полному, всеобъемлющему воспроизведению действительности в понятийных конструктах. Вот почему, прежде, чем возводить подобные метафизические системы, философы стремились избавится от скептицизма, утвердить свое право на идею Бога, или начало своих метафизических построений.

Поражение философии в ее противоборстве со скептицизмом означает, что эпохе метафизики приходит конец. Становится ясным, что мир невозможно «захватить», уложить в метафизические «силки»: замкнутые, завершенные, самодостаточные системы оставляют за бортом живой, неукротимый, неуловимый, многокрасочный мир. Эту тенденцию к «ослаблению реальности», или к «ослаблению разума» выразил уже Мартин Хайдеггер, знаменующий своей фундаментальной онтологией наступление «постметафизической» эры. И это «ослабление разума», отказ от притязаний на построение совершенной метафизической системы, вдохновляемой идеей Бога, обнаруживает возможности сближения метафизики с религией и использования философских ресурсов и методов для истолкования мира сакрального. Идея Бога есть теоретический постулат, вписанный в философскую систему и, в отличие от живого Бога, не вызывает любви и не согревает душу теплом Благодати. Как заметил еще Блез Паскаль после пережитого им душевного потрясения, «Бог Авраама, Исаака и Иакова – это не Бог философов».

Скептическое сомнение, так и не преодоленное философий, направлено именно против Бога философов и не в состоянии задеть Бога живого, с которым вступают в диалог, который соучаствует в бытии человека, обещая спасение и жизнь вечную. Только вера, т. е. религиозный опыт общения с Богом, спасает от онтологического сомнения. Вот тот берег Надежды, та земля обетованная, где можно, наконец, с облегчением вздохнуть. Смысл и Истина открыли свой светлый Лик! Скептицизм, преследуя философию, побудил ее к сближению с религией, где

только и возможна окончательная победа над скептическим сомнением. Человек теперь действительно у себя, в своем безопасном доме, ему нет нужды скитаться по бесприютным дорогам жизни. В истории скептицизма, можно сказать, поставлена, наконец, точка.

Но не в истории сомнения. Преодолено скептическое, онтологическое сомнение, обретены Истина и высшей Смысл. Но никто не может стоять недвижно в Вере, равно как и в любви. Это – живой процесс, духовный поиск, необходимо сопряженный с экзистенциальным сомнением.

Пауль Тиллих, представитель диалектической теологии, близкий по взглядам и философской судьбе к франкфуртской школе, включает эдемент сомнения в структуру веры. Он пишет, что религиозный термин «вера» подвергся множеству неверных толкований, поэтому требуется убедить читателей в наличии скрытой силы «веры в них самих и в бесконечном значении того, на что вера указывает».

Вера – это отнюдь не послушное, вошедшее в привычку, будничное отправление культа. Каждый раз вера рождается заново в экзистенциальном, неповторимом, единственном для человека духовном акте, сопровождаемом подъемом всех духовных сил, праздником и ума, и души, и сердца. Вера как предельный интерес захватывает человека в его целостности, объединяя все функции души и одновременно их трансцендентируя. Вера поэтому – не статическое состояние, но динамичный, творческий, живой процесс, не избегающий противоречия: в ней соучаствует Бог, порождая тем самым у человека уверенность. Но, в то же время, стремясь к бесконечному, к открытию Тайны, человек чувствует свое бессилие и потому впадает в сомнение. Соединяясь с Всевышним, он наполняемся восторгом веры, но едва эта связь прерывается, в душу закрадываются сомнения. Поэтому «сомнение не является противоположностью веры, оно есть элемент веры» [5]. Тиллих не устает разъяснять, что это – отнюдь не скептическое сомнение в возможности обретения Смысла. Он считает что такое скептическое сомнение преодолевается не декартовским «cogito», а именно живой верой: непосредственной достоверностью духовного преображения человека в экзистенциальном

акте веры. В структуру веры включается именно экзистенциальное сомнение, которое с необходимостью преодолевается, когда человек в своем духовном усилии достигает наивысшего подъема и встречается со своим Творцом.

Значит, у нас есть силы противостоять сегодня урагану тотального сомнения, преодолеть безысходность, страх и отчаяние, обрести мужество быть, несмотря на все беды, войны, агрессию, равнодушие, насилие. Вопреки угасанию света, прорываются все же ростки универсальной Веры, Смысла, Любви, и в душе мира распускается цветок нежности и доверия. Мы ведь все люди, и Бог у нас – один.

Литература

1 *Декарт*. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках // Рене Декарт. Соч. в 2-х томах. Т. 1. – М.: Мысль, 1989. – 654 с. – С. 266.

2 *Гегель Г.В.Ф.* Соч. Т. 10. Лекции по истории философии. – М.: Партиздат, 1932. – С. 426.

3 *Витгенштейн Л.* О достоверности // Вопросы философии. – 1991. – № 2. – С. 16.

4 Там же. – С. 17.

5 *Тиллих П.* Мужество быть // Избранное. Теология культуры. – М.: Юрист, 1995. – 479 с.

ЧТО ТАКОЕ ИСЛАМСКАЯ ФИЛОСОФИЯ?

Наталья СЕЙТАХМЕТОВА
(Алматы)

Проясняя вопрос о чтойности исламской философии, мы поднимаем проблему о существе человека и проблему о существе философии. И та, и другая находятся в русле проблемы онтологической событийности человека. Рефлексируя над исламской философией, как и над философией, вообще, нам приходит истина о том, что в ней есть все, что каждый из нас обнаруживает в самом себе, в недрах своей души, в своих мыслях, в продумывании собственного пути понимания жизни.

К вопросу о терминологии: фальсафа, исламская философия – все названия определены как вид особенной духовной деятельности.

Например, фальсафа, как средневековый мусульманский дискурс, имеет множество названий: восточный перипатетизм, восточный аристотелизм, арабо-мусульманская философия, мусульманский перипатетизм, арабоязычная философия.

В научных исследованиях подчеркивается различие фальсафа и мусульманской философии. Мусульманская философия – это современный дискурс. Ни в коем случае не возражая против такой интерпретации, я считаю, что фальсафа – она и есть фальсафа, т. е. философия (подобной аргументацией есть повод рассмешить философов). Однако, мне кажется, что в различении этих направлений необходима всего лишь периодизация: средневековая, постсредневековая и т. д. Суть исламской философии, как наивысшей мыслительной деятельности, появившейся и создававшейся в «лоне божественной истории» (Гегель), осталась ведь неизменной.

Конечно, фальсафа возникает как слово, обозначенное словом «фальсафа» как греческое, но, творится-то она, как Слово Бога в исламской истории. Мусульманская средневековая философия – фальсафа – учение о предельных смыслах бытия, учение о Боге, основанное на понимании божественного смысла мира, кото-

рый распредмечивает человек с помощью разума и интеллекта. Мусульманская философия – это экзистенциальная рефлексия о Боге и человеке. В ней раскрывается существо человека. Эта философия носит личностный характер, ибо только личность может прояснять заданную божественную «смысловость» и заданность мира. Только личность может понимать себя в контексте божественной целесообразности. Очень часто мусульманскую философию считают фаталистичной, ибо все исходит из принципа истисна. Но, можно ли предоставить аргументы против того, что все в руках Аллаха? Для этого даже не нужно быть слишком прозорливым. Мусульманская средневековая философия сегодня не является «прошлой и в прошлом», она органично вошла в современный философский дискурс, так как поставленные ею проблемы и решенные там, в Средневековье, в настоящее время актуальны – как феноменологическим, экзистенциальным, так и теологическим направлениям «эпохи незавершенного постмодерна».

Истоками средневековой мусульманской философии являются Коран, калам, античная философия и наука.

Когда мы говорим о классической мусульманской философии, то речь идет о философии определенного отрезка истории, охватывающего период с VIII по XIV века. Эта философия не просто помещена в историю, но является, как говорил Гегель, «духовной квинтэссенцией этой эпохи». Не мы определяем эту философию, как некоторое специфическое целое, а она сама выделилась в особую форму философствования на основе своего собственного развития.

Вышесказанное о том, что философия Мусульманского Средневековья занимает определенный исторический период, само по себе не говорит о том, что это и есть мусульманская философия в ее целостности.

Мы не можем эту целостность определить – ни путем исследования истоков философии Мусульманского Средневековья (имеется в виду античная философия), ни путем перечисления и освещения учений философов арабо-мусульманского мира. В последнем случае мы получим нагромождение различных философских концепций без понимания их внутренней связи и отношений.

Если в качестве исходного начала взять античные источники, то мы как раз не поймем своеобразия мусульманской философии, потому что эти источники являются внешними для нее. Мусульманская философия в процессе своего становления все более выступала как некое самостоятельное целое, истоки которого необходимо искать не в античности, а в самой мусульманской философии. Итак, для того, чтобы логически определить мусульманскую философию, необходимо знать, в чем заключается ее исходный пункт, и из него развертывать содержание всей философии. Этим исходным началом является ислам. Именно ислам способствовал поиску человеком «предельных оснований» своего бытия, благодаря чему философия и сохранила свою самостоятельность.

До возникновения ислама на территориях будущего халифата не было никакой философии. Для джахилийского периода характерна рефлексия о мире, о человеке, но не в той степени глубины. Философия начинается с проблемы: что есть Сущее? И то, что мусульманские ученые ввели в обозначение своей духовной деятельности слово «философия» из античного наследия, говорит о том, что они по существу и понимали предмет философии.

В лоне исламской религии созидается эта высшая форма духовной деятельности – исламская философия. Возникшая как философская рефлексия над коранических догматами с огромным арсеналом доказательных базовых методологических установок, фальсафа (именно под этим названием она вошла в мировой историко-философский дискурс) стала не просто учением, наукой, а способом философской мыслительной деятельности, в котором открывалось существо человека.

Фальсафа представлялась философам то методом познания мира, то методом познания самих себя, способом освобождения от эмпирической обыденной жизни, способом утешения, способом «убережения от печали» (аль-Кинди), ностальгией по вечным трансцендентным образцам мира. Исламская философия всегда была духовной истиной, которую нельзя постичь извне, ведь она постигается взращиванием в самих себе духовных истин. Прежде всего, исламская философия – это время, эпоха, которая выражена в способе мышления.

«Называние» философии собственным именем было проблемой сложной и в античности, где она и названа «любовью к мудрости». Очевидно, что и древнегреческие философы испытывали затруднения в том, как назвать этот род духовной деятельности, начинающейся с удивления, сомнения и т. д. Аристотель говорит о первой философии, Пифагор – о любви к мудрости, Платон – о «науке спортсменов», о науке свободных людей, Сократ – о деятельном бодрствовании. Но, вряд ли самое главное может заключаться в поиске универсальной дефиниции для философии, оно заключено в поиске самого процесса философствования, в способах философствования как способах жизни.

Фальсафа – спекулятивна, но она и близка к жизни. Последнее создает иллюзию ее ясности, но, увы, не всегда самое близкое есть самое понятное. Как же определить фальсафа? Только ли через исламскую эпистему, творящую парадигмальные исламские установки и исламские темы мыслительной деятельности?

Философский проект исламского средневекового мира был связан с проектом нравственного совершенствования, в последующем своем развитии исламская философия, возведя этический императив в краеугольный камень философствования, разовьет множество других направлений, релевантных философским исканиям современного общества.

Определяя исламскую философию, вернее, выявляя ее чтойность, хотелось бы обратиться к одной из работ Мартина Хайдеггера, на интерпретации в ней определений философии: как мировоззренческой проповеди и как науки. Определить исламскую философию только из прошлого – невозможно, поскольку философия всегда есть вопрошание в настоящем о будущем, в этом ее уникальность. Тем не менее, не выявив истока, вряд ли возможен вообще способ философствования. Тексты исламских философов представляются текстами мировоззренческих позиций, а, значит, они тоже не могут быть универсальными, из которых можно определить существо исламской философии, тем более, что эти тексты подвергались интерпретациям личностным. Парадигм интерпретаций не существует, тогда как определить существо исламской философии? Как говорил Мартин Хайдеггер, определить философию можно лишь из самой себя [1], точ-

но так же исламская философия выявляет себя и определяет из собственного предельного смысла вопрошанием о Боге, о бытии мира и вопрошанием о человеке.

При глубоком изучении мусульманской философии перед нами встает вопрос о методологии, т. е. речь идет о том, чтобы раскрыть специфическую логику того философского содержания, которое называется мусульманской философией.

Теперь о методе конструирования этого целого – «мусульманская философия».

Вообще, что касается метода философской рефлексии, то в последние годы вопрос о природе метода редко поднимается в отечественной научной литературе. Вероятно, с этим связано то, что есть некое готовое содержание, которое может быть осмыслено, исходя из какого-то существующего метода. Фактически, метод понимается как внешняя форма, как некий универсальный ключ, который открывает нам понимание предмета. При этом забывают, что метод есть «душа и субстанция» предмета. Другим существенным определением метода является понимание метода как «самого себя знающего понятия». А это значит, что методологическое определение «мусульманская философия» есть понятие понятия. (Сначала мы получаем понятие «мусульманская философия», а затем развертываем свернутое содержание этого понятия в конкретных определениях мусульманской философии.) Теперь возникает такой вопрос: что является тем специфическим целым, определяющим содержание всей исламской философии?

Тенденции развития современного историко-философского процесса обусловлены социально-экономическими, политическими, техногенно-цивилизационными факторами. Они, собственно, «провоцируют» и какие-то новые техники понимания самого этого процесса. В современной мусульманской философии, стремящейся обрести свой самостоятельный статус, тоже существует множество проблем, которые необходимо реконструировать, реактуализировать. Связано это, прежде всего, с глобальными культурными проблемами Запада и Востока. Вообще сегодня, несмотря на существующие западные и восточные философские дискурсы, предпринимаются попытки созидания и

конструирования единой философии, в которой «Восток на Западе и Запад на Востоке».

Казахстанские философские усилия в этом направлении очень продуктивны и весьма перспективны. Для определения места исламской философии во всемирном историко-философском процессе необходимы исследования с различных методологических позиций, в том числе, и современного постмодерна, огульная критика которого в последнее время носит далеко нетолерантный характер, хотя именно постмодернисты вводили толерантный дискурс в изучение философии истории и истории философии. Даже постмодернистский палимпсест можно понимать не просто как вновь «причесанный» дискурс, а как новую интерпретационную версию, да и не этим ли сегодня занимается большинство философов, рассказывая старые сказки на новый лад, загромоздив свои тексты постмодернистским лексиконом?

С возникновением неклассической, а, тем более, постнеклассической формы философствования развилась критика истории философии как процесса формирования классических норм и стандартов рациональности. Поэтому то, что изучалось в советский период, особенно это касается религиозной философии, подвергается критике за «рационалистический стандарт» в осмыслении как мусульманской, так и христианской философии. В настоящее время многие исследователи, пытаясь выработать «несоветский» подход, очень часто забывают о том, что в советский период тоже развивались маргинальные философские дискурсы, имеющие сегодня резервы креативного и когнитивного потенциала для развития современного образа мышления. Такие дискурсы открывают перспективу для развития современной диалогической восточно-западной философии.

Конечно, не секрет, что исламская философия в период классики марксистско-ленинских исследований понималась как линейный процесс, в котором необходимо было найти «рациональное зерно», из которого прорастают интенционально марксистские принципы. Такое понимание имело следствием тенденциозное освещение истории мусульманской философской мысли. Так, например, творчество аль-Фараби и Ибн Рушда рассматривалось

только в контексте рационализма, Ибн Туфайл же с Ибн Баджжа были очень религиозными философами, и т. п.

В настоящее время в изучении мусульманской философии существуют разноплановые подходы, которые релевантны современным философским направлениям, способствующим истолкованию и пониманию мусульманской философии как многомерного, полифонического процесса.

В современной атмосфере критицизма и пересмотра методологий и различных подходов к исследованию мусульманской философии существует закономерность поиска своего истока философии, ибо существо философского мышления состоит в проблематизации истока. Мартин Хайдеггер считал, что «возвращение к истоку есть ни что иное, как извлечение, приближение, сокращение истока». Единой методологии в рассмотрении истории мусульманской философии сегодня нет. Различные философские школы, каждая по-своему, осуществляют реконструкцию и деконструкцию историко-философского процесса.

Необходимо отметить, что современные исследования мусульманской философии на Западе и на Востоке отличны по какой-то своей логической пристрастности. Так, например, на Востоке и в Западной Европе сегодня изучается наследие Ибн Сины, Ибн Рушда, хотя инициированное западными востоковедами обращение к творчеству аль-Фараби было отправной точкой в изучении мусульманской философии в контексте плодотворной компаративистики. Российские знаменитые востоковеды изучают весь исламский философский гуманитарный потенциал. Исследования таких ученых, как Степанянц, Игнатенко, Кирабаев, Смирнов и других – сегодня гордость востоковедческой мысли. Благодаря им, были осуществлены блестящие переводы работ по средневековому каламу, фальсафе и суфизму. Они обозначали и новые компаративистские дискурсы мусульманского и античного мира, мусульманского и христианского. Однако здесь тоже наблюдается та же тенденция – не слишком часто философия Абу Насра аль-Фараби становится темой отдельного развернутого исследования.

В казахстанских исследовательских работах творчество аль-Фараби всегда было приоритетным направлением – в силу того,

что, во-первых, духовное наследие аль-Фараби – это национальная стратегия для конструирования диалога Востока и Запада. Во-вторых, аль-Фараби и его творчество – это духовный мост, связывающий античную исламскую средневековую и христианскую философию с современными философскими дискурсами Востока и Запада.

И, наконец, в-третьих, творчество Абу Насра аль-Фараби транснационально, у него нет границ, только границы понимания, о которых говорил и сам ученый, оно созвучно казахстанской модели миропонимания, оно созвучно казахстанской современной философии.

Что касается изучения философских текстов исламских современных философов, таких, как Бадави, Лахбаби, Насра, Мадкура и многих других, то применяются различные методологические подходы, создающие иллюзии целостного конструирования феномена «исламская философия». Требуются не только методы, но, возможно больше – необходимо проникнуться философским «соучастием», вовлечься силами души и ума, чтобы постичь ее, часто ускользающий смысл, «потаенный смысл», как говорил Мартин Хайдеггер.

Исламская философия: исторична, рефлексивна, категориальна, диалогична. Уникальность же исламской философии заключается в том, что ее можно представить и как мировоззренческую проповедь. Благодаря глубокому нравственному содержанию, она обладает категориальной доказательной базой и той логической смысловостью, которую Гегель ставил превыше всего.

Однако, исламская философия – это не то «орудие», которое изменит мировоззрение, или орудие, вооружившись которым, мы сможем добыть абсолютную истину. Исламская философия – это вопрошание о смысле нашего бытия, о смыслах (предельных), о том, что есть человек и какова его роль в философском осмыслении добра, свободы, истины, красоты. Исламская философия задает этический и, одновременно, экзистенциальный горизонт целостному бытию человека. Постоянное возвращение к божественному истоку делает исламскую философию свободной в своих изысканиях и «хранительницей своего философского бытия». Кстати, Ибн Рушд определял философию как высшую

духовную деятельность, раскрывающую интеллектуальный и этический потенциалы человека [2], понять же ее можно только в таухидности философии и исламской духовности.

Исламская философия – классическая, неклассическая и постнеклассическая – вовлечена в мировой философский процесс, который трудно понять вне тех задач и проблем, поставленных мусульманскими философами, проводившими линию диалогической преемственности между философскими веками и философскими поколениями, где философская «дань» никогда не была разменной монетой, она оплачивалась великими усилиями человеческой духовной деятельности, которой и является исламская философия.

Литература

1 *Хайдеггер М.* Основные понятия метафизики // Вопросы философии. – 1989. – № 9. – С. 116-157.

2 *Ибн Рушд.* Рассуждение, выносящее решение относительно связи между религией и философией // *Сагадеев А.В.* Ибн Рушд. – М., 1973.

ФИЛОСОФИЯ КАК МЕТОДОЛОГИЯ, МИРОВОЗЗРЕНИЕ, ПРАКТИКА

Елена БУРОВА
(Алматы)

Философское сообщество Казахстана в 90-х гг. осознало кризис идентичности, вызванный стремительностью социетальных сдвигов. Более двадцати лет назад, когда стала очевидной парадигмальная несоизмеримость критериальных стандартов переднего края научных исследований с содержанием учебной, справочной, методической литературы, актуализировался вопрос о трансформации социогуманитарного образования. Всем, кто оказался вовлеченным в процесс обновления нормативного содержания социогуманитарного знания в разных форматах – на уровне разработки государственных стандартов учебных дисциплин в системе высшего и среднего образования, кто участвовал в экспертной оценке диссертационных исследований, выполненных представителями разных поколений (и, соответственно, традиций) исследователей, а также защищаемых соискателями, не получившими базового философского образования, а также преподавателям философских дисциплин стало очевидно, что наступила эпоха методологического эклектизма, которая была предопределена переходом к мировоззренческому плюрализму.

В условиях транзитных социумных преобразований казахстанская философская школа, которую отличала сформированность парадигмального контекста диалектической логики на основе классического дискурса, не встретила методологических трудностей во внутри- и трансдисциплинарных дрейфах. Для профессионалов наступило время формирования новых онтологий, существенных изменений гносеологии и методологии, в связи с чем осуществлялся ориентационный поиск объяснительных возможностей теорий, преодолевалась идеологизированность – как отличительная аксиологическая акцентуация и проблема второго плана прежней науки, обновлялись словари мышления.

В связи с этими тенденциями оказались востребованными исследования в философии и методологии науки, философская (и, в целом, социогуманитарная) компаративистика. В содержательной, структурной, внешней и внутренней модификации науки и образования в эти годы не просто совершалось расширение массива знаний за счет вовлечения в научный оборот новых источников, но и формировались новые способы понимания происходящего, применялись междисциплинарные методы и подходы, укоренялись новые интерпретации.

Когнитивный процесс распредмечивался не только в философских исследованиях, а опосредованно – в дисциплинарных и тематических контекстах, связанных с институционализацией новых областей социогуманитарного знания: политологии, культурологии, религиоведения, которые не были традиционными для отечественной практики. В философии и социологии осуществился процесс «распочкования». Происходило переосмысление парадигмального контекста и внутри социогуманитарных дисциплин, а также и между ними. Философские исследования, все чаще становясь экспертными, приближались к запросам практики, отвечали на актуальные вопросы, связанные с поиском и обретением новых идентификационных статусов общества, благодаря внутреннему строю философской рефлексивности, наличной культуре профессионального мышления, объяснительным возможностям универсальных методологий. Философия выступила в качестве не только методологического, но и методического лидера в становлении нового корпуса социогуманитарной дисциплинарности и в науке, и в образовании.

Статус метатеоретизма философской рефлексии, ее бинарность в качестве и мировоззрения, и методологии, позволили развить аналитический потенциал, применить единство классических и неклассических стратегий, найти новые подходы к интерпретационным ресурсам объяснения и понимания, которые могли бы реконструировать новую размерность науки и образования. Следует признать, что в изменение образа и контекстов развития социогуманитарного знания в Казахстане внесли вклад казахстанские философы – представители среднего поколения, получившие профессиональное становление в классических

философских школах, профессионально знающие философию, логику и методологию науки.

Необходимость включения в учебное знание палитры достижений переднего края науки в условиях его существенной мировоззренческой и всеобъемлющей методологической трансформации потребовало разработки критериальной рациональности. Исследование последней в реальных условиях модификации не только теорий, но и методик преподавания должно было сформировать представления об эталонах, нормах, соотнесенности старого и нового знания, типах роста и динамики познания, его концептуализации в рабочих единицах и логических формах (от языка до картин реальности), институциональных структурах.

В условиях, когда ситуация эпистемологического кризиса в отечественной социогуманитарной дисциплинарности отобразилась в методологическом плюрализме, остро проявилась потребность в достижении консенсуса внутри и за пределами научных сообществ в отношении языковых средств, процедур интерпретации, способов обоснования знания, процедур его проверки, выявления статуса господствующих теорий. Применительно к социогуманитарной дисциплинарности такой ракурс означал не только изменение тематического контекста исследований, поиск новых методологий, но и: переход к новым аналитическим практикам; дисперсию парадигм; дисциплинарную дифференциацию и интеграцию; формирование артикулированного отношения к познавательной традиции, инициацию личностного знания; признание новых форм этоса науки, утверждение новых моделей дисциплинарных исследовательских сообществ; обретение статуса значимости в структуре научной рациональности.

Философский потенциал познания, обладая предельными горизонтами значений (в силу предметной специфики), стал тем детерминационным полем, влияние которого на другие компоненты научной рациональности оказалось решающим. Философия как форма мировоззрения (вне зависимости от того, в какой оболочке она самоосуществлялась – рациональной или иррациональной) обусловила характер методологизма казахстанских исследователей, предопределила функционирование иных, чем прежде, стилей мышления, объединив их рефлексивные возмож-

ности с предпочтительными алгоритмами объяснения. Современная эпоха оказалась связана с формированием принципиально нового типа картин реальности, которые не столько отображают целостность мира, сколько выражают механизмы его объяснения, так как последние отличаются значительным разнообразием (подходов, уровней, концепций). В условиях релятивности изменились представления о целях науки, которые все больше ассоциируются с неклассическим пониманием и истолкованием мира, причем, выраженными не всегда научными средствами.

Монологичная практика прежнего казахстанского социогуманитарного дискурса стала полифоничной, исчезла приверженность прежним рациональным стандартам. Дисциплинарное сообщество философов перешло от типологического способа организации деятельности к преимущественно популяционистскому, в связи с чем утратили значение прежние методологические критериальные стандарты, существенно изменилась логика стиля мышления, уступая место некритериальным аксиологическим акцентуациям и обретая параметры личностного знания.

Спрос на прикладные разработки модифицировал структуру философских и существенно изменил соотношение фундаментальных и прикладных социогуманитарных исследований. В то же время, исчезла «рафинированность» философских изысканий (исторических, гносеологических, онтологических), теперь они все чаще выступают философско-социологическими, политологическими, религиоведческими. Казахстанская философия «разомкнулась» в практический контекст, который предопределил не столько выработку общих схем миропонимания, сколько возможность реконструирования реальности в новых – не умозрительных – проекциях, в моделях, в конкретных прогнозных оценках и социальных индикаторах процессов, начиная от определения сути и оценки влияния глобальных тенденций, и завершая изучением ментальных сдвигов в массовом сознании.

Разные поколения философов оказались в непростых условиях, обязывающих к самоидентификации в становящейся исследовательской традиции. Для ее определения необходимо не только знать и выбирать контекст «работающих» мировоззренческих и методологических парадигм, но и представлять реальность в

модельных реконструкциях, соизмеренных с современными синергетически представленными картинами мира. Философские попытки осмыслить происходящее привели к определенным результатам, проявившимся в новых трендах философской деятельности.

Отечественные социогуманитарии (в основном, средние поколения) на протяжении двух последних десятилетий искали и институционализировали новые критерии рациональности. Молодые исследователи и преподаватели, выросшие в условиях постоянного поиска новой парадигмальности, объективно не могли соотнести себя с определенной мировоззренческой или методологической традицией. К сожалению, приходится констатировать, что у молодых ученых не сформирована классическая (фундаментальная) эпистема, что в общении между разными поколениями исследователей приводит к трудностям в нахождении общего поля для профессионального дискурса. «Дообучение» в рамках научной традиции в исследовательской лаборатории практически невозможно, так как исчезла модель классической школы, которая синхронизирована с утратой фундаментализма высшего образования. В дисциплинарных сообществах исчезла практика обсуждения проблем традиций и инноваций. А ведь это как никогда актуально и жизненно необходимо в условиях перестройки оснований науки и образования.

Труднее всего когнитивная и профессиональная институционализация осуществляется у молодых исследователей, так как она совпала с процессом легитимации научного плюрализма, который больше не «вписан» в строго очерченные границы предпочтительных средств рациональности, а допускает одновременное существование конкурирующих теорий, исследовательских программ, концептуальных подходов, их соперничество, где на первый план профессиональных умений выходит критическое оценивание возможностей и самостоятельное конструирование исследовательских стратегий. В условиях фактической плюрализации науки возрастают роль и значение характера как критериальной, так и некритериальной рациональности. В соизмеримости эпистемологической культуры ученых разных школ, традиций, направлений, дисциплинарных областей не только за-

ложены полифункциональность и универсализм самой науки, но и скрыты предпосылки и условия успешного функционирования интеллектуального пространства социума.

Несмотря на то, что развитие социогуманитарной науки в казахстанских условиях устремлено к многообразию, многополярности, многовекторности, это не исключает потребности в общепарадигмальных параметрах, а, напротив, предполагает их наличие в ткани научной деятельности. Отечественные ученые приходят к осознанию некоей общей эпистемологической культуры: и как атрибута науки, и как особой формы научной рациональности, и как нормативного критерия научного мышления, и как должного качества профессионализма. Но, в то же время, отныне, в ситуации научного плюрализма, единая эпистемологическая культура вряд ли достижима.

Сегодня, когда в науке необходимо присутствует человекоразмерность, кардинально меняющая сам образ науки, современная научная рациональность не может быть понята вне социокультурных детерминаций. Поэтому в ее анализ необходимо включаются такие визуальные перспективы, как гуманитарные факторы (в форме критериев, обоснований, целей, ценностей науки, мотивов научного творчества). Эпистемологический смысл обретают проблемы интеллектуальной коммуникации внутри научных сообществ и между ними, проблемы институциализации науки, возможности изучения в рамках этоса науки некритериальной рациональности, которая в современной научной деятельности значима как стандартная гуманитарная нормативность, оказывающая влияние на смысл деятельности дисциплинарных сообществ, ее результативность и приемлемость.

Так как саморазвитие казахстанской методологии и философии науки, в рамках которого предстояло осмыслить происходящие перемены, по разным причинам не состоялось, в Казахстане не были развернуты фундаментальные исследования в сравнительной эпистемологии; науковедении и истории науки; философии, логике и методологии науки, сравнительной социогуманитаристике; диссертационные исследования, посвященные методологии науки, практически не защищались, то и артикулированной оценки в отношении трендов социогуманитарной

науки и образования (в аспекте рефлексии методологического, аксиологического содержания) в казахстанских условиях пока не состоялось. Эти обстоятельства не только значительно снижают теоретический потенциал современной отечественной философии, но и сдерживают ее прикладные возможности быть методологическим лидером.

Современный мир и его системы стали плюральными, но, в то же время, сферы субъективного всегда пронизаны определенными нормативными каркасами, которые не дают рассыпаться социумным связям, целенаправляют взаимодействия. Такие нормативные критерии необходимы, прежде всего, в сфере науки и образования. Постклассическая социогуманитарная наука отказалась от классических канонов миропонимания и мирообъяснения и провозгласила принципы мировоззренческого и методологического плюрализма. В контексте новой организации рациональности критерии научности оказались размытыми и недоопределенными. В предметном поле задач современного образования, которое воспитывает определенный стиль мышления и формирует стиль жизни молодых поколений, это привело к ослаблению механизма культурной непрерывности, связанного с преемственностью методологической культуры.

Именно поэтому внутри дисциплинарных сообществ оказываются несоизмеримыми онтологические допущения, гносеологические средства, эпистемические обоснования, в то время, как задачи социогуманитарной науки и образования, связанные с приведением в новое соответствие с критериальными стандартами современности содержания продуцируемых и транслируемых знаний, требуют интегратизма, интердисциплинарности, преодоления эклектизма и достижения определенной целостности. Мы фиксируем чрезвычайную аксиологизацию познавательных целей, несовместимость концептуальных схем теорий, разные языки описания и интерпретации, которые проявляют постсовременную тенденцию утраты непрерывности и преемственности научного дискурса.

Как на эти вызовы ответит философское сообщество?

ЛИЧНОСТНО-ОРИЕНТИРОВАННАЯ ФИЛОСОФИЯ

Аманжол КАСАБЕК
(Талдыкорган)

Искание современной наукой путей и средств гуманистического развития человека, выхода его из личностного кризиса, потребность в обновленной личности обусловливает теоретико-методологического понимание смысла философии как произнесенной тайны бытия.

Специфика личностной ситуации современного общества коренится в необходимости радикального переустройства системы ценностей на фоне усугубления социально-экономического положения, что привело к подрыву в индивидуальном и общественном сознании веры в значение субъективности и высших ценностей как основы личностного познания. Личностное познание исходит из целостности человека, его целостного понимания себя, других и мира, и предполагает единство рациональной и духовной сфер, выход духовной сферы из-под тотального влияния и доминирования сциентистского мышления, превалирование нравственности в сознании и поведении человека. Поэтому самопознание личности неразрывно связано с формированием целостного мировоззрения человека в его ценностных аспектах.

Философия в современных условиях призвана обеспечить обществу возможность адекватного познания его бытия. Сквозной проблемой является идея о неограниченных возможностях выбора культурно-исторических моделей личностного самоопределения. В ее основе лежат поиски способов интегрированности человека в социогуманитарные структуры, социальные роли, критерии их функциональности и эффективности.

Кризис мировоззрения в начале XXI века вытекает из утраты философией своей роли ценностно-смысловых ориентиров постановки экзистенциальных проблем человека. Процесс тотального самоотчуждения личности от собственного бытия может быть преодолен адекватным воспроизведением на современном философском уровне форм самоопределения личности по от-

ношению к гуманистическим началам собственной предметной деятельности. Это означает подчинение задач преобразования социального целого свободному саморазвитию личности.

Личностноориентированное познание как искание истины не может быть понято из самого себя. Оно предстает как сознание эпохи, отражающее ее социальную направленность, ее проблемы. В ходе развития общества появляются новые мыслители, которые отражают породившие их исторические условия, становятся лидерами новой элиты и, тем самым, получают новое видение, независимое от эпохи, которая их породила. Это можно увидеть из теории естественного права Гоббса, Спинозы, Локка. Руссо, царства разума и добра, истины и лжи, провозглашаемого просветителями, концепции разумного эгоизма, кантовской «доброй воли», учения о свободе как сущности человека, философско-антропологической концепции единства человеческого рода, материалистической системы природы, понятия самодвижения материи, механизма, рационализма. сенсуалистического учения о познании и аффектах, идеи закономерности всего существующего, учения о всеобщности развития идеи социального прогресса и других философских идей, являющихся выражением основных направлений такого интеллектуального поиска.

Раскрывая значение личностной обусловленности философии, вместе с тем, нужно остерегаться упрощенного ее понимания. Такие случаи, как известно, были в прошлом, а порой встречаются и сейчас, когда, признав зависимость развития общественной мысли от гуманистических условий, от особенностей деятельности выдающихся личностей в тот или иной период, исследователь рассматривает развитие философии как последовательную филиацию идей. В подобных концепциях не только содержание философских учений, но и отдельные философские категории пытаются вывести непосредственно из экономических интересов социальных групп или личности.

Внутренняя логика развития исследуемого мыслительного материала сообщает особое движение, обусловливает собственную историю философских идей в рамках общей истории общества. Так, например, для культуры Возрождения тон задавали гуманистические ценности – «всё во имя человека». Культура

просвещения вдохновлялась ценностью рационального переустройства мира во имя человека и прогресса. Древнекитайская культура имела ценностную ориентацию на «недеяние», верность традициям предков, поведение по типу «ветер и поток». То есть, естественно плыть в потоке времени под ветром жизни, сохраняя себя. Американская культура избрала в качестве путеводных звезд индивидуальную свободу и счастье.

Чтобы вскрыть опосредствующие звенья связи философского взгляда с деятельностью самого субъекта определенного периода, необходим тонкий и сложный анализ исторической эпохи со всеми ее общими и специфическими особенностями и влияния духовных процессов на материальные условия жизни, а также взаимодействия различных направлений общественной мысли.

Главный методологический принцип здесь состоит в том, чтобы факторы личностноориентированной философии рассматривались во взаимодействии и с точки зрения исторического развития. В этом случае сама система философского знания, эффективность его понятийного аппарата, адекватность применяемых логических и методологических средств смогут быть представлены в их действительном содержании – как личностноориентированные продукты определенных условий развития познавательных процессов.

Философия, наряду с другими общественными науками, составляет научные основы политики, ее внутреннюю направленность, не конструируя, однако, ни самой политики, ни политической теории. С определенной точки зрения политика есть специфическая социальная форма реализации философской концепции, философского взгляда на общество и человека. Но было бы ошибочным искать прямую зависимость политики от философии или философии от политики. Политика уже сама по себе, как таковая, есть осуществление определенной философии, философия же внутренне содержит в себе идейные и мыслительные основы определенной политики. Политическая линия общественных движений в принципе неразрывно связана с философскими основаниями. В этом суть связи философии и политики. И здесь напрашивается вывод, что чем больше и глубже философская концепция опирается на социальную реальность, тем ярче выступают ее политическое содержание, тенденция, направленность.

Это говорит о том, что нельзя изображать философию как какую-то нейтральную область знания, которая пассивно заимствует у мировоззрения, идеологии той или иной социальной группы или субъекта свою социальную направленность. Попытка «выводить» политическое содержание философии непосредственно из социально-экономических условий жизни общества и на этом основании «объяснить» те или иные философские концепции на различных исторических этапах развития философии приводят к голому социологизму и вульгаризации самой философии и ее истории.

Связь между социально-политическим субстратом и философией многократно опосредована. Жизнь и развитие общества полны противоречий, и только строгий и точный учет, анализ сложных переплетений общественного целого позволяет строить деятельность субъекта на реалистических основах, дает возможность в современных условиях выявить новые тенденции общественной жизни, определить стратегию развития Казахстана как нового состоявшегося государства.

Именно такой подход использован при анализе новых направлений строительства социально ориентированного рыночного общества и определены основные параметры его дальнейшего развития. Для этого философия служит средством, орудием поиска новых вопросов, новых ситуаций, вследствие чего сама она претерпевает развитие, уточнение, конкретизацию.

В современной философии указывается, что действительность отражается через призму опыта и знания субъекта. Это положение направлено против натуралистического понимания, которое утверждает, что существует жесткая связь между объектом и его отображением в сознании субъекта. В действительности, общество, его отдельные слои и представители нередко действуют не в связи с логикой развития объекта, а в связи со своей предвзятой его оценкой. Однако, познание социальных явлений с определенной позиции не означает, то оно всегда будет необъективным. Не сам по себе ценностный подход, а социально-практическая деятельность является определяющим фактором личностного познания.

Это заметно в современных социогуманитарных науках, где возрастает роль личностного знания, которое призвано отражать

методы и формы предметной деятельности и общественно-исторические зависимости средств деятельности человека от уровня развития его сил и от характера тех проблем, что перед ним возникают.

Известно, когда методология работает с типовыми задачами, смысл их прост: обеспечить рациональное построение деятельности соответственно существующим нормам. Как только возникает проблема изменения и выработки новых методов и средств, сразу «проявляется» социально-историческая, человеческая обусловленность личностного познания.

В период, когда в науке доминировала вера в незыблемые познавательные стандарты, научные познания описывались и оценивались в терминах общей методологии познания. Но, поскольку в XX в. познавательные стандарты обнаружили свою зависимость от самого процесса познания, от развитости познающего субъекта и от типа познаваемых объектов, постольку в основаниях личностного познания выявились социальные, человеческие, культурные измерения и потребовалось их целенаправленное осмысление.

Личностная проблематика, возникающая в ходе развития гуманитарного знания, требует для своего изучения и разрешения не только тех средств, которыми располагает наука, но, прежде всего, средств, которые вырабатываются философией и науковедением.

Личностноориентированное познание отнюдь не сводится к сумме рецептов для желающих делать научные открытия: она может ориентировать содержательное научное исследование, но никоим образом не может его подменить. Поэтому она выступает в виде некоей алгоритмически оформленной технологии гуманитарного мышления. Расширяя диапазон средств и методов, доступных познанию, личностная методология усиливает его возможности и, вместе с тем, вскрывает всю сложность, неоднозначность, многообразие путей подлинно творческого мышления.

Современная философия начинает преодолевать ранее свойственные ей иллюзии в создании универсального метода или системы методов, которые могли бы обеспечить успех исследования для всех наук во все времена. Она выявила историческую изменчивость не только конкретных методов науки, но и глубинных методологических установок, характеризующих научную

рациональность. Философия науки показала, что сама научная рациональность исторически развивается, и что доминирующие установки гуманитарного сознания могут изменяться в зависимости от типа исследуемых объектов и под влиянием изменений в культуре, в которые наука вносит свой специфический вклад.

В этом плане личностное знание обнаруживает свою условность – в смысле зависимости от определенных условий воспроизводящейся деятельности людей. Там, где речь идет о динамике познания, неизбежно возникает проблема ее философского обоснования. На современном этапе эта функция связана не с предписанием научным дисциплинам норм и правил исследования, а с выяснением характера проблем и процессов, требующих переработки познавательного аппарата отдельных наук, уточнения условий познания. Скажем, сложности исследования личности в правоведении продиктованы во многом тем, что оно исходит не из бытия людей и проблем их самореализации, а из сложившейся в обществознании системы разделения труда – когда связи людей рассматриваются раздельно, а не системно, эта проблема не решается в рамках дисциплин, взятых по отдельности. Необходим анализ системы обществознания, противоречий и перспектив развития, ориентированных на само бытие человеческих индивидов.

Намечая это поле проблем и перспектив, философия создает необходимое «методологическое напряжение» для выработки новых форм описания и объяснения социального бытия. Личностное познание рассматривает схемы деятельности, воспроизводящие социальное бытие и создаваемые для него обновления. В поле методологического анализа оказываются проблемы повседневной жизни людей, их общения и поведения; задачей познания становится выяснение, конструирование и преобразование схем деятельности, «встроенных» в повседневный опыт человеческих индивидов. На стыке личностного познания и обыденной деятельности людей обнаруживаются изменения характера знаний: из знаний общих норм и правил деятельности они превращаются в методологию постановки и проявления человеческих проблем. Таким образом, само личностное познание приобретает статус проблемы культуры, становится важным пунктом осмысления и переосмысления современной культурной проблематики.

Внимание личностного познания к схемам обыденного поведения и мышления людей объясняется, прежде всего, тем, что в их повседневном опыте перестают играть прежнюю роль традиции и стандарты деятельности.

Действия и поступки людей, их общение и мышление утрачивают черты «естественности», проявляющиеся в стереотипных актах. Отсюда вполне понятно, почему автоматизмы человеческого бытия уступают свое направляющее значение ориентирам, вырабатываемым людьми в процессе постановки и решения конкретных жизненных задач. Поэтому проектирование, создание схем деятельности становится важным вопросом для все большего числа людей.

Таким образом, в личностноориентированной философии важно понимать, что единственная, вечная и неизменная истина есть Дух. Это является первым видом истины. Вторая истина – это игра сознания с этими истинами. Отсюда вытекает другая проблема – это таинство бытия. Сверхъестественное есть то, природы чего субъект познания еще не постиг или пока не знает, или возможностями чего человек еще не овладел. Он стремится концептуально мыслить и теоретизировать, тем самым, вычленяя методологическую функцию науки.

ЦЕННОСТЬ ЭСТЕТИЧЕСКОГО В ФИЛОСОФСКОЙ ОНТОЛОГИИ

Наиля ЖОЛМУХАМЕДОВА
(Алматы)

Отношение эстетики к философии сегодня, пожалуй, можно увидеть, рассматривая эстетику не столько в качестве звена философской системы, сколько как ракурс (модус) целостности философского знания, в ориентации на исследование мира в его индивидуальности, процессуальности, возможности. Эстетические понятия пока еще не раскрывают своего потенциала внутри философии, не выступают средством анализа философского дискурса, что разрушает внутреннюю связь между эстетической и метафизической природой человека. Эстетике необходимо вернуть статус важнейшей составной части философской теории, утраченный в современной философии, выработать представление о месте и роли эстетики и ее основных понятий в границах современной философской онтологии и методологии. Это, в свою очередь, предусматривает рассмотрение человека не с точки зрения активности и всеобщности его сознания – трансцендентального субъекта, а как индивидуальное бытие – субстанциальный субъект, исследование многообразия эстетических феноменов в их индивидуальной неповторимости и все же в контексте некоторой всеобщей связи форм бытия.

Эстетическое – всеобъемлющее понятие, отражающее то общее, что свойственно эстетическим явлениям. Оно имеет свою основу в самой структуре объективно-эстетического, в его свойствах, в законах его существования, в объективных законах красоты (симметрия, ритм, гармония, целостность, упорядоченность, целесообразность, оптимальность). В структуре же субъективно-эстетического – выступает в форме эстетических чувств, потребностей, вкусов, идеалов, взглядов, теорий и т. д. Высшей формой эстетической культуры выступает художественная культура, связанная с удовлетворением художественных потребностей личности, с глубинными слоями духовной жизни человека.

Чувственную конкретность, целостность эстетического отношения к действительности не следует смешивать с элементарным чувственным восприятием. При эстетическом освоении мира человек, как и в науке, проникает в сущность предмета, в его содержание и смысл, но охватывает его в образной форме, через все богатство конкретных сторон, особенностей и свойств единичных вещей. Сфера тех восприятий, переживаний, наслаждений, которые мы называем эстетическими, действительно неотъемлемо связана с чувственной ступенью познания. Принцип удовольствия служит основным катализатором познавательного процесса. Анализ эстетического чувства как онтологического (чувство возвышенного), показывает: для того, чтобы эмоционально-эстетически пережить гармонию мироздания, мы должны «чувственно», наглядно представить себе грандиозно-величественную картину «гармонии сфер», как говорили древние.

В эстетической деятельности формируется эстетическое сознание – целостное, эмоционально насыщенное отражение действительности в единстве ее существенных определений и чувственного своеобразия. В эстетическом сознании происходит чувственное отражение всеобщности и личностного смысла всех явлений действительности. Компонентами эстетического сознания являются: эстетические потребности, чувства, вкус и оценки вкуса, эстетические нормы – образцы, идеалы.

Первоначально эстетическое чувство выступает как эмоциональная реакция на внешний вид явления и на его доминирующее качество. Так, ночное море, залитое лунным светом, может восприниматься как живая стихия, которая «дышит», «волнуется», «говорит».

Ощущение красоты в человеке спонтанно; этому нельзя научить и научиться. Оно приходит одновременно с истинным восприятием объекта, т. е. в тот момент, когда мы начинаем ощущать в нем высшее духовное начало. Красота рождается из соприкосновения прекрасного с материей. Целиком и полностью согласна с мнением современного испанского философа Делии Стейнберг Гусман: если материя пропустит через себя высшую, тончайшую эссенцию прекрасного, она рождается гармоничным

образом смоделированной, и очарование, которое она излучает, будучи материей, есть красота.

Параллельно с этим чувством появляется ощущение единства, законченности, связанное с единством мира, который воплощен в любом объекте. Когда человек в своей познавательной деятельности доходит до той стадии, когда объект кажется ему прекрасным, он испытывает импульс выразить своё ощущение этой красоты, интуитивно чувствуя, что его восприятие отличается от восприятия всех прочих людей. До тех же пор, пока у человека не появилось ощущения красоты и целостности объекта, объект им не познан; он, в лучшем случае, на подходе к познанию. Эстетический опыт рассматривается как главный принцип самосознания и жизненной практики, а метафизическая потребность человека имеет эстетический источник.

Элементарное удовлетворение своей предметной деятельностью превращается в человеческое наслаждение: рождается бесконечное множество «духовных» наслаждений, которые не коренятся непосредственно в физиологии человека.

Такова, например, способность человека наслаждаться красотой природы. В практике завоевывает себе человек относительную «независимость» от внешней среды; в практике научается видеть в себе творца, способного управлять действительностью; в практике обретает свободу и всю совокупность «свободных наслаждений», в том числе, и чисто эстетических. Это есть диалектический процесс преобразования на почве труда, на почве общественной деятельности элементарного, грубого удовольствия в самое высокое человеческое наслаждение. С этой точки зрения можно сказать, что эстетическое наслаждение есть духовное, человеческое наслаждение трудом, природой, общественной деятельностью, искусством. Эстетическое наслаждение не есть наслаждение только формой, оно, прежде всего, наслаждение самим содержанием предмета.

Все прекрасное и великое в этом мире создано единственной мыслью или чувством человека. Истинное удовлетворение от содеянного в творчестве человек получает постольку, поскольку в процессе творчества ему удаётся выразить специфичность восприятия объекта своим чистым сознанием, т. е. высшим «я».

Восприятие чужого творчества кажется тем лучше, чем большую информацию о подлинном бытии в его единстве мы из него получаем. При этом существенную помощь в восприятии оказывает настройка на высшее «я» творца. Так, иногда, если читатель настроен на личность автора, бездарные в обычном смысле стихи могут оказать сильное эстетическое воздействие.

Продукт эстетического творчества играет в эстетическом познании ту же роль, что философская система в философском познании или модель в научном. Он является мини-образом реально существующего мира под конкретным углом зрения. Поэтому правильно говорить не о бездарности произведения искусства, а о его недостаточной информированности для данного человека. Понятно, что информативность произведения искусства для субъекта существенно зависит от его способности извлекать информацию, помня, что любой объект содержит в себе информацию обо всем мире.

Художественно-эстетическое сознание как элемент духовной жизни начинает формироваться не изначально, а лишь тогда, когда человек, благодаря расширяющейся предметно-практической деятельности, смог вырваться из объятий крайней нужды, научился удовлетворять первейшие материальные потребности. Сердцевиной художественного сознания является художественный идеал.

Человек, приступая к созданию какой-либо необходимой для себя вещи, мысленно проигрывает образ того, что у него должно получиться. Но когда эта творческая работа заканчивается, он может убедиться, что в результате реально получается не совсем то, что было в его сознании в идеальной форме. Получается всегда немного хуже того, что грезилось в голове. Даже у самого профессионального мастера произведение всегда выходит несколько слабее того, что им было задумано. И в этом нет вины искусного ремесленника, в этом виноват «художественный идеал». И своими творениями никогда не удовлетворены до конца представители буквально всех профессий.

Почему же мы загадываем одно, а в действительности получается совсем другое, хотя и близкое к задуманному? Гегель дал этому следующее объяснение: идея, объективируясь, теряет свои свойства. Он использовал это положение для обоснования

причины «серости бытия»: совершенная идея, объективируясь в мире, перестает быть совершенной. Но эта мысль – не нова: Платон много писал о совершенстве прекрасного мира идей и несовершенстве появившихся из них материальных вещей, в которых утратились идеальные качества.

Идеализация действительности, мысленное совершенствование реальности – это был прообраз платоновского мира идей. Идеальная вещь, вещь в сознании – предельно совершенна. Степень ее совершенства зависит от уровня сознания человека, его умения идеализировать вещь, придавать ей должную степень совершенства.

Художественный образ – это идеал какой-либо материальной вещи, который присутствует в голове человека-создателя в момент воплощения в жизнь своего замысла (предмет, литературное произведение, творение композитора и т. д.). Но у художественного образа есть одна особенность: он недостижим в реальности. И причиной тому – сам человек: каждое достижение, казалось бы, совершенного сразу «отодвигает» идеал. В этом не беда, а счастье человека; идеал как бы подстегивает его замыслы, развивает его деятельность, делает его мышление и деятельность художественно-образными.

Сфера художественного сознания – это своего рода второй, возвышенный мир, парящий над миром реальным, к которому стремится приблизиться человек. Песни, танцы, романы и повести, народные сказки – все это полуреальный мир, в котором временно пребывает человек, хотя прекрасно знает, что это временно, преходяще. Но ценность художественного сознания, художественной слагаемой духовности – в том, что даже временное приобщение к художественному идеалу радует человека. Он радуется красивой вещи, мелодичной песне, хорошей книге, делаясь им сопричастным. В узком смысле слова, художественное сознание – это мир духовной культуры, особая сфера человеческого бытия – условного, идеализированного, но необходимого человеку, особенно в период важных событий в личной или общественной жизни.

В силу своего активного отношения к предмету и в силу своей основной задачи искусство несет в себе определенные идеи и оценки отражаемой действительности. Оценки эти специфиче-

ски эстетические. Художник видит в своем предмете прекрасные или безобразные качества, трагизм или комизм, оценивает этот предмет как возвышенный или низменный, как гармоничный или дисгармоничный, как соответствующий или несоответствующий его эстетическому идеалу.

Не дать такой оценки художник просто не может. Наличие такой оценки, наряду с глубоким раскрытием правды жизни, позволяет художественному произведению воздействовать на сознание людей, на их чувства в определенном идейно-мировоззренческом направлении. Поэтому, охарактеризовав сущность искусства как средства эстетического познания и изменения действительности, мы должны охарактеризовать его главную общественную функцию как функцию воспитания общества эстетическими средствами, как эстетическое воспитание.

Эстетическое чувство по своей природе тесно связано с познанием. Оно вырастает из потребности познавать и творить. Оно бескорыстно, но не бесцельно. Эти оттенки следует различать. Бескорыстие в данном случае означает, что эстетическое познание не преследует прямой выгоды и не совершается под давлением материальной потребности. Когда человек оказывается способным взглянуть дальше, шире своих прямых и узких интересов, отрешиться от эгоистического инстинкта и создавать с «дальним прицелом», с учетом многообразных связей и отношений, тогда перед ним открываются пути эстетического познания и творчества, вернее, познания-творчества.

Но это же составляет условие научного творчества: наука также требует широты горизонтов и дальности прицела. У научного и художественного творчества много общего, и они взаимно питают друг друга. Однако и разница между ними очень существенна. Эстетическое чувство – это именно чувство (от греческого слова *айстесис* – «ощущение», «чувство»). Эстетическое познание, таким образом, – это познание через призму человеческих переживаний, эмоций, ощущений, чувств.

Но всякие ли переживания и эмоции могут перерастать в эстетические? Ведь есть эмоции чисто инстинктивные или узкокорыстные, которые не помогают нам понять, оценить явления в их объективной значимости, а, напротив, мешают ясности нашего

взгляда и преграждают путь к творческому освоению мира. Такого рода чувства знал и наш отдаленнейший предок, человек первобытного стада, еще не ведавший никакого искусства, еще не доросший до эстетического сознания. Неандерталец мог дрожать от смертельного страха перед хищником, угрожавшим его жизни, а мог радоваться найденной пище. Но такие эмоции не могли стать ни основой эстетического познания, ни даже пролагать пути к его становлению. Многовековой опыт дал возможность преодолеть слепое, инстинктивное чувство страха перед неизвестностью, и вместо него воспитал более сознательные, «зрячие» чувства.

Эстетическое познание базируется на «разумных» общественных чувствах, воспитанных всем ходом человеческого прогресса. Чувства, с помощью которых мы познаём, как бы непосредственно ощущаем истинную меру ценности явлений, меру их плодотворности для поступательного движения жизни в целом, для ее обогащения и расцвета, независимо от того, представляют ли они непосредственную выгоду для нас и в данный момент, – это уже и есть собственно эстетические чувства. Они не только разумны, но и бескорыстны, хотя всегда, в конечном счете, сопряжены со стремлением к пользе человечества. Эти чувства способны оценивать красоту явлений и давать импульс творчеству по канонам красоты.

Степень просветленности, обогащенности, «человечности» переживания – главная пружина эстетического сознания. С расстояния многих тысячелетий нам видно, как сквозь глубокую кору «инстинктивных», элементарных чувств просвечивали и прорывались «разумные» эмоции существ, начинавших мыслить и чувствовать по-человечески. Но эстетические обобщения не были еще вполне эстетическими, так как горизонты чувств первобытного человека сковывались примитивностью общественного уклада, односторонностью связей с миром. В их творчестве нет осознанных эстетических идеалов: человек еще далек от эстетического самопознания, он еще лишь идет к нему через познание внешней природы, благодаря своим трудовым связям с ней.

Но уже и в этих узких границах первобытное искусство располагает громадными потенциями дальнейшего развития эстетического чувства. По сравнению с крайне низким уровнем

экономического развития, искусство первобытных людей стоит относительно высоко. Это может быть объяснено тем, что оно было продуктом человеческого общества, еще не знавшего социального угнетения. Искусство первобытного строя несет на себе печать мужественности и силы. Оно никому не льстит и никого не унижает: художественная деятельность была естественным проявлением всего общества.

Эстетический идеал земного человека, человека действия и воли, предприимчивого и пытливого, знающего истинный вкус и аромат жизни, познающего, приемлющего и подчиняющего себе мир, каков он действительно есть, – этот эстетический идеал оплодотворяет собой искания необычайной смелости и новизны.

Духовный путь космической эволюции человека понимается как альтернатива стремительно развивающейся и подавляющей человеческий дух технотронной цивилизации машин и механизмов. Человек – самый совершенный и перспективный духовный «аппарат», с которым не могут сравниться никакие технические устройства и искусственно созданные системы. Мировоззренческий синтез философии, эстетики, религии и науки как различных путей познания и освоения окружающего мира будет способствовать формированию нового типа сознания, основанного на эстетических ценностях, этических императивах, развитых иррациональных способностях познания (интуиция, чувствознание) и научном разуме. Это позволит человеку выйти на новый уровень эволюции разумной жизни.

ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНОГО ПОЗНАНИЯ

Мираш ТАУБАЕВА,
Сайпжамал КОРГАНОВА **(Шымкент)**

Рассмотрение состояния, основных направлений и обновления философии в современных условиях становится все более актуальным, как в Казахстане, так и в мире. Проблемы генезиса теоретического знания давно стали предметом комплексных исследований: историко-научных, философско-методологических, культурологических, социологических, логических. Каждый тип исследований рассматривает особый аспект теоретизма, изучая его количественно-качественную определенность, сущностные и феноменологические характеристики и параметры. Как правило, иллюстративным материалом для обнаружения типичных закономерностей становления теоретического знания становятся естественно-научные теории и концепции, обществоведческое и социогуманитарное знание пока не стало предметом комплексного изучения. Более того, в разные эпохи различные методологические направления вообще подвергают сомнению наличие теоретизма в социогуманитарных науках, выдвигая тезисы о недостижимости истины, отсутствии процедур логического обоснования, принципиальной несоизмеримости результатов в формах доказательного и однозначно интерпретируемого знания.

В данном случае нами сделана попытка обнаружения генетического развития теоретического содержания философских представлений о мире с позиций выявления, «проявления» предметной сущности знания как такового. Поэтому мы обращаемся к историческому срезу функционирования философской теории в аспекте соотнесенности теоретического и предметно-практического, становления духовно-практического отношения к миру при помощи средств не столько конкретно научного, естественнонаучного, сколько общенаучного, социогуманитарного поиска.

Как известно, предпосылками теоретического знания в эпоху античности стали эмпирические знания, накопленные в сфере

предметной деятельности. Античные мыслители занимались изучением отраженного мира, отображенность же выступала как бы второй ступенью гносеологии, и она, в свою очередь, требовала более сложных логических приемов, а не ограничения формальной логикой. Вместе с тем, Аристотель обнаружил путь – тенденцию теоретического знания и пришел к выводу о недостаточности номинальных определений как средств познания сущности и необходимости перехода от семантических определений к чувственно воспринимаемой реальности. Иными словами, механизм опредмечивания-распредмечивания знания интуитивно был известен уже античным авторам.

Представляется интересным то, что с позиции методологизма эпоха античности соответствовала этапу описания феноменологических зависимостей и этапу начала развертывания причинного объяснения как простой составляющей теории. На пути формирования началотеоретизма обнаружилась неразвитость вторичных форм, науки, феномена двойственности и все эти предпосылки не способствовали постановке вопросов о предметности знаний, которые прежде чем быть «снятыми» в теории и деятельности должны были сначала обрести собственную историю.

Общеизвестно, что институционализация духовной жизни в Средневековье имела своим следствием чрезвычайно важное обстоятельство: осуществление теоретико-познавательных и мировоззренческо-методологических подходов к осмыслению реальности представляло неразрывность научного и идеологического контекстов в границах социального целого. Не случайно поэтому научная деятельность в эту эпоху была как бы неположенным занятием. Предметное содержание научных знаний, их практическая применимость расшатывали ту систему псевдоконкретности, на которой покоился традиционный жизненный уклад (в плане воспитания послушного мышления и смиренного восприятия).

Как свидетельствует история философии, средние века подготовили своеобразное смещение акцента на развитие гуманитарного знания, начавшееся в XIV–XVI веках и достигшее своеобразных «точек роста» в творчестве английских, французских материалистов и социал-утопистов. Главным для формирования

теоретизма в названное время стало обращение субъекта к процессу и результату своей деятельности в контексте определенной культуры, означающей осознание и осмысление предельных оснований бытия и мышления, теоретического и практического. Однако о теории с развитой структурой и многообразными функциями для этого периода говорить преждевременно. Скорее всего, теоретическое функционирует здесь в том особом пространстве, которое с особой силой формирует методологию поиска, алгоритмы творческой деятельности, критерии духовно-практического отношения к миру. Не случайно в иерархии веков духовного основания мира наука заняла подчиненное по сравнению с религией положение и нужен был поистине научно-революционный прорыв в мировоззрении, который бы зафиксировал не теоцентристские, а иные точки отсчета бытия.

Сциентистское измерение мира начинается с эпохи утверждения капитализма, привнесшего рациональность в ткань практической жизни, нравственных отношений, политического противостояния. Спорадические классификации научного материала требовали системного объяснения, предполагающего теоретическое видение мира. Концептуальное воплощение было необходимо и социальному знанию, поскольку общество достигло сознания органической системы, а действующие исторические субъекты стали более свободно вторгаться в естественный ход вещей, приводя эту систему в неравновесное состояние. Прежде всего, задача управляемости общественными отношениями и социальными связями вызвала необходимость отыскания социальных законов и тем привела от утопии к теории.

Утверждение отношений вещной зависимости, складывающихся в эпоху индустриального общества, позволили мыслителям через исследование феномена двойственности по-новому интерпретировать теоретизм, уже в единстве онтологической и гносеологической нагруженности. Для идеалистов естественным подобной интерпретации было перевернутое отношение основы и обоснованного, что соответствовало исходным мировоззренческим принципам. Не случайно, по-видимому, великий диалектик Гегель предпочел в качестве исходного методологического принципа системы тождество мышления и бытия, иначе трудно было

бы выводить зависимости объективного-субъективного, материального и идеального, опредмечивания-распредмечивания.

В эпоху Возрождения проблема активности субъекта была поставлена в немецкой классической философии, где она получила логико-гносеологическую интерпретацию. Субъект включается в систему отсчета при построении теоретического знания. И. Кант достаточно подробно описал содержательные структуры деятельности субъекта познания, правда, сделал уступку предшествующей эпохе, ограничив сферы возможного и недостижимого в знании. У Канта обоснование теории представляется как систематизация ее терминов и предложений при демонстрации того факта, что система логических законов и правил обеспечивает гносеологические инварианты теории. Его бесспорной заслугой следует считать постановку вопроса о логических основаниях и об отношении формального и содержательного моментов выводного знания. Задача обоснования всеобщего условия научно-теоретического знания требовала отказа от старого стиля мышления, традиционной логики и разработки совершенно иного теоретического обоснования, в котором существенное значение имеют принципы учения о развитии.

По мнению Канта, причиной законосообразного порядка в человечестве служит антагонизм между людьми, их «необщительное общение», склонность вступать в общество, оказывая одновременно этому обществу сопротивление, которое угрожает распадом. Человек хочет согласия, но природа лучше знает, что хорошо для его рода, и ведет его по пути раздора.

Куда ведет этот путь? Кант – оптимист, он убежден, что в конечном итоге к достижению всеобщего правового гражданского общества, членам которого представлена величайшая свобода, совместимая, однако, с полной свободой других. Антагонизм в этом обществе будет существовать, но его ограничат законы. Только в таких условиях возможно наиболее полное развитие потенций, заложенных в человеческой природе.

Достичь всеобщего правового состояния – самая трудная задача, которая и решается человеческим родом позднее других. Дело в том, что человек есть животное, нуждающееся в повелителе, как разумное существо, он стремится создать закон,

определяющий границы произвола для всех, но своекорыстная животная склонность побуждает его делать для самого себя исключение. Каждый облеченный властью всегда будет злоупотреблять своей свободой, когда над ним не будет никого, кто распоряжался бы им в соответствии с законом. Вот в чем именно трудность стоящей перед человечеством задачи. Полностью решить ее невозможно, но приблизиться к решению – веление природы. Три условия в их сочетании, необходимые для этого: правильное понятие о государственном устройстве, в течение веков приобретенный опыт, добрая воля. Кант не строит иллюзий относительно того, когда это станет возможным. Очень не скоро, после многих тщетных попыток. Эти прогнозы Канта оказались более реальными, чем марксистский.

Как известно из истории философии, главнейшая проблема – соотношение материального и идеального с выявленным местом субъекта в нём – не находила подлинно научного решения до синтезирования материализма и диалектики. И хотя предметность знания стала одной из ведущих тем у Гегеля, обнаруженный им фундаментальный факт для социальной теории – несовпадения сознательно поставленных целей деятельности людей и социальных последствий этих действий, открыл возможность внесубъектного подхода к историческому знанию.

Всякая теория есть система. Однако эта система имеет два основных аспекта. Прежде всего, это предметный аспект. Знание о предмете, выраженное в теории, должно представлять собой отражение взаимосвязанных сторон, свойств, закономерностей и т. д. этого предмета. Иными словами, предмет познания всегда представляет собой системно организованную целостность. Или, если обратиться к понятийному аппарату диалектики, он есть «конкретное как некоторое многообразно расчлененное внутри себя целое» [2, с. 56]. Теоретическое мышление должно воспроизвести не только все эти элементы целого, но и их взаимосвязь внутри этого целого. Только в этом случае мы имеем теорию. Таким образом, системность теории есть содержательная системность. Но теоретический уровень познания обладает своим арсеналом познавательных средств, которые отличны от арсенала средств эмпирического уровня познания. Все эти средства

тоже имеют свою логику взаимосвязи, и в теории того или иного объекта они тоже должны быть увязаны в системное единство. Это – формальный аспект теории как системы, или формальная системность теории. Теория, взятая в данном аспекте, включает в себя следующие основные элементы: «1) исходную эмпирическую основу, которая включает множество зафиксированных в данной области знания фактов, достигнутых в ходе экспериментов и требующих теоретического объяснения; 2) исходную теоретическую основу – множество первичных допущений, постулатов, аксиом, общих законов теории, в совокупности описывающих идеализированный объект; 3) логику теории – множество допустимых в рамках теории правил логического вывода и доказательства; 4) совокупность выведенных в теории утверждений с их доказательствами, составляющую основной массив теоретического знания» [3, с. 86].

Одним из главных условий конструирования научных теорий как социального института, характеризирующегося системностью, является объединение усилий социологов, историков, политологов, экономистов и естествоиспытателей.

Проблема соизмеримости теоретического знания становится одной из важнейших в отечественной методологии, которая вплотную подошла к необходимости создания современной социогуманитарной теории, описывающей казахстанское общество в пространстве Евразии.

Как писал Президент Республики Казахстан Н.А. Назарбаев, «...одной из ключевых проблем современности является глобализация» [4, с. 67]. Глобализация порождает как новые перспективы, так и новые угрозы для всего человечества. Мир сегодня вступил в новый этап своего развития, который требует осмысления и понимания. Расположенная на стыке цивилизаций и магистральных транспортных путей Центральная Азия сегодня оказывает немаловажное влияние на взаимодействующие регионы. Международный терроризм, экстремизм, наркобизнес и наркомания, обострение социальных, этнических и конфессиональных противоречий, транснациональная преступность, нерешенные вопросы Каспия, дефицит водных ресурсов – это лишь небольшой пласт проблем, представляющих угрозу националь-

ной безопасности государств региона. Поисками адекватных ответов вызовам, стоящим перед мировым сообществом, призваны заниматься социогуманитарные теории, которые уже дают о себе знать.

Литература

1 *Абдильдин Ж.М., Нысанбаев А.Н.* Диалектико-логические принципы построения теории. – Алма-Ата, 1973.

2 *Ильенков Э.В.* Диалектическая логика. Очерки истории и теории. – М., 1984. – С. 221.

3 *Швырев В.С.* Теория // Философский энциклопедический словарь. – М., 1989. – С. 649.

4 *Назарбаев Н.А*. Критическое десятилетие. – Астана, 2003.

ФИЛОСОФИЯ В ЖИЗНИ И ПРАКТИКЕ

Мурат АУБАКИРОВ
(Уральск)

Философия – это процесс познавательной деятельности, пронизывающий все человеческое существо в его физических, чувственных и умственных состояниях.

Практическая сторона жизни, о которой мы так много говорим, в основном связана с нашими бытовыми проблемами, состоянием здоровья и накоплением материальных ценностей. Возникновение и формирование философских систем прямо связано с решением этих вопросов. Из этого следует необходимость разъяснения: как философия, занимающаяся, на первый взгляд, только размышлением, может принести нам пользу в решении этих вопросов? Подтверждением такой точки зрения может послужить история многих развитых цивилизованных стран, в которых философия занимала главные позиции в развитии общества и государства в целом.

Не без внимания остается изучение философии Древней Греции и Античности – мыслителей, повлиявших на развитие Европы, которая сегодня демонстрируют нам успешную, сильную экономику, социальную сферу, внешнюю и внутреннюю политику.

Успех европейских государств в вышеперечисленных аспектах является результатом деятельности таких мыслителей Аристотель, Платон, Демокрит и другие выдающиеся философы, которые не только искали первопричину, но с помощью философских знаний решали вопросы устройства государств.

Как известно, никакое государство не может быть сильным, не имея целей и устремлений, связанных со стратегическим взглядом на будущее, основанных на философском воззрении, охватывающем жизнь человеческого существа в его индивидуальном и социальном плане.

Цитируя Аристотеля в его работах «Политика», «Афинская полития», формировавших правосознание, отметим: «Не может быть счастливо государство, если несчастен хоть один гражданин» [1].

Аристотель предпринимал попытки разработки науки о политике. Научное понимание политики предполагает, по Аристотелю, развитые представления о нравственности (добродетелях).

Цитируя Ульпиана – выдающегося римского юриста: «Жить честно, не чинить вред другому, каждому воздавать то, что ему принадлежит» [2].

Как мы видим, философ – это человек, обладающий высокой степенью мудрости, сознание которого охватывает проблемы, связанные с человеческим существованием. Исходя из этого, следует отметить философию и философствование как методы развития высших морально-нравственных качеств человеческого существа. Усилиями философов, мыслителей, образованных правителей все процитированное становилось их образом жизни.

Очень серьезную роль философия играла в образовании. Как известно из истории, римский юрист должен был обладать знаниями по философии, литературе, поэзии, на первый взгляд, не имеющих прямого отношения к юриспруденции, науке, изучающей возникновение законов, и, тем не менее, формирующих его мировоззрение и речь, что являлось необходимым для широкого объективного взгляда на ситуацию человека, представляющего закон. В подобном русле следует корректировать систему высшего, среднего, начального и дошкольного образования, формируя объективное видение прошлого, настоящего и будущего.

Философские системы Востока – индийская, китайская, вначале существовавшие раздельно, как конфуцианство и даосизм Китая, как индуизм и буддизм Индии, безусловно, также имели сильное влияние на развитие государств, искавших решение тех же социокультурных, экономических, политических проблем.

Труды великого Конфуция, по сути своей являющиеся системой построения отношений в государстве, легли в последующем в основу развития Китайской Империи.

Небеспричинно указаны в статье существовавшие и существующие великие философские системы, формировавшие мировоззрение народов. Не представляется возможным создание каких-либо новых философских систем, которые смогли бы по-иному, эффективно решить старые общечеловеческие проблемы. Возникает необходимость приобщения казахстанского общества

к шедеврам мирового философского знания – с целью улучшения и обогащения собственной культуры и обновления ее с помощью полученных и усвоенных знаний.

Казахстан, как независимое государство, вправе формировать понимание текущей жизни, связывая ее не только с вопросами сегодняшней действительности, но также затрагивая вопросы исторического прошлого Казахстана. В учебных заведениях, школах, колледжах, вузах не должно быть доминирующего положения политических идей, но должно быть развитие толерантной, имеющей объективный взгляд на мир личности. Никакая из наук сегодня не должна служить политическим целям в достижении власти и разного рода превосходства одного над другим. Поэтому необходимо преподавать историю как историю, математику как математику, литературу как литературу, и т. д., формируя в человеке толерантность, объективный взгляд, любовь к свободе мысли и уважение к свободе мыслей других. В условиях возникшего экономического, социального, религиозного и философского кризиса независимый Казахстан вправе вступить на путь построения сильного государства. Сила государства – не в утверждении какой-либо одной светской, религиозной или философской концепции, а в установлении равных возможностей в реализации морально-нравственных ценностей всех существующих на сегодняшний день в Казахстане организаций и объединений, выражающих волю каждого гражданина нашего государства. Такое отношение послужит подтверждением становления правового государства.

Как уже упоминалось выше, необходимо предоставить на обозрение казахстанскому обществу мировые философские системы. Необходимо предоставление личного выбора для их изучения и практического применения, для укрепления государственной целостности и построения сильного казахстанского общества и государства.

Заимствование культур, как мировой опыт и практика, показывают положительные результаты в изменениях общественных отношений, улучшающих качество культурных, научных и философских позиций. Примеров можно привести много. Один из таких примеров – бывшая некогда для древних греков варвар-

ской Германия, не имевшая никаких философских учений, впоследствии породила лучших учеников древнегреческих философов, продвинувших идеи научно-философской мысли. Говоря о Канте, как о первом немецком философе, объединившем идеи Платона с широтой аристотелевской философии, подтверждается идея обогащения в слиянии с другой культурой.

На современном этапе общечеловеческого развития Казахстан, который стремится стать частью мирового сообщества, не может оставаться в изоляции. В связи с этим, необходимо предоставить казахстанской общественности разнообразие философских воззрений – малых и больших, чтобы научиться рациональному применению умственных и физических сил в личном развитии для принесения своих знаний на алтарь служения своему народу и государству с максимальной пользой.

Таких позиций придерживались выдающиеся умы человечества, имена которых не пересчитать.

Проведение первого Конгресса философов Казахстана должно объединить и вдохновить философов нашей страны на дальнейшее теоретическое развитие философских идей и практическое их применение для улучшения казахстанского общества.

Проводимое мероприятие можно назвать шагом младенца в мир большого человеческого сообщества.

Литература

1 *Аристотель*. Политика // http://philosophy.ru

2 Дигесты Юстиниана. Кн. 1, п.10., § 1 // http://digestaiust.narod.ru

ФИЛОСОФСКОЕ ПОСТИЖЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА В ТВОРЧЕСТВЕ ФРИДРИХА НИЦШЕ

Асия КАМАЛИДЕНОВА
(Алматы)

Известный немецкий философ Фридрих Ницше более знаком нам как автор концепции «сверхчеловека», но, по сути, его волновала философская проблема человека. Его известная мизантропия была связана с разочарованием в нем. Обратимся к философскому постижению человека в творчестве Ницше, в частности, к его произведению «К генеалогии морали».

Творчество немецкого философа Фридриха Ницше (1844-1900) всегда вызывало особый интерес и неоднозначное понимание его произведений. Его философское наследие одними подвергалось критике, у других оно вызывало восхищение. Таким образом, существуют самые разнообразные толкования его текстов. С именем Ницше связаны идея Сверхчеловека, Воля к власти, Переоценка ценностей, Вечное Возвращение. Это он сказал, что Бог умер от сострадания к людям. Ницше гениально осмыслил античную культуру как фундамент западной культуры вообще и дал основательный анализ последовательных ее этапов – христианства, Возрождения, Нового времени. Сделано это так ярко, так блестяще и оригинально. Им задеты и затронуты глубинные пласты европейской культуры, к которой он принадлежит сам, подвергнутой им острой критике. Отсюда – противоречивость самого творчества немецкого мыслителя. Противопоставление «дионисийского» и «аполлоновского» начал в культуре, искусстве, проведенное Ницше, имело значение для европейской философии. Дионисийское – титанизм, свободная игра, жизненная сила и аполлоновское – размеренность, оформленность. По мнению Ницше, европейская культура пошла по пути подавления дионисийского начала «разумом», «истиной». Его последующее будущее влияние на умы связано, прежде всего, с оригинальностью его взглядов на мир, человека, самого себя. Он справедливо назвал себя «философом будущего».

У Ницше генеалогия морали выступает как принципиально новая наука, которая раскрывает происхождение наших моральных предрассудков, разоблачает и разрушает исторический смысл ценностей, охватывающий духовную проблематику европейской истории. Ницше задается вопросом, откуда, собственно, берут свое начало наши добро и зло? Каким образом человек изобрел эти суждения ценности – добро и зло? Какую ценность они представляют? Он выдвигает новое требование о необходимости критики моральных ценностей. «Выскажем его, это новое требование: нам необходима критика моральных ценностей, сама ценность этих ценностей должна быть однажды поставлена под вопрос, – а для этого необходимо знание условий и обстоятельств, из которых они произросли, среди которых они развивались и изменялись (мораль как следствие, как симптом, как маска, как тартюфство, как болезнь, как недоразумение; но также и мораль как причина, как снадобье, как стимул, как препятствие, как яд), – знание, которое отсутствовало до сих пор и в котором даже не было нужды. Ценность этих «ценностей» принимали за данность, за факт, за нечто проблематически неприкосновенное; до сих пор ни капельки не сомневались и не колебались в том, чтобы оценивать «доброго» по более высоким ставкам, чем «злого», более высоким в смысле всего содействующего, полезного, плодотворного с точки зрения человека вообще (включая и будущее человека)» (с. 306) (здесь и далее цитаты приводятся по изданию: *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра; К генеалогии морали; Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм: Сборник / Пер. с нем.; – 2-е изд. – Минск, 2001).

В нашем обществе принято оценивать «добрый» как нечто более высокое и лучшее, чем «злой», как полезное и плодотворное. Но почему? «Как? А если бы в “добром” лежал симптом упадка, равным образом опасность, соблазн, яд, наркотик, посредством которого настоящее, скажем, представало бы нахлебником будущего?» (с. 307). Давайте вместе с философом пустимся в «странствие по чудовищному, далекому и столь таинственному материку морали…» Обратимся к действительной истории морали. Ницше полагает, что есть истины простые, горькие, отвратительные, нехристианские, неморальные. Требуется внесение ясности

в происхождение понятия и суждения «хорошо» и «плохо». «… Суждение “хорошо” берет свое начало не от тех, кому причиняется “добро”! То были, скорее, сами “добрые”, т. е. знатные, могущественные, высокопоставленные и возвышенно настроенные, кто воспринимал и оценивал себя и свои деяния как хорошие, как нечто первосортное, в противоположность всему низкому, низменно настроенному, пошлому и плебейскому» (с. 312).

Человек становится интересным животным в том смысле, что он обладает душою человеческой, которая «в высшем смысле приобрела глубину и стала злою, – а это суть как раз две основные формы превосходства, ставившие до сих пор человека над прочими животными!..» (с. 318).

Существует различие между рыцарски-аристократическим суждением ценности и жречески-знатным способом оценки. В первом случае это мощная, цветущая, здоровая телесность, отсюда – война, авантюра, охота, танец, турниры, сильная, свободная, радостная активность. Злейшие враги всего этого – священники. Потому жречески-знатный способ – это бессилие, слабость, вялость, ненависть ко всему яркому и живому. Греко-римская культура содержит в себе ценности рыцарско-аристократического духа. Это мощь, сила, расцвет, красота, героизм, активность.

Фридрих Ницше вводит интересное понятие ressentiment, одно из его важнейших понятий. На французском языке оно означает злобу, злопамятство. В немецком языке отсутствует аналог, ближе всего – немецкое слово groll (злоба, неприязнь). Воля к власти может быть как активной, так и реактивной силой, т. е. обращенной против самой себя. Слабым, проигрывающим в борьбе и состязании свойственно подавление этой воли, она вытесняется, видоизменяется. Слабые люди нечто недоступное им объявляют аморальным, дурным, порочным, недостойным. «Высшие ценности» слабых осуждают сильных, способных, активных, деятельных. У слабых из нужды возникает добродетель. Ницше считает высшим типом ressentiment священника, который, проповедуя о добродетели, на самом деле стремится к власти над другими людьми.

Согласно Ницше, ressentiment есть главный источник морали. Враждебность, озлобление, ненависть, ревность, зависть,

злонамеренность, мстительность – таковы его психологические качества. Но самое важное, что ему присуще – это особый вирус, чувство бессилия. Конкуренция, которая заставляет сравнивать тебя с другими, если сравнение не в твою пользу, если другой оказывается «лучше», «выше», «благополучнее», то тебя начинает разрушать зависть, ненависть, ревность и т. д. Не забывайте еще о чувстве бессилия.

Ressentiment появляется там, где существует недовольство своим положением. Зависть могут вызвать богатство, красота, благородство другого. Но ressentiment скрывает свою злобу и ненависть, свою подлинную природу под маской приветливости, благообразия и благочестивости. Немецкий мыслитель описывает две модели ressentiment: экстравертированная представляет собой «восстание рабов в морали», и интравертированная – «аскетический идеал». Мораль рабов предполагает недовольство противостоящим окружающим внешним миром, «нуждается во внешних раздражениях», вместо того, чтобы обратиться к самим себе. Аристократический способ оценки «ищет своей противоположности лишь для того, чтобы с большей благодарностью, с большим ликованием утверждать самое себя» (с. 322).

Ницше проводит следующее различие между благородным человеком и человеком ressentiment, плебеем, рабом. Весь ужас в том, что в конце концов раса таких убогих, слабых, немощных людей берет вверх над благородством, над «крепкими и цельными натурами». Последним присуща забывчивость на оскорбления и подлости. «Такой человек одним рывком стряхивает с себя множество гадов, которые окапываются у других; только здесь и возможна, допустив, что это вообще возможно на земле, – настоящая “любовь к врагам своим”» (с. 325).

По Ницше, благородные расы – римская, арабская, германская, японская знать, гомеровские герои, скандинавские викинги. Он приводит обращение Перикла к афинянам. «Ко всем странам и морям проложила себе путь наша смелость, всюду воздвигая себе непреходящие памятники в хорошем и плохом». Лучшим представителям благородной расы присуща беспечность в смысле равнодушия и презрения к безопасности, телу, жизни, удобствам. Им присуща веселость и глубина радости. «…Век героев

и полубогов Трои и Фив». Почему исчезли лучшие благородные люди? Человек утрачивает свои сильные стороны и качества. Он становится неким ручным домашним животным. «…Смыслом всякой культуры является выведение из хищного зверя “человек” некоей ручной и цивилизованной породы животного, домашнего животного» (с. 327).

Отсюда – наше отвращение к современному человеку, к самим себе, мы страдаем человеком. «…Пресмыкающееся “человек” занимает авансцену и кишмя кишит на ней; что “ручной человек”, неисцелимо посредственный и тщедушный, уже сноровился чувствовать себя целью и вершиной, смыслом истории, “высшим человеком”…» (с. 328). Ницше отмечает, что Европа смердит такими усталыми, болезненными, посредственными, мелкими людьми. «Скверный воздух! Скверный воздух! То, что ко мне приближается нечто неудавшееся; то, что я вынужден обонять потроха неудавшейся души!..» (с. 329).

Великий философ ставит диагноз нашему обществу, человеку, в частности. Он рассуждает о западном человеке: «Ибо так обстоит дело: измельчание и нивелирование европейского человека таит в себе величайшую нашу опасность, ибо зрелище это утомляет… Нынче мы не видим ничего, что хотело бы вырасти…» (с. 329).

Угнетенные полагают и считают себя добрыми, ибо они не совершают насилия. Они терпеливы, смиренны, праведны. Но это все фальшиво, это есть «самоодурачивание бессилия». «Этот сорт людей из инстинкта самосохранения, самоутверждения нуждается в вере в индифферентного факультативного “субъекта”, в котором по обыкновению освящается всякая ложь» (с. 332).

Наш XX век и наступивший XXI подтвердит мысль немецкого мыслителя о том, что «мир этот, в сущности, никогда уже не терял в полной мере запаха крови и пыток». Достаточно вспомнить две мировые войны, репрессии и всяческие гонения, конфликты, современный терроризм и прочее.

Сегодня мы живем в безумном мире, больном обществе. Достаточно включить телевизор и посмотреть новости или заглянуть в современные газеты. «С тех пор человек поставлен на кон и предоставлен самым неожиданным и самым волнующим вы-

бросам игральных костей, которыми мечет “великое дитя” Гераклита, называйся оно Зевсом или Случаем, – он приковывает к себе интерес, напряжение, надежду, почти уверенность, словно бы с ним возвещалось нечто, приуготавливалось нечто, словно бы человек был не целью, но лишь путем, инциндентом, мостом, великим обещанием…» (с. 370).

Человека поместили в клетку, людей (безликое население) – в «жесткую форму» – путем сплошных насильственных актов, что сообразно этому древнейшее «государство» представало и функционировало в виде страшной тирании, некоего раздавливающего и беспощадного машинного устройства. Бесформенному населению придает форму, оформляет государство. «Стая белокурых хищников, раса покорителей и господ, обладая военной организованностью и организаторской способностью». Им удалось создать из населения штампованные формы, самое страшное, им удалось насильственно подавить инстинкт свободы. Привить моральную ценность неэгоистического через нечистую совесть и «волю к самоистязанию».

Фридриха Ницше просто раздражает набожный образ мыслей. Ему противно обезличивание, самобичевание, самопожертвование. Аскетическая жизнь противоречива, «сахаристая, слизистая, безропотная покорность», – это жизнь ressentiment. «Прочитанное с какого-нибудь отдаленного созвездия, маюскульное письмо нашего земного существования соблазнило бы, пожалуй, к выводу, что Земля является по сути аскетической звездой, уголком, заселенными надутыми, высокомерными и гадкими тварями, которые не в состоянии отделаться от глубокой досады на себя, на землю, на всякую жизнь, и только тем и заняты, что причиняют друг другу боль, из удовольствия причинять боль – возможно, единственного их удовольствия» (с. 404–405). Все эти больные, слабые, бессильные люди создали «сквернейший воздух, воздух больных». Создана жуткая атмосфера сумасшедшего дома, больницы. Именно они, слабейшие представляют опасность и угрозу для здоровых. «Кто нюхает не только носом, но и глазами и ушами, тот чует повсюду, куда он только нынче ни ступит, нечто вроде атмосферы сумасшедшего дома, больницы – я говорю, как и подобает, о зонах культуры человека, о всякого рода «Европе»,

где бы она еще ни встречалась на земле. Болезненные люди суть великая опасность человека: не злые, не «хищники». Заведомо увечные, поверженные, надломленные – слабейшие суть те, кто по большей части минируют жизнь под человеком, кто опаснее всего отравляют и ставят под вопрос наше доверие к жизни, к человеку, к самим себе» (с. 410).

Фридрих Ницше различает мораль сильных и мораль рабов, слабых неудачников. Недопустимо их смешивать. Источник морали бессильных – завистливая злость. Мораль аристократов – отвага, храбрость, щедрость, индивидуализм, сила. По мнению Ницще, человек вместо того, чтобы расти вверх, создавать мир красоты и великих шедевров, прорастает вкривь да вкось. Так рождаются больная душа, душевный мрак, чем незаметнее, тем опаснее.

Фридриха Ницше можно критиковать за антихристианство, антисемитизм, даже за преклонение перед греко-римским великолепием. Можно восхищаться его творчеством, можно полностью отвергать и не соглашаться с ним. Оппонентов Ф. Ницше более, чем достаточно.

Известно, что его культ «высшего человека», «сверхчеловека» был истолкован и осмыслен превратно. Сестра Ницше – Элизабет Ферстер-Ницше издала последнее сочинение брата под названием «Воля к власти». Записи Ф. Ницше были собраны и опубликованы таким образом, что немецкий философ выглядит как идеолог германского нацизма. Учение Ницше было основательно искажено и из него сделали «предтечу» нацизма. Можно, конечно, критиковать и спорить по наследию мыслителя. Скорее всего, проблема в другом. В человеке, в нас самих.

Да, идеализированные Ф. Ницше античные Рим и Греция противопоставляются христианству, христианским ценностям. Добродетелью, по Ницше, становится самоутверждение жизни, воля к власти, силе и мощи. Он ненавидел слабость, бессилие, «стадо», которое приспосабливается и побеждает количеством и хитростью, подлостью. Немецкий философ утверждает новые «жизненные ценности» – «волю к власти», «сверхчеловека». Посмотрите какой диагноз человеческому обществу ставит Фридрих Ницше: «Чтобы хоть на время, друзья мои, защитить самих

себя от двух злейших эпидемий, которые, может статься, уготованы как раз для нас, – от великого отвращения к человеку, от великой жалости к человеку!..» (с. 413).

На мой взгляд, послание Фридриха Ницше заключалось в обращении к нам, потомкам. «Я ненавижу обывательщину гораздо больше, чем грех». Посмотрите, оглянитесь вокруг. Только задумайтесь о жизни, как мы живем. Куда исчезли герои, масштабы, величины? Как обмельчал современный человек! Разве мыслитель не предупреждал нас? Его призыв – «человек есть то, что должно превозмочь», «человек есть канат, натянутый между обезьяной и сверхчеловеком». Если отвлечься от некоторых категоричных суждений, то в творческом наследии Ницше можно найти ответы в поисках ценностных ориентаций. Можно победить мстительную зависть слабых, начав с самих себя. Будь сильным, победи самого себя, «учись властвовать собою».

СОВРЕМЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ: ПРОБЛЕМЫ, СУЖДЕНИЯ

Нагима БАЙТЕНОВА **(Алматы),**
Айгул ДЕМЕУОВА **(Актау)**

Современное религиоведение, отказавшись от прежних наработок классического религиоведения, еще не смогло представить альтернативу. Известный английский религиовед Ф. Уэйлинг считает, что основное различие между классическим и современным религиоведением состоит в следующем: «В классический период основное внимание уделялось первобытным верованиям, архаическим религиям, религиям античности и классическим формам наиболее влиятельных религий. Теперь ситуация изменилась. Наблюдается бурный рост знаний обо всех религиозных традициях человечества, происходит накопление данных о нынешнем состоянии не только широко распространенных, но и возникших в последние годы религий» [1, с. 18]. По мнению другого современного религиоведа, К.Ю. Блеекера, религиоведение представляет собой беспристрастную и объективную науку, поэтому оно должна быть свободно от мировоззренческих предпосылок, оценочных суждений, философских спекуляций. Поэтому К.Ю. Блеекер выносит философию религии за рамки религиоведения. Такое отношение к философии религии связано с позицией некоторых религиоведов, которые считают, что философское исследование религии не является объективным, нейтральным, в ценностном отношении научным [2, с. 171]. Такую свою позицию религиоведы обосновывают тем, что одной из основных особенностей философии религии является то, что она любые религиозные проблемы решает с позиции ее истинности [3, с. 31]. Как известно, спецификой религии является то, что она не всегда поддается рационализации ее положений. Далее, рассуждая о современном состоянии религиоведения, Ф. Уэйлинг пишет: «В настоящее время не существует доминирующей в научных кругах теории религии. У религиоведов, за

редким исключением, отсутствует даже желание разрабатывать общие теории. Для создания общих теорий религии необходимо абстрагирование от частных контекстов, а современные ученые довольствуются исследованиями частных контекстов, не рискуя вступать на путь абстрактных концепций» [3, с. 12]. И данная ситуация в современном религиоведении, мы думаем, связана с игнорированием философии религии, ибо именно философия религии может дать такие обобщающие теории.

Один из важных подходов религиоведческого изучения основ религии – философский, вернее, с позиции философии религии. В рамках философии религии интерпретация религии осуществляется на основе конкретного субординирующего принципа, который определяет гносеологические, аксиологические и онтологические особенности религии. К современной трактовке религии как социокультурного феномена с позиции философии религии можно отнести таких всемирно известных исследователей, как У. Джемс, Р. Отто, М. Элиаде, М. Мюллер.

Ярким представителем философии религии является американский философ, психолог, религиовед У. Джемс. По мнению У. Джемса, религия играет позитивную психологическую роль, поскольку гармонизирует душевную жизнь человека и способствует формированию положительных эмоций, в том числе и такого великого чувства для человека, как счастье.

Будучи представителем такого философского течения, как прагматизм, У. Джемс в своих религиоведческих изысканиях широко использует такие философские принципы, как прагматизм и радикальный эмпиризм. Он подчеркивал «полезность» религии с прагматичной точки зрения, а не ее доктринальные основы, поэтому он считал, что для душевной и духовной жизни человека, в том числе и в формировании его религиозных мироощущений, важной является практическая польза. Следующим важным принципом при выявлении сущности религии для него выступает принцип радикального эмпиризма. Согласно данному подходу, в качестве основы религии выступает индивидуальный чувственный опыт, проявляющийся через интроспекцию, т. е. через самонаблюдение. У. Джемс придавал больше значения религиозной жизни одного человека, чем социальному выражению религии.

Отказаться от веры в Бога означало бы поражение философии, отказ от подлинной нравственности – такова точка зрения У. Джемса. Это был бы и отказ человека от своей неповторимой индивидуальности. Ибо Бог нужен именно конкретному индивиду как самая надежная опора в борьбе против тягот жизни, страданий, одиночества, в борьбе против зла и хаоса. У. Джемс не только не отрицает, но прямо признает, что Бог, религиозная вера утверждаются им не в некоем онтологическом значении (Бог есть, существует), а именно в прагматическом смысле: вера в Бога нужна человеку, спасительна для него.

Немецкий теолог и историк религии Р. Отто, рассуждая о сущности религии, акцентирует внимание на нуменозной и непостижимой сути религии. В основе его понимания сущности религии лежит идея об иррациональности природы религии и ее автономности по отношению к таким различным внерелигиозным факторам, как социальные, этические, эстетические и т. д. Источником религиозности, по мнению Р. Отто, является религиозный опыт. Он считает, что в основании религиозности лежит религиозный опыт, особым априорным началом религиозности является «душевная настроенность», чувство святого, которое он обозначил понятием «нуменозное». В своей известной работе «Святое» (1917) Р. Отто пишет, что Божество, манифестируя себя в религиозном опыте, открывается как нуменозное. Нуменозное вызывает чувство благоговейного страха и трепета, это нечто «совершенно другое» (ganz andere) по отношению к человеку. Оно возникает, скорее, из веры, чем из рационально показного. Отто был убежден, что святое или нуменозное невозможно ни описать, ни определить, оно может только «пробудиться» и «быть направленным на что-то».

Р. Отто считает, что вся история религии основывается или же берет начало из чувства боязни, ужаса и жути. Переживание «религиозного ужаса» является врожденной данностью души. По мнению Р. Отто, нуменозное имеет сложную структуру. Numen, или божество, согласно утверждениям немецкого теолога, воспринимается как могущественная сила, первичное нуменозное чувство есть «чувство реальности». Продолжением этого чувства является «чувство тварности», т. е. чувство тварного су-

щества, которое ощущает себя ничтожеством перед всемогуществом нуменозного. Это чувство внушается человеку возвышающей над ним силой, mysterium tremendum («тайна, повергающая в трепет»), бытием, абсолютно превосходящим человека, как тварного существа. Оно становится устрашающим для человека, потому что оно – полная противоположность тварному, понятному, оно ganz andere («совершенно иное»).

Не менее известным и автором оригинального подхода в выявлении сущности и своеобразия религии как социокультурного феномена является Мирча Элиаде, румынский религиовед, философ, писатель. М. Элиаде доказывал, что человеческое существо – это «*homo religiosus*», существо, мотивированное религиозной целью. Румынский религиовед считает, что в своей религиозной сущности человеческая природа едина и неизменна от архаики и до современности, т. е. человеческая сущность на протяжении всего существования человеческой цивилизации не меняла свою религиозную сущность. М. Элиаде, отрицая редукционистские и эволюционистские теории Э. Тайлора и З. Фрейда, приходит к заключению, что еще в древности внутренний мир человека состоял из религиозных переживаний и смыслов. Впоследствии под давлением различных историко-политических и социально-экономических факторов архаические формы религиозного опыта подвергаются различным формам трансформации и приводят к духовным кризисам. Современный западный человек, растеряв свою подлинную религиозную сущность, испытывает «онтологическую ностальгию» и пытается вернуть свой прежний религиозный опыт. Но эти попытки современного западного человека зачастую заканчиваются неудачей и вместо истинно религиозных ценностей приходят всевозможные квазирелигиозные, «крипторелигиозные» и другие формы религии.

В философии религии М. Элиаде онтология и сущность религии выявляются через его учение о святом (священном, сакральном), через компаративистский анализ священного и мирского. Суть данного подхода сводится к выявлению за оболочкой профанных явлений сакрального содержания.

На эти вопросы М. Элиаде пытается ответить через такие противоположные явления, как священное и мирское. Он сле-

дующим образом определяет священное: «первое определение, которое можно было бы дать священному, сводится к следующему: священное – это то, что противопоставлено мирскому». Далее, уточняя, он утверждает: «Священное всегда проявляется как реальность совсем иного порядка, отличная от «естественной» реальности. Для обозначения того, что заключено в выражениях tremendum или majestas, или mysterium fascinans, мы наивно используем слова, заимствованные из сферы естественной или даже духовной, но не религиозной жизни человека» [4, с. 18]. Следовательно, как утверждает М. Элиаде, священное – это нечто, что противоположно мирскому и представляет собой совершенно иную форму реальности, в корне отличающуюся от естественной реальности. Он считает, что человеческий язык беден и не в состоянии показать всю особенность священного: «Однако такое использование лексики по аналогии обусловлено именно неспособностью человека выразить ganz andere («совершенно иное»), ведь и для обозначения того, что выходит за пределы естественного человеческого опыта, язык может использовать лишь те средства, что накоплены в языке благодаря этому опыту» [4, с. 17].

В связи с данным обстоятельством, М. Элиаде предлагает заменить понятие «священное» понятием *иерофания* (hierophanie), которое более однозначно трактует, по его мнению, данный духовный феномен: «Человек узнает о священном потому, что оно проявляется, обнаруживается как нечто совершенно отличное от мирского. Для объяснения того, как проявляется священное, мы предлагаем термин иерофания (hierophanie), который удобен, прежде всего, тем, что не содержит никакого дополнительного значения, выражает лишь то, что заключено в нем этимологически, т. е. нечто священное, предстающее перед нами. Пожалуй, история религий, от самых примитивных до наиболее изощренных, есть ни что иное, как описание иерофаний, проявлений священных реальностей. Между элементарной иерофанией, например, проявлением священного в каком-либо объекте, камне или дереве, и иерофанией высшего порядка, какой является для христианина воплощение Бога в Иисусе Христе, есть очевидная связь преемственности. И в том и другом случае речь идет о та-

инственном акте, проявлении чего-то «потустороннего», какой-то реальности, не принадлежащей нашему миру, в предметах, составляющих неотъемлемую часть нашего «естественного» мира, т. е. в «мирском» [4, с. 17].

Религиозный человек, т. е. человек, обладающий определенным религиозным опытом, более глубоко понимает природу, Космос в целом, чем нерелигиозный человек. Румынский философ и религиовед пишет: «Мы никогда не сможем полностью понять парадокс, заключенный во всякой иерофании, даже самой элементарной. Проявляя священное, какой-либо объект превращается в нечто иное, не переставая при этом быть самим собой, т. е. продолжая оставаться объектом окружающего космического пространства. Священный камень остается камнем; внешне (точнее, с мирской точки зрения) он ничем не отличается от других камней. Зато для тех, для кого в этом камне проявляется священное, напротив, его непосредственная, данная в ощущениях реальность преобразуется в реальность сверхъестественную. Иными словами, для людей, обладающих религиозным опытом, вся Природа способна проявляться как космическое священное пространство. Космос, во всей его полноте, предстает как иерофания» [4, с. 18]. Более того, так называемый «примитивный человек» обладает более совершенным знанием окружающей действительности, чем современный нерелигиозный, западный человек. Для примитивного человека реальным является священное, а мирское в его представлении выступает как псевдореальность. В связи с данным пониманием, он пишет следующее: «Человек первобытных обществ обычно старался жить, насколько это было возможно, среди священного, в окружении освященных предметов. Эта тенденция вполне объяснима. Для «примитивных» людей первобытных и древних обществ священное – это могущество, т. е., в конечном итоге, самая что ни на есть реальность. Священное насыщено бытием. Священное могущество означает одновременно реальность, незыблемость и эффективность. Оппозиция «священное – мирское» часто представляется как противоположность реального и ирреального, или псевдореального. Сразу оговоримся: тщетно пытаться найти в древних языках эту философскую терминологию: реальное, ирреальное

и т. п., но явления, стоящие за ними, есть: таким образом, вполне естественно, что религиозный человек всей душой стремится существовать; глубоко погрузиться, участвовать в реальности, вобрать в себя могущество» [4, с. 18]. Следовательно, именно религиозный человек, согласно утверждениям М. Элиаде, живет в более реальном и незыблемом мире, в отличие от марксистской трактовки, согласно которой, верующий человек живет в иллюзорном, придуманном и надуманном им самим мире.

Понятие мирского явления придумано современным человеком, считает М. Элиаде, и это мешает современному человеку понять всю полноту бытия: «…мирское восприятие действительности мира во всей его полноте, целиком лишенный священных свойств Космос – это совсем недавнее открытие человеческого разума. Мы не стремимся показать, какими историческими путями, в результате каких изменений духовного мира современный человек лишил священного свой мир и принял светское существование. Достаточно лишь отметить, что *эта утрата священности характеризует весь опыт нерелигиозного человека в современных обществах и что вследствие этого современный человек ощущает все более серьезные затруднения в понимании масштабов бытия, ценностей религиозного человека первобытных обществ»* [4, с. 18–19].

Священное и мирское – это не только и не просто понятия, это два способа бытия, утверждает М. Элиаде: «что священное и мирское – это два образа бытия в мире, две ситуации существования, принимаемые человеком в ходе истории. … священный и мирской способы существования свидетельствуют о различии положения, занимаемого человеком в Космосе». М. Элиаде на конкретном примере показывает принципиальное различие между двумя этими способами бытия человека: человека религиозного и нерелигиозного. На данном этнографическом примере М. Элиаде сумел показать, *насколько осмысленной является жизнь религиозного человека и настолько же бессмысленной или, по крайней мере, более «примитивной» – жизнь современного человека по сравнению с жизнью религиозного, или же «примитивного человека» по представлениям современного западного, нерелигиозного человека*. Для современного сознания физиоло-

гический акт (питание, половой акт и т. д.) – это обычный органический процесс, даже если число окружающих его табу (правила поведения за столом, ограничения, накладываемые на сексуальное поведение «добрыми» нравами) весьма велико. Но для «примитивного» человека подобный опыт никогда не расценивался как только физиологический. Он был или мог стать для него неким «таинством», приобщением к священному» [4, с. 19].

На основе всестороннего анализа различных способов бытия и различия в религиозном опыте разных народов М. Элиаде приходит к выводу: в основании всех этих различий лежит поведение homo religiosus, т. е. поведение религиозного человека.

Литература

1 *Whaling, F*. Introduction: The Contrast between the Classical and Contemporary Periods in the Study of Religion // Contemporary Approaches to the Study of Religion. – Berlin etc: Mouton, 1984. – Vol. 1. – P. 18.

2 *Красников А.Н.* Методологические проблемы религиоведения. – М.: Академический Проект, 2007. – 289 с.

3 *Кимелев Ю.А*. Философия религии: систематический очерк. – М.: Nota Bene, 1998. – 424 с.

4 *Торбург М.Р.* Проблемы религии в постмодернистской философии: Диссертация ... кандидата философских наук: 09.00.13. – Москва, 2002. – С. 18, 11.

АКСИОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ФИЛОСОФСКО-РЕЛИГИОЗНЫХ СИСТЕМ

Асель МАНСУРОВА
(Алматы)

Современная философия XXI в. предстает в огромном многообразии форм и видов, направлений и течений, учений и школ, исторически сложившихся традиций и актуально обновляющихся способов бытия. Достигнутая философией стадия развития настоятельно требует от нее целостного самосознания в условиях предельной множественности. Решение этой задачи предполагает поиск концептуальноосмысленного инструментария, который бы открывал перспективы для целостного постижения действительности. Множественность философских направлений находит проявление в многообразии способов понимания. Данный плюрализм может рассматриваться как одно из явлений духовного кризиса, в условиях, когда информационные технологии приобретают все большее значение в современном обществе, формируются новые способы взаимопонимания.

Современная ситуация множественности философских учений незаметно подводит к границе, за которой начинает утрачиваться интуиция ее общечеловеческого смысла. В новых условиях современные мыслители все больше и больше обращаются к феномену дискурсивных практик. В соответствии с этим, появляется проблема изучения многообразия философского взаимопонимания, исследования локальных дискурсов, границ между ними, а также возможностей взаимосвязи. «У каждого свое мнение, свой интерес, своя польза, но есть нечто святое и безусловное, объединяющее всех и каждого, дающее возможности совместного бытия и взаимопонимания» [1, с. 6].

Проблема взаимопонимания имеет и экзистенциальное значение, в силу тесной связи с проблемой понимания. В целом, можно заметить, что проблема взаимопонимания вписывается в контекст современной философской проблематики, пронизывающей, так или иначе, все философские школы и течения

XX и XXI веков: феноменологию, экзистенциализм, герменевтику, персонализм и т. д. Каждая из парадигм по-своему ставила и решала проблему взаимопонимания. Кроме того, философия взаимопонимания связана с попытками построения целостных программ изучения человека, культуры и цивилизаций. Огромное влияние имела и отечественная философская мысль в трудах таких известных ученых, как Ж.М. Абдильдин, А.Н. Нысанбаев, А.А. Хамидов, Г.Г. Соловьева, С.Ю. Колчигин и др.

При рассмотрении проблем взаимопонимания и толерантности в области религии ключевое значение приобретает понятие межконфессионального диалога, рассматриваемого в качестве наиболее адекватной формы отношений между приверженцами различных вероисповеданий, служащей достижению согласия между ними. Межконфессиональный диалог может рассматриваться как в узком, так и в широком смысле. В узком смысле под таким диалогом понимается взаимодействие двух религиозных систем на доктринальном уровне, требующее сознательной установки, концептуальной разработки и институционального оформления. В то же время, сами религии, даже если они возникли как вселенские и универсальные (христианство и ислам), в процессе своего исторического развития неизбежно должны были отождествить себя с культурным и социальным опытом разных народов. Тем самым они становились стержнями формирования устойчивых культурно-исторических общностей, существующих в определенных пространственно-временных координатах – локальных цивилизациях. История многообразных связей между ними, включающая как периоды острой конфронтации, так и этапы взаимной солидарности, может быть названа межконфессиональным (точнее, культурно-конфессиональным) диалогом в широком его понимании.

Как справедливо отметил В.Н. Романов: «Гуманитарное знание имеет природу «диалога»: культура, представителем которой является исследователь, вступает в «диалог» с культурой, служащей предметом исследования» [2, с. 120]. В действительности же диалог гораздо труднее осуществить, чем предложить. Каждый привносит в диалогическое пространство свой собственный семантический контекст, и сам диалог может оказаться серией контекстуальных разрывов, поскольку никогда нельзя предви-

деть, что скажет другой после тебя. Поэтому в диалоге значимо не только понимание, но и непонимание.

Так, доктринальный диалог имеет первостепенное значение для институционно оформленных вероисповедных сообществ. Причем он может приобретать особую остроту и напряженность, поскольку каждая религия заявляет о вселенском и абсолютном характере собственного трансцендентного опыта и о ложности остальных. Признание равноценности и равнозначимости всех «путей к Богу» для действительно религиозного человека абсолютно невозможно. Как писал об этом русский религиозный мыслитель И. Ильин, «...каждый верующий человек, считающий свою веру истинной, предполагает (сознательно или бессознательно), что его собственный опыт имеет религиозно-предметное содержание; мало того, он предполагает, что иноверные люди осуществляют неверный религиозный акт, тогда как он сам и его единоверцы владеют верным религиозным актом.

Из истории религий мы знаем, что это чувство чужой «неверности» в акте и содержании – при известных условиях... переживалось определенными людьми, народами так остро, что вызывало активный и даже кровавый протест против «нечестия» нечестивых и «кощунства» кощунствующих» [3, с. 120–121]. Вот почему все усилия по сближению вероучительных основ даже близкородственных исповеданий обычно оказывались бесплодными. Особенно важно об этом помнить в связи с распространением современных религиозных обновленческих течений, выступающих под лозунгом вероисповедного синкретизма.

Необходимо отметить, что нет ни одной самой совершенной культуры, на которую должны были бы ориентироваться все остальные. Многообразие культур – принципиально, и должно рассматриваться в качестве богатства способов человеческого самовыражения и самореализации.

В каждой цивилизации можно выделить экономическую, политическую и культурную структуры. При этом, по А. Тойнби, «культурный элемент представляет собой душу, кровь, лимфу, сущность цивилизации... Как только цивилизация утрачивает внутреннюю силу культурного развития, она немедленно начинает впитывть элементы чужой социальной культуры» [4, с. 355–356]. Причина

надлома, за которым следует мучительное или бурное разложение цивилизации, – это «невозможность самодетерминации, в результате чего возникает потеря внутреннего единства, гармонии и пропорциональности» [5, с. 355]. «Недоумение достигает предела, когда выясняется, что каждая культура исполнена сама по себе глубочайшего смысла, а все они вместе взятые просто бессмысленные. Откуда же, спрашивается, берется этот смысл в каждой?» [6, с. 95].

Выяснение общих черт религий – это та граница, которую не следует переступать в православно-мусульманском диалоге. С точки зрения христианства, ислам есть Ветхий Завет, самым ярким свидетельством тому является сам Коран, который приверженцев единобожия именует «людьми Книги» («ахл-аль-Китаб») и признает их право на свой путь к Всевышнему. Коран даже предписывает особое расположение к христианам: «Ты, несомненно, найдешь, что самые близкие по любви к мусульманам те, которые говорят: «Мы – христиане!». Это – потому, что среди них есть священники и монахи, и что они не превозносятся» (Сура 5 «Трапеза», аят 85/82/).

Как пишет Титус Буркхардт, «...исламский менталитет проявляет на духовном уровне взаимосвязь, которую кочевое мышление показывает на уровне психологическом: острое осознание хрупкости мира, лаконичность мысли и действия и чувство ритма являются «кочевыми» качествами» [7, с. 128]. Само мусульманское благочестие отлично от христианского, если последнее сосредоточено на конкретном центре в пространстве и времени, то первое обладает осознанием Божественного Присутствия, основанном на чувстве Беспредельности, и не допускает никакой объективации Божественного.

В.В. Бартольд отмечал три особенности ислама: во-первых, «ислам возник среди народа, не принимавшего до тех пор почти никакого участия в религиозной и культурной жизни человечества. Во-вторых, основатель новой веры положил начало «не только религии, но и государству» [8, с. 3]. Отсюда – неразличение светского и духовного начал в исламе, сочетание светской и духовной власти. Наконец, веротерпимость ислама: от других вероисповеданий эта религия требовала только подчинения исламским властям и уплаты дани, в остальном человек мог следовать своей вере и

даже пользоваться защитой законов: «под властью ислама оказалась впоследствии возможной та совместная культурная работа мусульман, христиан разных вероисповеданий, евреев и язычников, которая представляла характерную особенность жизни Передней Азии в лучший период мусульманской культуры» [9, с. 127].

Из вышесказанного нередко делается вывод, что доктринальная толерантность между различными религиями неизбежно ведет к религиозно-мировоззренческой эклектике и внерелигиозному равнодушию, а диалог в данной сфере может носить лишь конфронтационный характер, в котором стороны воспринимают друг друга как миссионерский объект. Однако возможен и другой, более глубокий подход, когда человек, искренне приверженный собственной религиозной традиции, ценит и уважает иноверца; уважение к иноверцу за искреннюю приверженность и любовь к своей вере открывает дорогу к творческому диалогу. Более того, наличие в качестве оппонирующей иной религиозной системы становится необходимым фактором духовного самоопределения, позволяя как бы углубить свою религиозную веру. При этом вовсе не исключается возможность найти в чужом вероисповедании созвучия и эквиваленты собственным религиозным воззрениям.

Вместе с тем, «Диалог цивилизаций – это, прежде всего, выяснение вопроса о значимости и истинности духовных ценностей, лежащих в основе той или иной цивилизации и определяющих способы преодоления социальных противоречий, ограничений и трудностей человеческого бытия, диалог о высшей истине, о смысле жизни… Вполне оправдана постановка вопроса о том, может ли идея диалога цивилизаций подняться до уровня квазирелигиозной установки, которая охватывала бы и секулярное, и религиозное сознание и формировала готовность воспринимать одновременно «свое» и «чужое» [10].

Таким образом, на данном уровне диалог религий в значительной мере опосредуется потребностями собственно цивилизационного развития. Плодотворность же последнего зависит не столько от генетической близости религиозных систем, сколько от культуротворческого потенциала, в ходе реализации которого на разных доктринальных основаниях могут быть выработаны сходные жизнеустроительные принципы и ценности. Это полно-

стью относится и к казахстанской цивилизации, в формировании которой проявилась органическая целостность процесса взаимодействия-диалога различных культурно-конфессиональных общностей, обладающих мощным потенциалом культуротворчества, прежде всего, православно-христианской и исламской.

Разумеется, в современном Казахстане, где, помимо православного христианства и ислама действует около пятидесяти институционализированных конфессий, проблема межконфессиональной толерантности отнюдь не исчерпывается одним православно-исламским диалогом. Несмотря на некоторый спад миссионерской активности, по-прежнему остро стоит вопрос вторжения в казахстанское духовное пространство новых религиозных движений, вызывающих озабоченность всех традиционных религий страны.

Однако, несмотря на вышеперечисленные и другие аналогичные проблемы, именно характер православно-исламских отношений для Казахстана является решающим, поскольку толерантность и содружество между этими двумя ведущими культурно-конфессиональными общностями создают благоприятную основу для разрешения в том же духе всех остальных межконфессиональных противоречий.

Литература

1 Аль-Фараби. – 2007. – № 4 (20). – С. 6.

2 *Романов В.Н.* Историческое развитие культуры. Проблемы типологии. – М.: Наука, 1991. – С. 120

3 *Ильин И. А.* Аксиомы религиозного опыта. – М., 1993. – С. 120–121.

4 *Тойнби А.* Постижение истории. – М.: Прогресс, 1991. – С. 355–356.

5 *Там же.*

6 *Трельч Э.* Историзм и его проблемы. Логическая проблема философии истории. – М.: Юрист, 1994. – С. 95

7 Сакральное искусство Востока и Запада: принципы и методы. – М.: Алетейя, 1999.

8 *Бартольд В.В.* Ислам и культура мусульманства. – М.: МГТУ, 1992. – С. 3.

9 *Там же.*

10 *Следзевский И.В*. Выступление на обсуждении книги «Преодолевая барьеры. Диалог между цивилизациями». Горбачев-фонд. Круглый стол, 25 февраля 2003 г. // http://www.gorby.ru/rubs, asp…

АКТУАЛИЗАЦИЯ «ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ» В КОНТЕКСТЕ ДУХОВНО-НРАВСТВЕННЫХ ПРОБЛЕМ СОВРЕМЕННОСТИ

Улболсын САНДЫБАЕВА
(Астана)

Знаменитые кантовские вопросы, связанные с эпистемологией, этикой, теологией, антропологией, остаются актуальными и сегодня. Однако, «вечные» или «проклятые вопросы» обретают новое звучание и требуют осмысления в новом контексте. Философ должен проявлять чуткость к тому, что происходит здесь и теперь. Глубинный интерес вызывает то, что является значимым, важным для человека, и именно это философы должны актуализировать, опираясь, прежде всего, на междисциплинарный подход. Современная ситуация свидетельствует о том, что именно вопросы морали и нравственности требуют осмысления в контексте новых вызовов и проблем.

Одной из таких проблем, на наш взгляд, является проблема соотношения секулярного и религиозного в современном мире. Дело в том, что это касается не только антропологических, социальных, эпистемологических вопросов, но и собственно духовно-нравственных. Для образования это еще и дидактические, мировоззренческие проблемы. Юрген Хабермас в своей знаменитой речи «Вера и знание», а затем и в «Религии в публичной сфере» говорит о том, что для религиозного сознания требуется «эпистемологическая способность» соотносить веру с секулярными воззрениями, а от секулярного мышления – перехода к многомерной концепции разума, постметафизическому мышлению. Обратим внимание и на слова Й. Ратцингера (Бенедикта XVI), с которым вел диалог Ю. Хабермас: «Интеркультурность представляется сегодня измерением, необходимым для дискуссии об основных вопросах человеческого бытия, которую невозможно ограничить христианским миром и западной традицией, ставящей во главу угла разум» [1, с. 99].

Если западная философская и теологическая мысль активно рефлексирует по поводу проблем секулярного и постсекулярного

общества, то у нас – несколько другая ситуация, а именно, расцвета религиозного сознания, что еще более актуализирует религиозную проблематику. Философия сегодня должна осмыслить эту ситуацию, а, значит, активно рефлексировать над вопросами религиозного сознания и отношения, а это, в свою очередь, связано с проблемами этики и антропологии.

В связи с этим обратимся к такой сфере дисциплинарного знания, как «философия религии». Выбор данного направления познания не случаен, поскольку, с одной стороны, оно является частью философского знания, по аналогии с философией историей, однако, в структуре философского знания оно часто игнорируется. С другой стороны, в структуре религиоведческого знания оно представлено, но и здесь его статус всегда оспаривается.

Взаимоотношение философии и религии, формирование философии религии, ее предметная область до сих пор являются проблематичными. Ю.А. Кимелёв считает, что современная философия религии не в состоянии выполнять содержательно-синтетические и методологические функции по отношению к комплексу религиоведческих дисциплин. И религиоведческие дисциплины, со своей стороны, не проявляют никакой заинтересованности в философии религии.

Начнем с того, что история философии религии связана с общей историей философии. Так, с Платоном связан первый опыт диалектической критики основных категорий «религиозного отношения», с Цицероном – ответственность философии за религию. Именно дискуссии средневековых христианских философов, как замечает Р. Суинберн, в особенности Фомы Аквинского, касающиеся существования и сущности Бога, языка религии, возможности предела человеческого знания о божественном, а также о том, насколько религиозная практика предполагает наличие веры, сформировали контекст всех современных дискуссий. Все великие философы периода от XVI до XIX вв. внесли свой вклад в данную дискуссию. Со Спинозы начинается критический период истории философии религии. Спиноза рассматривал библейскую религию как человеческое достояние, проходившее определенные исторические стадии, требовал ее сопоставления с другими религиями и настаивал на необходимости ее исправле-

ния со стороны философского разума. В методологическом плане для любого религиоведа важны тексты Б. Спинозы.

В «Философском словаре», основанном философом и биологом Г. Шмидтом, философия религии трактуется как философский анализ феномена религии, «в частности», как теория познания, логика и метафизика религии. Истоки философии религии как дисциплины относят к XVII веку, а систематическая философия религии берет начало с «Религии в пределах только разума» Канта, за которой следуют «Речи о религии» Шлейермахера и «Лекции по философии религии» Гегеля [2].

Традиционно разделяют философию религии в узком и широком смысле. Философия религии в широком смысле есть, согласно Пфлейдереру, любое философское размышление над любыми религиозными материями, потому она составляет «корень всякой другой философии». В противоположность ей философия религии в узком смысле есть «последовательное научное исследование и познание той целостности явлений», которые в жизни человечества составляют религию [3].

Каковы же основные направления исследования религии в современной философии религии и в философии? Проанализировав различные источники, можно выделить такие проблемные области, как изучение языка религии, внимание к эпистемологическим проблемам религии, изучение религиозного опыта и религиозной веры. Религиовед И.Н. Яблоков выделяет следующие проблемы: исследование онтологических и гносеологических основ и предпосылок религии; анализ особенностей религиозных мировоззрений, онтологии, гносеологии, мышления и языка; раскрытие содержания теистических учений о Боге, обоснований его бытия, соотнесения этих учений с иными субстанциальными парадигмами; выявление специфики и содержания религиозной философии [4].

Собственно предметом изучения философии религии является «религиозное отношение» человека или «религиозное сознание». Специфика философии религии как религиоведения состоит в том, что она не занимается описанием или концептуализацией сверхъестественной реальности, как замечает Кимелев.

Обратим внимание на то, что интерес к эпистемологическим проблемам религии обусловлен, конечно же, традицией философ-

ского изучения познания. В этой связи Гегель разъясняет, что религия – форма благоговейного представления в себе абсолютного духа, а философия – дух, познающий свою сущность и мыслящий в понятиях. Предмет у всех – общий: вечная истина в ее объективности, Бог или абсолютная идея, дух. Разница между религией и философией состоит лишь в специфике методов постижения вечной истины. Философия рассматривает абсолютное как логическую идею, показывает его в деятельности и воплощении, и в этом смысле она оказывается выше религии, раскрывает истины, лишь созерцаемые в искусстве и религии. «Философии надлежит показать необходимость религии в себе и для себя» [5, с. 207]. Поясняя религию, философия поясняет самое себя, а, поясняя себя, поясняет религию. Тогда, предмет философии религии составляет абсолютное, однако не только в форме мысли, но и в форме манифестации. Всеобщая идея должна явить и открыть себя. В «Лекциях по истории философии» он говорит, что теологии не помогает то обстоятельство, что она знать ничего не хочет о философии.

Средневековые арабские философы решали вопрос о соотношении между философией, теологией и религией следующим образом: философия основывается на единственно достоверных, аподиктических суждениях, теология опирается на диалектику и софистику; религия основана на риторических и поэтических речениях.

Таким образом, соотнесенность с религией является важной характеристикой философии. И можно сказать, что притязания современной философии религии по существу определяются претензиями самой философии. Философия понимает себя как высшее познавательное усилие. Основным объектом философского изучения являются религиозные верования, ибо они в наибольшей степени соответствуют особенностям философского исследования. Исследуя верования, важно понять, какую роль играет язык религии в процессе формулирования верований. Анализ языка религии понимается в аналитической философии религии как исследование феномена религии в целом. Речь идет о постановке проблемы смысла религии, ведь сердцевину религии образуют верования, носящие форму высказываний. Анализ смысла высказываний есть анализ смысла религии. Здесь и об-

наруживается связь с эпистемологической проблематикой. Религиозный опыт также рассматривается и как «эпистемологическое событие». Верующие часто сравнивают религиозный опыт с чувственным опытом и наделяют его такой же степенью достоверности. Более того, этот опыт стал основой доказательства существования Бога.

Итак, язык может служить средством выражения религиозного опыта. Как известно, для философии религии особое значение имеет теория «языковых игр». Л. Витгенштейн использовал понятия «языковая игра» и «форма жизни», чтобы показать, что значение языка, скорее, является представлением о форме жизни. Хотя Витгенштейн не соотносил свои высказывания о религиозной вере с рассуждениями относительно языковых игр, тем не менее, возникла целая программа «неовитгенштейнианской философии религии». Предполагается, что религия имеет свои критерии рациональности и истинности.

В современной философии религии можно обозначить и основные исследовательские парадигмы. Немецкий исследователь Ричард Шеффлер выделил пять типов философии религии: философия религии как критика дорационального сознания; философия религии как превращение религии в философию; философия религии как философская теология; феноменология религии; философия религии после лингвистического поворота. Ниниан Смарт выделяет три типа исследования. Первый связан с попыткой анализировать и описать сущность религии в структуре общего взгляда на мир. Второй тип исследования связан с направленными на защиту или атаку различных религиозных мнений в терминах философии, а третий представляет собой попытку анализировать религиозный язык [6]. Как отмечает Шохин, при этом забывается еще один, необходимый фактор становления данной философской дисциплины, ушедший из поля внимания всех последователей Пфлейдерера – как западных, так и отечественных. А именно, что условием ее становления являлась и тенденция философии к генерации прикладных философских дисциплин, одной из которых и стала философия религии.

Сегодня в философии религии рассматриваются философские вопросы, которые имеют прямое отношение к историческо-

му и научному изучению религии. Философы религии используют большую часть аппарата других областей философии для обсуждения предметов религии. Они применили теорию модальной логики – для обсуждения вероятности существования Бога, и теорию познания – для обсуждения того, можем ли мы знать, что Бог существует. Используя весь арсенал современной философии, философия религии, как отмечает Р. Суинберн, вновь смогла стать признанной философской дисциплиной.

Итак, можно говорить о потребности религии в философии, но и значимости религии для философии. В частности, об этом пишет К. Ясперс: «Философия не может дать человеку то, что дает ему религия, поэтому она оставляет место религии», более того, «...вряд ли философия может устоять в мире, где в сообществе людей отсутствует религиозность. Ибо философское содержание живет в народе посредством религиозной веры,… а во всяком философствовании заключена тенденция оказывать помощь религиозным институтам, которые утверждаются философией в их существовании в мире» [7]. Ясперс вводит понятие «философской веры», в которой встречаются вера и знание и которая способна дать человеку, разочаровавшемуся в традиционной религии, надежду на встречу с трансцендентным. Данная проблема актуальна и сегодня – как в философии, так и в теологии.

Таким образом, философские размышления о религии являются важной частью и философского, и религиоведческого знания. Философия сегодня не должна предавать забвению проблемы религиозного сознания и отношения, причем речь идет не о религиозной философии, а о философии религии. Философия всегда являлась критической рефлексией и эту функцию она должна реализовывать. Следовательно, в изучении такого сложного феномена, как религия, требуется междисциплинарный подход. Это – требование времени, поскольку и в философии, и в религии проблемы антропологии, нравственности, а сегодня и эпистемологии являются ключевыми. Есть ли иная этическая основа светского общества? Каково место религии в культуре? Эти и многие другие мировоззренческие вопросы требуют глубинного философского осмысления.

Литература

1 *Ратцингер Й.* Чем держится мир. Дополитические моральные основы либерального государства // *Хабермас Ю., Ратцингер Й.* (Бенедикт XVI) Диалектика секуляризации. О разуме и религии. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006.

2 Философия религии: альманах / Ин-т философии РАН. – М.: Наука, 2007.

3 Там же.

4 *Яблоков И.Н.* Религиоведение. – М., 2002

5 *Гегель.* Философия религии. В 2-х т. – Т.1. – М., 1975.

6 *Кимелев Ю.А.* Современная западная философия религии. – М., 1989.

7 *Ясперс К.* Философская вера // Смысл и назначение истории. – М., 1994. – С. 474.

СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ ФЕНОМЕНА ТОЛЕРАНТНОСТИ

Алия КАРАБАЕВА,
Зухра ИСМАГАМБЕТОВА **(Алматы)**

Толерантность развивается вместе с обществом, являясь, с одной стороны, важнейшей детерминантой устойчивого и поступательного развития социума, а, с другой, – проявлением, и в этом качестве – критерием, показателем его позитивной или негативной динамики. Наличие толерантности в обществе предполагает новое состояние социальности, имеющее принципиальные характеристики, связанные с глубинно трансформированной природой общения, когда растущее самоопределение и самосознание субъекта обеспечивают не только новый уровень, но и характер, и качество общения, появление новых форм и структур коммуникации. Способность человека к проявлению толерантности становится активно действующим, регулирующим фактором, формирующим позиции «индивидуализирующегося», самоопределяющегося субъекта в развивающемся и усложняющемся общении. Толерантность является проявлением сущностных характеристик социума и самоорганизации человека и общества, т. е. деятельности самосозидания и самосохранения. Практически невозможно измерить толерантное поведение, степень и уровень погрешности коррелируют с теми контекстами, интересами, опытом и привычками личности или группы, которые не поддаются синтезированию, расчету, визуализации, вербализации, оцениванию, измерению, корректировке, а также описанию и однозначной экспликации. Можно даже отказаться от описания ее как чисто нравственной категории или универсалии культуры, а определять толерантность как понятие «чистой» взаимности и выгоды, согласуемой с процедурами назидательного объяснения и целерационального культивирования определенной модели поведения. Логика толерантности самоочевидна, она становится, практически, новым критерием развития демократического общества, вошедшего в стадию активного развития и освоения новых видов коммуникации, способов соци-

ально-культурного взаимообмена и взаимодействия, а также новой информационной аксиологии. Культивирование толерантности стало особым критерием социальной культуры и отношений, когнитивным идеалом, практическим, экзистенциальным соображением и руководством к действию, а также важнейшей приметой цивилизационной динамики.

Экспликация и импликация ценности толерантности в систему ценностей современного общества и культуры напоминают о важности учета всех мотивов и акцентов жизнедеятельности человека и общества как целого и всех его подсистем. Баланс и учет всех сил социального развития позволяет обеспечить представление о сложном механизме, компенсирующем вакуум, или, наоборот, напряжение в социальном целом или его секторах для успешного, устойчивого и закономерного развития. Толерантность в XX столетии стала важнейшим атрибутом в «системе» личных и общественных связей и взаимодействий в обществе. Толерантность и толерантное или, напротив, интолерантное, поведение оказались немаловажным фактором, детерминирующим императивную потребность в создании действенных механизмов реализации индивидуальных прав и свобод человека. Толерантность можно примерять не только к системе глобализированных ценностей, но и к более «традиционным» ценностям, таким, как гармония с окружающей средой, экономическая стабильность как следствие стабильности потребностей, политическая компетентность и влияние каждого члена общества, духовность общественной жизни, осознание социальной общности, сочтание достижений современной цивилизации с духовностью традиционных культур и т. д.

Происходящая повсеместно качественная трансформация информационных потоков в современном обществе, контрпродуктивность самоизоляции во всех сферах без исключения, позитивность тенденций внебюрократического выстраивания социальных связей, отношений, социальных структур во многих моделях общественного развития, намеренный отказ многих субъектов современного общества от социальных стереотипов, коллективных и личностных психологических комплексов, качественное углубление споров об универсальности прав человека не могли не повлиять на более утонченную и расширенную трактовку толе-

рантности. Толерантность в обществе и в образовательной среде неразрывно связана с решением таких проблем, как деструктивные информационные воздействия, имеющие место в широком потоке потребляемой информации. Культурное поле заполняется нормами и стандартами, отличными от проверенных временем культурных и социальных ценностей и традиций. На передний план выдвигаются вопросы информационного содержания культуры и языка как его основного носителя. Языковые и информационные поля начинают превалировать в новом мировом порядке над традиционными экономическими и политическими полями и структурами. Гибкость и открытость культуры, сохранность ее ценностного ядра, пластичность и четкость языка культуры и образования становятся в современной ситуации основными национальными ресурсами. Меняется взгляд на аксиоматику культуры. Кризис конвенционализма и подъем мировых культурообразующих религий, наряду со многими трудностями социального взаимодействия, создают основу нового мирового порядка, базирующегося на взаимном доверии и сотрудничестве, и отвергающего баланс сил страха, как условия выстраивания отношений.

Представление о толерантности в ситуации дефинирования, сравнения категорий и их практической импликации затрагивает конкретный культурный контекст, ситуативный ракурс и предполагает эмоциональное отношение. Смысловая, символическая нагруженность, или, даже, расплывчатость понятия, не облегчается его онтологической интерпретацией, когнитивными объяснениями, практическим использованием. Моральный аспект понятия не дает полноты картины – ввиду наличия некоей релятивной логики оценки и отбора аттитюдов, а также многообразия критериев нравственной активности. Часто звучат ремарки и замечания относительно различия ценностных определений опыта толерантных отношений на Востоке и на Западе. С этим можно согласиться, лишь определяя особое место данной категории в сетке «глобальных» понятий и принципов социального анализа. В этой связи относительно «устойчивый» и даже «глобальный» характер нравственного поведения и оценок не имеет «открытой» экспертной или нормативной гарантии для оценивания толерантного поведения и взаимоотношений. Толерантность как культурная универсалия

складывается под влиянием таких социально-культурных и «аксиологических» условий, которые влекут за собой далеко идущие последствия и линии внутрицивилизационного развития.

«Рамочными» условиями формирования толерантности как идеального типа становятся многие факторы социального и когнитивного плана: специфичность культурных ценностей, вненормативность основных аспектов социальной жизни, внерациональность специфических ценностей этнической, религиозной и других сфер, внерациональность способов самоидентификации, «негосударственный» характер регулирования отношений в социуме, локальный характер решения практических проблем в социальной сфере, несиловой и необязательный характер норм цивилизационного общежития, плюрализм современной социально-политической ситуации. Толерантность, одновременно, есть добродетель условная, контекстуальная, релятивная, теряющая свой позитивный или назидательный смысл в ситуациях посягательств на жизнь или кардинальные права человека, его унижения, морального или физического уничтожения, и, конечно, покушение на его человеческое достоинство в самых изначальных и кровных смыслах. Границы толерантности часто рассматриваются через дихотомию добра и зла, этику ответственности. Эти границы сходятся на человеке как носителе социокультурных норм и участнике конкретного исторического процесса, обеспечивающем контекст происходящего. Толерантность постоянно проявляет новые «онтологические» характеристики и задает способы объективирования и жизнедеятельности самого человека.

На сегодняшний день, во всех сегментах социального целого и во всех типах социальных отношений присутствует ситуация манипулирования и виртуализации форм социальных отношений, итогом чего становятся пассивность, автономизация социальных качеств и личностного мира, отчуждение, духовная «нечувствительность», особенно моральная, субъекта социальных отношений к окружающему миру.

Трудности в определении толерантности возникают уже в связи с тем, что в существующей культуре поведения и мышления само понятие «толерантность» может использоваться неоднозначно – в том, что касается его конкретного содержания, определяемого спецификой реальности, выражение которой и становится целью

описания. Этой контекстной реальностью может быть специфика человеческого начала как такового в его объективно-реальной целостности. Другой, явно превалирующий в большинстве суждений смысл понятия «толерантность» связан не с объективной реальной целостностью, а с выражением некоторой приоритетной ценностной ориентации. В принципиальном методологическом плане ценностная и целевая направленность человеческой жизнедеятельности, строго говоря, не должна пониматься иначе, как на основе специфики объективной целостности человеческой деятельности, т. е. их сущностная домината раскрывается как коренящаяся в соответствующих процессах, формах, организациях. В этой связи, безусловно, логика анализа свойств, отношений толерантности, включенность и реализуемость соответствующих целей и ценностей в «ближайшую социальность» фиксирует способность и механизм внесения человеком тех или иных характеристик и ценностей в его непосредственный социомикромир или социомакромир. Качество толерантности является важной формой отношений и ценностью, способствующей реализации человека в мире повседневности, ибо данное ценностное начало может быть рассмотрено в качестве важного элемента его мотивировочного комплекса, как способ его позитивной самоидентификации, в тесной связи с другими участниками социальных процессов, связей и коммуникаций. Данное качество характеризует способ отношения к себе самому и к миру.

Толерантность априори относится к «содержательным» компонентам и характеристикам морального сознания. В соответствии с гуманистической интерпретацией, ценностный, личностный тип сознания противоположен нормативному. Ценностное сознание принимает решение, делает сознательный выбор, демонстрируя тем самым свою способность к оценочному суждению. Рассматривая принципы абсолютной и относительной этики, Э. Фромм отмечал, что «этические нормы не абсолютны, кроме того, существуют такие ситуации, которые по природе своей не позволяют принять правильное решение» [1, с. 182]. В этой связи весьма полезной оказывается установка относительно фундаментальной связи между категорией «социальные ценности», личностным типом, способным «принимать решения», и категорией «мораль». «Социальными ценностями могут быть названы продукты

морального сознания – личностного типа, способного принимать решения, делать сознательный выбор. Базовой (абсолютной) социальной ценностью является личностная суверенность, которая должна иметь «внешние» гарантии на уровне соответствующей социальной организации и соответствующего социально-институционального строительства» [2, с. 55]. В данной интерпретации системы (уровней) ценностной организации человеческой жизнедеятельности государственный протекционизм не способствует воспроизводству личностных ценностей. Сами ценности толерантности функционируют на стороне «механизмов», обеспечивающих социально-психологические гарантии общественного здоровья в процессе взаимодействия общества и личности.

Отечественная макросреда позволяет осуществлять реформы по ряду важнейших направлений, но, в то же время, такие условия и требования, как воспитание толерантного отношения, гражданской ответственности, уважение прав и свобод участников образовательного процесса, свобода как знание законов требуют особого внимания, как и становление гражданского образования как средства формирования навыков социальной коммуникации, культурного и политического диалога. Через гражданское, а также правовое образование формируется толерантность к разности взглядов, терпимость в межконфессиональном диалоге и приобщение к общечеловеческим ценностям, а также сама возможность обсуждения проблем, так называемых объективных различий в правовом статусе личности, универсальных характеристик прав человека, в смысле превращения прав человека в универсальную и вполне объективную доктрину всеобщего развития.

Для сохранения мирных отношений между различными социальными и этническими группами необходимо принять во внимание, что представления о гражданском равенстве в сознании людей тесно связаны с сохранением достоинства народа и уважением его культуры. Мультикультурализм или его элементы для Казахстана – не очередная новая политическая и философская теория, а жизненная необходимость для поддержания целостности социального и культурного мира в обществе. Мультикультурализм есть единственный вариант создания новых межкультурных, межэтнических и межконфессиональных отношений в Казахстане в современных условиях. Анализ преимуществ,

недостатков и противоречий мультикультурализма и возможности его применения в Казахстане позволяет к его несомненным достоинствам отнести: сохранение и поддержание культурного многообразия; разработку нормативно-правовой базы, обеспечивающей защиту меньшинств; воспитание толерантности и уважения к «Другому»; позитивность межкультурных коммуникаций с Западом и Востоком. Среди недостатков следует отметить: страх перед смешиванием культур; маргинализацию; потерю самобытности; культурную фрагментацию общества; нарастание напряженности в межкультурных отношениях.

В современных условиях формирования мультикультурного мира мы лишь приближаемся к пониманию глубинных оснований ценности человечества как космического и природного явления, факта уважительного и ценностного отношения к другой, иной культуре и человеку.

Толерантность – это необходимый момент межкультурной коммуникации; это умение понимать главное не только в своей, но и в другой культуре, видеть в другой, чужой вере ценностные начала, вычленять особые, метакультурные способы обоснования. Обращение к культурфилософскому исследованию толерантности имеет под собой глубокие цивилизационные причины, так как это важно для сохранения человечества не только как уникального космического явления, но и как культурного феномена, имеющего глубинные гуманистические и нравственно-духовные мотивы. Анализ толерантности как социального и духовно-нравственного начала культуры народа, человека позволяет вычленить ее основные составляющие: терпимость (в отношении религии – веротерпимость), милосердие, сочувствие, личностный интерес, культурную чувствительность, культурное сопереживание, глубинное понимание и т. д.

Литература

1 *Фромм Э.* Психоанализ и этика. – М., 1993

2 *Борисенко В.В.* Наука и рыночные отношения в информационном обществе: социально-философский анализ. – М., 2008.

БИЗНЕСТЕГІ ЖЕТІСТІК ФИЛОСОФИЯСЫ

Гүлдана ТОҚСАНБАЕВА
(Атырау)

Философия бүкіл ғылымдардың атасы, қазіргі адамзаттық өркениеттердің түпнегізгі шарты, сондықтан философия мәдениет пен рухани кеңістік аймағында өмір сүруіміздің алғышарты болып табылады. Сол себептен кез-келген тарихи кезең тудырған мәдени-әлеуметтік құбылыс философияның зерттеу объектісіне айналып отырады. Қазіргі таңда нарықтық қоғамның талабына сай, теориялық және практикалық зерттеуді қажет ететін тақырыптардың бірі – бизнес философиясы. Бүгінгі бәсекеге қабілетті интеллектуалды ұлт қалыптастыру аясында білім беру жүйесінде де аталмыш тақырып өзекті болып, кейбір ЖОО-да пән ретінде енгізіле бастады.

Әрбір адам дені сау, жағдайы жақсы, отбасылы, бір кездері өзінің жеке бизнесі болғанын қалайды. Оның өзі адамның тұлғалық сипатына сәйкес келеді, адамның қоғамдық әлеуеті мен статустық деңгейін көрсетеді. Алайда, мұндай жетістікке жер шарындағы адамзаттың тек 20%-ы ғана жетеді екен. Жетістікке жеткен табысты адамның қарапайым адамнан айырмашылығы қандай?

Моральдық норма мен құқықты ескермейтін адамдарды қаржылай табысты адамдар қатарына жатқыза алмаймыз. Олар шындығында кейбір кәсіпкерлік қабілетке ие, бірақ адамгершілік парасат ұғымынан хабарсыздар ерте ме кеш пе бар мүлкінен айрылып қалуы әбден мүмкін. Абайша айтқанда, *еңбек қылмай тапқан мал дәулет болмас*. Көптеген ессіз капитал мұрагерлері мұраларын 2-3 (екі-үш) ұрпаққа жеткізуге ақылдары жеткен екен. Статистика бойынша, лотереядан миллион ұтып алғандардың небәрі 10%-ы ғана 5 жылға дейін миллионер болып қалады екен. Бұдан шығатын қорытынды, қаржылай табыс жүйелі ақылды қажет ететіндігінде. Мұндай көрегенділік тұлғалық қалыптасу барысында меңгерілсе керек.

Қазақ дәстүрлі дүниетанымында «ақша», «дүние» ұғымдары синонимдес қолданыла береді және бұған қатысты сана-

лы, жағымды көзқарас кездестірмеппін, керісінше айыптау басымырақ. Отбасы, мектеп қабырғасында, орта, арнаулы және жоғары оқу орындарында да кәсіпке баулушылық болғанымен нақты қаржыға қатынас мәселесі сырт қалып жататындай. Ел аузында «дүние – қолдың кірі» дегендей айып ретінде қолданылады. Ал Абайда «есектің артын жу да, мал тап» деген жолдар бар. Қазақта мал – капитал ретінде ұғынылған.

Адамзат тіршілігінің барысында ойшылдар қаржылай жетістікке әкелетін адамдардың ерекшеліктерін іздеді. Барлық жетістікке жеткен (өздерін-өздері жасаған) адамдардың тәжірибелері мұндай ерекше қабілеттердің шындығында бар екендігін дәлелдейді.

Адамға сәттілік еңбексіз кездейсоқ келуі мүмкін емес. Бизнестегі жетістік философиясының жаңа бағыт ретіндегі бір ерекшелігі оның практикалық, прагматикалық сипатқа ие болуында. Бұл философияның негізінде бірнеше қағидаларды ескерген абзал:

Тапқан табысыңыздан жұмсарыңыздың мөлшері аз болсын.

Сонымен, неліктен лотереядан ұтқандар миллионер болып қалмайды? Неліктен миллионер мұрагерлері екі-үш ұрпақтан кейін мұрадан айрылып қалады? Оның бір себебі – ысырапшылдық, кірістен шығыс мөлшерінің жоғары болуынан.

Қарапайым адамдарға келер болсақ, қаржылай табысты адамға айналу үшін (мысалы, банк счетында 5млн иелену) үнемі табысыңыздан жұмсауыңыз аз болуы керек. Үнемі көпшіліктен естітініміз «Осыдан, айына 3000 доллар тауып бастасам, аз жұмсайтын боламын». Қазіргі кезде табысынан жұмсары артық адам 3000 доллар тапқанда да аз жұмсамайтын болады. Көпшілік қазіргі қаржылай кірісінен бес есе аз тапқан кезді есіне түсіріп көрсе де, тапқанынан жұмсары артық болып шығады. Демек, табыс 3000 долларға өскенде (екі-үш есе) де аз жұмсамайтыны анық. Өйткені 200 доллар кірісің болған күнде де шығысың 199 доллардан аспағаны абзал! Осыны ескерсеңіз міндетті түрде қаржылай жетістікке әкеледі. Ақшаға мұндай қатынас тәртіпке үйретеді. Өйткені, табыстың шығысқа қатынасын жоспарлаған жөн. Осыдан келіп табысты арттыруды ұйғарасыз. Көптеген бизнес жаттықтырушылары, табысты кәсіпкерлер (Шефер, Киосаки, Рон, Гейдж) кірістің 10%-ын алдағы уақыттағы инвестициялауға

қалдыру жөнінде пікірлері бір арнаға тоғысады. Бұдан шығатын қорытынды, табыстың тек 90%-ын жұмсау керек.

Армандаңыз, жоспарлаңыз, қиялдаңыз. Ай ішінде орындалатын мақсаттар, айлар кететін мақсаттар, жылдар жұмсалатын мақсаттар да болады. Мәселе мынада, Сізге нақты мақсат керек пе және ол оған жетуге лайық па?

Барлық адамның (соның ішінде табысты адамның да) арманы бірдей. Мақсатқа жету өте маңызды. Өз мақсатыңыз туралы ойлау, сонымен ұйықтап, онымен ояну аздық етеді. Мақсатқа қарай қандай да бір қадам жасау керек. Лотереяны қайдан ұтасыз, егер билетін сатып алмасаңыз. Мақсат жүзеге асу үшін жоспар құру қажет. Жоспар нақты болғаны дұрыс, оны жазып, үнемі түзеп, осы бағытпен жылжып отыру қажет. Міндетті түрде арманда – алдыңа мақсат қой (айналаға оғаш болып көрінсе де) – әрекет ет – мақсатқа жет.

Қарызданудан аулақ бол! Әрбір күн сайын қарызға өмір сүру кең етек алып бара жатыр. Бұқаралық ақпарат құралдары, дүкен, банктер – айналаның барлық көріністері қарызға өмір сүруді жарнамалайды. Күннен күнге біздің санамыз осындай өмір салтына үйреніп те кетті.

Біз ресторан, кафелерге барғымыз келеді, бізге компьютер (ноутбук) керек, жайлы пәтерде тұрып және көлік мінгіміз келеді. Одан қалды барлығы сияқты емес, көрікті болып жүргіміз келеді. Абырой болғанда кредиттің болғаны қандай жақсы деп қарызданууды қолайлы көреміз.

Тұтынушылық кредиттің тиімділігі затты қазір және осы жерде алу мүмкіндігі. Ал негізсіздігі, өте көп...

- Ең қарапайымы, бұл ақшаңызды жоюыңыз. Өйткені, тауар құнынан көбірек ақша төлейсіз. «Пайызсыз кредит» акциясында да бәрібір төлемдер мен комиссиялар болады. Тауар қолма-қол алғанмен салыстырғанда қымбатқа шығады. Кредитке төлеген үстеме ақыңыз кіріс әкелуі мүмкін еді, мысалға депозитке салып қойсаңыз!

- Сіз қандай да бір еңбекке себебіңізді жоғалтасыз. Оған себеп, Сіз бұған дейін тауар алып алған болатынсыз.

- Қаржылай мұқтаждық тұрғанда, тауар алып алғаннан кейін ерте ме, кеш пе қуанышыңыздан айрыласыз. Кредитке алған

машинаңыз апатқа ұшыраса немесе затыңыз (ноутбук) қарыздан құтылмай тұрып ұрланып кетсе... Екі есе өкінесіз: шабыт берген затыңыз жоқ, ал ақшаны төлеуге тура келеді.

- Сіз құлға айналасыз, қазіргіні немесе болашақты емес, кредитті қалай қайтаруды ойлайсыз. Әрекеттеріңіз шектеле түседі, тәуекелден қорқасыз. Жұмыста қандай жағдай болса да (жалақы қысқарту) жұмыстан айрылып қалмауға тырысасыз... Осының бәрі кредиттен құтылу үшін.

- Осы ауыртпалықтар жаныңызға батады. Өзіңізге деген сенімді жоғалтасыз.

Тұтынушылық кредиттен бас тартуға болады. Ол үшін қарызға деген көзқарасты, жалпы қатынасты жолға қою керек!

Өзіңе жауапкершілік ал! Қаржылай мәселесі жеткілікті адамдар көптеп кездеседі. Олардың сөйлеу мәнерінде, үнемі қаржылай мәселелеріне біреуді, бір нәрсені кінәлі деп есептейді: мамандығым болғанда, денсаулығым болғанда, ауқатты ағайын-туысым болғанда, көлігім болғанда, зейнетақым көбірек болғанда, мемлекет, үкімет жақсы болғанда... Адам басындағы жағдайға ешкім және ешнәрсе емес өзі ғана жауапты! Ол үшін алдымен өзіңе жауапкершілік алуың керек. Мәселеге мойынсұну, наразылық білдіру емес, жауап табу, шешу қажет. Тек осы жағдайда ғана жер шарын мекендейтін 80% адамдардан ерекшелене аласыз. Тек осылай ғана қаржылай табысты адамға айнала аласыз. Өз саласының кәсіби маманы болып, өзін үнемі жетілдіру арқылы ғана үздіктер игіліктің 90%-ын иеленіп, ал қатардағылар 10%-ына разы болады екен. Адамдар кәсіби маманның ақылын, күшін, біліктілігін сезіну арқылы сенім артады. Осыған орай, отандық философ С. Нұрмұратов жалаң интеллектуальді ұлт қана емес, рухани интеллектуальді ұлт қалыптастыруымыз қажет екендігін байыптайды. Демек, прагматистік ұстанымды ұлттық мүддеге сай қолдану қажет.

Сол үздіктер бір кезде ешкім де болмаған. Алайда олар үнемі оқыды, өзін жетілдірді. Күннен-күнге, айдан-айға, жылдан-жылға жағдайының жақсаруы үшін тынымсыз білім алды. Жақсартты. Сондықтан олар үздік атанды, кәсіби маман болып қалыптасты!

1. Өмір бойы білім алуды жалғастырыңыз! Үздік болып, кәсіби маман атанғаннан кейін де тоқтап қалуға болмайды. Бұл

жол басы! Бақ бар жерде бәсекенің болатыны ақиқат. Дамуды тоқтатсаңыз, көшбасшылықты жоғалтып, жетістіктен айрыласыз. Оқу әрі даму көшбасшылықты ештеңеден бастаудан оңайырақ. «Өмір бойы білім алу – әрбір Қазақстан азаматының жеке кредосына айналуы тиіс» («Болашақтың іргесін бірге қалаймыз» атты Елбасының Қазақстан халқына Жолдауы, 2011жыл) деген Елбасы халыққа Жолдауында. Өмір бойы білім алу – бұл жетістікке деген кілтіңіз. Өзіңді жетілдіру арқылы айналаның сені және өзіңді өзің бағалауға, барлыққа, бақытты сезінуіңе оң, жағымды әсер етеді. Айналада үздіксіз оқу үшін толған мүмкіндіктер (ақылы, ақысыз) бар:

- Кітаптар;
- Арнайы журналдар мен газеттер;
- Аудиокітаптар;
- Интернет;
- Кәсіби маман

Үнемі оқу, өзіңді жетілдіру ғана қаржылай қалыптасуыңа маңызды әсер етеді.

Сүйікті іспен айналыс! Сүйікті іс – ол бизнестегі жетістіктің маңызды қыры. Өйткені адам сүйікті ісімен айналысқанда – назары, көңілі, сол істе ғана болады, кез-келген қиындық пен кедергіні жеңу жеңілірек, түйсінеді, қызығушылық танытып уақытпен санаспай жасай алады. Алынған өнім – қабілеттің, дарынның көрінісі, күш-жігердің қарымы, тасқыны сезіледі. Қаржылай бақуатты адамдарды екі категорияға бөлуге болады: сүйікті ісімен айналысу арқылы дәулетті болған және «өзге» қалаусыз іспен шұғылданып дәулетке ие болғандар. Бұл екі топтағы адамдардан физикалық, психикалық ерекшеліктерді аңғаруға болады. Сүйікті іспен айналысқан адамның нұрланғаны байқалады, ал «өзге» іспен айналысқан адамның түрлі ауруларға (асқазан жарасы, бауыр, сүйек, бас, т. б.) шалдыққаны байқалып жатады. Адам өміріндегі басты себеп – өз ісіңді табу.

Бағыт қалыптастырып оған қарай күш жұмсаған жөн. Алға қойған бағыты бар адамға күнделікті бітпейтін жанама күйбең тірлік тосқауыл болуы әбден мүмкін. Дегенмен, сол істің маңыздылығын, құндылығын ойлап өз бағытыңды қалыптастыру қажет. Бағытыңыздан маңыздырақ істер ғана алаңдатсын. «Осы ай-

налысып жүргенім менің уақытымды тиімді пайдаланудың жолы ма» деп өзіңе сұрақ қоюдың еш артықшылығы жоқ. Мақсат толық іске асқанша алған бағыттан таймай айналысуды қажет етеді.

Қателесу арқылы оны жетістікке айналдыру. Бала кезден бізде қателік, сәтсіздік алдында үрей болады. Өмір бойы (отбасы, балабақша, мектеп, ЖОО, жұмыс) қателігіміз үшін айыптап, жазалайды. Күннен-күнге қателік пен сәтсіздіктің алдында қорқыныш, үрей арта түседі. Үрейленудің салдарынан адамдар өмір табалдырығында қалып қойып, жетістік оларды қалай айналып өтіп кеткенін де байқамайды. Сәтсіздік, құлау, қателік – бұл бизнес философиясының, бизнестегі жетістіктің шешуші элементі. Сәтсіздікке жол ережесі ретінде қарауымыз керек. Бұл белгілер бізге тоқтап, кідіріп, нені аңғаруымыз жайлы ойланудан хабар береді. Олар бізге жаңа нәрсені игеруімізге үйретеді.

Нағыз кәсіпкер қателік жібергенде ол туралы айналадағы адамдардың пікіріне назар аудармайды. Ол өз ағаттығына көңіл бөледі. Қателіктің салдарынан шыққан мәселені қалай шешуге болады; болашақта одан қалай құтылуға болады; қателік қайталанған жағдайда салдарынан қалай құтылуға болады; қандай сабақ алуға болады; сәтсіздікті мүмкіндік пен жетістікке қалай айналдыруға болады сынды өзіне сұрақтар қояды. Тоғышар көптің бірінен кәсіпкер осындай ой-өрісі арқылы ерекшеленеді.

Өзіңді ұстай білу. Әрбір жеке адам «дәл қазір» дені сау, отбасылы, шипажайда демалуға, ақшалы, үйлі, көлікті, сайып келгенде бақытты болғысы келеді. Осының бәрі «дәл қазір».

Осы «дәл қазір» өзімізді ұстай білу мәнерімізге кері ықпалын тигізіп жатады. Миллионерлер ұзақмерзімді мұраттар мен мақсаттар қоя отырып сәттік пайдаға жүгірмейді. Олар әрбір күні өз мақсаттарына қарай қадам басады. Шыққан шығын қойылған мақсатқа кепіл болады. Бұдан шығатын қорытынды, өзін-өзі ұстай білу – бір нәрсені жасау керек болса соны жасататын сапа, сондықтан сәттік ұмтылыс қажет емес. Жетістікке жеткен адамдар алғашында нақты нәтижеге апаратын әрекеттерді ғана жасайды, қиын әрекет болуы мүмкін, бірақ қажет. Аз табысты адамдар ішкі рухани күйзелістен құтылатын әрекеттерді («менде дәл қазір мәселе!») жасайды. Ол әрекеттер болмашы және қазір ғана сәттік қуаныш береді.

Өз әрекетіңізге тәжірибе жасаңыз. Әрбір адамда күмәнданатын және өзіне сенімсіз болатын сәттер болады. Түрлі көзқарастар болуы мүмкін, бірақ бір ғана нұсқаны, шешімді қабылдау қажет. Өзіне сенімсіздіктің қауіптілігі сол көп жағдайда күдік жеңіске жетеді. Күмәндану салдарынан адамдар бірнеше есе уақытын да жоғалтып жатады. Заңды түрде бірнеше айда бітетін шаруаны уақытында батыл шешім қабылдамағанның салдарынан, уақыт жоғалтып алып кейін шарасыз іске баратын жағдайлар орын алып жатады. Егер табысыңды, уақытыңды айналаңдағы «өзгелер» жоспарлап қойса, оған да өзіңнің билік беріп қойғаныңды аңғарғаның абзал.

Қорыта келе, бизнесте қаржылай жетістікке жету адамның өз қолында екені, болмаған жағдайда оның себебін ата-анадан, уақыт, денсаулықтан іздемей әрбір жеке адам өзі жауапты екенін түйсіндіру жаһандану дәуіріндегі философиялық бағыт – «бизнес философиясының» негізі деп санаймыз. Сондықтан теория мен практиканы ұштастырған бұл бағыттың жастар үшін маңызы зор.

ЖАҺАНДАНУ ШАРТТЫЛЫҒЫНДАҒЫ ЕУРАЗИЯЛЫҚ МӘДЕНИЕТ ЖӘНЕ ФИЛОСОФИЯ

Айна ҚАБЫЛОВА
(Алматы)

«Жаһандастыру қарсаңында бүгінгі Қазақстан өркениеттік дамудың өз жолын таңдауы және ол жол ұлттың төл мүддесіне сай келуі тиіс. Қазіргі өркениет Қазақстан алдында дамудың үш жолын ұсынуда. Біріншісі – англо-саксондық, яғни либеральдық демократияға, нарықтық экономика және жеке бастылыққа негізделеген қоғамның даму үлгісі, екіншісі, түріктік, яғни комунитарлық, ұжымдық, шығыстық құндылықтарға негізделген қоғамның даму жолы, үшіншісі, еуразиялық. Біз үшін ең тиімдісі де, менталдық табиғаты жағынан жақыны да соңғысы. Еуразияшылдықта өткен мен бүгінді, көшпелілік өркениет пен батыстық мәдениетті, халықтың тарихи санасы мен әлемдік өркениетті шығармашылық тұрғысынан ұштастыру бар» [1, 490 б.] деген Т. Бурбаев мінездемесіне бойлай отырып, жалпы осы еуразияшылдыққа сипаттама беріп көрейік. Еуразия туралы айтатын болсақ, бұл адамзат мәдениетінің екі полюсінің тоғысқан орталығы. Шығыс пен Батыс өркениетттерінің энергиясынан үйлесімділік пен қуат алады. Бүгінгі таңда өзекті болып отырған Шығыс пен Батыстың өзара сұхбаты кезінде еуразиялық идеяның, еуразиялық философияның рөлі қандай. Егер Батыс әлемінің девизі «сыртқы әлемді таны және өзгерт» десе, шығыс әлемі «өзіңді таны және өзгерт» дейді, ал еуразиялықтың девизі «жақсылық жаса» немесе кемеңгер Абайдың сөзімен айтсақ «Адам бол!». «Кезінде Абай айтып кеткен «Адам бол!» мен Шәкәрімнің «Ұжданы» осы руханилық әлемінің негізгі өзегі болып табылады. Бұл жерде оппоненттерден пікір таластыру мақсатында «нарықтың қатал заңдарын қайда қоямыз?» деген сұрақтар туындауы мүмкін. Мәселе осы қайшылықтарды болашақта жаңаша зерделеуде» [2, 10 б.]. Еуразиялық идея Шығыс пен Батыс идеяларына қарағанда өзгеше, өзіне тән ерекшеліктері бар. Бұл идеяда басқа идеяларды таза және толық

түрінде жақындату мен синтездеу әдісі бар. Бұл идеяның мақсаты – әлемді қайта құрып, адамды кемелдендіріп бір-бірінен алшақтатпай, бірін-бірі толықтырып тұратын күйге түсіру. Басқаша айтқанда адамның материалды-тәжірибелік қызметі рухани-мінез-құлықтық бастамамен ұрықтанып, өз кезегінде адамның рухани–мінез-құлықтық дамуы ғарыштан бөлектенбей, болмысты тануда ақиқат әрекетке көшу. «Әлемдегі құбылыстарға адамның құндылықтық қатынасы екі түрлі формада көрініс береді – «нәрселік құндылықтар» және «субъектілік құндылықтар». Әлемнің көп түрлі құрылымы «нәрселік құндылықтар» түрінде сипатталып, олар жақсылық пен зұлымдық, ақиқат пен жалғандық, әсемдік пен құбыжықтық, әділдік пен әділетсіздік және т.б. дилеммаларда көзқарастық сұрыптаулардан өтеді. Бұл құндылықтарға адамды қоршаған табиғи орта және оның өз қолымен жасаған туындылары (материалдық және рухани) жатады. «Субъектілік құндылықтарға» – әртүрлі нормаларды танытатын принциптер, рәміздер, ұстанымдар, талаптар, бағалаулар, шектеулер, ділдік ерекшеліктер және т. б. жатады» [3, 362 б.]. Терең пайым зердесіне оранған еуразиялық орта бітім болмысы жағынан тәжірибелі-гуманистік қуатының арқасында Батыс пен Шығыстың барлық жақсы-жақтарын яғни материалды-тәжірибелік қызмет пен психорухани мәдениеттің өздеріне керек жерлерін ғана алып, синтездеу әдісімен шұғылдануда. «Еуразияшылдық «көп халықты ұлт» (немесе Л.Н. Гумилевтің кейінгі «еуразиялық суперэтнос» атауын пайдалансақ) біртұтас үйлесімділік құрамындағы әрбір халықтың құқығы мен ерекшелігін мойындайды. Бұл мұраттың негізін салушылар көп ұлтты еуразиялық мәдениеттің негізі «материалдық база» немесе «мемлекет алдында бас июшілік» емес, ең алдымен руханият және рухтың биіктігі болуы керек деп түсінді. Осыған орай «еуразия философиясы», еуразия көп халықты ұлтының философиясы» сияқты жаңа термин енгізу қажет сияқты» [4, 428 б.]. Себебі Еуразиялық – адамның әлемге қатынасының нағыз жаңа болашақ үлгісі, өмір сүрудің өркениеттік жаңа түрі, ғаламдық мәселелерді шешудегі көпұлтты мәдениеттер сұхбатының кеңістігі. Көрші елдермен көп деңгейлі интеграцияның жүруі кездейсоқтық емес, заңдылық. Ал, нақты Еуразия экономикалық қауымдастығы (Ев-

рАзЭС) идеясы туралы айтатын болсақ бұл жерде саяси қызығушылық емес, керісінше осы жердегі халықтардың ішкі этномәдени және психоментальды жақындығына орай, яки славяндықтар мен тұрандықтардың түбіріндегі туысқандық сенім болып отыр. «Басқа сыншылар Еуразиялық мемлекеттер одағының қазіргі жобасын КСРО-ны қайта қалпына келтіріп орнықтыруға тырысушылық деп бағалайды. Бірақ бұл жоба мүлде кеңестік құрылысты қайта жаңғырту емес, бұл қазіргі жағдайда мүлде мүмкін де емес, оның үстіне «Еуразияшылдық» пен «Кеңесшілдік» синоним емес» [5, 429 б.]. Бұл идеяның көтерілуі Қазақстан халықтарының діни ерекшелігіне де байланысты. Алматыда өткен Екінші Еуразия медиа-форумының қонақтары мен делегаттары Шығыс пен Батыс арасындағы қарам-қайшылықтардың негізі дінге байланысты деп отыр. Біздің елімізде болса әртүрлі діндердің кішіпейіл бейбітшіл ниеті әлі сақталып келеді. Ең маңыздысы сол ол христиандық православие мен ислам қарым-қатынасының толеранттылығы ерекше сипатта. «Бүгінгі таңдағы қалыптасқан әлемдік тәжірибеге сүйенсек, дүниежүзі халықтарының даму жолдарының біркелкі болмайтындығы айқындалып қалғандай. Шын мәнісінде бір халыққа сай келетін мәдени үлгілері екінші бір халықтың менталитетіне мүлде үйлеспейді, ал мұндай жағдайлар белгілі бір этностың тұрмыс-тіршілігін, салт-дәстүрлерін, наным-сенімдерін және т. б. өмірлік қажеттіліктер жүйесін қамтуы мүмкін. Бүгінгі заман тұрғысынан қарастырғанда Батыстың өркениеттік жетістіктерін кез-келген елдер қолдана алатындығына көзімізді жеткізіп те отырмыз. Алайда, дәл осындай даму жолына түскен елдердің саяси-экономикалық, мәдени өмір салты толық батыстық сипатқа ие бола ала ма? АҚШ, Батыс Еуропа елдері сияқты әлемнің ең іргелі, алпауыт мемлекеттері қазақ еліне Батыс өркениетінің құндылықтарын енгізуге тырысып жатқан кезде қазақ халқының даналық қағидаларын да бір сәтке де естен шығармаған жөн болар. Өйткені, қазақ мәдениетінің сұхбаттастық аймағының бұрын болып көрмеген дәрежеде кеңеюі жағдайында ұлттық мәдениетімізді сақтап қалу ғана емес, оны одан әрі дамыта берудің өте қажет екендігін сезіне білуіміз керек» [5, 331 б.]. «Егер далалық-көшпелілердің өмірі

мен рухы тек сезімдік және заттық мазмұнмен шектелген болса, онда қазақтың тарихына деген қатынас мәдени даму мен рухани және бұйымдық, өндірістік қызметтің еуропалық межесінде қалар еді [6, 430 б.]. Өткеніміздің мұраларына ынта қоя отырып, бүгінгі жаһандану заманынындағы маңызды мәселелерді күн тәртібіндегі бірінші кезекке шығару парыз. Қазақстанның ішкі саяси жағдайындағы этникалық татулықты сақтау, діни толеранттықты нығайту, басқаша айтқанда адамдық қарым-қатынастардың ядросы болып табылатын дүниетанымдық, әлемтанымдық зердені молайту, дұрыс сарында жетілдіру. Қазақстанда діни еркіндік бар екен деп секталардың, түсініксіз діни қауымдастықтардың да шектен шыққан қозғалыстарын естіп отырмыз. Әрине әскери-діни ұйымдар сипатындағы жабайы конгломераттар жоқ, егер ертерек құрықтамасақ болып қалуы да ғажап емес. Ұлттық қауіпсіздікті алдын ала қамсыздандыру мақсатында мемлекетіміз олармен күрес жүргізіп отыр. Шындықтарға құлақ түретін болсақ, барлық діндер, соның ішінде әсіресе ислам мемлекеттің барлық жүйесін өз қолына алып, өмірдің барлық жақтарына билік жасағысы келетін жерлері жоқ емес. Алайда тарих пен тарихнаманың айтуынша мұсылмандардың өзі де әркелкі. Мысалы, біздер қазақстандықтар ислам дінінің фундаменталистік бағытын ешқашан өзіне жақын деп санамаған, қазақ ұлтына әл-Фараби, Иасауи, Баласағұн, Абай, Шәкәрім рухындағы ислам жақын. Қазіргі «сындарлы кезеңде дәстүрлі мәдени бағыт-бағдар мен болмысымыздан таймай, ұлттық мәдениетке төнген қауіп-қатерге қарсы халықтың саналы әрекетшіл рухын қарсы қоя білумен қатар, замана ағымына бейімделе отырып өз мәдениетімізді де биік тұғырға көтере білгенге не жетсін. Дәл осы айғақтайтын мысалдарды көптеп келтіруге болады. Оған дәлел: Латын Америкасы елдерінің сөз өнеріндегі соны тәсілдер, Африка елдерінің қол өнеріндегі төлтума сипаттар, Жапония мен Қытайдың бейнелеу өнеріндегі жаңа өрнектер, Еуропа елдерінің тарихи болмысын айқындайтын суретші-экспресссионистердің соны туындылары және т. б.», – деп жазады Ж. Мүтәліпов [7, 332 б.]. Өзіміздің рухтың ерекшелігіміз бен тарихи көмбелерімізге терең үңіліп, соны дәріптеу керемет жеңісті шешім болмақ. Халықтың

ұлылығының өзі рухани мұра қалдырған бірегей тұлғалар келбетімен анықталады. Бұл турасында Қ. Шүлембаев «Халық сан жағынан аз болуы мүмкін, сонда да тарихтағы орнына қарай ол ұлы халық болады. Қазақстандық бабамыз әл-Фараби, тәжікстандық Ибн Сина, өзбекстандық Ұлықбек, әзірбайжандық Низами, түркменстандық Махтұмқұлы, ертедегі грек ойшылдары мен ортағасырлық Коперник, Бруно, жаңа дәуір философтары мен ғалымдары Бэкон, Декарт, Дидро, Ньютондар сияқты жалпы адамзаттық рухани қазына қалыптастырғанын кім теріске шығара алады? Теріске шығару мүмкін де емес. Тіпті, бағыты басқа діни ғұламалардың өзі жалпыадамзаттық руханилыққа қызмет еткен. Әл-Газали, әл-Бухари, Августин, Тертуллиандарсыз біз адамзат тарихын тани алмаған болар едік. Үңіліп қарасақ, сол тарихтың субъектісі болғандар тілі мен діні басқа түрлі халықтардың өкілі. Олардың басын қосып, дәнекер болып жалпыадамзаттық тарих сабақтастығын қамтамасыз ететін руханилық» деген пікір айтады [8, 506 б.].

Шығыс өркениеттерінің ғылымы дамуы жағынан батыс өркениетінен еш қалыспайды, тек философия арқылы әлемді тануы басқа бағытта дамып отыр. Бұл бүгінгі таңда дәстүр мен мәдениетті талап ететін іргелі ғылымдардың дамуында өз септігін тигізеді. Мысалы ғаламшар өкілдері үнді ғылыми мектебінің дамуына таңданыспен қарайды, бұл жерде мыңғасырлық тарихы бар бай үнді философиялық жүйесінің негіз болғанын ешкім жоққа шығара алмайды. Дегенмен бірде-бір өркениет өзінің құндылықтарымен ғана даму сатысына көтеріле алмайды, өркениеттер мен мәдениеттер бір-біріне ықпалдасып, жаңа білім мен ғылымды игере отырып, әлемді танудың жаңа үлгісін ұсынады. Ислам өркениеті мен тарихы туралы айтқанда еуропалық ғылыми ой-санамен тығыз байланыста болған араб әлеміндегі ғылым мен мәдениеттің жедел дамығанын айтпасқа болмайды. Араб медицинасы, математикасы, философиясы өз заманында алдыңғы орында болды. Басып айтарымыз Батыстың технологиялық және өндірістік үстемдігі тек XYI ғасырдан бастау алады. Шығыс қоғамы Батыстағы жетістіктерді бірден өзіне ала қоймайды, өйткені шығыстың өзіне ғана тән қайталанбайтын бай және нәзік рухани мәдениеті бар. Бұл жерде бір ғана шешім бар,

ол – болымды да нәтижелі синтез. Мәдениеттердің кездесуі мен жақындасуы олардың әлеуметтік мәдени өсіңкілік жағдайына байланысты. «Мәдениеттердің өзара әрекеттесуі мәселесі Қазақстанда барынша белсенді талқылануда. Осы мәселені зерттеуге байланысты негізгі көзқарастарды тарқата отырып үш негізгі бағытты атап көрсетуге болады. Біріншіден, «аккультурация» концепциясы, оның мағынасы батыстық әлеуметтік-мәдени үлгілермен жақындасуда; екіншіден, «мәдени төлтумалық» теориясы, онда қоғамның өзін-өзі бекітуінің негізгі бастауы ретінде ұлттық мәдени мұраға арқа сүйеудің қажеттілігін көрсету негізгі тезис етіп алынады; «мәдени плюрализм» саясаты, ол «техногендік факторларға» байланысты ұлттық мәдениеттердің біркелкіленуінің күшеюіне қарсы бағытталған» [9, 217 б.]. Біздің республикамыз және де басқа да мемлекеттер орналасқан құрылық – Орталық Азия соңғы кездері осы мәселе төңірегінде жиі ойланады. Бұл жерде жаңа мемлекеттер бой көтерді, олар өзіндік мәдени құндылықтарын қайта жаңғырту бағытында белсенді қимылдайды. Барлығымызға белгілі Орталық Азия ислам әлемімен тығыз байланыста бола отырып, өзінің мәдени болмысы мен ерешеліктерін сақтап қала алды. Олар исламды қабылдады және өздерінің мәдениетінің негізгі құрамдас бөліміне айналдырды. Алайда бұл процес бір жақты болып қойған жоқ, өзара тиімді екі-жақты ұмтылыс пен әрекеттестік негізінде жүрді. Ислам мен араб мәдениеті түріктерді кенелтіп байытса, дәл осы кезде түріктер мұны іліп-әкетіп әлемді танудағы түркілік орта мен араб және ислам білімінің синтезі негізінде жаңа мәдениеттің іргетасын қалайды. «Қазақ даласында өркениеттің өзіндік сипаты мен деңгейі өріс алды, өзгелерден өзіндік үлесін еншіледі, өз еншісін иемденді. Ұйымшыл құдірет пен қуатқа бөленді, өзіндік және ортадағы кеңістікті кеңейтті. Ашық кеңістікте өзін еркін ұстағандар өмірдің жаңа салмағы мен жауапкершілігін жоғары деңгейде сезінді. Өзгенің қателерін, жаңа қабілеттен туындайтын қабілетті өз пайдасына жаратуды үйренді», [10, 189 б.] өз жетістіктерін басқа ұлтқа табыстады. Жалпы түркі тілдес халықтардың дәстүрі мен мәдениеті әркелкі болып келеді. Мысалы өзбектер дәстүрлі отырықшы халық болса, қазақтар мен қырғыздар – көшпенділер. Әрине осындай өмір

үлгісі олардың мәдениеті мен философиясына да әсер етті. Осы жерде тағы бір мәселені айқындаған дұрыс. Отырықшы аймақтар, әсіресе Өзбекстанда исламдық өркениетке құлшыныс қырғыздар мен қазақтарға қарағанда күштірек. Алайда Өзбекстанды араб тұрғындары бар ислам елдерімен қатар қоя алмайсыз. Өзбектер түркілерге жақын. Орта Азия халықтары өздерінің тілі, дәстүрі, тарихына байланысты тұтастық құрады, үзілмейтін өзара байланыс бар. Орталық Азия – Шығыс пен Батыс мәдениетінің ортасын байланыстыратын көпір. Әлемдік өркениеттік процеске ене отырып, өзінің рөлін тұрақтандырады. Орта Азияның жүрегі болып табылатын Қазақстан және қазақ мәдениеті бүгінгі таңда өзінің тарихи түп-тамырлары көшпенді дала мәдениетіне ерекше назар аударып отыр. Өйткені «қазақ халқының тарихи философиясы ғасырлар бойы Ұлы дала аймағында қалыптасқан дәстүрлі материалдық және рухани мәдениеттің, синкреттік дүниетаным мен менталдық ерекшеліктердің негізінде қалыптасты» [11, 27 б.]. Көшпенділер ұйымдасқан және сезімтал мығым империя құрды. Дала өркениеті әртүрлі мәдениеттің түйіскен торабына айналды. Түркі-ислам әлемі жаңа көпполярлы әлемде ірі өркениет алыптары Батыстың, араб-иран әлемінің, Ресей мен Қытайдың мәдени құндылықтарын бір-бірімен табыстырып, жалғастырып отыратын орталыққа айналды. Біздің бұл жерде негізгі айтайын деп отырғанымыз – Қазақстанның мәдениет пен өркениет сұхбатындағы белсенділігі мен рөлі, қазақ этносының маңайына шоғырланған полиэтникалық қауымдастықтардың консолидациясына бағытталған ұлттық идеямызды іздеу. Қалай десек те тарихи-мәдени ерекшелігіне негізделген қазақтық және қазақстандық философия өзінің сипаты жағынан ешқашан батыстық немесе шығыстық деген мәнге ие бола алмайды. Ол – Батыс пен Шығыстың, Еуропа мен Азияның бүкіл жетістіктерін өз бойын шоғырландырған, сөйтіп оның тоғысуы мен іштесуін жүзеге асырған ерекше *еуразиялық мәдениет және философия* деген атауға ие болады.

Әдебиеттер

1 *Бурбаев Т.* Қазіргі қазақ менталитетінің ерешеліктері // Қазақ халқының философиялық мұрасы: 20 т. – Астана, 2006. – Т. 20: Тәуелсіз Қазақстан философиясы. – 477–492 бб.

2 Тәуелсіз Қазақстан философиясы. – Астана, 2006. – Т. 20. – 544 б.

3 *Нұрмұратов С.Е.* Рухани құндылықтар әлемі: әлеуметтік-философиялық талдау // Қазақ халқының философиялық мұрасы: 20 т. – Астана, 2006. – Т. 17: Әлеуметтік философия. – 346–368 бб.

4 *Нысанбаев Ә., Колчигин С.* Еуразияшылдық – үлкен құбылыс метафорасы // Қазақ халқының философиялық мұрасы: 20 т. – Астана, 2006. – Т. 20: Тәуелсіз Қазақстан философиясы. – 427–437 бб.

5 *Аюпов Н.Г., Нысанбаев Ә.Н.* Түркі фәлсафасы және мәдениеттер мен өркениеттердің қазіргі заманғы сұхбаты // Қазақ халқының философиялық мұрасы: 20 т. – Астана, 2006. – Т. 19: Философиялық антропология. Мәдениет философиясы. Дін философиясы. Астана, 2006. – 336–347 бб.

7 *Әлжан Қ.* Қазақ өркениетінің ерекшеліктері // Қазақ халқының философиялық мұрасы: 20 т. – Астана, 2006. – Т. 19: Философиялық антропология. *Мәдениет философиясы. Дін философиясы.* – 427–436 бб.

8 *Мүтәліпов Ж.М.* Қазақ мәдениетінің сұхбаттастық аймағы // Қазақ халқының философиялық мұрасы: 20 т. – Астана, 2006. – Т. 19: Философиялық антропология. Мәдениет философиясы. Дін философиясы. – 313–336 бб.

9 *Шүлембаев Қ.Ш.* Рухани ынтымақтастық – өмірлік қажеттілік // Қазақ халқының философиялық мұрасы: 20 т. – Астана, 2006. – Т. 19: Философиялық антропология. Мәдениет философиясы. Дін философиясы. – 503–534 бб.

10 *Қасымжанов А.Х.* Оймен ұғынылған дәуір // Қазақ халқының философиялық мұрасы: 20 т. – Астана, 2006. – Т. 16: Фарабитану. – 27–56 бб.

11 Қазақтың халық философиясы . – Астана, 2006. – Т. 7. – 544 б.

2.2. ЛОГИКА СОВРЕМЕННОГО ПОЗНАНИЯ: КАТЕГОРИИ, ПРИНЦИПЫ, КОНТЕКСТЫ

СТРУКТУРА И ОСНОВНАЯ ПРОБЛЕМАТИКА СОВРЕМЕННОГО ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ

Турсун ГАБИТОВ
(Алматы)

Человек – разумное социальное существо. Его деятельность целесообразна. И, чтобы действовать целесообразно в сложном современном мире, нужно не только многое знать, но и уметь выбирать правильные цели и принимать верные решения, созвучные духу времени и коренным интересам человека. Для этого необходимо, в первую очередь, глубокое и правильное понимание мира – мировоззрение, обеспечивающее выбор общих и частных целей и способов деятельности для их достижения. Ориентироваться в окружающем мире, изменять его человеку помогает наука. Так, физика дает возможность преобразовать один вид энергии в другой, химия учит, как синтезировать вещества, отсутствующие в природе, математика позволяет создавать замечательные компьютеры, технические науки разрабатывают новые транспортные средства, системы связи, космические корабли и новую бытовую технику. И хотя все эти дисциплины так или иначе помогают понять мир, но, порознь или вместе взятые, они не могут заменить мировоззрение. Последнее складывается не только на основе достижений науки, но и опирается на исторический опыт общества, его культуру, отражает существующий образ жизни и уровень достигнутого социального развития. Все это требует овладения особой системой знаний – *философией.*

История философии свидетельствует, что в качестве ее первого основного урока для тех, кто пытается что-то в этой истории понять и постичь, выступает тот непреложный факт, что философия изначально, сразу берется без всякой боязни и оглядки на авторитеты «за все одновременно», т. е. за некий «универсум». И в этой универсалистской тенденции и традиции она сохраняет себя довольно длительное время.

Задумываясь о своем месте в мире, целях личной и общественной жизни, о своей жизненной позиции и деятельности, человек так или иначе вырабатывает определенные философские взгляды. В зависимости от своего культурного уровня, специальной и общеобразовательной подготовки, суммируя различные сведения, почерпнутые из литературы, под влиянием дружеских бесед, прочитанных книг и просмотренных телевизионных передач, он вырабатывает личную жизненную философию, «свое» не всегда последовательное, научно обоснованное мировоззрение. Иногда в простых житейских или производственных обстоятельствах такое сиюминутное «самодельное» мировоззрение может оказаться вполне удовлетворительным. Известный французский философ Огюст Конт (1798–1857) утверждал, что эпоха философии навсегда миновала. Положительные, или, по его терминологии, «позитивные» науки – физика, математика, химия и т. д. – не нуждаются в философии. Они в состоянии сами решить все задачи, они – «сами себе» философия. Этот взгляд получил название *позитивизма.*

Прав ли был Конт? Достаточно взглянуть на полки библиотек, чтобы увидеть сотни и даже тысячи книг и журналов по философии, выходящих в самых разных странах, философию преподают в высших, а иногда и в средних учебных заведениях. К философским трудам часто обращаются ученые и государственные деятели, политики и люди искусства. Уже из этого можно заключить, что «похороны» философии Контом были явно преждевременными. Интерес к ней не только сохраняется, но и продолжает расти.

Философия является рефлексией над предельными основаниями человеческой культуры, ее мировоззренческими универсалиями. В этой связи ясно, что философия вовсе не обязательна

для всех людей, а общеобязательны лишь универсалии мировоззрения, которые формируют человеческую деятельность, философия нужна лишь для кризисных этапов культуры, когда требуются прозрачные, явные способы философствования. А для традиционных, сравнительно медленно развивающихся культур характерно как раз философствование в нефилософских формах.

Философию, как это известно, со времен древнегреческих мыслителей определяют как «любовь к мудрости». Не делая ссылок на добротные историко-философские очерки, укажем для примера, одновременно извиняясь за напоминание об общеизвестном, что Платон использовал понятие «философии» в смысле, близком по значению к слову «наука», когда говорил, например: «... геометрия и прочие философии». Он же указывал, что Сократ употреблял слово «философия» как обозначение любомудрия, жажды искания истины. Последователи Аристотеля, обозначая некую основополагающую науку, которая привержена исканию фундаментальных оснований бытия, эту «первую философию» именовали *метафизикой.*

В данном смысле этот термин тесно связан с его трактовкой предназначенности философского знания для постижения многообразного в своем единстве бытия. Физика, как известно, изучает естественную, натуральную природу, ее проявление внешним образом в вещах и процессах. Таким образом, на долю метафизики приходится нечто, лежащее «после» этих явлений, «за» ними. За внешними проявлениями вещей, состояний, предметов, процессов, полагал Аристотель, находится ни что иное, как *сущность.* Следовательно, метафизика предназначена для того, чтобы исследовать эту сущность, универсальные закономерности бытия – то, что скрыто от прямого и непосредственного восприятия и познания на уровне чувственности. Таким образом, это «заглядывание за...» есть умственное, *мыслительное* усилие, движение активного познающего мышления, направленного на открытие сокрытого, подлинной сущности. Но вот что писал, например, М. Хайдеггер: «...Метафизика – это принципиальное познание сущего как такового и в целом. Но эту «дефиницию» можно оценить лишь как заявление проблемы, т. е. вопроса: в чем заключается сущность познания бытия сущего?» [1].

Каким образом философия способствует выходу человека за пределы своей конечности, к мудрости как всеобъемлющему знанию о «другом», как она реализует это свое универсалистское стремление к познанию сущностей мира природного человеческого и идеального? Иначе говоря, каким образом пребывает, бытийствует философия? Ответ очевиден: философия есть бытийствование человеческого духа (или, как угодно, – «мышления», «разума» и т. д.) посредством слова. «Вначале было Слово» имеет самое непосредственное отношение к тому, что можно сказать о том, как «бытийствует» философия. И если, например, Альбер Камю говорит: «Человек является человеком в большей степени благодаря тому, о чем он умалчивает, чем тому, что он высказывает» [2], то это не лишено доли истины в приложении к определенным обстоятельствам нашей жизни.

Теперь вернемся к философии, определяемой как «любовь к мудрости». Если произвольным образом оттолкнуться от этого словосочетания, то любовь вполне можно ассоциировать не только с чувством восхищения кем-либо или чем-либо, чувством признания кого-то или чего-то превыше себя и тому подобными впечатлениями, но и с чувством некоего самоотвержения, забвения себя во имя другого. Что же является этим «другим» для человека вообще и для философствующего человека, в частности? Им будет то, что не является, очевидно, этим человеком, т. е. мною, моим «я» как в физическом, так и в духовном планах. Более того, даже мое внутреннее идеальное «я» может представляться отличным от моего физического, телесного существования.

Да, как это ни прискорбно, но каждый знает, что наше земное существование совершенно не беспредельно. Можно рассудить так: коль скоро есть нечто, позволяющее мне обратиться к «Другому» и каким-то образом отречься от себя, любимого, но все же конечного, смертного, то философию самым первый образом можно будет считать своеобразной формой преодоления человеком своей собственной конечности, ибо всякое «Другое» наверняка шире, многообразнее моего собственного «я».

Другой момент состоит в том, каким образом я преодолеваю свою собственную физическую, естественно-природную огра-

ниченность и конечность. Не стоит, видимо, особенно сомневаться в том, что единственный способ – это *духовное* усилие, как бы мы его ни называли: мышление, идеальное и т. д. На основании этих рассуждений, следовательно, можно полагать, что философия есть *духовная форма преодоления человеком своей собственной конечности*.

Итак, философия есть забывание, преодоление себя во имя некоего другого, которое в данном случае подразумевает мудрость. В свою очередь, это последнее понятие обозначает высший синтез знания, полное, совершенное знание о чем-либо. Получается, что философия и есть любовь к такому знанию... Не будем здесь увлекаться и сразу же отметим: этим «чем-то», о котором человек пытается мудрствовать, является мир природный и человеческий вне меня, а также и я сам, который мне крайне интересен, наконец, и само знание как таковое.

О чем же все-таки это знание, эта мудрость, о чем это «слово» и каково оно, если можно так спросить? Помня о первом уроке, который преподносит нам история философии, можно утверждать, что это знание, эта мудрость и это слово – о том, что вообще существует. А что существует, что является для всякого достаточно ясно видимым, воспринимаемым?

Можно, по-видимому, считать уместным и напоминание о том, что существует немало способов и подходов к классификации философского знания. Например, одной из известнейших является та, согласно которой, в философии можно выделить *теоретическую* философию и *практическую* философию, к первой относятся теория бытия (онтология) и теория познания, знания (*гносеология)*. Ядро второй составляет, прежде всего, этика, но к ней могут быть отнесены, например, философия права, философия истории и т. д.

Такое деление философии на теоретическую и практическую восходит к античной классике. Аристотель выделял и третью часть, называя ее *пойетической философией*. Ее целью было знание ради творчества, а основу составляла эстетика словесного творчества – риторика и поэтика. Однако вернемся к нашему «онтологическому принципу структурирования философского знания». Итак, относительно бытия природы, ее вещей и процес-

сов в философии сложилась особая отрасль знания – *натурфилософия,* «родиной» которой – так же, как и онтологии, и других отраслей, является метафизика.

Относительно бытия человека в природе, его деятельности в ней в пределах философского знания зародились и существуют, например, наряду с той же натурфилософией, *философская антропология, концепция ноосферы* и *философия техники.* Бытие человека как такового, как бы вне природы, являет собою множество миров. Это, например, миры экономики, истории, культуры, политических и правовых реалий и отношений, социально-групповых и этнических общностей и т. д. Относительно каждого из них философия «отделила» те или иные свои отрасли-ветви: например, *философию хозяйства* (прародину, если *можно так сказать, весьма популярной ныне в некоторых кругах ученых философии экономики), философию культуры, философию политики, философию права, философическую по происхождению, по природе социологию, философию истории, социальную философию, философскую антропологию и т. д.*

Наконец, к исследованию бытия человеческого духа, которое также есть несколько «миров» (например, мир наших верований, мир нравственных и эстетических ценностей, мир науки, мир ментальных способностей и возможностей и т. д.), философия причастна такими отраслями, как, *философия религии, этика*, *эстетика*, *философия и феноменология духа*, *философская герменевтика*, *философические* по прохождению, по своей природе *психология и риторика, философия науки,* опять же *философская антропология* и, конечно же, столь же древняя, как и онтология, отрасль философского знания – *гносеология.*

Вот именно этим постижением *сущности бытия* (или сущностей различных составляющих его предметов, явлений, со*стояний, уровней, процессов и т. д.), познанием сущности человеческого отношения к миру и сущностного места человека в нем и занимается философия.*

Несколько слов об особенностях казахской философии. Для традиционного казахского общества характерно философствование в нефилософских формах на уровне универсалий мировоззрения, которые формируют человеческую деятельность.

Здесь философемы утопают в традиционных художественных и религиозных текстах, что побуждает историков философии исследовать философские системы в социокультурном плане, изучать тексты мировоззренческого характера.

Анализ казахской философии показывает, что она никогда не была единой и развивалась, по крайней мере, в разных направлениях. Своеобразие же казахской философии состоит в том, что здесь не было жестких, зафиксированных типов философии, а потому здесь неверно применять критерии, вытекающие из новоевропейского способа философствования.

Как известно, казахстанская профессиональная философия начинает формироваться в середине XX века в рамках марксистско-ленинской философии СССР. Несмотря на явный идеологизированный и догматической характер данной философской системы (установление контроля над духовной сферой, унификация национальных окраин по официально провозглашенным стандартам, русификация всей духовной сферы, начавшаяся «холодная война» и т. д.), все-таки возникновение профессиональной философии в Казахстане сыграло определенную роль в развитии духовности и цивилизованности. В рамках марксистской философии казахстанские философы особенно интересовались ее наименее идеологизированными частями: проблемами истории философии, диалектики, гносеологии, философскими вопросами естественных и гуманитарных наук и т. д. После обретения независимости в РК произошли следующие изменения в области философских наук:

- тотальный кризис марксистско-ленинской философии и интерес к мировой философии;

- глубокие исследования в области истории казахской философии;

- значимость перевода мирового философского наследия на казахский язык, совершенствование философской терминологии на казахском языке;

- Казахстан расположен на стыке трех цивилизаций (исламской, православной, китайской), так или иначе принимает воздействия всех этих культур и сам оказывает на них существенное влияние. Здесь не обойтись без глубокой философской рефлексии;

- в новых независимых тюркских государствах в связи с необходимостью возрождения культурных корней и вхождением в мировое цивилизованное сообщество рождается мощный заряд пассионарности, идет активная работа человеческого духа;

- традиционные ценности и идеи казахской философии (толерантность, сакральность слова, открытость, уважение к традициям и восприимчивость к инновациям, этическая ориентированность, близость к природе и экологическое сознание и т. д.) востребованы современной мировой цивилизацией.

Литература

1 *Хайдеггер М.* Кант и проблема метафизики. – М.: Логос, 1997. – С. 5.

2 *Камю А*. Изнанка и лицо. – М.: Эксимо-Пресс; Харьков: Фолио, 1998. – С. 173.

ПРОБЛЕМА СВОБОДЫ В ЕЕ ФИЛОСОФСКОМ СОДЕРЖАНИИ

Кажимурат АБИШЕВ
(Алматы)

Нам, бывшим марксистам или даже в большинстве случаев полностью не отошедшим от материалистического понимания истории, трудно представить человека как не являющегося продуктом определенного общества, как не выразителя определенных социальных условий. В этом, разумеется, есть определенный смысл. В массовом сознании наиболее укоренившимся представлением является то, что поступки и действия людей сплошь и рядом объясняются внешними обстоятельствами, давлением внешних сил, силой воспитания, традициями и обычаями, под воздействиями которых был тот или иной индивид и т. д.

Если человека, его мышление, объяснять из чего-то внешнего и чуждого по своей природе, если он изначально воспринимается только как следствие каких-то более могущественных сил и обстоятельств, то он тогда по существу лишь раб, только тень этих сил – по терминологии Платона. Марксизм в его исходном материалистическом положении также рассматривает и выставляет его в таком качестве. Свобода для такого существа, являющегося лишь следствием внешних сил, противопоказана по определению. Все материалистические учения до марксизма также понимали мышление человека только как *отражение* материи, объекта познания, природы и т. д., поскольку сам человек рассматривался как часть природы, природное существо, пусть даже самое развитое, высокоорганизованное.

Марксизм, правда, внес в материалистическое учение существенно новое содержание – тем, что человека понимал как общественное существо, как ансамбль общественных отношений, и в силу этого – как активно-деятельное существо, преобразующее природу и создающее новый общественный мир в отличие от естественно-природного. Поэтому законы истории не сводимы к законам природы и не выводимы из них. Это – качественно иной мир.

Это был существенно новый и действительно положительный вклад в истории социально-гуманитарной мысли, значительно ее обогативший.

В то же время, в исходных принципиальных началах учения марксизма указанной В.И. Лениным цельности и последовательности нет. Во многих высказываниях не только молодого Маркса в его, в частности, «экономическо-философских рукописях 1844 года» и других ранних работах, но также и в последующих, считающихся зрелыми, как, например, «К критике политической экономии», «Капитал», он допускает совершенно противоположные по смыслу утверждения. Хотя в последующих трудах, начиная с «Немецкой идеологии» и «Предисловия к критике политической экономии» он решительно провозглашает свой исторический материализм и четко формулирует первичность общественного бытия по отношению к сознанию людей, нередко высказывая утверждения явно *идеалистического* содержания.

В самой общей форме эти противоположные утверждения сводятся к тому, что, с одной стороны, все предметные формы, создаваемые людьми, Маркс рассматривает как опредмеченные человеческие сущностные силы, где эту предметную форму обретают их субъективные способности. Иначе говоря, по Марксу, в процессе опредмечивания человек осуществляет свое идеальное содержание, свои идеи, мысли и чувства во внешне бытийной форме. Такой бытийной формой являются все внешние действия, деятельность, физические формы проявления внутренних идеальных интенций, ставших тем самым доступными восприятию и созерцанию. В «Критике гегелевской диалектики и философии вообще» Маркс вполне солидаризуется и даже высоко оценивает гегелевскую мысль о самопорождении человеком себя своим собственном трудом [1, с. 158–159].

Но труд понимается Марксом как процесс опредмечивания человеком своих субъективных способностей в предметной форме, которое Гегель понимал как отчуждение человеком, т. е. его самосознанием, в предметной, противопоставленной самому же себе форме и распредмечивания, т. е. возвращением себя к самому себе из этой предметной формы, в свое самосознание. Это в понимании и Гегеля, и Маркса есть процесс самопорождения

человеком самого себя. Понимание этого Маркс и оценивает как величие Гегеля.

Однако в этой работе еще только намечается противопоставление материалистического понимания сущности человека гегелевскому пониманию его как самосознания, которое отчуждает себя в предметности. Молодой Маркс критикует Гегеля за крайне абстрактное представление этой сущности. О человеческой свободе пока еще нет речи. Есть только критика, что человек представлен у Гегеля крайне абстрактно, только как самосознание, тогда как он, человек, есть существо предметное и отношение его к миру также предметно и т. д. Иначе говоря, в ранних работах Маркс то солидаризируется с Гегелем в его идеалистическом понимании сущности человека, то пытается истолковать его сущность материалистически, но тоже еще крайне абстрактно, т. е. деятельность человека как процесс его самоопорождения есть процесс предметный, а не только деятельность его сознания. При этом мышление человека есть лишь отражение его же предметного отношения к миру и к самому себе, ибо оно первично.

В дальнейшем, как известно, Маркс конкретизировал эту идею предметности в понятиях способа производства…, производительных сил, производственных отношений, экономического базиса, надстройки, общественно-экономической формации и т. д. Законы движения этих общественных форм происходят в конечном счете так же, как законы природы, также независимы от сознания и воли людей.

Таким образом, несмотря на то, что человек признается не просто как природное существо, а как общественное, он является лишь продуктом определенных социальных условий, действует под воздействием законов, ему неподвластных, значит, о его свободе и ответственности в создании и изменении этих условий своей жизнедеятельности речи быть не может. Правда, законы и тенденции экономического, социального развития люди могут познавать и благодаря этому – смягчать, ускорять или замедлять, если нужно, их действия. Именно в этом смысле свобода понимается как познанная и освоенная на практике необходимость, понимание, в значительной мере созвучное с определением свободы в философии Б. Спинозы и Гегеля. Правда, у Гегеля это

определение имеет смысл, лишь когда речь идет о свободе именно человека, а не абсолютного духа. А вообще, согласно его учению, свобода в подлинном значении присуща только духу, но как только дух переходит в свое инобытие, в материю, он тем самым становится необходимостью. Следовательно, необходимость составляет лишь внутренний момент свободы, т. е. духа.

Если предшественник Гегеля И. Кант полагал свободу как присущий сущностный признак разума у каждого человеческого индивида, то Гегель понимает ее как воплощенный в единичной форме или даже выраженный в индивидуальном теле дух, проявляющийся как свобода. Как живое тело, индивид является только формой бытия свободного духа и в этом смысле его можно считать субъектом, ибо он есть единичное самосознание.

При сопоставительном анализе концепций Канта и Гегеля и материалистического учения Маркса в понимании человека и его свободы представляется, что у названных представителей немецкой классической философии гораздо больше реального, истинного содержания, чем заблуждений. И обнаруживается, что мышление человека и его свободу неверно выводить как всего лишь отраженное следствие его бытия.

Главный тезис автора данных строк заключается в том, что мышление человека нельзя и невозможно объяснить только как отражение. А все формы или типы материалистических учений, включая и марксизм, при объяснении природы мышления исходят именно из этого принципа. Более того, многие мыслители идеалистического направления, в том числе Кант и Гегель, также больше склонялись к такому истолкованию мышления человека. Причину этого я вижу в преобладающем ценностном статусе науки, которая вышла на первый план, в особенности, в Новое время. А в познавательном процессе отражение объекта действительно занимает первое место. Ведь в результате познания объект должен быть представлен в виде его адекватного идеального образа.

Поэтому в такой духовной атмосфере все мышление представлялось только как отражение. Правда, Кант и Гегель не рассматривали сферу духовной деятельности как только отражение.

Почему на взгляд автора отражение при всей его важности не может быть главной, определяющей или сущностной функцией мышления человека?

Множество факторов или кардинальных особенностей, которые имеют место в мире человека, не позволяют считать отражение в качестве сущности мышления, а, следовательно, и человека:

а) поскольку отражение как функция мышления должно создавать адекватный идеальный образ объекта, что оно не создает нечто кардинально новое, а только воспроизводит этот объект в идеальной форме, притом чем точнее, тем лучше;

б) адекватность образа объекта состоит в том, что ничто от познающего субъекта не должно в идеале переходить в содержания этого образа;

в) если усмотреть в отражательном процессе некую творческую функцию, то в качестве таковой надо будет признать только преображение объективного в субъективное, даже тогда, когда объектом познания выступает некое идеальное;

г) если не только главной, но и единственной функцией мышления признавать только отражение, то становится непонятным, для чего человеку необходимо удваивать мир, создавая мир идей наряду с миром вещей?;

д) к тому же, если учесть, что объектом отражения должно выступать и выступает само отражение или познание, а это отражение, в свою очередь, тоже объектом нового отражения, и т. д. до бесконечности, то это может означать безрадостную дурную бесконечность, о тупиковости которой говорил еще Гегель.

Выход из такого тупика может быть лишь в том случае, если исходить из существенно другого понимания мышления, которое предполагает, что отражение есть только второстепенная функция, что она, при всей своей важности и неотъемлемости от мышления, входит в более фундаментальную функцию, чем оно само, и которая и составляет сущность мышления. Эта функция есть *творчество*.

О том, что процесс отражения содержит момент творчества, уже отмечалось. Но в нем творчество есть созидание идеальной формы объекта при возможно полной идентичности содержания образа основному содержанию объекта. Но мышление человека,

взятое в его целостности, есть творчество чего-то совершенно нового во всех ипостасях – и по содержанию, и по форме. *Созидание нового из ничего*.

Это последнее предложение может, по-видимому, смущать, поскольку в массовом, да и не только, сознании слишком укоренилось нечто вроде аксиомы: из ничего ничего не возникает! Это только Богу позволено, а человек – не Бог. Но если то, что вносит творчество, уже имелось в действительности, включая и само мышление, то как это было бы творчеством? В том-то и дело, что творчество вносит в мир нечто, чего в нем ни в прошлом, ни в настоящем не было. А то, через что и в чем это новое воплотилось, в содержание этого нового не входит. Именно в этом смысле отражение в содержательном плане ничего нового не дает.

С позиции автора фундаментальной, устремленной к созиданию сферой мышления следует признать ценностно-мотивационную сферу, в которой имеет место тенденция к выходу мышления за свою границу – к действиям, поступкам, к внешним выражениям, к результатам этих действий, в том числе, особенно, к вещным формам. Все эти внешние формы фиксируют, выражают мысли, чувства, идеи и т. д., делают их зримыми, слышимыми, ощущаемыми и чувствуемыми, иначе говоря, доступными восприятию и созерцанию как самого автора, так и других индивидов. Только таким способом внутренние свои интенции, цели и ценности одни индивиды могут адресовать другим, только такими средствами они могут стать общим достоянием.

Эти внешние физические, вещные формы выражения мышления и следует обозначать как *бытие*, в котором мышление человека, иначе говоря, собственно человек находит свое относительное завершение. Оно действительно относительно, ибо эта конечная бытийная форма может стать и становится началом нового цикла движения, т. е. перехода снова в идеальную форму, рождения новых чувств, понятий, идей, потребностей, целей, мотивов и т. д. Но это творчество нового происходит именно в сфере мышления, а не в сфере их внешней фиксации, выражения, осуществления.

Гегель был прав в существенном содержании, когда определял человека как самосознание. Именно в самосознании, когда

мышление оборачивается к самому себе, делает себя своим предметом не только познания, но, главным образом, изменения, утверждения и, разумеется, познания, преобразования, переформирования и т. д., т. е., иначе говоря, самотворчества, или, – что к сожалению, тоже часто бывает, – отвержения какого-либо изменения, фиксации наличного состояния, даже и деградации, иногда, увы, разложения. Все это происходит только в недрах мышления, обернутого к самому себе, в сфере мысленного самоконтроля. В этом и состоит существо субъекта. Если нет мышления над самим мышлением – нет субъекта или человеческого «я». Если нет этого контроля «я» над самим собой, преобразования или отказа от него, нет и свободы. *Свобода есть, прежде всего, самотворчество, следовательно, в глубинном существе они совпадают*. Но свобода в некотором существенном плане является всеобщим, чем творчество, ибо и отказ от твореста, самодеградация также есть собственное решение субъекта, человеческого «я».

Свобода, следовательно, *есть сущность человека* или самосознания. Но, в то же время, думается, что и отказ, уклонение от решения, от какого бы то ни было выбора себя определенного, от выбора определенной жизненной позиции также есть, как ни кажется это странным, проявлением свободы. Свобода в этом смысле есть самоопределение, определение каждым человеком самого себя, каким он предпочитает быть или не быть, быть в соответствии с тем, кем и каким должен быть человек согласно *его* представлениям. Гамлетовский вопрос «быть или не быть?» означал быть, оставаться человеком или исчезнуть как человек, при этом исчезнуть, не быть означает не физическую смерть, а нравственную.

И Кант, и Гегель при всех различиях их философской системы близки именно к такому пониманию свободы.

И Кант, а впоследствии и Гегель рассматривали все физические действия людей как продолжение их мышления, т. е. как продолжение их интенций и устремлений, мотивов и целей и т. д. Они – просто носители и воплощения в физической, а в дальнейшем – и в вещно-предметной форме. Они, по существу, входят в структуру самосознания людей. Они так или иначе, в той или иной полноте и адекватности выражают определенные идеаль-

ные смыслы. Они отсвечивают человеческим содержанием. Их физические, вещные формы и структуры не имеют самостоятельного значения.

И нелепо представлять эти физические, предметные формы и их структуры как определяющее основание общества, как базис, над которым возвышаются идеологические надстройки и формы общественного сознания. При такой трактовке люди исчезают, поскольку движение этого основания не зависит от воли и сознания людей. Но те экономические отношения и даже предметные, вещные формы, которые Маркс считает материальным, независимым от сознания и воли людей, являются также идеальными, лишь представшими в вещной форме. Эти бытийные формы суть не определяющее, первичное бытие, но бытие идеальной сущности, бытие идеальной жизни.

Реальностью человека как самосознания является, прежде всего, его живое тело, ставшее в процессе становления индивида, а, точнее, – всего человечества, – его органом. Марксовские слова об органическом и неорганическом теле человека, сказанные в «экономическо-философских рукописях 1844 г.», содержат совершенно правильное, но нисколько не материалистическое, а, скорее, гегелевское, идеалистическое содержание.

В отличие от гегелевской, позиция, выражаемая в данной работе, заключается в том, что понятие «*человека*» *охватывает всю эту сферу идеального и материального, или бытия*, *поскольку человек есть единое целое*. Иначе говоря, бытием человека является вся система его реального выражения его идеальной сущности. *В человеческом социально-историческом мире идеальное первично, а реальное вторично, или, если сформулировать это несколько по-другому – человек как идеальный субъект является определяющей стороной, а его бытие, т. е. его материальное – определяемой*. Согласно взгляду автора данной работы, так называемый основной вопрос философии должен быть сформулирован более конкретно, именно как *отношение мышления человека к его бытию,* а не как отношение мышления вообще к бытию вообще.

Определение сущности человека как свободы означает, прежде всего, что только исходя из этой позиции возможно представить, что человек – единственное существо, которое творит

совершенно другой мир, коренным образом отличающийся от мира природы: исторический, социальный мир. Его невозможно объяснить, исходя из законов природы. Он не есть просто продолжение природы на более высоком качественном уровне. Свобода не предполагает действие внешних человеку, неумолимых законов, пусть даже совершенно иной природы, чем естественные законы, как предполагал Маркс, и законы развития абсолютного духа, как предполагал Гегель. Будет ли человек, человечество творить свою историю или не будет, будет ли стремиться к этому или уклоняться от него, зависит от того, какие ценности, помыслы, мотивы и идеалы в нем возобладают. А эти последние могут быть как положительными, направленными на гармонию человека и мира, или, увы, на дисгармонию и разрушение. Ведь ценности, выбираемые людьми, могут быть как возвышенными, так и низменными. Поэтому в таком понимании свобода логически неизбежно влечет за собой ответственность человечества в целом и каждого человеческого индивида – в отдельности. Автор данных строк не утверждает, что свобода всегда может вести только к чему-то нравственно высокому. Это зависит от разумности или неразумия самих людей. А что это последнее означает, может быть темой другого разговора.

Литература

1 *К. Маркс и Ф. Энгельс*. Соч. Т. 42. – С. 158–159.

КОНЦЕПТЫ-ТРАНСФОРМЕРЫ В СТРАТЕГИЯХ СМЫСЛА

Владимир ДУНАЕВ
(Алматы)

Сунь Укун, герой романа Дун Юэ (XVII в.) о новых похождениях Царя Обезьян, очутившись в *Зеркальной башне*, не мог сосчитать все находящиеся в ней зеркала и запомнил только некоторые: «…зеркало «Небесный Император» с крюком в виде изогнувшего спину зверя; зеркало «Сердце Белой Яшмы»; зеркало сомнения в себе; зеркало-цветок; зеркало дуновений; два зеркала в виде пары уточек; зеркало, подобное пурпурному цветку лотоса; водяное зеркало; зеркало «Ледяная Терраса»; лотосовое зеркало из блестящего листа железа; зеркала, в которых отражались то сам смотревший в них, то какие-то другие люди; зеркало-луна; зеркало с острова Хайнань. В одном зеркале было отражение ханьского императора У-ди, скорбящего о возлюбленной, в другом – зеленый замок. А еще Сунь Укун увидел зеркало покоя, зеркало извечно отсутствующего, бронзовое зеркало с надписью в стиле циньского Ли Сы, зеркало с отражением петуха, зеркало безмолвия, зеркало, удерживающее в себе отражение, зеркало, в котором отражалось лицо первой супруги царя Сюань-юаня, зеркало смеха, зеркало-подушку, зеркало, которое ничего не отражает, летающее зеркало» [1, с. 366].

У читателя, воспитанного на западной литературе, чтение этого диковинного списка вызывает немедленную ассоциацию с таксономией «китайской энциклопедии животных» Хорхе Луиса Борхеса. Философ, кроме того, непременно вспомнит страницы книги Мишеля Фуко «Слова и вещи», где Фуко анализирует то чувство восхищения, и вместе с тем замешательства и потрясения, которое он испытал, прочитав текст Борхеса – а именно, потрясение от «совершенной невозможности мыслить *таким образом*» [2, с. 28]. Фуко подчеркивает точность интуиции Борхеса, определившего мифической родиной придуманной им энциклопедии Китай, но ссылается при этом на то, что уже само имя Китая содержит для

Запада огромный запас утопий: китайская культура является для нашей системы воображения одним из тех пространств, в которых мы не можем *называть, мыслить, говорить*. По всей видимости, дело заключается все же в ином. Интуиция художника и безупречная техника мастера позволили Борхесу вообразить совершенно фантастическую таксономию, составленную из беспризорных слов и категорий, и при этом создать текст, в совершенстве воспроизводящий приемы кодификации смысловых упорядоченностей, использованные его китайским коллегой.

Самое неожиданное, невероятное и пугающее свойство созданной фантазией Борхеса и Дун Юэ матрицы бессмыслицы заключается в том, что эта матрица выступает конструктивным принципом плана имманентности философии. При этом эффект бессмыслицы в отношении принципов структурирования смыслового поля философии не только не затухает, но и мультиплицируется. Расчерчивая смысловое пространство мировой философии, Карл Ясперс составляет картографию философской ойкумены, в которой основанием классификации исторических форм философии выступили типы философствования, воплощенные в творчестве великих философов и мудрецов. К. Ясперс выделил несколько идеальных типов философов, в том числе:

– *Те, которые дали меру человечности:* Сократ, Будда, Конфуций, Иисус Христос.

– *Те, которые основывают философию и всегда продолжают порождать ее:* Платон, Августин, Кант.

– *Метафизические наброски.* Светские космические концепции: Ксенофан, Эмпедокл, Демокрит, Джордано Бруно.

– *Те, которые потрясают и обновляют.* Взрывающие отрицатели: Абеляр, Декарт, Юм. Великие пробудители: Паскаль, Лессинг, Кьеркегор, Ницше. Великие создатели систем: Аристотель, св. Фома, Гегель.

– *Философы в поэзии:* греческие трагики, Данте, Шекспир, Гете, Гёльдерлин, Достоевский.

– *Философы в сфере мудрости.* Отступление в трансцендентное: Эпиктет, Боэций. Эрудиты мудрости: Сенека, Чжуан-цзы. Успокоение без трансцендентного: Эпикур, Лукреций. Скептическая независимость: Монтень [3, с. 519–520].

Уже с первого взгляда очевидны многочисленные структурные совпадения, сходства и гомологии конструктивных принципов, задействованных в составлении перечня экспонатов Зеркальной башни, списка животных в Китайской энциклопедии и галереи Великих философов:

• Все три перечня представляют собой открытые множества. Без изменения основного структурообразующего принципа они могут быть произвольно расширены либо сокращены. Длина этих списков определяется субъективным выбором и регулируется соображениями стилистики (что особенно очевидно в случае Борхеса), либо функциями классификационного набора в структурной организации текста произведения в целом (случай Ясперса). Поэтому мы можем с полным правом как корректировать классификационные рубрики, так и вводить новые без какого-либо насилия над общим принципом (что для нас важно, поскольку у самого Ясперса как формулировка, так и набор этих рубрик во многом неудачны).

• Все три классификации вопиющим образом нарушают главные принципы логической классификации – запрет на пересекающиеся деления и требование единого основания таксономии. В самом деле: что мешает некоторым животным, *издалека кажущихся мухами*, в то же время быть в числе животных, *принадлежащих Императору?* Точно так же в класс философов, *которые потрясают и обновляют,* могут быть с полным на то основанием включены и Кант, и Спиноза, и Сократ – да практически все подлинные философы.

• «Чудовищность бессмыслицы», которую вводит в свое перечисление Борхес, сконцентрирована в том пункте каталога, в который помещены *«все животные, включенные в настоящую классификацию».* Если все без исключения животные размещаются в одной из клеток таблицы, то не находятся ли в ней все другие клетки? Но, в конце концов, сам же Фуко говорит о том, что здесь присутствует недвусмысленная ссылка на известные парадоксы теории множеств. В романе Дун Юэ среди самых экзотических зеркал, напомним, вскользь названо *ничего не отражающее зеркало*. Нет ничего прозаичнее ничего не отражающего предмета, скажем, булыжника. Но на каком основании некий ничего не от-

ражающий предмет помещен в перечень зеркал? Здесь, на самом деле, для рационального мышления поставлен *Великий Предел*.

В каталоге Ясперса также структурно предусмотрено место для такого рода сингулярностей. Структурно-семантическим аналогом *животных, включенных в настоящую классификацию*, служит, конечно же, философия Гегеля. Являясь одной из исторически возникших философских систем, она вместе с тем вбирает их в себя, т. е. становится собственным элементом. На роль *зеркала, которое ничего не отражает,* в каталоге Ясперса может претендовать, например, философия позитивизма – философия, заключающаяся в отрицании у философских суждений какого-либо референта.

Перечисленные сломы и разрывы логически и семантически нормализованного пространства философии являются отнюдь не конструктивным дефектом картины философского процесса, созданной Ясперсом. Они выступают условием и следствием перехода от гилеморфной интерпретационной парадигмы герменевтики к *анаморфно смещенной* (Славой Жижек) *феноменологии*, в которой смысл философского текста проявляется как невозможность или неизбежный развал самого процесса своей сигнификации (строго говоря, в философских технологиях смысла герменевтика с ее принципом: «Смысловые идентичности… могут порождаться лишь рекурсивно» [4, с. 47], т. е. через построение самоповторяющихся или самоподобных форм, вступает в отношение дополнительности с интерпретацией смысла как сингулярного события).

Философ «движется внутри смыслов своего мышления» [5, с. 151]. Эти смыслы образуют план имманентности философии. Поэтому стратегия смысла должна заключаться в том, чтобы форму этого движения выделить в особый предмет наблюдения. В этом случае возникает то, что М.К. Мамардашвили и А.М. Пятигорский назвали «метатеорией сознания». Метатеория сознания описывает не свойства сознания, а свойства *философской работы* с сознанием и строится как способ разрешения парадоксов, выхода из явно тупиковых ситуаций, с необходимостью возникающих при теоретических способах рассмотрения сознания. Наиболее ярким примером этих парадоксов является совершенно неоспоримое положение о том, что рефлексия над сознанием есть совершенно иное состояние сознания, чем то, какое служит предметом этой

рефлексии. Более того: все, что может стать непосредственным предметом рефлексии, не является сознанием. Осознанно может быть любое содержание, но свойство осознанности не может быть приурочено, соотнесено и вообще каким-либо образом сопоставлено с содержанием сознания. Ноэма дается сознанию как объект, но не локализуется ни в мире, ни в сознании.

В книге «Логика смысла» Ж. Делёз раскрывает независимость ноэмы как от модальностей сознания (от способа, каким мы сознаем объект – восприятия, воображения, воспоминания, интуиции и т. д.), так и от физических («реальных») качеств объекта через серию парадоксов смысла:

Парадокс бесконечного регресса, или неопределенного размножения. Смысл подобен сфере, куда я уже помещен, чтобы осуществлять возможные обозначения и даже продумывать их условия. Смысл всегда предполагается, как только я начинаю говорить. Говоря нечто, я в то же время никогда не проговариваю смысл того, о чем идет речь. Но, с другой стороны, я всегда могу сделать смысл того, о чем говорю, объектом следующего предложения, смысл которого я, в свою очередь, при этом тоже не проговариваю. Итак, я попадаю в бесконечный регресс того, что подразумевается. Такой регресс (известный как парадокс Фреге) свидетельствует о моей неспособности высказать смысл говоримого мной, то есть высказать в одно и то же время нечто и его смысл.

Парадокс стерильного раздвоения. Выделенный из предложения, смысл независим от последнего, поскольку приостанавливает как его утверждение, так и отрицание. В одном из коанов предлагается: «Не утверждая и не отрицая, скажите мне истину дзэн». Здесь смысл – исчезающий двойник предложения, нечто вроде кэрроловской улыбки без кота.

«Эти два парадокса представляют собой главные формы заикания: хореическую или клоническую форму конвульсивного циклического размножения; столбнячную или тоническую форму судорожной неподвижности» [6, с. 53].

Парадокс нейтральности, или третье состояние сущности. Независимость смысла как двойника предложения к утверждению или отрицанию означает, что никакая форма предложения не может повлиять на него. Смысл безразличен ко всем оппо-

зициям, потому что последние – только модусы предложения, взятые в отношениях денотации и сигнификации, а не аспекты выражаемого предложением смысла. Предложения «Бог есть» и «Бога нет» должны иметь один и тот же смысл благодаря автономии последнего по отношению к существованию денотата.

В «Филебе» Платон анализирует логику становления. Становясь старше, я становлюсь старше, чем я был, но и моложе, чем буду. То есть я одновременно становлюсь старше и моложе: «младшее – старше старшего, а старшее – моложе младшего». Но стать таковыми они не могут, потому что, если бы они стали, то уже не становились бы, а были бы.

Отброшенная Платоном в силу своей абсурдности, логика становления была легитимирована в своем онтологическом статусе Аристотелем. Согласно Аристотелю, в аспекте бытия в возможности существует особое состояние вещей (событий), при котором эти вещи способны обладать в одно и то же время всей совокупностью противоположных атрибутов. В состоянии возможности одно и то же событие в одно и то же время и происходит, и не происходит, ему присуще и бытие, и небытие. Следовательно, имеется сущее, для которого истинным является утверждение: «завтра будет морское сражение и завтра не будет морского сражения». В этом утверждении «отвергается не только общезначимость закона исключенного третьего, но также и закона (невозможности) противоречия; ведь в нем говорится не только о том, что в определенных условиях вместе ложны как некоторое утверждение, так и его отрицание, но и о том, что они вместе истинны в тех же самых условиях!» [7, с. 33]. Очевидно также, что само понимание истины здесь становится более чем странным, оно более не соотносится ни с ее корреспондентской концепцией, ни с пониманием истины как алетейи.

Онтологическим топосом аристотелевской четырехзначной логики, абстрактными моментами которой являются гераклитовская диалектика и формальная логика, является становление – не гегелевский взаимопереход переход бытия и ничто, но осуществление сущего в возможности, как такового. Точнее говоря, становится недействительной сама противоположность бытия и становления (это обстоятельство следует подчеркнуть, поскольк-

ку Ж. Делёз, отбрасывая все бинарные оппозиции как недействительные в области логики или события смысла, вместе с тем, саму эту область определяет как область чистого становления, в его отличии от бытия). Сферой смысла становится виртуальное (даосская область «Прежденебесных превращений», «безбрежный океан Дао»), превосходящее само разделение бытия и становления, не затрагиваемое ни своими актуализациями, ни логико-синтаксическими формами выражения.

Парадокс абсурда, или невозможных объектов. Предложения, обозначающие несовместимые объекты, имеют смысл. Однако их денотация при этом совершенно невыполнима. Нет у них и сигнификации, которая определяла бы саму возможность такого выполнения. Эти объекты существуют без значения, тем не менее, они имеют смысл

Этот парадокс подводит нас к существу философских стратегий смысла. Выход из тупиковой дилеммы клонической формы конвульсивного размножения и столбнячной или тонической формы судорожной неподвижности заключается в использовании *анаморфных концептов* или, по названию известного голливудского блокбастера, *концептов-трансформеров*.

В отношении концептов-трансформеров имеет силу даосский принцип, согласно которому, истина превосходит не только свою манифестацию, но и сам принцип манифестации. Лао-цзы предупреждает: у Великого Квадрата нет углов, Великий Образ не имеет формы. Как только «Великий Образ» актуализируется в какой-либо форме, в тот же миг происходит разделение, а потому и исключение. Образ, замкнутый в своей определенности, уже не открыт всей полноте бытия. Заняв определенную дискурсивную позицию, абстрагируя нечто в качестве «сущности» и «истины», т. е. противопоставляя реальность самой себе, мы тем самым закрываем все иные возможности.

Невозможностью прямой манифестации смысла обусловлено то, что технически использование концептов-трансформеров заключается в создании концептуальных персонажей. Концептуальные персонажи выполняют роль странного аттрактора, притягивающего смыслы и распределяющего линии их порождения и актуализации в пространстве текста и в процессе его чтения.

В текстах даосской традиции истины Великого Учения вложены в поступки и речи *Желтого Предка, Наставника Счастливого, Вана Клячи, Всеобъемлющего Совершенного, и т.д.* Божественный статус философии Платоном снижен тем, что субъектом философии становятся не бессмертные боги («поскольку они и так мудры»), а Эрот. Располагаясь *в промежутке* между прекрасным и безобразным, добром и злом, знанием и невежеством, богами и смертными, Эрот соединяет всю вселенную в единый духовный миропорядок. «Искусный чародей, колдун и софист», наделенный всеми атрибутами мифологического трикстера, – именно Эрот «всю жизнь занят философией» [8, с. 113].

Гегелевская «Феноменология духа» вводит целый ряд *концептуальных персонажей* и *мизансцен философского театра*, представляя с их помощью различные философские доктрины как экзистенциальные состояния и их социально-исторические диспозиции: *рабство и господство; стоицизм, скептицизм и несчастное сознание; прекрасная душа и безумие самомнения; вера и чистое здравомыслие; Светлое существо; Мастер и т. д.*

В Новое время при создании постклассических версий философии с присущими ей необычными «экспрессивно-коммуникативными стратегиями» (В.А. Подорога), С. Кьеркегор и Ф. Ницше активно используют тот же прием (литературно-художественная разработка которого гениально осуществлена Ф.М. Достоевским), передоверяя высказывание философских положений вымышленным авторам и гротескным персонажам, вовлекая читателя в игру смены масок. Скажем, А. Секацкий на роль концептуального персонажа философской антропологии определил вампира. Метафизика вампиризма обладает такой, например, особенностью, как мгновенная трансформация идентичности (туннельный переход между онтологическими состояниями с нулевой рефлексией) в отличие от становления (челночной работы рефлексии в промежуточных состояниях). Поэтому «Вампир – плохой феноменолог, зато он – настоящий мастер трансцендирования» [9, с. 170]. В этом направлении «требуется еще множество исследовательских усилий и, прежде всего, совершенствование вампирической оптики как метафизического инструмента» [9, с. 172].

Возвращаясь к картографии смыслового пространства всемирной философии, выполненной К. Ясперсом, следует подчеркнуть, что обозначенные на схеме Ясперса великие философы и их учения – это те самые концептуальные персонажи или странные аттракторы плана имманентности всемирной философии, которые формируют анаморфную конфигурацию актуализаций ее виртуального смыслового плана. Это означает, помимо всего прочего, что реализованные в философии стратегии смысла и их концепты-трансформеры не поддаются генерализации в форме так называемой интегральной философии и базирующемся на ней едином мировоззрении. Это прискорбно. Но утешает то, что невозможность трансформировать «концепты-трансформеры» в «концепты-фиксаторы» (делёзовские «слова-перехода» в «слова-порядка») без утраты смысла философии означает также и невозможность возвращения к «шокирующему александрийскому промискуитету» (Ж. Деррида), т. е. невозможность использовать философию как инструмент либо как объект религиозно-мировоззренческой апологетики и политико-идеологического манипулирования.

Литература

1 *Дун Юэ.* Новые приключения Царя Обезьян // *Малявин В.В.* Молния в сердце. Духовное пробуждение в китайской традиции. – М.: Наталис, 1997.

2 *Фуко М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. – СПб: A-cad, 1994.

3 *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. – М.: Политиздат, 1991.

4 *Луман Н.* Общество как социальная система. – М.: Логос, 2004.

5 *Пятигорский А.М.* Реакция философии на тоталитаризм (Неметодологические заметки о возможности анархической философии) // *Пятигорский А.М.* Избранные труды. – М.: Школа «Языки русской культуры», 1996.

6 *Делез Ж.* Логика смысла. – М.: Раритет; Екатеринбург: Деловая книга, 1998.

7 *Микеладзе З.* Основоположения логики Аристотеля // *Аристотель*. Соч. в четырех томах. Т. 2. – М.: Мысль, 1978.

8 *Платон.* Пир // *Платон.* Федон, Пир, Федр, Парменид. – М.: Мысль, 1999.

9 *Секацкий А.* Прикладная метафизика. – СПб: Амфора. ТИД Амфора, 2005.

О НЕКОТОРЫХ СОВРЕМЕННЫХ ТЕНДЕНЦИЯХ В РАЗВИТИИ ФИЛОСОФИИ

Раушан САРТАЕВА
(Алматы)

Можно уверенно констатировать, что основной тенденцией в развитии современного научного знания и процесса познания является начавшаяся во второй половине прошлого века смена представлений об устройстве мира (модели мира): на смену устаревшей ньютоно-картезианской картине мира приходит новое понимание реальности. Новейшие научные исследования, в первую очередь, в области физики (существует даже термин «новая физика»), нейрофизиологии, генетики, трансперсональной психологии и психоделической терапии, а также в других областях знания повлекли за собой формирование новых подходов к пониманию материи, пространства, времени, линейной причинности и так далее. В основе новых представлений о природе реальности, в основе новой формирующейся онтологии лежит, на наш взгляд, прежде всего, новое понимание принципа целостности, значение которого для современной науки огромно. Проблема целостности, «целого», части и целого является одной из ключевых в философии, поскольку несет в себе глубокий онтологический смысл.

Вообще, сущность нового понимания принципа целостности, нового мировоззрения (в том числе и экологического) составляет понятие «неделимого целого». Само содержание понятия «целого», «целостности», а также принципа целостности меняется. До сих пор в современной науке основной акцент делался на самодостаточности, автономности объектов, обладающих сложной структурой (например, клетка, общество, личность и т. д.), хотя, в то же время, оговаривалось, что эти характеристики следует понимать не в абсолютном, а относительном смысле, поскольку признавалось, что сам объект обладает множеством связей с окружающей средой и может существовать лишь в единстве с ней. Соответственно, и методологическое значение понятия целостности, принципа целостности заключалось в необходимо-

сти выявления внутренней обусловленности свойств целостного объекта и недостаточности объяснения специфики объекта воздействиями извне. Новое же понимание и методологическое содержание принципа целостности в рамках складывающегося нового миропонимания заключается в том, что основным является не выявление внутренней детерминированности, автономности целостных объектов и недостаточности объяснения специфики объектов извне, а в выявлении и понимании единого происхождения и самого объекта, и его «извне-окружения».

Формированию нового понимания «целого», «целостности», соотношения части и целого способствовал так называемый холономно-голографический подход, который позволяет трансцендировать кажущееся непреодолимым различие между частью и целым. Суть этого подхода заключается в следующем базовом тезисе: в любой самой малой части любой системы содержится информация обо всей системе. Причем такое понимание соотношения части и целого не противоречит явлению эмерджентности, согласно которому, у системного целого утверждается наличие свойств, не присущих его подсистемам и блокам.

В преодолении своего рода антиномичности вышеуказанной ситуации, на наш взгляд, важную роль играет введение в рамках холономно-голографического подхода понятий субстрата и информации, причем информация проявляется как сущность, а субстрат выступает как явление. Понятие информации в данном контексте несет в себе более глубокое (в отличие от обыденного понимания), «онтологическое» содержание, а именно: имеется в виду та общая база, что лежит в основе всех явлений окружающего нас мира. Таким образом, холономно-голографический подход способствует формированию новых мировоззренческих и концептуально-методологических подходов и в философии, а именно: позволяет объединить, «примирить» метафизику и диалектику, материализм и идеализм в рамках новой синтезирующей философии.

Процессу смены парадигм в развитии всего знания в целом способствуют и другие тенденции в развитии философии. В XX веке обращение западной культуры к традиционным культурам Востока, связанное с нарастающими в западном обществе сомне-

ниями в правильности вектора развития западной же цивилизации, привело к тому, что в философии (западной) формируется тенденция преодоления сциентистской трактовки философии и осознания важности соединения анализа научных исследований с мировоззренческим анализом других феноменов культуры. В конце XX-го и начале XXI-го веков, в связи с тем, что экологическая проблематика приобрела смысложизненный характер (а вслед за нею – и все проблемы «человекознания» и «природознания»), наука пришла к необходимости этической экспертизы [1, с. 2].

В философии этизация исследований становится также важнейшей составляющей процесса ее возрастающей антропологизации. Процесс этизации исследований в философии в совокупности с процессом «экологизации» всего знания в целом привели, на наш взгляд, к формированию новой области знания – философии экологии. Философия экологии, на наш взгляд, представляет собой результат преодоления чисто сциентистской трактовки философии и осознания важности соединения рефлексии над наукой (в данном случае, экологического знания) с этической экспертизой. Философия экологии вносит свой весомый вклад в формирование нового миропонимания, новой системы ценностей, экологического мировоззрения. Философия экологии опирается на новое понимание духовности, основанное на новом понимании принципа целостности, когда духовность понимается не только и не столько как мораль, но и как осознание своего единства с окружающим миром, что влечет за собой формирование нового поведенческого императива, предполагающего жизнь Человека в сотрудничестве, гармонии с окружающим миром.

Такая «опора», на наш взгляд, представляет собой пример новой синтезирующей, или «интегральной» философии, поскольку такая духовность и такое понимание принципа целостности позволяют признать полезными для их понимания, на первый взгляд, разные, выражаясь языком М. Мамардашвили, «акты философского размышления». На наш взгляд, к этой области знания можно отнести, прежде всего, экологическую этику или, как ее еще называют, энвайронментальную этику (от англ. *environment* – окружающая среда). Под ней в настоящее время понимают направление философских исследований, в которых «в качестве

моральных проблем человека рассматриваются не только благополучие и социальные связи людей, но и ответственность за благо будущих людей, домашних животных и других форм жизни» [2, с. 422]. Экологическая этика предлагает ценностную переориентацию сознания от антропоцентризма к биоцентризму и экоцентризму – как новому типу экологического сознания, основанному на принципе коэволюции человека и биосферы. Разрабатываются основные характеристики и практические указания по формированию экоцентризма [3].

Очень интересным в плане потенциала «вклада» в формирование нового миропонимания и экологического мировоззрения, на наш взгляд, является теоретическое направление в экологической этике, называемое глубинной экологией (deep ecology). Разрабатывают ее Арне Наэсс, У. Фокс, Ф. Метьюз, М. Циммерман и другие исследователи. В основе глубинной экологии лежит попытка, стремление к синтезу восточного и западного типов мировосприятия в высшем экологическом сознании, достигаемом в личном духовном опыте переживания микрокосмоса и макрокосмоса [4]. Важно то, что у «глубинных экологов» уже есть масса последователей во всех концах света. Глубинная экология способствует, что очень важно, формированию человека сострадающего.

В формировании нового миропонимания большая роль принадлежит, на наш взгляд, и таким междисциплинарным направлениям, образовавшимся на стыке экологического знания и «человекознания», как экология человека и социальная экология. Они также находятся в стадии становления, но потенциал их возможного вклада в создание новой системы ценностей, нового взгляда на картину мира, уже сейчас можно оценить очень высоко.

Философия экологии с ее новым пониманием духовности способствует формированию «новой этики», выводя ее, в известной степени, за рамки просто нормативно-практической части философии. Такая «новая этика» может претендовать на статус последней ценностной опоры в развитии современного мегасоциума, а в «лоне» философии – на более весомый статус во взаимосвязи с учением о бытии. Вообще же, философия экологии (наряду с философией политики, философией техники и т. п.) опровергает опасения философов относительно судьбы философии: не оттеснят

ли философию математизированные корпуса сциентизированных построений? С другой стороны, образование вышеназванных областей знания подтверждает прогнозы для обозримого будущего философии, а именно: формирование бинарных концептуальных образований [5]. Однако, здесь необходимо отметить и другие перспективы развития философии, а именно: возможности развития так называемой универсальной или «интегральной», синтезирующей философии. Новейшие научные открытия и исследования способствуют формированию, как уже отмечалось нами ранее, такой философии, в которой могут мирно сосуществовать и метафизика, и диалектика, и материализм, и идеализм.

В контексте новейших научных исследований и открытий в развитии современной философии, по мнению многих исследователей, наблюдается и другая тенденция, а именно: набирает силу процесс вытеснения философского дискурса из онтологических проблем, которые связаны с выстраиванием универсальной картины мира. В первую очередь, имеются в виду исследования в области квантовой физики, синергетики, астрофизики. В связи с этим, перспективы аристотелевской «чистой философии», хайдеггеровской онтологии или концепции всеединства подвергаются сомнению [6]. Отсюда и такие повороты мысли, как предположение о возможности возрождения новой натурфилософии, способной ставить вопросы, на которые никогда не могут быть даны завершенные научные ответы (В. Налимов [7]). В настоящее время (как следствие логики развития самой науки, на наш взгляд) с новой силой возникают сомнения в способности науки давать завершенные ответы на стоящие перед нею вопросы [8, с. 6].

В противовес точке зрения о наличии тенденции вытеснения философского дискурса из онтологических проблем, можно отметить появление новых подходов к миропониманию, претендующих на статус всестороннего философского понимания мироустройства. Например, так называемый «шнуровочный» (Bootstrap) подход Джеффри Чу, который относят к радикальной школе мышления [9]. В этом подходе находит подтверждение новое понимание принципа целостности. Этот подход, как считают многие исследователи, своими следствиями представляет всестороннее философское понимание природы. Согласно

такому пониманию, природу нельзя редуцировать к каким-либо фундаментальным сущностям вроде элементарных частиц или полей; она должна пониматься целиком в своей самодостаточности. При этом ни одно из свойств какой-либо части природы не является элементарным или фундаментальным, а все они отражают свойства других ее частей.

И, наконец, необходимо отметить еще одну важную тенденцию в развитии современной философии, а именно: в свете новейших научных открытий и тенденций формирования новой онтологии появляются условия для осознания человеком феноменов духовности и информации как фундаментальных в системе мироздания. Что касается феномена духовности, то надо иметь в виду его новое понимание, описанное выше.

Такое понимание духовности, как уже отмечалось, имеет своим философским основанием новое понимание принципа и феномена целостности, в котором акцент делается не на внутренней самодостаточности, детерминированности объектов, а на их едином происхождении, т. е. на всеобщих связях. Тогда понимание духовности, изложенное нами выше, и составляет, на наш взгляд, сущность целостного понимания человека, или: сущность Человека составляет такая духовность.

Новейшие научные исследования, философское их осмысление позволяют выявить глубокую взаимосвязь феноменов духовности и информации. Информация становится мощнейшим ресурсом в развитии современного общества. Современные научные исследования позволяют взглянуть на феномен информации как фундаментальный в системе мироздания. Так, в наши дни спор между двумя величайшими астрофизиками современности Стивеном Хокингом и Леонардом Саскингом о том, исчезает ли информация в так называемых «кротовых норах» (черных дырах), завершился в пользу Л. Саскинга после официального признания С. Хокингом своего поражения (передача «Сквозь кротовые норы с Морганом Фрименом» – телеканал «Discovery Science», 3 марта 2013, 12.30–13.30. по времени Алматы). Выводы Л. Саскинга выходят далеко за рамки астрофизики и имеют фундаментальный характер. Согласно последним исследованиям астрофизиков, все пространство Вселенной заполнено ин-

формацией, а выводы Л. Саскинга – одного из создателей теории «струн» – говорят о том, что информация во Вселенной никуда не исчезает. По теории «струн», космическое пространство представляет собой вибрирующие частицы. При этом само оно трехмерно, а все, что происходит в нем – отражается в голограммах, которые двухмерны и сохраняются, как говорит Л. Саскинг, на «пленке» на окраинах Вселенной. То есть все, что мы делаем, все, о чем мы думаем, отражается в «голограммах» на этой «пленке» и, – что очень важно, – влияет на нашу реальность. Почему так происходит, как говорит Л. Саскинг, еще предстоит выяснить.

Таким образом, если, согласно современным научным исследованиям, информация, которая наполняет пространство всей Вселенной, никуда не исчезает и, более того, формирует наше настоящее, будущее и даже влияет на прошлое, то тогда нравственность, духовность являются не «личным» делом каждого, а «общим» делом. Следовательно, жизненно необходимым является изменение мироотношения человека в сторону такого понимания духовности с вытекающей из него стратегией поведения, поведенческим императивом, определящим жизнь в гармонии, сотрудничестве и заботе об окружающем мире.

Описанные выше современные тенденции в развитии философии, с одной стороны – способствуют возврату многим проблемам философии их изначальной культурной ценности, а, с другой стороны, восстановлению высокого статуса философии в процессе познания в целом, а также осознанию человечеством жизненной важности сократовского тезиса о тождественности нравственности и мышления.

Литература

1 Открытое письмо «Московского клуба»: Проблемы глобального кризиса. Этика ответственности и единения – исторический шанс России // Известия. – 2004. 22 сентября. – С. 2.

2 *Ермолаева В.Е.* Экологическая этика // Новая философская энциклопедия (в 4-х томах): «Т-Я». – М.: Мысль, 2001. – Т. 4. – С. 422–423.

3 *Тимофеева С.С., Медведева С.А., Ларионова Е.Ю.* Основы современного естествознания и экологии. – Ростов-на-Дону: Феникс, 2004.

4 *Naess A*. Demystifying the critiques of deep ecology // Environmental philosophy: from animal rights to radical ecology/general editor, M.Zimmerman and others. – Upper Saddle River, N.Y.: Prentic Hall, 1998. – P. 181–200.

5 *Давидович В.Е*. Судьба философии на рубеже тысячелетий // Alma Mater. Вестник высшей школы. – 2003. – № 3. – С. 4–12.

6 Там же.

7 *Налимов В.В*. Спонтанность сознания. Вероятностная теория смыслов и смысловая архитектоника личности. – М.: Прометей, 1989.

8 *Мельников Л.* О недоразумениях разума // Оракул. – 2001. – № 5 (86). – С. 6–7.

9 *Гроф С.* За пределами мозга / Пер. с англ. – М.: Изд-во Трансперсонального института, 1993.

ФИЛОСОФИЯ КАК МЕТОДОЛОГИЯ НАУКИ XXI ВЕКА

Калимаш БЕГАЛИНОВА
(Алматы)

Наука возникла в VI–IV веках до нашей эры в древней Греции как особая сфера социальной деятельности и единая теоретическая система. Именно здесь наблюдается вычленение науки из материнского лона – философии. По мнению многих исследователей, такой связи науки и философии не было на древнем Востоке. А. Боннар приводит пример: «Так, египтяне знали, что у прямоугольного треугольника, катеты которого равны 3 и 4, а гипотенуза 5, квадраты, построенные на 3 и 4, имеют общую площадь, равную площади квадрата, построенного на гипотенузе... Но они не знали, что это положение верно для любого прямоугольного треугольника, и были неспособны это доказать. Их геометрия не была ещё наукой в полном смысле этого слова [1, с. 81]. Характерной чертой греческой математики становится системный подход при помощи доказательств от одного предложения к другому. Очевидно, греческая математика с самого начала имела такой характер «...и этот характер был придан ей Фалесом» [2, с. 132].

Безусловно, новый стиль мышления был связан со стилем философских размышлений, порождённых Фалесом. Д. Бернал подчёркивал, что греки были тем народом, который перенял массу знаний от восточных народов, переработал её рациональным путём в науку в собственном смысле этого слова. Причину, почему в Древней Греции, а не на Востоке появилась наука, по всей вероятности, надо искать в особенностях социально-политического, экономического и культурного развития греков. Это и торгово-ремесленный способ жизни греческих полисов, это и рабовладельческая демократия, наличие свободных граждан, отделение умственного труда от физического и многое другое. Происходило выделение науки как отрасли знания, духовно-практической деятельности, отделение её от религии. Этот процесс можно рассматривать как процесс выделения, вычленения раци-

онального ядра из мистических и религиозных знаний, вытеснения иррациональных моментов рациональными. Так возникла европейская наука. В основе этого процесса лежит дифференциация знания, выпадение из мифа науки как сугубо рационального знания. Это – начало научного прогресса, который имел весьма противоречивый характер.

Уже в развитии греческой науки намечаются два направления: одно – эмпирическое, опытное, имеющее практическую направленность, другое – теоретическое, абстрактное, тесно связанное с философией и «чистой» математикой. Примером первого может служить строительство самосского тоннеля (530 г. до н. э.), служившее образцом блестящего применения геометрических знаний на практике. Примером второго – математика Пифагора, которая была средством очищения души, единения с Богом. С позиции XX столетия можно сказать, что математика Пифагора – это не пустое времяпрепровождение, это был процесс углубления мышления в самое себя, процесс самопознания, позволявший познать закономерности развития бытия и мышления.

Тем не менее, древнегреческая наука сходит на нет, уступая место новой форме научного знания. Эпоха Средневековья не способствует развитию науки, особенно экспериментальной. Священное писание содержит все сведения, необходимые для жизни человека, нет потребности в научном познании. В условиях капитализма пробуждается жажда познания природы, человек хочет знать, что находится там, за ойкуменой. Эта жажда способствует развитию науки, накоплению фактов, которые необходимо изучить, создать новую методологию нового знания. Научная методология с XVII века становится важной составной частью всего дальнейшего развития философии. В условиях бурного социально-экономического развития, в условиях капитализма наука получает возможность ускоренного развития. Такое развитие сохраняется и в XX веке.

Если наука уже на заре своего существования представляла собой систему знаний и способов познания, то и в XXI веке такой подход должен был остаться, т. к. системность есть сегодня сущностная характеристика научного знания. «Наука – это система исследовательской деятельности общества, направленной на производство новых знаний о природе, обществе и мышлении» [2, с. 142].

Итак, в XXI веке наука оказывается очень сложным явлением, взаимосвязанным с обществом, природой, человеком, она выступает духовно-практической деятельностью человека. Исследование этой стороны научного знания современной методологией науки (И. Лакатос, Т. Кун, П. Фейерабенд и др.) показывает зависимость прогресса науки от общества, от его духовно-культурного состояния, количества учёных, расхода средств на науку и т. д. Критика этих, так называемых физикалистских и организмических представлений об историческом развитии науки, которые сводят идею прогресса науки к идее кумулятивности, накоплению готового научного материала, к оценке прогресса науки как биологического организма, на наш взгляд, некорректна, преувеличена.

Дело в том, что отмеченные закономерности в науке действительно имеют место. Очевидна зависимость научных изысканий от «внимания» общества, тех материальных вложений, которые сделаны в науку. Достаточно сослаться на современное положение науки в нашем отечестве – Казахстане.

Наука не есть биологический организм, но её развитие, закономерности этого развития совпадают с развитием живого, напоминают его – рост, обмен веществ и энергией и т. д. Та же западная методология науки уже в середине XX века обратила внимание на науку как феномен культуры. Тем самым она способствовала новому подходу к анализу науки. Томас Кун через понятие «парадигма» дал оригинальное толкование научных революций. Карл Поппер обратил внимание на непрерывный характер этих революций в науке. Однако тот факт, что наука рассматривается ими не как автономное явление, а как часть целого, позволил выработать новую методологию науки.

Известно, что в развитии науки можно выделить 3 этапа: классический, неклассический, постнеклассический. Их отличает, прежде всего, трактовка субъект-объектных отношений. Если в классической науке объектом выступал макромир, который обосновывал принципы детерминизма, объективности самого объекта, его независимости от субъекта, то в XX веке объектом научного познания становится микромир, диктующий новые принципы – индетерминизма, субъектно-объектной природы объекта. В постнеклассической науке объектом становится

мир – как сложная динамическая система, которая меняет отношения между объектом и субъектом, делая их взаимозависимыми. Постнеклассическая наука всё больше тяготеет к единству с другими формами знания. Её статус должен определяться через культуру. Это нашло отражение в новой методологии.

Следовательно, новая методология, прежде всего, ставит вопрос о недостаточности научного рационализма. Эта проблема была поставлена ещё в XIX веке неокантианцами, которые рассматривали вопрос о статусе наук, о культуре (гуманитарных), их отличии от естественных наук, специфике методологии гуманитарных наук, что потребовало изменения самих основ западной рациональности, поиска новых оснований научного знания. Мы уже отмечали, что возникновение науки связано с выделением рационального способа познания.

Неклассическая наука в корне изменила эту ситуацию. Оказалось, что научный разум многого не может, он не может познать сущность и существование человека, сущность культуры, историческое бытие человека и общества.

С появлением науки отношение «человек-мир» заменяется на субъект-объектное отношение, т. е. знание стало выступать результатом духовно-практической деятельности человека. Исследование этой деятельности в истории философии свидетельствует, что неизбежно возникает проблема активности субъекта в научном познании. Уже в XVIII веке И. Кант подчеркивает активность гносеологического субъекта, который конструирует своё знание, оно зависит не от объекта исследования, как думали французские материалисты этого времени, а всецело определяется познающим человеком. К. Маркс показывает, что этот человек должен быть понят как активный социально-гносеологический субъект. Однако марксистская философия не отказывалась от анализа познания как отражения объективной реальности, видоизменив трактовку отражения, образа, понимаемого не как копия, фотография, а как творческий акт. И чем более философия подчёркивала активность субъекта, независимость знания от мира, природы, тем более обнаруживалась кризисная ситуация в науке, научном знании. Кризис претерпевает и научная методология. Если на этапе космоцентризма эта методология базиро-

валась на целостном мировоззрении, то уже в Новое время она опирается на партикулярное. И хотя это мировоззрение востребовано временем, отсутствие целостности в мироощущении и миропонимании сказывается отрицательно на статусе науки, она противопоставляет себя другим формам познания, претендует на знание истины, отказывая в этом другим видам знания.

В этом плане значение приобретают те выводы и предложения, которые даются герменевтикой (Дильтей, Хайдеггер, Гадамер и др.). Она обращает внимание не на понятие, отражающее индивидуальность события, а на понимание этого события. [3, с. 107]. Речь идёт о гуманитарных науках. Итак, герменевтика делает акцент на понимание. А это требует изменения сути метода, он становится пластичным, размытым, субъективным, утрачивая ту жесткость и объективность, которые диктуются субъектно-объектной парадигмой. Сам читатель принадлежит тексту. В такой методологии большая роль принадлежит языку, знаку. Если в диалектике Платона и Аристотеля логос поставлен над языком, понятие – над словом, то у Гадамера всякое понимание носит языковой характер. Гадамер настаивает на особой бытийственности языка, язык выступает первейшей формой данности опыта. Язык – всеобъемлющая, предвосхищающая истолкованность мира, который нельзя заменить [3, с. 104]. И, как это свойственно современной аналитической философии, герменевтика представляет мир через язык, который может быть опытом мира. Понимание у Гадамера – это круг, в котором целое проявляется через части. Сначала исследователь высказывает по поводу объекта изучения предмнение, которое может быть заменено на новое предмнение, новые наброски. Толкование – это не строгое познание в традиционном научном плане, а это своеобразное проецирование, пробрасывание смысла. На примере перевода Гадамер показывает, что мы понимаем не отдельные слова, но всё предложение, схватываем смысл, вытекающий из предшествующего контекста. Гадамер заставляет нас по-новому посмотреть на то, что не есть «чистый разум», по-новому воспринять здравый смысл, традиции, авторитеты, всё смутное, неясное, подверженное сомнениям. Он предлагает отнестись ко всему этому как необходимой основе взаимопонимания, гуманистическому началу в познании.

Следовательно, традиционная методология западной и отечественной науки должна быть подвергнута критике – в силу её односторонности, партикулярного мировоззрения, составляющего основу научного познания. Методология, основанная на логике, лишённой антропологического содержания, изживает себя, должна быть заменена на целостное мировоззрение, новую, недуальную логику, на такое субъект-объектное отношение, которое есть сущностный срез отношения «Человек-Мир», т. е. целое, целостное.

Такая трактовка познания требует переосмысления других нововременных парадигм, например, отношения к предрассудкам, суевериям, заблуждениям. Если Ф. Бэкон и Р. Декарт призывали отказаться от этих познавательных феноменов средневековой культуры, рассматривали истину как ясное, непротиворечивое знание, то методология неклассической науки показывает, что такое отбрасывание разрывает традиции, связь эпох, связь культур, и, по мнению Гадамера, приводит к разрыву со смысловой непрерывностью традиции. Изменилось и отношение к здравому смыслу, который Гадамером рассматривается как основа всякого взаимопонимания. Герменевтика иначе понимает диалектику, чем это представлено в истории диалектики. Она выступает не только диалектикой высказывания, но и диалектикой вопрошания, диалога, в которой язык не подчинён логосу, а обладает важной бытийственностью. Особая экзистенция языка меняет суть познания, которое предстаёт как понимание, толкование, включающее в себя и опыт мира, и знание истины, и знание человеческой духовности, души. Целостное отношение к миру, обращение к восточному мировоззрению, включение в духовный мир Запада и нашего отечества методологии казахских мыслителей, особенно Абая, меняют основы научной методологии, делая её более гибкой, терпимой, многообразной, что только положительно сказывается на бытие науки.

Литература

1 *Боннар А.* Греческая цивилизация. Т. 2. – М., 1959.

2 Цит. по: *Волков Г.Н.* Истоки и горизонты прогресса. – М., 1976.

3 *Соловьева Г.Г.* Восточные мотивы в современной западной методологии науки // Методология науки в контексте взаимодействия восточной и западной культур. – Алматы, 1998.

ҚАЗІРГІ ТАРИХИ ТАНЫМ ӘДІСНАМАСЫНЫҢ ӘЛЕУМЕТТІК-ФИЛОСОФИЯЛЫҚ ҚЫРЛАРЫ

Бақытжан САТЕРШИНОВ
(Алматы)

Қазіргі заман адамының тарихи санасында болашақ дамудың нұсқаларын іздестіру оның өткеннің тарихи таңдауын дұрыс бағалай білуіне байланысты болып келеді. XX–XXI ғасырлардың аралығындағы ғаламдық өзгерістер, соңғы онжылдықтардағы қоғамымыз бастан өткерген әлеуметтік үдерістер, саясат пен экономикадағы, қоғам мен мәдениеттегі модернизациялық үрдістер тарихты сипаттаудың тілі мен теориялық тәсілдеріне, жалпы тарихи-теориялық ойдың дамуына өзінің үлкен әсерін тигізді. Әлемдік және отандық тарих ғылымдарында соңғы кездері жаппай орын алған баламалылық идеяларының бой көрсетуі, историософиялық және әдіснамалық идеялардың жаңбырдан кейінгі саңырауқұлақтай қаптауы, міне осының бәрі әлеуметтік теориялардың ойлы концептуалды тұстарының да, даулы риторлық тұстарының да тарихи сана мен тарихи танымға зор ықпал ететінін аңғартып тұр.

Тарихнама саласында әр алуан радикалды жобалар жүзеге асырыла бастады. Бір зерттеушілер тарихи зерттеудің негізқұраушы ұстыны ретінде өркениеттік тәсілді ұсынып, іргелі тарихи ұғымдардың мазмұны мен отандық тарихтың уақыттық-кеңістіктік өлшемдерін осы әдіске қарай бейімдейді. Енді бірі әлеуметтік тәртіптің трансформациясындағы флуктуациялардың рөлі туралы синергетиканың идеяларымен қаруланып, тарихи үдерістерді «коэволюция», «аттрактор», «құрылымдық конгруэнттілік», «бифуркация» ұғымдарының көмегімен түсіндіруге шақырады. Үшіншілері тарихнамалық мәселелерді шешудің кілтін дискурсивті талдаудың құралдарын иеленуден көрсе, қалғандары тарихи талдаудың интегралдық парадигмасын басшылыққа алады. Әрқайсысы өздерінше бір әдіснамалық ақиқатқа ұмтылған әлемдік және отандық тарихты қайта құрудың бәсекелес рецептерін, тарихты сипаттаудың осындай

қарама қайшылықты жобаларын, әдіснамалық пікірталастарды бір ымыраға келтіру үлкен қиындық туғызып отыр.

Аталмыш мәселелер қазақстандық тарих ғылымында баламалы тарихты сипаттау тұрғысында кеңінен орын алғанымен, ғылыми әдіснамалық пікірталастардың толқынын туғыза қойған жоқ. Ал Батыстың, сондай-ақ көршілес Ресейдің философиялық-тарихи ойында соңғы онжылдықтарда көптеген идеялар мен тұжырымдамалар пайда болды. Олардың болашақта тұтастай алғандағы әлеуметтік-гуманитарлық білімдегі күре бағыттың біріне айналатындай ғылыми әлеуетке ие екендігін теріске шығаруға болмайды.

Тарихнамада қалыптасқан бұл ахуалды орыс философы әрі тарихшысы М.А. Баргтың «тарихнамалық төңкеріс» деп атады. Орыс ғалымдарынан ертеректе бұл мәселеге американдық зерттеушілер де назар аударды. Т.С. Хеймроу бұл төңкерістің түбірін біз өмір сүріп отырған әлемді түсінуге тарихтың дәстүрлі әдіснамасының лайық келмейтінінен, соның салдарынан қоғамның тарих кәсібіне деген сенімнен айрылғанынан көреді. Сол себепті «көптеген тарихшылар басқа әлеуметтік ғылымдарға лап қойды да, бұл тарихты «өз шекпенінен» шығуға мәжбүр етті. Нәтижесінде осыдан 2000 жылдан бұрын тарих пайда болған кездегіден де үлкен төңкеріс тарих ғылымында орын алды. Келесі бір көрнекті американдық тарихшы М. Кеммен бұл төңкерістің мәнін жұмсартып көрсетеді: «әрине, төңкеріс әдіснамалық санада болып өтті және бұл тарихи білімнің эпистемологиялық мәселелеріне деген ерекше қызығушылықтан және тарихтың әдіснамасының өзін ерекше пән ретінде мойындаудан көрініс тапты».

Батыстық әлеуметтанудың қазіргі заманғы классигі Ч. Тиллидің айтуынша, әр алуан әлеуметтік ғылымдарда, әсіресе әлеуметтануда тарихқа деген қызығушылық өсе түсті, «тарихи ойлау мен тарихи зерттеулердің ұлы қайта түлеуі» үдерісі жүрді. Бұл американдық зерттеушінің пікіріне сай, 1960-жылдарға дейін әлеуметтанудың қорында қайта жаңғыруға жеткілікті болатындай тарихтың салмағы өте аз болатын» [1, 131 б.].

XX ғасырдың бірінші жартысындағы интеллектуалдық ізденістердің барлығына дерлік «әлеуметтілік» ұғымы тән бо-

лып келіп, олар әлеуметтік теориялармен байланысты болды. «Әлеуметтілік» парадигмасының гуманитарлық ғылымдар кешенінде XIX–XX ғасыр аралағында пайда болғанын айта кету керек. Адам болмысының «деңгейлерін» білдіретін бұл ұғым бұқаралық қоғамдық қозғалыстар мен дүмпулер қанат жайған кезеңде орныгып, ол К. Маркс, М. Вебер, Э. Дюркгейм әлеуметтануының, ғылымдағы позитивизмнің әсерімен жайылған «Анналдар» қозғалысының жетекшілігімен сипатталатын әлеуметтік тарихтың жаңа жобасын дүниеге әкелді. Жоғарыдағы қайта түлеу, жаңғыртылу үдерісінің бастауы осы болатын.

Келесі бір көрнекті американдық әлеуметтанушы Р. Коллинз де осы ойды айқындай түседі. «1960-жылдардың ортасынан басталып, қазірге дейін жалғасып отырған зерттеулер кезеңін, – деп жазады ол, – Макротарихтың Алтын ғасыры деп лайықты түрде атауға болады. Бұл кезеңнің талдау стилі маркстік және веберлік идеялардың өзара әсері мен әрекеті болып табылады. Ал оның мәні тарихтың әлеуметтанулық теориялар үшін макроскопқа, яғни саяси және экономикалық құрылымдарды зерттеудің құралына айналуынан аңғарылады» [2, 72 б.]. Алайда бұл тарихтың болашақта әлеуметтануға сіңіп кетпейтінін білдірмейді. Бұл тарихнамалық төңкерістің тек тарихтың пәнаралық мәртебесін бекіте түскенін ғана байқатса керек. Көптеген тарихшылардың әлеуметтік ғылымдарға тарпа бас салуы тарихтың «өз шекпенінен тысқа шығуға» мәжбүр еткені рас, бірақ бұл өз зерттеу пәнінің құрылымындағы көзқарастардың күрт өзгерісіне сай қазіргі ғылымдардың бүкіл жүйесінде жүзеге асып жатқан жаңашылдықтарға сәйкес өз зерттеушілік тәсілі мен құралдарын жаңартып, қарқынды даму үстіндегі бүгінгі тарих ғылымында қалыптасқан әдіснамалық рефлексияға деген қажеттілікті ғана білдіреді.

Қазіргі заманғы тарихнамалық ахуалдың бір белгісін мексикандық тарихшы К.А. Аггире Рохас көрсетіп береді және оған «тарихнамалық және мәдени жаңашылдықтардың пайда болуындағы полицентризм» деген анықтама береді. Егер, – дейді ол, – 1900 жылы немістілді тарихнама, 1950 жылы француз тілді тарихнама үстемдік етсе, онда 1990 жылы немесе 2000

жылы қандай тарихнама жетекшілікке ие болады деген сұраққа ешқандай деп жауап беруге тура келеді. Өйткені 1990 немесе 2001 жылы енді ешқандай тарихнамалық гегемония болмайды, итальяндық микротарих та, «Анналдардың» төртінші буыны да, британдық әлеуметтік тарих та, «әлемдік жүйелік талдаудың» сыни келешегі де, ресейлік антропология да, латынамерикандық аймақтық тарих та немесе немістің «жаңа әлеуметтік тарихы» да үстем емес, әрқайсысы өз бетінше маңызды» [3, 28 б.].

Тарихи таным назары құрылымдардан, әсіресе экономикалық құрылымнан уақыт ағымындағы адамның ішкі әлеміне, оның әлеуметтік байланыстарындағы, ойлары мен сезімдеріндегі күнделікті әрекетін зерттеуге, адами тұлғаны түсінуге ауысты. Ю.М. Лотман мұны, басқаша айтқанда, күрделі психологиялық және интеллектуалдық құрылым деп атайды және бұл сана мен әрекеттің дәуірлік, таптық, топтық және индивидуалды-дара үлгілерінің қиылысуы барысында жүзеге асып, соның нәтижесінде кез келген тарихи және әлеуметтік үдерістер өздерін адам арқылы іске асырады [4, 230 б.]. Бұл «антропологиялық бетбұрыс» пәнаралық (әдіснамалық) синтез мәселесін өзектілендіріп, оның тарихнамалық практика саласына енуіне ықпал етті.

Бұл синтездің бастапқы кезеңінде тарих ғылымының күні батқаны туралы да әңгімелер қозғалды. Алайда бұл тарихтағы әдіснамалық синтез мәселелерін дұрыс түсінбеуден туындап еді. Мәселе тарихшылардың өз кәсіби дербестігін сақтай отырып, өздерінің зерттеушілік практикасына көмегін тигізетін әлеуметтік теорияларды таңдауында болып отыр. Олар нақты зерттеушілік міндеттерді шешу үшін әртүрлі әлеуметтік теорияларға жүгініп, оларды тиімді пайдалануға тырысады. Тарихтың өз зерттеушілік міндеттерін шешу барысында өзіндік әдіснамаға сүйенетін дербес ғылыми пән екені рас, бірақ бұл міндеттерді шешудің тиімділігі басқа пәндермен ынтымақтасуға, олардың әдіснамалық құралдарын қолдануға байланысты болып келеді. Тарихтың зерттеу аймағы қарқынды кеңейген сайын, оның тек әлеуметтік қана емес, басқа да пәндермен ынтымақтастығы да кеңіп, әр алуан бола түседі.

Тарихи зерттеулердің қарқыны артқан сайын жаңа гуманитарлық пәндер де кеңейе түсті. Мысалы, Батыста әлеумет-

танудың дамуы барысында АҚШ-та теориялық тарих қалыптасты. Бұл пәннің анықтамасын осы саладағы көрнекті маман Н.С. Розов береді: «теориялық тарих өзінің кең мағынасында әлеуметтік және тарихи ғылымдарды – тарихи әлеуметтану, тарихи психология, макроәлеуметтану, әлемдік жүйелік талдау, әлеуметтік мәдениеттану және басқаларын білдіреді, ал тар мағынасында бір мезетте екеуіне де тиесілі ғылымдардың бірі болып табылады» [5, 41 б.].

Теориялық тарихты қалыптастыру дәстүрлі, эмпирикалық тарихтың (әлеуметтанулық, экономикалық, демографиялық талдау әдістерімен байытылса да) айғақтық материалдары негізінде әрқилы әлеуметтік ғылымдардың теориялары мен түсіндірмелік әдістерін пайдаланатын тарих пен әлеуметтанудың арасындағы пәнаралық синтезге кең мүмкіндіктер ашады. Бұдан өзінің назарын тарихи диахронияға түсіріп, сонымен бірге өз жаратылысы жағынан интегративті болатын теориялық тарихтың пәндік ерекшелігі келіп шығады. Осылайша ол әлеуметтік өмірдің барлық қырларын зерттейтін мейлінше әр алуан пәндерге жүгіне алатындай тарихи танымда тиімді пайдаланылатын пәнаралық сипатқа ие болады.

Мұндай сипат тарихшыны тарих философиясымен жақындастырады. Бұл тұрғыдан алғанда теориялық тарих дәстүрлі эмпирикалық тарих пен тарих философиясының арасын байланыстырушы буын болып табылады немесе оны эмпирикалық тарихтың миы деп бағалауға болады. Бүгінгідей тарихнамалық төңкеріс заманында теориялық білім қазіргі тарихнамалық практиканың қажетті компонентін құрайды. Оның үстіне, тарихтағы әдіснамалық синтез мәселесінің өзі теориялық мәселе болып табылады.

Тарихшылардың өз ғылымының теориялық мәселелеріне деген қызығушылығының өсуін өткен ғасырдың 80-ші және 90-шы жылдардағы ғаламдық (жаһандық) тарих деп аталатын жаңа бағыттың пайда болуы да дәлелдейді. Тарихи ойдың дамуындағы бұл феномен Тарихи ғылымдардың XIX Халықаралық конгресінде (Осло, 2000 жыл) кеңінен талқыланды. Бұл да болса тарихнамалық төңкеріске тән үрдісті, тарих ғылымында жүзеге асып жатқан интегративті үдерісті аңғартса керек.

Ғаламдық тарих мәселелеріне өркениеттердің қазіргі теориялары мағыналық жағынан жақын келеді. Бұл теориялар да тарих ғылымындағы сияқты тарихи рухани өзіндік пен өзгелік, жалпылық пен жалқылық, жалпыәлемдік тарихи даму мен тарихи үдерістің локальды нұсқасы, микротарих пен макротарих сияқты үлгілерді біріктіруге ұқсас болып келеді. Осылайша, тарих ғылымының біртұтас тәнін бөліп қарастыратын бұрынғы оппозициялар шешіліп қана қоймай, оның тұтастығын әрқилы бағыттар мен әдіснамалық тәсілдерді (классикалық, постмодернистік, синергетикалық және т.б.) интеграциялау жолымен қайта қалпына келтірудің бағдарламалары да бой көрсетуде. Осылайша, әдіснамалық синтез мәселесі қазіргі тарихи ойдың негізгі үрдістерінің бірі болып табылады.

Тарих ғылымы қоғамның рухани интенцияларын білдіргендіктен, оның ғылым алдындағы да, қоғам алдындағы да жауапкершілігін естен шығармау керек. Бір уақыттарда Френсис Фукуяманың «тарихтың ақыры» мен Самюэль Хантингтонның «Өркениеттер қақтығысының» сәнге айналғаны бар. Ол ойды жоғарыда аты аталған мексикандық тарихшы К.А. Агирре Рохас былай деп түйіндейді: «адамзат тарихи бифуркация нүктесінен өтеді және тек тарихнаманың немесе тіпті мәдениеттің ғана емес, жаһандық ауқымдағы бүкіл адамзаттың өмір сүруінің мүлдем басқа тәсілдеріне әкелетіндей өзгерістердің алдында тұр» [3, 29 б.].

Тарих ғылымындағы трансформациялық үдерістер үдемелі болған сайын, оның теориялық-әдіснамалық негіздері тұрақсыз бола түседі, тарихтың бейнесін қалыптастырудағы басымдылықтар тез құбылады. Осыдан тарих ғылымының бұлыңғыр болашағын, апокалипсистік келешегін тудыратын әдіснамалық хаос әсері қалыптасады. Бұл бей-берекет ретсіздікті пайдаланып, біздің ғылыми және қоғамдық өмірімізде тарихи көсемсөзден (публицистикадан) айқын аңғарылатын *folk-history* деп аталатын кейбір үрдістер орын алады. Оның мысалын Ресейдегі академик А.Т. Фоменко мен оның ізбасарларының көптиражды басылымдарынан, біздің еліміздегі «балама» тарихтардан байқауға болады.

Тарихтың осылайша коммерциялануының тарихи білім үшін және ең алдымен, қоғамның ғылыми тарихи санасын

қалыптастыру үшін қауіпті екенін ескеру қажет. Ғылыми және әлеуметтік маңызы бар бұл пәнді шоу-бизнеске айналдыру немесе оны қандай да бір конъюнктураға – саяси немесе нарықтық, әсіре ұлтшылдық конъюнктураға айналдыру тарих ғылымына тән эпистемологиялық оптимизмге кереғар келеді.

Мұндай үрдістерден қазақстандық қоғам мен ғылым да тыс қалып отырған жоқ. Ұлттық және тарихи өзіндік сананың жаппай оянуының аясында біздің еліміздің тарих және гуманитарлық ғылымдарында жағымды да, жағымсыз да құбылыстар орын алды. Жекелеген нақты тарихи айғақтарды жалпылама объективті түйіндеу үшін де терең теориялық пайым мен ғылыми салмақтылық керек. Әрбір ұлт пен ұлыстың тарихы мен мәдениетін, тарихи тұлғаларының өмір жолын зерделеуде бүкіладамзаттық метатарихтың мән-мағынасын түсіне білген жөн. Әрқилы қалыптасқан халықтардың мәдени қалыптасуы мен дамуы жалпы адами дамудың белгілі бір көрінісі болып табылады.

Аталмыш мәселенің бай тарихы болғанымен, ғылыми талдаудың жаңа бағыты біздің елімізде де, шетелде де әлі толық қалыптаспағанын айта кету керек. «Дамудың баламалылығы», «көпөрістілік», «тарихтың көпнұсқалылығы», «альтернавистика», «ретроальтернативистика», «ретропрогностика», «тылсымдық (виртуалды) тарих», «қалыптаспаған тарих», «контрайғақтық үлгілеу» сынды ұғымдар пайдаланылады. «Тарихи ықтималдық», «тарихи мүмкіндік», «тарихи кездейсоқтық», «таңдау еркіндігі» сияқты түсініктер барлық жерде қолданылады, бірақ теориялық тұрғыда жеткіліксіз пайымдалып, әдістемелік тұрғыда толық игерілмейді. Яғни мәселенің маңыздылығымен қатар, күрделілігі себепті де оның әдіснамалық шешімі әлі толық табылған жоқ.

Жаһандану заманындағы ұлттық тарихты зерттеудің кейбір мәселелері 2013 жылдың 7 маусымында Л. Гумилев атындағы Еуразия Ұлттық университетінде Мемлекеттік хатшы Марат Тәжиннің төрағалығымен өткен ҚР ұлттық тарихын оқыту жөніндегі Ведомствоаралық жұмыс тобының кеңейтілген мәжілісінде сөз болды. XXI ғасыр басындағы тарихи ой дамуының басты әрі аса маңызды үрдістерінің бірі тарихтың әлеуметтік

белсенділігін, тарихи сананы тәрбиелеуден бастап мемлекеттік саясаттың ғылыми негіздерін қалыптастыруға дейінгі қоғамдық-саяси өмірге оның қуатты әрі жан-жақты ықпалын арттыру қажеттілігін сезіну болып табылады. Ал, мұндай ықпалдың тиімділігінің ең маңызды алғышарты тарих философиясының өз ғылыми мәртебесін нық бекітуі мен оны қоғамның мойындауы болып саналады.

Әдебиеттер

1 *Тилли Ч.* Будущая история // Время мира. Альманах современных исследований по теоретической истории, макросоциологии, геополитике, анализу мировых систем и цивилизаций. Новосибирск, 2000. – Вып. 1. – С. 130–141.

2 *Коллинз Р.* Золотой век макроисторической социологии // Время мира. Альманах современных исследований по теоретической истории, макросоциологии, геополитике, анализу мировых систем и цивилизаций. – Новосибирск, 2000. – Вып. 1. – С. 69–78.

3 *Аггире Рохас К.* Западная историография XX века в свете концепции longueduree // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. – М., 2002. – Вып. 9. – С. 21–35.

4 *Лотман Ю.М.* Биография – живое лицо // Новый мир. – 1985. – № 2. – С. 228–237.

5 *Розов Н.С.* Философия и теория истории. Кн. 1. Пролегомены. – М.: Логос, 2002. – 656 с.

СУЩНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА И ЕГО ПРЕДНАЗНАЧЕНИЕ

Сергей БОЯРИНОВ
(Семей)

В философском мире принято полагать сущность человека двухаспектно: в качестве субстанции или в качестве ее субстрата, точнее выражаясь, либо как структуру, либо как ее функцию.

В одном значении сущность человека состоит в его социальности, в другом – в его естественности. То есть, если субстанциально человек есть социальное существо, общественное животное, то и его естество или природа тоже социальна: она преобразована, переведена из «сырого» состояния в «вареное», другими словами, окультурена.

Если же человек понимается субстратно, как естественное, природное существо, то его социальность есть лишь функция этой естественности как живой структуры.

Иначе выражаясь, можно сказать, что то новое, что появляется в мире с человеком, либо есть нечто внеприродное, что мы называем духовным, либо есть новый уровень развития самой природы.

В последнем случае человеческая новизна носит феноменальный характер разумности самой природы, в человеке нашедшей своего разумного носителя. Тогда как в первом случае мы полагаем человека свободным существом, в самом себе находящем основание своей существенности. В себе как в каком существе? Если мы ориентированы в мышлении не спекулятивно, а социологически, т. е. не столько думаем, сколько познаем, то существенность человека будет пониматься в качестве социальной. Человек есть не натуральное, природное, а социальное существо.

Я думаю, что в XXI веке рассуждать о человеке как естественном существе – анахронично и просто философски безграмотно. Вот как быть с толкованием сущности человека, как социального существа? Вряд ли кто-нибудь из «умных материалистов», а, тем более, идеалистов, будет спорить с тем, что человек есть человек в обществе. Но как понимать его социальность? И можно ли

редуцировать всего человека и собственно человеческое в нем к этой социальности?

Если понимать социальность в «духе» Маркса, то социальность и есть специфичность человека, его человечность. Ведь человеческая сущность, по Марксу, есть ансамбль (ansemble) человеческих отношений. А как быть с его органической, естественной телесностью? Можно сказать, что она является не только продуктом эволюции природы, но и естественноисторическим артефактом культуры.

Но человек есть не только тело, но и сознание, их живое единство. Причем сознание идеально, а тело материально. Нельзя сказать, что сознание человека есть его сущность как субъективный образ объективной реальности, включающей в себя и материальные предметности сознания, а человеческое тело есть человеческое существование.

Суть в том, что и тело тоже, как и сознание, есть элемент естественноисторической процессуальности. Оно входит в состав социальной сущности человека, ведь не зря истинные последователи Маркса, так называемые «диалектические логики», понимают человека как мыслящее социальное тело.

Тогда как быть с космичностью и божественностью человека, о которых говорили немецкие идеалисты и русские космисты? Принимать их так с учетом того, что они не мешают человеку быть социальным существом, ведь сама социальность есть самая совершенная из всех нам известных форм развития материального бытия. Поэтому именно в социальности человек универсален и «божественен», если под божественностью понимать сверхнатуральность, а под натуральностью – органичность.

Так ли это? Что такое космическая натуральность? То, что в человеке есть все то, что есть во всем, т. е. вся таблица элементов и элементарных частиц? И потом, внеприродность или культурность человека можно ли назвать его божественностью в том смысле, что человеческая социальность есть ее сверхъестественность как истина естественности, плод развития природы?

Насколько такое понимание человека как божественного существа, микротеоса, адекватно, как и понимание его в качестве микрокосмоса? Думается, адекватно настолько, насколько мы

способны истолковать божественность и космичность в смысле универсальности, т. е. тотальной причастности универсуму на этапе его высшего, социального, развития.

И все же заслуживает ли сама по себе человечность отдельного разговора? Есть ли она только социальность? Можно ли ее к ней редуцировать? То есть оправдана ли сводимость особенного к всеобщему, ведь социальное как форма движения материального бытия всеобще, тогда как человеческое есть особенность этой формы движения применительно к явлению ее в природном (биологическом) материале в виде культуры? Человеческое в качестве сущности самой культуры как производящей и произведенной вещи (чувственно-сверхчувственной предметности) является истиной социального. Именно в нем социальное, элементы которого есть и в животном мире, доходит до кондиции, сущностной меры.

Что тогда является импульсом развития человеческой социальности? Абстрактно пока еще исходное противоречие самой природы человека (внутренне противоречие человеческой формы социальности), его двойственность как природы произведенной (части природы) и природы производящей (целого духа). В ходе культурного развития первоначальное противоречие опосредствуется цивилизационной формой, которая выявляется в противоречии уже между всеобщим законом общения или законом обмена культурными знаками (символами) и реальным фактом личностного самовозрастания человека.

Реальным человеком в его цивилизованном виде становится личность, которая присваивает все богатство общественного развития в качестве «капитала», инвестируемого в духовное производство идеальной человечности. Последняя опредмечивается в предметах культуры, производящих саму возможность воплощения. Однако сама искра, из которой высекается пламя духовного труда, остается «за кадром» воплощения. Вот она-то и является импульсом, клеткой человечности. Что это за «искра» такая духовного горения? В религиозной мистической традиции, например, у Мейстера Экхарта, она называется «искрой Божией». Как в деятельном Боге Экхарта есть Божество в его сущностной основе, в которой он покоится [1, с. 46], так и в человеке есть нечто,

что скрывается внутри него самого и где «я ничего не создаю для себя» [2, с. 46]. Это – то, что «Экхарт понимает как сущность или внутреннюю твердыню, «искру» (scintilla, vunkelin) или первооснову души. Данная сущность души, ее сокровенная часть и характеризуется, как интеллект или способность к постижению (intelligere). Она подобна Богу, который сам есть intelligere: и этим она являет собой внутреннее духовное убежище, благодаря которому, Слово может рождаться в душе, чем и достигается мистический союз с Богом» [3, с. 399].

При условии, что эта искра Бога в человеке есть способность к постижению, возникает вопрос о том, как она реализуется, как она работает? Если не злоупотреблять теологическим допущением «искры Бога», так как оно не столько помогает прояснить мысль о сущности человека, сколько уводит ее от понятного мышления (мышления в понятиях) в сторону веры в саму веру, а использовать его только в качестве повода, побуждающего к размышлению, то можно сказать, что эта «огненная» метафора сводит расходящиеся в понятии феномены естественного, имманентного человеку, социально обусловленного, и трансцендентного ему безусловного, субстанциально абсолютного в месте события личной встречи человека с тем, что приводит его в движение, сдвигает с «мертвой точки» тривиального повторения. В коммуникации с трансцендентным как пределом трансцендирования или развоплощения наличного бытия в творческом идеальном устремлении собственной экзистенции человек проектирует, обретает самого себя, узнает себя и ищет признания себя в таковом своем воплощенном качестве среди и посредством других людей.

И все же, что же это такое, что приводит человека в движение в смысле реализации его сущностного предназначения «быть человеком»? Оно есть человеческое или сверхчеловеческое? Если оно в нем есть, то это его божественная, социальная или космическая (природная) основа? А он сам, человек, есть лишь событие и место их персональной локализации? Или он сам есть аргумент, а не только его производная функция? То, что человека делает человеком, как свободным и творческим существом, есть указанная мистиком способность к постижению своего существа

в той же мере универсального, в какой и никакого. Эта способность делает его равным образом причастным ко всему и ни к чему. Он есть ничто и в своем ничтожестве может быть всем, т. е. есть то, что он не есть, и не есть то, что он есть.

Казалось бы, это – повтор сартрианского понимания сущности человека. Но это не так. Здесь сущность человека не ничтожится (неантизируется) в пользу его существования, а, наоборот, раскрывается в том смысле, что в той мере, в какой он трансцендентен, социально и естественно имманентен, в такой он человечен. Его человечность не отождествляется с божественностью, социальностью и естественностью, но становится их ктойностью. Она не «чтойность», а «ктойность», не самость, но самое само. Человек есть субъект, а не предикат Бога, общества и природы. Если он и есть их модус, способ их существования, то это способ их сознательного бытия, бытия как понимания, т. е. такого места в бытии, в котором действует свобода самоопределения и самотворения, способности не только быть, но и «не быть», пребывая в состоянии «не создания для себя», в нирване как вечном упокоении, эмансипированном от суеты жизни.

Литература

1 *Мейстер Экхарт*. Об исхождении духа и возвращении его. – В кн.: *МейстерЭкхарт*. Духовные проповеди и рассуждения. – СПб: Азбука, 2006. – С. 46.

2 Там же. – С. 46.

3 *Коплстон Ф*. История философии. Средние века. – М: Центрполиграф, 2003. – С. 399.

КРАТКИЕ ТЕЗИСЫ К МЕТАТЕОРИИ СОЗНАНИЯ И ЯЗЫКА

Родион Гаршин
(Алматы)

В данной заметке я в сжатом виде сформулирую некоторые основные положения, дополняющие и резюмирующие те наблюдения и соображения о метатеории сознания и языка, которые были изложены мною в несколько более пространной работе, существующей пока только в электронном виде.

Прежде всего, мне представляется, что законный предмет философии – разум, разлитый по всем философским дисциплинам и всем эпохам истории мысли, может быть в настоящей историко-философской ситуации сконцентрирован наиболее эффективным образом в предмете философии сознания. Здесь философское мышление должно принять на рассмотрение данные позитивных наук о разуме и его эмпирическом материальном субстрате – таких наук, как когнитология или нейропсихология (однако это не значит, что эти данные должны обрабатываться только лишь посредством собственных методов позитивных наук – они подлежат, прежде всего, общефилософскому осмыслению). Далее, тот подход к предмету, который мы демонстрируем в нашей работе, не ограничивается только онтологическим и гносеологическим рассмотрением сознания, как это делает абсолютное большинство сегодняшних концепций сего предмета, а старается охватить по возможности все многообразие внутрифилософских дисциплин, ухватить сознание во всех основных разделах философии. В отличие от многих современных философов, мы не пытаемся выработать некоторую идею, касающуюся только одного из аспектов проблемы сознания, и выдать ее за решение всей проблемы сознания, в особенности так называемой «трудной проблемы», впервые и наиболее четко сформулированной Д. Чалмерсом [1]. Таким образом, мы сразу отбрасываем как неприемлемый тот подход, когда сработанное на скорую руку решение одного из вопросов трудной проблемы

сознания (скажем, проблемы идеального) позиционируют как решение всей проблемы в целом, а затем переходят к проблемам свободы, значения, причинности, и некоторым другим, полагая их отдельными от проблемы сознания – на этот счет мы сразу должны пояснить, что концепция идеального не исчерпывает собой трудную проблему сознания, а проблемы значения и свободы воли тоже гораздо полезнее рассматривать как ее составляющие – при этом уровень когерентности методологической позиции выше, а результат получается более надежным, систематическим, чем когда все подобного рода проблемы пытаются решить по отдельности друг от друга. Таким образом, предлагаемый нами подход можно считать существенно междисциплинарным подходом, в котором взаимодействие осуществляется не только между релевантными научными отраслями в плане общей онтологии, но и на метатеоретическом уровне, между различными доменами философии.

Далее, логическим инструментальным стержнем моей программы исследования является понятие *супервентности* («сверхдетерминации», согласно моему толкованию этого понятия) – общие представления об истории применения этого концепта в философии сознания можно почерпнуть из статьи В.Л. Васюкова [2]. (Касательно этой статьи надо сказать, что модель психофизической супервентности, предложенная Васюковым, далека от совершенства и страдает множеством недостатков, как он сам отмечает, но его аргументы в пользу перспективности применения понятия супервентности к проблемам сознания достаточно убедительны.) Направление, к которому относится наше исследование, в аналитической философии обозначается как *нередуктивный функционализм*, и противопоставлено всем видам *редуктивного* объяснения сознания, отличаясь от них тем, что не пытается вывести сознание из каких-либо физических свойств и процессов, а допускает его как фундаментальную величину, несводимую ни к чему более простому. В нашем оперировании с сознанием применяется базовая версия сверхдетерминации вида $P(x)(\Box\!\!\mid\!\xrightarrow{\text{влечет}})(\Box\!\!\mid\!\xrightarrow{\text{влечет}})$ $Q(x)$, где x – любая актуальная ситуация, а P и Q – некоторые свойства, дополненные глобально-локальной дистинкцией общности ситуаций, и логико-натуральной дистинкцией модальности. Сама

формула $P(\Box|\xrightarrow{\text{влечет}})(\Box|\xrightarrow{\text{влечет}})\ Q$ должна пониматься как «(логически/естественно) невозможно, чтобы P и не Q».

Далее, в первой части статьи мы проводим сравнительный анализ базовых методов построения теории морального сознания Хабермаса и онтологического сознания Чалмерса. В плане истории европейской философии нетрудно заметить, что проведенные нами сопоставления говорят в пользу кантовского понятия разума, «разъятого на составляющие его моменты, единство которых носит скорее формальный характер» [3, с. 9], и, в силу этого, продолжают платоновско-кантовскую линию представлений о разуме как о некоторым образом сопряженных различных способностях души (вспомним метафору разума как упряжки коней и возничего у Платона), в отличие от аристотелевско-гегелевской линии субстанциального представления о разуме, господствовавшего также в схоластический период истории философии. Наше наблюдение состоит в том, что основные методологические принципы функционалистской теории сознания Чалмерса прямым и явным образом перекликаются с принципами этики дискурса Хабермаса, и могут быть скоррелированы попарно.

В нашей работе мы увязываем D-принцип этики дискурса с принципом структурной когерентности нередуктивной теории, а U-принцип – с принципом организационной инвариантности; в некоторых подробностях я показываю, что эти пары принципов играют идентичную роль в теоретико-консциентальных построениях Чалмерса и Хабермаса. Необходимо сказать, что я не претендую на исчерпывающее понимание того, что могло бы означать такое абстрактно-методическое единство онтологии и деонтологии сознания, и какие максимальные следствия из этого можно извлечь, но в плане исторических предпосылок этой корреляции можно отметить то обстоятельство, что Хабермас во многом опирается на этическую философию Канта, хоть и пытается преодолеть его излишний фундаментализм, а Чалмерс может быть эффективно сравнен с Кантом как один из ярчайших современных критиков научных методов и рассудочных понятий.

Чтобы пролить больше света на характер отношения морального сознания и онтологического, я обращаюсь к художественному произведению С. Лема «Солярис», которое представляется

мне заключающим в себе один важный мысленный эксперимент. В обобщенном виде эксперимент Лема можно представить так: допустим, что возможно некоторое разумное существо (естественное или искусственное – в данном случае не важно), чьи когнитивные и функциональные способности настолько велики, что позволяют моделировать сознающий ум человека (вместе с его телесностью). Оставив в стороне вопрос о феноменальном качестве опыта, которое могло бы испытывать это существо, можно отметить, что идея того, что данное существо при этом могло бы не иметь ни малейшего представления о морали, выглядит логически последовательной и непротиворечивой (тем более, если предположить, что это существо не имеет опыта коммуникативного взаимодействия с другим разумным существом). В то же время, идея того, что такое существо в принципе могло бы реализовать моральное сознание, если бы оно овладело нужными понятиями и реализовало некоторый опыт, тоже остается когерентной.

Далее мы обращаем внимание на многочисленные взаимопересечения в предметах сознания и языка у постмодернистов и современных аналитических философов. Здесь прежде всего обнаруживается тот факт, что стандартное понимание языка как вербальной системы описания и передачи информации от одного субъекта к другому оказывается недостаточным для полноценного представления о роли языка в явлениях сознания. Понятие языка должно быть существенно расширено, и это расширение мы связываем со структуралистским пониманием *перцепции как лингвистического знака*. Такое понимание дает возможность увидеть глубинное влияние языковых свойств на характер феноменального качества опыта, так называемого *квалиа* – минимальной единицы сознательного опыта. Отношение квалиа к перцепции можно описать как возникновение чего-то сверх того, что содержит в себе информация о внешнем мире (а именно, *впечатления* от референта этой информации, то, как он воспринимается); таким образом, появляется возможность говорить о сверхдетерминационном отношении между множеством квалиа и лежащими в их основе процессами информационного отображения объективных внешних событий, а такие информационные процессы необходимо вовлекают понятие языка. Я не

хочу сказать, что любой информационный процесс или любой процесс кодирования внешнего воздействия в некоем перцептивном аппарате обязан приводить к возникновению квалиа, однако есть все основания полагать, что *характер* этого квалиа (если оно возникнет), его феноменальное содержание будет сверхдетерминировано характером подлежащего ему информационного процесса, понятого как момент языка в расширительном толковании. Наиболее подходящей для выражения этого отношения модификацией супервентности нам видится такая ее «слабая» разновидность, как локальная естественная супервентность. Для установления же более сильной разновидности супервентности, как представляется, необходима некая формальная причина – как психофизический закон, фиксирующий достаточные условия для возникновения сознательного опыта.

В третьей части нашей работы мы обращаемся к творчеству самых, на наш взгляд, авторитетных философов сознания последних десятилетий, с тем, чтобы прозондировать возможность концептуального синтеза их идей. Это, в первую очередь, работы все того же Чалмерса, но главное – наследие таких глубоко недооцененных мыслителей отечественной аналитической традиции, как Мераб Мамардашвили и Александр Пятигорский, с их фундаментальным совместным трудом «Символ и сознание» [4], который, несомненно, является ярчайшим образцом нередуктивной аналитики сознания во всей современной мировой философии. И в этом плане удивительно наблюдать, что современные российские исследователи, пишущие на темы философии сознания, почти полностью игнорируют отечественную традицию размышлений о сознании и о психофизиологической проблеме: едва ли можно встретить современную работу, в которой сколько-нибудь обстоятельно разбираются и сравниваются взгляды русскоязычных философов сознания и их англоязычных коллег. Увлечение западной аналитической традицией само по себе замечательно, но сбрасывать со счетов и забывать свою собственную традицию является непростительным упущением для любого русскоязычного аналитического философа.

Мое видение этого предмета состоит в том, что, если сравнить подходы к философии сознания у Чалмерса и у Мамар-

дашвили – Пятигорского, то со всей очевидностью обнаружится конвергенция их способов понимания сознания и работы с сознанием, так же, как и результатов, к которым они приходят в своем движении. Это обнаруживается, прежде всего, в исходных посылках их философствования, а также в тенденции к метатеоретичности. Философия Чалмерса вырастает из его переживания собственного сознания как глубочайшей тайны природы, и кристаллизуется в *фундаментальной* теории сознания; у Мамардашвили философия начинается с принципиального непонимания, с пронзительной очевидности мысли, и выплескивается в метафизические размышления о сознании и языке. Для Чалмерса недостаточно очередной рядовой теории сознания, поскольку он понимает глубину проблемы и вездесущность этого предмета; поэтому он стремится охватить все самые трудные проблемы сознания в фундаментальной теории, которая у него мыслится как *нередуктивная функционалистская* теория, т. е. такая, которая, хоть и полагает сознание несводимым к чему-то более фундаментальному, но при этом находит и формулирует некоторую законосообразную связь сознательного качества опыта с функциональностью испытывающего его субъекта. Также и Мамардашвили с Пятигорским строят свою философию сознания как метатеорию, которая занимает место теории; что касается степени универсальности проблемы сознания в понимании этих мыслителей, то о ней говорит фраза «мы не можем (или не хотим, что в данном случае одно и то же) думать о сознании как о чем-либо ином, чем сознание, но мы можем думать о чем угодно другом, как о сознании» [4, с. 9].

Формулировка «трудной проблемы» сознания Чалмерсом воспроизводит картезианскую постановку проблемы, как верно подмечают Батаева и Олейник [5], но в своей критике трудной проблемы они не подозревают, какие перспективы преодоления кризиса англоязычной философии сознания сулит открытие для последней *нередуктивной аналитики* Мамардашвили, который проделал колоссальную работу для прояснения картезианского понимания сознания [6], и потому серьезно недооценивают перспективы решения проблемы в этой ее постановке. Кроме того, все попытки уйти от картезианской парадигмы оказываются бес-

плодными, может быть, именно потому, что альтернативы ей в истории европейской философии нет, и отбросить картезианскую парадигму можно только вместе со всякой надеждой построить теорию сознания, совместимую с европейской наукой последних 300 лет, так как эта наука выстроена именно в картезианской парадигме.

Я утверждаю, что единственный путь научно обоснованного решения проблемы «сознание-тело» (т. е., в принципе единственный путь) ведет к цели через синтез крупнейших философских концепций, развиваемых в картезианском духе; я показываю, каким образом метафизика Мамардашвили – Пятигорского и фундаментальная теория Чалмерса могут быть переработаны воедино в общую метатеорию и специальную фундаментальную теорию состояний сознания и взаимно усилить друг друга, вобрав многое из передовых онтологических и гносеологических концепций XX века. Теория Чалмерса могла бы быть усилена многими понятиями метафизики Мамардашвили и Пятигорского, такими, как *структура сознания*, *сфера сознания*, *феноменальный контекст*; последняя тоже может быть усилена за счет введения в нее чалмерсовского различения психологических и феноменальных качеств и выработанного на его основе представления о состоянии сознания. Это оказывается возможным в силу типологической близости двух концепций и их методологической комплиментарности.

В заключение нужно добавить несколько тезисов общего характера о том месте, которое, на мой взгляд, должна занять метатеория сознания в философии. Предмет сознания (в том или ином виде) пронизывает всю философию, все ее домены и эпохи. Поэтому метатеория сознания должна быть максимально глубоко обоснована в истории философии, и должна охватывать все философские дисциплины, имеющие самостоятельное значение, в каждой из которых может быть построена специальная фундаментальная теория, адаптированная к своему объекту, но сохраняющая единство с другими на логическом и методологическом уровне и согласующаяся с общей метатеорией, носящей метафилософский характер. У меня нет сомнений, что только предельно широкий взгляд на сознание может ухватить его подлинную при-

роду и привести в конце концов к пониманию закономерностей его соотношения с материей, информацией и языком; однако, эта задача не может быть решена индивидуальными усилиями – она требует значительного взаимопонимания современных философов разных школ и направлений.

Литература

1 *Чалмерс Д.* Сознающий ум: в поисках фундаментальной теории. – М.: URSS-Editorial, 2013.

2 *Васюков В*. Супервентность и проблемы сознания с точки зрения логического функционализма // Философия науки. Вып. 12: Феномен сознания. – М.: ИФ РАН, 2006. – С. 154–171.

3 *Хабермас Ю.* Моральное сознание и коммуникативное действие. – СПб: Наука, 2001.

4 *Мамардашвили М., Пятигорский А.* Символ и сознание: метафизические размышления о символе, сознании и языке. – М.: Школа «языки русской культуры», 1997.

5 *Батаева Л.А, Олейник О.А*. «Трудные проблемы» аналитической философии сознания // Вопросы философии. – 2011. – №12. – С. 129–139.

6 *Мамардашвили М.* Философские чтения – СПб: Азбука-классика. 2002.

ЭГОЛОГИЯ ПРОСТРАНСТВЕННО-ВРЕМЕННЫХ СОСТОЯНИЙ

Асыл ТУЛЕУБЕКОВ
(Алматы)

В данной статье автор дает попытку рассмотреть вопрос об общих пространственно-временных характеристиках в рамках трансцендентального Эго, которое само, в свою очередь, заключено в материю ситуации, имеющей онтологический по отношению к Эго характер.

1. Эгохронос: эгологическое дление

Если за основу конституирования интенциального объекта интендирующим сознанием брать тезис, согласно которому, в сознании время как чистая сущность отсутствует, т. е. время трансцендентно в самом процессе восприятия, то выходит, что сознание воспринимает формы интенциальных объектов, представленных во времени. Представленность в данном случае означает рас-положенность (рас-полагание) объекта в том виде, в каком сознание уже пред-расположено в отношении к данным объектам в своей топофизике. Вышесказанное о восприятии форм интенциальных объектов во времени позволяет понимать интендирующее сознание в качестве самополагаемого в конституировании состояний интенциональных объектов такими, какими они ставлены в определенное время, при котором происходит сама интенция, как хотя бы отдельно взятая процедура направленного на мир сознания.

Подобная постановка эгохронологического сознания рассматривает последнее в качестве всеобщего изначального расположения в процессе эгологического дления, и такое положение дел есть синтез времени и пространства в рамках эгологии человека. Однако, интенциональный объект выступает элементом эгологического дления только по форме, поскольку по содержанию данный объект все же остается относительно стабильным, что позволяет иметь в виду объект таковым, каким он представлен в

системе всех на определенный момент знаний человека о вещах, о себе и о мире. Как раз-таки содержание отправляет сознание к еще одному измерению пред-ставленности объективной реальности в сознании, к которому мы по некоторым общим характеристикам можем отнести само человеческое сознание. Такими характеристиками могут выступать психофизическая природа человека, в которой также содержится материальная часть; так же как информационно-коммуникативные свойства психолингвистической стороны субъекта.

Но, с одной стороны, рассуждая о природе сознания, будь-то интендирующего или созерцающего, она остается чем-то по качеству для самого сознания более трансцендентальным, чем наличествующие в процессе интендирования время либо пространство – как обусловливающее время самим содержанием ситуативного потока. Поэтому мы называем сознание трансцендентальным по отношения как к внешним явлениям проникающей в сознание непосредственной действительности, так и по отношению к самому себе, как то: упорядочивающий систему нового знания рассудок, структуру самого восприятия, или мышление, которое абстрагирует определенное знание на определенном участке его формирования.

С другой стороны, *сознание превращается в трансцендентное, когда оно предполагает совершенно иное измерение, которое нами названо онтическое Эго.* В таком своем ракурсе сознание опровергает понятие только опыта как основания для формирования других опытов познания мира: сознание становится своего рода условием достоверности содержания опытных данных. И. Кант однозначно указывает: «В самом деле, откуда же сам опыт мог бы заимствовать свою достоверность, если бы все правила, которым он следует, в свою очередь, также были эмпирическими, стало быть, случайными, вследствие чего их вряд ли можно было бы считать первыми основоположениями» [1, с. 44]. То есть, здесь присутствует качественное различие: ***трансцендентальное Эго имеет дело с формами интенциальных объектов, заданных в условиях внешнего хронотопоса (т. е., времени и пространства как объективностей), тогда как онтическое (трансцендентное) «я» вообще необходимо***

в своей онтологической изначальности для дальнейшей констатации факта взаимосвязи мира сознания с миром проникающих в него феноменов.

По этому поводу Э. Гуссерль отмечает, что «в этой особой интенциональности конституируется новый бытийный смысл, выходящий за пределы моего монадического ego в его самостном своеобразии; при этом конституируется некое ego не как «Я сам», но как ego, отражающееся в моем собственном «я», в моей монаде» [2, с. 190]. Ясно, что в данном случае критериальной основой подобного разделения трансцендентального и онтического в сфере сознания является время, насколько оно возможно в жизни человеческого «я». Онтическое Эго стало быть перестает поддаваться критериальным параметрам своего все еще субъективного хронотопоса, так как, так же как интенцильаные объекты (если позволить себе такое сравнение, хотя необходимо помнить, что интенциальные объекты остаются в сфере непосредственной внешней действительности), оно по содержанию представлено как стабильное и неизменчивое в смысле исконности и всеобщей неизбежности своего существования.

Утверждать онтическое «я» в эгологическом длении, конечно, имеет важное значение, в первую очередь, как основополагание трансцендентального Эго во времени. Как мы уже отметили в начале данного параграфа, время как чистая сущность никоим образом не дано в самой интенции как процедуре рассмотрения и отношения сознания к интенциальным объектам. Но, здесь нужно отметить, что мы не отказываемся от понятия внутреннего времени как термина эгологического дления. Последнее же значительно шире и имеет больший аподиктический смысл своего упоминания, так как именно в эгологическом длении время дано в своей наиболее возможной для человека природе.

Когда интендирующее сознание рассматривает интенциальный объект в его чистой сущности, время имеет более, чем формальный характер. Это значит, что эгология времени отсутствует, и сознанию необходим лишь материал о данном объекте безотносительно ко времени. Эгология времени тогда становится актуальной, когда сознание учитывает бытийствование объекта, поскольку бытийствование уже само по себе выступает хроното-

посом объекта. Здесь надо помнить, что *эгология времени подразумевает отношение «время-сознание» как онтозначение, т. е. как общее качественное отношение*.

В этом смысле, *эгологическое дление предполагает наличие сознания в процессе бытийствования, как когнитивно необходимого хронотопоса, активную вовлеченность сознания во временное бытие. В эгологическом длении сознание выступает как трансцендентальное Эго*. Эгологическое дление связывает трансцендентальное Эго с временными состояниями интенциальных объектов. «Уже в результате предварительного анализа, ведущего к пониманию смысла нашей задачи, становится ясно, что трансцендентальное эго (в параллельном психологическом исследовании – душа) есть то, что оно есть, только в своей связи с интенциональными предметностями» [2, с. 114–115]. В длении человек обращен (или, по крайней мере, имеет в виду) к продолжающейся процедуре самого процесса интенционального акта. Поэтому временные параметры здесь особенно важны, если время от объекта также определяет существование человека.

2. Эготопос: ситуативная пред-расположенность

Если в предыдущем параграфе время, предполагаемое как эгологическое дление, в целом не имело строгой связи с ситуативным бытием человека, то в отношении пространства оно больше характеризуется рамками конкретной для человека ситуации, которая, в свою очередь, превращается в предмет дальнейшего конституирования пространственного бытийствования человека. Тут надо иметь в виду, что *под бытийстсвованием мы понимаем жизнь явления, данную в своей пространственно-временной качественности*, и сюда же мы с тем же успехом можем отнести жизнь человека, как и бытийствование иных вещей и объектов, если при этом жизнь человека берется в качестве объекта познавательной либо созерцательной деятельности сознания.

Как и в предыдущем параграфе об отсутствии времени в качестве чистой объективности в сознании, мы так же утверждаем отсутствие пространства в качестве чистого (даже в ситуативном смысле) субстрата, который не может быть принят в качестве абсолютного условия или абсолютного предмета человеческо-

го познания. Если топофизика понимает пространство как его пред-заданность по направлению к человеку вообще, то здесь субъективное знание во времени о пространстве отсылает нас к восприятию себя в рамках пред-расположенности интенционального сознания к интенциональным объектам. Топофизические пространство выступает условием субъективного бытия и может предполагать свою чистую сущность в отношении к наличествованию в нем человека, тогда как эгологические характеристики пространства превращают его в эгологическую предрасположенность, в первую очередь, в самой конкретной ситуации. В этом смысле, *ситуация представляется эгологической формой всякого представления человека о пространстве, так же, как и самой формой эгологического пространства*. Также всякая ситуация означает наличие в ней констатирующего ее саму сознания, которое в данном плане пространственно ставлено в эгологической перспективе. Тем самым, ситуативная конфигурация обращена к субъекту, что сводит природу этой конфигурации, ее возникновение и осмысление к нему самому.

Другими словами, вне сознания действует пространство как таковое, в сознании оно трансформировано интенцией к данному порядку вещей в данный временной отрезок.

Как мы уже заметили, интендирующее начало сознания обращает некоторые общие характеристики времени и пространства, которые возможны как трансцендентальные сущности (а, возможно, и представляемы или как схваченные интуитивно), в необходимые условия самого процесса интенциального акта. Хотя пространственно-временные условия интенциональности необходимы для конституирования жизни интенциональных объектов, условия сами по себе подразумевают основную материю некоего исследуемого объекта, действительность которой они обусловливают.

3. Сознание в бытии

Сознание, как происходящее в бытии явление, представляется хронотопологическим субстратом, конституирущим ситуации, являющиеся, в свою очередь, опосредованными акциденциями непосредственных жизненных рядоположений. Свойством

сознания в таком понимании опять же является онтос самого Эго, которое, в итоге, образует эгологическую действительность со всеми исходящими в дальнейшем состояниями сознания. Последнее потом образует эгологические основания для таких конденсатов окружающего это сознание бытия, что потом оно (сознание) рассматривает конкретно взятый хронотоп бытия в качестве ситуации.

В то же время, если трансцендентальное «я» как внутри бытийствующее представлено в конкретном случае эгологическим длением и далее представляется таким же образом, то проблема времени может быть применима к ситуации по крайней мере двояко (согласно представлению ситуации человеком): как моментальный факт бытия и как зафиксированное в памяти сознания перспективное изображение бытия со свойственной ему продолжительностью во времени (что и понимается впоследствии как онтоантропологическое дление). И трансцендентальное «я», и ситуация могут рассматриваться в виде элементов сознания. В таком ракурсе *сознание понимается как синтезирующий во времени эгологический субстрат, который интегрирует феномен «я» и ситуацию как онтически оформляющуюся непосредственную действительность.* В гегелевском ключе подобное рассмотрение близко к наличному бытию, если не брать во внимание элемент истины как форму наличного бытия.

Вместе с тем, непосредственная действительность оказывается разделенной на онтическую моментальность ситуации и онтически продолжающуюся действительность, что превращает их в бытийствующие сущности, т. е. в этом отношении они уже выступают от объективного бытия и обращены в своей когнитивной предметности к сознанию. Сами по себе онтическая моментальность и онтически продожающаяся действительность (онтическая непрерывность) даются человеку в синтезе его чувственностью (интуитивное конституирование непосредственной ситуации), за сферой рассудка, и далее сознание уже отображает данную необходимо разницу между ними. И ситуация в сознании, и ситуация в условиях бытийствования вещей в непосредственном окружении вообще имеют время в действительности и параллельно с этим временятся в сознании.

В данном случае, дление превращается в свойство бесконечного процесса формирования бытия и ситуаций как бы одновременно. **Бытие длится сообразно тому, как происходит становление ситуативной действительности**, и здесь мы рассматриваем только время как онтологическую характеристику непосредственной действительности. Тогда как субъектное содержание ситуативной действительности мы пока еще не берем во внимание. Забегая вперед, отметим, что обозначенное субъектное содержание подобной действительности предполагает иное восприятие процесса дления человеком, что, в свою очередь, некоторым образом отражается на содержании целостного понимания времени внутри и вне сознания. Конечно, мы находимся в данный момент на стадии, когда сознание и бытие в целом разделены, и нам в этом отношении необходимо раскрыть их синтез, что представляется одной из ключевых задач нашего учения. Естественно, что «если же будет раскрыто некое единое основание человеческой природы, то вместе с тем можно будет построить единую целостную картину человека» [3, с. 131].

В любом случае, получается, что трансцендентальность сознания в бытии, фиксируя ситуативность хронотопа бытия, обращено на самое себя, так как ситуация, как было отмечено выше, субъектна, т. е. о ситуации ведется человеком разговор.

Литература

1 *Кант И.* Критика чистого разума / Пер. с нем. Л. Лосского. – М.: Эксмо, 2006. – 736 с.

2 *Гуссерль Э.* Картезианские размышления / Пер. с нем. Д.В. Скляднева. – СПб: Наука, 2006. – 316 с.

3 *Мамзин А.С.* Социальная антропология и взаимодействие знаний. – СПб: СПб ун-т АГН, 1995. – 153 с.

СОЮЗ ЯЗЫКОВ НАУКИ И ИСКУССТВА. К ВОПРОСУ О МЕТОДОЛОГИИ НАУЧНОГО ИССЛЕДОВАНИЯ В ИСКУССТВОЗНАНИИ

Гульмира ШАЛАБАЕВА
(Алматы)

Наука и искусство – две ипостаси духовного мира человека, две главные области приложения его творческих способностей. Высокие требования к знаниям и навыкам, уровню профессиональных подходов, колоссальное мировое творческое наследие предыдущих поколений в различных областях знаний предъявляет к современным исследователям необходимость глубокого и серьезного погружения в теоретико-методологические принципы. Серьезное исследование любых вопросов и проблем искусства немыслимо без умелого использования научного инструментария, в сосредоточении усилий в подведении достаточной теоретической базы к исследованию, анализу, интерпретации художественного текста: будь то картина, художественный стиль или творчество отдельного автора.

В XXI веке взаимодействие науки и искусства получает новые импульсы развития – в связи с тем, что появляются новые научные направления, например, синергетика, появляются новые компьютерные технологии, новые методы и модели для исследований. При этом уровень диссертационных исследований, критических статей, да и в целом, казахстанского искусствознания как в качественном, так и в количественном отношении еще не в полной мере использует возможности, предоставляемые уровнем современного методологического знания.

Работая с докторантами и соискателями в Казахской национальной академии искусств им. Т. Жургенова, я столкнулась с проблемой их почти полного незнания и непонимания необходимости концептуального подхода, научной методологии. Отсутствие ясных представлений о способах и методиках исследований влечет за собой отсутствие глубины анализа материала, научную недостоверность, поверхностность и неактуальность выводов.

Методологически важным является различие между естественными и гуманитарными науками, это вытекает как из разницы их предметов, так и из различия форм опыта, способов познания. Мною была предпринята попытка очертить круг возможных методологических подходов: системный, структурный, семиотический, применение методов компаративистики, синергетики, психологии, герменевтики. Кроме того, существуют и такие методы, как исторический, диалектический, феноменологический, семантический, социологический, нарративный, иконология, дескриптивный метод, структурная антропология К. Леви-Стросса, рациовитализм Ортега-и-Гассета и др.

Магистрантам и докторантам необходимо представление о современных подходах к исследованиям в сфере искусства и культуры, что позволит лучше ориентироваться теоретикам искусства, художественным критикам, а также самим творцам. Ведь еще В. Кандинский сказал: «мы уже сейчас стоим на пороге эры целесообразного творчества» [1].

В современном, насыщенном социальным содержанием, динамичном мире, когда остро стоят вопросы о смысле жизни, о духовности, проблема художественной ценности произведений искусства обретает существенное эстетическое, практическое и общефилософское значение. Богатый и многообразный методологический опыт развился в сложную систему. Каждый из методов выражает большое количество различных форм, вся система представляет собою имманентное движение. Следовательно, нельзя объявлять какой-то метод единственно правильным и правомерным – каждый из них правилен и правомерен, и может взаимодействовать с другими.

Необходимо научное суждение о смысле и ценности произведения, понимание сути, обретение целостного взгляда на предмет путем синтеза и обобщения результатов, полученных на предшествующих этапах анализа. Синтез помогает исследователю обобщить познания, объединить детализированное видение к целостному видению произведения и конкретно-всеобщему суждению о нем. Итоговое суждение достигается с помощью инструментов синтеза, технологии обобщения, реализующих исходную установку и приводящих в систему все результаты ана-

лиза. Так складывается суждение о художественной концепции. Только методология, использующая несколько подходов и, в то же время, объединенная единым историческим взглядом, способна привести к целостному пониманию смысла произведения, оценке художественной концепции, выявлению ее богатства и оригинальности.

Целостный критический анализ произведения помогает в концептуальном постижении жизни, в генерировании идей путем их сравнения с обычными для данной эпохи представлениями о мире и искусстве. Попутно определяется ценность художественной концепции самого произведения, ее соответствие конкретно-историческим и общечеловеческим задачам.

Убедительным аргументом в пользу многоподходного метода служит то, что в истории философии и науки развитие методологии прошло несколько этапов. Так, 1 – древнегреческий этап развития методологии связан с целостным рассмотрением мира, который давала общая диалектика, игравшая роль установки. 2 – средневековая метафизика выделяла отдельные подходы, охватывающие внешние связи явлений. 3 – в эпоху Возрождения наука проявила интерес к расчленению явлений, рассмотрению элементов структуры мира, взятых вне их взаимодействия. 4 – мышление Нового времени рассмотрело явления в движении, вникая в механизм их функционирования. 5 – в XX в. мышление вернулось к целостному взгляду на мир и явления. Такой взгляд на вещи был обогащен конкретностью, знанием деталей, учетом динамики и развития. Произошла огромная интеграция знаний, что сказалось, в частности, в тенденции к объединению некоторых наук (астрофизика, биомеханика, и т. д.)

Таким образом, история эстетики и искусства XX в. подтверждает тезис Гегеля, что искусство получает свое подлинное подтверждение лишь в науке. Действительно, со второй половины XIX в. искусство усиленно обрабатывается теоретической мыслью. Писатели, поэты, художники, композиторы, кинематографисты наряду с созданием художественных произведений уделяют большое внимание теоретическому осмыслению наиболее важных проблем своего искусства. Постоянно вырабатывается своеобразная философия искусства, являющаяся генератором

новых фундаментальных идей, выходящих за пределы того или иного вида искусства. И создавалась она, в основном, профессиональными философами: Кантом, Гегелем, Шеллингом, Шопенгауэром, Ницше, Соловьевым, Бердяевым и другими. Ж.-Ф. Лиотар как-то писал, что ученый – это, прежде всего, тот, кто рассказывает истории, но потом должен их проверять. Один из выдающихся философов XX столетия, Хосе Ортега-и-Гассет в своих работах развивал концепцию «рациовитализма», интерпретируя это как вслушивание в жизнь с помощью «жизненного разума». Суть его доктрины — не раздельное существование философии и жизни, науки и искусства, а их взаимооплодотворение: человек формируется и существует как «я» и его жизненные обстоятельства.

Для развития эстетической проблематики одинаково важно теоретическое осмысление художественного и эстетического опыта как художниками, так и философами. Философское осмысление предполагает онтологический, гносеологический, аксиологический, эстетический, феноменологический, антропологический и другие аспекты анализа.

Онтологический парадокс художественного содержания состоит в том, что, с одной стороны, художественная символика скрывает от нас вещество жизни, ее надо разгадать, десимволизировать, чтобы за тканью художественного смысла разглядеть импульсы мироздания. С другой стороны, человеческие смыслы бытия, выражаемые искусством, принципиально нередуцируемы, не могут быть переведены с «зашифрованного» языка искусства на язык житейских понятий. Языком искусства можно выразить то, что порой невозможно выразить словами. С учетом этих противоречий строится методология современных исследований онтологического смысла художественного текста, позволяющая высветить его подспудный смысл-каркас, задающий тон всему повествованию.

Гносеология исходит из субъектно-объектных отношений и связанных с ними категорий, с помощью которых осуществляется процесс познания: сознательное и бессознательное, знание и сознание, непосредственное знание или интуиция и опосредованное познание, логическое и историческое, абстрактное и

конкретное. Другой отличительный момент художественного познания – требование оригинальности, присущее творчеству. Оригинальность художественного произведения обусловлена фактической уникальностью как его субъекта, так и объекта. В этом – корни противоположности художественного метода научному методу.

Аксиология концентрирует внимание на ценностях, на диалектике добра и зла, выявляет их природу не онтологически – из соотношения бытия и небытия, а посредством таких категорий, как любовь и ненависть, грех и святость, милосердие, свобода, воля и произвол и т. д. Феноменология есть раскрытие форм сознания и самосознания, абсолютного субъекта, разума, духа, религии. Антропология выявляет сущность человека во всех его проявлениях – теоретическом и практическом, а также раскрывает содержание человека в формах и категориях культуры: в мифе и религии, языке, искусстве, истории, науке.

Эстетика предполагает мифологию, символику, формы и образы, смыслы и значения, созерцания и откровения, возвышенное, трагическое, прекрасное, чувственное.

Плодотворен путь «художественного исследования», как его формулирует А.И. Солженицын: «Вся иррациональность искусства, его ослепительные извивы, непредсказуемые находки, его сотрясающее воздействие на людей – слишком волшебны, чтоб исчерпать их мировоззрением художника, замыслом его или работой его недостойных пальцев...» [2, с. 14–15]

Когда современные апологеты contemporaryart, претендуя на оригинальность мысли, оповещают мир о смерти искусства, они «забывают» сослаться на Гегеля. Гегель возвестил, с одной стороны, об абсолютной свободе искусства, благодаря которой она решает свою высшую задачу, с другой – падении значения искусства, когда « искусство ни по своей форме, ни по своему содержанию не составляет высшего и абсолютного способа осознания духом своих истинных интересов… Лишь определенный круг и определенная ступень истины могут найти свое воплощение в форме художественного произведения… Мысль и размышление обогнали изящные искусства» [3, с. 11–12]. Остались в прошлом расцвет греческого искусства, золотое время средне-

вековья. «Наше время… по своему общему состоянию неблагоприятно искусству… искусство со стороны его высших возможностей есть и остается для нас чем-то отошедшим в прошлое» [4, с. 14]. Современное искусство утратило характер подлинной истинности, жизненности, оно уже не занимает столь высокого положения, как в прошлые эпохи или даже годы (в 60–70 гг. быть Художником, Творцом – значило быть властителем дум).

Сегодня искусство перенесено в область человеческих представлений. Искусство и раньше подвергалось мыслительному рассмотрению, но с целью – познать: что такое искусство. Перенесенное в мир представлений, сегодня искусство уже не столько доставляет людям удовольствие, сколько вызывает у них суждения по поводу своего содержания, форм, задач, смыслов. Таким образом, искусство мыслится уже не само по себе, а в связи с наукой. «Искусство не только не является высшей формой духа, а даже, наоборот, получает свое подлинное подтверждение лишь в науке» [5, с. 15], которая и дает ему статус искусства. Таким образом, именно Гегель положил начало вторжению науки в сферу искусства и культуры.

Постижение основных закономерностей своего предмета есть и конечная цель, и теоретический итог исследований в науке. Этот итог составляет ее философский раздел. Эстетика сама по себе – теоретико-методологическая дисциплина, одна из философских наук. Однако и в ней есть обобщающий, итоговый раздел, рассматривающий общие законы эстетической и художественной деятельности, а также характеризующий типологию эстетических категорий. Эти и другие, не перечисленные здесь подходы анализа, нацеливают на глубокое, целостное рассмотрение и понимание практическо-творческой, художественной деятельности, процессов культуры и искусства в целом. При правильном следовании методологии «историческое» будет выражаться в «логическом», т. е. в соответствующих логических категориях, «эмпирическое» – в «теоретическом».

Многоподходность, способная обеспечить меру в сочетании объективного и субъективного в критике, таит в себе и опасность – она грозит критике эклектизмом методологии, разорванностью критического сознания, несопрягаемостью результатов, полу-

ченных от применения разных исследовательских инструментов. Преодолеть эту опасность можно, лишь сплавив воедино все рациональное в современном и предшествующем критическом опыте, соединив все «работающее», все лучшее и здравое в традиционной и новой методологии. Необходима единая методологическая система целостного критического анализа, на монистической основе принципа историзма вбирающая в себя традиционные и новые, «точные» и гуманитарные, рациональные и интуитивные, интерпретационные и оценочные подходы. В осуществлении этого сочетания подходов и заключается гарантия нахождения меры в сопряжении объективного и субъективного начал критики.

Литература

1 См.: *Кандинский В*. О духовном в искусстве. – М., 1992.

2 *Солженицын А.И.* Собрание сочинений. – В 9-ти томах. – Т. 7. – С. 14–15.

3 *Гегель.* Сочинения. Т. XII. – М., 1938. – С. 11–12.

4 Там же. – С. 14.

5 Там же. – С. 15.

ҒЫЛЫМИ-ТЕХНИКАЛЫҚ ТАНЫМНЫҢ ФИЛОСОФИЯЛЫҚ-МЕТОДОЛОГИЯЛЫҚ НЕГІЗДЕРІ

Бақытбек СЕЙСЕНОВ
(Қызылорда)

Қазіргі уақытта техника мәдениет пен тұрмыстың, қоғамдық өмірдің барлық саласына дендеп енуде. Техника мен дүниетанымның бір-біріне өзара әсер етуі, ғылымның тікелей өндіргіш күшке барынша айналып отырған ғылыми-техникалық прогресс жағдайында барған сайын күшейе түсуде. Бұл ыңғайда техникалық ғылымдардың рөлі едәуір артып, оның жаратылыстану және қоғамдық ғылымдармен байланысы күрделеніп, мәртебесі нығая түсуде. Нәтижиесінде соңғы жылдары техникалық ғылымдардың құрылымы мен мәні туралы тұтас түсініктер қалыптасып, зерттеу жұмыстарында алға жылжушылық байқалуда. Дегенмен, қазір техникалық ғылымдардың пәні, меншікті тақырыптамасы әлі де жеткілікті анық емес, оған себеп – оның қызметі мен құрылымы, сондай-ақ концептуальды зерттеу аппараты туралы көзқарастар, тәсілдер, болжамдар әр қилы. Техникалық ғылымдарды теорияландыру барған сайын шапшаң қарқынмен дамыса да, бұл ғылымдар, тұжырымдап айтқанда, әлі де болса толық теориялық деңгейге көтеріле алған жоқ. Мұның бір себебі олардың дамуының қайнар көзін ашатын, сара жолдарын мезгейтін философиялық-методологиялық талдаулар мен зерттеулердің әлі де жетіспей жатқандығында деп білген жөн.

Қазіргі ғылыми-техникалық прогресс жағдайында, техникалық ғылымдардың үдере дамуы кезінде, көптеген философиялық тұрғыдан зерттеуді қажет ететін өзекті мәселелер туындауда. Ғылым мен техниканың тұтаса дамуы, «ғылыми-техникалық таным» ұғымының пайда болуына негіз беріп, оған философиялық талдау қажеттілігін тудырды. Жаратылыстану ғылымдары, қоғамдық ғылымдар және техникалық ғылымдар деп үш топқа бөлінетін жалпы ғылыми таным, енді мұндай бөлудің салыстырмалылығы, оларды бір-бірінен

мүлде айырып тастауға болмайтыны, олардың арасында өзара байланыс барлығы, бір-бірімен интеграциялану және синтезделу процестері үздіксіз жүріп жатқаны анықталуда. Осы ғылыми-техникалық білімнің танымдық-теориялық негізінде математиканың аралық, дәнекерлік орны бар, көптеген арнаулы ғылымдардың танымдық әдісін айқындап берді. Тұтас алғанда қазіргі ғылыми-техникалық танымның математикалық процесіне жан-жақты философиялық-методологиялық талдау жасауда, яғни бұл процестің мәні, формалары, себеп-салдары, алғышарттары, жалпы даму заңдылықтары және т. б. осы сияқты мәселелерді диалектикалық-логикалық тұрғыдан зерттеуде алдымен оның философиялық-методологиялық негізіне көңіл бөлу қажет. Ғылыми-техникалық таным әртүрлі себептердің әсерінен (өндіргіш күштердің жалпы қоғамдық практиканың, техника мен ғылымның өздерінің де мұқтаждарының) ғылым мен техниканың өзара байланысы тереңдеп, осы екі ағым бір арнаға құйылып ғылыми-техникалық төңкеріске ұласқан кезде, яғни XX ғ. ортасынан бастап, өз пәні, зерттеу әдістері, даму заңдылықтары бар, жалпы адам танымының айрықша саласы ретінде негізделіп, қалыптасуда. Техникалық ғылымдардың пәні, жобалау мен конструкциялауды органикалық түрде өзіне кіріктіретін, техникалық қондырғыларды жасау мен олардың функцияналды заңдылықтарына негізделген адамның инженерлік-техникалық қызметінің нәтижесінде пайда болатын техникалық және технологиялық жүйелердің жиынтығы.

Бұл ғылыми-теориялық жиынтық әрі қарай дамыған сайын тұтастық сипат алып, адам өмірінің барлық жақтарын түгел қамтитын болады, сондықтан бұл ғылыми танымның саласында қызмет етушілердің жаңа техниканы игеру мен басқару жауапкершілігі де барған сайын арта беретіндігі сөзсіз. Техникалық ғылымдардың өзіндік ерекшеліктерін анықтауда алдымен жаратылыстану ғылымдарымен салыстырыла отырып зерттеуді қажет етеді. Екі жақтың өзара байланыстары, ұқсастықтары, бір-біріне деген әсері мен ықпалы мол екендігі ескеріліп, техникалық ғылымның зерттеу пәні, көздеген мақсаты, ашатын заңдылықтары және т. б. жағынан қайталанбас өзіндік сипатқа ие болатын, техникалық ғылымдар тобы дараланып,

техникалық-ғылыми таным түрінде өзіндік орын алатындығын көрсетуге тура келеді.

Техникалық білімдерді шартты түрде екіге бөліп қарастыруға болады: біріншісі – дайын техникалық қондырғылар туралы объектілік сипаттағы техникалық білімдер, екіншісі – техникалық объектілерді жасаудың тәсілдері мен олардың практикалық түрде жүзеге асырылуы және жетілдіріліуі туралы методологиялық сипаттағы технологиялық білімдер. Бұдан ғылыми-техникалық танымда таза объективтік тұрғысынан қарастырудың жеткіліксіздігі, инженерлік өнер мен шеберлікті қамтитын қызметтілікті қарастырудың қажеттілігі айқындалды. Бұл ғылыми-техникалық таным концепциясының маңызды бір сәтін, өзіне іштей жобалауды, конструкциялауды және жетілдіруді біріктіретін инженерлі-техникалық қызмет ұғымын құрайды.

Ғылыми-техникалық танымның зерттеу объектісі осы қызмет процесінде туындайтын техникалық қондырғылардың қалыптасу, даму және функциялану заңдылықтары болып табылады. Ғылыми-техникалық танымның мәні пәннің, объектінің сыртқы қасиеттерін ашумен шектеліп қалмай, оның адам мұқтаждарына сай ішкі жасампаздық потенцияларын ашуға деген ұмтылысымен анықталады. Осыдан келіп техникалық білімдердің өз ерекшеліктері туындайды: олар техникалық құрал-жабдықтарды жасау, түрлендіру, қолдану тәсілдері мен даму заңдылықтары туралы білімдер кешенін құрайды.

Ғылыми-техникалық танымның өз статусына сай дәстүрлі танымдық-теориялық мәселелермен бірге, ондағы проблемалардың қойылу жағдайлары, техникалық теория, техникалық тұтастық немесе техникалық түрлендірудің ішкі шегі туралы айрықша философиялық мәселелер де бар. Бұлардың қатарында математикаландыру мәселесі ерекше орын алады, өйткені ол ғылыми-техникалық танымның мәнді анықтамасын және басты теориялық даму заңдылығын құрайды. Математиканың техникалық ғылымдарға терең бойлауының алғышарттарының бірі математикалық әдістердің неғұрлым байлығы болса, екіншісі – техникалық ғылымдардың да теориялық деңгейге жетуі, оларды теорияландырудың мұқтаждары болып табылады.

Ғылыми-техникалық таным бір-бірімен интеграцияланып, тұтасып жатқан техникалық білімдер және солардың нәтижесі болатын техникалық ғылымдар түрінде іске асады. Оған дейін екі жақтың байланысы экстенсивті сипатта болып, XX ғ. бас кезінде кейбір техникалық ғылымдар саласы ғана қалыптасып үлгіргенімен, тек XX ғ. ортасынан бастап техника мен ғылым бір-бірімен кірігіп, қазір біртұтас интенсивті даму үстіндегі күрделі жүйеге айналып отыр. Техникалық ғылымдарды теорияландырудың тағы бір жолы ой эксперименті және оның дамыған бір түрі ретіндегі математикалық экспериментті қарастырып, техниканың функциялануы мен дамуының заңдылықтарын ашуға байланысты олардың абстракциялау, жалпылау және идеалдылау сияқты логикалық операцияларға қатынасын негіздеуге, нәтижесінде олардың практикалық жағы әсіресе жаңа техникалық және технологиялық жүйелерді жасаудағы арзан экономикалық тиімділігіне көңіл аудару қажеттілігі тұр.

Техникалық ғылымдар мен математика аралығында пайда болған кибернетикалау, информатикалау және компьютерлеу әдістерінің пайда болуы, олардың техникалық ғылымдарды интеграциялаудағы рөлін, бүкіл ғылыми танымның қоғамдық, жаратылыстанулық және техникалық салаларын түгел қамтып, олардың өзара синтезделуіне ықпалы күшейіп, қазіргі өркениеттің жағдайында информациялық қоғам дамуының адами-гуманистік бағытын арттыруға үлкен үлес қосатындығына да мән берілуді қажет етеді.

Техникалық прогрестің адамзат тарихында өндіргіш күштердің құрамдас бөлігі және адамдарға әлеуметтік-экономикалық, мәдени-тұрмыстық жағдай туғызушы күш ретінде атқаратын қызметі өте зор. Техникалық прогресс материалдық өндірісті, сондай-ақ, ғылыми-техникалық ойдың базасында техниканы пайдаланудың әдістері мен құралдарын дамытуды да өз міндетіне алады. Ендеше, ғылым мен техниканың мұндай соңғы жетістерін пайдаланып, өндірісті түбірінен қайта құруға қажетті күрделі техниканың жасалуы мен қолданылуы, соған сәйкес іргелі ғылыми жұмыстардың орындалуы информациялы-техникалық қоғамдағы халықтың саяси-экономикалық, әлеуметтік жағдайына үлкен әсерін тигізіп, адамның материалдық қажеттілігін және

мәдениеті мен рухани байлықтарының артуына жағдай жасап, мазмұнын байыта түсетіндігі сөзсіз.

Қоғам өмірінің негізі адамдардың тіршілік ортасы және қайнар көзі болып табылатын қоршаған табиғатқа бағытталған материалдық-өзгертушілік қызметі болып табылады. Адамның табиғатты түрлендіруі объективті шындықтың заңдары бойынша жүзеге асырылады. Адамның сыртқы дүниемен өзара қарымқатынасқа түсуіне түрткі болатын, оның қызметінің қозғаушысы болатын нәрсе – адам мұқтаждылығы. Адамның табиғатты өзгертуге ұмтылуының себебі оның қажетті мұқтаждарына айнала қоршаған ортаның табиғи жағдайының сәйкес келмеуінен болады. Сондықтан адам табиғатпен материалдық бірлікте болумен бірге, мақсатты еңбек процесінде оны реттеп, бақылап, алыс-беріс жасап тұрады.

Техникалық құралдарды жасаушы өнер иесіне тән қасиеттер қажетті мүмкіндіктерді алдын-ала көре білу мен сұңғылалық пен есептеуден туындайтын пайымдауға, аңғарымпаздыққа, ептілікке негізделген. Ептілік – техникалық тұрғыда туындату мен өсуге мүмкіндік беруде емес, оның жасай алуы мен икемділігіне, шеберлігіне адам ақыл ойының «айлакерлігіне» негізделген. Бұл өз ретінде табиғи күштерді табиғаттың өзіне қарсы қолдана отырып, табиғи заңдылықтар арқылы табиғатты бағындыруға жетелейді, ал осы басымдылық түптеп келгенде білімге негізделген.

Неміс зерттеушісі экзистенциализмнің өкілі К. Ясперстің айтуынша, «білім дегеніміз – билік» деуге болады [1]. Табиғатқа билік жүргізу адамның қандай мақсатқа қол жеткізуге, айтайық, тіршілік тауқыметін жеңілдету, күнделікті өмірге қажетті іс-әрекет ауқымын азайту, бос уақыт пен қолайлы өмір сүру деңгейін арттыруға талпынған кезінде ғана жағымды мәнге ие болады. Адам тіршілігі барынша ашық, абсолютті динамикаға толы. Тіршілік ету – потенция, ол мүмкіндік. Болашақ – тіршілікке ұмтылатын бақыт. Ендеше, адам өмірі – оның иелігіндегі және оның өміріне мән беретін нәрселерінде, адам «рационалды тіршілік иесі», жаңалық ашу және жүзеге асыру үстіндегі динамикалық процестің иесі. Экзистенциализм философиясының өкілі М. Хайдеггер білім мәселесін қарастыр-

ғанда, адамның нақты болмысының жағдайын сипаттаудан туындайтындығын ескеріп, әңгімені идеядан емес, адамның нақты жағдайынан, оның тіршілігінен бастау қажет деп есептейді [2]. Техниканың түпкі мәні – адамды табиғат билігінен азат ету, ал мақсаты – адамды табиғи апаттардан басқа да толып жатқан үрей мен қатерден құтқару болып табылды. Еңбек құралдарын жасау, жетілдіре түсу мәселесі адамның өзін қоршаған ортаны танып, шекарасын үнемі кеңейте беру идеясына бағынып, нәтижесінде жасалған техникалық құралдар қажеттілікті өтеп қана қоймай, оны сыртқы ортамен біте қайнасқан үйлесім, әсемдікті сезінген күйді де туғызады. Бұл өзінің шынайы келбетін, өз болмысын, сыртқы ортаны, сыртқы әлемді қаншалықты кеңейте тани алғандығын айғақтайды. Сөйтіп, К. Дессауэр айтқандай, техника тек қана алға қойған мақсатқа жетіп, құрал жасаумен ғана шектеліп қалмай, нәтижесін бастапқыда ешкім толыққанды сезіне де қоймаған соны жаңалықтар ашуға себепші болады. Сондықтан, техникалық жаңалық ашуға алып келетін әрекеттер мен ізденістер алға шығып, әр қоғамның сұранысына сай жаңа еңбек құралдары жасалады немесе жетілдірілетін болады.

Американдық прагматизм идеясының өкілі Дж. Дьюи ғылыми-практикалық тәжірибені «жоғары технологиялардың» ғылыми әдістерін пайдаланудың және оны жетілдірудің өзекті құралы деп санады. Оның пікірінше, әдіс – білім алудың және игерілген білімнің адам өміріне қажетінің тәртібі, ал міндеттері адамның көздеген мақсатына төте әрі дұрыс жолмен жетуге жағдай жасау [3]. Демек, ғылыми әдіс – адам әрекетінің табысты болуының, мақсатқа жетуінің құралы. Сонымен қоса, ол ғылыми әдістің әрекеті мен шешу жолдарын, онда болуға тиіс белгілер мен қойылатын талаптарды айқындайды. Дж. Дьюи қоғам мәселесі және мораль туралы ілімнің негізгі қағидаларын талдай келіп, адамзат атаулыда мақсаттар мен игіліктер плюрализмінің барлығын ескеріп, қоғамдағы әлеуметтік қайшылықты жеңу үшін білім беру мен мәдениетті үйретуде ғылыми-практикалық әдістерді, тәжірибені түрлендіре жетілдіріп, жоғарғы технологиялар мен жаңа өндірістік технологияны ретті қолдануға мән беру керектігін ескертеді және қоғамға әлеуметтік реконструкция жасауды ұсынды.

Неміс философы, профессор Ф. Рапптың жазуы бойынша, батыс еуропалық ғылымда инженердің техникалық ойлау ерекшелігінің теориялық бағыттылығына мән береді [4]. Ойлаудың бұл түрі – математиканың және жаратылыстану ғылымдарының жетістіктерін бірге қолдана отырып, экономикалық процестердің тиімділігін арттыратын Еуропадан әлемнің бүкіл елдеріне тараған қазіргі заманғы жаңа техника үлгілерін мүмкін етті. Сонымен қоса, мұнда бұрын тежелген теориялық рефлекцияның белсенді тәжірибелік іс-әрекет алдындағы беделдігі де сақталады. Сондықтан, теориялық ұғынудан пайда болған техника және технология олардың практикалық құндылығы таным пәніне жататын боп шығады. Кең мағынада айтар болсақ, Батыс Еуропа философиялық дәстүрінің рухымен туындаған – қазіргі заманғы техника және технологияның дамуы адамға, қоғамға әсер етудің шынайы күші философиялық зерттеулердің негізделген позетивті бағытына айналып отыр.

Ал, техниканың мәні, техника философиясының ең көрнекті өкілі М. Хайдеггер айтқандай, тек қана техниканың өзімен ғана байланысты емес, сонымен бірге адамның табиғатқа деген қатынасымен және жасаған техникасының адамдарға әртүрлі (жағымды, жағымсыз) әсерімен тығыз байланысты [5]. Техниканың мәні мен оның әрі қарай дамуы туралы әртүрлі және қарама-қарсы көзқарастарды талдау кезінде, бір жағынан, техниканың практикалық қызметінің әртүрлі жақтары ғылыммен, инженерлік қызметпен, құрастыра жобалаумен, мәдениет дәстүрлерімен, идеялогиямен, адам құндылықтарымен, өмір салтымен байланысты анықталынатындығы байқалады. Сондықтан, бұған жан-жақты кең ауқымды зерттеулер керек, яғни техникалық және ғылыми ойлау дамуының белестерін нақты анықтап, ақырғы мақсат пен қоғамның құндылықтарын толық ескеруді қажет етеді.

Елімізді дамыту үшін, ғылыми-техникалық прогрестің шешуші салаларында ең алғы шепке шығу үшін информатика мен есептеу техникасын, халық шаруашылығын электрлендіру мен роботтандыру, роторлы және роторлы-конвейрлік желілерді, бионанотехнологияны, ғаламтор интернетті, осы заманғы

ғылым мен техниканың басқа да бірқатар жетістіктерін бірге қолдану қажеттілігі туындады. Техниканы алдағы уақытта дамыту, бұрынғы және қазіргі кездегідей, индустриалды қоғам дамуының заңдарымен анықталатын болады. Адамзат қоғамы жүйесінде қызмет атқаратын техниканың бионика, психология заңдарының іске асып, сондай-ақ ЭЕМ-мен, компьютермен, жаңа медициналық әр түрлі автоматты құрылғылармен жабдықталған соңғы «адам-машина» жүйелерін одан әрі жетілдіре түсетіні сөзсіз. Өзін-өзі басқарып, ұйымдастыра алатын техникалардың пайда болуы, синэнергетика ілімінің іске асуымен бірге адамзат қызметі және жеке алғанда жалпы ғылыми нәтижелер сапалылық жағынан өз дамуының жаңа белесіне өрлейді деп күтілуде.

Техникалық білімнің пәні табиғилықтан жасандылыққа, әлеуметтілікке өту процесінде қалыптасып, адамның белсенді іс-әрекетінде әрі қарай дамып, оның мұқтаж-мүдделеріне қызмет ететін қондырғылар жиынтығын құрайды. Техникалық объектілерге сондықтан да екі жақты сипат, жасандылық пен табиғилықтың бірлігі тән болады. Қорыта айтқанда, ғылыми-техникалық таным өз объектісі, пәні, зерттеу әдістері, даму заңдылықтары бар, мәдени-әлеуметтік маңызы зор адам танымының салыстырмалы дербес бір саласы екендігі, оны философиялық ой елегінен өткізгенде диалектикалық логика принциптеріне сүйеніп, техниканы, ғылыми-техникалық танымды мәдени-әлеуметтік құбылыс ретінде қарастыру қажеттілігі айқындала түседі.

Әдебиеттер

1 *Ясперс К.* Современная техника // Новая технократическая волна на Западе. – М.: Прогресс, 1986. – С. 119–146.

2 *Хайдеггер М.* Вопрос о технике // Новая технократическая волна на Западе. – М.: Прогресс, 1986. – С. 45–66.

3 *Печчеи А.* Человеческие качества. – М.: Прогресс, 1980. – С. 63.

4 *Рапп Ф.* Многоаспектность современной техники // Вопросы философии . – 1999. – № 2. – С. 163–166.

5 *Хайдеггер М.* Что такое философия // Вопросы философии. – 1993. – № 8. – С. 118.

ТЕХНОГЕНДІК ӨРКЕНИЕТ ЖӘНЕ ҰЛТ

Өмірбек БЕКЕЖАН,
Сағынгерей АЙМҰРАТОВ **(Атырау)**

Елімізде техниканың пайда болуы кенже қалған құбылыс ретінде саналғанымен, бізде көшпелі мәдениет жағдайында туған өз технологиямыз болғаны тарихи шындық. Әрине, оны қазіргі заманауи техникамен салыстыру мүмкін емес. Ол кезге тән нәрсе таза шаруашылық технологиясының өзі де әлдебір наным элементінсіз «жұмыс істемейтін». Қазақ мәдениетіндегі ұсталықпен, жалпы құралдармен байланысты дүниетанымның, наным-сенімнің ерекшелігі туралы көп жазылып жүргені де осының куәсі деуге болады. Осы айтылып отырған мәселе астарында Қазақстандық зерттеуші З. Сәрсенбаева былай дейді: «Дәстүрлі және ғылымға негізделген технологияларды айыруға болады. Дәстүрлі технологияларға сол қоғам тұрғысынан барынша рационалды әрі тиімді ритуалдармен орныққан және мирасқорлықпен беріліп отыратын табиғи ортаға ықпал ету әдістері мен жолдары және алдын ала берілген нәтижені алуға арналған материалдардың жиынтығы жатады Ғылымға негізделген технологиялар дәстүрлі-өндірістік, несиелік-қаржылық және ғылыми-практикалық қызметтердің синтезі болып табылады» [1, 141 б].

Қазақтар көшпелі мәдениеттің өкілдері әрі мирасқоры болғандықтан оның дәстүрлі техникасы мен технологиясы көшпелі жағдайда өмір сүрумен және дәстүрлі көшпелі шаруашылық түрімен тығыз байланысты. Себебі әрі қысқа суық, боранды жазда аптап ыстық жағдайындағы континентальдық климатта өмір сүрген қазақтарға отырықшылардан мүлдем өзгеше технологияларды ойлап табуға, оны ұрпақтан ұрпаққа беруге, сақтап қалуға тура келді. Дәстүрлі технология кітәби, жазбаша жолмен емес, ұрпақтан ұрпаққа тікелей беру арқылы мирасқорлық үлгісімен сабақтастық тауып отырды. Қазақ дәстүрлі көшпелі мәдениетіндегі технологияларды бірнеше бағытқа айырып қарауға болады. Олар: көшіп жүруге бейімделген

үй-киіз үйді жасау және құру, киіз басу технологиясы, көшпелі өмір салтымен байланысты тамақты бұзылмайтын етіп сақтау үшін өңдеу, алып жүру, пісіру технологиясы, ат ер-тұрмандарын соның ішінде қайыстарды дайындау, ағаш өңдеу технологиясы, құдық (әсіресе шыңырау) қазу және шегендеу жолдары, жоғарыда айтылып өткен ұсталық технологиясы, көрік ұстау және көрік басу, музыка аспаптарын жасау және аңшылық, бүркіт ұстау, жалпы саятшылдық технологиялары болды. Көшпелі үшін ең бастысы әрине, мал, сондықтан мал бағу, табиғат құбылыстарын білу, малды күтудің де өзіндік күрделі, ғасырлар бойы қалыптасқан технологиясы болғаны сөзсіз. Сонымен қатар магияның, шамандықтың, бақсылықтың, сынық салудың өзіне тән қазақы технологиялары болғанын да ешкім жоққа шығара алмас деп ойлаймыз. Қазақ оның бәрін «өнер» деп атады.

Қазақтарда «homo faber» ұлт тіршілігін анықтаушы қасиет болған жоқ, бірақ «homo symbolicus, home ludens» қасиеттері мәдениетте зор рөл атқарды. Қазір өкінішке орай біз экономика адамы, құрал жасаушы адам қасиеттерін толықтай игерудеміз. Шамасы мәдени-әлеуметтік кеңістікте заттың көбеюі рухани дүниенің азаюына әкелетін сияқты. Шығыстық ой дағдысын қатты сақтайтын Ф. Гүленнің айтуынша «Өркениетті тек табиғат ғылымдары мен түрлі жаратылыстану саласында көш ілгері кету, кеме, пойыз, ұшақ сияқты заманауи мүмкіндіктерге ие болу, кең даңғылдар мен зәулім үйлерде өмір сүруден тұрады деп ойламау керек. Иманды және тура адамдар үшін өркениеттің кейбір себептері ғана болып табылатын ғылыми – техникалық жетістіктерді өркениеттің нағыз өзі деп ойлау – алдану мен адасудың нақ өзі» [2, 43 б].

Қазақтар әрине, кеңес үкіметінің ұжымдық жоспарлы еңбек дәстүрін игерді, бірақ дүниеге сезімдік қабылдаушылық қасиет қалды, адами-рухан дүние кешу мен пессимистік психология сақталды. Тек жаңа, нарықтық экономикалық қатынасқа көшу ғана халықты сілкіндірді, нарықтық психология ұлт бойындағы кейбір жағымсыз қасиеттер оянуына, ал ұлттық дәстүрдің материалдық тұрғыдан шектен шығар сипат алуына әкелді. Өз өмірлерінде бұрын-соңды болмаған материалдық игіліктердің кенеттен молынан пайда болуы, оларды алу үшін қаражат табуға

мүмкіндік пайда болуы халықта белгілі бір жағдайда ашкөздікті, материалдыққа бас ұруды туғызды. Бұрынғы әр нәрсе қастерлі, құнды, жанұялық реликвия сияқты болса, қазір олар тек зат қана. Олардың дәстүрлі фетиштік қасиеті жойылды. Бұл орта сондықтан жаңа ұрпақтың ортасы.

Кітәби мәдениетте тәрбиеленген ұрпақ жаңа үрдістерге қиналып бейімделуде болса, жаңа ұрпақ оның бәрін тез қабылдауда және дәстүрді бұза отырып үлкендер жастардан үйренуге мәжбүр.Ұялы телефон, компьютер, интернет, күрделі ойындар, жаңа ұғымдар, сленг, символика осының бәрі ұлттық мәдениет өкілі балалардың ғаламдық бұқаралық мәдениетке көбірек бейімдігін дәлелдеуші фактілер. Бүгінгі жас ұрпақ қазақстанның жоғары технологиялық елге айналуының негізі болып табылады, бұлар оқушыдан көрушіге айналған ұрпақ, өкінішке орай техникалық жетістікті моралдық құндылықтан жоғары қоюда олардың өмірлік ұстанымына айналып кету қаупі жоқ емес. Қазақ баласының соңғы жүз жылдықтағы тағдырына жазған нәрсе біресе адамгершіліктен саяси идеология жоғары болып шығады болмаса компьютер мен жоғарғы технология адамгершілік нормаларынан да жоғары болып шығады.

Қазақ мәдениетін зерттеуші Б. Сатершиновтың өткір айтқан мынандай пікірімен келіспеу мүмкін емес: «өркениеттік қауымдастыққа ену» деген лозунгінің астында электронды технократизм әсерінен мәңгүрттену үрдісі онан әрі қарай күшейе түсуде» [3, 71 б.]. Оған қосымша ретінде мәдениет пен өркениеттің қайшылығы қазіргі қазақ өмірінде анық көрініп жатқанын айту керек, сондықтан өркениет мәселесін зерттеуші ғалымның мына пікірін келтіре кеткен жөн сияқты. «... бір халық өмірінің барлық жақтарын өзіне сіңіріп алатын өркениет, әрқашан техногендік сипатта болады. Ал мәдениет болса, көбіне ұлттық мәселелерді тереңінен қарастырады. Өркениетті өзінің құндылықтарын өндіретін адам ғана қызықтырады, ал бұл дегеніңіз байлықты көбейтуге немесе қорландыруға мүмкіндігі бар жоғары біліктілік. Мәдениет адамның ішкі, тұлғалық, өзіндік сапаларын дамытады, ол адамның талғамын және жақсы қасиеттерін көрсетеді. Мәдениеттің мақсаты – адамның рухани шарықтауы. Мәдени процесс кезінде құндылықтардың сабақтастық жүйесі бұзылмай,

тұтас күйінде сақталса, өркениеттік кезеңде бұл ереже орындалмайды» [4, 54 б].

Екі автордың ойын түйіндесек баяғы О. Шпенглерден бастау алған өркениеттің жағымсыз сипаттарының қазақ мәдениетінің қазіргі жай-күйінде көрініс тауып жатқанына куә боламыз. Сол себептен болар өркениеттік деңгейге жеткен, ойлау өрісі басқаша адамдар тобы ұлттық – мәдени құндылықтарға үрке немесе ашық нигилизммен қарайды, бұл да заман туғызған шындық және Б. Сатершинов байқаған мәңгүрттіктің анық дәлелі. Ұлт тұрғысынан қарасақ ең бірінші факт техника – ұлттан тыс, бөлек тұрған феномен. Сондықтан ол үшін ұлт деген құбылыс рөл атқармайды. Бұл жалпы адамзаттық процесс, бірақ жоғарыда қарастырғанымыздай ұлт оған бір жақты қарамайды, ең болмаса алғашқы тарау кезінде оны қабылдау тұрғысынан сұрақтар туып отырады. Оған әртүрлі антитехникалық, алармистік көзқарастар куә.

Ұлт техниканың арқасында даму мүмкіншілігін алады, ол техникалық жетістіктерді ұтымды қолдана алған жағдайда өзінің әлемдік қоғамдастықта орнын алуына тетік табады. Сонымен қатар ұлт өкілі этно-мәдени кеңістіктен шығып кету, әлдебір космополиттену қауіпі де туады. «Бүгінгі ғылым-біліммен және техногендік мәдениеттің жетістіктерімен өрістеу кезіндегі өскелең ұрпақтың жүректеріне аз да болса махаббат (Жаратушыға) отын сыйламаса, олар тән құмарынан ары аса алмай, әрдайым кемелдіктен кенде қалады» [2, 69 б.]. Өкінішке орай қазіргі бұқаралық мәдениетті жайлап алған анайы құмарлықты уағыздайтын фильмдер, шоу-бағдарламалар, интернет-сайттар ұлтқа төнген осы қауіпті ұлғайта түседі.

Еуропалық гуманизм ұлт мүддесіне назар аудармайды, ол үшін әрбір ұлт өкілінің мүддесі жоғары. А. Печчеи өзінің белгілі кітабында осы туралы айтады, ол жаһандану үрдісінің кең жайылып келе жатқаны туралы алғашқылардың бірі болып айта отырып, адамзаттың болашағы біртұтас жаһандық қоғамда деп санайды, осыған байланысты дүниеде белең алып бара жатқан ұлттық мемлекеттердің тәуелсіздік алу (ол ұлттық мемлекеттердің суверендігі қағидасы деген ұғым қолданады) процесі тоқтау қажет екенін айта келіп аймақтық, субаймақтық және аймақтық

одақтар мен коалициялар құрудың арықшылығына назар аударады. Әлемдік көкейтесті мәселелерді тек бірлесіп және ұлттық мүддеден жалпыадамзаттық мүддені жоғары қойғанда ғана шешуге болады. Печеи техникалық революцияны тізгіндеу үшін адамның өзі, оның сапасы өзгеру қажет екенін алға тартып бірнеше қағиданы іске асыруды ұсынады: негізгі мәні тұтас жеке адам болатын жаңа гуманизм, әлемнің бірлігі және адамзаттың тұтастығы, ұлттық мемлекеттің суверендігі (егемендігі) қағидасынан бас тарту, ұлттық және аймақтық ұзақ мерзімді жоспарларды әлемдік контексте қарау [5, 12 б].

Осыған ұқсас өзіндік ойды атақты Ф. Фукуяма да айтады. Оның тұжырымдауынша либерализмнің жеңісімен әлемдегі ірі тартыстар аяқталады, ол «посттарихи» деп атайтын әлемде тек ірі либералдық елдердің билігі болады. Ұлттық жанжалдарға немесе басқа идеологияларға орын болмайды. Себебі оларда либерализмнен басқа балама жолдың өзі шектеледі. Адамзаттың дамуы тек ол ұсынып отырған бағытпен байланысты екен. Ал ол жол-батыстық либеральдық капитализм ұстанатын бағыт. Оның теориясында ұлттарға, ұлттық мемлекеттерге деген салқындық, көзге ілмеушілік байқалады. Жаһандану жағдайындағы ұлттық егемендік мәселесін зерттеген А. Захаров мынандай пікір білдіреді: «Жаһандану дәстүрлі мағынасындағы ұлттық егемендікті (суверенитет) фактілік түрде жойды...Бірақ сонымен қатар дәстүрлі мемлекет әлі де ескінің көзіне айналуға дайын емес (әлі ұзақ уақыт дайын болмайтын шығар). Ол өзін сақтап қалуға ұмтылуда, тіпті жаһанданған әлем жағдайында аман қалуға тырысуда» [6, 116 б].

Ұлттық мемлекеттердің технотектік өркениет заманындағы орны туралы тағы бір теорияның авторы О. Тоффлер адамзаттың соңғы 300–400 жылы әлемді ақ нәсілдің билеуімен өтті, сондықтан оны «ақ интермедия» деп атауға болады дейді. Сонымен қатар ол адамдарды бұрынғыша тек бірнеше нәсілдік белгілер бойынша айыру жеткіліксіз деп есептеп, генетика дамыған сайын дифференциация жасаудың жаңа өлшемдері, мысалы, адамдардың ауруына қарай сияқты пайда болуы мүмкін деген пікір айтады. Ол тарихи тұрғыдан Екінші толқын кезіндегі ақ нәсілдің ақ емес нәсілдерді жаулап алуын индустриализм экспансиясымен

түсіндіреді. Назар аударатын қызық топшылау ол 1904 жылғы жапондардың орыстарды тойтаруын ақ нәсілдің алғашқы жеңілісі ретінде қарап, әлемдік нәсілдер қатынасындағы маңызды оқиға түрғысында бағалайды. Бұл жапондардың өнеркәсіптік дамуының нәтижесі екеніне назар аударады. Тоффлер соңғы жылдардағы (кітап 1981 жылы жарық көрген) азиялық елдердегі экономикалық күрт өзгерістерге сүйене отырып енді батыстық емес мәдениет батыстың ойлау жүйесіне әсер етуі мүмкіндігін алға тартады.

Қазақстандық ғалым Қ. Әлжан жаһанданудың ұлттық мемлекеттерге ықпалы жөнінде екі пікір қалыптасқанын атап кетеді. «Бір жағында жаһанануды бірегей экономикалық, саясиқұқықтық, ақпараттық-коммуникативтық, ғылыми-білім беруші кеңістіктегі, бірегей гомогендік, космополиттік мәдениетті, трансұлттық саяси таптық және азаматтық қоғамды жаңа типтегі өркениет қалыптасуының игі процессін көретін концепциялар тұр... Бұл процесс, әрине ұлттық мемлекеттердің мәніне, қызметіне, құрылымына, институттарына ықпал етеді. Сыңайы, жаңа ақпараттық технологиялар және әлемдік компьютер желілері интерактивтік коммуникацияда адамдар арасын байланыстырушы ретінде мемлекеттің ролін минимумға жеткізетін сияқты» [7, 230–231 б]. Жалпы батыстық зерттеушілердің техногендік қоғам дәуірлеуіне қатысты қазіргі көптеген ұлттар, ұлттық мемлекеттер орнына әлдебір әлемдік ұлт немесе әлемдік ортақ мемлекет, қала берді жаһандық корпаративтік құрылым келеді деген болжам жасауға бейім екенін көреміз. Мүмкін бұл ескірген көзқарас шығар, қазіргі әлемдік процесстер керісінше тәуелсіз мемлекеттердің көбейіп отырғанын көрсетеді егер О. Тоффлер байқағандай 1955–1965 жылдары Үшінші толқынның Америкада басталуы әлемдегі деколонизация процестеріне тап келсе өткен мыңжылдықтың аяғы бұрынғы социалистік жүйенің тарауымен тағы да тәуелсіз елдердің жаңа тобының тарих сахнасына шығуына әкелді, бұл жолы тәуелсіздік шығыс еуропа, орталық азияны қамтыды. Мұның өзі ақпарат ағымының күшін, жаһанданумен қатар парадоксті түрде децентрализацияның да белең алып бара жатқанын байқатады. Техникалық өркениет пен оның жетістіктері және ол тудырған һәм әлі де тудыра беретін

жаһандық проблемалар ендігі қазақ тағдырының айнымас серігі болатыны сөзсіз. Демек техника философиясы аясында туатын проблемалар да біз үшін тұрақты мәдени-әлеуметтік феноменге айналатыны талас тудырмайды.

Әдебиеттер

1 *Сарсенбаева З.Н.* Соотношение технической и человеческой целесообразности в проектах по экологии // Отчуждение и проблемы экологии (на материалах Казахстана). – Алматы: Институт философии и политологии МОН РК, 2002. – С. 141.

2 *Гүлен Ф.* Ғұмырлық өлшемдер. – Алматы: Көкжиек-Б, 2008. – 240 б.

3 *Сатершинов Б.М.* Қазақстан мәдениетінің тарихы мен теориясының кейбір мәселелері. – Алматы, 2007. – 71 б.

4 *Нұрадин Г.Б.* Өркениет: дәстүр және сабақтастық. – Алматы, «Издательский дом «АСА». – 54 б.

5 *Печчеи А*. Человеческие качества. – М., 1985.

6 *Захаров А.А*. Федерализм и глобализация // Полис, 2002. – № 6. – С. 116.

7 *Әлжан Қ.* Глобализация и становление государственности Республики Казахстан // Казахстан в условиях глобализации: философско-политологический анализ. – Алматы: Институт философии и политологии. – С. 230–231.

ФИЛОСОФИЯ УПРАВЛЕНИЯ: ЭТИКО-ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ

Дмитрий РЫМАНОВ
(Семей)

Особенность теории управления такова, что, с одной стороны, это – молодая наука, наиболее известная как менеджмент. А с другой – это такая область человеческой жизни, которая появилась в момент зарождения общества, когда понадобилось координировать действия охотников на первобытной охоте, делить добычу между охотниками и их семьями, регулировать отношения в племени, связанные с половозрастными и иными особенностями его членов. Таким образом, управление можно рассматривать как нечто неразрывно связанное с человеком и обществом. Итак, с одной стороны – это молодая наука, а, с другой – некая область деятельности людей.

Менеджмент, как и многие другие науки, нуждается в философском осмыслении, которое способствует дальнейшему развитию, появлению новых направлений и рассмотрению достигнутых результатов с гносеологических и этических позиций. С момента становления философского знания, формирования его основных категорий, одним из центральных направлений становится этика. Развитие фундаментальных понятий, таких, как справедливость, благо, добро, зло, долг, совесть, ответственность, честь и многих других влияет не только на философию, в рамках которой они рассматриваются, но и на общество в целом, и отдельных его индивидов. Представления о морали и нравственности человека уходят вглубь веков и часто являются еще дофилософскими знаниями. Обретя философские рамки, они становятся не только и не столько отражением действительности, некими сводами действий, но теоретизируются, формализуются, приобретая тем самым фундаментальный характер этических учений. Такое положение, безусловно, положительно сказывается на изучении столь сложных этических категорий. В XX веке появля-

ется такое направление, как прикладная этика, это событие не однозначно воспринимается в философских кругах, однако следует отметить, что появилась такая неоценимая возможность, как рассмотрение менеджмента с позиций этики, а, точнее, появление такого направления, как этика менеджмента. К примеру, сегодня широко используется биоэтика, в рамках которой уже достигнуты результаты общечеловеческого значения. Вероятно, этика управления также нуждается в подобном рассмотрении, кроме того, к ее изучению нужно подходить с позиций разных наук, что, в свою очередь, усложняет исследование, ведь менеджмент по своей природе есть междисциплинарное явление.

Безусловно, теория управления – сложный объект для рассмотрения, и не только по причине ее междисциплинарного характера, а потому, что на всех уровнях преобладают субъект-субъектные отношения, в которых экономическая составляющая – только видимая часть айсберга. При более пристальном рассмотрении без труда можно увидеть этические категории в действии, если провести аналогию с биологическим миром, то категории выступают в качестве бактерий попавших в благодатную среду, под средой нужно понимать сам процесс управления и все те управленческие ситуации, которые возникают на каждом шагу. Перед исследователем в области этики открывается масса возможностей не только на уровне наблюдения, но даже экспериментирования.

Основная гносеологическая схема анализа познания включает субъекта, наделенного сознанием и волей, и противостоящий ему объект природы, независимый от сознания и воли субъекта и связанный с ним только познавательным (или праксеопознавательным) отношением. В гносеологии важны такие отношения, как субъект – объект и субъект – субъект. Для теории управления важно и то, и другое. В роли субъекта выступает участник управленческих отношений (человек), а в роли объекта – организация. Обе стороны находятся в постоянном познавательном процессе, руководство стремится выявить и использовать нужные ему качества у рабочего, а тот, в свою очередь, познает систему, в которой работает.

Поскольку познавательный процесс в любой области деятельности человека происходит зачастую эмпирически, то нам

важна именно эта сторона вопроса. В управлении к практике менеджера относят принятие решений – важнейший элемент менеджмента, его также называют продуктом управления, тем самым подчеркивая значимость в управленческом процессе. Однако, насколько «принятие решений» значимо, настолько оно и многозначно в своих определениях. Истоки термина «принятия решения» восходят к психологии, в которой суть объяснений сводится к волевым актам и последовательности действий, направленных на достижение какой-либо цели. Или, в рамках той же психологии, принятие решения рассматривается как ответ на вызов внешней среды, под которой нужно понимать сложившуюся ситуацию, требующую вмешательства или преобразования со стороны субъекта познания. Ныне данное понятие вышло далеко за рамки психологии, его можно встретить во многих естественных и гуманитарных науках, тем самым, такое положение дает основание считать его междисциплинарным образованием. Кроме того, необходимо отметить гносеологический характер «принятия решений», а, точнее, тот факт, что вне зависимости от той области, в которой применяется данное понятие, оно остается в поле зрения комплекса проблем и вопросов теории познания. Оно является своеобразным звеном, связывающим теорию и практику, субъект познает объект, используя все доступные ему способы и методы, тем самым, минимизирует риски и пытается максимально избежать неопределенных ситуаций, на этом этапе он, безусловно, встречается с фундаментальными гносеологическими вопросами, связанными с истинным знанием, вернее, тем что считает за истинное знание, как его приобрести, как избежать ложных суждений, получить адекватные знания к предмету или процессу, в отношении которого он собирается принять решение.

2.3. КУЛЬТУРНЫЕ КОДЫ НАЦИОНАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

ЖАҢА ӘЛЕМДІ ҚАЛЫПТАСТЫРУДАҒЫ ҚАЗАҚ ФИЛОСОФИЯСЫНЫҢ ТӘЖІРИБЕСІ

Серік НҰРМҰРАТОВ
(Алматы)

Әлем адамзат тарихында үнемі дамуда, өзгерісте болғаны белгілі. Ал дүниедегі өзгерістердің барлығы бірдей даму деп қабылданбауы да заңды. Дүниенің үнемі жаңғырып, өзгеріп жататын ерекше қасиетін байқаған әрбір халықтың өкілдері ежелден өздерінің осы құбылысқа деген қатынасын қалыптастырып, жүйелеп, тұжырымдап отырған. Осы әмбебаптанған үрдіске философиялық пайымдаулар жасау рухани мәдениеттің белгілі бір деңгейін танытады. Философиялық таным әлемге деген ерекше рухани қатынас ретінде өзінің эволюциясына ие болғанын атап өтуге болады. Осы үдеріске басқа рухани әлемдер сияқты өзінің үлесін қосатын салаға қазақ философиялық ойын жатқызуға болады. Еліміздің қазіргі кезеңдегі Еуразиялық кеңістіктегі ерекше халық ретіндегі этникалық сипатының, басқа халықтар алдындағы құрметінің асқақтай түсуі үшін оның философиялық тәжірибесін сараптаудан өткізу қажет. Өйткені, өзінің ұлттық және рухани құндылықтарын аялаған, оны үнемі өрбіткен ел ғана және оған жаңа заманда өзіндік жаңғырту сипаттарын берген халық қана адамзаттың тұтастай алғандағы Тарихының ауқымында шынайы түрде бағаланады.

Әрине, әлемді рухани зерделеудің өзіндік көрінісі болып табылатын қазақ халқының философиялық ойы жайлы еліміз

тәуелсіздікке қол жеткізгеннен бері қазақ және орыс тілдерінде бірталай еңбектер жарық көргені белгілі. Олардың кейбірі жеке монографиялар болса, біршамасы оқулық немесе оқу құралдары сипатында көрініс тапты. Бірақ олардың баспадан шығу даналары да, таралу ауқымы да жоғары оқу орындарындағы күннен күнге ұлғайып келе жатқан интеллектуалдық рухани байлыққа деген сұраныстары мен мұқтаждықтарын толығымен қанағаттандыра алмасы да анық. Оның үстіне философиялық ойлау тарихына деген сараптамалық көзқарас біржақты, монологты сипатта болмауы тиіс, ол әртүрлі түсініктердің сұхбатынан, олардың өзара байланысынан қалыптасқаны тиімді. Сонда ғана қазіргі жас ұрпақтың шығармашылыққа деген талпынысы күшейе түседі, күрделі тарихымыздағы көптеген мәселелері мен тарихи тұлғалардың дүниетанымдық жүйелері бойынша және олардың құндылықтық басымдылықтары бойынша соны ойлары туындайды.

Жалпы философияның өзі адамдардың өзіндік санасын өрбіту арқылы ұтымды және дұрыс ойлау мәдениетін қалыптастыруға бағытталған ілім. Оның құрылымынан догмалық түрде қатып қалған көзқарастарды, түсініктерді іздеу жаңсақтық. Ол үнемі ағып жатқан өзендей жаңғырып, жетіліп отырылуы тиіс. Тек тоталитарлық қоғамда ғана философияның аясы тарылып, белгілі бір идеологиялық қалыптардың ауқымдарымен шектеліп қалады. Әрине, ол дегеніңіз әлемді философиялық нұсқада бейнелеудегі, тұжырымдаудағы белгілі бір іргелі ұғымдар болмайды деген сөз емес. Қазақ дүниетанымы үшін ондай базалық негіз болған әмбебап ұғымдар бар екені белгілі. Мәселен, қазақтың тарихи дүниетанымдық әлемі этикалық принциптерді, гуманистік ұстанымдарды негізінен адамаралық қатынастарда, әлеуметтік болмыста асқар биікке көтеріп, оны барлық құндылықтық бағдарлардан, маңыздылықтардан жоғары қоятындығын ұлттық құндылық ретінде бағалауға болады және осы ұстаным қазақ философиясы тарихы бойынша зерттеулердің басымдылық танытатын ғылыми негіздеріне, теориялық-методологиялық қағидасына айналғаны жөн.

Дегенмен, философиялық бастауларды іздегенде әлемді рухани игерудің рационалдық түрлерімен шектелмеуіміз ке-

рек, адамзат тарихының сан қырлы мүмкіндіктерін айшықтай түсіп қана оның бойындағы тылсым қуаты мен күшін, орасан зор шығармашылығын аша түсеміз. Міне осы тұрғыдан алғанда түркілік философиялық ойлар өзіндік тарихи ерекшеліктері бар дүние және ол көркем бейнелерді жандандыра түсетін, белгілі бір жүйеге бағынатын құрылым болып табылады. Қазақтың әлемді қабылдауы, рухани игеруі, түсінуі мен түсіндіруі батыстық үлгілерден айрықша принциптерге негізделген. Бұл да өзінше алғанда философиялық зерделеудің, пайымдаудың тарихи ерекше түрі болып табылады. Ол даналықты басқа типтегі қатынастардан жоғары қоюшы жүйе десе де болғандай.

Ал қазақ халқының даналық тағылымдары аталған тарихи үлгіні, мәдени парадигманы сабақтастықпен жалғастырып келе жатқан бірегей мәдениет болып табылады. Қазіргі кезеңдегі елімізде жүзеге асырылып, насихатталып жатқан «Мәдени мұра» мемлекеттік бағдарламасы көрсетілген ерекшелікті, ұлттық даралылығымызды барынша екшей түсетініне сенімдіміз. Жоғары оқу орындарындарындағы студенттер мен магистранттарға, аспиранттар мен докторанттарға ұсынылатын философиялық шығармалар жалпы мазмұны да осы жетекші идеяға қызмет етеді және оқырманды тарихи оқиғалардың желісімен бойлата отырып философиялық сұхбатқа, даналық әлеміне шақырады деген ойдамыз.

Қазіргі заманғы мәдени-тарихи болмыс әлемдегі барлық халықтар үшін өзінің әсерін тигізіп, ұлттық төлтумалық келбеттің бедерсіздене бастауына әсер етіп отыр. Сондықтан объективті түрде өрбіп жатқан ақпараттар ағынын қабылдай отырып, әрбір этникалық мәдениет өзінің бірегейлігін, даралылығын білдіретін құндылықтар жүйесіне көңіл аударғаны, оны сақтағаны, әрі қарай дамытқаны абзал. Сонда ғана әлемдік мәдениет өзінің көптүрлілігін, қайталанбас байлығын ұрпақтан ұрпаққа бере алады, дәстүрді жалғастырады. Қазақ философиясы әлемдік философиялық ойдың құрамдас бөлігі ретінде осы процестен сыртта қала алмайды және қалуға тиісті емес.

Шығыстық ділге сәйкес келетін ерекшеліктер мен Батыстық өркениеттік сипаттардың жетістіктерін синтездеу арқылы

еліміздің өзгешелігіне сай келетін ұлттық идеяны, құндылықтық бағдарларды анықтау мәселесі тұр. Бұл мақсатқа қоғамды іштей біріктіру, ешкімді дүниетанымына қарай алаламау, әрбір адамның, азаматтың Әлемдегі құндылығын бағалау сияқты теориялық іргетастарға, ұстанымдарға негізделген жағдайда ғана ғылыми ізденістер қисынында белгілі бір табыстарға қол жеткізуге және алға қарай жемісті қадамдар жасауға болады.

Қазіргі кезеңде Қазақстан өзінің болашағын анықтау үстінде, сонымен бірге әрбір қазақстандықтың көңілінде жатқан көптеген сұрақтардың шешімі табыла бастауы мүмкін. Ал, енді экономиканы, әлеуметтік мәселелерді бір жүйеге келтіру арқылы ғана қоғамға тиімді ұлттық рухани құндылықтар жүйесін қалыптастыруға болады деген үстірт пікір бар. Себебі, руханилық қолайлылықтан, пайда іздеуден туындамайды. Керісінше, ол қиындықты адамдар жұмыла отырып бірге жеңе білуге үйренуден, ешкімді шыққан тегі мен түр-түсіне, өмір сүру салтына қарамай шеттетпеуден басталады. Ал, руханилық орныға бастаған қоғамда құндылықтар әлемі өзінің нағыз шынайы бейнесінде, өз формасында болмысын көрсетеді және адам үшін қызмет етеді, жеке тұлғаны бұл өмірде бақыттылыққа қарай жетелейді.

Әрбір ұлттың ғасырлар бойы жинақтаған, қордалаған рухани байлығы діни құндылықтармен де астасып жатады. Діни модельдің өмірде жүзеге аспауына кедергі жасалатын негіздер ұлттық құндылықтарда емес, ол әрбір адамның бойында көбінесе жетекші рөл атқаруға бейім тұратын эго-эмоциялық сезімдердің қалыптан тыс ауқымды қамтуында болып тұр. Бұл тарихи процесте діннің өзіндік гуманистік мәнін өзгертуіне, оның әлеуметтік болмыста реакциялық сипатта байқалуына себепкер болды. Ал, шын мәнінде нағыз рухани дамудың жолындағы субъект діни ұстанымдарды, прицниптерді, бағдарларды жоққа шығара алмайды.

Тарихи процестің бірлігін қамтамасыз ететін, рухани сабақтастыққа, ынтымақтастыққа негіз болатын әмбебап-адамдық рухани құндылықтар еркіндік пен шығармашылықтың, қайырымдылық пен ізгіліктің арқасында қалыптасады және дамиды. Адамның әлемге қатынасын айқындаушы фактор-

лар Ақиқаттың заңдылығымен, оның үйлесімділік толы ұстанымдарымен астасып жатады. Сондықтан әрбір әмбебап ұлттық құндылықты қалыптастырушы, дамытушы болған шығармашылық субъек-тісі өз тарапынан жалпы Ғаламдық процестердің жетіле түсуіне, адамның өмірінің мәндене түсуіне өз үлесін қосады.

Көшпелі мәдениетке сай қоғамдық құндылықтар жүйесі өзінің табиғатпен үйлесімділігімен ерекшеленеді. Дәстүрлі қоғамның рухани құндылығы көбінесе адамды тұрақтылыққа, әсемдікке жетелейді, оның бойындағы бояулар нәзік лирикамен көмкерілген, техногендік прагматизмнен алыстау болып келеді. Сондықтан қазіргі заманның өркениетті бағдарлары біршама түлей түсу үшін дәстүрлі қоғамның рухани бай-лығын жоққа шығармауы тиіс, рухани құндылықтардың інжу-маржандарын сақтауға тырысқаны жөн.

Тәуелсіздікке қол жеткізгеннен кейінгі ұлттық құндылықтар жүйесі көптеген өзгерістерге еніп жатқаны белгілі. Бұл жерде дәстүрлілік пен жаңашылдықтың қатынасындағы белгілі бір баланс сақталса ғана әлеуметтік, рухани ауытқулар мен жаңылысулар болмайтыны белгілі. Ескі мен жаңаның күресі кез келген мәдениеттің құрылымындағы процесс. Тек бұл ахуалдың негізгі критериі, өлшемі руханилыққа, Ақиқат пен гуманизм принципіне сүйенген кезде ғана өзінің оңды нәтижесін береді деген ойдамыз.

Қазіргі замандағы модернизациялану кезеңінде философияның, жалпы гуманитарлық білімнің негізгі субъектісі болып адам есептеледі. Сондықтан қоғамдағы ұлттық рухани құндылықтар тек адамның жетілуіне, кемелденуіне, үйлесімді өмір сүруіне қызмет етуі тиіс. Бұл үшін әлеуметтік философияның талдауындағы әрбір құбылыс осы ұстанымдар тұрғысынан қарастырылуы абзал. Әрине, зерттеушінің еркі өз қолында, бағыт-бағдарды айқындаудың бастауы дүниетанымдық ұстанымдарында, бағдарларында. Дегенменде мәдени құндылықтардың маңыздылығын айқындаудағы жауапкершілік зор. Бұл ізденістердің нәтижелері қоғамның іргетасын не нығайта түседі, не шайқалта бастайды. Сондықтан ізденуші үнемі Ақиқат іздеу жолында болуы шарт. Бұл рухани

қалыптарды, құндылықтарды қалыптастырудың, дамытудың іргетасы, ұлттық дүниетанымның негізі.

Ұлттық құндылықтардың қалыптасуы мен дамуының біршама тұстары қамтылды. Бірақ әлі де кең зерттеуді қажет ететін мәселелер бар екенін жасыруға болмайды. Соның қатарында Қазақстанға шет елдерден келіп жатқан оралмандар арасында сақталған ерекше ұлттық рухани құндылықтарын әлеуметтік философиялық сараптаудан өткізу, мүмкіндігі келгенше қазақ диаспорасы тараған жердегі этникалық мәдениеттің төлтумалық үлгілерін зерттеу мәселелері тұр. Бұнымен қоса өзіміздің қазақ жеріндегі рухани мәдениеттің құндылықтары толық сұрыптаудан өте қойған жоқ, рухани бағдарларымыздың жүйелі түрде тұжырымдала түскені тиімді. Ал, енді ұлттық қауіпсіздіктің қайнар көзі болатын Қазақстан халқының рухани бірлігі мәселесі осы ұлттық рухани құндылықтар құбылысымен астасып жататыны күмән туғызбайды.

Қазақ философиясы адамзат тарихында ғасырлар бойы қалыптасқан әлемдік философияның ажырамас құрамдас бөлігі екені белгілі. Күні кешеге дейін бұл тақырыппен байланысты мәселелердің барлығы мұқият бақылауда болып, көбісі тыйым салынған дүниелер қатарында келгені баршаға аян. Өйткені, социализмнің принциптері тек бір коммунистік идеяның төңірегіне шоғырланғандықтан оған сәйкес келмейтін басқаша түсініктердің барлығын жоққа шығарып отырды. Тіптен, бұл тақырыппен айналысамын деген зерттеушілердің әрекеттеріне өткен қоғам «ұлтшылдықтың жалауын көтеру» деген үстірт бағалаулар беруге асыққаны рас. Тоталитарлық қоғам қазақ философиясымен айналысамын деген азаматтардың осы мақсатта ұлттық ойлау жүйесін жандандыруға ұмтылғандарын да осындай бағалаулармен шектеп отырды. Міне, осындай идеологиялық тұмшалаудың арқасында тарих сахнасында әр түрлі рухани тереңдіктердегі өздерінің даналыққа толы тұжырымдарын бұқара халыққа жеткізген ойшылдардың шығармаларының мәтін түрінде қоғамда кең тарамай және ғылыми зерттеулер түрінде өз бағалауларын алмай ондаған жылдар бойы уақыт өткізгені белгілі.

Енді, міне қазіргі уақытта жаңа заманның тарихи кезеңі келді, рухани дүние де жаһандану жағдайында демократиялана

бастады, яғни ойлау еркіндігінің принциптері қоғамдық санада қиындықтар арқылы беки түсуде. Сөйтіп, бұл басқа мәдени, саяси дәуір орыстың философиялық даналығының, қазақ халқының және басқа да халықтардың ой-тұжырымдарының тарих доңғалығының астында жоғалып кетпей олар халықтың рухының терең тамырларында бойлай орналасқанын, өмір сүргенін байқатты. Мәңгіге жабылған шығар, енді олар Ақиқат әлемінен орын теппес деген тарихтың «ақ таңдақтары» бірте-бірте ғылыми кеңістікте мамандар үшін ізденістер ауқымы, нысаны ретінде күн санап ашылу үстінде. Сол рухани күштердің, тарихи деректердің еркіндікке шығу кереметін, яғни басқаша айтқанда халық рухының шабыттық асқақтауын қазіргі заманда өз көзімізбен көріп, оның куәсі болып отырмыз. Бұл құбылыстар шын мәнінде қазіргі тарихи кезеңнің дәуірлік, шынайы тарихи сипаттамасы болып табылады, этникалық жаңғыруымыздың бастамасы болары хақ.

Шынымменде, егер қазіргі замандағы «шынайы» философияның өлшемі ретінде тек батыстық модельді алатын болсақ, онда оған ұқсамайтын, сәйкес келмейтін барлық ұлттық философиялар «философия» деп аталудан қалады. Олар неміс класикалық философиясындай гносеологиялық және логикалық мазмұнның, теориялық құралдардың және категориялық безендірудің жоқ екенін желеу етеді. Бірақ бұндай дәйектеудің түп негізі күйреген. Өйткені әлемді рухани игеруде, зерделеуде қатып қалған бір ғана философиялық үлгі болуы мүмкін емес. Жалпы адамзаттың рухани әлемінде Ақиқатқа қарай ұмтылудың даналыққа толы пайымдаулары сан түрлі формада көрініс бермей ой-саналық даму туралы жартымды сөз қозғау болмасы анық. Сондықтан әрбір халықта өзіндік философия қалыптасқан және бар деген жөн. Олар болашақта әр қайсысы өз шамасы келгенше адамзаттың жалпы мәдениетіне шығармашылық тұрғыдан өз үлестерін қоса беретініне күмән келтіруге болмайды. Бұл тұжырымдарды толығымен кешегі түркілік заманнан бастау алған қазақ философиясына да байланысты айтуға болады.

Ал, енді қазақ философиясының толыққанды зерттелуі үшін және оған қатысты ғылыми ізденістердің өрбуі үшін елімізде

тәуелсіздік алған уақыттан бері қолайлы кезеңдер орнай бастағаны белгілі. Институтта қазақ философиясын зерттеуге арналған бөлімнің ашылуы ерекше құбылыс болатын. Бұл бөлім соңғы ондаған жылдар көлемінде бірнеше ұжымдық монографиялар шығарып, көптеген жас ғалымдардың қазақ философиясы бойынша әр түрлі тақырыптарда диссертациялар қорғауына мұрындық болды, тәуелсіз Қазақстанның түкпір-түкпіріне гуманитарлық сала бойынша қажетті аса білікті кадр-мамандар дайындауға өзінің қомақты үлесін қосты.

Сонау тарихтың қойнауында жатқан рухани мұраларымызды, тарихи тұлғаларымызды қайта жаңғыртуға тиістіміз. Әсіресе, Қорқыт, әл-Фараби, Ибн Сина, Қожа Ахмет Ясауи, Хусамеддин Сығнаки, Қадырғали Жалайыри, Махамбет, Абай, Шәкәрім, Мағжан Жұмабаев, Мұхтар Әуезов және т. б. сол сияқты есімдердің философиялық мағынада халықтың жадында жандануына өз еңбегін сіңірген зерттеушілер ұлттың өзіндік ерекше тарихи келбетін жандандыруға үлес қосары анық. Әрине, жоғарыда келтірілген данагөйлердің тізімі толық емес. Қазақтың ен даласы философиялық ойлаудың ерекше сипатын өзіне туындатты. Ол – поэтикалық сипаттағы халық философиясы. Ол – этикалық негіздерді орнықтырған түркілік философияның қазіргі заманға дейін тарихи сабақтастықпен жетуі деуге болады.

АКТУАЛИЗАЦИЯ ПРОБЛЕМЫ НАЧАЛ НАЦИОНАЛЬНОГО МИРОВИДЕНИЯ

Қуаныш ӘЛЖАН
(Алматы)

В контексте актуализации современной проблематики гуманитарной сферы многие исследователи культуры, в том числе, философы-культуроведы стали закономерно проявлять более активный интерес к своим историческим, этническим и духовным истокам, традиционным формам нравственности. В целом осмысление и изучение многовекового материального и духовного опыта бытия этнического сообщества тюрков и казахов, народных духовно-нравственных ценностей помогает нам сегодня снова возвратиться к генезису богатой культуры казахского народа, его мироощущения. Это ведет к привитию столь недостающей ныне способности видеть мир не только рядом с собой и вокруг себя, но и в его неизведанных высотах и глубинах. Это качество является залогом инновационного продвижения интеллектуальных и творческих сил подрастающего поколения.

Надо сказать, что учеными-обществоведами и гуманитариями была проведена солидная работа по Государственной программе, инициированной первым Президентом Казахстана Н.А. Назарбаевым «Культурное наследие» (2004–2011 гг.), где впервые в полном объеме изданы материалы (тексты) по мифологии, фольклору, философии и т. п.

Базовые духовно-нравственные ценности в историческом процессе являлись основанием осмысления и обновления многих фундаментальных духовно-нравственных и мировоззренческих универсалий народного миропонимания. Этнический опыт философствования в истории человечества имеет свои особенности и право на существование. Каждый этнический мир, этническая культура вкладывают свое миропонимание. Здесь не только затрагиваются проблемы рационального уровня, но и используются **эмоционально-интуитивные, нерациональные формы объяснения**, **истолкования, осмысления мира.**

Национальная философия априори обладала жизнеутверждающим внутренним потенциалом, в силу взаимосвязанности, целостности мира и человека, относящегося к определенному этносу (вспомним крылатое выражение Л.Н. Гумилева о том, что нет человека, который не принадлежал бы какому-либо этносу), даровавшей философии сохранить самобытность и универсальность. В национальном мировидении истоки философии предстают как культура философского размышления, как единство мифологическо-фольклорного, научно-познавательного (духовно-практического освоения) и философского оснований.

Казахская философская мысль прошла сложный путь становления – от архаичных стихийных форм мышления до вполне зрелых современных философских концепций.

Даже в эпоху раздробленности, «частичности», разъединенности этноса казахская философская мысль уже в своем генезисе раскрывает изначальную полноту бытия, единства мира и человека, чего лишено современное культурно-философское творчество.

Теоретические и «практические» основания казахской философии являются значимыми и сами по себе – как выражение духа народа, и как платформа в контексте его духовной консолидации. Данное обстоятельство является важной доминантой во всех отношениях.

В новейших отечественных, философских исследованиях уже были предприняты попытки изучить истоки и корни национального мировоззрения. Однако, на наш взгляд, все они, в соответствии со своими философскими исследовательскими задачами, решают лишь отдельные проблемы иррациональной основы сознания (обосновать данное положение не позволяют заданные рамки текста), а суть ее – как особой волевой формы сознания, на которой основано мировоззрение в целом и из которой возникает миф – остается пока незатронутой.

С.Н. Акатай, интерпретируя культурное значение памятников Бегазы-Дандыбаевского периода Центрального Казахстана (поздняя бронза) и скифского времени (раннее железо), отмечает особую роль культов матери, отца, вождей, вообще предков, возникающих персонифицированных божеств, появляющихся представлений о пирах – предках домашних и диких животных. Он

полагает: «...Эти мировоззренческие комплексы еще не были ни религиозной, ни философской мыслью, т. е. целостным учением, а являлись частью мифологии и фольклора, создавали предпосылки для синкретизма общественного сознания родового строя...» [1, с. 14–15]. К мировоззренческому синкретизму предков казахов С.Н. Акатай относит также и шаманизм, который выступал «...в качестве магической практики любой религии, иногда крайней иррациональной философии (например, спи-ритуализм)» [1, с. 20].

В рамках этого подхода мифология, вполне оправданно, трактуется С.Н. Акатаем как выражение наивного варварского сознания, подчиняющегося стихийным силам природы, а также как ценность в качестве определенного литературного памятника. Однако сама форма сознания, породившая такой исторический тип творчества, как мифология, сводится им исключительно к синкретизму. На наш взгляд, уже не вполне обоснованно редуцируется им к совершенно узким рамкам материалистической теории отражения.

Более масштабный, системный подход к мировоззрению мы находим в историко-философском и одновременно эстетическом исследовании С.Ш. Аязбековой. Она рассматривает многовекторную, многоуровневую структуру картины мира, возникающую из картин мира в мировых культурах в различные исторические периоды. На основе компаративистского анализа ею выделены космогоническая, космологическая, теоцентрическая, экоцентрическая, социоцентрическая, антропоцентрическая картины мира.

В качестве кульминации представлена картина мира, которая отражает Единое Начало мира. В такой картине мира, как в Универсуме с духовным началом, важнейшее место занимает музыка. С.Ш. Аязбекова на историко-философском материале прослеживает диалектику этой связи. «...Высочайший статус музыки в разнообразных формах искусства, а также идентичность этого статуса в различных культурах, обусловлены не столько социокультурным, сколько универсально-бытийственным значением музыки» [2, с. 93]. Этот подход позволяет ей проследить преемственную, историческую связь древнего религиозного начала в сознании человека и в культурах мирового сообщества с современным содержанием культуры как диалектику единого феномена. Истори-

ко-философское содержание данного подхода имеет некоторую общность с концепцией «осевого времени» К. Ясперса.

Сущностное становление человека, его мышления, его познающей способности и его господствующего отношения к соответствующим сторонам и элементам бытия возникает из изменения соотношения человек-бытие в пользу первого. Субъект, путем развития своего самосознания, встраивается на основе своей рефлексии в социально-исторический контекст, а отсюда – и в систему природы и мира в целом, т. е., в систему внешнего целого в контексте человек-мир. Причем, этот контекст имеет не столько узко-антропо-онтологическое значение, сколько синтетическое, поскольку в него входят: всеобщее и единичное; космология и психология; гнозис и чувственный опыт; этические и эстетические, и все иные аспекты всеобщей гармонии и социального развития.

В истории известен один из таких прецедентов в философии Ф. Ницше, когда заслуга глубинного «внедрения» человека в «материал» или в «ткань» бытия была приписана самому человеку. Обычно же, поскольку речь идет о бытии, о величайших тайнах мироздания, постольку причину этого становления называют Богом (роком, материей, бездной и т. д.).

В мифологии же честь поиска великих очеловеченных целей и высоких гуманистических исканий приписывают легендарным личностям. В преданиях древних тюрков сохранилась легенда о Коркыте-ате, целителе, создателе древнейшего музыкального инструмента – кобыза, мудреце, который посвятил свою жизнь поиску земли обетованной «Жер-Уюк». В различных вариантах легенды о Коркыте скрыт неугасающий интерес народа к мифологии – как к особому процессу познавательной деятельности человека, основанному, прежде всего, на волевом начале. И это неслучайно, так как в этом творческом процессе каждый раз актуализируется новая человеческая мера активного бытия и свободы. Такие великие наши предки, как Коркыт, символизируют именно ту силу и способность духа, которые как бы предназначены для того, чтобы вскрывать оболочку бытия. Как мы уже указали, основа этой созидающей воли коренится в иррациональных началах, как бы в «вскрывающей» силе человеческого мышления.

Корни «предельных» вопросов мировоззрения, которые решали для себя наши предки, можно искать, конечно, и в наивных суевериях. Однако сущностные познавательные основы мифологического сознания лежат отнюдь не на поверхности. Определяя религиозные представления о Тенгри – Умай, легенды, мифологические и фольклорные памятники – как плод наивной фантазии суеверных предков, обычно упускают из виду главное значение памятников как результатов исторически обусловленного творчества и актов целеустремленно познающего человеческого сознания, цель которого заключается в созидании самого себя. Предтечей ницшеанского «понятийного символизма» являлись сходные древнейшие легенды зороастризма, суть которых кроется в их образах, в показе иррационального созидания сознанием самого себя как все более и более совершенного начала.

Из истории мифологического творчества нам знакомы в основном простые персонифицированные образы: Создателя, демонов, добра, зла, легенда о Коркыте, ищущем землю обетованную, различных героев и т. д. Из более сложных, конструктивных фигур древнейшей мифологии нам известны образы Тенгри, Логоса (индийская философия), Ян-Инь (буддизм), или космологическая трехъярусная модель Вселенной в тенгрианстве (верхний мир – небо, средний мир – земля, нижний мир – подземный).

Главнейшее отличие мифолого-фольклорного сознания заключается в воссоздании особого, как бы активного духовного мира с границами, присущими только ему одному. В пределах этих границ человек получает свободу сформировать новую меру субъекта, возвышенные идеалы блага, справедливости для всех. Так общество отвоевывает новые права на свободу в стихии слепой природы, слепой воли и сложного общественного устройства.

Мифологическое сознание ищет в окружающем мире живого Создателя, начало и структуру мира, жизни, силы, добра и всякого сверх-опытного таинства, сверх-возможностей человека. Иррациональный «остаток» всегда лежит в основе мифологического сознания как скрытая аксиома. В сюжетах мифов и легенд эта иррациональная ускользающая аксиома выражена с помощью подвижных фигур и, в основном, с помощью художественных, мифических образов.

Религиозные мифы о Тенгри и Умай, более поздняя легенда о Коркыте это – попытка древних тюрков систематизировать свои знания о внешних, запредельных, созидающих началах Космоса в виде вертикальной двухчастичной живой формы, определяющей начало и гармонию мира. Акыны и жырау стремились распространить в культурной жизни казахов тенгрианские идеи, привить молодежи культ древних обычаев и примеры почитания предков.

В силу того, что древнее мифологическое сознание не могло еще отрефлектировать механизм своего собственного действия, оно было обращено исключительно на внешние объекты. Будучи внутренне связанным не с рациональным, а, прежде всего, с иррациональным содержанием мышления, оно и во внешнем мире обращалось к стихийной его стороне, к неким Сверх-качествам. Мифы и легенды подразумевают, что за пределами любого явления или объекта предметного мира, за пределами его пространственно-временной и причинно-следственной определенности всегда присутствует некий Высший носитель, некое Высшее начало, некое Высшее сакральное действие и свобода.

Поэтому в процессе исторического развития иррациональные аксиомы тенгрианства, разрабатываемые в фольклоре и в памятниках устного творчества казахских жырау и акынов XV–XIX вв., становятся основой не только религиозных идей и утопических идеалов. Они несут в себе новые гуманистические и этические взгляды. Новый подход к фольклорному творчеству есть выражение не только просветительских, моральных и назидательных устремлений старших поколений, но также стремление развить в культуре этноса внимание к глубинным сторонам сознания, к его эзотерическому познанию. В народном устном фольклоре и в творчестве акынов и жырау, скрытая от поверхностного взгляда иррационально-эзотерическая основа сознания стала реальной основой новой гуманистической традиции. Высшим идеалом развития традиционного казахского общества они провозгласили добродетель и нравственность – как социальную ценность, как главную этическую позицию для каждого представителя конно-кочевого общества.

Древние и сравнительно более поздние источники духовного развития степной культуры, конечно же, наложили значительный

отпечаток на мировоззрение казахского кочевого общества. Но постепенно сюжеты мифов и легенд, сказок, пословиц и поговорок переходят из сферы сакрального эзотерического творчества в более широкую бытовую сферу. Иррациональный характер сказки больше всего связан с бытовым чудом, с волшебством, или с как бы обыкновенным, хотя и сверхъестественным началом в человеке, в предметах. Они открывают новые возможности и границы бытовых и иных устремлений.

Кроме того, есть история мифологии и фольклора, в которых скрыты, как ключи к знанию, способности человека проникать в своем сознании через жесткие пределы понятий, представлений, суждений, правил и иных форм знания и осознанных культурных ценностей. Иррационально-эзотерическое сознание таким же образом действует и в современной цивилизации – в виде интуиции, таланта, гения, открытия и т. д.

В целом картина мира как субстанция есть результат понимания его с точки зрения логического и философского мышления. Для полноценного осмысления мира как некоего единства всех его родо-видовых соотношений и причинно-следственных связей требуется особая интеллектуальная подготовленность. Ведь действительно, очень непросто охватить взглядом всю совокупность многовариантной структуры мира, сформировавшейся на протяжении многих исторических периодов.

Сюда относятся космогоническая, космологическая, теоцентрическая картины мира, а также открытое мировоззрение. Кроме того, различные виды картин мира сформированы в материалистической и в идеалистической философии, в эзотеризме и иррационализме, в естественных науках. Наряду с мифологической картиной мира и с фольклорным достоянием, они составляют чрезвычайно насыщенную палитру образа мира. Все они доказали в историческом процессе своего развития право на существование.

Не забывать свои этнокультурные истоки – это значит, всегда помнить о нравственно-духовном богатом наследии своего народа, живом бытии народного духа, о питательных соках родной культуры. Это также означает, что нужно освоить народную память, аккумулировать ее и, пропустив через себя, сделать досто-

янием настоящего, т. е. целостно осмыслить предшествующую духовную культуру в тесной связи с современными и предстоящими задачами.

На это нацелил нашу молодежь глава казахстанского государства Н.А. Назарбаев в своем поистине стратегическом Послании «Казахстан-2050». И, безусловно, интегрирующую роль в данном процессе должна сыграть национальная философия, являющаяся сердцевиной народного мировоззрения.

Литература

1 *Акатай С.Н.* Древние культы и традиционная культура казахского народа. – Алматы, КазНИИКИ, 2001. – С. 363.

2 *Аязбекова С.Ш.* Картина мира этноса: Коркут-ата и философия музыки казахов. – Алматы, КЦ ИФиП, 1999. – С. 285.

ОРИЕНТИРЫ СОВРЕМЕННОЙ КАЗАХСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Тлекжан РЫСКАЛИЕВ
(Уральск)

Философия – сложное, многранное, многофункциональное учение. Нет одной универсальной, однозначной у всех народов и у всех ее представителей философии. Существенным образом отличается философия Востока от философии Запада. Когда-то, во времена Гегеля и Маркса, это послужило поводом для пренебрежения восточной философией, которая, как казалось Гегелю, представляет собой смесь религии, морали и мудрости, т. е. находится еще в зачаточном синкретичном состоянии.

В наше время восточная философия приковывает к себе внимание всех думающих людей именно этой своей непохожестью на классическую западную философию, своим пристальным вниманием к человеческим делам и отношениям. Последняя переживает ныне глубокий кризис – вследствие своего сциентизма, рационализма и отрешения от обычных житейских проблем. Нацеленность на научность увела западную философию в сторону от мудрости и понимания, без которых философия перестает быть самой собой, предстает как элитарная и предназначенная для избранных. На самом деле философия должна быть притягательной и популярной в подлинном смысле слова, умеющей повлиять на человека и изменить его в лучшую сторону. Таким действенным влиянием на человека и отличается восточная философия.

Если представить философию лишь в качестве науки, то многие философы как Востока, так и Запада окажутся за бортом такой философии: это Конфуций и Будда, Сократ и Платон, Августин и Монтень, Паскаль и Кьеркегор, Достоевский и Толстой, Абай и Шакарим и многие другие. Именно с этой точки зрения когда-то Г.В. Плеханов, А.Н. Бердяев, В.В. Розанов, а также В.И. Ленин отлучали Льва Толстого от философии.

Спрашивается, почему Б. Паскаль отошел от своей любимой математики и повернулся в сторону религии и философии? По-

чему Кант, наряду со своей научной философией, стал строить антропологию как учение о человеке, подчеркивая, что она не претендует на научность, поскольку занимается обыденными вопросами типа: что я могу знать, что я должен делать, на что я могу надеяться? Кант был уверен, что созданная им антропология – это именно та философия, которая нужна человеку. Почему Кант подверг критике чистый разум? Почему В. Соловьев отвергает отвлеченные начала? Ответ на все эти вопросы может быть лишь один: наука в любой ее форме не может дать ответ на главный вопрос философии: что такое человек?

Б. Паскаль признавался: «Я провел много времени, изучая абстрактные науки, и малость сообщения, которую можно иметь с их помощью, внушила мне отвращение к ним. Когда я начал изучать человека, я увидел, что эти абстрактные науки ему не присущи… Но я надеялся, по крайней мере, найти много соучастников в изучении человека, ибо это – истинное изучение, которое ему присуще. Я был обманут. Их оказалось еще меньше, чем изучающих геометрию» [1, с. 212].

О чем свидетельствует опыт разработки философии как строгой науки, осуществленный Аристотелем, Декартом, Кантом, Гегелем и Марксом? О том, что они были не только философами, но и разносторонними учеными, внесшими огромный вклад в развитие научного познания. Но, с другой стороны, они и их последователи оставили в стороне мудрость и ищущего ее человека, ориентировали философию на внешние объекты и объективное знание. Гегель создал грандиозную философскую систему, в которой есть все, что интересует науку, за исключением живого человека как субъекта познания, понимания, культуры и истории. Логика, гносеология, онтология, диалектика, на которых строится гегелевская система, помогут нам понять мир идей и понятий, но никак не приблизят нас к пониманию человека и его мира. И в марксистской философии есть все, что нужно для философии как науки, в том числе и человек, но не как реальный субъект своих всевозможных поступков и отношений. Человек представлен в ней лишь как носитель общественных отношений, как часть целого – государства, нации, класса.

Со своей научной системой Гегель и Маркс ближе к миру объектов, следовательно, они далеки от нас с вами, от обычного человека. Мы не можем обратиться к Гегелю и Марксу, когда нам захочется, со своими вопросами о добре и зле, о вере и сомнении, о жизни и смерти. А такие мыслители, как Сократ и Конфуций, Монтень и Паскаль, Достоевский и Толстой, Абай и Шакарим – всегда с нами, мы всегда можем с ними посоветоваться, получить у них ответы на свои вопросы. Вот в чем различие философии как науки от философии мудрости.

Становление современной неклассической философии было обусловлено тем, что в философии Гегеля и Маркса человек остается в тени, ничего не решает и не определяет. Погоня за общим, за сущностью и законами обескровливает живую ткань философских размышлений. Кто же творит культуру, науку, технику, мир вещей и общественных отношений? Не дух же, не материя же, а живые, реальные люди, т. е. каждый из нас. Нас-то как раз классическая философия в расчет и не принимает.

Человек для философии – основной ориентир и главный предмет ее забот. Наука, идеология и общественное мнение могут рассматривать человека как объект, как вещь, как средство и как функцию чего-то. Философия не может скатиться на эту позицию, так как считает, что человек не должен быть средством, а должен быть целью для общества и для себя самого. Так утверждал И. Кант [2, с. 269]. Безусловно, я далек от мысли, что философия как наука исчерпала свои возможности или в будущем она не будет развиваться в этом направлении. Я только хочу подчеркнуть, что научное познание – не единственная ее функция.

Казахскую философию, которая ведет свое начало со времен Асан Кайгы и Казтугана, мы никак не можем характеризовать как науку. Она содержит в себе в сжатом, концентрированном виде (казахи говорят: «тоқсан ауыз сөздің тобықтай түйіні») квинтэссенцию в виде притч, пословиц, изречений, толгау вековую мудрость народа и глубокое понимание всего, что связано с человеком. В этом – специфика казахской философии, о чем я писал в своих книгах и статьях, чему посвящена моя докторская диссертация.

Я писал также о том, что казахскую философию можно определить как экзистенциальную, поскольку творения акынов, жы-

рау, биев и ораторов, Абая и Шакарима пронизывают размышления о пограничных ситуациях, когда необходимо сделать выбор, когда встает вопрос «или – или» (казахи говорят: «екі талай», «жеме-жем»). Трудно найти казахского мыслителя, который бы не затрагивал вопросы о жизни и смерти, о вечном и преходящем, о долге и чести, добре и зле и тому подобном. Суть той или иной философской проблемы казахские мыслители могут выразить в кратком, лаконичном изречении или четверостишии, для чего в классической философии потребуются целые трактаты.

Откуда берется мудрое слово? Вот как отвечает на этот вопрос Асан Кайгы:

Чистейший и бесценный жемчуг
На дне морском в тиши лежит.
Чистейшее, цены безмерной слово
В глубине души лежит.
Тот жемчуг, что на дне морском лежит
Порой выносит бурная волна.
Чистейшее безмерной мысли слово
Выносит горе с глубины со дна.

(пер. Вс. Рождественского)

В книге Екклесиаста есть слова: «Суета сует, – все суета». Такое же по смыслу слово встречается и в казахской философии – «жалған дүние». Все временно, относительно и преходяще. Жизнь коротка, говорят казахи, как черенок плетки – «Өмір қамшының сабындай қысқа». Как прожить эту жизнь? К чему стремиться? Об этом рассуждает Шакарим:

Явился в мир ты голышом,
Уходишь в рубище одет.
За счастьем ты спешишь бегом
Как знать: догонишь или нет.
Добра ты сколько б не скопил,
Оставишь все. То сон пустой
Добра скопив, лишь им ты жил,
Но не возьмешь его с собой.

(пер. Вс.Рождественского)

Подчеркивая мысль о специфике казахской философии и ее предназначении в эпоху независимости, хочу сказать: она должна продолжать традицию наших акынов, жырау, биев и ораторов, традицию Чокана, Ыбырая, Абая и других мыслителей. Новое общество нуждается в новых людях, в воспитании которых философия как учительница жизни играет огромную роль. Воспитание-то как раз ныне и хромает. В современной философии почти отсутствует воспитательная функция, а каких людей и личностей воспитала прежняя казахская философия! Среди них были ханы, батыры, акыны, бии, ораторы. Это были люди честные, чистые, добрые и мудрые.

На наш взгляд, не исчерпаны возможности философии как мудрости, которой сегодня нам тоже не хватает. Вопросы, затронутые в казахской философии, на первый взгляд, просты и банальны. Каждый ежедневно сталкивается с ними и не вникает в их смысл. Они ему известны. Но «...известное вообще, – писал Гегель, – от того, что оно известно, еще не познано» [3, с. 24].

Казахские мыслители стараются сделать известные вещи понятными, раскрывают их потаенные смыслы. Это характерно для экзистенциальной философии, которая и в прошлом, да и сейчас рассматривает такие простые вопросы: о страхе, одиночестве, разочаровании, отчаянии, жизни, смерти, абсурде и т. д. Қазақтар айтады: «Түйеші тайы мен тайлағын айтады, шаштараз қайшысын, қайрағын айтады. Есік алдында отырған қариялар қайдағы мен жайдағыны айтады». Каждый говорит о чем-то своем, близком его ремеслу, а старики, сидящие на завалинке, говорят о том, о сем. Вот в этом «о том, о сем» и содержится мудрая мысль о мире и человеке, о Боге и времени, о прошлом, настоящем и будущем.

Альбер Камю в «Мифе о Сизифе» рассуждает об абсурде, связанном с однообразной, монотонной жизнью, когда человек день за днем, месяц за месяцем, год за годом совершает одно и то же действие: подъем, еда, трамвай, работа в конторе или на заводе, опять трамвай, еда, сон, так одно и то же каждый день. Но однажды он задумывается: «зачем?». Неужели он живет лишь ради этого? Стоит ли такая жизнь того, чтобы ее так прожить? Камю пишет: «Все великие деяния и все великие мысли восхо-

дят к ничтожно малым истокам. Великие произведения зачастую рождаются на уличном повороте или в прихожей ресторана» [4, с. 37]. Великая поэтесса Анна Ахматова в том же духе рассуждает о тайнах поэтического ремесла:

Мне ни к чему одические рати
И прелесть элегических затей.
По мне, в стихах все быть должно некстати
Не так, как у людей.
Когда б вы знали, из какого сора
Растут стихи, не ведая стыда,
Как желтый одуванчик у забора
Как лопухи и лебеда…

Все гениальное, оказывается, просто. В казахской философии, в словах биев, ораторов, в творениях Ыбырая, Абая, Шакарима мы встречаем поразительное понимание многих вещей, касающихся человека, его жизни, отношения к миру, к другим людям и самому себе. Откуда же это понимание? Научная философия не различает познание и понимание, в лучшем случае, полагает, что понимание есть результат научного познания, понимание следует за познанием. Раз так, то у кочевников, у которых не было школ, институтов, не было науки, отсутствует такая сложная процедура, как понимание, которое может и предшествовать познанию как следствие глубоких раздумий, размышлений и обобщать жизненный опыт. Именно этим и объясняется характер казахского диалога-айтыса, когда казахи отвечают друг другу экспромтом на любые вопросы, а их ответы получаются краткими, меткими, поэтичными и с глубоким смыслом.

Есть трудности и недоразумения в понимании и оценке казахской философии со стороны философов-профессионалов. Во-первых, это связано с характером рассматриваемых в казахской философии проблем, которые кажутся житейскими, обыденными, о чем выше уже упоминалось. Во-вторых, философская мысль казахского народа в основном выражена в поэтическом творчестве, в ораторских изречениях, в пословицах и поговорках, которые ценятся, но, по мнению профессионалов, никак не могут быть отнесены к философскому творчеству. В-третьих,

творения акынов, жырау, биев и ораторов, Абая, Шакарима и других, чьи произведения представлены в поэтической форме, на других языках проигрывают по своему содержанию. К сожалению, до сих пор нет адекватного, добротного перевода казахской поэзии на другие языки. Подлинного Абая нет даже на русском языке, не говоря уже о других европейских языках. Гегель, по-видимому, был прав, когда возражал Огюсту Конту в издании его философии на французском языке.

Я надеюсь и мечтаю, что в скором времени мир обратит внимание на казахскую философию, на творчество казахских мыслителей и по достоинству оценит их мудрость и понимание.

Литература

1 Лабиринты души / Августин Аврелий. Исповедь; Блез Паскаль. Письмо к провинциалу. – Симферополь: Реноме. – 1998. – С. 212

2 См: *Кант И.* Сочинения в шести томах. – М.: Мысль, 1965. – Т. 4. – Ч. 1. – С. 269.

3 *Гегель Г.* Феноменология духа. Философия истории… – М.: ЭКСМО, 2007. – С. 24.

4 *Камю А.* Творчество и свобода. Сборник. – М.: Радуга, 1990. – С. 37.

ЭТНОКУЛЬТУРНЫЙ СИМВОЛИЗМ И ИССЛЕДОВАНИЕ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ КАЗАХСТАНА

Рустем КАДЫРЖАНОВ
(Алматы)

В большинстве исследований по национальной проблематике Казахстана в той или иной степени затрагивается проблема национальной идентичности, поскольку она напрямую связана с национальной идеей, патриотизмом, языковым и другими вопросами. Тем не менее, можно вполне определенно утверждать, что сегодня в Казахстане имеется немного работ, в которых национальная идентичность является прямым объектом исследования. Между тем, национальная идентичность приобретает возрастающее значение для теории и практики национальной сферы современного Казахстана, поэтому ее исследование имеет большую актуальность и важность.

В чем заключается важность значения национальной идентичности для национальной сферы Казахстана? В самой краткой и общей форме на этот вопрос можно ответить так: национальная идентичность вводит субъективное, личностное измерение в развитие национальной сферы Казахстана, давая тем самым новый взгляд, новую перспективу для ее понимания и исследования.

С советских времен в Казахстане в массовом сознании доминирует объективистское понимание нации как некоего единого, однородного коллектива, принадлежность к которому определяется с самого момента рождения человека, так же, как его пол, цвет кожи, и т. п. Национальная, как и половая, принадлежность человека фиксировалась в пятой графе паспорта и других официальных документах, удостоверяющих его личность.

Такое представление о нации глубоко укоренилось в нашем сознании: казах это казах, русский это русский, американец это американец и т. д. Никаких иных толкований здесь быть не может, все ясно и однозначно. Человек даже не задумывался о своей национальной идентичности, все за него решали гены его родителей и государство. Может быть, поэтому в советской обществен-

ной науке понятие национальной и всякой иной идентичности напрочь отсутствовало. В какой-то мере аналогом этого понятия было понятие национального самосознания, но в нем не было даже намека на субъективное и личностное измерение национального сообщества. Национальное самосознание было такой же объективистской, внутренне однородной, коллективистской категорией, как нация, класс и другие.

Но нация, как всякое человеческое сообщество, состоит из отдельных людей, индивидов, которые обладают сознанием, умом, волей, ценностями, религиозными взглядами, политическими и культурными убеждениями, вкусами и предпочтениями. Каждый человек живет в обществе, проходит на ранних и последующих этапах своей жизни через единые институты социализации и интеграции в общество. Тем не менее, различные жизненные обстоятельства, включая возраст, профессиональную принадлежность и другие, а также внутренний психический склад человека накладывают свой отпечаток на его формирование как личности со своим особенным миром. Они накладывают отпечаток на мировоззрение человека, политические и иные интересы, его поведение, предпочтения и отношение к нации и другим социальным группам, в которые он входит или не входит, формируя его неповторимую индивидуальность.

Французский антрополог Луи Дюмон определил нацию как коллектив индивидуальностей и коллективную индивидуальность. По нашему мнению, в этом определении нации заключен личностный, субъективный смысл национальной идентичности. Нация как коллективная индивидуальность содержит в себе национальную идентичность, она есть выражение этой идентичности. В этом определении содержится соединение личностного и коллективного начал в понятии нации. Индивид, отождествляющий себя с коллективной индивидуальностью, тем самым идентифицирует себя с нацией.

Для советской общественной теории и практики решающее значение имели классовое мировоззрение человека и его сознательность в духе коммунистической идеологии, а все остальные его убеждения и взгляды должны были определяться этим идеологическим фундаментом. Уход с политической арены комму-

нистической идеологии способствовал тому, что политические идеи и ценности, считавшиеся второстепенными (например, национальные) в сравнении с классовыми, приобрели теперь собственную значимость и ценность, образуя плюралистическую картину политического сознания и культуры постсоветского общества. Этот идейно-ценностный плюрализм современного Казахстана, опирающийся на многообразие идей, ценностей и идентичностей отдельных индивидов и групп, важен для его политической системы, являясь одним из условий ее функционирования.

К числу главных вопросов, формирующих мировоззрение человека, относятся: «Кто я?» и «Кто мы?». Отвечая на них, человек так или иначе определяет свою идентичность, персональную и групповую. Идентификация представляет собой стержневой элемент социальной жизни человека, определения им своего места в обществе, поскольку по своей природе человек есть социальное существо. Чем глубже индивид задумывается над вопросами «Кто я?» и «Кто мы?», тем более осознанным является его отношение к своей идентичности. Чем больше человек уверен в том, что социальная группа, к которой он принадлежит, соответствует его личности и душевному складу, тем сильнее его психоэмоциональная связь с ней, тем сильнее его идентичность с группой.

Идентичность, в которой выражаются взаимные отношения индивида и группы, является понятием бинарным. В ней представляется как отношение индивида к группе, так и группы к индивиду. Чем сильнее идентичность индивидов с группой, тем сильнее и устойчивее сама группа, в первую очередь, в отношениях с другими группами. Поэтому группа заинтересована в укреплении идентичности своих членов.

Среди всех социальных идентичностей в современном мире особое место принадлежит национальной идентичности. Ее особое место и значение определяются тем, что в ней выражается отношение индивида к государству и культуре, ибо нация по своей природе является тем сообществом, в котором совпадают политические и культурные границы общества. Идентичность индивида с нацией выражается через понятия патриотизма, гражданства, лояльности к конституции и другие.

Тем инструментом, посредством которого государство стремится усилить национальную идентичность своих граждан, является идеология. Однако идеологическое воздействие государства на своих граждан может быть различным, оно зависит от его политической системы. В условиях тоталитарной системы государство обладает ни с кем не разделяемой монополией идеологического воздействия на своих граждан. Тоталитарная идеология стремится к формированию и определению сознания человека, полному контролю над его содержанием, чтобы добиться беззаветной преданности человека государству и политическому режиму, его готовности беспрекословно подчиняться и претворять в жизнь их планы и программы, а при необходимости – отдать за них жизнь. Принимать заданную государством идентичность человека заставляет не только тоталитарная идеология, но и стоящий за ней аппарат подавления инакомыслящих и несогласных.

В современном Казахстане роль государства в жизни человека существенно изменилась – в том, что государство уже не может единолично определять сознание человека. Государство, возможно, хотело бы этого, т. е. «лепить» человека таким, каким оно хочет его видеть, но сегодня ему приходится действовать в принципиально иной политической среде. Дело не только в том, что у власти нет сегодня тех «идеологических мощностей», какими обладала ее советская предшественница. Сегодня изменилось само понимание идеологии у всех политических акторов Казахстана, включая государство.

В самом общем виде национальную идентичность можно определить как ответ на вопросы «Кто я?» и «Кто мы?». В этом смысле национальную идентичность Казахстана можно представить как ответ на задаваемый его гражданами вопрос «Кто мы?». Ставить вопрос об эволюции национальной идентичности Казахстана можно потому, что, как и любая другая социальная идентичность, национальная идентичность любого национального сообщества подвержена изменению, трансформации, вследствие чего она нуждается в своем периодическом определении и переопределении.

Кроме того, необходимо иметь в виду и то, что Казахстан как национальное государство достаточно молод: национальн-

ные процессы, включая национальную идентичность, начались здесь сравнительно недавно, около 25 лет назад, разворачиваясь, можно сказать, на наших глазах. За это время произошел слом старого, советского, и формирование нового, казахстанского, национальных проектов, причем становление последнего в значительной мере неоднозначно и требует своего внимательного теоретического анализа.

Национальная идентичность имеет политическое и культурное измерения. Последнее представляет собой тот аспект национальной идентичности, который появляется в результате освоения членами нации символов и ценностей национальной культуры. С точки зрения семиотики, культура имеет символическую природу, так как культуру, в том числе этническую и национальную, можно представить как совокупность и систему символов. Отождествляя себя с нацией, человек отождествляет себя с ее культурой, а, следовательно, отождествляет себя с ее ценностями и символами. Если члены определенной этнической или национальной группы разделяют общее отношение к определенным символам, рассматривая их как свои, то они ощущают себя членами единого целого, т. е. имеют общую этническую или национальную идентичность. Это означает, что этническая или национальная идентичность имеет культурно-символическую природу. Разделяемый же членами этнической или национальной группы символизм получил в литературе название этнокультурного. Разработка элитными группами этнокультурного символизма и предложение его этносу или нации в качестве идентификационной категории имеют решающее значение для формирования этнической или национальной идентичности.

Национальная идентичность и этнокультурный символизм оказываются, таким образом, тесно связанными и взаимозависимыми между собой категориями. Этнокультурный символизм определяется национальной идентичностью и национальной культурой, содержащей в себе ценности и символы древнего происхождения. В то же время, содержание национальной идентичности во многом определяется содержанием этнокультурного символизма, т. е. тем, как национальные элиты конструируют символы и манипулируют ими для формирования идентичности

своей нации. Вот почему для определения содержания и состояния национальной идентичности Казахстана необходимо определить содержание и состояние его этнокультурного символизма.

Обращение к этнокультурному символизму как средству познания национальной идентичности означает обращение к вполне определенной методологии исследования социальных явлений, получившей название конструктивизма. Конструктивистский подход основан на деятельности элит, или культурных антрепренеров (в соответствии с другой терминологией), которые заняты созданием символов, смыслов, интерпретаций и переинтерпретаций предметов, событий, исторических и иных фигур с целью предложения референтной группе, от имени которой они выступают и интересы которой они добровольно берутся представлять, идентификационной категории, идентификационного проекта. Кроме элит и культурных антрепренеров, главным конструктором символов и связанных с ними идентификационных категорий является государство и его политическая система.

За непримиримостью самоидентификаций стоит непримиримость по многим другим позициям. Речь идет о противостоянии «казахская нация – казахстанская нация». Сюда же можно отнести противостояние в названиях государства: «Республика Казахстан» или «Казахская Республика». Наконец, с идентификационным противостоянием связано языковое противостояние. Как известно, те, кто стоят на позициях казахской идентичности, борются за то, чтобы казахский язык не только в Конституции, но и в реальной повседневной жизни был бы государственным языком, на котором говорят все проживающие в Казахстане народы. Те же, кто являются носителями казахстанской идентичности, в той или иной мере отстаивают позиции русского языка.

Решающее, определяющее значение разделения национальной идентичности Казахстана по линии «казахская идентичность» – «казахстанская идентичность» основывается, на наш взгляд, на том, что с ним связано определение нации в Казахстане. Речь идет о культурном определении нации, а именно, какая культура, какой язык, в конечном счете, символы какого этноса должны доминировать в Казахстане, иначе говоря, стать общими для всех этносов страны? Это – основной вопрос национального

и социального бытия Казахстана сегодня и на длительную перспективу.

Казахизация, рассмотренная сквозь призму методологического подхода «центр-периферия», означает стремление казахского этнокультурного символизма (точнее, казахских элит, разрабатывающих и продвигающих этот символизм), занять центральное положение в этнокультурном символизме всего казахстанского общества. Это означает, что казахские символы, включая, в первую очередь, казахский язык – как главный символ этнокультурного символизма, должны стать центральными, т. е. обязательными для всего населения Казахстана. Вследствие этого символы, в частности, языки других этносов станут периферийными. Это относится, прежде всего, к русским символам, включая русский язык.

Несмотря на сложность отношений казахской и казахстанской идентичностей, потребности нормального стабильного существования общества и государства в Казахстане объективно требуют их примирения, сосуществования. Никто в Казахстане не заинтересован в том, чтобы доводить противоречие до крайних форм, наоборот, желательно искать и найти какую-то форму их синтеза. Поиск такого синтеза, как показывает мировой опыт, направлен на формирование единой национальной идентичности, на основе которой должно сформироваться достаточно консолидированное надэтническое сообщество, которое в литературе получило название гражданской нации. Форма идентичности, на основе которой происходит формирование гражданской нации, называется гражданской национальной идентичностью.

К ФИЛОСОФИИ ЯЗЫКА АНТОНИО ГРАМШИ

Иоганн РАУ
(Германия)

Фундаментальны следующие три, по меньшей мере, вопроса современной философии языка. Как понимать, что высказывания что-то означают и значат? Что означает понять и использовать, применить высказывание? В определённом смысле эти два вопроса совпадают: если мы утверждаем, что данное высказывание что-то означает, то, следовательно, мы его понимаем и знаем, как с ним обойтись. Философия языка проясняет суть проблемы понимания друг другом одноязычных и однокультурных собеседников.

Третий вопрос, имеющий для философии особое значение, касается соотношения речи (говорения) и мышления. Это, можно утверждать, исходный пункт современной философии языка, начинающийся с работ Фреге. Он показал необходимость различения смысла и значения высказывания, что имело существенное влияние на развитие аналитической философии.

Человек придаёт высказыванию определённое значение, связывая его с определённой мыслью. Человек может сообщить эту мысль другому человеку, если тот свяжет услышанное с такой же мыслью, какая была у первого человека. Выходит, как будто бы, что язык функционирует как код, при помощи которого о своих мыслях один человек делает сообщение другому. Такое предположение связано с другим предположением: мы обладаем способностью думать, не сообщая ничего никому, в том числе и самому себе, т. е. способностью думать вне языка, бессловесно. Но это предположение, говорит большинство рационалистов, неверно: мышление, утверждают они (Аристотель в «Метафизике», Кант в «Критике чистого разума», Гегель в «Науке Логики» и др.), имеет языковую природу.

Почтенные всё имена, но вот что тревожит: как же быть с творчеством, с возникновением новой мысли, а не с трансляцией уже готовой. Как быть с образным мышлением в искусстве, с мышлением тех людей, которые никогда не владели и не могут владеть вербальным языком? Нет ответа.

В современной философии языка традиционно различают две линии: трансцендентально философскую и эмпиристическую. Первая начинается с Фреге, была продолжена Витгенштейном и подхвачена англоязычными Девитсоном (Davidson), Даммет (Dummet), Брэндом (Brandom) и др. В немецкоязычной литературе эту линию продолжают К. Лоренц (K. Lorenz), Е. Тугендхат (E. Tugendhat) и др. Вторая линия начинается с Рассела (Russel) и Куэйна (Quine), обозначившего переход от эмпиризма к натурализму, который сегодня представлен Дретске (Dretske), Милликэн (Millikan) и др.

Всё вышесканное, думается мне, небесполезно напомнить, но причём здесь Антонио Грамши (Gramsci)? А притом, что имя этого выдающегося итальянского политика, философа – представителя диалектики и исторического материализма, культуролога и языковеда нигде в англоязычной, немецкоязычной (после присоединения ГДР к ФРГ) и франкоязычной литературе не упоминается. Редким исключением в не итальянской литературе является издание Клауса Бохмана (Klaus Bochmann) «Gramsci Notizen zur Sprache und Kultur» (1984, Leipzig und Weimar, Gustav Kiepenheuer Verlag). Это издание ценно тем, что издатель Бохман – знаток итальянского языка и составил книгу избранных текстов из оригинальных итальянских изданий.

О чём же писал Грамши в своих текстах по философии языка?

О безграмотности как о настоящем культурном биче нации (с. 43. Мы указываем страницы соответствующих высказываний по изданию «Gramsci Notizen zur Sprache und Kultur», 1984, Leipzig und Weimar, Gustav Kiepenheuer Verlag. Это издание опирается на полное собрание сочинений Грамши «Opere, v. 1–9, Turin. 1957–1958»). О соотношении диалектов, местных говоров, языков диаспор и единого общенационального языка, который он рассматривал как величайшее культурное достояние нации (с. 44, 48). О соотношении общенационального языка и языка межнационального общения, которым может быть лишь другой естественный национальный язык (55, 57). О национальном языке как основе здравого общечеловеческого рассудка и одном из факторов, определяющих мировоззрение человека (60, 63). О языке национальной элиты и простонародья (64, 65). О соотношении речи устной и слова писанного, их разного воздействия на получателя информации (85,

87). О едином корне происхождения языков (147). О языковой партийной и государственной политике (150, 154) и т.д.

Большинство из приведенных текстов взято из знаменитых «Тюремных тетрадей» Грамши. Особый интерес в плане философского анализа языка представляет тетрадь №29, полностью посвящённая языку и философии языка. Это и последний текст, вышедший из под пера Грамши.

Положения Грамши небесспорны, противоречивы, но всегда вызывают интерес беспристрастного исследователя. Приводим некоторые из них.

«Язык никогда не определял образование нации, он сопровождал и маркировал процесс её образования» (44).

«Разговорный язык повседневности и есть подлинно народный язык и изменения в нём имеют социально-стихийный характер. Изменения в языке происходят спонтанно, не могут вызываться ни учёными, ни политиками, ни юристами» (44, 50, 124).

«Раговорный, народный язык не сводится ни к грамматике, ни к логике. Всё, сказанное «неправильно», может быть оправданно с эстетической и прагматической точек зрения. Язык способен выразить и нелогическое.8 Нормативная общенациональная грамматика нужна, но она не может и не должна отменять местных говоров, диалектов и способов выражения» (127, 128, 129).

«Национальный язык – это не только средство коммуникации, это – великая красота, подобная произведению высокого искусства» (45, 49, 96).

«Красота национального языка сконцентрированно и отчётливо проявляется в поэзии, в народной в том числе» (49).

«Каждый национальный язык включает в себя и философию в форме основ национального мироощущения и мировоззрения. Но он же даёт и основы общечеловеческого здравого рассудка и общечеловеческой мудрости» (57).

«Исследование языкового и культурного происхождения метафоры, которая применяется при использовании нового понятия, помогает, как правило, лучше понять этот новый термин. Полезно установить и границы применимости метафоры как в устной речи, так и в текстах. Без этого метафоры «затвердевают», начинают применяться механически, что противоречит самой природе метафоры. Процесс метафоризации – одна из интересных

сторон развития любого национального языка и национальной культуры» (72,75, 76, 77, 78).

«Язык не только вербален, определяется не только местом, обстоятельствами возникновения и его грамматикой, не только словами он богат. Есть язык искусства и иных форм выражения духовности и интеллекта человека. Этот язык много универсальнее вербального, является, без всяких дополнительных усилий, доступным для большинства людей, независимо от их национального языка» (85, 86, 88, 89, 142).

«Устное слово в чистом виде и правильно произнесенное, даёт человеку минимум информации. Оно должно сопровождаться тоном, интонацией, ритмом, мимикой, жестом, телодвижением с тем, чтобы наполниться огромной дополнительной информацией, стать живым словом» (89).

«Вопрос о языке, даже чисто абстрактно-филологически поставленный, всегда имеет, в силу значимости языка для общества, и социально-политическую грань» (115).

Область исследований философия языка в понимании Грамши намного шире и практически для жизни нации значимее, чем тематика, предлагаемая аналитической философией. Его понимание философии языка примыкает к классике, хотя и имеет явно выраженный марксистский (историко-материалистический и диалектический) привкус.

Классики понимали философию языка как дисциплину, изучающую происхождение, структуру, функции языка. В центре античной греческой философии стояло понятие «логос», которым обозначались не только «порядок», «разум», но и «слово», и речь. В этом широком толковании языка выражался важнейший аспект его понимания: структура языка соответствует структуре окружающего мира и структуре мышления, хотя и не является таковым (мышлением): языки – разные, разум (мышление) – один. У Платона и Аристотеля именам соответствуют предметы («действительности») и они ставили вопрос о значении слов и о статусе значений как таковых. Учение о значении было разработано в философии стоиков, которые различали обозначающего, обозначаемое и реальный объект. Они же полагали, что по происхождению язык обусловлен естественными условиями жизни людей, т. е. не произволен и, появившись, изменяется естественно, т. е. закономерно.

Как самостоятельная дисциплина философия языка начинается с работ Johanna Гердера, Вильгельма фон Гумбольдта, Johanna Гамана и Августа Шлегеля. С этим классическим наследием связаны, главным образом, взгляды Грамши. Так В. Гумбольдт показывал, что разнообразие языков непосредственно связано и с разнообразием мировоззрений. Язык рассматривался этими классиками как инструмент мышления, межчеловеческой коммуникации, как способ явления, «овнешнения» своей духовности.

В первой трети XX столетия произошёл так называемый linguistic turn (лингвистический поворот). Язык теперь не понимался как простое проявление мышления и сознания. Он стал (должен был стать) центральным предметом любого современного философствования Кантовская критика разума заменялась у Людвига Витгенштейна критикой языка. Последний утверждал, что надо отличать выражения, имеющие смысл, от выражений бессмысленных и от выражений, не имеющих смысла, но не являющихся безрассудными.

Вот в этом «не являющиеся безрассудными» заключена особая прелесть!

Все высказывания, поддающиеся верификации, имеют смысл, не поддающиеся – не имеют. В логических и математических «высказываниях» человеческого смысла нет, но они и не безрассудны, потому что значат, имеют значение. Как это Людвиг упустил, что и метафизические» (философские) и многие другие высказывания имеют для людей значение, хотя *научно* и *логически* не верифицируемы. Но это понятно – ведь для него «Цель философии – логическое очищение мыслей» («Der Zweck der Philosophie ist die logische Klarung der Gedanken»). Не знаю, как Вам, читатель, но я никак, вслед за Антонио Грамши, не могу согласиться с такой узкой трактовкой целей философии.

Теперь возьмём языковую ситуацию в Казахстане. Укажем только на две проблемы: 1) многие не знают или очень плохо знают государственный язык страны; 2) медленно становится на ноги дисциплина «Казаховедение».

По первой проблеме. Можно ли быть казахстанцем (*жителем или бывшим жителем страны* Казахстан) не зная казахского языка? Можно ли быть *гражданином государства* Республика Казахстан не зная казахского языка? Можно ли быть *патриотом страны*

Казахстан не зная казахского языка? На все три вопроса можно, исходя из нынешних демографических и общественно-политических реалий в стране, ответить положительно. То, что есть множество живущих в стране людей, не знающих казахского языка и множество граждан Республики Казахстан, не знающих казахского языка (в том числе и казахи), но обладающие всеми конституционными правами, – это реальность, с которой каждому здравомыслящему человеку приходится считаться. Но вот с утверждениями о том, что нельзя быть патриотами страны Казахстан, не зная казахского языка, приходится встречаться даже в научных статьях казахских учёных. Меж тем у Казахстана имеется многомиллионная *казахстанская диаспора* за рубежом, daruber главным образом в Германии. В эту большую диаспору входят многие народы, в том числе и казахи, составляющие *казахскую диаспору.*

Большинство людей, переехавших из Казахстана, продолжают любить свою бывшую родину: она их ничем не обидела, помогла получить образование, стать специалистами; там остались могилы родителей и родных; там живут друзья и учителя, там осталась родная природа и т. д. Парадокс заключается в том, что *казахстанской* диаспоры официально не существует, хотя общественно-политический потенциал её, будет она признана, огромен. Российские немцы в Германии официально есть, а казахстанских, хотя их почти столько же, сколько российских, нет. Но вопрос о *казахстанской диаспоре* большой, и требует специального рассмотрения.

О дисциплине «Казаховедение». Есть русистика, англистика, американистика и т. д. Подобный предмет, я уверен, будет введен и во всех казахстанских университетах или в университетах стран, окружающих Казахстан. И в этой дисциплине понадобится широкое, не чисто лингвистическое понимание философии казахского языка. Такое, какое было предложено Антонио Грамши. Такое, при котором язык и его изменения являются продуктом спонтанного народного творчества, неотрывного от истории страны, от политики, от культурных, религиозных и социально-экономических процессов, от взаимодействия с другими, близкими и дальними языками.

ИСТОКИ И СПЕЦИФИКА КАЗАХСКОЙ ФИЛОСОФИИ

***Тлеугали БУРБАЕВ*,**
***Елтай ШАХАНОВ* (Астана)**

Казахская философия как мировоззрение представляет собой систему взглядов казахского народа, где нравственные, эстетические, социальные, религиозные, научные и другие формы убеждения и идеалы составляли духовно-практическую основу жизни народа. Иначе говоря, синкретический сплав этих видов мировоззрений являлся своеобразной формой духовного освоения мира. Результаты такого освоения закреплялись исторически и передавались из поколения в поколение в виде традиций, обычаев, обрядов, норм поведения, обобщались и фиксировались в мифах, фольклоре, а также в произведениях художественного творчества. В процессе эволюции эти духовные приобретения становились неотъемлемой частью народного сознания. Это они в течение веков формировали своеобразие культуры и особенности мировосприятия того или иного народа [1].

Современного человека интересуют не только историческое прошлое, философское мировоззрение предков, способы искания истины, мудрые слова о жизни, хотя, без этих духовных установок и мировоззренческих оснований трудно ориентироваться в глобализирующимся мире. Вместе с тем, философия им интересна в контексте сегодняшнего дня. Ибо, она интересна, когда в обществе происходят смены общественных идеалов, методологические парадигмы и мировоззренческие установки. В этих условиях философия стремится наладить диалог между традициями и модерном, показать пути решения конфликтов и противоречий эпохи не только на абстрактно-теоретическом уровне, но и на уровне конкретности, повседневности.

Изучению казахской философии посвящено много работ различного научного-теоретического уровня. Тем не менее, в данной работе предпринимается попытка осмыслить проблемы казахской философии в контексте развития современного социального бытия, в диалоге Восток-Запад и в социальной метафизике

евразийства. Более того, духовный диалог на просторах Евразии имеет глубокую историю. Близость ориентации философской мысли и взаимовлияние культур создают условия для образования единого поля для творчества. Думается, такой подход избавит казахскую философию от изоляционизма и даст возможность по-другому взглянуть на историю ее развития и становления.

Как известно, после обретения независимости казахстанцы начали активно искать корни своего духовного развития. Возникла необходимость обоснования идей «самобытности», встали на повестке дня вопросы: Кто мы? Откуда? Каковы наши корни?

Таким образом, наличие различных концепций в философии свидетельствует не о кризисе философского знания вообще, (кризис каснулся только рационализма), а, наоборот, о возрождении универсальной философии в контексте цивилизационного развития. Как замечает М. Орынбеков: «Если смотреть более обобщенно, то философия является рефлексией над предельными основаниями человеческой культуры, ее мировоззренческими универсалиями. В этой связи ясно, что философия вовсе не обязательна для людей. Общеобязательны лишь универсалии мировоззрения, которые формируют человеческую деятельность. Философия нужна лишь для кризисных этапов культуры, когда требуются прозрачные, явные способы философствования. А для традиционных, сравнительно медленно развивающихся культур характерно как раз философствование в нефилософских формах. Этот способ характерен для Востока, ибо здесь не было университетского типа философствования, зародившегося в средние века и ставшего формой профессионализма, как не было и других типов философствования рационалистического толка. Как известно, философия при осмыслении мировоззренческих оснований культуры творит новые смыслы, извлекает эти универсалии из бессознательного, осмысливает их, создает слой «философем», т. е. философских понятий и категорий. Однако на Востоке, в связи с преобладанием нефилософских форм рассуждения, эти понятия утопают в традиционных видах текстов, строящихся по типу художественных или религиозных. Это вынуждает строить исследование философских систем в социокультурном контексте. Делать упор на вычленение «философем»

в текстах мировоззренческого плана» [2]. Такое утверждение имеет прямое отношение к становлению и развитию казахской философии, прежде всего, в силу следующих обстоятельств:

Во-первых, казахская философия, как и всякая философия, берет свое начало из мифов, из мифологических представлений народа. Об этом сказано очень много, здесь мы хотим лишь подчеркнуть мысль о том, что мифологическое наследие, которое является фактом культуры далеких эпох, принадлежат не только древности, но, очевидно, продолжает жить в современном мире, и остается активно действующим элементом мировоззрения современного человека, поскольку в них сосредоточены кладези мудрости, идеалы нравственности, гуманности человеческого бытия. Также, в нем в доступной форме существуют способы духовного освоения мира. Все это в совокупности составляет мировоззренческую основу казахской философии, задает ориентиры исследования, которые связаны со спецификой казахской философии.

Во-вторых, к числу идейных истоков казахской философии можно отнести народный фольклор, устные и письменные памятники, эстетические, этические и поэтические, религиозные, социально-политические мысли казахского народа. В них особое место занимают обычаи и традиции, пословицы и поговорки, айтысы и жырау, морально-нравственные представления, связанные с духовным миром казахского народа.

В-третьих, казахская философия также имеет генетическую связь с народным сознанием и тенгрианством. Как справедливо замечает С. Акатай, Тенгри есть продукт общественной мысли не какого-нибудь отдельно взятого, пусть даже мощного этнического массива. Он – феномен постепенного развития различных культов, верований и воззрений, преимущественно культа природы, продукт олицетворения ее стихийных сил и искаженно отраженных явлений. Мировоззренческой основой Тенгри является натурфилософский гилозоизм, рассматривающий чувственные предметы и явления мира одушевленными, что и составило в конечном счете фундамент пантеизма о Боге-природе.

В-четвертых, казахская философия, в отличие от восточных философских учений, тюркская – по своей природе, евразийская –

по характеру. Это – результат взаимовлияний и взаимопроникновения различных культур степи Евразии. «Духовный мир казахов веками вбирал в себя многие культурные влияния, переплавляя и ассимилируя их в горниле своих исконных степных традиций. Эти традиции были столь глубоки и прочны, что ни политические катастрофы и войны, ни культурная экспансия великих соседей, таких, как Китай и Иран, ни арабское и монгольское влияние, ни исламизация не смогли изменить их коренным образом» [3]. Отсюда, видимо, открытость, веротерпимость, толерантность, отсутствие предвзятости в духовно-практической жизни.

В-пятых, казахская философия всегда стремилась к мудрости в прямом смысле этого слова, как к процессу искания истины, т. е. к охвату разумом жизни в ее целостности. Здесь можно сказать, что вклад казахской философии в философию мировую и в самостроительство жизни обозначен в последовательном движении по пути осознания национальной идеи. Казахская философия стремится к выработке синкретического, целостного мировоззрения, способного быть руководством к целостному изменению жизни. Целостность и направленность на жизнь – вот ее основные черты утверждает А. Касабек [4].

В-шестых, казахская философия развивалась не только в рамках религиозно-мифологического и философско-художественного отражения действительности, не только в форме житейской мудрости, а также в рамках рационального мышления. Рациональное восприятие мира, прежде всего, связано со становлением профессиональной философии в Казахстане. В этот период бурно развиваются теория познания, диалектическая логика, социальная философия, философия науки, философия культуры. Главное отличие этого периода состоит в том, что все проблемы философии рассматриваются с точки зрения марксистской философии. Классово-партийный подход возводится в ранг единственной и правильной методологии научного исследования. Несмотря на такую всеобщую идеологизированную ситуацию, были успехи и триумфы казахстанской философской диалектической школы.

В-седьмых, особенность казахской философии заключается в том, что она всегда стремилась формировать у людей любовь к

родине, земле предков, воспитывала народ в духе патриотизма, бережного отношения к природе, внешнему миру. Поэты и певцы воспевали героизм народа, нравственную ответственность людей за судьбу страны. Высокие гражданские и нравственные, а также социальные качества личности были объектом философского размышления. Во главу угла казахской философии были поставлены проблемы совести, справедливости, свободы, ответственности, судьба, воля, т. е. вопросы, которые имели прямое отношение к духовному миру человека.

В современной философской литературе также делаются попытки представить развитие казахской философии по периодам и этапам. В последние годы общепринятой становится периодизация истории философской мысли по этапам. Так, например, некоторые исследователи выделяют следующие этапы становления и развития казахской философии: 1. Предфилософия протоказахов; 2. Мусульманская философия; 3. Антропологическая философия периода монгольского государства, становления и развития казахской государственности (XIV-XVIII вв. включительно); 4. Философия Просвещения XIX века; 5. Казахская марксистская философия; 6. Философия конца XX – начала XXI века [5].

Аналогичную позицию, правда, в систематизированном виде выдвигает А. Касабек. По его мнению, становление казахской философии в хронологическом и содержательном плане состоит из трех этапов. Первый этап – предфилософия, которая охватывает дофилософское сознание, соответствующее родоплеменной структуре общества. Второй этап – философское учение Средних веков, философия в условиях зависимости и ханства. Их можно назвать настоящими философскими мировоззрениями, поскольку в них четко и сознательно формулируются социальные проблемы общества. Третий этап начинается с XX века и охватывает основные проблемы, принципы, теоретические и методологические просчеты, «белые пятна», а также пути развития казахской философии. Именно в этот период возникает необходимость исследования истории казахской философии и ее методологического обоснования.

Другие осуществляют периодизацию истории казахской философии по проблемным блокам эпохи. По их мнению, цивилизационный подход позволяет расценить качественное отличие общества, специфику его духовного производства, умонастрое-

ния, традиции и обычаи, мировоззрение эпохи через изучение творческого наследия отдельных мыслителей, поэтов, жырау и акынов. Такая позиция ярко представлена в трудах А.Х. Касымжанова, Гарифоллы Есима, М. Орынбекова, А. Касабека, Ж. Алтаева и многих других. Эта точка зрения объясняется тем, что специфика казахской философии, прежде всего, связана с историческим развитием страны. «История Казахстана далека от того, чтобы служить классическим образцом общественного развития. Страна миновала рабовладельческую формацию. Феодальные отношения господствовали довольно длительное время. Начало капиталистических отношений, имеющее десятилетную историю, прервалось неожиданным образом. Особенности социального развития отражались на общественном, в том числе философском сознании. Общее в данном случае постоянно имело тенденцию уклоняться в сторону особенного» [6].

Одним словом, поиск мировоззренческой и духовной самоидентичности через казахскую философию становится продуктивным и эффективным способом самоутверждения нации в условиях глобализации. Именно казахская философия может выполнить и решить эту задачу в свете требований независимости современного Казахстана.

Литература

1 *Сабетказы А*. Древние культы и традиционная культура казахского народа. – Алматы, 2001. – С. 10.

2 *Орынбеков М.* Предфилософия протоказахов. – Алматы, 1994. – С. 11–12.

3 *Альжанова У.К., Бегалинова К.К.* История философиии. – Алматы, 2002. – С. 195.

4 *Касабек А*. Суверенитет Казахстана и казахская философия // Социокультурные и политико-правовые проблемы суверенитета Казахстана. – Алматы, 2000. – С. 29.

5 Социокультурные и политико – правовые проблемы суверенитета Казахстана. – Алматы, 2000. – С. 28.

6 Там же.

КАЗАХСКАЯ ФИЛОСОФИЯ: ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ

Гаухар БАРЛЫБАЕВА
(Алматы)

Известно, что философия приобретает национальный характер не в ответах, так как научный ответ для всех народов и языков – один, а в самой постановке вопросов, в подборе этих вопросов. Специфика казахской философии заключается в ее этической окрашенности и эстетической насыщенности, что делает философскую мысль казахов этичной и эстетичной по самой своей сути.

Характер, тип, сущностные черты, мировоззренческие традиции, язык – все это позволяет рассматривать духовное наследие казахов как древнейшую степную ветвь тюркоязычной культуры, включающую глубинный пласт индоиранской культуры и развившуюся в тесном взаимодействии с сопредельными цивилизациями и народами Востока и Запада.

На протяжении многих веков казахи вбирали в себя различные культурные влияния, переплавляя и ассимилируя их в горниле своих исконных степных тюркских традиций. И традиции эти были столь глубоки и прочны, что ни политические катастрофы и войны, ни арабское и монгольское влияние, ни исламизация не смогли изменить их коренным образом.

Так случилось, что во всех учебных и справочных изданиях восточная философия традиционно подразделялась на китайскую, индийскую и арабо-мусульманскую ветви, тогда как тюркская философия просто отсутствовала. Мы считаем, что принципиально неверно полагать, что огромное евразийское пространство от Китая и Монголии до реки Волги и от сибирской тайги до междуречья Аму- и Сырдарьи в философском отношении являют собой «белое пятно». Тюркская философия – это яркий феномен мировой философской мысли. Будучи неотъемлемой частью восточной философии, она есть проявление диалектики общего и единичного в истории мировой духовной культуры. Выявле-

ние статуса и функций тюркской философии, а также способов и формы тюркского типа философствования – это важная задача, стоящая сегодня перед исследователями казахской философии, учеными-казаховедами и тюркологами.

Одной из отличительных особенностей тюркской философской мысли является то, что первоначально она возникла как искусство правильной жизни, как свод мудрости, дававший образцы практического отношения к действительности. Правильность такой оценки убедительно подтверждают памятники материальной и духовной культуры, сохранившиеся с тех незапамятных времен.

Рассматривая казахскую философскую мысль в качестве одной из ветвей тюркской философии, можно заметить, что по уровню обобщающего осмысления бытия она не уступает знаменитой лирико-философской традиции фарсиязычной поэзии, представленной Рудаки, Саади, Хафизом и другими, но, вместе с тем, отличается яркой социальной направленностью.

Философская мысль казахов была достаточна своеобразной не только по форме своего выражения, но и, в значительной мере, по содержанию. Форма изложения у казахских мыслителей во все времена носила характер законченного стихотворного текста, но стихотворчество их не совпадало в полной мере с поэзией в классическом смысле этого слова, потому что в их поэзии преобладала мысль над образом. Зачастую эта мысль высказывалась ими напрямую, без обращения к образной параллели, нередко – с выраженным стремлением воплотить мысль в понятии. Известно, что казахские мыслители в своих произведениях часто пользовались такими понятиями, как время и пространство, бренность и вечность, добро и зло, и т. д.

Ясно, что поэзия у казахов – это особый тип самого философствования, насыщенного серьезными раздумиями о духовном существовании народа. Казахское поэтическое философствование – это сплав ума и сердца, суфийского мистицизма и рационально-логизированного знания, философской публицистики и лирики, это внутренне единое знание рождается в «дочувствовании» логических смыслов на пересечении двух истин – поэтической и философской, которые объединяются в некую ценностную уста-

новку, определяющую свободный и ответственный творческий выбор личности. При этом именно нравственная ответственность всегда в первую очередь определяла характер и цель казахской философии.

Проблема метода была и остается важнейшей проблемой философского знания и научного исследования вообще. Без такого четкого и ясного методологического подспорья, каким, несомненно, выступает принцип единства исторического и логического, невозможно раскрыть специфику и культурные контексты философского наследия казахского народа. Применение данного принципа в изучении казахской философии помогает определить узловые этапы в ее формировании и обозначить логико-исторический путь ее становления. Принцип единства исторического и логического позволяет рассматривать каждое исследуемое явление именно в той точке, где оно достигает наиболее зрелой стадии своего развития и где легче выявить и показать сущность данного явления.

Сущностно значимой вехой в процессе эволюции казахской философской мысли, несомненно, выступает философское наследие Бухар-жырау, чьи философско-этические размышления о бренности и вечности, добре и зле, мечты об единстве и сплоченности народа значительно обогатили мыслительную традицию казахов и способствовали ее дальнейшему развитию.

Есть философы и поэты, которые формируют душу человека, душу самого народа. Абай относится к их числу. В этическом учении Абая казахская философия достигает своей наиболее зрелой стадии, где возможно выявить и раскрыть сущность философского понимания мира казахами. Академик НАН РК Ж.М. Абдильдин совершенно верно подчеркивает, что «Абай поднял духовную культуру и мышление своего народа на новую ступень, открыл новое духовное пространство, разработал неизвестные ранее образцы художественного освоения действительности [1, 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, чье эти-

ческое наследие являет собой квинтэссенцию казахской философии, с полным правом можно назвать мыслителем, поднявшим казахскую философскую этику на прежде небывалую высоту. Этический идеал Абая тесно переплетается с эстетическим. Нравственное совершенствование, согласно мыслителю, – это единство этического и эстетического, оно имеет определенную эстетическую ценность. Идея служения, свойственная всем выдающимся казахским мыслителям, идея приоритета национального и народного над личным, лейтмотивом проходит сквозь все философское творчество Абая.

Шакарим, будучи продолжателем традиций философствования Абая, смог воплотить в своих творениях думы и чаяния казахского народа, выразить философию жизни человека своего времени, его понятия о бытии, морали и этике. Философия Шакарима, ставшего одним из символов духовности казахского народа, – это пример последовательного и непротиворечивого осмысления вечных вопросов бытия, где совестливость, стремление человека к истине и справедливости рассматриваются как квинтэссенция его духовно-нравственного отношения к миру. Этические феномены «ынсап» (совестливость, справедливость), «рақым» (милость Аллаха), «мейірім» (милосердие), «таза жүрек» (чистое сердце), «адамшылық» (человечность), «ар» (честь), «ұждан» (совесть) составляют ядро его философско-этических воззрений.

По глубине философского проникновения в суть явлений в одном ряду с Абаем и Шакаримом стоит религиозный философ и выдающийся поэт Машхур Жусуп Копеев, глубоко изучавший религиозные основы этических ценностей казахов. В трудах Машхур Жусупа Копеева, создавшего уникальный образ мира, идеи добра, прощения, совестливости и милосердия как основные принципы мусульманской этики получили свое яркое воплощение и развитие.

Безусловно, узловым этапом в формировании и становлении казахской философской мысли является творческое наследие лидеров партии «Алаш-Орда»: Алихана Букейханова, Ахмета Байтурсынова, Мыржакыпа Дулатова, Жусупбека Аймауытова, Магжана Жумабаева, чье понимание свободы как способности вос-

ставать против действительности во имя идеала, как способности человека в своем сознании трансцендировать за пределы своего бытия может вполне быть оценено только сегодня. По существу, они опередили свое время, потому что сегодня мы решаем те вопросы, над которыми они размышляли столетие тому назад.

Мы полагаем, что казахскую философию, где всегда доминировала этическая мысль, методологически верно было бы рассматривать как некую целостность, как взаимосвязанные между собой этические феномены, у которых в ходе эволюции в новом историческом контексте появляются новые грани и акценты. Примечательно, что такое осмысление и видение казахской философии, по ходу развития которой уходили отжившие понятия, но появлялись новые идеи, обогащенные новым содержанием, включает в себя и духовную эволюцию конкретных мыслителей, в философских взглядах которых имеются более ранние и более поздние периоды, зачастую существенно различающиеся между собой.

В Послании Президента РК – Лидера нации Н.А. Назарбаева народу Казахстана «Стратегия «Казахстан-2050», выступающей ярким маяком на пути состоявшегося государства, правильно поднимаются вопросы духовного возрождения страны и нового казахстанского патриотизма. Импонирует также мысль о том, что «мы сделали ценности единства и согласия фундаментом общества, основой нашей особой казахстанской толерантности» [2, с. 89]. Высокий духовно-нравственный смысл, заключенный в новой долгосрочной стратегии успеха, выражается в том, что в ней национальная культура и традиции во всем их многообразии и величии осмысливаются с точки зрения человека, через призму его интересов и целей, его развития и утверждения как Человека разумного и гуманного, через призму гуманизма.

В этой связи хотелось бы отметить, что идеи, выдвинутые казахскими философами, не только не остались в породившем их времени, а многие из этих идей очень современны, востребованны и могут плодотворно взаимодействовать с теми подходами, которые сложились сегодня в мировой философии. Казахская философская мысль всегда стремилась определить пути установления лояльных, неагрессивных, доброжелательных отношений между различными людьми, социальными слоями и государствами. Ка-

захская философия, где именно этика является ее ядром, на протяжении всей своей истории выдвигала идеи толерантности и духовного согласия, которые в настоящее время приобрели глобальный характер и стали основополагающими темами современности.

На наш взгляд, толерантность есть органически присущий казахской философии этический принцип, в высшей степени востребованный в нашу эпоху. Этические принципы казахов, уходя корнями в глубокую древность, проникнуты высокими общечеловеческими идеями добра и милосердия. Милосердие же, выступая одним из наиболее глубоких проявлений человеческого бытия, само по себе не может не быть толерантным. Известно, что и фундаментальный этический принцип справедливости для своей реализации требует толерантности. Толерантность мировосприятия казахов выражалась в том, что гостеприимство рассматривалось как благо, добродетель и обязательный элемент счастья. Примечательно, что обычай гостеприимства является одним из самых устойчивых обычаев – в Казахстане он сохранился до настоящего времени.

Казахская философия, в которой хорошо выражена суть национального характера и менталитет народа, открыта к другим культурным влияниям и традициям, она всегда свободно воспринимала любой полезный опыт. Казахская философская мысль всегда была не безразлична к происходящим в мире явлениям, осмысливая их под углом этического и эстетического восприятия, что позволяло более глубоко взглянуть на проблемы и предложить свои пути развития и варианты лучшего мира для всех людей, живущих на Земле.

Сегодня весь современный мир находится в состоянии очень резких перемен. В Казахстане сейчас создано общество, которое все может, но порой возникает некоторая неясность, в каком направлении двигаться дальше. И именно на этот социальный заказ должна, на наш взгляд, ответить казахстанская философия. Казахстанские философы должны научиться идти в ногу со временем, научиться ставить новые цели, не цепляясь за какие-то старые вещи.

С обретением Казахстаном государственной независимости значительно расширились горизонты и диапазон философских

исследований, направления философских поисков стали более разнообразными и многовекторными, появилась возможность разрабатывать казахскую философию посредством рефлексии над национальной мыслительной традицией, стала изучаться тюркская философия. Каждая эпоха предлагает свой ответ на «вечные вопросы» бытия, но нет «вечных ответов» на них. Мы должны каждый раз искать их сами, как бы ни были ограничены наши возможности и силы. Казахская философия хранит этот интеллектуальный духовный опыт, но не как музейную реликвию, а как основу сегодняшней мысли, как такое прошлое, без которого нельзя глубоко и основательно осмыслить настоящее и извлечь уроки на будущее.

Литература

1 *Абдильдин Ж.* Собрание сочинений в пяти томах. Том V. – Алматы: Өнер, 2001.

2 Послание Президента Республики Казахстан – Лидера нации Н.А. Назарбаева народу Казахстана «Стратегия «Казахстан-2050»: новый политический курс состоявшегося государства» (Астана, 14 декабря 2012 г.). Материалы мероприятий, посвященных обсуждению Послания Главы государства / Отв. ред. Б.К. Султанов/ – Алматы: КИСИ при Президенте РК, 2013.

ҰЛТТЫҚ РУХАНИ МҰРА ЖӘНЕ ДӘСТҮР САБАҚТАСТЫҒЫ

Жақып АЛТАЕВ
(Алматы)

Халқымыздың ұлттық болмысындағы ескерілмей, еленбей келген қасиеттердің қаншалықты көп екеніне біз қазір жаңаша ойлау процесінің нәтижесінде көп нәрсеге қайта оралып, өткенімізге үлкен мән беру керектігін түсініп отырмыз. Өткен тарихымызды білмей бүгінгі күннің қадіріне жету, болашақты болжай білу өте қиын. Адамзаттың жинақтаған рухани байлағының қоры ұшан-теңіз. Адамзат жасаған бұл рухани байлықтар қазіргі таңда да өз құнын жойған жоқ. Бұлардың бәрі – баршаға ортақ қазына. Сол мәдени асыл мұраларды зерттеу, танып білу, бағалай білу – қазіргі ұрпақтың абыройлы да азаматтық, ұлттық парызы деп білеміз.

Қасиетті қазақ даласы талай ұлы ғұламаларды дүниеге алып келді. Қазақ топырағының көкірегі ояу, көзі ашық ойшыл талай азаматтары бүкіл шығыс араб-парсы мәдениетін меңгеріп, өз еңбектерін көпке ортақ тілде жаза біліп, кейінгі ұрпақтарына қалдыра білді. Олардың ішінде аты әлемге жайылғандары да аз емес. Солардың бірі бәрімізге танымал ұлы жерлесіміз Әбу Наср әл-Фараби (870–950). Оның көптеген шығармалары қадым заманнан күні бүгінге дейін латын, испан, иврит, неміс, ағылшын, француз, орыс, қазақ және де басқа тілдерге аударылып келеді. Сондықтан әл-Фараби тәрізді тамаша да ерекше тұлға туралы, оның дүние жүзілік мәдениетке қалдырған мұрасы туралы, бұл мұраның рөлі туралы сөз болғанда, тарихи-перспективаны сақтаудың маңызы аса зор. Мұны соншалықты бір жаңа идеялардың бастамасына айналдырудың ешбір қажеті жоқ. Әл-Фараби өз заманының перзенті екендігін біз түсінуге тиіспіз.

Біз көп жағдайда әл-Фараби мен Жүсіп Баласағұннан кейін болған рухани сабақтастықты үзіп алып, XIX ғасырдағы қазақ ағартушыларына ғана сүйеніп келдік. Мұның басты себебі – бір жағынан, ауыз әдебиетінен басқа жазып қалдырылған архив

материалдарының тапшылығынан десек, екінші жағынан, Қазан төңкерісіне дейінгі халқымыздың басым көпшілігінің оқи, жаза білмегендігі. Ал Кеңес өкіметінің Ұлы Отан соғысына дейінгі кезеңінде оларды зерттейтін маман кадрларымыздың саны аз болды. Оларды тереңірек зерттеу ісіне тек соғыстан кейінгі кездерде мүмкіндік туды. Белгілі шығыстанушы ғалым Ә. Дербісалиев өзінің «Жылғадан басталған дария», «Отырарлық екі жұлдыз» атты ғылыми еңбектерінде X–XVI ғасырларда қазақ даласынан шыққан ғалымдар мен ойшылдар, ақындар мен әдебиетшілер жайлы баяндайтын соны дерек, тың мағлұматтар берді. Онда Әбу Наср әл-Фарабиден (870-950) бастап XI ғасыр ғалымдары: Исхақ әл-Фарабидің, Исмаил әл-Жауһаридің, Ахмад әл-Исфиджабидің, Әбу әл-Хасан, Әли әл-Исфиджабидің, Бурһан ад-Дин Ахмад әл-Фарабидің, Абу Алла Мухаммед бин Муса әл-Баласағұнның, Махмуд бин Әли ат-Таразидің, Әбу Тахир Мухаммад ат-Таразидің, Абд әл-Ғафур әл-Кердеридің, сондай-ақ XII ғасыр ғалымдары: Мухаммад әл-Кердеридің, Имад ад-Дин Әбу Қасым әл-Фарабидің (1130-1210), Махмуд әл-Фараби, Байлақ әл-Қыпшақи, Хусам ад-Дин әл-Хусейн ас-Сығнақидің, XIV–XV ғасырларда өмір сүрген Хафиз ад-Дин Мухаммад әл-Кердеридің, Исмаил әл-Хусайни әл-Фарабидің, Дауд ат-Түрксіанидің, Хасан Әли Жалайыридің (XVI ғасырда өмір сүрген), Ахмад Әли әл-Қазақидің (шамамен XIX ғасырда өмір сүрсе керек) аттары аталады. Міне көріп отырсыздар X–XIX ғасыр аралығында қаншама қазақ ойшылдарының еңбектерін зерттеуміз қажет. Себебі кейінгі ұрпаққа қалдырып кеткен. Мұның бәрі ашылмаған кітаптың беттері сияқты. Біздің парызымыз осыларды танып білу.

Әбу Наср әл-Фарабидің жеке басының өмір жолы, сірә, дүние жүзілік тарихтың логикасымен бір жерлерде барып тоғысатын болар. Осындай тоғысушылық болмайынша оның творчествосының ала бөтен ерекшеліктері түсініксіз болып қалуы да ықтимал. Амал нешік, оның өмірбаяны жөніндегі мәліметтер өте аз. Ол өзі түркі тайпасының дәулетті бір ортасынан шыққаны мәлім, бұған дәлел – оның толық аты-жөнінде «тархан» деген атаудың болуы. Ол 870 жылы Отырар қаласында дүниеге келді. Фарабидің толық аты-жөні − Әбу Наср Мухаммед Ибн Мухаммед ибн Ұзлағ ибн Тархан әл-Фараби, яғни өз ныспысы Му-

хаммед, әкесі Мухаммед, оның әкесі Ұзлағ, арғы атасы Тархан. Туған жері қазақтың ежелгі қаласы Отырарды арабтар Бараба-Фараб деп атап кеткен, осыдан барып ол Әбу Наср Фараби, яғни Фарабтан шыққан Әбу Насыр атанған. Кейде оны жай ғана «Тархани» деп те атайды.

Әл-Фараби Аристотельдің, әл-Киндидің ізін қуып, философия мен ғылымның барлық салалары бойынша үлкен жетістіктерге жетеді. Ол 150-160-қа тарта ірілі-ұсақты ғылыми еңбектер жазған.

Әл-Фараби философия саласы бойынша Аристотельдің «Категориялар», «Метафизика», «Герменевтика», «Риторика», «Поэтика», бірінші және екінші «Аналитика», «топикасы» мен «Софистикасына» түсініктемелер жазған. Ол еңбектері күні бүгінге дейін де мән-маңызын жоғалтқан жоқ.

Сондықтан да XI ғасырда өмір сүрген әл-Фарабидің ізін қуушы атақты Ибн-Сина (980-1037) тек Әбу Насыр түсініктемелері арқылы ғана Аристотель еңбектерінің ойын ұғып, қуанғаннан қайыршыларға садақа үлестіріпті-міс деген қауесет бар.

Анығырақ айтсақ, Аристотель шығармалары сол кездің өзіндеақ араб тіліне аударылып үлгерген. Араб шығысында Аристотельдің кейбір құнды ойлары бұрмаланып көрсетілді. Бірақ көп еңбектері тәржімаланбағандықтан ұлы грек философының ойын түсіну қиын болды. Сондықтан да көп тілдерді жетік білген әл-Фараби Аристотель шығармаларына араб тілінде түсіндірме жазуды ұйғарды. Сөйтіп, ол ұлы философтың мұраларын, жаңсақ пікірлерден тазартып өз қалпында дұрыс түсіндіре білді, сөйтіп өзінің бірінші ұстазға деген ғылыми саласындағы үлкен адамгершілік, азаматтық іс-әрекетпен таныта білді. Сондықтан да шығыс философтары оны «Ал муллим ас-саны» − «Екінші ұстаз» деп атаған.

Әл-Фарабидің дүниеге көзқарасына жалпы баға бере отырып, шығысты зертеуші ірі ғалым А. Мецтің: «мутазалиттер араб философиясына өзіне тән ерекше бағыт береді, бұл бағыт құдайдың мәні және атрибуты туралы өздерінің дерексіз зерттеулерімен Спинозаның іліміне, ол арқылы – бізге тигізді», − дейді [1].

Аристотельдің «Никомахтың этикасында» (I-кітап §1) келтірілген схемасын негізге ала отырып, әл-Фараби философияны

теориялық және практикалық деп екіге бөледі. Теориялық философия өзгермейтін тұрақты заттарды, практикалық философия өзгертуге болатын заттарды зертейді. Философия әл-Фарабидің білуінше, адамда ғана болатын «ерекше» игілік-ақыл-парасат арқылы меңгеріледі. Ақыл-парасаттық қызметі қалай болса солай бет алды жүргізілмеуге тиіс, онда мақсатшылдық сипат болады, оның негізін логика өнері қарастыратын ойлаудың дұрыс әдістері құрады. Әл-Фарабидің атап көрсетуінше, адам өзінің бақытқа жету жолын логикадан бастаған жөн.

Ғылым мен өнердің өрістеу кезеңі Аббасия халифатындағы саяси күрес жағдайында өтіп жатты. Бұл кезде ел билеген әулеттер бірін-бірі ауыстырып тұрады, белгілі бір халифаттың тақ-қа отыруы кейде кездейсоқ адамдарға байланысты болды. Әл-Фараби сияқты кең білімді дана адам өз тереңінде болып жатқан әлеуметтік құбылыстар жайында белгілі бір пікір айтпай отыра алмайды. Себебі Аббасия халифатында саяси ыдырау басталды, мұның салдарынан әдет-ғұрып, салт-жоралар азғындап, мұның өзі қоғамдық өмірдің негізін шайқалтты. Өз заманындағы әлеуметтік қайшылықтардан құтқарарлық жол көрсетуге тырысып, қоғамның өзіндік моделін – «жан-жақты жетілген» адамдардың «қайырымды қаласын» ұсынды. Мұндағы «қала» деп отырғаны – мемлекет. Әл-Фарабидің әлеуметтік этикалық трактаттары оның қоғамға, әкімнің жеке адамдардың ролі мен міндеттеріне деген көзқарасын ұсынуға және олардың қандай болуын тілегенін көрсетеді.

Әлеуметтік-этикалық көзқарастарды зерттегенде әл-Фараби грек ойшылдары Аристотель мен Платонның ықпалында болды. Әлеуметтік көзқарастар саласында Платонның, этикалық көзқарастар саласында Аристотельдің ықпалы басым болды.

Біз белгілі шығыстанушы ғалым Ә. Дербісәлінің еңбегі бойынша отырарлық ұлы жерлесіміз Әбу Наср әл-Фарабиден кейінгі осы өлкеден шыққан тағы бір ұлы тұлға – Имад ад-Дин Әбу-л-Қасым әл-Фарабиді (1130–1210) тұңғыш рет біліп отырмыз. Қазақ жерінің осынау зиялы ғалымын белгілі тюрколог Н.Ф. Катанов (1862–1922) отырарлық еді деп жазады [2].

Имад ад-Дин Әбу-л-Қасым кейбір мағлұматтарды 1210, ал енді бірінде 1220 жылы қайтыс болған деп көрсетілген. Соған

қарағанда ол моңғол шапқыншылары Отырарды қиратар алдында ғана қайтыс болған сияқты.

Шығыстанушы ғалым Ә. Дербісәлінің айтуынша Әли бин Махмуд ар-Раид әл-Бадахшани (XIV) атты ғалым, яки хаттат (каллиграф) арқысында жеткен. Жерлес ғұламаның аталған шығармасының көлемі үлкен. Ал бадахшандық оқымысты оны қысқаша мазмұндап шыққан. Оның ықшамдаған осы нұсқасын ориенталист И.Ф. Готволод 1851 жылы қазанда бастырған.

Имад ад-Дин Әбу-л-Қасым әл-Фараби «Халисаоту-л-хуласасы» ақын мен ғылым, иман мен ислам, ниет пен әдет, ашу мен ұят, үлкенді силау, кешірімшіл болу, жомарттық пен сараңдық, кедейлік пен байлық, әділдік пен жауыздық, парасаттылық, ашкөздік пен күншілдік секілді толып жатқан моральдық күрделі мәселелерді сөз етеді. Ол үлкенді-кішілі елу тарауға бөлінген. Автор сондай-ақ ғылым, білімді игеру, ғалымдарды құрметтеу сауысқандай сақ, ауызды бағып сөйлеу, отбасының берекесі, баланы жақсы азамат етіп тәрбиелеудің маңызы, сонымен қатар пайдакүнемдіктің жексұрындығы, әйел қауымын құрметтеу секілді тәлім-тәрбиелік мәні бар тағыда басқа мәселелерді сөз етеді. Шығарманың композициясы мен баяндау тәсілі ортағасырдың классикалық араб әдебиетінің үздік інжу-маржандарын еске салады. Дегенмен, онда тек тәлім-тәрбие проблемалары ғана емес, сондай-ақ құран мен хадистен алынған түрлі тарихи мифологиялық сюжет желілері де жиі ұшырасады.

Отырарлық ғалым еңбегі кезінде шығыстанушылар Х.Л. Флейтер (1861–1883), Г.Л. Флигель (1802–1870), К. Брокельман (1869–1856), Ш. Стори (1888–1967) секілді т. б. ориенталист ғалымдар назарын аударған. Араб тілінде жазылған бұл трактат күні бүгінге дейін зерттелген жоқ. Шығарманың түрлі нұсқаулары Берлин, Вена, Каир, Калькутта іспетті қалалардың кітапханаларында сақтаулы. Отырарлық ұлы жерлесіміз Имад ад-Дин әл-Фарабидің өмірі мен қызметі туралы оның көп еңбектері туралы қолымыздағы мағлұматтардың жоқтығынан ол туралы көлемді жазуға әзірге мүмкіндік болмай тұр. Дегенмен оның мұраларын талмай іздеу, зерттеу біздердің парызымыз.

Өткен замандардың әйгілі мәдени ескерткіштері адамзат рухынан түзілген мөлдір қабаттарға жатады. Қазіргі дәуірде адам-

зат қауымы адамгершілік атаулыдан жинақталған тәжірбиені мүмкіндігінше толық игеруге оны бөлшектеуге, қиратуға бағытталған күштерге қарсы қоюға ұмтылып отырған кезеңді басынан кешіруде. Кезінде біздің ата-бабаларымыз да біз секілді «бақыт деген не?», «Адамгершілік, адалдық, әділдік, даналық деген не?» деген секілді мәңгілік сұрауларды қабырғасынан қойған болатын. Солардың бірі «Құдадғу білік» поэмасының авторы Жүсіп Баласағұн еді. Әрине, оның өзіне ғана белгілі өз әлемі болды. Ол оны басқаларға үрім-бұтағына біздерге сыйлағысы келді. Жүсіп өз заманындағы ірі тұлға болғаны сөзсіз. Баласағұнның дүниеден өткеніне 900 жыл болса да, оның туындыларының өміршеңдігін, біздің ақыл-ой санамызда, көңілімізде қанағат сезімін тудыратынын айта аламыз.

Сондықтан да кез келген аймақ, әрбір халық өз тарихына үңіліп, ондағы бірінші дәрежелі жұлдыздар тізіміне енетін, яғни ешқашан мәнін жоймайтын, жалпыға ортақ, мәдени игіліктер тізіміне енетін дүниелерді қайта қарап, саралауға тиісті. Олай болса, «Мың бір түн», «Шах-наме», «Жолбарыс терісін жамылған батыр» секілді әлемдік әдебиет үлгілерімен қатар «Құтадғу білікті» де өз мойнына мәдени эстетикалық байлық жинақтаған қазына деп айта аламыз. Сонымен бірге, Жүсіптің поэмасы көне түркілердің тілдік сана-сезімі өрлеуінің белгісі болған маңызы зор ескерткіш. Біртұтас үлкен тілдік отбасының өкілдері Жүсіп Баласағұнмен өздерінің туыстығын білдіре алады. Бұл жерде қырғыздарды, ұйғырларды, түркімендерді, қазақтарды, әзербайжандар мен түріктерді атауға болады. Мәдени-саяси және этникалық жіктердің тарихы өзгерткіштеріне, мәдениеттер, тілдер тағдырына үндестік туыстыққа, миграцияларға байланысты ұсақ-түйек детальдарды қазбаламай, географиялық көзқарас тұрғысынан қарастырған кезде Жүсіп Баласағұнның қырғыз және қазақ халықтарына жақынырақ екені білінеді. «Манас» пен «Құтадғу білік» арасында айқын ұқсастықтар бар. Жүсіптің дүниетанымында философиялық, шамандық, исламдық – 3 сарын бар. Ол бірдей поэтикалық дәстүрден парсы-тәжік (Рудаки, Фердауси) және түркі (жазба және ауызша) дәстүрінен нәр алады.

«Үлкен уақыт дегеніміз – шексіз, шетсіз аяқталмайтын диалог, бұл диалогтарда бірде-бір мән мағына өлмейді» [3] сонымен

бірге мұнда өз уақытына қарағанда интенсивтірек, толығырақ ғұмыр кешу мүмкіндігі бар.

Үлкен уақыт деңгейінде жекеленген мәдениет құбылыстарынан халықтар мен ұлыстардың, жекелеген мәдениеттердің ғасырлар мен мыңжылдықтардағы өзара түсінісуіне адамзат мәдениетінің күрделі бірлігіне көшу перспективасы ашылды.

Орта Азия халықтары әдебиетіне іштей және сырттай әсер еткен байланыстарды ескере отырып, Н. Конрад: «Орта Азия халықтарының мәдениеті, оның ішінде әдебиеті де орта ғасырлардағы Иран және Түркі халықтары мәдениетімен олардың өз заманында жалпы әлемдік әдебиет атауының шыңы болып санаған бай әдебиеті мен тарихи тұрғыдан байланысты болса, өз кезегінде бұл халықтардың мәдениеті және араб, үнді мәдениетімен тығыз байланыста болған», − деп жазды [4].

«Құтадғу біліктің» еуропа әлеміне әйгілі болуы австриялық шығыстанушы Фон Хаммер Пругштоль есімімен тікелей байланысты. Ол 1796 Стамбул қаласында аталмыш қол жазбаны қолға түсіріп, Вена кітапханасына сыйға тартқан болатын. Еңбекті алғаш рет неміс тілінде жарыққа шығарған белгілі шығыстанушы Г. Вамбери 1891–1910 жылдары дастанның түпнұсқасымен қоса, оның немісше аудармасын жариялаған. В.В. Радлов еңбегінен кейін ғана поэма шын мәнінде ғылыми тұрғыдан зерттеле басталды.

А.Н. Кононов «Құтадғу білікті» философиялық шығарма деп атайды. С.Н. Иванов «Дастанның философиялық негіздері зерттеуді дәл түсіндіруді қажет етеді», − деп ескертеді. Этика бойынша жазылған кітаптардағы шағын тақырыпшалар, жеке мақалалар, әрине Жүсіп Баласағұнның рухани байлығын толық таныта алмайды.

Оның ойшыл суреткер ретіндегі жалпы творчествосына объективті баға беру міндеті алдымызда тұр. Баласағұн поэзиясын біртұтас, соның ішінде философиялық тұрғыдан оқып тану өз кезегінде орта ғасырлық ойшыл ақынның күрделі ішкі әлемнің кілтін табуға, оның тереңде жатқан қатпар-қабаттарын ашуға көпшіліктің тілегі мен ниетінен шығуға көмегін тигізеді. «Құтадғу білікті» тарихи-мәдени талдау объектісіне айналдыру дамудың орта ғасырлық кезеңіндегі түркі халықтарының

қоғамдық ойының тарихын, көркемдік дәстүрлерінің одан әрі тиянақты зерттелуіне жол ашады.

«Құтадғу білік» дастанның неғұрлым интенсивті толыққанды өмір кешуі өз кезіндегіден гөрі біздің заманымызда белсендірек болмақ, себебі оның идеялық мазмұны мен маңызы үлкен тарихи уақытқа енеді, ол уақыт өткен кезеңнің белгілі бір шектеулігін жояды да ғасырларға ұластырады. Дастан тек уақыттық өлшем бойынша шексіз емес, оның көркемдік мазмұндық тереңдігі мәдениет әлемі үшін шексіз ашық. Бірден тұжырымдап айта кету керек: Жүсіп Баласағұн Шығыс мәдениетінің жалпы дамуына үлкен үлес қосқан, дәлірек айтқанда, оның шығармашылығында шығыс философиясы перипатетизмінің сарыны айқын аңғарылады. Әңгіме Аристотельден басталып, әл-Фараби, Ибн Сина жалғастырғандығы туралы болып отыр. «Құтадғу білік» авторына сол дәстүрдің әсер еткенін неміс шығыс зерттеушісі О. Альбертс алғаш атап көрсеткен. Біз де принципті және жүйелі түрде осы пікірдің дұрыстығын қуаттаймыз.

Әдебиеттер

1 *Мец А.* Мусульманский ренессанс. − М., 1966. – С. 169.

2 *Дербісалиев Ә.* Имад Ад-дин Әбу-л-Қасым әл-Фараби орта ғасырдың ойшылы, педагогы // Фараби в диалоге времен. − Алматы, 1991. – С. 90.

3 *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. – М., 1994. − 392 с.

4 *Конрад Н.* Октябрь и филологические науки // Новый мир. – 1971. − №1. – С. 214.

ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ В КАЗАХСТАНЕ: ПРОШЛОЕ И НАСТОЯЩЕЕ

Галия КУРМАНГАЛИЕВА
(Алматы)

Историко-философские исследования имеют принципиальное значение для развития профессиональной философии в Казахстане, так как определяют уровень философской культуры и ее возможности в подготовке высококвалифицированных философских кадров, которые способны воздействовать на процесс формирования высокоинтеллектуальной нации.

Исследование историко-философского процесса в Казахстане как самостоятельное направление в развитии казахстанской философии сложилось вместе с развитием профессиональной философии, но имеет историю, не совпадающую по временным параметрам с длительностью философских исследований в целом по стране. Можно утверждать, что она не столь длительна, как история философских исследований в целом в стране.

Развитие профессиональной философской науки в Казахстане осуществлялось первоначально в рамках марксистско-ленинской философии и определялось ее потребностями. Поэтому историко-философские исследования, да и сама история философии, преимущественным образом понимались как предыстория, подготовившая возникновение и развитие марксистско-ленинской философии. В ней наиболее значимыми были идеи, прежде всего, ее самой, затем – классической немецкой философии, трактуемой по большей части в качестве источника марксистско-ленинской философии, а уж потом всех других философских систем и учений, в которых в той или иной степени можно было усмотреть ростки или близость будущей «единственно верной философии».

Поскольку вся история философии была идеологически представлена под углом зрения принципов партийности и классовости, постольку историко-философская наука явным образом ущемлялась, представляя собой ущербное и значительно упро-

щенное явление духовной культуры. Многоликий историко-философский процесс, насыщенный богатыми идеями, был сведен к двум, одинаково обедненным и одинаково ущербным философским позициям, борьба которых никоим образом не могла восполнить многоцветную палитру этого процесса. Поэтому в историко-философском процессе были «потеряны» и забыты многие самобытные и интересные философы, школы. Выпадали целые эпохи в истории философии, в особенности, когда дело касалось учебной, просветительской и популярной литературы. Существенные различия отмечались в полноте и широте исследований по истории философских воззрений Востока и Запада, периодов и регионов их распространения. В целом работы по истории философии косвенным, а порой и прямым образом свидетельствовали о превалировании европоцентристских установок.

Если отмеченные пробелы, упущения и недостатки были характерны для советской философии в целом, то в отношении казахстанской философии они усугублялись практическим отсутствием источниковедческой базы, рукописных фондов, собраний первоисточников и литературы разных эпох и высококвалифицированных специалистов – историков философии. И, пожалуй, наибольший урон развитию историко-философских исследований в Казахстане нанесла провозглашенная идеологическая борьба с националистическими и религиозными идеями. Они в известной степени закрыли дорогу глубокому и непредвзятому изучению духовной культуры прошлого, взглядов мыслителей казахской степи и их предшественников.

Идеологическая борьба с пантюркизмом и панисламизмом заслонила научный интерес к великим тюркским мыслителям, к зарождающемуся процессу изучения тюркской и исламской философии. Культурная революция, одним из результатов которой стала потеря духовного достояния, написанного по-арабски и арабской графикой и некогда принадлежавшего, хотя и немногочисленной, но высокообразованной части общества. Тюркская же история, похоже, стала вообще инородным явлением в советский период казахстанской истории.

Если историко-философская наука Казахстана, с точки зрения организационного и научного развития, чрезвычайно нуждаясь

и в специалистах, и в необходимой научно-исследовательской базе, находила поддержку в своих усилиях, то, с точки зрения идеологической, стимулов к ее поддержанию и полноценному развитию не было. Так, объективно развивалось противоречие между потребностями науки и идеологическим давлением. На этой основе вырастала профессиональная казахстанская история философии.

Первоначально изучение историко-философского процесса было вплетено в контекст решения общефилософских проблем, возникавших при решении конкретно-исторических задач, стоявших перед философской наукой Казахстана. Во многом историко-философские исследования носили «вспомогательный» характер, играя демонстративную роль, показывающую, каким образом историко-философские идеи подготавливали марксистско-ленинскую философию. Работ, посвященных собственно истории философии, ее предмету, методологии историко-философского процесса, тем или иным периодам или философским системам, было не так много, скорее, единицы. Однако констатация данного факта не означает, что в философской науке Казахстана напрочь отсутствовали зрелые в научно-теоретическом отношении историко-философские исследования.

Обремененная привязанностью к идеологическому противостоянию и нетерпимости к инакомыслию, казахстанская история философии постепенно начинает высвобождаться из оков догматизма, шаблонов и стереотипов. Немаловажную роль в развитии этого процесса сыграли работы по диалектической логике, которые делали своим предметом историко-философское обоснование идей диалектической логики. В этих работах был сделан серьезный шаг вперед по сравнению с предыдущим развитием профессиональной казахстанской философии. Он заключался в том, что еще сохранявшийся в них пиетет по отношению к марксистско-ленинской философии не принимал форму догматизма, как это было во многих других идеолого-пропагандистских работах, а подвергался действительно профессиональному изучению на основе широкой базы достижений мировой философии.

Особый предмет озабоченности, осознания неполноты и отсутствия глубины в изучении историко-философского процесса

вызывало находящееся на тот период на периферии науки исследование казахской философии и, как уже отмечалось, ее исторической предтечи – тюркской философии. Изучение последнего вообще отсутствовало в советской философской науке, а казахская философия изучалась не как полнокровная и полноценная часть многообразного историко-философского процесса, а как только лишь некая предтеча философии.

Не стоит думать, что такое положение дел было объяснимо лишь только боязнью быть обвиненным в националистических приоритетах и идеализацией, как тогда говорили, феодально-патриархальных пережитков, но и научными дискуссиями, продолжающимися и по настоящее время и заключающимися в том, чтобы выяснить вопрос о сущности и предмета философии вообще, и истории философии, в частности. Речь идет о выяснении того, что следует понимать под предметом философии и что есть ее сущность? Понимать ли феномен философии как универсальный, а, следовательно, как наднациональный, или же считать, что философии присуще «национальное лицо»? Тогда преобладала точка зрения, что в казахской культуре не было феномена философии, была лишь некая форма философствования, предшествовавшая собственно философии и получившая название «общественная мысль». И если в 60-е годы XX века общественная мысль Казахстана активно изучалась казахстанскими философами под углом зрения классового подхода и реализации принципа партийности в философии, то в 70-е и 80-е годы интенсивно возрастает интерес к проблемам мировой философии, к изучению тех или иных периодов всемирного историко-философского процесса.

Освобождение от сдерживающих рамок догматизированной философии стало возможным в 90-е годы XX века под влиянием процессов перестройки, но подлинное раскрепощение от сковывающих развитие философии уз произошло под воздействием обретенного Казахстаном суверенитета. Мощный импульс, полученный от исторически свершившегося акта, к которому издавна были устремлены мечты и чаяния казахского народа, пробудил творческие силы, длительное время вынужденные находиться в состоянии интеллектуального застоя. Этот процесс значительно расширил исследовательское поле казахстанской историко-фило-

софской науки, в горизонт которой интенсивным потоком вошли работы по истории казахской философии, исламской философии, евразийства, появились компаративистские исследования, а также прежде интенсивно не изучавшиеся темы, персоналии, школы и направления в истории мировой философии. Поэтому характерным для современного этапа развития историко-философской науки в Казахстане стало, прежде всего, многообразие.

Многообразие исследовательских тем стало условием и основанием, взбудоражившим философское творчество, способствовало росту молодых исследователей, смело берущихся за самую разнообразную тематику. Однако в недрах развившегося многообразия проглядывается тенденция проявления многотемья, плюралистической многозначности, при которых трудно ориентироваться в методологических подходах, принципах исследования и т. д. Ложно понятый плюрализм во многом способствует «растеканию» мысли, скольжению ее по поверхности, превращению знания «во все» и в то же время «ни во что». Думается, казахстанская историко-философская наука не даст взрасти зернам этой тенденции и преодолеет ее негативные последствия.

Развивающаяся в условиях независимости история философии имеет ряд отличий от предшествующего этапа своего развития. В отличие от советского периода развития историко-философской науки, в исследовательский фокус казахстанской истории философии, прежде всего, попала казахская философия. Другим отличием от советского периода развития истории философии стало более интенсивное обращение к восточной философии – китайской и индийской, философии Ближнего и Среднего Востока. Философы стали исследовать историко-философскую проблематику в свете диалога культур Востока и Запада. К этому следует добавить и возросший интерес ученых к русской философии, к сравнительному анализу проблем русской философии и казахской философии, а также к современной западной философии, ее неклассическому и постнеклассическому периодам.

Еще одна особенность историко-философских исследований, последовавших после обретения независимости, состоит в том, что значительно возросло количество работ, написанных на государственном языке. Своим важным результатом они имели серьезные позитивные сдвиги в сторону упрочения казахского языка в

качестве языка науки и культуры, в выработке языка категориального аппарата философии, в совершенствовании терминологии и языковых средств передачи историко-философского текста.

В чем видится нам новизна современных работ по истории философии? Прежде всего, в том, что история казахской философии подверглась тотальному научному пересмотру. На равноправных условиях с историей мировой философии она вошла в орбиту научного поиска. Серьезному пересмотру подверглось само онтологическое основание казахской философии, ибо ранее отсутствовало понятие «казахская философия». Практически заново исследуются ее духовные источники, в научный оборот вводятся новые исторические персоналии и произведения, дискутируются проблемы ее мировоззренческих универсалий и сущности, теоретико-методологических оснований, категориального аппарата и философского языка казахской культуры, и многое другое.

Другим аспектом новизны историко-философских исследований можно считать отход от тотального атеизма и начавшийся процесс объективного изучения религиозной философии, а также периодов в истории философии, прошедших под эгидой религиозного мировоззрения – христианского, исламского, буддистского и т. д. Ведь атеизм составлял лишь очень короткий по меркам истории отрезок в историко-философском процессе, в то время как религии – длительный и значительный. Поэтому фундаментальная проблема соотношения философии и религии, веры и знания вновь актуализируется в историко-философской науке Казахстана и позволяет по-новому представить взгляды того или иного мыслителя, учения, системы, направления.

И, наконец, совершенно по-новому зазвучали идеи современной западной философии в казахстанской историко-философской науке. Это связано не только с тем, что отход от догматизма позволил непредвзято изучать историко-философское наследие Запада, в особенности XX–XXI веков, но и с тем, что современный Казахстан вступил на путь демократических и рыночных преобразований. Философское осмысление рыночных отношений, существования человека в их условиях, его ценностное отношение к миру, самому себе и обществу, отраженное в современной западной философии, в многообразном спектре его течений и направлений, актуально для модернизирующегося Казахстана.

Было бы ошибочным и непродуктивным изолироваться от мирового культурного процесса в целом, и историко-философского – в частности. Достижения экзистенциализма, неопозитивизма, структурализма и других направлений западной мысли – весомы. Отражая реалии постиндустриального общества, они оказывают влияние на развитие индивидуального и общественного сознания. Сознательно обедняя общественное сознание Казахстана достижениями мировой философской культуры, можно получить негативные плоды замкнутой и не теряющей своих корней, но лишенной перспектив развития культуры. Поэтому современная культура Казахстана, бережно сохраняя национальные духовно-культурные корни, открывает себя новым веяниям и горизонтам философской мысли, выражающим иную культуру и иную философскую традицию, но такую культуру и такую традицию, которые становятся настоящим Казахстана.

Ответ на современный запрос – научный, культурный, исторический, духовный – в развитии именно казахстанского общества ставится во главу угла при изучении историко-философского достояния Запада. В этом, на наш взгляд, видится та «золотая середина», которая не позволяет забыть истоки духовной культуры современного Казахстана, с одной стороны, и не замкнуться в культурной самоизоляции – с другой.

Таким образом, уже в этом абрисе развития историко-философских исследований в Казахстане можно увидеть, насколько тесно они сплелись со временем, их породившим, историей и культурой той страны, в которой они развивались, психологией и нравами людей, среди которых они распространялись. Поскольку история философии – это путь постижения духа народа, культуры как души народа, мысли как квинтэссенции эпохи, постольку можно понять, какое место занимали и будут занимать историко-философские исследования в духовной жизни казахстанского общества и интеллектуального сообщества. Нет философских работ, где бы ни встречалась современность с прошлым, где бы ни спорили друг с другом Восток и Запад, где бы ни старались понять друг друга представители единых и разных школ, где бы ни творился диалог и полилог.

ӨЗІН-ӨЗІ ТАНУ – ҚАЗАҚ ФИЛОСОФИЯСЫНЫҢ ӨЗЕГІ

Назыркуль МҰСАЕВА
(Шымкент)

Тәуелсіздіктің сүбелі жеңісінің бірі және бірегейі – қазақ философиясы феноменінің дербес ғылыми бағытқа айналып, айрықша зерттеле бастауы.

Бұрын қоғамдық өмір перифериясында елеусіз қалып, енді бас көтерген тың сала болғанына қарамастан әлемдік философиялық ойлау мәдениетінің бір тетігі, қыры ретінде оған бет бұру қиындық тудырмаған сияқты. Өйткені, ойлау – күллі адам баласын біріктіретін құдырет-кие, жоғарғы күштердің оған дарытқан несібесі.

Бұл мағыналы, кешенді бұрылыс жаһандану мен ұлттық бірегейлену үдерісінің бетпе-бет ұшырасып, жалқы мен жалпының, көпшілік пен жеке адамның табиғи, тарихи, мәдени, рухани үндестігінің тігісі сөгіліп, жігі ажырап, бұрын-соңды болмаған тың қайшылықтар пісіп жетілген уақытқа дөп келді.

XIX ғасырдың аяғында XX ғасырдың бас кезінде Ф. Ницше «Құдай өлді» деп налыса, XX ғасырдың аяғында М. Фуко «адам өлді» деп жар салды.

Жаңа ғасыр жүрек түбінде жылу беріп тұратын «жарқын болашақ» туралы мифті де жоққа шығарды. Жер-жерде бұрқ ете қалған террорлық әрекеттер, экологиялық апаттар, әлемдік экономикалық дағдарыс адамды қатты ойландырып, одан өз істері үшін жауапкершілікті тереңдетуді қажет етуде. Болу, болмау туралы Гамлеттік сұраққа әруақытта ерекше мағына беретін философия қоғамның рухани шамшырағы, жарығы болып келді. Алайда соңғы кешенді өзгерістер философияны да елеусіз қалдырған жоқ. Адам болмысының таптырмас, қайталанбас рухани тәжірибесі ретінде философияның өзі де күрделі өзгеріске ұшырады. Жаңа заман өлшемдеріне сәйкес болу үшін жаңа тіл, жаңа мүмкіндіктер іздестіруі қажет болды.

Бір ұғымнан екінші ұғым, одан белгілі бір заңдылықтар туындап отыратын, ішкі бірлігі мен байланысы бір тұтас

кешенді жүйелер жасаудың орнына жаңа саналы тәжірибенің пісіп-жетілуін қамтамасыз ететін күй, жағдайды сипаттайтын философиялық жүйелердің шоғыры пайда болды. Қазіргі философияны көркем және ғылыми шығармашылықтан бөле жара қарастыру өте қиын.

Бұған себеп – философияның қоғамдағы рөлінің өзгеруі. Ал мұның өзі қоғамдық қатынастардың да кешенді өзгерістерге ұшырағандығын көрсетеді. Болмысты, оның терең заңдылықтарын ойланатын тұлғаны бәріне үлкен жеңілдікпен қарайтын, ертеңді ойламай, бүгінгімен өмір сүретін тобыр ығыстырды. Көпшілікті философиялық мағынадағы сұрақ-тар қызықтырмайды. Бұл жағдайды М. Мамардашвили «антропологиялық апат», ал М. Хайдеггер адамның «өз үйінен өзі безіп, жетімдікке ұшырауы» деп атады. Бірақ жаппай рухани күйреу жағдайында да адам өзінің табиғи – тарихи болмысына ұмтылмай тұра алмайды, оған әруақытта өзін-өзі сақтап қалуына мүмкіндік бар. Өйткені кез келген тобырдың арасынан тобырлық санамен келіспейтін, біреудің айтқанымен жүруге мүлдем қарсы, өзін-өзі сыйлайтын, еркіндікті қалайтын адамдар бөлініп шығады. Бұлар – ізденімпаз, өзіндік әрекеттерге қабілетті, яғни өмірге, айналадағы тіршілік ағымына өзіндік философия тұрғысынан қарайтын белсенді адамдар.

Бүгінгі күн талаптарын сараптай отырып, оны философиялық рефлексиядан өткізетін болсақ, онда асқақ рух пен ақыл-ой өзара кіріккен, яғни иррационалдық бастаулармен біте қайнасқан рационалдық философия қажеттігі туындады деп ойлауға толық негіз бар. Дәл осы ракурста қазақ философиясының тамыры терең және құнарлы тәжірибесі бар. Өйткені, ешбір басқару құрылымдары болмаған иен далада, аңыздаған жел өтінде, аптап ыстықта, үскірік аязда қазақтың арғы атасы табиғат пен қауымдық ортада өзіндік жарастықпен, ішкі үйлесімділікпен тіршілік етті, жаратылыстың тылсым қасиеттеріне үңілді. «Күлдір-күлдір кісінейтін күреңді мінген», «мен, мен едім, мен едім» [1, 40–54 б.] деп еңіреген, сонда да ешқашан мойымай «алаң да алаң, алаң жұрт», оқалы ордан қойған жұрт, тоғай, тоғай су, тоғай қондым өкінбей», қоғалы көлдер, қом сулар, ағынды сулар, аймақ көліне» ризашылық білдіре отырып, қазақ ешкімге

ұқсамайтын ерекше сарындағы рух философиясын жасады. Рухының мықты болғандығы соншалық жаулаушылардың уысынан ұдайы сырғып кете берген.

Материалдық және рухани құндылықтардың қазіргі қақтығысында жеңіліске ұшырап, өзіндік «менін», «менікі» деген ұсақтыққа айырбастаған, не болса соны таңсық көрген көрсеқызар, дүниеқоңыз, «мүсәпір» адамдар әлемінде өмір сүріп жатқан қазаққа өзінің түпнегіз рухына қайтадан оралу – тарихи қажеттілік.

Қазақтың өр, қайсар рухының иесі – өрелі сөзі мен әдемі әні, оған сыймаған көңіл-күйін беретін күйі. Осы құндылықтарды жырлаған, баяндаған, суреттеген ұлттық философияны одан әрі тереңдету – біздің борышымыз.

Қазақтың өзін-өзі танып, алдыңғы қатарлы елдер қатарында сезінуіне жол ашатын бір фактор – қазақ философиясының әлі де ашылмаған, арнайы зерттелмеген, көпшілікке ұсынылмаған қабаттарын сараптап, талдап, ғылыми айналымға енгізу.

Осы уақытқа дейін қазақ халқының философиялық мұрасының жиырма томдығы, Әл-Фараби шығармаларының он томдығы жарық көрді. Қазақ философиясының тарихын зерттеу біршама жүйеленді, оның әртүрлі кезеңіне арналған ондаған кандидаттық, докторлық диссертациялар қорғалды. Әрине, мұның бәрі игілікті істер. Жүргізілген зерттеулердің алғашқы қорытындыларын жүйелеп, талдап, бұдан былайғы ғылыми зерттеулер үдерісін анықтауымыз қажет.

Біріншіден, белгілі бір методологиялық өлшем, ұстаным тұрғысынан, бірыңғай, біртұтас қазақ философиясының тарихы әлі жазылған жоқ. Жиырма томдық басылым негізінен ақпараттық сипатта орындалған. Онда тарихи көздер мен ғылыми мақалалар бірге жарияланған. Ғылыми мақалалар баяндау әдісімен тарихи көздерге анықтама береді. Олардың сараптау, талдау деңгейі онша жоғары емес. Бірақ мұның өзі үлкен жетістік, өйткені жарық көрген мәтіндер болашақ зерттеулерге негіз, арқау болады.

Қазақ ойлау мәдениетінің қай дәуірінде қандай философиялық ұғым пайда болып, негіздік рөл атқарды деген сұраққа жауап іздестіруіміз – ғылыми зерттеулердің өрісін кеңейтеді. Мұндай

сауалдың жауабын табу мақсатында салыстырмалы талдаудың қатары көбейеді. Бұл тарихи – мәдени, әлеуметтік тұрғыдан өте пайдалы.

Екіншіден, қазақ философиясында философиялық танымның қандай салалары дамуда. Бұған да дәл қазір нақты жауап беру өте қиын. Қазақ халқы сөзді қатты қадірлеген, бір сөз үшін жауласып, бір сөз үшін достасқан. Яғни, тіл философиясының тарихи тамыры, терең дәстүрі бар. Өкінішке орай қазақ тілінен теориялық жұмыстар жазған А. Байтұрсынов шығармашылығы философиялық тұрғыдан әлі талданған жоқ. Әдеби сыншылар өз деңгейінде талдау жасады, бірақ ол дүниетанымдық тұрғыдан жеткіліксіз.

Тіл философиясын зерттеу – болашағы мол бағыт. Халықтың ауыз әдебиетінен бастап, бүгінгі әдеби үдеріске дейін тіл туралы, оның танымдық, аксиологиялық, эвристикалық мүмкіндігі туралы мол материалдарды сараптауға болады. Сонымен қатар, саясаттану, әлеуметтану ғылымдарынан теориялық мағынасы жан-жақты ашылған, ұғымдық қабатты мол тың оқулықтар жазу бірден-бір қажеттілік. Қолданыста жүрген қазақ тіліндегі оқулықтарда тарихи материалдар басымырақ, қазіргі саяси, әлеуметтік, рухани болмысты түсіндіру жағы жетіспейді.

Үшіншіден, қазақ философиясын зерттеудің өңірлік, аймақтық ерекшеліктері. Кең байтақ қазақ жерінің әрбір өңірінің өзіндік келбеті мен бетпердесі бар. Мысалы, Оңтүстік өлкесін сонау орта ғасыр тарихшысы М.Х. Дулати шығармашылығында суреттелген Қаратаусыз елестету мүмкін емес. Ал Қаратау – сөздің құдіреті мен қасиетін білетін әрбір қазақ үшін өте қымбат, киелі өлке. Өйткені, мұнда қазақ сөзінің нәзік білгірі Тәкен Әлімқұлов дүниеге келген. Қаратаудың қазақ мәдениеті, өркениеті үшін қаншалықты маңызды екенін жүрек түбіне жеткізіп түсіндіру мақсатында мынадай бір ой-тұжырымын келтірсек артық болмайтыны сөзсіз. «Тәкен өскен орта – қарт Қаратаудың теріскейі – ән мен жырдың бесігі, қобыз бен домбыраның мекені. Бұл өзі тарих – тағдыры мейлінше қызық өлке. Бұл өңірде ауыз әдебиетінің небір тамаша үлгілері тараған, өлең-жыр, ән мен күй елдің қалыпты тіршілігіне қан бөп сіңіп, тамыр-тамырына тыныс бөп кеткен. Бұл өңірде қара қобыздың иесі – Ықылас, Қызылкүрең

домбырасының дүлдүлі Сүгір тіршілік кешкен. Шығыс әдебиетінің білгірі, шағатайша да, арабша да, парсыша да оқып-жаза білген Шәді Жәңгір ұлы сынды тұлға туып-өскен. Әкеңді тану үшін бұл жәйттерге мән бермесең болмайды. «Тура осы үзіндіні басында талай ел көшкен Қаратаудың теріскей бетінде – Созақта туып-өскен сыншы Тоқбергеновтің өзіне қаратып айтуға да әбден болады. Өнердің қасиетін, құдыретін терең сезінетін, өзі де керемет домбырашы Тоқбергеновтің Тәкеңдей суреткердің шығармашылығын, әсіресе «Кер толғауын» талдағандағы білімтанымның, Сүгір сынды күйшінің, Төлеген Момбековтей замандасы туралы ой толғағандығы шабыт әлемінің оқырманының «нәшін қандыра беретінінің бір себебі сыншының да туып-өскен ортасы осы қарт Қаратау теріскейі – ән мен жырдың бесігі, қобыз мен домбыраның мекені екенінде» [2, 87–88 б.] деп пікір қорытқан Әлия Бөпежанованың бір абзац ой-тұжырымында қаншалықты сыр жатқанын айқын көруге болады.

М.Х. Дулати шығармасында хазірет Сахибқыранның әскери жорықтарының бір ошағы болған Қаратау – қазақ халқының рухани мәдениетіндегі ерекше орны, дарыны мен талғамы зор сөз зергерлерін дүниеге келтірген құтты, құнарлы жер.

«Ақыны – батыр, батыры – ақын болған халықтар да ілуде біреу. Қазақ кейде екеуін де тас шеңгелмен қатар-қабат ұстаған (бұл бірегейліктің соңғы-соңғы ма, ақырғы ма? – көрінісі Баукең Бауыржан Момышұлы» [2, 126 б.] деп жазған А. Сүлейменов те осы өңірдің туындысы.

«Маңдайына құдай өз қолымен жазған» қазақ философиясының біртуар, дара өкілі Асқар Сүлейменов болды. Көл кесір білімімен, керемет біртұтас тиянақты ойлауымен, әлем азаматы дәрежесіне көтерілсе де, табаны ұлттық топырақты басып, жан дүниесі ұлттық болмыспен біте қайнасқан Асқар өзіндік рені, белгісі бар философияны дүниеге әкелді.

Шығармашылығын түр іздестіру мәселесімен бастаған ол қазақтың ойлау мәдениетінде бірнеше маңызды философиялық ағымдарға жол ашты, рухани кеңістік сыйлады. Оның әдеби мұрасында экзистенциализм мен персонализм, философиялық антропология, компаративистика, герменевтика, тіл философиясы молынан кездеседі. Сын мақалаларында, прозалық

және драматургиялық шығармаларында адам-әлем қарым-қатынасының терең әрі тұңғиық қабаттарына барынша үңіліп, оның басқалар елемеген, тасада қалып кеткен небір ұңғыр-шұңқырына назар аударған. Сондықтан да оған тәптіштеп, жан-жағын түгелдеп, қымтап баяндау да, түбіне түскенше қадалып түгендеу де, барлығын біріктіріп, бір ортаға бағындырып, жалпылау да тән. Яғни, ғылыми танымның негізгі әдістері кеңінен қолданыс тапқан.

Т. Әлімқұлов, Т. Тоқбергенов, А. Сүлейменов, Н. Төреқұлов, Т. Рысқұлов, Д. Исабеков – философиялық таным тұрғысынан өте аз зерттелген ойшылдар.

Өзін-өзі танудың маңызды факторы діни сана. Оңтүстік өңірінде діни философияның да өзіндік сипаттағы дәстүрлері қалыптасты. Бұл салада «өлеңі өлмейтін ақын» деп Жүсіпбек Аймауытов жоғары бағалаған Майлықожа, Мәделіқожа шығармашылығы ерекше көзге түседі.

Әл-Фараби мен Қ.А. Иассауи есімдерін мақтаныш тұтып келген Оңтүстік өңірі философия ғылымына үлес қосып, өзіндік із қалдырған көптеген дарындардың туған жері, бесігі болған.

Әдебиеттер

1 Қазақ ақын-жыраулarының философиясы. Жиырма томдық. 8-том. – Астана: Аударма, 2008. – 448 б.

2 *Бөпежанова Ә.* Дүние иманы құбылыс – Алматы: Өлке, 2001. – 160 б.

КАЗАХСКАЯ ФИЛОСОФИЯ: ИСТОРИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ ВОПРОСА

Лазира ЗАУРБЕКОВА,
Гульнар КОЯНБАЕВА **(Алматы)**

Актуализация любой философской проблемы всегда обусловлена целым рядом причин как внутреннего, так и внешнего свойства. Это относится и к анализу проблем развития казахской философии. Два десятка лет независимого существования Казахстана очень многое не только изменили в структуре экономических, политических, социальных условий жизни казахстанцев, но и вызвали ряд важных изменений и в духовной сфере, в частности, привели к возрождению интереса к ценностям традиционной культуры казахского народа. В том числе, возрос интерес и к истории формирования и развития казахской философии. Нельзя сказать, что данная проблема никогда не оказывалась в поле зрения философов Казахстана прежде. Но определенные исторические условия не способствовали глубокому анализу феномена казахской философии. Диктат коммунистической идеологии препятствовал адекватному анализу глубинных пластов национальных культур. Поэтому в советское время были лишь отдельные работы, посвященные изучению традиционной казахской культуры и философии. И мы с благодарностью должны отметить труд этих ученых: К. Бейсембиева, М. Бурабаева, С. Кас-кабасова, А. Маргулана, О. Сегизбаева, К. Нурлановой и других, приложивших немало усилий для изучения проблем казахской философии.

Не случайно начало XX века в отечественной философии ознаменовалось появлением ряда работ, поставивших вопрос о необходимости исследования такой национальной формы философствования, как казахская философия. В настоящее время актуальной для философии является проблема ее взаимодействия с национальной традицией, определяющая характер и содержание философской парадигмы в пространстве культуры. В свою очередь, национальная философская традиция артикулирует и выдвигает на первый план мировоззренческие функции филосо-

фии. В связи с этим, в понятийных философских системах воспроизводятся противоречия действительной жизни, обобщаются новые умонастроения, содержание индивидуального и общественного сознания.

Культурологический подход, применяемый в современных историко-философских исследованиях, раздвигает границы понимания особенностей национальных способов мышления, рассматривающего специфику философствования в широком культурно-историческом контексте. В этих условиях появилась возможность осмысления иных форм философствования, философствования вне европейской традиции, длительное время считавшейся классическим образцом, эталоном философии, а, также, проблемы многообразия национальных форм философствования.

История философии, рассмотренная сквозь призму национальных философских традиций, существенно обновляет категориальный и методологический инструментарий историко-философского исследования, позволяет представить философские дискурсы в единстве и многообразии. Обсуждение национальных особенностей философии актуализировалось в отечественной литературе последнего десятилетия, прежде всего, в связи с освоением и открытием для себя «закрытого» идеологическими табу мира казахской философской культуры. Многолетняя дискуссия о самобытном характере казахской философии сформировала два подхода в видении данной проблемы: казахская философия как казахское проявление мировой философии (находится еще в стадии формирования) и казахская философия как наиболее яркое выражение неклассической парадигмы в философии.

Сложность изучения национальной традиции состоит как в ее многомерности, так и в том, что она вплетена в опыт повседневной жизни. Поэтому национальная философская традиция нуждается в специальной реконструкции. Изучение национальной философской традиции предполагает соблюдение некоторых принципов, которые позволяют избежать двух крайностей в трактовке этого явления – «национального редукционизма» и полного игнорирования национальной детерминации философского процесса. Оба этих подхода существуют в современной

литературе, анализирующей процессы становления и развития казахской философии.

Казахская философия представляется исследователями частью мировой философской мысли, но, в то же время, признается, что она развивалась самостоятельно, независимо от европейской и мировой философии, не находилась под влиянием многочисленных философских направлений Запада. Характерными чертами казахской философии являются: специфическая форма выражения философских мыслей, большая роль проблем морали и нравственности, конкретность, понятность простому народу. В качестве ее основных проблем выступают, по мнению исследователей – проблема человека, проблемы морали и нравственности, проблема социальной справедливости, проблема идеального общества, проблема будущего казахского народа.

В работах таких казахстанских философов, как О.А. Сегизбаев, М.С. Орынбеков, А.К. Касабек, А.Х. Касымжанов, А.Н. Нысанбаев, И.Е. Ергалиев, С. Акатай, М.С. Бурабаев, Г.Е. Есим, К.Ш. Нурланова, А. Тайжанов, Т.Х. Рыскалиев, Т.Х. Габитов, Г.Ж. Нурышева, С.Е. Нурмуратов и многих других исследователей раскрыты разнообразные стороны истории казахской философской мысли с древнейших времен до наших дней. Они утверждают, что философия казахов имела много общего с философией всего мира, но, вместе с тем, в ней отразились особенности казахской народной жизни. Философская традиция в самом широком смысле, – это целостная история философии, включающая и восточный, и западный философский опыт. Национальный тип философствования не сводится, стало быть, к сугубо этническим особенностям, и обоснование сложных проблем предполагает обращение к мировому философскому наследию. При изучении казахской философской мысли, основываясь на конкретно-историческом подходе, исследователи учитывают великие достижения и опыт мировой истории философии в целом, а также тюркского мира, в частности.

Изучение процесса формирования и развития казахской философии имеет целый ряд трудностей. Укажем на некоторые особенности изучения истории именно казахской философии, так как они связаны с самим объективным, т. е. имевшим место в ре-

альной истории, ходом развития казахской философской мысли. Особенности этого развития породили в свое время специфику казахского философствования, что и следует постоянно иметь в виду, знакомясь с наиболее важными страницами интеллектуальной истории Отечества. Среди казахстанских философов изучением этой проблемы занимался Муханмадияр Серикбекович Орынбеков. В своих трудах он доказал, что в казахской кочевой культуре существовало своеобразное духовное освоение мира. Для казахского общества, – утверждает он, – характерно философствование в нефилософских формах на уровне универсалий мировоззрения, которые формируют человеческую деятельность. Потому восточные философемы утопают в традиционных, художественных и религиозных текстах.

С точки зрения современных представлений о философии и формах ее бытия в гуманитарном знании получает распространение подход о возможности существования философии в нефилософских, специфических формах, что характерно, прежде всего, для восточных, в том числе, тюркских духовных формообразований. Последние интерпретируются в контексте своеобразия, неповторимости и уникальности духовного мира тех или иных народов и культур.

Историчность культуры имеет особую ценность в национальном самосознании и воспринимается каждым человеком и выступает как высшая интеграция его ценностей. Понятие смысла жизни, в первую очередь, поглощает в себя национальные черты, самобытность; во-вторых, в человеке доминирует и общечеловеческая сущность, которая задает ему систему общечеловеческих ценностей, как базовых потребностей. Проблема смысла жизни, в основном, была связана с особенностями кочевого народа, его быта, привычек, нравов, обрядов, обычаев и традиций, а также влиянием той социокультурной среды, в окружении которой протекала вся историческая жизнь казахов. В природе казахского мышления человек не выделяется из природы, а, значит, не противоречит ей, живет в гармонии с ней, т. к. он является ее частью.

Данное положение предполагает возведение окружающей среды в ранг высшей ценности – наряду с жизнью человека, имеющей смысл в познании. Казахский народ так же, как степь,

был открыт веянию новых идей и отнюдь не чужд религиозной нравственности. Ментальность казахских номадов определялась толерантным отношением к другим этносам и культурам. Это обусловлено тем, что на территории Казахстана существовали зороастризм, христианство, ислам.

Исследователи казахской философии сходятся во мнении, что история казахской философской мысли складывается из нескольких крупных исторических периодов, которые отличаются друг от друга характерными специфическими чертами. Тюркский период является важным и значительным для понимания культуры казахов. В это время складываются основные понятия, мировоззренческие универсалии, характеризующие специфику отношений человека-номада к миру. Мировоззренческое ядро, сформировавшееся в тюркский период, сохранилось в составе ментальности казахов, несмотря на более поздние, привнесенные исторические и культурные наслоения.

Исследователи казахской философии отмечают, что в ходе своего многовекового развития казахская философская мысль приобрела устойчивые и весьма характерные особенности. При этом важно подчеркнуть, что особенности эти: антропоцентризм, этическая окраска и злободневность (постоянная потребность прояснить смысл истории и судьбу Казахстана). Ее отличают обращенность к смысложизненным (экзистенциальным) и нравственным вопросам, острое переживание исторического времени и судьбы страны в аспекте ее внутреннего духовного развития. Специфичным для казахского философствования стала ее акцентированная практическая направленность, когда средства философии направляются казахскими философами на конкретные, практические области жизни и рассматривается ими как «лекарство» или «рычаг» для лечения и переустройства «больной», «неразумной» или несовершенной действительности. Всей казахской философии свойственен глубокий интерес к человеку, вопросам добра и зла, правды и справедливости.

Есть еще одна характерная для истории казахской философии особенность ее развития. Развитие казахской философии всегда происходило в теснейшем взаимодействии с поэзией, устным народным творчеством. Долгое время эпический жанр оставался

главным способом существования философской мысли в казахском традиционном обществе. Толгау – раздумья – это обычно назидания, афоризмы (қанатты сөздер). Философ-жырау затрагивает важные общественные проблемы своей эпохи и стремится дать объяснение изменениям, происходящим в окружающем мире и в самом человеке, а также выражает свою позицию по вопросам морали и взаимодействия различных субъектов исторического процесса. Философские тексты в Казахстане появились значительно позднее, в отличие от классической западной и восточной философии. У казахов до середины XIX века философия выражалась не в виде собственно философских текстов, а иных своеобразных формах (модельно-изобразительных – наскальные изображения, символико-знаковых – тамги, родовые знаки, в устном народном творчестве). Собственно письменные философские тексты появились лишь со второй половины XIX века в связи с возникновением и развитием просветительского типа мышления.

Казахская философская мысль формировалась веками и имеет свою особую историю. Она прошла сложный путь становления от древних стихийных форм мышления до вполне зрелых современных философских концепций. Многовековые морально-нравственные ориентиры народа и утверждение определенных духовных ценностей в историческом процессе являлись основанием таких фундаментальных философско-этических полярных понятий в этническом миропонимании, как добро и зло, любовь и ненависть, благородство и подлость и других этических и метафизических категорий. Наиболее полно эти процессы были рассмотрены в творчестве О.А. Сегизбаева – сторонника идеи изучения философского наследия казахов. Он утверждает абсолютную важность анализа проблем традиций в философии, доказывая, что в общественно-политической и собственно философской мысли выдающихся мыслителей прошлого такие традиции существовали и оказывали неоспоримое влияние на формирование казахского национального самосознания. И даже служили основой этнической идентификации личности казаха.

Традиция в философии, утверждает мыслитель, эта та часть идей предшествующих поколений, которая хотя и возникла в

рамках определенных исторических условий, тем не менее, продолжает оказывать свое влияние на новые поколения людей, развиваются, подхватываются, обогащаются и используются при разрешении вполне современных проблем. Идеи, оторванные от традиций, зачастую оказываются нежизнеспособными. При этом традиционный характер носят не только идеи, но и направления, тенденции их развития. Все это в полной мере применимо и к традициям казахской культуры.

Изучение казахской философии затрудняет недостаток достоверной информации – в силу особенностей кочевого мышления. Мы не можем оперировать трактатами, письменными источниками в силу их отсутствия. Эмпирическая база для анализа казахской философии – это символико-знаковая система, используемая как средство коммуникации, устное народное творчество, дискурсивный материал творчества жырау, собственно философские тексты, появившиеся лишь в XIX веке в рамках просветительской культуры. Соответственно, можно утверждать, что есть обширный материал для теоретического анализа становления казахской философии. Это и было продемонстрировано ученым в своих произведениях, где он попытался «познакомить интересующихся с глубинным течением мысли выдающихся деятелей исторического прошлого и, по возможности воссоздать подлинную картину историко-философского процесса в Казахстане в высших интересах полного восстановления и развития его лучших традиций».

В современных условиях систематическое исследование казахской философской мысли находится в своей начальной стадии. Исследователями казахской философии достигнуты определенные успехи в освоении этой трудной, но благодатной темы. Они представили модель национальной философской традиции, как устойчивого способа передачи исходных установок национального мировоззрения в эволюции философской мысли. Выделены основные параметры различия национальных философских традиций, к которым относятся источники формирования, специфические идеи, выражающие связи между различными этапами философской эволюции и различными культурными традициями, особый статус философского познания в его соотнесении с иными типами мыслительной деятельности данного

сообщества, общая картина мира, определенная для данного сообщества иерархия социальных ценностей. Ученые демонстрируют, что в любой социокультурной системе национальная философская традиция в качестве интегративного фактора задает критерий культурной идентичности, постоянно воспроизводит оценочные смыслы исторического прошлого, стабилизирует отношения внутри социума между различными поколениями.

Активное теоретическое освоение народной мудрости, духовных заветов мыслителей казахской степи способствует раскрытию нравственного потенциала народа, выявляя самые позитивные ценностные стороны культурного и духовного наследия. Именно такого рода актуализация потенциала философского наследия казахского народа становится значимой в современных условиях глобализации.

О НЕОБХОДИМОСТИ СОЮЗА ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ И ОТЕЧЕСТВЕННОГО ИСТОРИЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ

Сафар КОЛДЫБАЕВ
(Костанай)

Современная отечественная история, или, более предметно – наука «история Казахстана» – все еще не преодолела того характера содержательного наследия, который ей в известной мере по инерции был оставлен советским временем. Эта традиция выражается в том, что в среде исследователей истории Казахстана продолжают довольно отчетливо преобладать исследователи-историки практического плана, которые, мало интересуясь теоретическими проблемами истории, свои выводы основывают исключительно на основании конкретных источников.

В целом, справедливости ради, скажем, что не только в исследовании отечественной истории, но и исторической науке вообще чувствуется явное преобладание тех, которые придерживаются издревле принятого в науке постулата: «факты – воздух для историка», понимаемого порою в его абсолютизированном и упрощенном виде.

Приоритет фактологического описания истории при игнорировании теории, особенно философской, преобладает в исторической науке. И наличие такой ситуации в научных исследованиях по истории, как представляется, в значительной мере связано с предыдущим состоянием исторической науки советского времени. Ведь еще тогда, а мы от этого периода не так далеко ушли по времени, считалось, что общие теоретико-методологические вопросы исторической науки, носящие научный характер, в принципе созданы уже в середине XIX века, и поэтому его основные каркасы не могут быть подвергнуты коренному пересмотру. Задача историка-исследователя состоит лишь в том, чтобы руководствуясь общими принципами советского марксизма, умело и правильно применять их к исследованию исторической реальности.

При этом, в исторической науке СССР традиционно сложилось так, что вопросы философии и методологии истории разрабатывались главным образом в центрах страны, Москве и

Ленинграде. При такой ситуации исследователям исторической науки на периферии в большей мере была уготована роль комментаторов, в которыми общие теоретико-философские проблемы истории мало затрагивались. Поэтому можно вполне определенно утверждать, что ныне в качестве теории отечественная историческая наука делает только первые шаги.

Между тем, теория в науке представляет собой более глубинное, сущностное познание объекта реальности, нежели его эмпирическое, фактическое описание. Многие современные недостатки исторической науки коренятся не в избытке, а в недостатке теории. Это преимущество теории обеспечивается тем, что она оперирует в процессе своего познания и объяснения понятийно-категориальным аппаратом, общими принципами, законами.

Известно, что теория истории получает свое наиболее общее выражение тогда, когда она выражается философски, более конкретно, через философию истории. В существенной мере это обстоятельство обусловлено тем, что принципы, положения, категории «матери наук» – философии носят наиболее общий, мировоззренческий характер.

В понимании предмета философии истории существуют разные толкования. Однако, в любом случае, философия истории, в сущности, представляет собой исследование имманентной логики развития исторического прошлого человеческого общества. Одни исследователи эту логику видят в теоретической реконструкции прошлого, в определении общих законов развития общества. Это научные концепции К. Маркса, О. Шпенглера, А. Тойнби и др. Усилия такого толкования философии истории направлены на онтологию исторического процесса, основное внимание обращено на исследование материального бытия исторического процесса, на интерпретацию социально-политических процессов, которые, в свою очередь, в их конструкциях выступают основополагающим принципом развития.

Есть и другое выражение философии истории, в виде историософии, когда логика исторического процесса развития исследуется с позиции осмысления ее конкретным народом, или личностью, выраженных в национальных идеях, учениях. Иначе говоря, через исследование своего этнического или личностного «я» в мировой истории.

И, наконец, исследователи с философией историей связывают изучение эпистемологии (научного познания) исторического процесса и на первый план выдвигают проблемы познания исторических фактов и событий. Дильтей, Зиммель, Коллингвуд, Арон, Кроче и другие исследователи оставили в этом отношении интересное наследие в изучении логико-теоретических и методологических проблем исследования истории.

Первые две концепции выступают онтологией, третья – эпистемологией философии истории. Философия истории органически включает в себя онтологический и эпистемологический аспекты. Онтологический аспект предполагает признание истории как элемента объективной действительности. Для изучения бытия исторического процесса необходимо связать все факты друг с другом и раскрыть их содержание, а этого можно добиться, если бытие фактов рассматривать в единстве сдругими фактами. Эпистемологический аспект рассмотрения фактов подразумевает их анализ сточки зрения научно-познавательной функции. Если онтологический аспект непосредственно не учитывает субъективные моменты в историческом процессе, то эпистемологический анализ факта имеет в виду эти моменты. Исследование фактов в этом аспекте помогает глубже раскрыть то или иное историческое событие.

Онтологический и эпистемологический аспекты нельзя отрывать друг от друга, так как процесс познания исторических и социальных феноменов невозможен без выяснения объективной истины, без установления истинности тех или иных фактов, без анализа тех или иных событий. Иначе говоря, без объекта познания или теории познания. Философия истории рассматривает их в единстве, во взаимной связи, хотя может с целью более глубокого их изучения анализировать отдельно друг от друга.

Сегодня, для отечественной исторической науки, находящейся в процессе своего внутреннего реформирования, потребность в философской рефлексии истории в онтологическом и эпистемологическом аспектах вполне очевидна. В немалой степени они диктуются качественными изменениями в казахстанском обществе. Перед Казахстаном, недавно получившим политическую независимость, история поставила поистине судьбоносные вопросы дальнейшего исторического развития. Но эффективное движение вперед возможно тогда, когда теоретически, философски осмыслена прошлая

история, механизмы его научного познания. Само нынешнее время и современная историческая ситуация Казахстана властно ставят вопрос философско-эпистемологического осмысления судьбы Казахстана. Решение этой исследовательской задачи, рассчитанной на усилия многих ученых, лежит у истоков развития не только национального самоуважения, но и авторитета Казахстана на международной арене, определяет во многом будущее страны.

Поэтому исторической науке Казахстана сегодня объективно требуется переход от стадии преимущественно фактологического исследования к теоретико-философскому осмыслению исторических проблем. При этом философско-эпистемологическое осмысление должно, по нашему мнению, проводиться с позиции государственно-этнического самоопределения Казахстана, коренных интересов государствообразующей нации – казахов, которые имеют многовековую историю самобытного развития.

Актуальными для нынешнего состояния отечественного философско-исторического знания, как нам представляется, являются следующие проблемы философии истории:

- показ теоретико-методологической несостоятельности западных концепций философии истории в оценке кочевого периода развития отечественной истории;
- исследование проблем казахской истории в историософских идеях отечественных мыслителей;
- обоснование необходимости периодизации отечественной истории с позиции цивилизационного подхода;
- проблемы методологии персонификации личности в истории Казахстана;
- природа специфики исторического знания, характеристика метода объяснения в казахстанской исторической науке;
- метафизика как философский метод идеологизированного исторического знания и квази-истории;
- герменевтика как способ познания некоторых проблем истории Казахстана;

Безусловно, исследуемая этими направлениями проблематика философско-исторического характера в отечественной истории отнюдь не исчерпывается. Поэтому автор ставил, скорее, цель в какой-то мере обозначить и исследовать наиболее актуальные с его точки зрения проблемы философии истории.

КОЧЕВНИКОВЕДЕНИЕ В СОВРЕМЕННОМ ФИЛОСОФСКОМ КОНТЕКСТЕ (к постановке проблемы)

Нургали АРШАБЕКОВ,
Баглан КОКУМБАЕВА **(Павлодар)**

Каждый век уходит в ретроспективу времен со своим особым знаком, и это обеспечивает ему уникальность, незаменимое место в истории. XX век отмечен формированием новых духовных ориентиров общественного сознания, которые произвели в буквальном смысле переворот ценностей. Этот кардинальный мировоззренческий сдвиг – характерная тенденция второй половины столетия, имевший региональные очертания в разных ареалах Земли.

Время рождается на глазах, а потому переходность столетий ощущалась и подготавливалась задолго до свершившихся метаморфоз. В контексте данной статьи – это две тенденции, сформировавшиеся независимо друг от друга. Это – номадология в современной западной философии и көшпенділіктану (кочевниковедение) в философско-научном знании Казахстана – те составляющие, выразившие поиски, решения и находки пограничного культуриствического бытия. Несмотря на все различия, между ними возможно обнаружить содержательные внутренние связи, имплицитное созвучие их мыслительных практик.

Для начала охарактеризуем каждую из них отдельно. В Казахстане веяния нового обозначились в движении «шестидесятников», как называют поколение, родившееся приблизительно между 1925 и 1945 годами. Шестидесятничество «решающим образом определяло интеллектуальную и духовную атмосферу страны до начала 90-х годов, по своему положению и самосознанию отличалось и от официального общественного слоя, представленного партийными и околопартийными гуманитариями, и от контробщества, представленного диссидентством». Они «создали свою собственную среду – внешне неуловимую, но внутренне цельную и очень эффективную» [1].

Применительно к «шестидесятникам» Казахстана правомерно говорить о духовной элите, заложившей основы неоренессанса казахской культуры и философии. Аргументом тому – появление нового поколения талантливых ученых, литераторов и художников, стремившихся раскрывать и распространять подлинные национально-культурные ценности.

Своеобразным неформальным центром движения шестидесятников в Казахстане можно считать творческую группу единомышленников, авторов нашумевшей в свое время и являющейся сегодня библиографической редкостью коллективной монографии «Кочевники. Эстетика: познание мира традиционным казахским искусством». Это – первый фундаментальный труд по новому философско-научному направлению – көшпенділіктану, где раскрывается универсальное, общечеловеческое содержание номадизма. Статьи Сабетказы Акатаева и Мурата Ауэзова, Канат Нурлановой и Едыге Турсунова, Асии Мухамбетовой и Булата Каракулова, Алана Медоева, Мирлана Каратаева и Эльвиры Шакеновой объединяла общая задача «осмысления и реконструкции духовного универсума кочевого общества» [2, с. 3]. Иными словами, ставилась и решалась задача интерпретации казахской культуры как высокой ценности, востребованной в современном обществе.

Наряду с «Аз и Я» Олжаса Сулейменова, «Кочевники. Эстетика...» – это результат, вернее, один из результатов шестидесятничества в Казахстане. Сегодня, по истечении не одного десятка лет, можно говорить о том, что благодаря им – «шестидесятникам» – в число которых входит, по сути, вся элита страны, начиная с Первого Президента Республики Казахстан Н.А. Назарбаева, зажглась заря Независимости. Это связано с тем, что Независимость есть исторический феномен, который не дается в готовом виде. Идея независимости – это национальная (в смысле, национально-государственная) идея, которая содержит в качестве своего внутреннего основания духовно-нравственные ценности, формировавшиеся и выражавшиеся в разные исторические периоды многими и многими деятелями.

И это доказывает реальность современного Казахстана, которую возможно определить в данном аспекте как открытую книгу, многие страницы которой еще не написаны. Сегодня уже не но-

вость все новые археологические открытия и бесспорные успехи во всех сферах культурного бытия. Но в далекие годы преднезависимости только отдельные Личности обладали даром предвидеть и прокладывать дорогу в день сегодняшний. Яркий тому пример – судьба монографии «Кочевники. Эстетика...», где закладывались основы направления, непопулярного в философии и науке советского времени. Свидетельством тому тот факт, что в конце 70-х годов XX века тираж книги «был изъят из продажи по цензурным соображениям, сводившимся к обвинениям в отсутствии классового подхода и идеализации прошлого» [2, с. 3]. Выход монографии оказался возможным только в 1993 году.

С горечью приходится признать, что, несмотря на то, что в 2013 году исполняется 20 лет со дня выхода в свет данной книги, кочевниковедение все еще не получило официального статуса. Подобное положение глубоко волнует многих исследователей, которые продолжают вести изыскания в данной философско-научной сфере. Нельзя не сказать в этой связи вот о чем: летом 2011 года ряд философов и ученых Казахстана приняли очное и заочное участие в III Международной научно-практической конференции «Тенгрианство и эпическое наследие народов Евразии: истоки и современность», которая проходила в Республика Тыва [3]. Так вот, в этой маленькой республике Российской Федерации функционирует Лаборатория кочевых исследований. Сами жители Тывы гордо называют себя кочевым народом, подразумевая, что это не только их прошлый, но и нынешний статус. И это при том, что животноводства у них в настоящее время практически нет. Иными словами, для них кочевничество выступает не как преходящий хозяйственно-культурный тип, а как определяющий фактор национально-государственной идентичности, как вечное духовное состояние [4].

Охарактеризуем вкратце основные положения кочевниковедения в контексте темы данной статьи. Прежде всего, следует отметить то обстоятельство, что в көшпенділіктану нашли применение онтический и онтологический уровни исследования. Культуро-онтический слой индуцированный содержанием культуро-особенной реальности (т. е. исторически конкретного типа культуры), активно изучается в специальных научных исследо-

ваниях (исторической науке, фольклористике, филологии, музыковедении). Наряду с этим, разрабатываются проблемы онтологии, гносеологии и аксиологии кочевого бытия, составившие самостоятельную ветвь казахской философии.

В Западной Европе анализируемый период получил обозначение постмодернизм — термин, обозначающий структурно сходные явления в мировой общественной жизни и культуре второй половины XX века. Он употребляется как для характеристики постнеклассического типа философствования, так и для комплекса стилей в художественном искусстве и символизирует конец западного господства в религии и культуре [5]. С точки зрения Делеза и Гваттари, для философии постмодернизма в целом присуща отчетливо выраженная «потребность в номадизме». Согласно постмодернистскому видению ситуации, номадологический способ мироинтерпретации отнюдь не является экзотической версией философского моделирования процессуальности, но, напротив, отвечает глубинным запросам культуры западного образца, «уставшей» от собственной ориентации на гештальтную жесткость: по оценке Делеза и Гваттари, «чего нам не хватает, так это Номадологии, отличной от истории...» [6].

Номадология – проект (концепция) нового видения мира, предложенный Делезом и Гваттари в 1970-х гг. Характеризуется отказом от идеи жесткой структуры, основанной на бинарных оппозициях, а также от идеи строгого детерминизма (метафора генерала). Данная концепция обращает внимание на появление на Западе «племенной психологии», выраженной в образовании групп, которые противопоставляют себя остальному обществу и создают собственную символику и ритуалы (например, субкультуры). Эти анархистские «племена» напоминают кочевников древности и бросают вызов репрессивному аппарату цивилизации и государства. Иными словами, для постмодернистов-номадологов кочевник – это «Другой», это – не «я», тот, кто противостоит мне, находится по ту сторону меня, моих ценностей, моего мировоззрения [7]. Следовательно, в номадологии находит применение онтологический уровень исследования, при котором номадизм предстает как своеобразный идеальный тип или, что то же самое, модель должного.

К настоящему времени проект французских постмодернистов активно разрабатывается в западном и российском социогуманитарном познании. Теория интеллектуального номадизма, соотносящаяся с глобальными вопросами кризиса мировой цивилизации и культуры, обретает все больше сторонников в так называемой новой номадологии. Став частью более общего академического интереса к теме мобильности и пространства, «номадология», «номадическая теория», «современный номадизм» служат своеобразным признанием того, что идеи о стабильности и устойчивости, лежащие в основе современных представлений об идентичности, обществе и государстве, все меньше и меньше отражают реальное состояние дел. Иными словами, «новый номадизм» способствует пониманию ситуации активного размывания центра и периферии, присутствия и отсутствия, укорененности и беспочвенности [8].

Приведенная здесь краткая характеристика номадологии и кочевниковедения (көшпенділіктану) показывает, что между данными направлениями имеются как сходства, так и различия. Разность обусловлена тем, что номадология и көшпеліліктану сформировались независимо друг от друга и в различных социокультурных условиях. Отсюда, көшпенділіктану изучает классический тип кочевничества, сложившийся и развивавшийся на степных просторах Евразии. Исследовательские интенции номадологии сосредоточены на неономадизме (современных «людях пути», рассредоточенных сегодня по всему земному шару).

Тем не менее, данные направления содержат и ряд принципиальных сходств. Прежде всего, их характеризует предметная релевантность, т. е. обращение к изучению номадизма. Адекватность обнаруживается также на глубинном – содержательном – уровне: «В новой постмодернистской системе ценностей в качестве центральной выделяется осознание неразрывной связи человека и мира, примата духовных ценностей над материальными, и многообразия форм бытия, а также необходимости их более полной репрезентации» [9]. Он «...меняет приоритет в пользу духовных ценностей и в этом плане есть стадия постматериалистических ценностей. На первый план выдвигаются такие ценности, как качество жизни, зашита окружающей среды, до-

минирующими становятся постматериалистические идеальные ценности» [9]. Иными словами, требует отказа от противопоставления духовного и материального и ложной дилеммы «материализм-идеализм».

Нетрудно заметить, что приоритет духовных ценностей «своими корнями уходит в традиционную культуру номадного традиционного общества, так что постмодернистский дискурс и архетипы нашей культуры и в этом пункте находятся в согласии. Сказанное позволяет сделать один важный вывод: мобилизация духовного потенциала нации является условием успешного перехода к постмодернистскому типу экономического и политического развития. Подтверждается преобразующая роль культурной составляющей в выстраивании нашей национальной государственности» [9].

Таким образом, можно подвести некоторые предварительные.

Оба направления правомерно определить как науки о духе. В номадологии обосновывается номадическое мировидение как достойная альтернатива технократической материально-вещественной цивилизации. В көшпенділіктану кочевничество является для носителей номадической ментальности иппокреной духа, духовности (К.Ш. Нурланова).

Как номадологию, так и көшпенділіктану правомерно определить как футурологию. Главная идея, общая для обеих философско-научных сфер, это вывод о духовном будущем. В этом – ключевом – пункте Восток и Запад, мир кочевников и мир земледельцев составляют единый неделимый человеческий род. И этот факт обнадеживает, вселяет веру и надежду в то, что наши внуки и правнуки будут жить в этом самом духовном будущем. Иными словами, диалог, коммуникация кочевничества и оседлости, Востока и Запада есть выбор в пользу неокочевничества. И это есть та общая платформа, которая составляет сущностное основание современного социогуманитарного познания. Можно таким образом резюмировать, что отечественное кочевниковедение органично вписывается в контекст современного философско-научного познания.

Литература

1 *Гусейнов А.А.* Н.В. Мотрошилова и философы-шестидесятники // *Мотрошилова Н.В.* Работы разных лет. – М., 2005. – С. 4–12.

2 Кочевники. Эстетика: познание мира традиционным казахским искусством. – Алматы: Гылым, 1993 – 264 с.

3 Тенгрианство и эпическое наследие народов Евразии: истоки и современность. Материалы III Международной научно-практической конференции. – Абакан: Хакасское книжное издательство, 2011. – 142 с.

4 *Кокумбаева Б.* Феномен «шестидесятников» в Казахстане (к 70-летию доктора искусствоведения, профессора Болата Ишанбаевича Каракулова) // Философский альманах. – № 3–4. – 2012. – С. 106–112.

5 *Усовская Э.А.* Постмодернизм в культуре XX века: учебное пособие для вузов. – Минск, 2003. – С. 4–5; Постмодернизм // http://ru.wikipedia.org/wiki

6 Что такое Номадология? Значение и толкование слова nomadologija, определение термина // http://www.onlinedics.ru/slovar/fil/n/nomadologija.html

7 Другой // http://ru.wikipedia.org/wiki

8 *Ушакин С.* Люди пути: Номадизм сегодня.more by Serguei Alex. Oushakine/ http://www.academia.edu/1876129/_

9 *Балгимбаев А.С.* Ценности постмодернизма и традиции// Ұлттық мәдениет: дәстүр мен қазіргі уақыт. Абай атындағы Қазақ Ұлттық педагогикалық университетінде философия ғылымдарының докторы, профессор Болат Кесікқалиұлы Байжігітовті еске алуға арналған Республикалық ғылыми-практикалық конференция материалдарының жинағы. – Алматы: «КИЕ» лингвоелтану инновациялық орталығы. – 2009. – 208 б. – С. 32–34.

ФИЛОСОФИЯ: В «КОНЦЕ ИСТОРИИ» К НОМАДОЛОГИИ

Бисембай КОЛУМБАЕВ
(Караганды)

Как известно, сова Минервы по Гегелю вылетает в полночь, чтобы мазать мыслью серым по серому. Философии в прошлом возникали в застойные периоды цивилизаций. Английская, французская, немецкая, русская философии сформировались в периоды даже исторического упадка. Индийская, китайская философии также дополнялись новыми учениями, хотя и не были системными.

Казахстан не в упадке, а в подъеме и нужна ли ему тогда философия? По историческим прецендентам нет. Жалпы, қазақ философиясы болдыма? Біз Аль-Фарабиды қазақ философиясына кіргізгеніміз жөнбе? Ондай ата- бабаларымыз басқа елдерге өтіп ұлы адамдар болғанын профессор Закирьянов К. жуырда өзінің «KZ-постулат» заңдылығымен дәлелдеген тұжырымында Ұлыбританияда шыққан кітабында көрсетеді. Онда философ Конфуций, ұлы Кир II, Александр Македонский, Атилла және бриттардің королі Артур түріктерден шыққан дейді. Қандай қызық!

Әрине ойшылдар тарихымызда толып жатыр. Бірақ бұлардың шығармаларында қадімгі жүйелі философия емес, ал кәдімгі данышпандыққа құштарлану ойлаулары, жүректің әсіресе, мысалы Абай, толғануы. Бірақ, бұл кемшілік емес, әсіресе қазіргі кезде, жақандану қысымдарын ескертсек.

Откуда у нашего президента идеи о «G-global» – «зеленой экономике» и др.? Из чисто рационального расчета или глубже – из кочевнического духа в современности? Может это не ирония, когда Делез говорит: современный интеллигент – это кочевник с подбитой ветром подошвой. Вообще постмодернизм, отрицая современность, утверждает одновременность разновременного!

Полностью отвергать нынешнюю глобализацию нельзя, но она ведь пожирает культуру, которая на «ладан дышит». «Массо-

вая культура» – это что за волапюк? А интернет – эта «мировая паутина», где средство превратилось в цель и даже в самоцель?

Наступление цивилизации потребовало вначале пожертвования мудростью (смерть Сократа), затем знаниями (костер Бруно), чтобы прийти к обезличенной информации (степень упорядоченности системы – Винер). Но тем самым человечество пришло или идет к безумию, потому что в любой системе есть элемент безумия. А безумие человечества и есть цивилизационное бытие, которое есть метафизическое небытие. Поэтому философия есть, возможно, единственно достойное человека дело, где он должен взять всю ответственность на себя перед миром, чтобы быть ему не в тягость, а к добру. Возвращение к мудрости древних вряд ли возможно. Но небытие заставляет искать истоки бытия.

Если учитывать современные требования, в особенности глобализации, то где мы в ней находимся?

Все-таки она преимущественно проистекает с Запада. Возможно даже это феномен постмодерна, хотя казалось бы странно, этого не может быть? Потому что постмодерн – это плюрализация, деконструкция, неопределенность и т.д. Но все равно это наступление Запада, несмотря на «закат Европы», «конец истории» и т.д. Парадокс в том, что на Востоке постмодерна нет, а глобализация наступает. Необходимо расширение экономических основ из духовных усилий: единение из духовных свобод. Нужно так или иначе развязывать узлы – законы общественного и человеческого в гражданском обществе, правовом, социальном государстве, чтобы силы черпались оттуда «из духовности», ну «с богом».

Не перекрестие Запад-Восток, Север-Юг, а купол неба, Тенгри над многообразием мира. Байтерек- вот наш символ. Человек растет корнями вверх (П.Валери). Даже материалист Фалес говорил о «горнем отечестве».

Не время, а пространство. Это и есть номадизм. Оседлав коня реформ, куда мы движемся?

Нужен не расчет по примерам достигнутого другими странами, цивилизациями, культурами и т.д. Это достоинства, которые накопились в недостатках. Это может быть тенгрианство, евразийство, а скорее всего номадичность. Мы не можем предложить

себя миру как кентавр. Наоборот кентавр должен обернуться символом движения, а лучше в этой подвижности страной между небом и землей. Не поднебесной, а именно должен после «Заката Европы» прийти «Восход Азии». Кстати, Шпенглер говорил, что где-то в Сибири появится новая цивилизация. А Сибирь – это наша исконная территория, хотя мы оттуда волей-неволей перекочевали. А орхоно-енисейские письмена, а Байкал, а Ангара, а Омбы, а Алтай вплоть до Урала и далее?

Восток приходит не после Запада и не вместо него, а наравне. Запад исчерпал свое время и время вообще как темпоральность, интенсивность, необратимость. Хронос уступает топосу. Но если это происходит на Западе в ломках структур, то есть постструктуралистически, неравновесно, кризисно, что откликается через процессы глобализации и на «Востоке», то в действительности время должно быть подчинено пространству и весь категориальный ряд нужно расчленить: необходимость, а не свобода, содержание, а не форма, явление, а не сущность, возможность, а не действительность, следствие, а не причина и т.д.

Но лишь пройдя опыт Запада, можно проснуться «Востоком». Многое ушло на Запад в Великом переселении народов и обратно распространилось на Восток в его вестернизации. Можно сказать, что Востока как такового и нет. Он должен образоваться из преобразования Запада. Нужна девестернизация. А мы все пытаемся прильнуть к Европе. Мне, например, совершенно не нравится примыкание к Болонскому соглашению по образовательной системе с пресловутыми кредитами, тестированием, бакалавриатом, магистериатом и т.д.. Обучение из душевного диалога превращается в назидательную тренировку, об опасности чего предупреждал еще Гегель.

Цивилизация, культура, постмодерн – в такой последовательности Западный мир пришел к кризису во всех сферах общественной жизни. Линейный подход к истории – это не только теоретическая позиция, но и ее реализация как такового. Однако в истории имела место и диахрония.

В этом смысле эту триаду надо пересмотреть с точки зрения восточного человека. Рациоцентризм, фаллоцентризм, европоцентризм и т.д. на самом Западе уже отвергаются. Но ведь это и

есть постмодерн как наступающая неопределенность во времени. Но может эта хроноперипетия – феномен Востока, где довлеет топос? Но не такой как на западе, а как «территория», «междумирье»? На Востоке нет раньше-позже, ближе-дальше, он и в том и в другом, а отсюда и символ номадического кентавра.

Место Востока в неопределенности постмодерна установить невозможно. Там все новые и новые тупики «развития», а мы туда же суемся в реформах. Но куда же идет Восток не понятно, то есть куда идет понятно, туда же, что и Запад. А вот куда он должен идти – вот вопрос?

Линейность истории исчерпана. Она ведет к тупику. И слишком много появилось «постов» (концов). Бог умер, автор умер, человек умер, конец истории и т.д. О чем это говорит?

У Ницше есть идея вечного возвращения. Но возможно ли оно? Зри в корень (К.Прутков). Отрадно, что Н.А.Назарбаев в своих выступлениях ссылается на Сенеку, Сократа, Шопенгауэра. Это что, самореклама, проявление профессионализма или проблески мудрости правителя? Да, это должно нас радовать. Мудрец не попадает в тупиковую ловушку, откуда уже нет выхода, а упреждает ее, отказываясь от одностороннего самоутверждения и превозмогая себя в самоотдаче миру ближних и дальних. Концептуальная установка партии «Алаш» в прошлом была в том, чтобы всем миром строить новое общество.

Но осознает ли человечество «конец истории»? Или только в виде «экономического кризиса», который бьёт по карманам? Ждать ли того времени, когда «конец» достанет до каждой живой души? Как это в фантастических блокбастерах Голливуда? Когда уже не будет выбора? Или только остается констатировать проявления нарастающего развала мира как это обстоит в постмодерне? И вместе с тем может быть постмодернизм – это современная «мудрость», вполне отвечающая нынешним реалиям? Он-то как раз и кричит больше всех (новаторов тем более) о том, что происходит? Наяву, а не во сне?

Нужен день, а не ночь философии, когда вылетает пресловутая Сова Минервы. Парадокс в том, что мы ночью философствуем, а днем от этого отрешаемся. Ночь отнимает тело, день отнимает душу (Шпенглер).

Но фактически мы днем «спим», ночью «бодрствуем». «Господа, если к правде святой мир дорогу найти не сумеет, честь безумцу, который навеет человечеству сон золотой» (Беранже).

«Время временится из будущего» (Хайдеггер). Вот откуда востребована духовность! А может будущее в прошлом? Чтобы не было «конца света» и нужно возвращение к началу света? Судорожные движения вперед или вбок всегда были в истории, собственно эпохи этим и определялись. Но даже эпоха Возрождения не состоялась, она выродилась (Бердяев). А Гайденко П.П. говорит о «трагедии возрожденческого титанизма». Как же быть? Может «глобализация» со всей ее негативностью будет способствовать, вынуждать к возвращению человечества? К чему? Из освоенного пространства и преодоленного времени, в которых все теперь есть «окружающая среда», не куда кривая выведет, а к самому миру, в котором человек был бы признан и призван к его сотворению. Начала истории не было, были одни «концы» и слишком много концов.

Беременные места Земли разрождались в границах цивилизаций, между которыми происходили гибельные столкновения, теперь видимо беременно все человечество? Будет ли рождения дитя, Нового Адама земли-матушки?

Ранее человечество было подчинено топосу и хроносу, а теперь их стало «использовать» как цивилизационные формы активности. И с Нового Времени по сию пору это продолжается как эра перелома в сознании человека и человечества на свое бессознательное и на окраинное мира с фетишизацией, гипостазированием пространственно-временных порядков.

Вопрос в том, как из этого выбираться? Потому что тупиков и футурошоков будет все больше, чем организованнее будет антропоцентристский активизм в пространстве и времени, то есть чем «прожорливее» он будет в интенсивности и экстенсивности за счет пространства и времени. Время-деньги! А пространство? Он исчезает (в вилле, коттедже, дворце и т.д.) Время беременеет деньгами (ложными ценностями, идолами Бэкона, модой, рекламой и т.д.). Пространство становится коммуникативным, информационным, вездесущим, вседоступным, вседозволенным, то есть «пустым». В Интернете как в мировой паутине есть мировая

связь или точнее опутанность всего и вся, но нет пространства. А может это и есть наконец-то осуществленная «Утопия»?

Мне сдается, что человечество, если даже осознает «конец истории», пути выхода из него не может найти в своей субстанциональности. Для этого сегодня должна быть востребована символически как фигура Кентавра (человек в машине; а Деррида говорит для японца в машине сидит Бог!), так и осмысленная номадическая субъектность. И в руках у номады не камча, которой он загоняет клячу истории (Маяковский), а Сокол, поднимающийся в небо, вместо упертой Совы Минервы. Қазақша айтқанда: оймен көкке көтерілейік; жердің ойынан көгерген ойға. Но это не рационалистически заранее определенный метод, а установка перекликающаяся с «Дао». У казахов есть «дәу». В христианстве «Тео».

Чтобы у нас в Казахстане была своя философия, нужно искать и создавать номадические ключи-мысли, применимые ко всем современным экономическим, политическим, правовым, а тем более виртуальным технологиям. Доказано, кочевники в самом своем образе жизни были очень искусны в технологиях. Именно в них номада зажат. Порой мелькает, а может и гуляет, особенно молодежь , но он там непременно присутствует и должен себя узнать в отчужденной форме из своего подвижничества. Но более категориально: чем «зеленее» окажутся эти мысли, то есть отвечают самой природе вещей (ноосфера Вернадского), тем они мудрее будут. И не человек в них познает мир в своем активизме, а мир воспринимает человека (феноменологически). Вот тогда осуществится безответная любовь к мудрости.

В этом высокое предназначение в нынешние времена разбредающихся монад homo nomadus. В нем могут встретиться и homo sapiens и homo faber и soon politikon и homo ludens, а главным образом, предстать kosmopolit, гражданин мира. Он повернет, да уже и поворачивает от методологии к монадологии.

ҚАЗАҚ БОЛМЫСЫ

Баймурза ҚОЖАМБЕРЛИЕВ
(Қызылорда)

Табиғатынан ешкімге зәбір көрсетпеген қазақ ұлты өзіне ғана тән ұлттық болмысының қадір қасиеттерін қадірлеп, бағалай білген. «Кісілік пен тектілікке талаптанар балам болса арманым қайда» деген қазақтың бұрыңғы ұрпағының бойында, қазіргі кезеңде қазақ жастарында ұшырасып қалатын келеңсіздектер жан ауыртады. Ата бабамыз ұлының-ұлтжанды, қайсар мінезді, қызының-жібек мінезді, барар шаңырағы берекелі, өнегелі болып тәрбиеленуіне бар өмірлерін арнаған. Сондықтан да ер балаға намысқойлық, сертте тұру, мәрттік жасау, қанағатшылық, шаруақорлық секілді қасиеттерді сіңірте білген. Ал қыз балаларға ибалық, ұстамдылық, қонақжайлылық, бауырмалдық қасиеттерді ұялатуға айрықша мән берген. Жалпы қазақ әлемінің дүниесінде әлеуметтілік және әлеуеттілік қасиеттердің барлығын атап өткен абзал. Әулеттілік қазаққа ғана тән, сан ғасырлар бойында қызмет жасаған, күні бүгінге дейін жалғасып келе жатқан, келешекте де болатын, ұлт өкілін қалыптастыратын қазақ болмысының басты және шынайы нұсқасы. Жалпы алғанда, қазақ танымында үш түрлі білім қоры жинақталып, өрілген. Олар: табиғат туралы, қоғам туралы және осы екеуінің қабысуында туындаған адам туралы. Бүгін ғылым мен техника дамыған дәуірде, табиғат пен қоғам туралы ғылым білімдерінің шарықтап, сан-сапалы арнаға түскені баршамызға белгілі. Ал, адам туралы оның өрісі табиғат бөлшегі ретінде қарастырған талабы да жан-жақты дамыған. Қазақ ұлты өкілінің рухани жан дүниесі, ішкі құбылыс, рухын тануда әлі де зерттелетін мәселелер аз емес. Егер де рух туралы айтатын болсақ, ол туралы нақты анықтама беру қиынға соғады. Мысалы, «Қазақ тілінің түсіндірме сөздігінде» рух дегеніміз табиғи, материалдық бастамалардан өзгеше, затсыз, идеалды бастаманы, қуатты батылдықты білдіретін ұғым ретінде қарастырылады [1, 110 б.]. Рух әлемі көзге көрініп, қолмен ұстайтын нәрсе емес. Философиялық мәнде рух абстракция, ол

айқындалған шындық немістің классикалық философиясында рух туралы көптеген құнды пікірлер бар. Ұлы ойшыл Гегельдің «Рух феноменологиясы» деген еңбегінде рухтың көріну формаларын айта келіп, өзіндік санаға ерекше тоқталады.

Расында, өзіндік сана мен адамның еркіндігі, бостандығы бірбірімен байланысып жатқан диалектикалық құбылыс. Сондықтан адам дүниеге келіп, оның өзіндік сапасын қалыптасқан уақыттан бастап, еркіндік пен бостандық туралы идея да өмір сүреді. Гегельдің пайымдауынша «Еркіндік өлім мен өмірдің арасындағы процесс». Сонымен қатар табиғи процестерге жан бітіруде рухпен байланысы ақыл-ойдың да жемісі, үлесі болмақ. Сондықтан Гегель: «Ақыл-ой дегеніміз – Рух» деген пікір айтады [2, 203 б]. Әрине рухты жалғыз ақыл – оймен жеткізу, сипаттау жеткізіксіз болар. Адамдардың адамгершілік өмірі – жеке тұлғаның, яғни адамның өз өмірі болып табылады. Мұндай мәселенің өзі дүниеде объективтік шындықта зат құбылыстарымен қатар олардан тыс, бірақ солардың рухани болмыстығын, тынысын қамтамасыз етіп отыратын жан-жақты сан-алуан байланыстар бар екендігін көрсетеді.

Руханилық өз мағынасында адам мен қоғам арасындағы қатынастың дәнекері болатындығын өмірдің өзі дәлелдеп отыр. Өйткені адам оларды қоғамға тән барлық құндылықтар арқылы бойына сіңіріп отырады. Сол сияқты руханилықтың ата-текке де байланыстыратын қасиеттерін де жоққа шығаруға болмас. Осыған орай атақты жырау бабамыз Бұқар атамыз: «Жақсыдан жаман туса да, жаманнан жақсы туса да тартпай қоймайды тегіне» деген сөзі ойға оралады. Дегенмен де тіршілікте рух болмысы дүниедегі заттар мен құбылыстардың негізінде құрылған әлдебір түрде болуы мүмкін. Біздің пікірімізше рух ұғымы, сонымен қатар жалпы категория ретінде ғана емес, символ, яғни нышан ретінде де қарастырыла алады. Мұндай түсінікті алғаш рет кеңес дәуірінің белгілі ойшылы Мераб Мамардашвили рух ұғымының символдық, нышандық, сипаты туралы айта келіп, олардың жасанды сипатын, әсіресе, олардың «пайда болуымен өмір сүруіне адамның рухани өндіруші іс-әрекетінің тікелей қатысты екендігін» атап өткен еді [3, 98 б.].

Біздің пікірімізше адам рухы, жоғарғы, табиғаттан тыс құндылықтар ретінде сипатталуы қажет, яғни рух адамның дүниені

түсіну нәтижесінде қалыптасатын, өз тіршілігі үшін адамның болуын қажет ететін ұғым ретінде қарастырылады. Адам рухы шектілікті заңдарға, қажеттілікке бағынбайтын өзіндік мәні бар болмыстың маңызды бөлігі және өзіндік ерекшелігі. Адамның қоршаған ортамен байланысы арқылы туындаған руханилық тіршіліктігі, мәдениеттегі, білімдегі ұдайылықты, тұрақтылықты қамтамасыз етіп отырады. Осы рухани тектіліктер арқылы қоғамдағы мағыналы құндылықтар мен қазыналар ұдайы өмір сүреді, олар салт-сана, әдеби, ғылым, өнер шығармашылығы арқылы ұрпақтан ұрпаққа жетіп отырады. Сондықтан да адамның руханилығы шексіз. Адамның руханилығынан туындаған жеке тұлғалық болмысының толыққандылығы және саналанып, саралағандығы адамгершіліктің, тәрбиеліктің көзі, іске асырушысы болып табылады. Осындай жағдайда кешегі замандағы тоталитаризм жүйесі кезеңінде адамның жеке қасиеті мен шығармашылық қасиеттері арасындағы байланыстылықтың үзіліп, адамды жеке тұлға ретіндегі кісілік қасиеттерінің қарастырылмай кеткендігін атап өтуіміз қажет. Себебі, адам өз бойына шамасы келгенше, өткен кезеңдер тәжірибесін жинақтап, сұрыптап, оның рухын өз бойына сіңіруге тырысады. Сол себептен де адам бойында оның кісілік болмысында, сана сезімінде қазіргі рухани мәдениетіміздің кейбір формалары мен өткен кезең мәдениетінің көріністері, бейнелері ұшырысады. Кей жағдайларда олардың арасында қайшылықтар болып қалуы мүмкін, бұндай кездерде ол кедергілердің адамның дүниетанымдық мүмкіндігіне, мұраттарына кісілік қасиеттеріне байланысты жеңу жүзеге асырылып отыр. Өткені кезең мәдениетінің тұңғиығына бойлап оның ішкі мазмұнына түсінуге тырысу адамды рухани байытады. Өткен кезең мәдениетінің інжу-маржанын өз бойына сіңіре алмаған, одан рухани нәр ала алмаған адам бүгінгі заман ағымына ілесіп, өзіне сай ерекшелік дәрежесіне еркін жете алмайды.

Қазақ халқында «жеті атасын білмеген жетесіз» деген дүниетанымдылық мағынада айтылған керемет философиялық көзқарас бар. Бұл ұғымның мәні өте тереңде жатыр. «Жеті атасын білу» деген сөз, ол – тек дәстүрді сыйлау ғана емес, сонымен қатар, ол тұлғаның мәңгілік, өмірдің шексіздігін және осы үрдістердегі өзінің мәнін түсіну, өз істері мен әрекеттері үшін

жауапкершілікті сезіну. Ата-баба аруағын сыйлау, кішірейтпеу – әрбір қазақ азаматы үшін қасиетті борышы болып саналады. Адамның рухани дүние болмысы томаға тұйық бітім емес, ол шексіз. Сол себепті де, оның даму және жетілу процестерінің мүмкіндігі жоғары дәрежеде болады. Адамның кісілік, тұлғалық рухтық көрсеткіштерінің бірі деп, адамдардың бір-біріне деген сыйластығы, олардың әртүрлі сарындары, іс-әрекеттілігін бір сабырмен, салқындылықпен қабылдап алуы. Адамның рухани болмысының мәні – ол адамның жасампаздық кей шығармашылық еркі, бостандығы, қуаты. Сондықтан да адамның рухы, оның өмір сүруі мен дамуына кепіл болатын біртұтас ретінде қалыптасуы. Демек, «қасиеттілік» дегеніміздің өзі руханилық: ол адамның ішкі жан дүниесінен шығатын және оның еркінділігін тудыратын қуатты күш. Мұнымен қоса руханилық – тек жәй ғана еркіндік емес, ол жауапкершілік іс, өйткені мұндай адам шексіз шығармашылық мүмкіншілігі арқылы бір өзі бүкіл әлем секілді болады. Рухани адам, «рухталған» жан – бұл өзін-өзі біртұтас жанжақтылыққа бағытқа дамыта алған еркін тұлға деп түсінгеніміз жөн. Себебі адамдардың рухани дүниесі мен болмысының өлшемдері адамдардың ішкі жан дүниесімен, қасиеттерімен байланыстырылады. Осыдан келіп руханилық өлшемі – адамның тұлғалық қасиеттерін тұтастықпен ұштастыра отырып, тұрақты түрде ұштастыра отырып, тұрақты түрде жетілдіру қажеттілігі келіп шығады. Ұлы Абай айтқандай: «Атаңның баласы болма, адамның баласы бол» деуі де осыдан туындаған. Шын мәнінде ұлтжанды адам өз ұлтының жақсылығына мақтанады, жамандығына арланады. Атақты орыс ақыны А.Н. Некрасовтың ежелгі Русьті: «Бейшарасың да шалқарсың, күштісің де әлсізсің» деуі де осыдан. Ұлы Абай бабамыз қазақтың жақсылығын ғана айтып қоймай, оның жалқаулығын, көрсеқызарлығын, көре алмаушылығын, өсекшілдігін, мансапқорлығын, арызқойлығын, шен құмарлығын жеріне жеткізе сынады емес пе?! Ол оның өз ұлтын қатты сүйгендігі, оны түзу жолға салуға жасаған әрекеті деп түсінуіміз қажет. Отан – ұлттың тарихында өзгеріп тұратын құбылыс деп түсінеміз. Біздің ата-бабамыз сақ, ғұн, түрік, қыпшақ дәуірлерін басынан өткерді, монғолдардың табанына түсті, өз алдына орда тігіп, Қазақ хандығын құрды. Бір кезде

патшалық Ресей, одан қалды Кеңестік елде халқымызға отан болды. Біз мұны жоққа шығара алмаймыз. Отанды сүю – қанмен бармайды, ана сүтімен, тәрбиемен келеді, әр адамның әлеуметтік тұлғасымен, азаматтық санасымен негізделеді. Осындай кезде қазақ даласында өмір сүрген өзі шешен, би болған Қаз дауысты Қазыбек бидің халық алдына шығып:

Өркенің өссін десең, кекшіл болма,
Кесапаты тиер еліңе,
Елім өссін десең, өршіл болма
Өскеніңді өшірерсің.
Басына іс түскен пақырға
Қастық қылма,
Қайғысы көшер басыңа.
Жанашыры жоқ жарлыға,
Жәрдемші бол асыға,
Қиын-қыстау күндерде,
Өзі келер қасыңа.
Бүгін сағы сынды деп
*Жақыныңды б*асынба, –

деген толғауы қазақ болмысының өзіндік ерекшелігін білдірсе керек [4,78 б.].

Ұлтжандылықтың әлеуметтік тұғыры – халық. Халық өз отаны үшін қандай да болмасын қиындыққа көнеді. Сондықтан да отаншылдық, ұлтжандылық өз ұлтының болашағы үшін еңбек ету екендігін естен шығармағанымыз жөн. Егеменді елдің негізгі мақсаты мен міндеті ұрпақ тәрбиелеумен астасады, өйткені біздің келешегіміз жемісті тәрбие алған ұрпақпен тығыз байланысты. Ұрпақ тәрбиесі – мәңгілік нәрсе. Халықтың ұрпақ тәрбиелеудегі тәжірибелері сол халықтың ой-тілегімен ұштасып келгендіктен озық үлгілерінің мәңгі сақталып, үнемі жетілдіріп, ұрпақтарға жалғасып отыруына біздің бабаларымыз ерекше мән берген. Қазақтың дүние болмысындағы атақты үш биінің бірі Төле бидің:

Бір үйдің баласы болма,
Көп үйдің санасы бол.
Бір елдің атасы болма,

Бар елдің данасы бол.
Ақты ақ деп бағала,
Қараны қара деп бағала,
Қараны қара деп қарала.
Өзегің талса, өзен бойын жағала.
Басыңа іс түссе,
Көпшілікті сағала.
Өзіңе өзің кәміл,
Досыңа адал бол, –

дейтін батагөй сөзінен үлкенге де, кішіге де пайдасы зор ақылнақылды ұға аламыз. [5, 81 б.] Қазақ халқы өз даму болмысында мәңгілік із қалдырған Әл-Фараби, Қ.А. Иасауи, Абылай хан, Ш. Уалиханов, А. Құнанбаев, Ы. Алтынсарин, М. Шоқай, А. Бөкейханов, М. Дулатов, М. Жұмабаев, А. Байтұрсынов, С. Торайғыров, Қ. Сәтпаев т. б. біртуар тұлғаларды әрқашан да мақтаныш қылады және қастерлейді, құрметтейді және олардың қадір-қасиеттерін кейінгі ұрпаққа өнеге тұтады.

Нағыз қазақы өмір сүру үшін сол ұлтқа етене жақын, қаны мен жанына сіңіскен ұлттың өмір салтын, қадір-қасиеттерін, қазақша өмір дәстүрін, ұлттық тәрбиені қалыптастыру қажет. Шын мәнінде, қазақ үшін өмірдің әлеуметтік-философиялық мазмұн-мәні дәл осы ұғымға келіп тіреледі.

Бірақ қазақы өмір сүрудің өзіндік шарттары бар, оның ең бастысы – ұлттық болмысымызды қадірлеу, қастерлеу және игеру болып табылады. Аты қазақ, заты басқалар қазақ болып жарытпайды, қазақы өмір сүру-еріксіз, дағдылы, санадан тыс, өздігінен туындайтын жайт болуы тиіс. Қазақтың өзіне ғана тән мінез-құлық, жүріс-тұрыс, салт-сана, дәстүр ұлттың тәрбие нысандары болып табылады. Қазақтың қадір-қасиеттері, ділі оның рухани тұтастығының, ұлттың болмысының негізгі қайнарлары болып саналады. Жалпы, ұлттық ділдің қалыптасуында тарих пен әлеуметтік тәжірибенің ықпалы зор екендігін атап өтуіміз қажет. Ұлттық болмысымыздың рухани және әлеуметтік қайнар көздері ретінде ұлттық мәдениет пен ұлттық философия болып саналады. Әрбір халық тарихи даму кезеңінде өз болмысын ойлау жүйесі мен дүниетанымы арқылы зерделейді. Ұлттық діл сіресіп қатып қалған ұғым емес, ол халықтың өмір салтының

бағдаршамы іспеттес: әлгі қалай өзгерсе, бұл да сол дәрежеде өзгеріске ұшырайды. Адамдардың нақты қоғамдық қатынаста қалыптасатын ойлау жүйесі, ойлау салтының рухани жемісі, әдет ғұрыптары мен діни көзқарастары, әсіресе, олардың санасында берік орын алған ақпараттық өрістері ұлттық болмысымыздың қалыптасуы мен дамуына әрі өзгеруіне айрықша зор ықпал етеді. Ұлттық болмысымыздың қасиеттері қоғамда да, жеке адамдарда да мол орын алған. Ізгілік пен рақымшылдыққа ұмтылу – барша адамның бойында бар қасиет, бірақ әлгі ізгілік пен рақымшылдықтың өзі туа біткеннен болмайды, сондықтан оған адамдарды үйретіп, ұлттық үрдіс тұрғысынан тәрбиелеу қажет. Ізгілікке, адамгершілікке қабілетті жандардың ішінде оған өз құмарлығын шектей алатын адамдар ғана жете алады. Адамдар сезімдік түйсіктер арқылы алынған деректер негізінде заттардың қасиеті мен сипаттарын таныса, ақыл-ой арқылы осы алынған деректер негізінде жалпылықтың мәнін түсінуге ұмтылады. Сол себепті адам өзін-өзі үнемі ұлттық рухани жағынан жетілдіріп отыруы тиіс. Ұлттық рух мәселесіне ерекше көңіл бөлуіміз қажет. Өйткені мұның өзі әрбір адамның әлеуетін ашатын, көптің қуатын ортақ арнаға қосатын, халық даналығы жинақталған еркіндіктің түрі. Рухы биік, күшті елдердің қашан да бағы жойылмаған, ұлттың рухын сақтап қалған ел ғана өз ерлерін қорлатпайды, қорламайды, қорғайды, және олардың ұлттық болмысының қадір-қасиеттері шыңдалған үстіне шыңдала береді.

Әдебиеттер

1 Қазақ тілінің түсіндірме сөздігі. – Алматы: Қазақстан, 1985.
2 *Гегель.* Феноменология духа. – М.: Наука, 1997.
3 *Мамардашвили М.* Философия и личноть. – М: Мысль, 1979.
4 Бес ғасыр жырлайды. – Алматы: Жазушы, 1991.
5 Бес ғасыр жырлайды. – Алматы: Жазушы, 1991.

ҰЛТ РУХЫНЫҢ ТАРИХИ-ӘЛЕУМЕТТІК ҚҰБЫЛЫСЫ

Нәби ЕЛІКБАЕВ
(Қарағанды)

Тарихи-әлеуметтік құбылыс ұлттық психология адамдардың біріккен өмірі мен күресінде, әлеуметтік, табиғи – географиялық, материалдық, мәдени жағдайларына лайық қалыптасады. Соның әсерінен ұлттың мүшелерінде мінез-құлықтың, сезімнің, ұлттық мақтаныштың, талғам ерекшеліктерінің және тілдің біркелкі элементтері, дәстүрлері мен әдет-ғұрыптар пайда болады.

Біздің пікірімізше ұлттық психологияның қалыптасуына мына жағдайлар ықпал етеді: белгілі бір әлеуметтік жағдайлар мен өзара қарым-қатынастар, еңбектің сипаты (егіншілік, мал өсіру, барлық аулау т. б.), халықтың ұзақ мекендеген географиялық ортасы; халықтың тарихи жолы, былайша айтқанда халық «тағдыры» (маңызды тарихи оқиғалар, мәселен, азаттық күреспен байланысты ортақ қуаныш, ортақ қайғы, күйзеліс, жеңістер т. б.); адамдардың арасындағы әлеуметтік-психологиялық қарым-қатынастары, өзара әрекеті. Осы көрсетілген факторлар халықтар өміріне түрліше бояуда психологиялық өзгешеліктердің пайда болуына ықпал жасайды. Одан өзге саяси идеологиялық және саясат ауқымы да тиісті қасиеттерді орнықтырады. Бұл айтылғандар тілге де байланысты.

Ұлттық психология-адамдардың зор топтарын біріктіретін әлеуметтік психологиялық күш. Сондықтан да оған оның басынан өткен тарихи кезеңдері үлкен әсерін қалдырады. Халықтардың бірігіп өзінің азаттығын қорғауы, қосылу мен бірігу үшін күрестері немесе т. б. ішкі мәселелерді шешудегі қимыл әрекеттер ұлттық психологияға зор түрлену ендіреді.

Тарих пен дәстүрдің рухани игілік ретінде тарихи санамыз үшін пайдаға асып тәрбие көзіне айналуында ұлттық тілдің құдіретін ерекше атау керек. Халық рухының жаны тіл. Дәстүрлер, әдет-ғұрыптар салт-жоралғылар т. б. барлығы да өз қалпында тек ұлттық тілдің көмегімен ғана нағыз ұлттық талғамды бере алды. Социализм құрылысының ұлт мәселесін-

дегі бұрмалау мен белден басу әдістері тек қазақ ұлты емес ондаған азшылық санатындағы халықтардың тіліне зорлық жасап өшіруге айналған болатын.

Революцияға дейінгі Россияда орыс емес ұлттар жалпы тұрғындардың 57 пайызы болыпты. 250 астам ұлттар жалпы мен шағын халықтар, ұлттық және этникалық топтар өмір сүрген. Ал, 1989 жылғы халық санағына үңілсек 128 ұлттар мен ұлыстар, және этникалық топтар, ұлттық-мемлекеттік құрылымы жоқ 60 астам ұлттар қалыпты. 1932 жылы жазу жұмыстары 132 тілде жүргізілсе енді 36 тілге дейін азайыпты.

Ұлт тілдерін құртуға тікелей бағытталған жұмыс БКП(б) Орталық Комитетінің 1938 жылғы 24 қаңтарда қабылданған «Ұлт мектептерін қайта құру туралы» қаулысына байланысты үдей түсті. Тіптен соңғы жылдары жергілікті халықтардың өсуі (Латвия мен Эстониядан басқа) орыстардан басым түсіп отырғанына қарамастан жалпы білім беретін ұлттық мектептер одан әрі азая түсті [1].

Әрине ұлттық төл тілдің әлеуметке қажетсіздігі, тарих пен ата дәстүрін ұмыта бастау – рухани опаттың басы. Аталған фактілер мен жағдайлар қазақ ұлты үшін өз тарихи байлығынан айырылып дәстүрлі тәрбиесі ықпалын жойса, орыстар үшін көкірек көтеру, ұлтты төмен санау сезімдеріне жол берді. Мұның өзі тәрбие процесіндегі принципсіздікті орнықтырды, тек белден басу озбырлығын әдетке айналдырды. Қалыптасқан ұлтаралық достыққа дақ түсірді. Өркениетті елдердің тәжірибесіне ден қойып оған ықыласпен қарап практикаға пайдалану дамымады. Ұлттық тілдер мәселесі идеологиялық және әлеуметтік проблемалармен қатар шешілмеді. Саяси және адамгершілік тұрғысында жоғары тұрған елдерде бұл мәселе өз үйлесімін тапқан. Мысалға, Швейцария тұрғындарының 65 пайызы неміс тілінде, 18 – француз, 12 – итальян, 1 пайызы ежелгі рето-роман тілінде сөйлейді. Соған қарамастан осы төрт тіл де мемлекет тарапынан теңдік жағдайда. Бұл саяси мәдениеттің жоғары белгісі.

Бұрынғы одақтағы ұлт мәселесіндегі өмір тәжірибесін ақтамаған тендециялар, ұлттық тілдегі бұрмалану фактілері кезінде шетелдік зерттеушілер тарапынан сынға алынып отырды. Бірақ оны сол кездегі саясатымыз бен идеологиямыз тек диверсия, жау-

ларымыздың өсек-аяңы деген бағалаумен есепке алмады. Олар керек болса КСРО-ның ыдырауы да мүмкін деп көрсеткен болатын. Міне, осыдан барып қыспаққа түскен ұлттық тіліміз жас ұрпақтың мәңгүрттікке ұрынуына ықпал жасап ұлттық тәрбие мектебін оның ғасырлық тәжірибесін әлсіретіп дәстүрлі дағдыларымызды босаңсытып жіберді. Жастар рухы ұлттық негізден ажырап берекесіз еліктеу мен әдепсіздік элементтерге жол берілді.

Саяси өрістегі өрескел қателіктер қоғам ісіне орасан зор зиян келтірді, елімізді құлдырау мен тоқырауға әкеп соқты. Бұл қоғамның басқа салаларымен бірге өмірдің рухани саласында айқын сезілді. Осылайша әкімшілдік – әміршілдік жүйе мәдени революцияны қанша бұра тартса да, оның еңбек адамына қызмет етуін, адамгершілік сипатын серпіп тастай алмады. Бірақ халықтың рухани – психологиялық дүниесіне, қала мен деревняның, ой еңбегі мен дене еңбегінің жақындасуына, осылардың негізін қалайтын материалдық өндіріске аяусыз ойранын салды. Мәдениет идеология мен саясаттың жетегінен босай алмады. Жоғарыдан келген нұсқаулар мен кеңестер бұлжымайтын нәрсеге айналып, басқаша ойлау зиянды қасиет болып саналды.

Түрік тілдес халықтар тарихи үйренген араб графикасының орнына орыс алфавитін алмастырып қабылдады. Соның нәтижесінде жаңа ұрпақ үшін бұрынғы тарихқа жол жабылды. Дәстүрлі құндылықтар жоғала бастады. Көптеген халықтар атабабалық тарихи зердеден қол үзді.

Сондықтан да тарих пен дәстүрдің рухани игілік ретінде тарихи санамыз үшін пайдаға асып тәрбие көзіне айналуында ұлттық тілдің құдіретін ерекше атау керек. Халық рухының жаны тіл. Дәстүрлер, әдет-ғұрыптар, салт-жоралғылар т. б. барлығы да өз қалпында тек ұлттық тілдің көмегімен ғана нағыз ұлттық талғамды, сана мен дүниегекөзқарасты бере алады.

Бұрынғы одақтағы ұлт мәселесіндегі өмір тәжірибесін ақтамаған тенденциялар, ұлттық тілдегі бұрмалану фактілері кезінде шетелдік зерттеушілер тарапынан сынға алынып отырды. Бірақ оны сол кездегі саясатымыз бен идеологиямыз тек диверсия, жауларымыздың өсек-аяңы деген бағалаумен есепке алмады. Олар керек болса КСРО-ның ыдырауы да мүмкін деп көрсеткен болатын [2]. Міне, осыдан барып қыспаққа түскен

ұлттық тіліміз жас ұрпақтың мәңгүрттікке ұрынуына ықпал жасап, ұлттық тәрбие мектебін оның ғасырлық тәжірибесін өшіріп, дәстүрлі дағдыларымызды босаңсытып жіберді. Жастар рухы ұлттық негізден ажырап берекесіз еліктеу мен әдепсіздік элементтерге жол берілді [3].

Біздіңше ескеретін мәселе, заң мемлекет тілінде жазылуы үшін заң дайындаушылар мен қабылдаушылардың ұлттық санасезімі, дүниетанымы қазақы болуы керек. Бұл негізіне құқықтық білім беру мен тәрбиені ұлттық негізде жүргізуді нақты қолға алу керек деген сөз. Құқықтық мәдениет көзі де ұлттық мәдениет.

Құқықтық мәдениетте ұлттық рух және мінез бар. Қандай да болмасын ұлт құқықтық мәдениетті қалыптастыруға өзіндік дүниені тану стилін, белгілі бір стереотиптерді, түсінулер мен сезімдерді қалыптастырады. Басқаша оны менталитет деп деп атаймыз. Құқықтық мәдениетті қабылдауда да ұлттық ерекшеліктер бар. Мысалға орыс үшін «заң» деген ұғымға қарағанда, «шындық» және «әділет» – деген ұғымдар әлде қайда жақын және жағымды естіледі екен [4].

Ал қазақ үшін заң-әдет, дәстүрлі тыйымдардың жиынтық көрінісі. Салт-дәстүрлердің өзі моральдық құқық ретінде өмір сүрген. Сондықтан да, халқыңның ғасырлар бойы жинаған құқықтық мәдениетін бойына сіңіру, оны кәсіби қызметіңде пайдалану ұлттық сананы дамытудың көзі болып табылады.

Қазіргі жалпы қазақстандық патриотизмнің қалыптасуында оның жаңа табиғатына, негізіне сүйенеміз. Мұнда демократиялық реформалар кешенінде барлық істерге жөн-жосықсыз араласу әдеті, ақпаратты қоғамнан жасыруға жетелейтін құпияшылықтың қажетсіз және зиянды сілемі, ведомствошылдық пен жершілдік, жекжатшылдық пен топшылдық, ұжымдық жауапсыздық, сүреңсіздік пен бойкүйездік, сәйкессіз және көп сатылы құрылым, сыбайлас жемқорлық сияқты «қадір-қасиеттер» кедергі болатынын ескеруге тиіспіз. Бұл аталғандар ортақ отаншылдық сезімімізді қалыптастыруда жаңа табиғаты мен әлеуметі бар руханипсихологиялық салтымызға зиянды құбылыстар. Сондықтан да өзін қазақстандық патриотизмге арнаған азамат күнделікті және тәрбие процесінде жоғарыдағы әрекеттерді ескеріп отыруы қажет.

Патриотизмнің қалыптасуы мен дамуы процесінде ұлттық дәстүрлер мен тілдің рөлі өте ерекше. Ол тарихи қалыптасқан орнықты қасиеттер болғандықтан ұрпақтан ұрпаққа тарап отырады. Өзімен бірге әлеуметтік, еңбек, рухани-психологиялық, тұрмыстық әлеуметтің белгілі құндылықтарын жинақтағандықтан отаншылдық сезімге тікелей қатысты.

Республикамыздағы ұлт өкілдерінің өзара сыйластық мәдениетін қалыптастыру үшін қазақ халқының тарихын, тілін, дәстүрлерін, мерекелерін, халық батырларын, т. б. кеңінен насихаттаған жөн. Осы тұрғыдан алғанда қазақ ұлты алдымен өзінің асыл мұратын қадір тұтуы тиіс, оны бекітіп күнделікті рухани тынысқа тиек жасаған дұрыс.

Кейінгі кезде ел бірлігі мен тыныштығын қорғау жолында еңбек сіңірген кемеңгерлер, батырлар және т. б. жайлы естеліктер қолға алынуда. Өте орынды бастама. Мысалы, Абылай хан, Қабанбай, Бөгенбай, Наурызбай немесе халық елшілері Төле, Әйтеке, Қазыбек билер туралы материалдар ұлттық сананы дамытуға сөзсіз үлес қосады. Әрине бұл ұлттық тарихи шежіренің бір тармағы ғана. Бұл мәселелердің санаға орнығуына да тілдің маңызы зор.

Ұлттың парасат егетін, адамгершілікке жетелейтін дәстүр мен салтын табандылықпен сақтап оның тәлімдік мәнін ерекше құрмет тұтынуға тиіспіз. Ондай қасиетті істің игі бастамалары жот басы, ошақ қасынан, жастық шақтан басталып мемлекеттік және қоғамдық мекемелердің тәрбиелік шараларын қамтыған дұрыс. Бұл бастама республиканы мекеніне айналдырған барлық ұлт өкілдерін тарту арқылы олардың да ортақ тарихи мәдениеті етіп қойылуы керек. Тарихымыз бен мәдениетімізді, тілді білетін өзге ұлт азаматтары ғана халқымызға шынайы рух пен сезім арнайды.

Жоғарыда аталған жағдайлар халықтың рухани-психологиялық қасиеттеріне із қалдырады, соған бейімді дағдыларды қалыптастырады. Ұлттың психологиялық ерекшеліктері дегеніміз – халықтардың тарихи даму өзгешілігі мен әлеуметтік-экономикалық, саяси өмірдің алғышарттарының ықпалымен қалыптасатын, мәдениет пен тұрмыста, дәстүрлер мен әдет-ғұрыптардан байқалатын ұлттық сезім-әрекеттің өзіндік көрінісі,

ой-пікірлер мен ықпал-қимылдың орнықты қасиеті, әрі тіршілік харакетінің машықтанған дағдысы. Осы кешенді мәселеде тілді ескермеу мүмкін емес.

Кеңестік саясат кезеңінде елімізде жүргізілген әлеуметтік-экономикалық, саяси-мәдени өзгерістердің нәтижесі қазақ ұлтының психологиясына тиісті өзгерістер әкелді. Оған қосымша таптық, партиялық бағалау мен негізге біржақты арқа сүйеу ұлттық-тарихи жүйеге қарама-қайшы қасиеттерді қосты.

Өзінің жеке мүддесінен қоғамдық мақсатты жоғары қойып бағалап келешек үшін ғана өмір сүру сезімімен қатар сенімсіздік, бейқамдық, пікір таласын тудырмау, жоғарыдан қойылған талаптарды мүлтіксіз орындау т. б. дағдылар орнықты. Руханипсихологиялық қасиеттер «күшті орталықтан» беріліп алдын-ала анықталған нұсқаулар бойынша қалыптасты.

Ұлттық психологияның байқалатын өрісі — мәдениет, халықтың дәстүрлері мен әдет-ғұрыптары, тұрмыс пен ұлттық ауыз әдебиеті және т. б. Бұл қасиеттер тіл арқылы анық беріледі. Осы аталған сфераларда ұлттың көңіл-күйі, эмоциясы, күнделікті дағдысы мен әдеті, талғамы, сана-сезімі мен еркі, ұлттық сезімнің серпіні бейнеленеді.

Қазіргі кезеңдегі мәселенің түйіні – жалпықазақстандық патриотизм қасиетін орнықтыру мен ұлттық тәрбиені дамыту. Еліміз көп ұлтты мемлекет. Оның азаматтарының ұлтына қарамастан ортақ Отанына сүйіспеншілігін, отанжандылығын қалыптастыру керек.

Мұнда қазақ азаматтарына болашақ үшін жүктелер міндеттер ерекше. Сондықтан да тарихтың қилы ауыртпалықтарын бастан өткеріп, қазіргі дамудың ақиқатымен бетпе-бет келіп тұрғанда халқымыздың тәуелсіздік туралы, дербес мемлекет құру туралы ғасырлар бойы армандап келген мақсатын жүзеге асырып, оны нақты мазмұнмен толықтыра түсетін кезеңге жеткеніміз анық.

Қазіргі экономикалық және әлеуметтік процестерді дамытуға ұлтаралық қарым-қатынас мәдениеті, ұлттар достығы ерекше ықпал етеді. Олай болса ұлттық психологияның ерекшеліктері мен тілдің байланыстық зерттелуі осы процестердің мәні мен маңызын айқындап тәрбиеге көмектесетін болуы тиіс. Басты мақсат – ел ынтымағы мен бірлігін нығайтуға үлес қосу.

Әдебиеттер

1 *Хасанов Б.* Национальные языки, двуязычие и многоязычие: поиски и перспективы. Алма-Ата: Казахстан, 1989. – 133 с.

2 *Баграмов Э.А.* Ленинская национальная политика: достижения и перспективы. – Москва: Мысль, 1977. – 166 с.

3 *Нысанбаев Ә., Елікбаев Н.* Ұлттық рух және дәуір тынысы // Егемен Қазақстан. – 1993, 4-желтоқсан.

4 *Зеньковский В.В.* История русской философии. – Ленинград: ЭКО, 1991. – Т. 1. – 222 с.

ҚАЗАҚ ДҮНИЕТАНЫМЫНДАҒЫ КОСМОЛОГИЯЛЫҚ ҰҒЫМДАР: СЕМИОТИКАЛЫҚ ТАЛДАУ

Аманжол МЕЙІРМАНОВ
(Алматы)

Қазақ философиясы тарихының зерттеу нысаны ретінде анықтағанда жүгінеріміз рухани мәнге ие мифологиялық, діни, рәміздік мазмұндағы әдеби және мәдени жәдігерлер. Бұл мұраларды көркем-эстетикалық және танымдық қырлары тұрғысынан қарастыра келіп, сырлы мазмұнның астарынан философиялық мағыналар мен түсініктерді тұжырымдаймыз. Осы мақсатта қолданатын негізгі әдістеріміздің бірі герменевтикалық әдіс және дәстүрлі ұғымдар мен түсініктерді семиотикалық тұрғыда талдау.

Қазақ дүниетанымының сопылық іліммен ұштас негізгі ұстанымы бойынша Құдай – Халық деген сипатына сай мәңгі жаратушы. Оның ұлықтығы мен қалауынан (ирадасынан) көзге көрінер дүние сан алуан көптігімен, құлпырған бояуымен, түрленген көркемдігімен жаралып, жасанып, жаңғырып жатыр. Жаратушылық актісі өзінің мақсатты себебіне ие. Жаратылыстың мақсатты телеологиялық себебі болғандықтан адам осы жаратылыс дүниесінің сырларына бойлау арқылы Хақты – Құдайды танып және сүйе алады. Рухани мұраларда осы адам және Құдай қарым-қатынасын пайымдауда көзге көрінбейтін рухани дүние және періштелер әлемі кеңінен баяндалады, сонымен қатар, көзге көрінер материалдық әлем мен ғарыш та ескерусіз қалмайды.

Өзінің онтологиялық барлығы тұрғысына «жалған дүние» ретінде шәк-күмәнға мүмкіндік беретіндігімен қатар, бұл дүниені эмприкалық оймен қабылдау үшін барлығы шүбәсіз шындық. Ғалам мен дүниеге байланысты адамның абсолютті хақиқатты тануына бөгет болуы немесе жәрдем беруі жайлы қарама-қайшы екі түрлі ұғым белгілі.

Біріншіден, бас көзімен көретін бұл дүние көптіктің негізі ретінде жалғандығымен белгілі. Бұл дүние – таухид талап-

тан адасуға себеп болып, өзінің қызыл-жасыл бояуымен, баянсыздығымен адам көңілінде көптеген мақсат тілек тудырушы. Хақ дидарын қалаған талаптанушы мен екі ортадағы перде.

Ал, екінші жағынан, дүние-ғалам Құдайдың ғажап кемел сұлулығы сәулеленетін айна, құдайлық ақиқат әлемдегі идеялардың жүзеге асқан формасы. Бұл дүниедегі заттар мен құбылыстарды тану арқылы адам олардың астарынан ақиқатты бағамдайды. Бұл дүниелік заттар талапкерге ақиқат әлемдегі идеялардың формалары ретінде адамның түпкі отанын еске салады. Сондықтан, қазақ дүниетанымында бұл дүниелік заттар адамды ақыреттен бөтен қылатын бөгет ретінде де, оған жақындататын саты ретінде де пайымдалады.

Өз бастауын көне космологиялық түсініктерден алатын жаратылыстың төрт негізі ретінде белгілі топырақ, су, от, жел стихиялары Ясауи шығармаларында да өзіндік символдық (рәміздік) жүгін арқалап тұр және діни-мұсылмандық этикалық ғибратқа ие ұғым түсініктерді белгілейді. Ғаламның жаралуы адамнан бұрын болғанымен, мақсатты себеп тұрғысынан адам бүкіл жаратылыстың ішінде бірінші орында. Ясауи шығармаларында ғалам жаралуы жайлы жүйелі баяндауларға бармайды, жаратылыс дүниесіне образды астарлы сипат беру арқылы адамның моральдық-этикалық жетілуіне көбірек көңіл бөледі. «Топырақ сипат алу», «Зәмзам болып жер астына ену» т. б. сияқты сөз тіркестерінің қолданылу ретіне қарай, космологиялық ұғым түсініктердің байырғы мағыналық негізін сақтай отырып, негізінен моральдық-этикалық ғибрат беруге бағытталғанын аңғарамыз.

Топырақ, ауа, су, от алғашқы күйінде формаға ие емес, ол жанмен қосылғанда ғана формаға ие болады және бастапқы күйге мүлдем ұқсамайтын нәрсеге тіршілік иесіне айналады. Мәселен: қазақ халқы төрт түлік малдың жаратылыс тегін төрт стихиямен байланыстырады. Түйе – сордан (минералдан) топырақтан, жылқы – желден, ауадан, сиыр – судан, қой – оттан жаратылған деп біледі. Бұл жануарлардың көзге көрінер сыртқы формаларын сипаттауға олардың бұл тектік бастаулары оншалықты маңызды ақпар бермейді. Бірақ, олардың көзге көмес ішкі сипаттарын, маңызды қасиеттерін ашу үшін олардың тегін осылай

анықтаудың маңызы зор. Жылқы түлігі жүйріктігімен мінген адамды желпінтер, көңіліне желік берер қасиетке ие. Оның сүтінен дайындалған сусын қымыздың да адамның көңілін көтеретін, жеңілдететін қасиеті бар. Ал, «қойдың сүті қорғасын» дегенде, сол сияқты қой етінен дайындалған тағамның құнарлылығы оның күш-қуаттың рәмізі отпен сипаттас қасиетін ашады. Түйе түлігінің көнбістігі мен төзімділігі оның топырақ сипатын білдіреді.

Көне замандардан бері мифологиялық ой-дүниедегі космологияның негізгі заңдылықтарының бірі диалектикалық даму заңдылығы болып табылады.

Мәңгі айналымдағы даму біріне-бірі қарама-қарсы белсенді және бәсең күштердің (актив және пассив) болуымен байланыстырылады. Материалдық дүниенің заттануын төрт стихиямен байланыстырса (осы төрт стихияның өзі қарама-қайшы қасиеттердің қосылуынан пайда болады. Мәселен: құрғақ пен жылудың қосылуы – от береді; суық пен ылғал – суды береді; Жылу мен ылғал – ауаны береді; құрғақ пен суық – топырақты береді.

Ал, осы төрт бөлшектің бірігуінен бір нәрсе пайда болса, ыдырауынан жойылады. Жоғарыда космологиялық ілімге негіз болған түсініктерден аңғаратынымыз, әралуан бөлшектердің өзара әрекеттестігімен ұштас қасиеттері белгілі бір дәрежеде рәміздік мағынаға ие. Әрбір жануардың немесе нәрселердің жаратылыс бастауы ретінде белгіленген әрбір стихияның өзіне тән қасиеттері бар. Ал жануарлар мен нәрселердің де кейбір көмес қасиеттерін осы стихиялардың қасиеттеріне сай тұспалдап, ишарамен біледі, нұсқайды.

Қазақ халқының тұрмысында мал шаруашылығы маңызды орын алған. Сол малдың әралуан қасиеттерін осы меңзеулер арқылы ашуға болатынын аңғарамыз. Мәселен сиыр түлігі су текті болғандықтан («сиыр судан» дегендей), ол суыққа төзімсіз. Отығып жейтін жұғымды шөбі сулы жердің, өзен бойының, көл жағасының құрағы. Шөлге төзімсіз. Сиыр суды көрсе аузын малымай өтпейді дейтін тәмсіл де бар.

Ал түйе топырақ текті болғандықтан («түйе сордан дегендей»), ол сортаң шөлейт жердің жайылымына бейімделген, құрғақшылыққа төзімді.

Ал жылқы жел текті болғандықтан, ол желмен жарысқан жүйрік, оның жайылымы да жел жайлаған қырат. Ол қыстың бораны мен жауын-шашынына төзімді. Қой от текті, ол құнарлы шүйгін жайылымды қажет етеді.

Сондай-ақ, осы төрт түсініктің шаруашылыққа байланысты қасиеттерімен қатар халықтың наным-сенімі мен ритуалдық салт-жоралғылардағы олардың алатын орны мен оларға телінетін қасиеттерден де осы тектіліктің маңызын аңғарамыз.

«Жерді көк өгіз көтеріп тұр» деген ежелгі мифологиядағы космологиялық наным жердің астында судың барлығына, құрлықтың өзі су бетінде тұр деген білімге меңзейтін символдық ишара.

Ал қойдың адамның ауруын аластау, жын көшіру т. б. ритуалдың ырым, жоралғыларда жиі қолданылуы шайтанның оттан жаралғандығы мен қойдың да от текті болуымен байланысты. Суық тиген адамның бойындағы жел-құздан айыру үшін де қойдың терісіне салатын халық емі белгілі.

Түйе малының аса киелі саналып, пайғамбарлардың, әулиелердің көлігі болуы түйенің топырақ текті жануар болуымен байланысты деуге болады. Қазақ тарихындағы халық аса құрметтеген, әулие тұтқан Абылай хан, Райымбек батыр сияқты адамдарының киелі түйесі болуы осының бір айғағы. Осы мысалдардан аңғарғанымыздай, космологиялық ұғымдардағы нәрсенің тегін белгілеу оны тура мағынасында түсінуге емес, оны символдық (рәміздік) меңзеу деп қана түсініп, оның астарындағы сырлы мағынасына үңілуді қажет етеді. Тікелей мағынасымен балаң ойдың немесе білімсіздіктің мысалындай қабылданған осындай символдық ишара білімдердің астарында ақиқат ілімнің жатары күмәнсіз.

Адам универсалды жаратылыс болғандықган ол микрокосм оның бойынан осы төрт стихиямен байланысты бүкіл қасиеттерді табуға болады. Жер – Хақ тағаланың рахман рахым нұрынан жаратылған ырзыққа кенелтуші. Су – Хақ тағаланың тірі деген сипатынан жаратылған, тіршілік беруші. От – оның қаһарынан жаратылған. Сондықтан ол жоюшы, жазалаушы. Жел – оның ұлықтығынан жаратылған. Жер мен Су жұмақта от пен жел тозақта. Адамның бойында топырақ пен суға тән қасиеттер

басым болса, оны жұмаққа бастайды. От пен желге тән қасиеттер басым түссе оны тозаққа тартады.

Адамның бұл дүниеге келуі мақсатының өзіне моральдық-этикалық тұрғыда қарайтын Ясауидің адамды рухани тәрбиелеу мен жанын емдеуді басты мақсат қылып белгілейді. Ясауидің дәруіштік дүниетанымындағы космологиялық ұғымдардың өзі адамның сан алуан қасиеттерін ашу және сипаттау мақсатында қолданылады. Адам орталық тұлға ретінде оның рухани даму жетілу жолдарындағы әртүрлі сипатты иеленуі «топырақ сипат алуы», «тозаң болып жолаушының (тариқат жолшысының) бетіне қонсам деуі», «зәмзәм болып Жер астына енуі», яғни әралуан қасиеттері ашылуымен оның универсалдылығы, микрокосм кіші ғалам екендігі айғақталады.

529. *Сұмдығымнан тау менен тас сөкті мені,*
Өткір тілмен зекіп айтты «ісің қані?»
Ғашық болсаң әуел барып Хақты таны!»
Дәнекер боп жер астына кірдім мен [1] – деген жолдардан аңғаратынымыз, әрбір зат органикалық заттар немесе минералдар болсын, Құдай нұрының шұғыласымен сәулеленіп, оның ғажайыбын паш етеді. Мистик үшін ғаламдағы жанды-жансыз заттардың барлығы Алла ұлықтығына һәмду сана айтады. Әрқайсысы өз тілінде оны мақтайды. Бес сезім мүшесіне сүйенген жәй адам мұны байқай алмайды. Оны тыңдау үшін рухани құлақ керек. Сондықтан жер астында сопының тау мен тастың сынын қабыл алуының өзі оның рухани дәрежесін көрсетеді.

Тау менен тас бұл дүниеде тек формаға ие болса, идеялдық ақиқат әлемде оның рухани идеялық мағынасы бар. Ол дүниеде бұл дүниелік әрбір жанды-жансыз зат куәлік береді, адамның жақсы-жаман бүкіл істеріне куә болады деген ұғым жалпы исламдағы эсхатологиялық ілімге жат емес.

541. *Құлды көрсем қызмет қылып, құлы болсам,*
Топырақ сипат жол үстінде жолы болсам
Ғашықтардың күйіп-өшкен күлі болсам
Ламдаш (дос) болып жер астына кірдім мен
557. *Басым – топырақ, өзім – топырақ, тәнім – топырақ,*
575. *Ел-жұрт, туыс ешқайсысы болмас жолдас.*

Мәрт болғайсың: ғұмырың желдей өтер, ғаріпбас
Құл Қожа Ахмет тағат қыл
Білмейсің ғұмырың неше жыл
Асыл тегің – су менен күл,
Тағы айналып боларсың күл, [1, 67 б.] – деген жолдардан көргеніміздей, сопы топырақтан кішіктіктің, әдептіліктің, тақуалықтың, Құдайға құл болудың нышанын тауып, сол сипатты қалайды. Басы топырақ болуы құлшылықтың жоғарғы дәрежесін ишаралайды, өзінің топырақ болуы, өзін жоғалтып Құдайдың рахым нұрына ұласа еріп, жоқ болуын нұсқаса, тәні топырақ болу. Әрбір адам үшін жер қойнына кіру өлімнің хақтығын ескертетіндей.

Топырақ жалпы атауы болса, ол өз мағынасына күл, минерал сияқты жекелеген символдарды да сыйғызады. Бірақ «тау», «тас», «күл» «тариқат жолының шаңы», т. б. деп олардың әрқайсысын жеке атағанда, өзіндік символдық бояуы қоюлануына сай жаңа меңзеу жаңа экспрессивтік мағынасы ашылады.

Ғашықтық отының адамды бастапқы асыл тегі – Су мен күлге ажыратардай қасиеті бар. Бұл дүниелік от затты бу – суға және күл – топыраққа айналдырады. Сол сияқты, ғашықтық оты адамның су – дәнекерлік, топырақ кішіктік дегдарлық сипаттарын ашып, айқындайды. Өрттің бетін қарсы от салу арқылы қайтарғаны сияқты нәпсінің отын тек Хаққа ғашықтықтың оты ғана қайтара алады. Ғұмырдың тоқтаусыз қозғалыс ырғағына ие екендігін желмен ишаралаудан да осы космологиялық ұғым түсініктерді көреміз. Осы хикмет жолдарының түпкі сырын, астарлы мағынасын, ишаралы меңзеулерін пайымдасақ, адамға этикалық, дидактикалық (ғибраттық) білім беріп, адамның рухани-интеллектуалдық жетілуіне, моральдық тазаруына нұсқайтынын аңғарамыз. Яғни космологиялық ұғым түсініктің өзін Ясауи моральдық-этикалық мақсатта қолданады.

1031. *Асылым – топырақ, нәсілім – топырақ, баршадан хар*

Құл Қожа Ахмет құл болған, жол үстінде күл болған – деген жолдарда да Ясауи адамды кішіпейілділікке, мейірбандыққа шақырады. Ясауимен рухани сабақтастығы өз жалғасын тапқан қазақ әдебиетінің кейінгі кезеңдегі өкілдерінің бірі Шал ақын

Құлкеұлы адамзат баласының жаратылысында осы төрт нәрсенің бар екенін жырға қоса отырып, былай дейді:

Адамзат төрт нәрседен болған екен,
Адамзатты төрт нәрседен қылған екен.
Адамға су нәсілікөпқосылса,
Жомартлық, шешен болмақ содан екен.
Адамзат төрт нәрседен болған екен,
Адамзатты төрт нәрседен қылған екен.
Адамға топырақ нәсілі көп қосылса,
Мінезінің ауырлығы сонан екен.
Адамзат төрт нәрседен болған екен,
Адамды төрт нәрседен қылған екен.
Адамға жел нәсілі көп қосылса,
Дегбірсіздік, сабырсыздық сонан екен.
Адамзат төрт нәрседен болған екен,
Адамды төрт нәрседен қылған екен.
Адамға от нәсілі көп қосылса,
Ашуланшақ болуы сонан екен [2].

Қорыта айтқанда қазақ дүниетанымындағы космологиялық ұғымдардың мәніне үңілгенде біз олардың ұлттық санада өзіндік ерекшелікке ие айшықтарымен терең таңбаланғанын, сонымен қатар, рухани мұраларда кеңінен қолданыс табуымен сырлы символдық мәнге ие мазмұнмен байытылғанына көз жеткіземіз.

Әдебиеттер

1 *Ясауи Қ.А.* Хикмет жинақ. – Алматы: Жалын, 1998. – 65 б.
2 Бес ғасыр жырлайды. – Алматы: Жазушы, 1989, 1-т. – 104 б.

КӨШПЕНДІЛЕР ӨРКЕНИЕТІНІҢ ДҮНИЕТАНЫМДЫҚ МАЗМҰНЫ

Мейіркүл ЖЕТПІСБАЕВА
(Алматы)

Әртүрлі қоғамдық құрылымдардың, соның ішінде мемлекеттік құрылымның жалпы сипаты оларды құрған адамдар қауымының ұстанған түпкі құндылықтарының сипаты мен мәніне байланысты болатыны сөзсіз. Оны дүниетанымдық мазмұны деп те атап жүр. Қоғамдық құрылысты, мемлекеттік құрылымның шығу негізін тек экономикалық жағдайдан көретін марксистік қисын өзін ғылыми тұрғыдан ақтай алған жоқ. Оның себебі экономикалық, саяси мұқтаждықтар тудыратын ұжымдар ұзақ дәуірлерде сақталатын қоғамдық бірліктерге негіз бола алмайды. Экономикалық мұқтаждықтар нақты жағдайларда қуатты болғанымен өмірдің барлық салаларын қамтып, олардың сипаты мен мазмұнын өзіне сай өзгерте алмайды, оның үстіне олар қысқа мерзімдерде өзгерістерге ұшырап жатады. Бір экономикалық байланыстар белгілі бір сәттерде қажетті болса, келесі бір тарихи кезеңде тиімсіз болып шыға береді.

Адамдарды тұтас, берік әрі ұзақ уақыттарға біріктіре алатын күш – рухани құндылықтар. Рухани тұтастық, жақындықтар ғана халықтар мен ұлттардың пайда болуына негіз болып жатады. Тек солар ғана экономикалық қатынастардың түпкі мәнін анықтай алады. Яғни рухани, мәдени бірліктер тарихи тұрақтырақ та, әрі өмірдің барлық саласына өз ықпалын тигізе алады. Тарихта кейбір әлеуметтік қоғамдастықтардың, халықтардың жерінен, экономикалық, қоғамдық, мемлекеттік тұтастығынан айырылып, басқа халықтар мен елдер арасына шашырап кеткендері, тіпті ортақ тілін де жоғалтып алғандары бар. Ал солардың кейбір рухани туыстығын жоғалтпағандары қайта қосылып өз қоғамын қайтадан құратындары да кездесіп жүр, мысалы, еврейлер.

Халықтар мен ұлттардың, қоғамдасудың түпкі қуатты негізі осы рухани туыстастық екендігі, ол рухани тұтастықты

құрайтын нәрселер – әрбір сондай қоғамдасудың өзіне ғана тән белгілі бір ерекше құндылықтар жүйесі екендігі туралы идеяны Институттың бір топ зерттеушілері дамытып келеді [1].

Осы тұрғыдан алғанда көшпенділер қоғамының өзіндік бір құндылықтары болуы тиіс. Бірақ көшпенділерді, тіпті одан да кең ауқымда бүкіл шығысты зерттеушілердің кейбіреулерінің көшпенділер туралы тұжырымдары мен бағаларына қысқаша тоқталып өткен дұрыс болар. Ағылшын тарихшысы, өркениеттер мен мәдениеттер туралы белгілі концепцияны ұстанушы А.Тойнбидің «Постижение истории» деп аталатын еңбектер жинағында көшпенділер өркениеті дамудың ең дөрекілік кезеңінде тоқырап қалған, жабайы құрылым түрінде сипатталады. Номадтардың жүйесін А.Дж. Тойнби тоқыраған өркениеттер қатарына жатқызған. Табиғаттың өмір сүруге қиын аса қатаң жағдайларына бейімделу көшпенділердің ілгері өркендеуіне мүмкіндік бермеді. Олар сондықтан аса тұрпайы іс-әрекеттер деңгейінде ұзақ ғасырлар өзгеріссіз тоқтап қалды. Мұндай қалыптардағы халықтардың шын мағынасында тарихы жоқ. «Насильственно сковывая человеческий разум, низводя функции человека к искусственно выработанной сумме навыков и умений, эскимосы, кочевники, османы и спартанцы предали свою человеческую сущность. Они встали на порочный путь, ведущий от гуманизма к анимализму, – путь, обратный тому, что проделало Человечество, стимулиремое величайшими творческими актами живой истории Вселенной [2].

Осы көрнекті тарихшының осы сөздерінен бүкіл Батысқа тән басты құндылықтың не екендігі көрініп тұр. Мәдениеттің, өркениеттің биіктігі мен төмендігін анықтау үшін не нәрсе өлшем болады деген сауалға жауап: – табиғат күштерін адамдардың табиғатқа үстемдігімен, соның деңгейімен адамдар қаншалықты игере алады. Өнеркәсіп қаншалықты дамыған, ғылым мен техника адамдарды қаншалықты құдіретті ете алды, өмірді, күнкөрісті қалай жақсартты? Олардың ар жағында билік пен үстемдік тұр. Осы өлшемдер ғана прогрестің мәнін құрайды. Жаңа дәуірде осындай құндылықтар алға шыққаны белгілі. Олар адам дамуының бірден бір белгісі, ең айқын көрсеткіші. Солармен қаруланғандар ғана табиғатқа, басқа адамдарға үстем бола

алады. Батыс адамы байлықпен, біліммен, техникамен, берік ұйымдасу жолдарымен қаруланған сайын басқа дүниені өзіне бағындыра берді. Ақырында бүкіл Әлем батыстық осы мағынада дамыған халықтарының қолына өте берді. Халықтардың, елдердің, мәдениеттердің арасындағы үстемдік үшін тартыс осы негізде өрбіді, қазірде де солай болып келе жатыр.

Әрине, үстемдікке ұмтылудан басқа құндылық батыс адамдарында жоқ дегеннен аулақпыз. Бірақ, осы құндылықтың, әсіресе Жаңа дәуірде басым екендігі даусыз. Бірақ осы құндылық адамдық дамудың бірден-бір көрсеткіші бола ала ма? Байлық үшін, артықшылықтар үшін, үстемдік үшін адамдар, халықтар, мәдениеттер мен өркениеттер арасындағы толассыз арпалыстар адамдық өркендеудің белгісі ме екен?

Қазіргі заманда осындай арпалыс Батыс қана емес, Шығысты да қамтыды. Бүкіл адамзат тарихында барлық замандарда осылай болып келді десек те, соңғы ғасырларда бұл өрши түсті деуге болады. Оның себебі қазір адамзат барынша қаруланды: біліммен де, техникамен де, ұйымдасу үлгілерімен де. Ал осыны адамның адамдығының өрлеуі, яғни прогресс дей аламыз ба? Ғылымның, техниканың, өндірістің өсуі адамдардың қайырымдылығын, жақсылыққа жақындығын да өсіре алды ма?

Жаңа дәуірдегі ғасырлар тарихына жәй ғана көз жіберудің өзі екі сипаттағы өзгерістерді байқауға мүмкіндік береді.

1) Өмір сүру біршама жақсарды, адамдарда белгілі бір дәрежеде ізеттілік пен гуманистік пиғылдардың қалыптасқандығы көрінеді.

2) Жеке тұлғалардың дербестігі, еркіндігі өрістеп, үстемдіктер астарлы түрде іске аса бастайды. Бірақ, бұл әр қоғамдастықтың өз ішінде, ал басқа қоғамдастықтарға қатынаста ешбір бүркемеленбеген түрдегі үстемдікке ден қою қала береді.

XX ғасырда ең дамыған, ең өркениетті деп келген елдер мен халықтар (Германия, Италия, Испания, Греция және т. б.) демократиялық үрдістерді өз елдерінде де жойып жіберіп, фашистік жүйеге ауысқандығы, дүниежүзілік соғыстарды бастағандығы да белгілі. Соның зардабынан 50 млн.-ға тарта адамдар мерт болды. Шығыс елдерінің көпшілігі XX ғ. ортасына дейін тоталитарлық тәртіптерді сақтап қала берді. Яғни,

жеке адам бостандығына деген көңіл-күй дүниетанымдықтың ішкі түбегейлі өзегіне айналған жоқ. Бұл көңіл күй Шығыс халықтарында XX ғасырда бел алып, отарлық күйдегі халықтардың ұлт азаттық қозғалыстары түрінде көріне берді.

Осы тұрғылардан қарағанда білім, техника т. б. қарулар адамдарды әрине, күшейтеді, бірақ міндетті түрде жақсарта бермейді. Кей жағдайларда тіпті керісінше – оларды озбыр етеді. Ал бұл прогресс бола ала ма? Біздіңше бола алмайды. Қарулану жағынан құдіреттілікке ие бола алған жеке адамдар болсын немесе халықтар, өркениеттер болсын, адамгершілік жағынан міндетті түрде ілгерілей бермейді екен. Олай болса өркениеттіліктің, мәдениеттіліктің, ілгерілегендіктің бірден-бір шарты адамға да, әр халыққа да, әр қоғамдастықтарға да өзінің де өзгенің де, еркіндігін, бостандығын құрметтеу, сол тұрғыда ойлау, сезіну, сол тұрғыдан қатынас жасау.

Еркіндік адамзаттың түпкі құндылығы, түпкі мәні. Ол – адам атаулының өзгешелігі. Барлық тірі жануарларда еркіндікке талпыныс жоқ. Тіпті адамға ең жақын деп есептелетін жануарлардың тіршілік ету жолы оларға туа бітті берілген, генетикалық тұқым қуалау заңымен олардың биологиялық бітімінде бар. Яғни, әр жануардың өз таңдауы емес. Адам өз жолын өзі таңдайды. Өз мақсатын, пиғылын, құндылықтарын өзі құрады, таңдайды, немесе таңдамайды. Өмірлік тұрғыларын сақтауы да, сақтамауы да мүмкін. Ол оның өз еркіне байланысты. Бұл туралы көптен айтылып келеді [3]. Егер адамның осы түпкі мәні жағынан алсақ, онда адамзаттың тарихи ілгерілеуі, оның прогресс жолы оның қаншалықты азат екендігімен, әсіресе қауымдастың әрбір мүшесінің дербестік деңгейімен анықталуы тиіс. Олай болса, А. Тойнбидің көшпенділердің тоқырауы туралы айта келе олар өздерінің адамдық мәнін тәрік етті деген қорытындысы жалған. Адамдық мән оның қаншалықты өз өмірі мен тағдырын өзі анықтайтындығында, яғни әр қоғам мүшесінің қаншалықты субъект екендігінде. Прогресс идеясының өзі өндірістің дамуын, табиғат күштерін игеру, қаруланудың артып отыруын адамдықтың түпкі негізі деп қараудан, соны ең түпкі құндылық деп есептеуден туындайды. Осы мағынада ең жоғары дамыған халықтар – ең жоғары мәдениет жасайды. Еркіндікті де осы тұрғыдан

түсінеді. А. Тойнби де осы мазмұнда бағалап отыр. Ал, бұл тарапта еркіндікті де, гуманизмді де түсіндіруге болмайды. Еркіндік әр жеке адамның басқа адамдармен, жалпы қауымдастықпен ара-қатынасында көрінеді, әрбір қауымдастық мүшесінің оның аясындағы өзін-өзі анықтай алатындығы, ал құлдық – анықтай алмайтындығы, өз тағдырына өз иелігі немесе ие еместігі, өз іс-әрекеттерінің бірден бір шығар көзі өзі екендігі немесе керісінше.

Осындай мазмұнда қарағанда көшпенділер қауымында жеке адамның дербестікке әлдеқайда ие екендігі көрінеді. Көшпенділер дегенде біз алдымен, әрине, қазақтарды, қырғыздарды, түрікпендерді, олардың тарихын ескереміз. Бірақ, ертерек тарихи кезеңдерді алсақ, көптеген халықтар оны бастан өткізген, соның ішінде барлық түріктер, арабтар, т. б. өз кезінде көшпенділікте болған. Кейбір батыстық ой үрдісіндегі тарихшылардың тұрпайы түрде сипаттайтындай көшпенділік құр тәртіпсіз кезбелік емес, қатаң жүйелі түрдегі шаруашылық, жалпы өзгеше өркениет.

Архаикалық деп аталатын қауымдық жүйені алсақ қазақтар тарихында ол тайпалық-рулық қоғам, бір ата-аналардан тараған туыстық жүйе деп есептелген. Олай біріккендік іс жүзінде солай бола бермеуі де мүмкін, бірақ бірігудің принципі – туыстық бірлік. Сондай туыстықтан тарау болмаған күнде де бірігудің рухани негізі осы. Яғни қауымдасу жеке, даралықты негізге алмайды. Бірақ, ол жеке адамның жекелігі болмайды деген сөз емес. Жекелік, индивидуализм алаңсыз жоғалып кететін қоғам болмайды. Қауымдық-рулық қатынастар да солай. Рулық қауымда жеке адамның мүддесі ортақ мүдденің іске асу жолы ғана болуы мүмкін немесе рулық-қауым мүддесі әр жеке мүшесінің де мүддесі, ал әрбір рудың ортақ мүддесі – оның жеке мүшесінің де мүддесін қамтамасыз ету. Қауым мен қауым мүшелерінің арасы әлі жіктелмеген, олар әлі бір нәрсе. Қауым – өзара белгілі қатынастарда біріккен оның мүшелері.

Көшпенділік қауымдарда ең алғашқы құндылық-бірлік, ынтымақтастық, ал негізі – туыстық. Туыстастардың барлығы да тең, олардың құқықтары бірдей. Тіпті ақсақалдары да, көсемдері де ешбір артықшылықтарға ие емес. Ондай артықшылық – қауымның мүддесінің не екендігін басқаларға қарағанда жақсырақ білуінде, даналығында, оларды қорғауға үлгі бола білуінде ғана.

Жеке дара мүдденің өзімшілдігіне ешбір орын жоқ. Егер ондай өзімшілдік көрініп, зиянын тигізе бастаса, олар өз құқығынан айрылады. Ертедегі көшпенді түріктердің дүниеге көзқарасы кейінгі дәуірде де көшпенділікті белгілі дәрежеде сақтап қалған қазақ, түрікпен, қырғыз, башқұрт, тағы басқа оңтүстік Сібірдегі ұсақ түрік тұқымдас халықтардың аңыздары мен ауыз әдебиетінде, әдет-ғұрыптарында осы кезге дейін айқынырақ көрініс береді.

Ол дүниеге көзқарас сол кездегі барлық түріктерге тән Тәңірлік діни нанымдарға байланысты. Оның түпкі мәнін бүкіл әлемді, оның құрылымын рулық туыстық қатынастармен барабар деп қабылдайтыны деуге болар еді. Тәңірлік нанымдар бойынша бүкіл табиғатты, адамдарды, материалдық дүниені жаратушы құдірет, Аспан, Тәңірі. Ал Тәңірі, ол – әке, оның нақты көріністері – күн, ай, жұлдыздар. Әке, ол – бүкіл жер бетіндегі тіршілікке, әсіресе адамдарға үнемі қуат беретін, жандандыратын күш. Ал сол қуаттан адамдарды туатын ана – Жер, Ұмай ана. Бүкіл Әлем – туыстық қатынастар. Туыстық қатынастар – бүкіл Әлем бірлігінің ішкі негізі. Қуаттың негізгі шығар көздері – Аспан денелері. Сондықтан да, барлық түріктердің рухани жүзі – аспан денелеріне, әсіресе Күнге бұрылған. Бұндай дүниеге көзқарас кейінгі тайпалардың бірігіп, халыққа айнала бастаған кезінде де, түрік империялары құрылған кезден де көреміз. Бұл туралы түрік империясын билегендердің бірі Білге-қаһанның қолбасшы інісі Күлтегіннің құлпы тасына қашатып жаздырған сөздерінде де айтылады. «Тәңіртектес, тәңіртумыс түрік білге хаһаны мен мұнда отырдым (билікке). Сөзімді түгел естіңдер соңыма ерген туыстарым, ұлдарым, одақтас менің тайпаларым мен халықтарым» деп басталады [4].

Ру-тайпалардың одағы бірігіп, мемлекет құрып, ол империяға айналған кезде де алғашқы қарапайым қауымдастықтың негізгі дүниетанымдық өзегі сақтала береді, бірақ енді ол халықтық тұтастықтың бірігу принципі болып шығады. Білге қаһанның өзі де мұны бүкіл түріктіктің бірден бір белгісі ретінде жариялайды. Енді, бірақ, ол аспан тектес түріктердің, әсіресе, оларды билеп отырған хаһанның – Тәңірі ұлының басқа барлық халықтар мен тайпаларды билеуін ақтай алатын негіз түрінде маңыз алған. Өзін сыртқы қауіптерден қорғап, сақтаудың принципі енді басқа

халықтарды бағындырып билеудің принципіне ұласады. Ол империя халық ретінде қалыптасуға негіз берсе, қоғамның іштей күрделіленіп, сан салаларға жіктеліп, топтарға бөлініп, дамуына мүмкіндік береді. Осы күрделіленудің нәтижесі ретінде оның әртүрлі тараптары арасындағы байланысты, т. б. көптеген мұқтаждықтар империя жағдайында жазу алфавитін қажет етті, ертедегі түрік жазуы пайда болды. Билік енді тікелей халықтың өзі атқаратын іс болудан қалып, белгілі бір адамдар тобының, «игі жақсылардың» мөлдек ісі ретінде атқарыла бастайды. Енді билік пирамидасының ең жоғарғы ұшында отырған хаһан «кедей халықты бай халық, аз халықты көп халық еттім» дей алады. Оның сөзі өктем. Басқа халықтардың, бөтен тайпалардың бәрін түріктер маңына топтастыру жолында алға ілгері теңізге дейін, артқа темір қақпаға дейін, оңтүстікке түске (Тибетке) дейін, солтүстікке мұзды теңізге дейін сәл жетпедім, жорықтар жасадым, бәрін де өзіме қараттым, «басы бардың басын игіздім, тізесі бардың тізесін бүктірдім» [4, 209 б.] – дейді. Соның барлығы Тәңірінің бұйрығымен істелгендей.

Яғни, ертедегі қауымдық құрамалар кейінгі халықтан бөлініп, өз алдына оларға қарама-қарсы тұрған билік емес, ол – ең алғашқы демократиялық жүйе. Әрине, ол әлі жетілмеген, іштей жіктелмеген балаң демократия. Қауым өзін-өзі билейді, басқарады, қабылданатын шешімдер қауым мүшелерінің бәрінің қатысуымен қабылданады. Оларда заң шығарушы, атқарушы, сот билігі әлі бөлінбеген. Олардың жеке дербес институттар болуына ешбір қажеттілік жоқ.

Әдебиеттер

1 Власть как ценность и власть ценностей: Метаморфозы свободы. – Алматы, 2007.

2 *Тойнби А.Дж.* Постижение истории. – М., 1991. – С. 208.

3 *Абишев К.* Свобода как глубинная ценность человеческого бытия. Казахстанская философия в канун XXI века. – Алматы, 1998.

4 *Айдаров Г.* Язык памятника Кюль-тегину. – Алматы: Гылым, 1993. 205–209 с.

ДҮНИЕТАНЫМДЫҚ ӘМБЕБАПТАРДЫҢ ҚАЗАҚ РУХАНИ ӘЛЕМІНДЕ АЛАТЫН ОРНЫ

Жазира ОШАҚБАЕВА
(Алматы)

Дүниетаным туралы белгілі бір түсінік даналық, философия, метафизика, дін ұғымдарының мағыналары арқылы өте ертеденақ жинақтала бастаған. Бұл адамды даналыққа жетелейтін, еңбектену арқылы келетін, өте құнды жоғары білім туралы, әлемде, өзіңде болып жатқанды түсінумен ғана шектелмей, оны дұрыс өмір сүруге үйретететін түсінік. Дүниетанымның негізгі нысаны әлем десек, оның құрамында белгілі тұтастықты құрайтын түрлі құбылыстар мен процестер жинақталған.

Диоген Лаэртскийдің ойынша философия ұғымын алғаш қолданған Пифагор да даналық тек құдайға ғана тән, адамдар тек даналыққа деген махаббатпен – философиямен шектеледі [1, 66 б.] деп есептеген. Мұндай ойды Платон да қолдайды. Өзінің «Пир» диалогында «даналықпен айналысу құдайлардың ісі, ал философ дана мен наданның арасын таңдайды» [2, 134 б.] деген. Дүниетаным ұғымын философия тарихында алғаш енгізген және таным мен дүниені талдау арасындағы шекараны анықтаған неміс философы И.Кант болды. Канттың ойынша, философия адам не біледі, не білуі керек, неге үміттенеді және адам дегеннің өзі не деген сұрақтарға жауап беретін зерде мен даналық туралы ғылым. Ол дүниені ұғынуды адамның рулық өзіндік санасы деп түсінген және теориялық, яғни «табиғат адамнан не жасайды» және прагматикалық, адам еркін әрекет етуші ретінде «өзінен өзін жасай ма, жасауға тиіс пе» деп екіге бөліп қарастырған [3, 352 б.].

В.С. Степин дүниетанымдық әмбебаптарды мәдениет категориялары ретінде қарастырады [4, 16 б.]. Бұлар адамның түсінігінде, іс-әрекетінде, кеңістік пен уақытта, себептілікте, ақиқатта, еркіндікте, шындықта, жақсылық пен жамандықта жинақталған өмірлік мәндер. Әмбебаптар мәдениет пен әлеуметтік өмірде үш түрлі қызмет атқарады. Біріншіден, олар тұрақты дамудағы әлеуметтік тәжірибенің мәдени ағынға қосы-

луын, таңдалуын қамтамасыз етеді. Екіншіден, осы дүниетанымдық әмбебаптарды адамдар оқып-үйрену арқылы меңгереді. Үшіншіден, олар өз әрекеті арқылы дүниетаным деп аталатын адам әлемінің тұтас бейнесін жасайды. Мәдениеттің дүниетанымдық әмбебаптарында түрлі мәдениетке тән және адам санасының терең құрылымдарын жинақтайтын кейбір жалпыға ортақ мазмұн, өзіндік тұрақтылықты бөліп көрсетуге болады. Бірақ бұл өзінше таза күйінде болмайды. Ол адамдардың іс-әрекеті мен қарым-қатынас тәсілдерінің ерекшеліктерін көрсететін, ондағы қабылданған құндылықтардың ерекшеліктерін сақтау мен әлеуметтік тәжірибені беретін қоғамның тарихи анықталған түріне тән мәдениетпен, ерекше мәндермен біріккен.

Дүниетаным қоғамдық және жеке адамдық сананың ең жоғарғы деңгейі болып табылады. Ол субъектінің жалпы әлемге қатынасын және әлемнің біртұтастығын, Әлемдегі адамның орнын, әмбебаптардың жалпыға ортақ деңгейіндегі адам мен Әлемнің өзара қатынасын ретке келтіреді. Дүниетаным өзегі категориялар мен әмбебаптық ұстанымдардан тұрады. Категориялар Әлемге рухани және практикалық қатынастардың жалпыға ортақ бағдарларын ұсынады. Категорияларды әрбір адам санасында бейнеленген ойлау формалары ретінде көруге болады. Адам іс-әрекетіне қосылған нысандардың жалпы, атрибутивті мінездемесін белгілейтін категориялар адам санасының тірегі ретінде іске асады. Олар әмбебап, себебі, қандай нысан болмасын ол іс-әрекеттің атауы бола алады және барлық нысанда заттық әлемде дамыған практика жүзінде айқындала отырып, *қозғалыс, зат, қатынас, сан, сапа, себептілік, кездейсоқтық, қажеттілік т. б.* категориялар формасында белгіленеді. Бірақ адам әлемі олардың қажеттілігін қанағаттандыратын зат ретінде қарайтын нысандардан ғана тұрмайды. Адам әлемі адамның өзін оның іс-әрекетінің, мінез-құлқының, қарым-қатынасының субъектісі ретінде, оның белсенділігін, рухани өмірін және басқалармен қарым-қатынасын көрсетеді. Сондықтан мәдениеттің даму тарихында нысандар әлемін бейнелейтін категориялармен қатар адамдарды өз іс-әрекетінің субъектісі ретінде қарастыратын, олардың қоғаммен біртұтастығы қатынасын көрсететін, әлеуметтік өмірдің мақсаты мен құндылығына негізделген категория-

лар қалыптасты. Оларға *адам, қоғам, сенім, үміт, сұлулық, ұят, ақиқат, еркіндік т. б*. жатады.

Адам іс-әрекетінің объктіге өзгеруі адам әлемінің мәні мен негізін көрсететін адамның өзінің анықтамасы болып табылады. Сондықтан да адам іс-әрекетіне қосылған жалпы объектілерді белгілейтін категориялар адам санасының негізгі құрылымы ретінде алға шығады. Олар әмбебап, өйткені қандай объекті болмасын (табиғи, әлеуметтік, сонымен бірге ойлаудың белгілік объектілері) іс-әрекеттің негізіне айналуы мүмкін, және қандай объектіде болмасын *кеңістік, уақыт, қозғалыс, зат, қасиет, қатынас, сан, сапа, мөлшер, нысан, мазмұн, себептілік, кездейсоқтық, қажеттілік* т. б. категориялар формасында белгілейді.

Адам – практика кезінде тек табиғи және әлеуметтік объектілерді өзгертуші ғана емес, өзін де іс-әрекет субъектісі ретінде өзгертетін әрекет етуші жаратылыс иесі. Ол өзі соның жемісі болып табылатын ортаны жасайды. Өз іс-әрекетін дамыта отырып, адам өзінің қарым-қатынас нысанын қайта құрады. Осы негізде оның өзін ұғынуы, басқаға деген қатынасы, өзінің рухани әлемі дами түседі. Бұл объектілер әлемін белгілейтін категориалды құрылымның дамуымен ғана байланысты емес, сонымен бірге мәдениеттің тарихи дамуында адамды іс-әрекет субъектісі, қарым-қатынас құрылымы, оның басқа адамдар мен қоғамға қатынасы және әлеуметтік өмірдің құндылықтары ретінде бейнелейтін категориялар қалыптасады. Оларға: *адам, қоғам, мен, басқалар, еңбек, сана, жақсылық, сұлулық, сенім, үміт, парыз, ұят, ақиқат, еркіндік* т. б. категориялар жатады.

Дәстүрлі дүниетаным – рулық қауымдасу, туыстық бірлікті көрсететін, адам өмірі түгел бір дәстүрмен, әдет-ғұрыппен реттелетін дүниетаным. Қазақ философиясының ерекшелігі мәдениет әмбебаптары мен философия әмбебаптарының бірлігінде.

Кез келген халық әдебиетіндегі дәстүр жалғастығы сол қоғамдағы тарихи жалғастықтың құрамдас бөлігі болып табылады. Ал тарихи жалғастық дегеніміздің өзі, ең алдымен, ақыл-парасат жалғастығы екені белгілі. Мәселен, Әл-Фарабидің философиялық, әлеуметтік-этикалық ой-тұжырымдары өзінен кейінгі дәуірлердегі ойшыл қаламгерлердің шығармаларынан өзінің дәстүрлі жалғастығын тапты. Әл-Фараби өзінің «Интеллект

(сөзінің) мағынасы жайында» деп аталатын зерттеуінде адамның ақыл-парасат мүмкіндігіне жан-жақты талдау жасай келіп, оны «потенциалды интеллект», «актуальды интеллект», «жүре келе дарыған интеллект», «әрекетшіл интеллект» сияқты философиялық категорияларға бөліп-бөліп талдайды. Әл-Фарабидің интеллект жөніндегі осы философиялық ой-тұжырымын араға тоғыз ғасырдай уақыт салып барып, қазақ қауымының жаңа тарихи жағдайында Абай Құнанбаев зор білгірлікпен жалғастыра түскен сияқты. Абай өзінің «Он тоғызыншы сөзінде»: «Адам ата-анадан туғанда есті болмайды: естіп, көріп, ұстап, татып ескерсе, дүниедегі жақсы, жаманды танидыдағы, сондайдан білгені, көргені көп болған адам білімді болады. Естілердің сөздерін естіп жүрген кісі өзі де есті болады. Сол естілерден естіп, білген жақсы нәрселерді ескерсе, жаман дегеннен сақтанса, сонда іске жарайды, сонда адам десе болады», – деп жазады [5, 114 б.].

Ақын-жыраулардың пікірінше адамгершілігі өте күшті, жомарт, ақкөңіл, парасатты, қарапайым, адал адам ғана бақытты бола алады, ал пасық, өркөкірек, сараң адамның бақытты болуы мүмкін емес. Ақын-жыраулар табиғат пен қоғамдағы жақсы-жаман құбылыстарға тоқталып, терең философиялық ой туғызады. Мысалы, Шал ақынның:

Жамандар өзін-өзі зорға балар,
Бір өзінен басқаны төмен санар
Жақсылар ағын судай, асқар таудай,
Жаймалап қайда жақсы орын алар [6, 12 б.] –

деген жырында жақсылықта мақтап, дәріптейді, жамандықты сөгіп, елге жиіркенішті етіп көрсетеді. Адамның аласы да, құласы да бар, жаманы да, жақсысы да бар, адалы да, арамы да бар. Жақсы өзін кең ұстайды.

Ұждан адам бойындағы әділдік, мейірімділік, шыншылдық, жауапкершілік сияқты қасиеттердің өлшемі деуге болады. Шәкәрім ұждан жанның азығы ретінде екі өмірде де керек деп ұғынады. Ол ұжданды ынсап, әділдік, мейірімнің бірлігі ретінде қарастырады. «Мейірімділік, махаббат, қайырымдылық, адалдық ақ жүректен шығады» дейді Шәкәрім. Ұждан – тәңірі мен дүние, шексіз бен уақытшаның, объект пен субъектінің

арасын жалғастырушы жан қажеті, сұранысы. Онтологиялық жағынан қарасақ, ұждан – жаннан, жан алғашқы себептен таратылады. Бірақ, әрбір адамның міндетті түрде жаны болғанымен, бәрі бірдей ұжданды болмауы мүмкін. Кей адамдар «жанның неге ұмтылатынын», «ұжданды тілейтінін» надандықпен біле бермейді. Шәкәрім адамның негізгі қозғаушы күші де, оған қуат беруші де – жан екендігін, ал жанды жаратушы оған қозғау салушы жоғары күш, яғни, құдайдың бар екендігін бекіте түседі. Таза ақылдың арқасында адам абстрактылықты меңгереді, пайдалыны зияндыдан ажырата біледі. Жанның тірегі бар. Ол – ұждан. «Жанның екі өмірде де азығы – ұждан». Ұждан деген – ынсап, әділет, мейірім, «жан – тіпті жоғалмайтын, бұзылмайтын нәрсе, барған сайын жоғарылайтын нәрсе», – дейді Шәкәрім өз толғанымында.

Ынсап – қанағат пен қарапайымдылықтың көрінісі. Қазақ халқы ынсап пен ашкөздік, байлық пен дүниеқоңыздық, ұстамдылық пен қанағатсыздық мәселелеріне көп көңіл бөлген. Ынсап Жүсіп Баласағұн, Қожа Ахмет Иассауи ілімдерінде мол кездеседі. Құдатғу біліктің төрт қағидасы: әділ, дәулет, ақыл, қанағат болып келуі тегін емес. Дәулет қашан да байлық, ал байлық үнемі дәулет бола бермейді. Байлықты адал жолмен тапса, сараңдыққа салынбай, жинай, жұмсай білсе сонда дәулет болады. Білімді адам дәулетті байлықтан ажырата алады. Ақылсыз, ынсапсыз жан байлықтың құлы бомақ. Бұқар жырау Абылай ханға айтқан толғауында:

Бұл қылықты қоймасаң,
Құдайдың бергеніне тоймасаң,
Көрерсің сонан теперіш, –

дейді [6, 105 б.]. Өзіңде барға қанағат қыл, сонда жаның жай тауып, бақытқа кенелесің деген мәнді сөзді түсінуге болады. «Қанағат қарын тойғызады, қанағатсыз жалғыз атын сойғызады» деген мақал да ойшылдарымыздың пікірімен үндесіп жатыр.

Халқымыз сырт көзбен емес, жүрекпен ұғатын адамгершілік құндылықтарды жоғары дәріптеген. Имандылық, әділеттілік, ізгілік, мейірімділік мұраттарын терең игеруге күш салған. Мал – мүлкінен, дәулетінен иманын жоғары бағалаған қазақ «Ер

жігіттің үш байлығы бар: бірінші – иманы, екінші – ырысының тұрағы, үшінші – дәулетінің тұрағы» деп аталы сөз қалдырған.

Шешен жігіт дүрмен тең,
Имансыз көңіл кірмен тең, –

дейді Шал ақын [6, 187 б.]. Иман – қазақ халқының рухани дүниетанымындағы парасат пайымымен сабақтасып жататын өте кең өлшемді ұғым. Ата – бабаларымыздың ақиқатқа жетелер сенімінің де басты тірегі – осы. Барлық бет – болмысының, мінез – құлқының айнасы.

Иман – болмысты танудың мүмкіндігі. Шәкәрім иманды әрбір адамның жеке басына қатысты іс ретінде түсінген, яғни иман танымдық категория. Шәкәрімнің иман туралы ойтолғамы да назар аударарлық. Ақын «сау ақыл менің иманым, аламын соған сыйғанын» – деп ашық айтқан. Демек, оның сенері – имандылық. Оған жетудің жолы ақыл. Иманға нандыратын – ақыл. Әрине, имандылыққа тек ақыл арқылы жету деген мәселе талас тудырары сөзсіз. Бірақ мәселе онда емес, сөз ақынның иман туралы өзіндік концепциясында. Шәкәрім иманды жалпы халыққа ортақ мәнінде емес, әрбір адамның жеке басына қатысты іс ретінде түсінген. Бұл орайда біз Шәкәрім дүниетанымының ерекше қыры туралы сөз етеміз. Ол иманды жеке адамның қабылдауына қатысты мәселе деп түсінген. Яғни иман, яки имандылық деген дүниетаным деген сөз. Адамның өз иманын тануы – онын дүниетанымының қалыптасуы деген сөз. Көп адамда дүниетаным емес, дүниеге көзқарасы ғана болады. «Сау ақыл менің иманым» – дейтін Шәкәрімнің ақыл мен болмысты тануға мүмкіндік алдым дегені деп түсінуге болады. Шәкәрім сау ақыл арқылы сол рухымен тану мүмкіндігіне, яғни иманға жетіп отыр. Шәкәрім айтуында иман – гносеологиялық, яғни танымдық категория. Имандылық деген бір ғана сөздің бойына ұят, ар, ынсап, қанағат сықылды бүкіл жақсы қасиеттер түгел сыйып тұр. Қазақтың жүзі жылы жанды жолықтыра қалса, «бетінен иманы төгіліп тұрған адам екен» немесе «иманжүзді кісі екен» дейтіні де сондықтан. Тіпті адам ғұмырының мәні болып саналатын махаббат сезімінің де негізі имандылықтан басталады.

Қазақ халқы рухани құндылықтарға өте бай, мысалға адал, адалдық деген ұғым, ол адам іс-әрекетінің өлшемі, яғни ардан аттамай, ешкімнің ақысын жемей, біреуге қиянат жасамайтын адам, сонымен бірге «таза» деген мағынада, ішіп-жеуге арналған таза азық дегенді білдіреді. Адалдық руханилық ретінде қалыптасқан құндылық. Ол өз-өзінен қалыптаспайды, оны болашақ ұрпақтың бойына сіңіру қажет. Адалдық – өмірдің барлық жағдайларында адамның өз уәдесінде тұрып, қалыптасқан адамгершілік нормаларына сай әрекет ететін талап. Егер күнделікті тіршілікте адалдық пен арсыздықты шатастырып, рух тазалығын жаман мінездердің құрбаны қылсаң, онда ешқандай өнегелілік, ізгілік жолына түсе алмайсың дейді қазақ ойшылдары. Олардың шығармаларынан жақсы мінез қалыптастыратын кісілік, жомарттық, кішіпейілділік, төзімділік, әділдік, инабаттылық, шыншылдық, сабырлылық, қанағаттшылдық сияқты көптеген категориялар көрініс береді. Қанағаттшылдық, шүкіршілік, тәубашылдық қазақ жырауларының есептеуінше ұстамдылық, сабырлық, тоқтамдылық сияқты абзал қасиеттердің үлгісі.

Әдебиеттер

1 *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М.: Мысль, 1979. – 620 с.

2 *Платон*. Пир. – Спб: Библиотека «Звезды», 1992. – 64 с.

3 *Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения// Собрание сочинении. – М: Чоро, 1994. – Т. 6. – 613 с.

4 *Степин В.С.* Мировоззренческие универсалии как основание культуры // Универсалии восточных культур. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. – 431 с. (История восточной философии).

5 *Абай*. Екі томдық шығармалар жинағы / Аудармалар мен қара сөздер. – Алматы: Жазушы, 1986. – Т. 2. – 200 б.

6 Бес ғасыр жырлайды: XY ғасырдан XX ғасырдың бас кезіне дейінгі қазақ ақын-жырауларының шығармалары. Үш томдық. (Құрастырған. М.Мағауин, М.Байділдаев). – Алматы: Жазушы, 1984. – Т. I. – 256 б.

ТҮРКІ ОЙШЫЛДАРЫ ӨЗЕКТЕНДІРГЕН РУХАНИ ҚҰНДЫЛЫҚТАРДЫҢ ФИЛОСОФИЯЛЫҚ НЕГІЗДЕРІ

Меруерт БИЖАНОВА
(Алматы)

Қазақ халқының сан ғасырлық тарихын, оның философиялық ойының қалыптасуын Алтын Орда кезеңінен бөліп қарастыруға болмайды. Алтын Орда дәуірі тек қана қиратып-күйретумен ғана емес, сонымен қатар қалалардың өсуімен, сыртқы саяси және сауда қызметінің жандануымен, жазу-сызудың, мәдениет пен әдебиеттің дамуымен сипатталады. Алтын Орда билеушілері Беркеханның, кейін Өзбекханның мұсылман дінін қолдауы барысында XIII-XV ғасырларда ғылым, мәдениет және әдебиет дамып, бүкіл әлемге таныла бастады. Әсіресе, XIV ғасырдың бірінші жартысында Алтын Орда мемлекетінің Еділ бойындағы астанасы Сарайшық қаласы дүние жүзіне мәшһүр мәдени орталықтардың біріне айналды. Сондықтан сол тарихи кезеңде рухани кеңістікте көрініс берген шығармашылық туындыларының философиялық негіздерін зерделеу қазіргі замандық еліміздегі зияткерлік әлем үшін де маңызды болып отыр.

Алдымен, Алтын Орда дәуіріндегі мәдениеттің дамуына, қоғамдық ойдың Дешті Қыпшақ пен Мысыр арасындағы түрлі салалардағы: саяси, әскери, мәдени, әдеби, ел билеушілер арасындағы туыстық қатынастар мен байланыстар да зор ықпал еткенін атап өту керек. Дегенмен, Алтын Орда дәуірінің әдеби мұралары онша көп сақталмағаны да тарихи дерек. Сондықтан түркілік кезеңдегі мәтіндерге герменевтикалық және аксиологиялық түсіндірмелер жасау мәселесінде зерттеушілерге біршама қиындықтар туғызады. Дегенмен, атап айтатын жәйт: бұл тарихи кезеңде бұрынғы мәдени дәстүрлер қайта түлеп, Солтүстік Кавказды қоса алғанда, Дешті Қыпшақтың, Орта Азия мен Еділ бойындағы барлық этникалық топтарға ортақ жаңа мәдениет қалыптасты. Ол мәдениеттің өзіне сай философиялық мағынадағы ұстанымдары болды.

Алтын Орда дәуірінде (XIII–XV ғғ.) Қыпшақ даласындағы түркі халықтарының мәдениеті мүлдем жаңа сапалық деңгейге көтерілді. Сол дәуірде жазылған туындылар арасында «Кодекс Куманикус» сияқты авторы беймәлім ескерткіштерді, сондай-ақ Хорезмидің «Мұхаббатнаме», Құтыптың «Хұсрау-Шырын», Сәйф Сарайидың «Гүлистан би-т-түрки», Дүрбектің «Жүсіп-Зылиха», Рабғузидің «Қиссас-ул әнбия» атты шығармаларын және т. б. көптеген туындыларды ерекше атап көрсетуге болады. Бұл ғұламалардың дүниетанымын, философиялық жүйелерін тереңдей зерттеу мәселесі әлі де күн тәртібінде тұр. Жалпы тарихи сабақтастың құрамдас бөлігі болып табылатын Алтын Орда дәуірінің өзіндік әлем туралы түсініктері болғанына күмән туғызуға болмайды және осы факторға жеткілікті деңгейде назар аудармай келесі ғасырларда дүниеге бой көрсеткен атақты түркі ғұламаларының шығармашылығының түпнегіздерін пайымдау қиын.

Жалпы түркі әлеміне дүниетанымдық маңызы болған әдеби ескерткіштерінің ішінен діни-исламдық тақырыпта жазылған Рабғузидің «Қисас-и Рабғузи» немесе «Қисас-ул анбийа» атты еңбегі ерекше орын алады. Бұл шығарма философиялық мағынада өзінің бағыт-бағдарына әрі этикалық, әрі экзистенциалдық ұстанымдарды өзіне негіз еткен туынды екенін байқаймыз. Шын мәнінде түркі дәуірінің қиссалары әртүрлі сюжеттерді көркем тілмен жеткізе отырып, өзінің тыңдарманымен әр уақытта сұхбат жасап отырғандай әсер қалдырады. Олар өздерінің мәтіндерінің тағылымдық астарына көп мән берген. Бұл мағынада қоғам өзінің этикалық құндылықтарын ойшылдар шығармашылығы арқылы осындай тәсілдермен сақтауға, дамытуға талпынғанын байқаймыз.

Араб тілінде Алла сүйіктілері болып табылатын пайғамбарлардың өмір тарихы, дін-шариғат қалыптары баяндалған кітап «Қисас-ул әнбийа» деп аталатындығы мамандарға белгілі. Бұл еңбек қазіргі қазақ тілінде «Пайғамбарлар туралы әңгімелер» деген мағынаны білдіреді. Орта ғасырларда «Қисас-ул анбийаның» әр тілде бір-біріне ұқсай бермейтін бірнеше нұсқалары пайда болып, соған байланысты мағыналық және құрылымдық әртүрлілік оқуға және жете түсінуге қиындық туғызды. Сол себепті XI

ғасырда Өзбекстанның Оңтүстік аймағында билік жүргізген Тоқбуға бек «Қисас-ул әнбийаның» араб, парсы, және түрік тілдеріндегі өзгеріске ұшыраған нұсқаларын бір жүйеге келтіруді Рабғузиге тапсырады. Бұл туралы Рабғузи өз еңбегінің алғы сөзінде Тоқуға бек: «Пайғамбар туралы хикаялар бірі араб тілінде бірі парсы тілінде – бізге әртүрлі тілде жетіп отыр. Бірінің басы, бірінің аяғы жоқ, бірі толық болса, бірі толық емес. Солардың бәрін бір ізге түсіріп, өзімізге түсінікті тілге жазып берсеңіз деді. Мен құрметті бектің өтінішін қабыл алдым», – дейді [1, 191 б.].

Шығарма Мұхаммедке дейінгі пайғамбарлардың өмірі мен олардың бастан кешкен оқиғаларын және Мұхаммедтің өзі мен мұсылман халифтарының өмірін баяндауға арналған. Онда дүниенің жаралуы туралы, жер жүзін топан су басуы туралы және Жер бетінде жаңа тіршіліктің басталуы туралы мифологиялық әңгімелер, түрлі аңыздар, ертегілер мен мысал әңгімелер бар. Әрине, түркі дүниетанымының шынайы философиялық бастауы тек діни мәтіндермен ғана емес, сонымен қатар дәстүрлі мифологиялық санамен байланысты екенін ескерген жөн.

Рабғузидің «Қисас-ул әнбийасы» ислам өркениетінің аясында дүниеге келгендіктен сол кездегі жазба әдебиеттің дәстүрлі шарттарын қатаң сақтап отырған. Ислам дінінің кең қанат жайған ортағасырлық шығыс мұсылман әдебиетінде шығарманың басында міндетті түрде әуелі бүкіл болмысты жаратқан жаратушыға мадақ айтып, одан соң пайғамбарға салауат айтылады. Үшінші бөлімінде еңбектің жазылу себебі және кімге арналғандығы айтылып, сонан соң негізгі бөлім басталады. Соңында ақын жаратушыға жалбарынып, шығарманы жазу барысында біліп немесе білмей жасаған күнәларына кешірім сұрайды, о дүниенің азабынан қорқып дұға оқиды. Рабғузи шығармасының басында әуелі Аллаға шүкір етуден бастап, содан соң пайғамбарлардың атына он екі жолдан тұратын өлең жолдарын арнаған. Негізгі бөлімде пайғамбарлар өмір тарихы қиссамен берілген. Шығарманың соңында Рабғузи өз оқырмандарына арнап ақылкеңес жазған. Сөйтіп, өзінің жинақтаған данагөйлік сөздерімен кейінгі ұрпақтарымен бөлісуге ұмтылған.

«Хазірет Лұқпанның келесі бір хикаятында ешқашан өзіңді қоршаған ортадағы тіршілік иелеріне қиянат жасама, ол күнәнің

үлкендерінің бірі деген ойларын түсінеміз. Балаларының шымшықтың балапанын ұстап бер дегеніне көніп, ұяның аузын шүберекпен жапқанын ұмытып кетіп, балапандар өліп қалады, бірақ шымшық тірі қалады. Хикаятта осы оқиға Лұқпан хакімнің өмірінде қайталанады. Өзі ұзақ уақыт зынданда жатып тірі қалады, бірақ балалары сол зынданда өліп қалады. Осыдан адам кейде өзінің іс-әрекетіне жауапкершіліксіз қараса, ол міндетті түрде оның ақырғы азабын татуға тиіс» – деп тұжырымдайды С.Е. Нұрмұратов [2, 451 б.]. Хазірет Лұқпан есімі түркілер үшін адамгершіліктің, даналықтың, қайырымды жанның бейнесіне айналды. Міне, этикалық құндылықтар басымдылықтарының түркілердің әлеуметтік ортасына ендеуіне, кең тарауына ықпал еткен рухани дүниелерде осындай қырлар болып келгенін атап өтуге болады.

Адамның оң қасиеттерінің ішінде Рабғузидің көп мән берген сипаттарының бірі – сабыр құбылысы. Адам баласы түрлі қиындыққа тап болғанда, ақылды, ашуға жеңдірмей сабырлы болуға, өткен қателіктерге сабырмен қарауға керектігін айтады. Жүсіп Зылиханың жаласына ілігіп, дәрменсіз күй кешкенде: «Ей, Жүсіп бәлеге іліккен екенсің, сабыр ет, ізгі атың шықсын. Жақып пайғамбар екі ұлынан айырылып, Жүсіпке хат жазады: «Біз пайғамбар ұрпағымыз. Аталарымыз бабаларымен бірге бәлеге шырмалған едік. Атам Ысқақ пайғамбар Алла жарлығымен бауыздалды: үлкен атам Ибраһим пайғамбар Намруд отына күйді. Менде екі ұлымның қайғысына душар болдым. Бірісін бөрі жеді және бірін ұрлық қылды деп алып қалыпсың. Бізде ұрлық етер кісі жоқ... маған рақым қыл, жарылқа, көзімнің жарығы ұлымды қайтар. Саған ізгі дұға етем: Бұл дүниеде ізгілік көр, ол дүниеде күнәден құтыл. Біздің көңілімізді ауыртпа, тілегімізді зая етпегін, саған жақсы болмас, Егер жібермесең, бір түнде ерте тұрып саған қарай тағы дұға оқып жіберемін. Сен және мемлекеттен, қол астындағы елден жоқ боласыңдар» дейді, Жүсіп бұл хатты алып мынандай жауап жазады: «Аталарың қалай сабыр етсе, сен һәм сондай сабыр ет» [3, 183 б.].

Алтын Орда тұсында жазылған әдеби мұралардың қазақ мәдениетінде алатын орны ерекше. Осылардың бәрі ислам діні тұрғысынан баяндалады. Бірақ мұнда халықтың дүниетанымы мен кейіпкерлерді фольклорлық дәріптеу айқын байқалады.

«Қисас-ул әнбийа» құран сюжеттерін, уағыздары мен сүрелерін баяндап беретін танымал прозалық шығарма ғана емес, онда автордың үлкен дарын иесі екенін дәлелдейтін философиялық әңгімелер мен өлеңдер көп. Ал Құран хикаялары мен аңыздарының сюжеттері адамдарға түсінікті, тартымды да қарапайым тілмен баяндалған. Олардың діни ғана емес, танымдық мағынасы да зор, оларда өмір шындығы мен уақыт белгілері көрініс тапқан. Кітапта түркі халықтарының ғана емес, хикаяттарда айтылатын басқа халықтардың да әдет-ғұрыптары туралы мәліметтер бар. Рабғузидің «Қисас-ул әнбиясы» қазіргі заманғы мәдениет үшін философиялық, этикалық маңызы зор, оның тағылымы жастарды дүниетанымдық сипатта тәрбиелейтініне көзіміз жетті.

Еділ сағасындағы Сарай қаласынан шыққан аса көрнекті ақындардың бірі Құтып еді. Алғаш Құтып Сырдария бойындағы мәдени орталықтардың бірі – Сығанақ қаласында тұрған. Тыныбек Алтын Орда мемлекетінің тағына отырғанда ол Сарай қаласына қоныс аударады. Кейінірек ол мәмлүктік Египетке барып, сонда тұрған және өмірінің біраз бөлігін өткізген.

Құтып ақынды қыпшақтар арасында « Құтбы» немесе «Құтып шайыр» деп атаған. Ақынның өмірі жайлы мәлімет жоққа тән. Құтыптың біздің дәуірімізге дейін сақталып қалған жалғыз шығармасы бар. Ол «Хұсрау – Шырын» дастаны. Бұл шығарма – әзербайжан халқының кемеңгер ойшылы, ұлы ақыны Ілияс Жүсіпұлы Низамидің «Хұсрау мен Шырын» поэмасының назира жолымен берілген аудармасы. Оны түпнұсқадан парсы тілінен қыпшақ-оғыз тіліне аударған – Құтып.

Құтып ақын түпнұсқадағы идея мен сюжетті, мазмұны мен форманы, дастанның көркемдік ерекшеліктерін сақтай отырып, оған өз дәуірінің – XIV ғасырдағы Алтын Орда мемлекетінде орын алған әлеуметтік құбылыстарды көкейкесті мәселелерді қосып жырлайды. Құтып аудармасының өзіндік ерекшеліктері де аз емес. Низами дастанда қала өмірін, патша сарайлары мен мен бау-бақшаларды көбірек көрсетеді. Құтып өз тарапынан мәтінге шығармашылықпен қарап негізінен мал шаруашылығымен тіршілік ететін Алтын Орданың дала қыпшақтарының өмірін, олардың экзистенциалдық, қоғамдық-әлеуметтік мәселелерін де зор шеберлікпен ашып көрсетеді.

Дастанда діни-мистикалық әдеби шығармаларға қарсы бағытталған осы өмірдің нақты шындығы бейнеленеді. Ақын адамгершілікке, әділдікке, ынсапты болуға, туған жерді туған анаңдай жақсы көруге, қара бастың қамынан гөрі халық мүддесін қашанда жоғары қоя білуге, өнер-білімді игеруге, махаббатқа адал болуға үндейді. Міне, осы айтылған рухани құндылықтар жүйесінің қазіргі таңда да маңыздылыққа ие болатыны анық.

Әр халық өзінің рационалдық мәдениетінде мақал-мәтелдерге үлкен мән беріп, күнделікте өмірде даналықтың белгісі ретінде қарастырып келген. Бір-біріне қарама-қарсы тұратын екі күштің байланысы бар екенін, олардың бір-бірімен оңайшылықпен ымыраға келмейтінін «Жараспас барша жерде от пенен су» деген мақалы арқылы жеткізеді. Осы екі қарсыластық белгілі бір үйлесімдікті ұстап тұрғандай. Шынымен су көбейіп кетсе от сөнеді, от қатты жанса су буға айналады. Осы мәселеге екінші бір мәтел сөзден жауап тапқандаймыз:

Қазан астында от болса қайнамас па,
Егер де көп қайнаса, ас айнымас па.

Әрине, ретсіз көп қайнаған астың дәмі қайдан болсын. Сол сияқты әр нәрсенің өзіндік ішкі шамасы, мөлшері, өлшемі болуы қажет [4, 463 б.]. Демек, сан мен сапаның арасын байланыстырып тұрған өзіндік үйлесімдендіруші мөлшер болатындығын данагөй өзектендіре түседі.

Әділ билеуші және мінсіз (ізгі) қоғам идеясы халықтың утопиялық (құрғақ қиял) хикаяларында және Ибн Сина, әл-Фараби мен басқа да ойшылдардың ғылыми трактаттарында ежелден сөз болып келген болатын. Ол Фирдоусиде, Құл Ғалиде, Низамиде көркем көрініс тапты. Жүсіп Баласағұнның «Құтты білік» дастаны Құтып үшін тікелей дереккөзі болды, сондықтан да екі ақында мінсіз билеуші мен әділетті қоғам тұжырымдамасы үндесіп жатады. Құтып пен Баласағұнның ойларынша, халықты дана әрі әділ адам басқаруға тиіс, ол ең алдымен халықтың игілігін ойлап, өз маңындағы адамдарға, ұлықтар мен шенеуніктерге қатаң бақылау жүргізуге және қиянат жасағаны үшін оларды аяусыз жазалауға міндетті. Егер әмірші мұндай болмаса, ол ел қарғысына ұшырайды.

Шырын өз елінің ғана емес, сүйген жігіті Хұсраудың мемлекетінде де әділдіктің пен тыныштық, дәулетті, тұрмыс тіршілік орнатуға барынша күш салады. Құтып осы Шырын бейнесі арқылы мемлекетті қашанда әділ, білімді, инабатты, мейірбанды жандар басқаруы керек деген пікір айтады. Бұл кезінде әл-Фараби мен Платондардың «мемлекетті флософтар, ізгі жандар басқаруы тиіс» деген тұжырымдарымен сәйкес келеді.

Шырын патша тағына отырған кезде енді бүкіл елде әділеттілік орнағанын айтады:

Енді қой мен қасқыр қатар тұрып,
Бір бұлақтан су іше бастады.

Бұл тұжырымдар арқылы Құтып ел билеген әкімдер әділетті болса, бір-біріне қасқыр мен қойдай болып жүрген бай мен кедейлер өзара келісіп кетер деген пікір айтпақ болатын [5, 38 б.].

Құтыптың «Хұсрау-Шырын» дастанында сүйіспеншілік жайында ғана емес, сонымен қатар білім, сабырлық, дүниенің бір қалыпты тұрмай үнемі өзгерісте болатыны жайында, адам өмі-рінің мәңгілік болмайтыны туралы мәселер қамтылады. Мұны данагөй ойшылдың «Бұл дүние де мыстан кемпірдей қу: тәттімен алдайды», «Дүние кейде бал сыйлайды, кейде ара боп шағады», «Өлгенде дұшпан болма шат, Өзіңде өлімнен емессің азат» деген шығармасындағы жолдардан байқауға болады [6, 150 б.].

Адамның өмірдегі көптеген жеңісі өзінің жеке басының еңбегіне тәуелді, барлық қабілеттерінің шынайы байқалуына байланысты. Егер кейбір сәтсіздіктер үшін адам кінәліні сыртқы дүниеден, басқа пенделерден іздейтін болса, онда оның рухани әлсіз болғанының белгісі:

Көр өз айыбыңды, өзгеден іздемеңіз,
Кісі айыбың, қатулан, көздемеңіз.

Әркім өзінің кемшілігін жөндеумен айналысса, онда әлеуметтік дүние жетіле түсері анық. Әзірге пенделер қай қоғамда болса да, қай ғасырда өмір сүрседе өзін жетілдіруден гөрі басқалардың қателігін тізбектеп беруді артық көреді. Сөйтіп, өзімшіліктің жетегінде жүрген адамға Құтып:

Өзіңнен көрмеңіз кем кісіні,
Мамық деп санамаңыз арыстанның тісін, –

деп ескертеді [7, 13–14 бб.].

Ойшылдың мақал-мәтелдерде кездесетін тәрбиелік мәні бар, адамды дұрыс жолға түсіретін, бала тәрбиесіне мән беретін тұжырымдарына назар аударалық: «Күш жұмсама, қорлық іздеме», «Пиғылы жатпен қатар отырма», «Ізгілік тілесең – ізгі бол» [8, 215 б.]. Құтып жалпы білімнің пайдасын, надандықтың зиянын туралы айтқан ойлары керемет даналыққа толы. Әрбір адамның бақыт жолына білім-ғылыммен жететінін, надандық ақылсыздық пен бостыққа апаратындығын көрсетеді. Адам оқыған сайын жақсы нәрселерді іздейтінін көрсетіп, білімнің пайдасының айрықша мол екенін түсіндіріп, оған ұмытылғанның алды жарық болатынын айтады. Осындай даналыққа толы әдеби мұралар рухани жетілу үшін құнды екені айқын. Бұл еңбектер таусылмас рухани байлықтың көзі болып табылады.

Әдебиеттер

1 *Келімбетов Н.* Ежелгі дәуір әдебиеті (Қазақ әдебиеті бастаулары). – Алматы: Атамұра, 2005. – 336 б.

2 *Нұрмұратов С.Е.* Насреддин Рабғузи қиссаларындағы даналық тағылымдар // Қазақ халқының философиялық мұрасы. 20 томдық. Ортағасырдағы түркі ойшылдары. 5 том. – Астана: Аударма, 2005. – 562 б.

3 *Асқарова Г.С.* «Шыншыл Жүсіп» қиссасының көркемдік ерекшелігі // Ұлт тағылымы, 2003. 179–184 бб.

4 Қазақ халқының философиялық мұрасы. 20 томдық. Ортағасырдағы түркі ойшылдары. 5-том. – Астана: Аударма, 2005. – 562 б.

5 Қазақ әдебиетінің тарихы. 10 томдық. Алтын Орда дәуірі мен қазақ хандығы тұсындағы әдебиет. 3 том. – Алматы: ҚазАқпарат, 2006. – 536 б.

6 *Сабыр М.* Құтыптың «Хұсрау мен Шырын» поэмасы және оның тілі. – Алматы: Қазақ Университеті, 2003. – 166 б.

7 *Нұрмұратов С.Е., Сатершинов Б.М.* Құтып және Шәкәрім: тарихи сана тамырластығы. // Шәкәрім әлемі. – 2007, № 2. – 11–15 бб.

8 Құтып // Ежелгі дәуір әдебиеті. – Алматы: Ана тілі, 1991. – 280 б. Аударған Ә. Ибатов.

ҚАЗАҚ ФИЛОСОФИЯСЫ – РУХАНИ ҚАЖЕТТІЛІК

Фарида САТТАРОВА
(Қарағанды)

Қазақ философиясының ерекшелігін ашып көрсету және оны категориялдық-методологиялық деңгейде қалыптастыру – XX және XXI ғасырлар тоғысында туған әлеуметтік, мәдени, саяси өзгерістермен тікелей байланысты. Бүгінгі күн талабына сәйкес өмірдің бет-бейнесін айқындайтын, жан-жақты қамтылған ұлттық философияның болашағы халқымыздың өткені, бүгінгісі мен ертеңін терең зерттеп, түсініп және ғалымдар тұрғысынан көптеген жаңа деңгейдегі зерттеулер мен ізденістерді, жалпы алғанда, шығармашылықты қажет етеді. Бүгінгі бар ізденістерді бір жүйеге келтіретін болсақ, қазіргі жағдайда мынандай көзқарастардың қалыптасып отырғанын айтуға әбден болады. Мысалы, М.С Орынбеков ұлттық философиялық ойдың тарихи дәуірлерін жасап, айқындап, оны бір жүйеге келтіру керек екендігін айтса, А. Х. Қасымжанов ұлттық ойлау айшықтарын тенгризм, зороастризмнен, қазақтың төл мәдениетінен іздеу керектігін айтқан. Ж. Молдабеков атамекеннің, атакәсіптің, атамұраның, табиғат танудың қазақ философиясы үшін маңыздылығына, ал І. Ергали қазақ дүниетанымының негізгі ұғымдарын, дәстүрлі мәдениеттің өзіндік сипатын философиялық тұрғыда ашу қажеттігіне ерекше назар аударады.

Өз тұрғымнан айтатын болсам, қазақ философиясы – өмір талабынан, намыстан туған, өзіндік ерекшелігімен айқындалатын терең тарихы болғанымен, өз арнасына әлі дұрыс түсе қоймаған әлеуметтік-мәдени құбылыс. «Қазақ философиясы» терминінің шығуының әлеуметтік-тарихи аспектісі қоғамымыздағы әлеуметтік-саяси өзгерістермен тікелей байланысты. Сонау 1986 жылғы уақиғалар әлеуметтік-саяси-мәдени процестердің басталуы, «Оян қазақ» (М. Дулатов) идеясының жүзеге асуы, қазақ жүрегіндегі «намыстың» ерекше көрінісі қазақ тілінде философия пәні бойынша оқулықтардың жарық көруімен де айқындалады. Тіпті «қазақта философия болған ба?» деген

сұрақтар немесе болды деген күннің өзінде оны «дала философиясы» (көшпенділер, номадтар) даналығы деп айту керек деген пікірлер де болды. Өзінің тілі бар, діні бар, ұлттық өзіндік санасы мен психологиясы бар, әдебиеті мен өнері бар, өз болмысы бар халықта неге өзіндік ерекшеліктегі философиясы болмасқа? Егер Батысеуропалық философия категориялар арқылы дүниенің сыры мен қырларын анықтап келсе, батыстың рационалдық дүниетанымы теоретикалық тұрғыда қалыптасқан болса, біздің ойымызша, бүгінгі қазақ менталитеті, дәл батыс сипатындағы философияны қалыптастыруды көздемейді. Жасыратыны жоқ, тәуелсіздікке қолымыз жеткеннен кейін ғана әркім өз халқына тән ерекшеліктер мен өзгешеліктерді, мәдени-рухани құндылықтарды іздей бастады. Жаңа жазылған ізденістердің негізінде қазақ философиясының бет-бейнесі айқындала бастады. Белгілі ғалым, философ Д. Кішібеков «Қазақ халқында жүйеленген философия жоқ, оның философиясы жәй қарапайым философия дәстүрінде», – деген тұжырым айтады [1, 29 б]. М. Орынбеков «қазақ қоғамы үшін философиялық емес қалыптағы даналық тән. Ол адам тіршілігін қалыптастыратын дүниетанымдық әмбебаптылық дәрежесінде қолданылады», – деп көрсеткен [2, 33 б].

Қазақ философиясы халқымыздың даналығы, менталитеті, психологиясы, өнері, салт-дәстүрі, адамгершілік принциптері, мақал-мәтелдеріміздің, фольклорлық, этикалық, тәрбиелік-патриоттық сипаты арқылы ашылар, қалай дегенмен де, қазақ философиясына методологиялық, категориалдық талдаудың қажеттілігі әбден бар. Біртұтастыққа негізделген (синкретизм, бірлік т. б.) «адам мен қоғам», «табиғат пен адам», жалпы «Адам-Әлем»-жүйелілік, субстанционалдық қатынасқа негізделген философия қазақта болу керек, ол бар да, әлі де болады.

Өзіндік болмысымен айқындалатын қазақ халқы өзіндік санасы, өзіндік тұрмыс-тіршілігі белгілі бір «уақыт пен кеңістік» әлемінде сапа мен санды, ақ пен қараны айыра білген, қазақи ойлау жолымен көптеген рухани құндылықтарын жасаған, елін, жерін, қорғай білген, ұрпақ тәрбиелеген, намысшыл батыр тұлғалары бар халық деп анықтау керек. Осы ойдың өзінен қаншама категорияларды байқаймыз. Ұлт, тұлға, адам, қоғам,

болмыс, сана, менталитет, дін, көзқарас, біртұтастық, бірлік, бірегейлік, ерік, намыс, дүние, заман, символ (белгі) т. б. ұғымдарының когнитивтік-аксиологиялық қырын ашуда қазақ философиясының әдістемелік-көзқарастық ұстанымдарының маңызы зор. Бұл жағдай қазақ дүниетанымынан қайтсе де категориялар, ұғымдар іздеу емес. Мәселе ойшылдықта, сөз астарында, философиялық ойлау, философиялық пікірді, түстінікті, көзқарасты білдіру, философиялық ой-қорыту, тұжырымды жасай білу философтар үшін жауапты іс-әрекет болуы қажет. Бұл процестің негізінде өзіміздің түпкі тамырымызға жаңа тұрғыда «қайта оралу» жатыр, өйткені Қазақстан жерінде діни-философиялық жүйелерде көптеген шындықтар мен құндылықтар молынан бар. Олар бүгінгі күнге көптеген мыңжылдықтар өтіп жеткізілді және олардың жалпы халықтық сипаты бар.

Уақыт – халық болмысының әртүрлі деңгейлерінің синтезі. Материалдық және рухани құндылықтарымызды байыту, зерттеу арқылы, мәдениетімізді дамыту арқылы, өзіндік және қабылданған құндылықтардың синтезін жаңа өмір сүруде қолдану арқылы өркениетті даму жолына түсіп, біздің қоғамымыздың әлеуметтік және рухани сипатының ерекшелігін меңгеру қажет. Әлеуметтік шындықтың жаңа методтарын талдау, тұрақты қоғам даму процесін жүзеге асыру, бірегейлікті қалыптастыру жағдайы жаһандану процесіне тікелей қатысумен байланысты. Қазақ мәдениетіндегі философия – феномен, қазақ философиясының өзіндік ерекшелігі бар. Қоғамның өзіндік сипаты және сапалық нақтылығы оның мүшелерінің өмірлік доменантының аспектілері, өмір сүру элементі мен дамудың қайнар көздері үйлесімдікте болуы керек. Осыдан шығып «өзіндік сипат» тарихтың қозғаушы принципі, мәдениеттің өмірлік өзегі, қоғам дамуының динамикалық басты принципі болып табылады [3].

Қазақ философиясының ерекшелігі адамдық қатынастардың рухани-құндылық аспектілерінің экономикалық шындықпен байланысымен де анықталуы керек, ал соңғы мәселе әдет-ғұрып, салт сана, мінез-құлық және құндылықтар формасымен анықталады. Біздің ойымызша тарихи фактілерді көрсету ғана емес, отандық, патриоттық идеялар негізінде халықтың әр кезеңдеріндегі мәдениетін, даналығын, руханилығын тари-

хи және мағыналы түрде анықтап, олардың аксиологиялық, методологиялық, герменевтикалық сипатын көрсету қажет.

Халқымыздың рухани қазынасы мол. Әрқайсысы адамзаттың табиғи-тарихи тіршілігіне ұлылық берер биік арман асуларын аттаған сайын жаңа мақсатта, жаңа жолға бастайтын тарихи баспалдақтары іспеттес. Тарих – отан, бүгінгі болашақ ертеңгі өмір. Өмір өзегінің азығы болар ең маңызды бастау: тарих пен мәдениеттің дамуына қажетті объективті алғышарттарды дайындап беретін танымдық болмыс, сол тарихта мәдениетті, парасатты философияны жасайтын – адам. Олай болса, қазақ философиясының проблемалар жүйесі де «Адам-Әлем» екендігін тура айтуға болады.

Философияның ең жоғарғы көрінісі – Абай. Өзін «философ» деп есептемесе де, (оның айтуынша философтар Платон, Сократ, Аристотель) «табиғат-адам-қоғам» жүйесінде философияның экзистенциалды мотивін ашып, «45 қара сөзін» болашақ ұрпағына өсиет етіп кеткен ұлы тұлға.

XX ғасырда қазақ философиясы репрессияға ұшыраған, не қудалаған зиялы қауымның іс-әрекеттерімен байланысты. Жаңа қоғамдық қатынастар негізінде (қоғамдық қатынастарды жасайтын – адам) ұлттық философияны дамытқан, «Үш анық» еңбегі арқылы синтетикалық ой-тұжырым жасаған – Шәкәрім. Ұлт азаттық қозғалыстың өкілі – А. Бөкейханов, ұлттық тілтану мен лингвистика саласын дамытқан – А. Байтұрсынов, әйгілі ақынлирик – М. Жұмабаев, қазақ романистикасының негізін қалаушы – М. Дулатов, «Шығыстың ұлы азаттшысы» – М. Шоқай.

Қазақ философиясының түп-тамырын ашу, оның тарихи кезеңдерің анықтау бүгінгі философтар үшін терең ойды, білімділікті қажет етеді. Біздің ойымызша, ең бір тиімді методология – ол философияның принциптері мен заңдылықтарын, герменевтика, тарихилық пен логикалық бірлігін, сабақтастықты рационалдық тұрғыда тиімді қолдану.

Бүгінгі қазақ философиясын дамытуда ежелгі қазақи дүниетанымының негізіне, халқымыздың рухани мол құндылығын болашақ жастарға ұстаным ретінде пайдалану үшін тарихилық пен логикалықтың бірлігін талдау, жүйелеу, герменевтикалық компаративистік объективтілік пен нақтылық принциптерін қолдану қажет.

Әдебиетшілердің, әлеуметтанушылардың, мәдениеттанушылардың т. б. қазақ философиясы туралы өз ойлары болар. Солай болуы да керек. Осы орайда бүгінгі Қазақстандық философия тұрғысында сөз ету өте орынды. Бүкіл әлемдік философияның бір бөлігі ретінде Қазақстандық философияның өзінің қайталанбайтын тағдыры бар, алдына қойған императивтері мен міндеттерін жауапкершілікпен жүзеге асыратын қоғамдық сананың ерекше формасы, рухани іс-әрекет, шығармашылық жолында еңбек етуде.

Кеңес өкіметі кезінде философияның марксизм идеологиясы тұрғысында берілуі, басқа елдердегі сияқты қазақи философиялық ойлаудың «еркіндігі» болмаған. Соған қарамастан, Қазақстанда талантты ғалымдардың бастауымен сол жылдардың өзінде академиктер Ж.М. Әбділдиннің, А.Н. Нысанбаевтың бастауымен диалектикалық логика мектебі қалыптасты. Бүкіл әлемдік философия мен ғылымның жетістіктеріне сүйене отырып қазақ ойшылары шығармашылық ойлаудың логикасы және іс-әрекет ретінде диалектикалық логика теориясын жасады. Солардың қатарында әйгілі философтарымыз Ә.Қ. Әбішев, Т.Ы. Әбжанов, М.С. Орынбеков, С. Ақатаев, І. Ерғалиев, Қ. Нұрланова, С. Нұрмұратов, М.З. Изотов, М.С. Сәбит т. б. философтар көптеген ғылыми еңбектер жазып, болашақтағы дәуірлік өзгерістерді ескеретін проблемаларды анықтады [4].

Қазақ, түрік, ислам философиясының ерекшеліктері мен айырмашылықтарын ашып көрсету арқылы қазақ философиясының бүгінгі келбеті, философиялық ойлаудың қазіргі моделі, руханилықты меңзейтін біртұтас көзқарас қалыптастыруда мына төмендегі мәселелерді ескеру керек:

- Қазақ философиясын жаңа деңгейде дамыту еңбектері мен іс-әрекеті әлі дұрыс баға ала алмаған тұлғалардың шығармашылығына бағытталуы керек (Т. Кирашев, М. Дулатов, М. Көпеев т. б.);

- Қазақ философиясының тарихын зерттеуде методологиялық бағыттылықты анықтай білу (материалистік тұрғыдан қарастырудан гөрі тарихи-логикалық, аксиологиялық, герменевтикалық, синергетикалық принциптерді этноәлеуметтілік кеңістікте қолдану);

- Қазақ даналығының негізгі көзқарастық ерекшеліктерін талдауда адамзаттың рухани біртұтастығы негізінде, жеке тұлға ретінде олардың көзқарастық жүйесін ерекше айқындау;

- Қазақтың дүниетанымын анықтауда әлемдік философиялық ғылымның бүкіл технологиясы мен методологиясын, қос-қостан болатын категорияларды қолдану қажет. Бірақ, шығыс менталитетін, көшпенділер, қазақи дүниетаным сипатын қабылдауы мен түсінуін ерекше сақтағанымыз дұрыс;

- Қазақи дүниетаным, діни ерекшеліктер мен түсініктер, әлемдік-кеңістік таным, қазақи ойлауды терең түсіну;

- Бүгінгі қоғам дамуының жаңа сипатын ескере отырып, адамның жаңғыруы ұстанымын анықтау (адамдық өлшем);

- Қазақ философиясының категориялдық деңгейде анықтау.

Сонымен қатар, бүгінгі күнде қазақ философиясы бойынша зерттеу пәні болатын ғылыми бағыттарды көрсетуге болады: түріктілдес әлемдегі мифология; қазақ даласындағы ислам философиясы (өткені мен бүгінгісі); қазақ ойшылдарының дүниетанымындағы ерік идеясы; орта азиялық аймақтық ойшылдардың көзқарастық категориялардағы «Адам – әлем» проблемасы.

Философия бүкіл адамзатты танудың басты жолы, ал қазақ философиясы қазақ халқын танудың бірден-бір жолы деп біледі. Қазақ бітім болмысын, адамгершілік негізін анықтаған көшпелі мәдениеттің тарихи типі. Қазақ ұлтының қанына сіңген намыс ар-ұятын, адамгершілігін, ұлттық қанын бұзбау, оның өзін-өзі сақтауы болып табылады. Мұны қарапайым «өлімнен ұят күшті деген» даналық дүниетанымынан аңғаруға болады. Қазақ халқын тану үшін оның ұлтының бойына сіңген ұлы данышпан даналар қалыптастырған, ғасырдан-ғасырға ұласқан, ғасырлар бойы қазақ халқының қойнауын бойлаған даналық рухын тану міндет. Қазақтың даналық рухы даналық дүниетанымы басқа елдерде қайталанбайтын төл тума өнерінде мақал-мәтелінде, аңыз әңгімелерінде, шешендік өнерінде, рухани құндылығында жатыр.

Біздің қайшылықты, қиыншылығы да көп, қызығы да жоқ емес ақпараттық технология заманында жастар бойындағы руханилық, адамгершілік, мәдениеттілік сияқты өлшемдердің деңгейін жетілдіру, дамыту үшін философиялық дүниетанымның маңызы зор.

Қазақстандық философтардың алдында тұрған басты мәселенің бірі – ұлттық дүниетанымның болмысын анықтайтын, қазақи ойлау мен сөйлеудің мәні мен мағынасын ашатын философиялық сөздіктің кажеттілігі. Орыс тілінен аударылған батыс

еуропалық ұғымдар мен терминдерге толы сөздіктер баршылық. Ал қазақша терең мағыналы ұғымдар мен категориялардың түп негізін айқындайтын қазақ философиясының дүние танымдық сипатына сай сөздіктер жоқтың қасы. Осыған орай І. Ергалиевтың ұсыныстарының тарихи маңызы зор. «Ұлттық ділдің, менталитетінің, қазақ халқы дүниетанымының ең жоғарғы сатысы – философиялық дүниетаным дейтін болсақ, ол негізгі ұғымдар арқылы іске асырылады. Сол себептен барлық оқу орындарында философияның бағдарламасына өзгертулер енгізіліп және осы ұғымдарға негізделген арнайы курстар қайта құрылуы қажет деп ойлаймыз. Бұл үлкен істе бірінші керек нәрсе – философиялық сөздік құрастыру. Оны басқа елдер дүниетанымының жетістіктеріне сүйене, бірақ оларға еліктемей, өзіндік ұлттық сипатын сақтай отырып жасау абзал. Яғни сөздіктің тізімінен бастап барлық құрылымына дейін қазақ тілінің алфавитіне бағындырып және ұлттық ұғым-түсініктеріне сүйене отырып құрастырған жөн болар. Сөздікте ең алдымен қазақ халқының рухани қазынасы – ауыз әдебиетін қолдану қажет» [5, 183 б].

Философия пәні бойынша оқу бағдарламасында «Қазақ мәдениетіндегі философия феномені» деген тарау бар. Бүгінгі философтар әдебиетшілер мәдениеттанушылармен, тарихшылармен біріге отырып өмір талабына сай құнды оқулық құрастарған жөн болар еді деп ойлаймын.

Әдебиеттер

1 Ақиқат. – 1994. – №3.

2 Ақиқат. – 1994. – №6; *Орынбеков М.С.* Предфилософия протоказахов. – Алматы: Өлке, 1994.

3 *Саттарова Ф.Ф.* «Адам-Әлем» жүйесіндегі рухани болмыс. – Қарағанды, Санат-Полиграфия, 2007; Қазақ философиясы – мәдени феномен. – Қарағанды, Санат-Полиграфия, 2008.

4 Идеялар. Концептілер. Тағдырлар. Философия және саясаттану институтына – 50. – Алматы: КИЦ ИФП МОН РК, 2008.

5 *Ергали И.Е.* Философия как духовная деятельность. – Астана, 2003.

ӘЛ-ФАРАБИ ФИЛОСОФИЯСЫНДАҒЫ «МЕМЛЕКЕТТІК ҚАЙРАТКЕР» КОНЦЕПЦИЯСЫ

Жалғас САНДЫБАЕВ
(Астана)

Қоғамда әлеуметтік жағдайы мен мансабы әртүрлі адамдар бір ортада жасайды. Олар үздіксіз бір-бірімен әлеуметтік байланыс құруға мәжбүр. Түрлі мәртебеге ие қоғам мүшелерінің арасындағы қарым-қатынастың дұрыс әрі тиіс дәрежеде орындалуы үшін ғалымдардың үлесі зор болды. Олар қоғамдағы басқару жүйесінің жоғарғы сатысында тұрған халиф, сұлтан, әкімдер, соттар мен имамдарға және басқа да билік иелері үшін «саяси бейнелерін» салып, қарым-қатынаста көңіл бөлінуі тиіс «этикалық ережелер» жиынтығын жазып отырды.

Өзінен бұрынғы ғалымдар сияқты әл-Фараби де сұлтанның сүйеніші болды. Ғалымның еңбектері артып, танымал болған шағында әмірші Сәйф әд-Дәулә Әбу әл-Хасан Әли ибн Абдулла ибн Хамдан әт-Тағлаби оны Дамаск шаһарына шақыртып, құрмет көрсетеді. Оған өзінің сарайынан қызмет береді. Сейф әд-Дауләнің Фарабиге құрметі ерекше болған. Ол ғалым үшін сарайда барлық жағдай жасауға әзір тұрған, бірақ Фараби қанағатшыл және барына шүкір ететін жан еді [1, 111–112 бб.].

Заманынан озық туған ғалымды сарайда ұстап, уәзір ету халифалар мен сұлтандарға тән еді. Мысалы, Ұстазы әл-Джувайни сияқты Ғазали де сельчук сұлтандарының сүйеніші болды. Себебі ол дәуірде патшалардың ғылымға қызығушылығы мен құрметі айырықша болатын.

Әл-Фарабидің тұлға, қоғам ішіндегі азаматтар қатынасы, мемлекет құрылымы, мемлекеттік қайраткер туралы пікірлерін негізінен «Китаб тахсиль әс-саъада» (Бақытқа жету жайында), «Әс-Сияса әл-Мадания» (Азаматтық саясат), «Аһллу әл-мадинати әл-фазилә» (Қайырымды қала тұрғындарының көзқарасы туралы кітап) және т. б. еңбектерінде айшықтаған.

Ғалым мемлекеттік қайраткерге қатысты пікірін айтқан уақытта әр шығармасында «имам», «патша», «әкім» немесе

«философ» деп түрлі есіммен атап отырады. Негізінде мұндай жағдайды ортағасыр мұсылман философтарының шығармаларынан жиі байқауға болады. «Имам сөзі араб тілінде «алда тұрған», жауапты әрі арқасындағы кісілерді бастап жүретін адамды білдіреді. Ол уақытта қазіргі сияқты «имам» тек рухани қызметші, дін өкілі ретінде емес, танымал саясаткер, мемлкеттік қайраткер ретінде де белгілі тұлға болған [2]. Сол себепті біздер әл-Фараби, Ибн Сина, Ғазали сияқты т.б. ортағасыр мұсылман ойшылдарының түпнұсқа еңбектерінде «имам» (бастаушы адам, көшбасшы) сөзін жие кездестіреміз.

Ойшылдың пікірінше мемлекеттік қайраткер қалың жұрттың арасында жоғары бедел иесі. Ол халықты тәрбиелеу барысында сезімге әсер еткіш нақыл сөздермен иландыру қабілетіне ие болуы тиіс.

Ғалым мемлекеттік қайраткердің бойында жаман мінездің болмау қажеттігін айтып, ашықтайды. Жаман мінез – өнерпаздың өші, игі істі жалғастыруға машықтандырмайды. Жаман мінез ұғындырмайды, жаман мен жақсының мағынасын ұқтырмайды. Жаман мінезде жасампаздық, қайырымдылық жетіспейді, бақыт пен бақ-дәулетке жеткізетін жол талдаусыз қалады. Ондайда жаман, бұзық әрекет мүмкіндігі жақсы әрекетті жасаудан басым түседі.

Жаман мінездің түбірі – кемдік пен кемшілікте, жабайылық пен надандықта. Теріс қасиет пен қылықтар бір-бірімен ұласқанда, елдің ыдырауы мен құлдырауы жақын тұрады. Көз жұмбайлықтың қауіптісі сол, ол қимыл-әрекетті өнер ретінде жетілдіруге, жүйелеуге мән бермейді, теріс қылықтарды әдейі әдетке енгізіп, тірліктегі тағлымды тұншықтырады [3].

Әл-Фарабидің мемлекеттік қайраткерге қатысты жазған этикалық талаптарын өзінен кейін келген ғалымдардың да шығармаларынан көреміз. Олар ғалымның қаламымен жазылған «этикалық ережелерді» одан әрі жалғастырып, жетілдіре түскен сияқты. Бұл «этикалық-іскерлік талаптарда» сарай қызметкерлеріне қарағанда сарайға келетін әлеуметтік жағдайы орта және қарапайым жұртқа көңіл көп бөлінген.

Мысалы, Әбу Хамид әл-Ғазали өзінің «Ихия’у ‘улум әддин» (Дін туралы ілімдердің қайта жануы) еңбегінде былай

дейді: «Адам сұлтанмен бір ортаға келіп қалса, өзінің сөздері мен қылықтарына көңіл бөлгені жөн. Қатты жағымпаздықтан, өтірік сөйлеуден және сұлтанның отбасы мен сұлтандық мәселелерге араласуынан аулақ болуы тиіс. Сұлтанның қасында басқалардың сыртынан, жала жабудан, өзгенің сырын сақтауға, өз мұқтаждығын айтпауға тырысқаны мақұл. Сол сияқты әзілдемеу, салмақты және дұрыс сөйлеу. Егер бірге түстенсе олардың көзінше тіс, тырнақ тазалау сияқты істерден аулақ болғаны дұрыс» [4, 302 б.]. Кейін «Кимия әс-сағада» еңбегінде бұл пікірін былай жалғастырады:

«Сұлтан да бұлай жасағандардың қасында сұлтандық пен жеке отбасына қатысты айтылған нәрсеге сабыр етіп, олардың айтқандарына құлақ салып, ашуына ерік бермеуі қажет», – деп ғалым ретінде патшаларға тән байсалдылықты айтып, әдептілік дәріс үйретеді [5, 234 б.].

Әл-Фарабише азаматтық қоғамды басқара алатын мемлекеттік қайраткердің бойында парасаттың мол болғаны дұрыс. Себебі ол мемлекеттегі, қоғамда болып жатқан көптеген құбылыстардың себеп-салдарын айқындауға күш салады. Парасаттылық халықтың азапқа түспеу жолдарын іздеп, қоғамдағы мәселелерді тиімді шешу әдістерін тауып отырады. Ақыл саралы жолда дәулетке жету мүмкіндігін сын тұрғысынан сараптайды, ортақ мақсатта қызмет етеді – деп ғалым ақылға, мантыққа көп көңіл бөледі. Сөйтіп, өзінің логика (мантық) саласындағы «Аналитика», «Кіші силлогизм» шығармаларындағы ұстанымдарын баяндайды. Араб ғалымы әбу Қасым Сайд әл-Құртуби (1029–1070) де: «Әл-Фараби бұл пән бойынша күллі мұсылман философтарын қуып жетті, логиканы кемеліне келтіріп, барынша түсінікті ұғынықты етті. Оның жұртқа құпия, беймағлұм жақтарының сырын ашты», – дейді [6, 23 б.].

Әл-Фараби өз трактаттарында басқаларға үлгі болатын мемлекеттік қайраткерге лайық эстетикалық сұлулық категориясына жиі оралып отырды. Сұлулық, бұл адам сұлулығының, рухани және адамгершілік пен физикалық көрінісі. Ойшылды діни мистиктермен салыстырғанда адам баласының бақытқа кенелуін тек арғы дүниеде емес, керісінше оның бұл дүниеде де бақытқа қол жеткізуіне себеп-салдарды іздеді. Бұл жайында әл-Фараби:

«Адамның басына дарыған төрт түрлі нәрсеге халықтар мен қала тұрғындары қол жеткізсе, олар бұл өмірде дүние бақытына, басқа өмірде алыс бақытқа жетеді», – деп ойын тұжырымдайды [3, 25 б.].

Ғалымның пікірінше мемлекеттік қайраткер қоғамды бақытқа бастауы үшін, әуелі қоғамның өзі қол жеткізуі тиіс төрт ізгілік бар. Мұндағы бұл дүниеде һәм арғы дүниеде бақытқа кеңеледі деп отырған төрт нәрсе: теориялық ізгіліктер, ойшылдық ізгіліктер, этикалық ізгіліктер және практикалық өнерлер. Әл-Фарабидің ойын жақсырақ түсіну үшін осы аталған төрт ізгілік теориясының мағынасын қысқаша тартқатқанымыз жөн болар. Сонымен, ізгілік деп не нәрсені түсінуіміз қажет?

Ойшылдың тілімен айтқанда: «Теориялық ізгіліктер дегеніміздің түпкі мақсаты өмірде бар нәрселерді рационалды қамтып және сонымен ғана көз жеткізетін білімдер» [3, 26 б.]. Бұл білімдердің ішінде адам ана құрсағынан дүниеге келген кездегі әуел бастан көңілге тоқылған білімдер бар. Адам баласы бұл білімдердің қалайша және қайдан келгенін білмей де қалады. Сондықтан бұларды әл-Фараби «алғашқы білімдер», – деп айтады. Алғашқы білімдер үшін арнайы уақыт бөліп оқу шарт емес. Бұл – өмірмен, тәжірибемен келетін білімдер. Адам басшы боп билікке келмей тұрып, осы білімдерге ие болады.

Алғашқы білімдерден кейін бұларды тексеру, зерттеу және оқу арқылы келетін ғылымдар қалыптасады – деп Фараби адамның ақыл-ойын жоғары қояды. Ойшыл теориялық ізгіліктердің ішіне азаматтық білімді де жатқызды себебі, адам алғашқы білімнен кейін «қалайша?» (кәйфа?) және «бұл не нәрсе?» (мә һәзә?) деген сұрақтарға жауап іздеп өзінің адами тұлғасын қалыптастырады. Сөйтіп келіп, ғалым – осы ерекшелік қарапайым адамдарға қарағанда мемлекеттік қайраткердің бойында басым болуы тиіс деген тұжырым жасайды.

Себебі, мұндай қасиетті икемдеген ақыл адамды емдейтін тәсілдерді түгендеуге қол жеткізеді. Өз қабілетін шыңдай алған, өзгемен бірлесе де, біріге де алады. Сөзі мен қимылын мекем ұстаушы адам өзін және топты баскаруға дайын келеді. Өнегелі әрекетте көңілге тоқитын білімдер мен талаптар тоғысады – деп санаған әл-Фараби – осы алғашқы білімдердің болуы неліктен,

олар қандай жадайда көздеулі мақсатқа айналады? – деген сұрақ қояды. Кейін ол «Китаб тахсиль әс-саьада» шығармасында қойған осы сұрағына өзі жауап береді.

Ортағасыр араб ойшылдарының рухани ізденістері адам мен Құдай арақатынасы тарихының қалыптасу кезеңінде анықталды, бүтіндей адамзат өмірінің шынайы тарихы ретінде көрінді. Философтар мен теологтар және сопылар мен ақындар адамды ақиқат жолында мәңгі ізденістерге дұшар етті. Осы талпыныстардың барлығын бір бүтін еткен Ислам, ортағасыр адамы үшін болмыстың экзистенциалды мәні құрылған ақиқат болды [7, 191 б.].

Сондықтан ортағасыр мұсылман әлеміндегі «инсанун кәмилун» (кемел адам) – рухани дүниесі бай адам. Кемелдік ұғымы, адамның рухани қасиеттілігімен байланысты. Адам тарихында қасиеттілікті түсінудің түрлі кезеңдері өтті. Антикалық грек дәуірі қасиеттілік деп адамның Ғарышпен мәңгі қатынасын түсінген, ежелгі мысырлық өзінің қасиеттілігін – мәңгі ғұмыр кешу деп сенген т. б. Осылайша, адам түрлі заманда «рухани қасиеттілікті» алуан түрде біліп келген.

Осы кемел адамның сипатын әл-Фарабидің мемлекеттік қайраткер концепциясынан анық көреміз. Ғалым абсолюттік мағынада бірінші басшы дегеніміз кім? – деген сұраққа былай жауап береді. Бұл басқа біреудің басшылығын мүлдем керек етпей ғылымдары мен білімдерінің жетілгені сонша, бұл жөнінде өзіне басшылық ететін басқа адамға мүлдем тәуелді болмайтын дәрежеде шын жетілген адам. Орындалуға тиісті нәрсенің барлығын жеке-жеке егжей-тегжейлеріне дейін білуге қабілеті болу оған міндет емес.

Бұл адам оның өзі білетіндердің барлығы жөнінде басқалардың бәріне тамаша басшылық етуге қабілетті; бұл адам өзі күні бұрын бейім жұмыстың ішінде бір қажетін орындауға жарайтын адамның қандайын болсын пайдалануға қабілетті; бұл адам бақытқа жеткізетін әрекеттерді белгілеуге және оларға бағыт сілтеуге тамаша қабілетті. Бірақ, бұл жаратылыс қасиеттері өте тамаша, абзал адамдарға, яғни жандары әрекетшіл ақыл-парасатпен бірге біткен адамдарға ғана тән [3].

Әл-Фарабидің ізбасары Ибн Сина да трактаттарында өзгелерді басқаруды бастау үшін, алдымен өзін-өзі басқаруды

үйрену маңызды екенін айтып, ғалымның «кемел адам» теориясын жалғастырады. Ибн Синаның пікірінше мемлекеттік қайраткер болу үшін адам әуелі өзін-өзі тануға, өз жанын тазартуға ұмтылып, өзінің ізгіліктеріне жетуге және оны игеру жолдарына ұмтылып, өз күнәларын да тануға жігерлік танытады және сол арқылы жақсы жүріс-тұрысты тандауға тырысады. Осынысымен ол бұл дүниеде һәм ана дүниедегі өмірде бақытқа жетуге мүмкіндік беретін, кемелдіктен туындайтын өзінің нағыз адами парызын орындай алады [8].

Өзін-өзі тани білген басшылыққа бағынатын адамдар қайырымды, абзал және бақытты адамдар болып табылады. Егер бұл адамдар халық болып құрылса, онда бұл халық – қайырымды халық, ал егер бұл адамдар бәріне ортақ жерге қоныстанып біріксе, онда осындай басшылықпен біріккен бәріне ортақ қоныс қайырымды қала болып табылады – деп санаған әл-Фараби – егер бұлар ортақ қонысқа бірікпей, әр қилы жерде тұратын болса және бұлардың тұрғындары бұл басшылыққа емес, басқа басшылыққа бағынатын болса, онда мұндай жерлердегі қайырымды адамдар бұратана болып табылады деген қорытындыға келеді.

Ойымызды түйіндейтін болсақ, әл-Фарабидің мемлекет, қоғам, ел басқару жөніндегі тұжырымдары, әлеуметтік-этикалық саяси көзқарастары бүгінгі қоғам үшін де айрықша маңызды. Идеалды қаланы өзінің қалауындай етіп жасаған әл-Фараби оны өзгелерге үлгі етті. Ғалымның мемлекетік қайраткердің алдына қойған асқақ мақсаттары мен талаптары қала тұрғындарын ізгілікке, татулыққа, өзара келісімге, бейбіт өмірге жетеледі. Мемлекеттік қайраткердің өзін-өзі тануы, бойынан табылуы тиіс көркем мінезі, парасаттылығы мен байсалдылығы – бізге үлгі. Мұндағы рухани-адамгершілік құндылықтарды насихаттау еліміздегі басқару мәдениетіне ғана емес, көпұлтты мемлекетіміздегі өзара түсінісу мен рухани келісімді нығайтуға, әлеуметтік-діни және мәдени үйлесімділікті арттыруға ықпалын тигізері сөзсіз.

Әдебиеттер

1 Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т. I. – СПб, 1984.

2 *Али Абдулуахид Уафи*. Абдуррахман ибн Мухаммад ибн Хальдун. – Қаһира: Әл-Ильм әл-әл Иақин, 1983. – 229 б.

3 *Әл-Фараби*. Китаб тахсиль әс-саьада. – Бейрут-Любнан: Дар-уа-мактабатуль-хиляль, 1995. – 102 б.

4 *Әбу Хамид Мұхаммед ибн Мұхаммед әл-Ғазали*. Ихия'у 'улум әд-Дин. – Мысыр: Дар әл-Иман, 1996. – Т. 2. – 530 б.

5 *Әбу Хамид Мұхаммед ибн Мухаммед әл-Ғазали*. Ихия'у 'улум әд-Дин. – Мысыр: Дар әл-Иман, 1996. – Т. 3. – 584 б.

6 *Дербісалиев Ә*. Қазақ даласының жұлдыздары. – Алматы, 1995.

7 Философия аль-Фараби и исламская духовность. – Алматы: Компьютерно-издательский центр ИФП МОН РК, 2005. – 298 с.

8 *Ибн Сина.* Избранное в 2-хтомах. – Ашгабад, 2003. – Т. 2. – С. 164.

ИБН СИНА МҰРАСЫНДАҒЫ ТӘЛІМ-ТӘРБИЕ ЖАЙЫНДА

Айнұр ТОҚСАМБАЕВА
(Алматы)

Орта ғасырдағы мұсылман философиясының энциклопедист, ойшылы Әбу Әли Ибн Сина (980-1037) тәрбие мәселесіне қатысты қоғам өміріндегі адамның тәрбиелілік рөліне деген көзқарасы бойынша философия мен ғылым дамуына өзіндік үлес қосты. Ибн Сина адам табиғатына қатысты мәселелердің онтологиялық, гносеологиялық және этикалық жақтарын зерттеді. Тәлімгерлік, адам мен тәрбиенің ара қатынасы, сонымен қоғамда адамның алатын орны туралы күрделі де таласты мәселелер тізбегін өзіндік тұрғыдан шешуге талпынды.

Ойшыл адам мен қоғам дамуының көзін ғылым мен білімнен, озық мәдениеттен және ислами құндылықтардан іздеді. Ал, жалпы ислами құндылықтар «руханилық», «адамгершілік», «мәдениет», «жан» деген сияқты категориялармен астасып жатты. Сондықтан бұл құндылықтарды адамның шынайы болмысының нығаюына игі әсер ететін, оның тұлғалық дамуына өзек болатын құбылыстар деп түсінді. Сол жолда билік пен әлеуметтік-саяси өмірде адамдардың ұстануы тиіс ислами құндылықтардың басқа құндылықтардан айырмашылығы олардың рухани құндылықтармен біте қайнасуында. Сөйтіп әрбір жанның ішкі мүмкіндігін ашуға көмектеседі, әрі жалпы рухани үйлесімдікке қызмет етеді деп сенді.

Қоғамдағы адам табиғатының тәрбиесі төңірегіндегі ұшқыр ойлар Ибн Сина философиясында беделді орындардың бірін алды. Ол гуманизмді рационалистік оймен тығыз байланыстыра отырып, адамды ұлық тұтып, философияның теориялық негізі деп қарастырды. Ойшылдың гуманистік тұжырымында адам тікелей Алланың туындысы ретінде және Алла мен табиғаттың, жаратушы мен жаратылушының бірлігі аясында дамиды. Бұл бірлік пантеизм болды. Сонымен бұл ілімге сәйкес, Алла мен оның жаратылысы бірегей құрылым тапты. Мұнда дін

дербестігін дәріптеумен қатар, адамның ақыл-парасат күші де жоғары бағаланды.

Ибн Синаның тәрбие төңірегінде көтерген мәселесі интеллектуалды этикалық сипатта болды. Адамның табиғи білімі және игерген білімді тереңдету мен жүре келе дарыған жақсы дағдыны және әдетті молайтуды әрқашан этикалық сұраныспен қанағаттандыра жалғастыру міндетті болып саналады. Адамның басты ерекшелігі жоғары саналығында болса, осы ақыл-парасат күшінің салмақты мінез-құлқының қайырымдылығымен, адамгершілігімен адам толығады.

Тек интеллектуалды білімімен ғана емес, адам бойындағы әдеттің дәрменсіздігін көрсеткен адам қайырымды адамдар қатарына қосыла алмайды. Әр адам өз деңгейіне сәйкес бақытты, дәл осыған байланысты әрбір адам-қоғамдық құндылық, оның өзі қымбат болып табылады. Адамның қоғамдық маңыздылығын ескере отырып, Ибн Сина бір жағынан адамның табиғи дарындылығы, ал екінші жағынан адамның оқу, тәрбие және ерік күші мәселелерін де қарастырады.

Ибн Сина ұрпақ тәрбиесіне аса үлкен сақтықпен қараған көзқарастарының ерекшелілігі Шығыста ол тәрбиенің жүйесі мен әдіс-тәсілдерін жасаған алғашқы ғалымдардың бірі болғандығында. Бұл мәселе біршама еңбектерінде қарастырылады. «Даниш намэ» трактатында, «Тад бир ул-Мансил» трактатында білім беру жөнінде тарау бар, «Сауығу кітабының» бірінші бөлімі баланың дене тәрбиесі мен денсаулық мәселелеріне арналған және ойшылдың «Аш Шифа» атты философиялық еңбегінде балаларды тәрбиелеудегі әртүрлі амал-тәсілдер туралы жазылған. Бұл еңбектерде жалпы тәлім-тәрбие үрдісін жүзеге асырудың психологиялық астарлары қарастырылады.

Ойшыл пікірінше әуелі нәресте бесікте жатқан кезінде тыныштандыратын жайлы музыкамен жай ғана тербету керек. Бұл нәрестенің байсалды болуына септігін тигізеді. Өзгермейтін берік мінез қалыптастыру үшін бала жаны игі істерден, тек жақсы қатынас пен ізгі ой сияқты жақсылық жастық шақтан бастау алу керек. Нәресте емшектен шыққан соң, әкесі баласын теріс қылықтардан қорғап, қамын ойлауы керек. Бала алты жасқа келгенде оңай есептерді шығаруы тиіс деген. Ибн Сина бұны

аса ұқыптылықпен жүзеге асыру керектігін ұсынған. Себебі бала тапсырылған есепті шығаруда қызығушылық танытуы тиіс, сондықтан шамадан тыс міндет жүктемеу керек. Бұндай тәрбиедегі балалар қалыпты мінезбен дамып, дені сау әрі сергек болады. Ибн Сина тәрбиеге мәселесін жан мен тәнге (дене) қатысты қарастырды, мұнда жан тәрбиесі рухани байытылған адамгершілікке тәрбиелеу болса, тәнді (денені) салауатты өмір салтымен шынықтыра тәрбиелеу болды. Ибн Сина тұжырымы бойынша, «жан мен тән бір бірінен бөлінбейтін біртұтастықта» тәрбиеленеді [1, 372 б.]. Ал мұндай әдіс жүзеге асырылмаған жағдайда балалар ашушаң, ызақор, қорқақ әрі әлсіз болады – деген.

Тәрбиесінің дұрыс болуына көңіл қойып, мектеп жасында балаларға тек жақсы үлгілі ұстаздар ғана сабақ беруі тиіс деген. Ал ұстаз әділ, батыл, адал және жүрегі кең болып, бала тәрбиесінің барлық амал-тәсілдерімен қатар мораль ережелерін жақсы меңгерген болуы шарт. Ұстаз келесі ережені білуі хақ дейді Ибн Сина: баланы теріс қылықтардан аулақ ұстап, оның қасындағы балалар да тек түзу жолда болуын қадағалау керек. Сондай-ақ өз кезегінде дұрыс, оң қылығы үшін мақтап, керек кезде қаталдық та таныту қажет, дегенмен аса қаталдық зиян деген. Бұндайда бала тұйықталып, оқу мәселесінде кеңес сұрауды да қояды. Ұстаздың балаға қатысты өте либерал болуынан сабақ жіберіліп, ұстаз ескертуін мазақ етіп, бала тыңдамауы мүмкін.

Ұстаз баланың мінезін жете танып, ақыл-ой деңгейінің логикалық қисынын білуі керек. Бір бала ақыл-ой еңбегін қиындық етсе, ал кейбіреулері қолөнерді ауырсынуы мүмкін. Сондықтан ұстаз соны аңғарып, баланы дұрыс бағалап келешек мамандығын таңдауға бағыт сілтей алуы тиіс. Ойшыл балалардың топталып, яғни сыныптық білім алуды алға тарта отырып, бала ешуақытта жалғыз (жекелеп) оқымауы керек, бұл оны бақытсыз етеді деген. Балалар бір-бірімен араласып, жақсы әдеттерді бір-біріне сіңірулері тиіс деген көзқараста. Мектепте бала діни ғылыммен танысып, исламның тірегі Құранды оқып, оның өмірлік терең мәнін танып, сонымен бірге ана тілін жетік меңгеріп, поэтиканың этикалық, моральдық маңызын талқылауы тиіс. Баланың қабілетіне байланысты мектепте қолөнер кәсібі мен өнердің сан алуан түрлерімен танысып, үйрету қажет. Ал білімнен бос уақытты алдымен дене

шынықтырумен содан кейін ғана өзінің жеке істерімен айналысуға арнау керек. Дұрыс тәрбиеде спорттың маңызды ролін баса айтып, сол заманда да кең тараған ойын түрлерін ұсынған, айталық, доп ойындарын, секіру, жүгіру, жүру, сырғанау, атқа салт мініп жүру, шабу, жорғалау және тағы басқалары.

Ойшыл педиатр дәрігер ретінде мынаны ұсынады: баланың асқазаны тамақты қорытып болған соң, дене шынықтырумен айналысу аса тиімді. Дене тәрбиесі шыныққан жас жеткіншек өз бейімділігі бойынша жасынан қолөнердің түрлерін үйренуі тиіс. Қолөнер жас жеткіншекті өмірде өзін өзі асырауы мақсатында, демек жеке дербес өмір сүруіне қажетті жол. Ғалым өз бетінше жұмыс жасап, жеке өмір сүре алатынына көзі жеткен соң әкесі баласын үйлендіріп, жас жанұяны баспанамен қамтамасыз ету керек екеніндігіне тоқталған. Ер жеткен соң әрбір адам отбасын құруға және оның өркендеуіне жол ашуына ерекше мән беріп, сүр бойдақтық ислами тәрбиеге жат екендігіне тоқталған. Мұндай мәселенің бүгінгі заманмен сабақтастығы өз жалғасын табуда. Дегенмен сүр бойдақтық пен кәрі қыз атанып, отбасын кеш құру қазіргі қазақ қоғамының жан жарасы іспетті. Қаншама қандастарымыз жастық өмірін жар қызығынсыз, бала былдырынсыз өткізуде, соның салдарынан демографиялық ахуалымыз шайқалуда. Бұл мемлекеттік, тіпті үлкен саяси астары бар мәселе. Отағасы және отанасы аталуына асықпаудың мемлекет үшін кері жақтары айтарлықтай. Мемлекеттің негізгі тірегі отбасын құрудан бұрын неғұрлым дүние тауып, жағдайымды түзеймін деген сайын, соғұрлым адами бақытынан алыстай береді. Негізі, өмірдің жазылмаған заңы солай, бір нәрсеге қол жеткізсе, екінші бір нәрсені жоғалтады.

Имандылық жолымен тәрбиелеген әрбір адам бұл өмірдегі миссиясы өз ұрпағын жалғастырып, тәрбиемен сусындатып, ата жолының рухани байлығын жетілдіруді меңзейді. Сондайақ өмірде өсіп-өну мен ұрпақ тәрбиелеуге бағытталғандықтан зинақорлық жасау мен отбасылық өмірдегі кез-келген шатасу ауыр жазалануы тиіс деген, себебі бұндай әрекет неке құру мен жұбайлардың өзара қарым-қатынасына зиянын тигізеді.

Сонымен отбасылық өмірдің ынтымағы мен бірлігі үшін негізгі жауапты үй иесі, ал әйел тәрбиесі туралы былай деген

– «Егер әйеліңді бағыныштыетіп ұстағың келсе, ол үшін өзіне деген сый-құрметті әйеліне ешбір мәжбүрлеусіз үйрету керек».

Жалпы тәрбие жөніндегі көзқарастар осылайша өрбиді. Бұл антик философтарының педагогикалық көзқарастарынан өзгеше. Мысалы, Аристотель мен Платон тәрбиенің негізгі мәселесі бойынша бала алдымен мемлекетке тиімді деген. Ал Ибн Сина бойынша, мемлекет пен қоғамдық пайдаға қарамастан бала алдымен жоғары ақыл-ой мен рухани тәрбиені жанұяда сіңіруі керек және ол үшін баланың әкесі жауапты.

Аристотель мен Платон білімді басқарушы тап үшін ғана мойындаған. Ал Ибн Сина болса ешбір тап үшін де айырмашылық қоймай, әрбір бала оқуға құқылы деген. Аристотель қоғамдағы ақсүйектер үшін қолөнер кәсібі мен өнердің сан алуан түрлілігін қажет емес деп, мемлекетті басқаруды ұсынған. Сондай-ақ негізгі мүддесінен айырып, бала организмінің үйлесімді дамуына кері әсерін тигізеді деп еңбектің зиянды керітартпа әсерін көрсеткен. Себебі қолөнер кәсібі қоғамдағы қарапайым адамдар мен құлдарға тиісті. Ибн Сина керісінше қандай мамандық таңдаса да, қандай тапқа жатса да, қолөнер мен жалпы өнер ғылымы кез келген қоғам мүшесіне тиесілі деп біледі [2, 545 б.].

Он ғасыр бұрын өмір сүрген Ибн Сина еңбек пен оның маңызын білімді, тәрбие тағылымын ерен биікке көтергенін көреміз. Ол еңбек тәрбиесіне гуманистік, қоғамдық тұрғыдан қарайды. Еңбек жайында былай деп тұжырым жасайды: Егер қоғамдағы жұмысқа жарамды барлық адам түгелімен пайдалы еңбек етсе, онда тіпті жұмысқа жарамсыз адамдарды түгелдей асырап бағуға болады. Ол тек еңбектің тазалығы мен халықтылығын талап етеді. Мұны өзінің рубайларында арқау еткен. Ол өзі өмір сүрген кезең үшін қоғамдық пайдалы еңбек пен еңбек адамдарының өзара қайырымдылығы мен мейірімділігін ұдайы ұштастырып отыратын еңбектің тәсілі мен еңбек бөлінісі болуын уағыздады. Еңбек заңын жасау қажет деп санады. Осының бәрі дұрыс ұйымдастырылған әрі әділетті құрылған қоғамда (мемлекетте) пайдалы еңбекпен шұғылданбаған немесе өзінің орнын таппаған бір де бір адам болмауы тиіс. Ол қоғамның барлық мүшесінің белгілі бір кәсіппен шұғылдануын, заң шығарушы орындардың пайдалы еңбекпен, қызметпен шұғылданбаған адамды, «жатып

ішер арамтамақтарды» қатты жазалауын талап еткен. Осы ретте ол қоғамдық және ортақ пайдалы еңбек ету, қоғам үшін де, жеке адам үшін де пайдалы деген ой түйеді.

Ибн Сина мемлекет «жалпы адамзатқа» арналған жеке адамдар санасын, білімін жетілдіру үшін, оқып үйрену, тәрбие алу үшін арнайы қаржы (қор) бөлуге тиіс деген тұжырым жасаған. Бұл қаржы халық арасынан жиналатын алым-салықтан, мемлекеттік меншіктерден, мекемелерден түсетін өніммен жинақталу керек деп, сол орта ғасырлық дәуірдегі үлкен ұстаз екенін көрсете білді. Жиналған қаржы жұмысқа жарамайтын мүгедектерге, қарттарға, ауруларға жәрдем ретінде берілсе, ел қорғаушы, тәртіп сақтаушы, жауынгерлерге жастарды «тәрбиелеуші» ұстаздарға, үйретуші адамдарға жалақы ретінде төленуі тиіс деген ұлы ойшыл тұжырымы оның үлкен гуманист екенін көрсетеді. Міне, Ибн Сина адам бойынан осыншама қасиеттің табылуын еңбек, оқу-тәрбиеден іздейді [3, 245 б.]. Нақыл, ұстаздық, ұлағаттық өсиеттері осы жоғарыдағы даналықтан туындайды. Этика ғылымының негізін қалаушылардың бірі Саади Шерази тұжырымы бойынша ғалым болу оңай, ал адам болу қиын себебі, ғалым болуға көп қасиет қажет емес, ал адам болу үшін және осы ұлы аттақты ақтау үшін көптеген ізгі және тамаша қасиеттерді игеру тән. Рухани-адамгершілік тазалығынсыз адам деген жоғарғы атауға жету мүмкін емес. Сондықтан Шығыс халқынан даналықпен мынадай өсиет қалған: «Егер рухани тазалық неде деп сұраса, бұл жанның жалғандықтан, көре алмаушылықтан, зұлымдық пен жек көрушілік тұмандарынан тазару деп жауап бер; тіл тазалығы өтірік, ащы тіл, кек пен жала жабудан; асқазан тазалығы тиым салынған және рұқсат етілмеген тағамдарды жеуден; тән тазалығы өзінің сырт-келбетінің тазалығын сақтау мен заңға қарсы рұқсат етілмеген киімді киюден; қанағатсыз құмарлық пен мансапқұмарлықтан тазару» деген.

Ұстаздық пен тәлімгерлік жайында былай деген: тәлімгерге табиғатынан өзімшілдік, қара басының қамын ойлау жат. Нағыз тәлімгер өзіне даңқ, атақ іздемейді, керісінше, өз шәкірттерінің болашақта ұлы еңбекқор, ойшыл, ғалым болғанын жан-жақты тәнімен қалап, сол үшін бар өмірін сарп етуге даяр тұрады. Тәлімге жұтаңдық адамзат баласына жат, «ілім тіршілік-өмір

бұлағы деген екен. Еңбек жайында айта келіп, ол еңбек – адамзат тіршілігінің, әрбір жеке адамының, жеке тұлғаның рахаты, көретін қызығы және тыныс-тіршілік қоры деген. Міне, көріп отырғанымыздай сан ғасыр өтсе де Ибн Сина айтқан тәлімгерлік, ғұламаның өзіндік ілімі мен үлгілі ойы бүгінгі, бұдан кейінгі келешек ұрпаққа беретін ақ бата, таптырмас тәлімгерлік тағылым. Ендеше, тәрбиелік, еңбектік, ұстаздық жолының жемісін, кең даңғылығының арнасын ашып көрсеткен Орта Азияның дана ғалымы Ибн Сина болды.

Ақыл-ойдың құдіретті күшіне кәміл сенген ғалым бұлардың екеуін де еңбектің, еңбек тәрбиесінің жалпы тәрбие тағылымының нәтижесі, жемісі деп қарастырады. Еңбегі бардың өнбегі бар деген қағида, еңбек үлгісі Ибн Сина қалдырған тағылым. Ибн Сина жалшылық пен кедейшілік Орта Азияны мекендейтін барлық мұсылман еліне тән құбылыс деп, одан құтылудың бірден бірі дұрыс жол еңбек етуде деп біледі. Адамдар арасында абсолютті теңдік еш уақытта болмақ емес. Ол тек белгілі бір заң, тәртіп алдында ғана тең құқылы болуы мүмкін. Бұл өз кезеңі үшін таптырмас ой. Ибн Сина ұлы ойшыл, мысалы сол кездегі кейбір қайраткерлер мен ғалымдардың жұмысқа жарамайтын жарымжан адамдарды, мүгедектерді, қайыршыларды жойып жіберу керек деген адамзатқа қарсы ниеттеріне батыл қарсы шыққандығы үшін түрмеге жабылса да, барша адамзатты жоғары құндылық ретінде бағалап, кез-келген шиеленісті шешуге қатысты әрқашан адам болып қалуын көксеген. Осылайша, Ибн Синаның тәрбие жөніндегі көзқарастары этикалық-адамгершілік сипатта болды. Адамның рухани-адамгершілік өмірі дами келе әлем мен жеке адам арасындағы үйлесімділікке әкеледі. Қазіргі уақытта бұл ұғым елімізде қоғамның рухани-адамгершілік тұрғысынан қайта өрлеуі мен түлеуінде өте өзекті болып отыр. Өкінішке орай, бүгін біз бұл сезімнің құнсыздануының куәсі болып отырмыз. Жыныстық революция, абсолюттік прагматизм ұлы сезімді жасанды, жалған махаббатпен ауыстыру – қазіргі заманның мұңды көріністері.

Біз қазіргі кезеңде қайшылыққа толы өте күрделі жаһандану қоғамында өмір сүрудеміз және бұл кезеңге тән маңызды мәселе қажетті рухани-адамгершілік бағдарлар мен мұраттарды іздеу бо-

лып отыр. Қазіргі рухани өмірдің тәжірибесі өткеннің, бүгіннің және болашақтың ұлы жетістіктерінің негізінде қалыптасады. Бүгінгі жаһандану заманында рухани байлықты, адамгершілікті жандандырып, имандылыққа тәрбиелеу және оны кеңінен насихаттау әлемдегі өзара түсінісу мен рухани келісімді нығайтуда әлеуметтік, діни және мәдени қайшылықтарды шешуге өз ықпалын тигізері сөзсіз. Бүкіл дүниені пәле-жаладан құтқаратын бірден бір жол имандылық болса, шынайы рухани сезім адамның негізгі байлығы болып табылады. Біреуге жақсылық жасау тек рухани бай адамдарда ғана болатын жақсы қасиет. Адамда жақсы қасиет болмаса, данышпан Ж. Баласағұн айтқандай, оған бақыт та, бақ та қонбайды.

Осы орайда:

Жеме-жемде ар ісінен сырт қалар,
Қайран елім, қай қылығың құпталар.
Меңдеп алған сан дертінен арылтып,
Бұл қазақты иман ғана құтқарар –

деген сөздер бекер айтылмаса керек.

Әдебиеттер

1 *Ибн Сина.* Жан жайындағы кітап // Әл-Фараби мен Ибн Сина философиясы. Әлемдік философиялық мұра. Жиырма томдық. – Алматы: Жазушы, 2005. – Т. 4.

2 *Болтаев М.Н.* Абу Али Ибн Сина – великий мыслитель, ученый, энциклопедист среднего Востока. – М., 2002.

3 *Ибн Сина.* Этика туралы трактат // Әл фараби мен ибн Сина философиясы. Әлемдік философиялық мұра. 20-томдық. – Алматы: Жазушы, 2005. – Т. 4.

ИАСАУИ МӘДЕНИЕТІНДЕ «УАХДАТ УЛ-ВУЖУД» ТҮСІНІГІ ЖӘНЕ ПАНТЕИЗМ

Досай КЕНЖЕТАЙ
(Түркістан)

Батыстық ориенталистер сопылықтағы болмыстың бірлігі теориясын христиандықтағы пантеизммен бір санайды. Бұл түбірімен қате пікір. Зерттеу тақырыбымыздың аясына кіретіндіктен пантеизм мен вахдати вужуд арасындағы айырмашылықты көрсете кеткенді жөн көріп отырмыз.

Пантеизм – грек тіліндегі сөздік мағынасы «барлығы – пан және Алла – теос» екі сөзден құралған философиялық жүйені білдіретін, «барлығы – Алла» ұстанымындағы Батысқа тән ағым. «Барлық нәрсе Алланың субстанциясының бір бөлшегі немесе Алла барлық әлемнің рухы». «Бір тек Алла – Әлемнің жиынтығы». «Хеме-ост – барлығы Алла» деген мәндегі анықтамалары бар. Басқаша айтар болсақ, пантеизм шексіздің шектеуліде, Алланың табиғатта имманенттілігін білдіреді. Яғни, шектеулінің шексізде, табиғаттың Аллада жоқ болуы, еруі. Ислам тұрғысынан қарағанда, бұл екі ой да қате. Алланың табиғатта имманенттілігін жақтайтындар атеист философтар. Яғни, пантеизм атеизмге баратын бірінші саты.

Жалпы алғанда болмыс туралы ойлар шексіз және шектеулі идеяларына сүйенеді. Екі болмыс түрі. Өзара қарама-қайшы – Жаратушы мен жаратылған, міндетті немесе мүмкін болмыстар. Шектеулі, жаратылған мүмкін болмыс әрдайым өзгерісте, уақыт пен кеңістік тұрғысынан шектеулі, бар болуында басқа бір болмысқа мұқтаж, әрдайым әлсіз, жоқ болу қаупі бар. Болмыстың бұл түрі феномендер толқынының шынжырын құрайтын үздіксіз экзистенциялық сахна, өткінші әлем.

Болмыстың бірлігі (Вахдат-ул вужуд) мен пантеизм екеуінің де мақсаты – Алланы табу. Дегенмен екеуінің ұқсастығына алданып, араларындағы спиритуалдық айырмашылықтан хабарсыз қалуға болмайды. Бұл айырмашылық сенім мен имансыздық арасындағы айырмашылық сияқты. Бүгін исламдағы вахдат-и

вужудқа қарсы шығушылар оны пантеизммен шатастырып жүр. Бұлар мазмұны жағынан өзара бөлек жүйелер. Пантеизмде Алла мен әлем біртұтас, тең тұтылады. Болмыстың бірлігінде мұндай тепе-теңдік, яғни, Алла мен әлем арасына теңдік қойылмайды. Алладан басқа болмыстардың өздігінен болмыстық мәні жоқ. Демек, болмыстың бірлігінде «инкарнация» және «Алламен қосылу» деген түсінік атымен жоқ. Қосылу болу үшін бірден артық болмыстар болуы тиіс. Пантеизмнің арабшасы «уахдат-и маужуд» яғни, жаратылғандардың бірлігі.

Пантеизм алғаш рет XVIII ғасырда ирландиялық ойшыл Голанд тарапынан қолданысқа енді. Пантеизм – Алла мен әлемді бір және тең санайтын философиялық мектептің аты. Онда материя мен рух жеке тәуелсіз болмысқа ие емес. Бұлар барлық болмыстардың себебі болып табылатын ұлы жауһардың сипаттары мен көріністері. Бұл жауһардың сана мен еркіндігі жоқ. Ол міндетті болмыс, яғни Алланың әлемнен тыс және өзіндік жауһары жоқ. Ол ереже, заң, қуат. Сол себепті пантеизм, тұлға ұғымы мен еркіндіктің болмысын қабылдамайды. Оның өзінде сана жоқ. Бұл жағдайда адам физикалық әлемнің бір бөлшегі, этика, мораль да табиғат жүйесіне тәуелділікпен бас июде. Пантеизмнің түрлері көп. Плотин, Гегель, Бруно, Спиноза және т. б. ойшылдар пантеизмнің көрнекті өкілдері. Пантеизм деизмге емес, теизмге қарама-қайшы. Пантеизм – монизм мен имманентизмнің бір формасы. Алланы әлемде немесе идеяда имманентті деп қабылдайды. Пантеизмге қарсы панантеизм мектебі бар. «Әр нәрсе Аллада» көзқарасы осы пантеизмнің негізі. Мысалы, христиандықтың тарихында бірінші және соңғы рет адамзатты адасушылықтан құтқару үшін Алла Исаның тәніне кіреді. Осылайша адам Тәңір болды. Бұл сенім Макс Шелер, Шопенгауерде, исламда шиіттердің кейбір тармақтарында кездеседі [1, 405 б.]. Пантеизм Батыс философиясында натурализмнің дамуымен бірге пайда болды. Пантеизмде абсолюттік болмыс бір қырымен табиғат, бір қырымен Тәңір. Тәңір әлемде шағылысу, көріну арқылы болмысын таныту керек еді. Пантеизмде табиғат тәңір ретінде танылады. Жоғарыда да айтқанымыздай пантеизмде көріну мәжбүрлік.

Енді исламдағы болмыстың бірлігі философиясын жете ұғыну үшін сопылардың Алла туралы ойларына жете көңіл бөлу қажет.

Сопылардың ойынша, Алланың «зат-мән» ретінде субъективті болмысы бар. Осы қыры арқылы Алла өз мәнімен Бір (ахад), міндетті (уажиб), ең бірінші (қадим), ежелгі (азали), көбеймес, бөлінбейді, формасы өзгермейтін, суреті жоқ, өздігінен бар (қайым), болмыс. Сондықтан сопылар Алланы «Абсолютті Болмыс» дейді. Алла бұл қырынан ешқандай түсіндірме, анықтамаларға сыймайды [2, 349–350 бб.].

Алланың тағы объективті, жаратылған әлеммен байланысты қыры бар. Алла өзінің есімдері мен сипаттары арқылы әлеммен байланысып, онда көрініс береді. Табиғаттағы әрбір тіршілік Алланың сипаттарымен байланысты. «Ол (Алла) әрдайым басқа көріністе (ша'ан)» [3, 55/29] аяты негізінде Алланың сипаты мен әлем арасында үндестік құрылады. Алла мәні тұрғысынан барлық болмыстардың мазмұны. Әлемдегі барлық нәрсе Алланың мәні арқылы бар. Алладан басқа жаратылған болмыстар Оның есім, амал және сипатының (эпитеті) көріністері болғандықтан өздігінен бар бола алмайды. Олар бар болуы тұрғысынан Аллаға тәуелді, оған мұқтаж, яғни, мүмкін болмыстар. Сондықтан шынайы болмыс тек – Алла. Көбею, өзгеру, бөліну Болмыстың мәнінде емес, оның көріністерінде, яғни, Алланың сипаттарының шағылысқан объектілерінде. Болмыстың бірлігі философиясы бойынша Алланың мәні тұрғысынан абсолюттік Ақиқат, ал сипаттары тұрғысынан Әлем, яғни, белгілер жиынтығы. Хақ – әлемнің мазмұны, мәні, әлем болса, Хақтың көрінісі [2, 5 б.].

...Болмыстың бірлігі түсінігі бойынша, ежелден тек Алланың болмысы ғана бар. Біздің бүгінгі «Бар» деп жүрген басқа болмыстардың өзіндік болмысы жоқ. Болмыс бір және тек – бұл да Алланың болмысы. Ал бұл әлемдегі әр түрлілік, айырмашылық тек көріністе, түрде, формада ғана [4, 68–69 бб.]. Иасауи данамыз да Алла мен Әлем қатынасын, әлемнің қалай пайда болғандығын осы Болмыстың бірлігі теориясына сай түсіндірген. Жалпы сопылық түсіндірмелерде әлемнің жаратылуы бірнеше мәртебелерден өтіп барып жүзеге асады: жеті түсу (аназзулат ус-саб'а) доктринасы, бес құдайлық мәртебе (хазарат-ул хамса), ал Иасауиде лахут, жабарут, малакут және насут деп 4 мәртебеде әлемнің болмысын түсіндірген. Жалпы, «болмыс мәртебелерін» белгілі бір сандық өлшемдермен шектеу дұрыс

емес. Бұлар шартты түсіндірме жолдары ғана деп қабылдауымыз керек.

Жаратылыста барлық мәртебелерден өтіп, құдайлық мәртебелер мен сипаттарды өзінде жинақтаған «адам» рухани тәрбиеден өтіп кемелдік дәрежеге биіктейді. Сондықтан Алладан келу мен Аллаға қайту, басқаша айтқанда туу мен өлу, өмір мен өлім арасында адамның кемелдігі, рухани, моральдық тұрғыдан өзінөзі дамытуы, тануы жатыр. Болмыстың бірлігі түсінігіндегі Алладан келу – адамның жаратылуын түсіндіру, ол адамның мақсаты да жоғарылау сапарынан (сайри-уружиден) өтіп, толық адам (инсани камил) яғни, кемел болу. Осылайша Алла – адам арасындағы шеңбер аяқталып, Құдайлық ерік, қалау жүзеге асқан болады. Міне, сондықтан да сопылардың Алла туралы әсіресе, оның субстанциясы мен эпитеттері туралы жіктеулері кәламшылардың көзқарасымен үйлесе бермейді. Болмыстың бірлігі философиясы мен кәлам арасындағы айырмашылық танымдық тенденцияға негізделген. Өйткені, екеуі де Құран аяттарына негізделсе де, түсінік екі бөлек. Сопылар Алла есімін Құрандағы «зат», «улухийат», «рубубийат» сөздерінің мағыналары негізінде түсіндіреді. Бұған кезінде улама-кәламшылар сын айтқан, әлі де айта береді. Дегенмен болмыстың бірлігі түсінігі ислам философиясына ерекше жандылық, тереңдік әкелді. Кешегі позитивизм, материалистік диалектика, ғылыми атеизмнің өзіндік санамызда қаншалықты қысым жасаса да, дүниетанымыздағы мұсылмандық болмысымыздағы жауһар жоғалмады. Оның себебі, біздің санамыздағы болмыстың бірлігін қуаттайтын, дүниетанымдық, сенімдік қабаттардың қуатты болуынан еді. Бұл қуат Иасауи бабамыздың Алладан тыс болмысты қабылдамайтын ілімінде жатыр. Бұл Алладан басқаның (дүние жалған, зат, нәрсе қиял) өткінші екендігі, Алла ғана ақиқат деген сөз.

Осы тұста сопылар мен софистердің арасындағы айырмашылықты да көрсете кетейік. Өйткені сопылар мен софистерді бір деп көрсеткісі келетіндер бар. Сопылар үшін заттың ақиқаты бар бірақ, заттың ақиқаты онда көрініс берген Алланың болмысынан тұрады. Ал софистар үшін заттың ешқандай ақиқаты жоқ [2, 10 б.].

Сонымен сопылық философиясының шыңы – болмыстың бірлігі (вахдат-и вужуд) доктринасы. Жоғарыда да айтқанымыздай

бұл доктрина Ибн Арабиден бұрынғы сопылардың еңбектерінде де орын алған. Мысалы, Иасауидің «Бір және Барым» (Болмыстың бірлігі), Дидар-Жамал ұстанымдары осының дәлелі. Бірақ, болмыстың бірлігі және басқа сопылық ойлауды жүйелендірген, философиялық, метафизикалық категориялар арқылы түсіндіріп негіздеген Ибн Араби екендігі белгілі.

Ибн Арабидің түсінігінде болмыс бір ғана ақиқаттан тұрады. Түрлену, көбею құбылыстары сыртқы сезімдердің қабылдауына қатысты көрініс беретін нәрсе. Алла ғана абсолюттік ақиқат. Ол Өзінің субстанциясы арқылы бар. Оны тану – болмысын тану деген сөз. Субстанцияның ақиқатын тану мүмкін емес. Алла ежелден бар, ал Одан басқа «ешнәрсе» жоқ болатын. Алла бізді осы формаларда жарататынын «ежелден» білетін. Өйткені Аллаға ешқашан өз тәжірибесінен яғни, «кейіннен жарату» сипатын беруге болмайды. Егер Алла «бізді осы формаларымызда білмеген» болса, жаратпайтын еді. Бұл формаларды «басқа жақтан» да алмады. Өйткені, «Өзінен басқа Болмыс та жоқ» болатын. Яғни, Оның мағлұматында біздің осы формаларымыз «ежелден бар» болатын. Бізді Ол өзінің ежелден бар танымы арқылы білетін. Демек, біз Онда «ежелден потенциалды» (билкууат) түрде бар болатынбыз. Бұл жердегі «Танымы, мағлұматы, білімі» Оның (Алланың) сипаттары (эпитеттері) болғандықтан олар да ежелден бар деген сөз. Сондықтан Алла бізді жаратуын «кейіннен білуі» мүмкін емес. Оның бұл әлемдерді жаратудағы мақсаты да Өзінің «есімдерін, істерін, сипаттарын» көрсету, яғни Өзін таныту еді. Жаратылғандар да Оны осы есім, сипат, істері арқылы тану (Мағрифатуллаһ) үшін жаратылған-ды. Әлем яғни, табиғат Алладан жаратылған, бірақ Онымен тең сипатта емес. Жаратылғандарды Ибн-ул Араби «мүмкін болмыстар», яғни шынайы болмысы жоқ деп таниды. Бұлар баста жоқ болатын, кейіннен Алладан пайда болды дегенге меңзейді. Бұл жаратылыс эманация теориясындағыдай бүтіннің бөлшегі емес. Олай болған жағдайда жаратылғандар, Бір болмыстан басқа болмысқа ие болған, өз бетінше өмір сүре алатын, ежелден бар Алламен тең сипатта болар еді. Бұл мүмкін емес. Жаратылғандардың барлығына форма беруші – Алла, бірақ формаларда көрінген әрбір зат (нәрсе – «ал-ашйау») Алла емес. Жаратылғандардың барлығы,

болмысы – Алланың болмысы. Міне, болмыстардың осылайша жіктелуі Фараби, Ибн Сина философиясының өзегіне айналды. Кейіннен суфилер бұл қалыпты өздерінің таным философиясында қолданып, өздерінше түсіндірді.

Сонымен әлемдегі бар нәрселердің өзіндік болмысы жоқ, олар шынайы болмыспен салыстырғанда көлеңке тәрізді. Шынайы болмыс – Алланың болмысы. Әлемнің Хақтан тыс болмыстық ақиқаты жоқ. Сопылық философиядағы болмыс мәселесінде Алла мен Әлем ажыратылмайды. Өйткені, Әлем – Алланың есімдері мен сипаттарының көріністерінен тұрады.

Міне, осындай түсінікке қарсы ислам әлемінде XVI-ғасырда ислам философиясы тарихында «уахдат уш-шухуд» деп аталатын сопылық ағым пайда болды. Уахдат уш-Шухуд доктринасы негізінен Болмыстың бірлігі түсінігіне қарсы ағым ретінде Имам Раббани (1563–1624) тарапынан қалыптасқан сопылық философия. Ислам философиясы тарихында болмыстың бірлігіне қарсы шыққан Имам Раббани болды: «... Көп уақыт болмыстың бірлігін бұрынғылардың түсіндіргеніндей қабылдап жүрдім. Ай өтті, жыл өтті, бір күні сәтінде Хақ тағаладан медет жетіп, сапа мен саннан ада, дидарын жасырып тұрған пердені түріп жіберді. Бірлік, болмыстың бірлігі туралы ескі білім, танымымды жойды. Ұлы Алланың бұл әлемде бұрын айтылғандай байланысы жоқ екенін айқын түсіндім. Алланың барлық нәрсені қамтуы, жақындығы жауһары арқылы емес, ілімі арқылы екендігін түсіндім. Алла ештеңемен бірге, тең де емес. Ол – Алла, әлем де әлем. Аллада сан, сапа жоқ, танылмайды. Ал әлем болса, тұла бойы толған сан мен сана, түр мен сипат, қасиет. Таныла алады. Ал танылмайтын мен танылатын болмыс бірге, бір бола алмайды. Міндетті болмыс мүмкін болмыспен, ежелгі азали нәрсе кейіннен жаратылғанмен тең бола алмайды. Жоқ болуы мүмкін емес Алла мен жоғалып кетуі мүмкін әлем бір әрі тең бола алмайды. Ақиқаттың өзгеруі әрі ақыл, нақыл, дін тұрғысынан да ақылға сыймайды. Ал Шайх Мухиддиннің айтқандарын қабылдау – Алла туралы қайшылыққа апарып соғады. Сунни ғұламалардың айтқандары, Алланың заттардағы танымы мен оған жақындығы, әлемді танымы арқылы қамтуын қабылдау қажет. Мына әлем ұлы сипаттардың айнасы, Тәңір есімдерінің

көрінер жері де болмыстың бірлігі жақтастарының дегеніндей "көрсетуші мен көруші" бір бола алмайды. Көлеңке негіздің өзі бола алмайды. Жаратылғандар Жаратушының есім, сипаттары емес, есім сипаттарының құралы ғана. Кеңістіксізді кеңістіктен тыс жерден іздеу керек. Іште және сыртта көрінгендер Ұлы Алладан бір ишарат, белгі ғана» [5, I, 44–48 бб.].

Имам Раббани Алланың есімдері мен сипаттарын оның субстанциясынан бөлек болмыс ретінде қабылдайды. Алла мен Әлем Ибн Арабидегідей болмыстық тұрғыдан бір емес. Ибн Араби монистік ұстанымда болса, Раббани «дуалистік» идеяны ұстанған.

Дегенмен Раббани Ибн Арабидің теориясындағы әлемнің жаратылысы, мәртебелер, құдайлық махаббат, жауһардан шығу, қайта оралу сияқты категориялар мен терминдерді қолданған. Раббани, әлемдердің көрінетін және көрінбейтін болып бөлінуі, Алланың абсолюттік болмыс, әлемнің көлеңке болмыс екендігін, бұйрық (жабарут әлемі), халық (жарату әлемі) және мысал (идеялар әлемі) әлемдері, рухтың абстрактілі болмыс, тажалли (құдайлық шағылыс), құлдырау және жоғарылау сияқты түсініктерде Ибн Арабимен бірігіп кетеді. Имам Раббани адам мен Алла, Алла мен әлем екілік табиғатының жалғаса беретіндігін айтып, муридтің (сопылық жолындағы адамның) құдайлық (илаһи) болмыс ішінде еруіне қарсы шықты. Оның ойынша «Алланың бұл әлеммен ешқандай байланысы жоқ». Алланың «жақындығы» субстанциялық тұрғыдан емес, ілімі арқылы ғана мүмкін болады. Алланың ешқандай сандық (камийат) және сапалық (кайфийат) сипаты жоқ, ал әлем болса толығымен сан және сападан тұрады. Жаратушы жаратылғанмен бір бола алмайтындығы сияқты мүмкін болмыс та Абсолюттік Болмыспен тең бола алмас. Барлық жаратылған әлем Жаратушының есім және сипаттарының көрінісі. Сондықтан экстаз (уажд) және мағынауи елту (сакр) хәлдері кезіндегі жаратылғандар мен «Алланың бір болып көрінуін» болмыстың бірлігі емес, уахдат-уш-шухуд деген дұрыс». Өйткені бұл хәл ілімі, хәл тұрақты емес, өткінші. Адам жоғарыдағы хәлдерде айыққан соң, адам әлемнің өз алдына жеке болмыс екендігін көреді. Тәңірдің ісін оның сипаттары-атрибуттары арқылы танимыз. Оның мәніне-өзіне жақындадық

дей алмаймыз. Өйткені бізге оның нұрлары ғана жетеді де, өзі танылмай қалады. Абстракті рухани болмысқа рух хәлінде ғана жақындай аласың [6, 284 б.].

Болмыстың бірлігі тұжырымдамасында жауһар мен болмыс бір. Көрінетіндердің бірлігі теориясында (Вахдат-и Шухудта) болмыс жауһардан бөлек, ең алғаш болмыс жаратылды.

Болмыстың бірлігінде сипаттар жауһардың өзі. Шухудта сипаттар жауһардан бөлек. Сипаттар жауһардың көлеңкесі.

Болмыстың бірлігінде Әлем Алланың есімдері мен сипаттарының көріністері. Шухудта әлем Алланың сипаттарының көріністерінің көлеңкесі.

Болмыстың бірлігінде әлем елес. Тек Алла ғана бар. Яғни, Әлем – Алла. Шухудта әлем бар. Әлемді жоқ санау оның объективтік шындығын, сонымен қатар Алланың «Жаратушы» сипатын жоққа шығарумен тең. Вахдат-и Вужудта әлем – көлеңке, бірақ, Алланың өзі. Шухудта да әлем – көлеңке, бірақ Алламен тең емес, Алланың бар етуі арқылы болмысқа айналған. Болмыста айани сабитаның болмысы жоқ. Сондықтан әлем де жоқ. Тек Алла ғана бар. Шухудта бұл қате түсінік.

Болмыстың бірлігінде Алла әрі имманентті, әрі трансценденталды. Шухудта Алла әлемдермен байланысы жоқ.

Болмыстың бірлігінде Алланың әлемдерде, оның объектілерінде көрініс беруі «белгілі бір уақыт» ішінде. Шухудта үздіксіз.

Болмыстың бірлігінде Болмыс бір, ол абсолюттік ізгілік. Яғни, әлемдегі жамандық, жақсылық деген нәрселер шынайы емес, жанамалы. Шухудта әлем – жоқтық пен бардан тұратындықтан, мәні жоқ. Ал мәні, жағынан жоқ болатын әлем, өз бетінше бар болғандықтан жамандықтың көзі. Жақсылық пен жамандық жалған емес. Бұлардың өзі – ақиқат.

Ислам сопылық философия тарихында ерекше маңызы бар, (уахдат ул-қусуд) яғни, ерік пен мақсат бірлігіне негізделген моральдық-этикалық түсінік кең тараған. Уахдат ул-қусуд түсінігі адамның өз еркін Құран мен Алланың еркімен үйлестіру арқылы оны кемелдендіруге бағышталған философия. Сондықтан адам ең алдымен исламның діни қағида, шарттарына, шариғаттың сыртқы бұйрықтарына сай өзін соған арнау (таслимийат)

керек. Сонда ғана адам Алладан басқа бас иетін еріктің, күш-құдіреттің жоқ екендігін сезінеді. Алла да адамды өзіне жақын мақамға (қурб мақамы) көтереді. Осылайша адам құдайлық ерік арқылы жаңа кісілікке қауышады. Яғни құдайлық ерікте адамның еркі еріп, Алланың еркінде кемелдену (фана) хәліне жетеді. Бұл мақсат барлық сопылық философиялық ағымдардың негізгі ерекшелігі болып табылады. Негізінде уахдат-ул вужуд пен уахдат уш-шухуд ағымдарының негізгі идеясы да осы уахдат-ул қусуд мәселесі. Сондықтан да сопылық тарихында көбінесе уахдат-ул қусуд туралы өз алдына жеке сопылық ағым ретінде қарастырылмайды. Кемел адам концепциясы бар адамды рухани кемелдікке жеткізуді мақсат еткен кез келген суфи уахдат ул-қусуд ағымының ішінде деуге болады.

Әдебиеттер

1 *Bolay S.H.* Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü. – Ankara, 1996. – S. 226.

2 Ertuğrul, İsmail F. Vahdet-i Vücud ve İbn Arabi, İst. – 1928. – S. 4; Bayraktar M., «İbn Arabi'de Oluş ve Varîluşsal Çeşitlenme», Ankara Üniv. İlah. Fak. Dergisi, Sayı XXV. – Ankara, 1981. – S. 349–350.

3 Kur'an-i Kerim Meali. TDV,. yayınları. – Istanbul, 1998.

4 *Uludağ S.* Tasavuf Terimleri Sözlüğü. – İstanbul, 1996. – S. 232. (Hazarat-ı Hams) MarifetYay. (604 бет).

5 İmam Rabbano, Mektubat., Trc. Müstakimzade Süleyman Sa'deddin. – İstanbul, 1270–1277. C. I, Mektup: 32. – S. 44–48.

6 *Karen Armstrong.* Tanri'nin Tarihi: Ibrahim'den Gunumuze 4000 yillik Tanri Arayisi. Cevirenler: Oktay Ozel; Hamide Koyukan; Kudret Emiroglu. – Ankara: Ayrac Yayinevi, 1998. – S. 309.

МАХАМБЕТ ФИЛОСОФИЯСЫНДАҒЫ РУХ МӘСЕЛЕСІ

Күлсия ҚОҢЫРБАЕВА
(Алматы)

Махамбет мұрасы өзінің тарихи деректілігі және қаһармандық үні арқылы халқымыздың рухани әлемінде айрықша құбылыс екендігімен әйгіленеді. Ол көшпелілер мәдениетінің небір асыл інжу-маржанын поэзия әлемінде өре білген ерекше шығармашыл тұлға. Сыпыра жырау, Асанқайғы, Шалкиіз, Жиембет, Доспамбет жыраулар ізімен Махамбет те ауызша көркемсөз мәдениеті желісін жалғастырды. Махамбет рухы ғасырлар бойы өзіндік арнасымен дамыған көшпенділер өркениетінің күйреуіне бүтіндей өзінің болмысымен, шығармашылық әлемімен қасқая тұрып қарсыласты. Мағжан Жұмабаевтың: «Егер бір адамның қайраты күшті болса, сөзінен ісі айрылмайтын болса, ондай адамның мінезі қайратты мінез, күшті мінез» – деген анықтамасы дәл осы Махамбет бойынан табылды [1]. Махамбет өзінің дүниеге көзқарасын берік ұстанған, оны ашық түрде айта алған, сөзіне ісі сай жалынды тұлғалық болмысымен ерекшеленді.

Өмір қажеттілігінен туындаған мәселелердің ойшыл шығармашылығындағы көріністеріне философия тарихы арқылы талдау жасағанда, олардың тұтас дәуірлерді қамтитын үрдістермен астасып жатқандығын баса көрсеткен ләзім. Махамбеттің дүниеге көзқарасы дәстүрлі қазақ мәдениетінің аясында қалыптасты. Өзіне дейінгі жыраулар ізімен өмірдің өздеріне қымбат құндылықтарын поэзиясына арқау етті. Ақтамберді жыраудың «Күлдір де күлдір кісінетіп, күреңді мінер ме екенбіз» деп басталатын толғауының желісімен өмірмәнділікке балаған асылдарын:

Айналайын Ақ Жайық, ат салмай өтер күн қайда?
Еңсесі биік боз Орда, еңкеймей кірер күн қайда?
Кет Бұғадай билерден, ақыл сұрар күн қайда?
Еділдің бойын ен жайлап, шалғынға бие біз байлап,

Орнықты қара сабадан боз баламен күліп ойнап,
Қымыз ішер күн қайда [2] *? –*

деп аңсайды.

Махамбет дәстүрлі қазақ қоғамының мамыражай кездерін сағына күңіренеді. Бұл жолдарда көшпенді өркениетке ғана тән болған құндылықтарға деген махаббат, іңкәр сезім бар. Хан Ордасына батыл кіріп, билермен емін-еркін сұхбаттасудың өзінен сахарада демократиялық үрдістер басымдық танытқаны белгілі. Ақын адам еркіндігін ең басты құндылық ретінде таныды. Жыраулық дәстүрдегі рухани дүниетаным замана тынысы арқылы Махамбет шығармашылығының өзегіне айналды. Сарбаз-ақын өзінің шешендігімен топ алдында сөз бастаса, ержүректілігімен қол бастаған көсемде болды. Адамдар арасындағы теңсіздік үлкен қақтығыстарға әкелетіні аян. Адамның мәдени-тарихи даму барысы оның түпкі онтологиялық мәні, ол еркіндік. Осы кезеңдерде қайшылықтарға толы қазақ қоғамы озбырлыққа шұлғи беруден бас тартты. Өр мінезді, еркін халықтың намыс-шыл ұлдары ашық күреске шыққан еді. Махамбеттің мәңгілік өлмес рухы көтерілген еді.

Олардың өзіндік санасы алдымен туған жерін, елін сүюуі, өмір сүруінің мәні болған еркіндікке деген құштарлығы, сол сана Гегель тілімен айтсақ қожайын сананың деңгейіне көтерілді. Осы өзіндік сана мен адам еркіндігінің диалектикасын көрсете отырып, адамның дүниеге келіп өзіндік санасы қалыптасқан уақыттан бастап еркіндік пен бостандық туралы идея да өмір сүреді. Адам еркіндігі мен олардың құқықтары аясының шектелуі сияқты әділетсіздіктерге қарсы ұлт-азаттық қозғалысқа түрткі болды. Жалынды ақынның шығармашылығының негізгі сарыны жер мен ел тәуелсіздігі. Бұл мәселе – егіз. Исатай мен Махамбет көтерілісі патша шенеуніктері мен Жәңгір ханның, оның жақындарының жерді меншіктеп, бұқара халықты Нарын құмына айдап тастауының салдарынан туындаған еді.

Гегельдің анықтауынша адамның басқа жаратылыстардан айырмашылығы, ол «ойшыл рух». Гегель еркіндікті басқалардан тәуелсіз болу деп анықтай отыра: «Алайда рухтың еркіндігі тек басқадан, осы басқадан тыс қабылдап алынған тәуелсіздік

қана емес, қайта осы басқада қол жеткен еркіндік. Ол басқадан қашқақтап жүріп емес, бірақ оны еңсеріп барып іске асады» – дейді [3]. Гегель түсінігінде еркіндіктің белсенді сипаттамасы пайда болды. Шынайы еркіндік рухта тікелей бар әлдене емес, бірақ оның іс-әрекетінде әлі тек тууға тиісті ғана сондайлық әлдене [4]. Сонымен, рух өз еркіндігін өзі жасайды, сондықтан еркіндік іс-әрекет. Махамбеттің Исатай атынан жазылған «Әй, Махамбет жолдасым» деп аталатын дастанында Әйтеке бидің «Елдің бағын ашпаса, ер мұратқа жетер ме? Ерінің сағын сындырса, ел мұратқа жетер ме? Ел тірегі ері, ер тірегі елі бола білген қауымның басынан бағы кетер ме!» деген қанатты сөздері халық пен оның көшбасшысының ауызбірлігіне меңзейді.

Махамбет поэзияда асқақтық, өршіл рухты паш етсе, музыка саласында күйдің көңілді дүр сілкіндірер ерекше сазын шертті. Сөз өнерімен қоса саз өнері арқылы өрнектелген еркіндікке деген бұлқыныс, халқының азаттығы жолындағы нағыз күрескер Тұлғаның хас батырлық іс-әркектімен де сипатталады. Адам еркіндігі жайында Кант ілімінде жеке тұлғаға ғана еркіндік тән, жеке тұлға жоқ жерде еркіндік те жоқ, еркіндік болмаған жерде жеке тұлға да жоқ деген ойлар айтылған. Канттың пайымдауында тұлға дәрежесіндегі адам, ешқашан құрал болмауы тиіс. «Мен: адам және барлық зерделі жаратылыстар әртүрлі ырықтардың кез келген жерде қолданатын құралы ғана емес, өзіне өзі мақсатты өмір сүретіндігіне сендіремін» – дейді [5]. Жеке адам мен еркіндік жайында Кант келесі тұжырымдасында анығырақ тоқталады: «Бүкіл жаратылғандардан нені болса да және не үшін болса да тек қана құрал есебінде ғана болса, тек қана адам, сонымен қатар әрбір саналы тіршілік иесі өз өзінің мақсаты» [6]. Жеке адамның Тұлға дәрежесінде қалыптасуы ерлікпен пара-пар дейтін болсақ, ерлік – батылдық, ұстамдылық, табандылық сияқты қасиеттерді талап етеді.

Исатай мен Махамбет көтерілісінің жеңіліс табуы қоғамдық даму үрдісінің ендігі жерде көшпенді күйде қалуға болмайтындығын ұқтырған еді. Отырықшы өркениеттің туындысы болып табылатын отты қарулар зеңбірек, мылтықпен қаруланған Ресей патшалығының қарулы күштеріне төтеп беру мүмкін емес еді. Ғылым мен техникасы дамыған көрші елдер, осы

жетістіктерін соғыс мақсатына жұмсап, көрші халықтарды құлдыққа салып жерлерін басып алу үшін пайдаланды. Осындай жымысқы сыртқы саясат ұстанған Ресей патшалығы алдымен үш ғасыр бойы хандық билік құрған көшпелі елдің билеу аппаратын жоюдан бастады. Билік қолдан кете бастады. Билік жайында, Қ. Әбішев «өз өзіңнің қожайының болу» басқаша айтқанда өз өзіңді билеу – дейді. Биліктің түп тамыры еркіндікте – деп анықтама берген болатын [7]. Өз еліңнің тағдырын басқалардың қолына ұстату, өз еркіңмен құлдықты мойындау деген сөз.

Махамбеттің ұлттың еркіндігі мен бостандығы жолындағы күресі оның халықты қарулы көтеріліске бастауы еркіндікті ешқашан өзің қарсылық көрсетіп тартып алмасаң, ешкім бермейтінін ашық түрде жалынды жырымен де, нақты ісімен де көрсетті. Махамбеттің ұлттың азаттығы жолындағы күресі жаппай халық көтерілісіне ұласа алмады. Себебі, ұлттың намысы мен жігерін оятып, олардың күшін топтастыратын, болашаққа жасалынған ұлттық идеядағы жоспардың болмауынан. Ғылым мен білімнен кенде көшпелі өмір салтымен артта қалған қазақ қоғамы бодандықтың қамытын осылайша іліп алып жүре берді.

Махамбеттің «Мен, Мен, Мен едім...» деп басталатын толғауын ішкі психологиялық және ұлттық рухтық бағдарда ажыратып қарастыруымызға болады. Шындығында, осы «Мен» поэтикасы әлемдік ақындардың толғауларында аса көп кездеспейтін ерекше эмоционалдылық сарын. Ал, қазақ поэзиясында аз-кем болса да, кездесіп отырады. Мәселен, Ер Тарғын жырындағы Қартқожақтың өзін таныстыруында, ақындар айтысындағы өзін асқақтату тәсілдерінде т. б. қолданылады. «Қазақ философиясында, – деп жазды І. Ерғалиев – билер мен шешендердің, ақын-жыраулардың өз атынан сөйлеп, өз ой-түсінігін, «Менін» паш ете отырып, өздерін ақыл-ойдың субъектісі ретінде көрсетуі». Иә, дала ойшылдарының өздерін «Мен» деп атағанда өзінің дүниеге белгілі дәрежеде көзқарасы қалыптасқандығын, халықты уәжіне сендіре алатындығын, әділдігін мақтанышпен айта алатындығында. «Мен» деген Кісілікті, Дара тұлғалықты өздерінің басқаларға ұқсамайтындығын сезінгенде айтылады. Махамбеттің «Мені» туралы пайымдай отырып, оның хансұлтандарға, елі мен жеріне, досы мен жауына осы мені арқылы

қатынас жасауы оның өзіндік бағыт ұстанған, нағыз өз дегенінде тұра алатын хас батырлығын паш еткенін аңғаруға болады [8]. Осы Меннің еркіндік мәселесінен туындайтын асқақтығына мән берген Махамбет философиясын зерттеушілеріміз оны экзистенциалистік сарынмен талдайды: «Объективті уақыт ағымы – оның Мен – сенімділігімен қайшылыққа түседі де, оның тұтас өмірі шекаралық жағдайлы күйде болады да, өзінің адамдық мәнінің қыспаққа түсуі өзіндегі – Менді онтологиялық азаттыққа итермелейді» [9]. Бұл пікірлерін «Мен тауда ойнаған қарт марал», «Боз ағаштан биік мен едім» тәрізді табиғат құбылыстарымен бірегейлендіру толғаулары бойынша дәйектеп қояды. Махамбеттің поэтикалық Мені батыстық үлгілермен түсіндіруге келмейтін, мағынасы тереңірек, тек рационалдық қана емес, эмоционалдық реңдер жамалған феномен. Ол осы «Менге» маңыз бере отырып, оны орталық түсінікке айналдырады. Біріншіден, ол – ішкі рух күшінің толғанысы, еркіндіктің айбарлы, белсенді, әрекетшіл, намысшыл мазмұнын қамтыса, екіншіден, өкініш пен аңсаудың, күйініш пен цикл бойынша қайта жігерленудің құлдыраушылық тұсы, себебі, онда трагедиялық сарын да бар. Үшіншіден, өзін-өзі айқындаудың, өзін-өзі ашудың персоналистік үлгісінің еркіндік рухына тоғысуы. Төртіншіден, таза бірегейлену үдерісін білдіреді. Мен сөзінің қайталануы арқылы өзінің болмысынан өзі ажырап бара жатқан сәттен қайтадан өзіне оралуына ұмтылатын өзіне бірегейлену. Мұны өлең мазмұндарынан-ақ айқын аңғаруға болады. «Едім» түсінігі өткен кезеңнің нышанын сездіретін, бұрынғы Меннің өткіншілігін сипаттайтын және оның шынайылығын дәріптейтін еркіндік рухының солғынданауын да білдіреді.

Демек, бұл Мен – Рухтың Мені, нақтырақ айтсақ, еркіндік рухының Мені. Бұл түсіндірмелер батыстық таным бойынша күңгірттеу болуы ықтимал. Дегенмен, Махамбет дүниетанымы арқылы ұсынып отырған осы ішкі Рухтың еркіндігі ұлттық философиялық түсінік деп анықтай аламыз. Оның бұл жердегі ерекшелігі – Еркіндік пен Еріктің тұтасып, Рух түрінде көрінуі. Себебі, осы ерікпен тұтасудың мақсаты тұлғаның және халқының әлеуметтік еркіндігі мен саяси бостандығына келіп тоғысады.

Махамбеттің осындай ішкі психологиялық еркіндігін әрі қарай сараптасақ, оның «Мені», жалпылай алғанда, халық рухының тұтасқан күйдегі еркіндігі, әлеуметтік – Мен. Ал жекелей қарастырсақ, ол өзінің жалғыз еркіндігі мен рухын Исатаймен бөліседі: «Исатайдың барында, екі тарлан бөрі едім». Демек, Махамбеттің ішкі еркі Исатайдың рухымен тұтасады. «Бөрі» тотемі ұлттық фольклорда жиі кездесетін ырғақ. Дегенмен, жоғарыда атап өткендей, көшпелілік өркениеттің ақырын сезінген Махамбет поэтикасындағы «бөрі» және өзін «бөрімін» деп атау қазақ дүниетанымындағы соңғы теңеулердің бірі тәрізді. Осыдан біз бөріге еліктеген еркіндік рухының шабытты, айбарлы, әрекетшіл, күрескер көшірмесін анық байқай аламыз. Мен – ірілік пен кесек мінездің көрінісі.

Сондықтан, Махамбет дүниетанымы арқылы еркіндіктің енжар, жай ғана абстрактілі ұғымдық деңгейін біз белсенді, әрекетшіл және тәжірибелік дәрежеге дейін көтере аламыз. Мұның саяси-әлеуметтік сипаты жеке адамдық еркіндік шеңберінен шығып, тұтас ұлттың еркіндігін аңсаумен байланысты. Эпостық дәуірдегі өмір шындығында да, рух еркіндігі, образдық түрде болса да, жалғыз тұлғаға жүктеледі. Екіншіден, ол Махамбеттің өзіне ғана тән даралық қасиеттеріне байланысты. Мәселен, оның ақындық, күйшілік өнері бұл тұста, көңіл көтеру қызметінен елді рухтандыру, азаттық үшін күреске шақыру, жігер мен намыстың терең архетиптік тамырларын оятудың психологиялық тетігіне айналады. Мысалы, Г. Нұрышеваның атап көрсеткеніндей: «Осылайша жабырқаған ақын жалғыздыққа, өмірмәнділік гиперрефлексияға қарсы күш ретінде күресті таңдады және оны өмірінің ақырына дейін жүргізді. Бұл таңдау оның қиындыққа мойымаған ішкі рухани мықтылығын көрсетеді» [10]. «Ол ұлттық рух еркіндігін неге жоқтайды», «Рух еркіндігі осы кезеңде неліктен өрши түсті» деген сияқты туындайтын сауалдарға байланысты, еркіндіктің саясиланған аренадан көрінуінің себебі, оның ішкі болмысына келтірілген нұқсанға байланысты. Еркіндік рухы өзінің болмысын сақтауға, өзін-өзі үнемі бірегейлендіріп отыруға, өзін қайтадан тануға ұмтылып отыратын табиғи, биологиялық, психологиялық, рухани қуаттылық. Осы еркіндіктің өміршеңдігі, тайталасы, күресі, өзін сақтауға ұмтылысы – Махамбет

әреке-тінен анық көрінетін шынайылық. Ал оның осы сәтте, нақ осы тарихи кезеңде өрістеуі мен өршуінің себебі еркіндік рухын шектейтін отаршылдық саясаттың ұстанымы екендігі белгілі. Махамбеттің өмірінің соңғы кезеңдеріндегі оның рухының жасуы, күрескерлік санасының бәсеңдеуі тек батыр тұлғаның ғана жеке психологиялық күйініші емес, тұтас ұлттық рухтың ұзақ кезеңге созылған жеңілісі болып табылады деп ой түйіндей аламыз. Мұны, тарих шындығы көрсеткендей, Махамбет дәуірінен бастап, бүгінгі күнгі тәуелсіз Қазақстан кезеңіне дейін жалғасқан 200 жылдық отаршылдық дәуір дәлелдейді.

Ол жоғарыда атап өткеніміздей, жігер рухының архетиптерінің оянуы, ұлттық психологиядағы намысшылдық стереотиптердің жануы, діліміздің жауынгерлік рух сабақтастығының шынайылануы сияқты үдерістер арқылы іске асырылатын тарихи қалыптасқан рух еркіндігі. Сондықтан, ол тарихи тұрғыдан алғанда да заңды логикалық сабақтастық. Бұл сабақтастық сан мыңдаған жылдар бойғы азаттық сүйгіш еркіндік психологияның сақталуының мирасқорлығы. Халқымыздың жаугершілік дәстүрі еріккен әрекет емес, объективті заман шындығынан ырықсыз түрде шыңдалып шыққан еркіндікті аңсау құндылығы. Яғни, осы еркіндікті басты құндылыққа шығарған ұлттық дүниетаным жаугершілдік өмір салтын тұрақты түрде қалыптастыруға ден қойған. Батыр ақынның өмірмәнділік әрекетінің тарихи-дәстүршілдік тұғыры да осы деп айта аламыз.

Махамбет осы жеңілістердің көп құрбандарының бірі. Бірақ жеңіліс, ұлттық тарихи рух еркіндігі тұрғысынан қарағанда, түбегейлі болып табылмайды. Себебі, Жеңіс пен Жеңіліс кезектескен өмір өткеніміздің өн бойында және өмірдің заңдылығы ретінде кездеседі. Сондықтан, жеңіліс – түбегейлі күйреу, тарих сахнасынан мүлде жоғалу емес, циклды қайта жандандудың шарты іспеттес. Демек, Махамбеттің жеңілісі еркіндіктің жеңілісі емес, оның қайта жануының, өркендей түсуінің негізі. Мұның нақты мысалы 200 жылдан кейінгі 1986 жылғы желтоқсан оқиғасы. Бұл қозғалыс та тарихи қалыптасқан еркіндік сүйгіштің заңды табиғи жалғасы деп айта аламыз. Махамбет дүниетанымы арқылы біз ұсынып отырған еркіндіктің тарихи-дәсүршілдік деңгейінің бар екендігін айғақтайды.

Қорыта айтқанда, Махамбет ақынның поэтикасындағы еркіндік мәселесінің өзіндік ерекшеліктері бар. Ондағы еркіндік түпкі мәнде азаттық идеясынан туған, рухтанушылықпен, жігерленумен, құлдыққа төзбеушілікпен қаруланған. Махамбет шығармашылығы рух еркіндігін күрескерлік жолмен орнатудың нағыз өнегесі болып табылады. Оның рухтандырушылық күші ұрпақтары үшін әрқашан намыс пен жігерін маздататыны сөзсіз. Жеке адам өмірінің үзілуімен, ол көтерген мәселе мен қоғамдағы қайшылықтар шешілмейді. Біраз уақытқа тұншығуы, іштен тынуы болады. Халық жадында Махамбет пен Исатай ерлігінің, олардың істерінің ізгіліктілігі мәңгіге сақталады.

Әдебиеттер

1 *Жұмабаев М.* Педагогика. – Алматы: Ана тілі,1992. – 148 б.

2 *Махамбет.* Жыр-жебе. – Алматы: Дайк-пресс, 2003. – 57 б.

3 *Гегель.* «Әлемдік философиялық мұра». Жиырма томдық. Кант және Гегель философиясы. 8-том. – Алматы: Жазушы, 2006. – 288 б.

4 *Гегель.* «Әлемдік философиялық мұра». Жиырма томдық. Кант және Гегель философиясы. 8-том. – Алматы: Жазушы, 2006. – 289 б.

5 *Кант И.* Соч. – Т. 4. – С. 269.

6 *Кант И.* Соч. – Т. 4. – С. 414.

7 *Абишев К.А.* Власть как проявление глубинного устремления людей к свободе // Власть как ценность и власть ценностей: метаморфозы свободы – Алматы, 2007. – С. 53.

8 *Ергали И.Е.* Философия как духовная деятельность. Под общ. ред. А.С. Серикбаева. – Астана, 2003. – 154 б.

9 *Аташ Б.М.* Махамбет философиясындағы «Меннің» деңгейлері. Махамбет ерлік пен елдіктің өшпес рухы: халықаралық ғылыми-практикалық конференцияның материалдары. – Атырау, 2003. – 393 бет (347–350 бб.) (347 б.).

10 *Нұрышева Г.Ж.* Махамбет поэзиясындағы экзистенциялық сарын. Махамбет ерлік пен елдіктің өшпес рухы: халықаралық ғылыми-практикалық конференцияның материалдары. – Атырау, 2003. – 393 бет (272–277 бб.) (276 б.).

ҚАЗАҚ ФИЛОСОФИЯСЫНЫҢ ҚАЛЫПТАСУЫНДАҒЫ АЛАШ ОЙШЫЛДАРЫНЫҢ ТҰЛҒАЛЫҚ ФЕНОМЕНІ

Үмбетхан СӘРСЕМБИН
(Ақтөбе)

Кез келген ұлт мәдениетінің даму тарихында ұлт тұлғаларының рухани қызметі жатыр. Халықтық рухтағы дүниетанымдық идеялардың тарихтан орын алуы, ұлт тұлғаларының даналығы халық ішінен шығатын ойшылдардың рухына, рухани қасиеттеріне, біліміне тәуелді. Осы тұрғыдан адамзат мәдениетінің қайталанбас дара құбылысқа ие негіздерін зерделейтін болсақ, рухани тұлғалардың даналығы, шығармашылығы, идеялары кейінгі ұрпақтың игілігіне қажет дүние.

Философия қоғам дамуының тарихи кезеңінде тұлғалардың даналығы, білімі, шығармашылығы және халықтың рухы, ұрпақтың рухани тереңдігі арқылы пісіп жетіліп отыратын қоғамдық сананың ерекше түрі. Философия тарихынан мәлім болып отырғандай, даналық білімнің, философиялық ойлау мәдениетінің өрісіндегі тәжірибелердің қалыптасуының негізі ойшылдардың рухани қасиеттерінде жатыр. Қарапайым өмірдің талабымен орайлас даналық ойдың қалыптасуының негізгі әрі бастапқы себептерінің өзі адам интеллектісінің ерекше құбылысын бейнелейді.

Кәсіби мамандары шоғырланған философиялық мектебі болмаса да, әлем, адам, қоғам жөнінде кеңінен зерделеген қазақ даналығының бойынан тұлға шығармашылығының ерекше үлгісін байқаймыз. Алаш тұлғаларының ұлттың мүддесінен бастап елдің мәдениеті мен ұлттық идеяның, қоғамның дамуына қажет білім мен тәжірибелерді, ұлт болмысының өзегін сақтайтын өнер түрлерін қалыптастырып отыруы тұлғалықтың ерекше феноменін айқындай түсетін шындық. Қазақтың тарихы мен мәдениетінің, салт дәстүрі мен өнерінің, ғылымының басында даналықтың білімі бар.

Адам баласы сол даналар өмір сүрген уақыттан қанша алшақтап, ғылымның, техниканың қызметін молынан пайдаланғаны-

мен тарих өрісіндегі, мәдениеттің, адамзаттық өркениеттің тірегіне айналған даналықтың біліміне қайтып оралып отыратындығын бүгінгі уақыт дәлелдеуде.

Қазақ руханияты бір ғасырдың табалдырығында қалыптасып, бір ғасырдың шеңберінде ғана өмір сүрген дүние емес. Оның қалыптасуының тарихи себебі, ерекшелігі мол. Қазақ философиясы, қазақ ұлтының дүниетанымын, өмір сүру тәсілін, тұлғалық бет бейнесін, рухын бейнелейтін «Алаш» идеясы қазақ елінің тарихи өмірінінің негізінде қалыптасқан қазақ баласының рухани қасиеттерінің дара құбылысы. Алаш зиялысы Жүсіпбек Аймауытов былай деп жазып кеткен. «...Бұрынғы уақытта қазақ елі ұйымшыл, ері жауынгер, биі әділ, намысқор, адамы әрі бітімді, қайратты сауықшыл болған екен. Досымен достасып, жауымен жауласуға табанды, қайғыра да, қуана да білетін халық екен. Рас, бұл уақыттағы ұйымшылдық күні үшін болса да, жүре – бара бет түзеп, қалып алатын сүреңі бар еді естуімше....

Ол қылықты түсініп түзу жолға салушылар болса да дүниауи ғалымдар кіріп, тамырлап, бұтақтап кетуге ықтимал еді, бірақ бірақ қожа молда ишандардың схоластикалық ғылымын таратып, елдің ойын, рухын, қол аяғын кісендеп, бір кесімді тар жолға тығып, адамшылықты тағдырдың қазығына қылқылдатып байлады да қойды....

Сол кезде халықты меңгеріп ұстап тұратын азулы, айбынды хан сықылды бір күш керек еді, халықтың бақытсыздығына қарай жақсының сиреген кезінде күш кетіп, мынадай соққыға жолықты.

Қазақтың ұлттық қалпы өзгерілді. Тірлігі мақсұты басқа, ниеті шалғай, суық бауыр жаттың қолына тиді... Кемеңгер билердің заманы құрып, адамды мал мен пұлға сатып алатын заманға килікті..» [1, 116 б.]

Тұлғалық не үшін және кім үшін қажет? Билеріміздің ұғымымен зерделесек, «артқы топтан адаспай» ел тағдырымен бір өмір сүре білген ер нағыз тұлға. Әрине адамның ел тағдырымен бір жүруі оңай іс емес, тарихтың қатаң талабы, ұлт мүддесінің қатаң заңы алдымен жеке адамнан халық игілігіне пайда, ізгі іс әкелетін мүмкіндіктерді талап етеді. Ал адамға ұлт мүддесіне қызмет ету мүмкіндігіне ие болуы туа біте берілетін қасиетпен,

ұлттың тәрбиесі, тағылымы, тарихтың білімі, өмірдің тәжірибесі арқылы ғана келетінін ескерсек, тұлғалық жеке адамның ғана емес елдің ел болып қолы жетіп отырған мүмкіндігі, деңгейі.

Қазақтың ең соңғы ханы Кенесары өмірден өткен соң қазақ даласында қазақтың ел тағдыры жолында опат болған батырларының рухын тербеп қалған Нысанбай жыраудың жоқтау жырында тұлғасынан айрылған ұлттың тағдыры бар:

Кенекем менің кеткен соң,
Заманым қалды тарылып.
Халық иесі – хандардан
Жетім қалдық айрылып!
Екі бірдей қанатым
Топшыдан сынды қайрылып!
Балдағы алтын ақ берен
Тасқа тиді майрылып.
Кемшілік түсті басыма,
Көрінгеннен қаймығып [2, 73 б.].

Ханы мен батырынан айрылған қазақ елінің шынымен-де ұлттық рухы әлсіреді, хандық билік кеткен соң билер мен жыраулардың қатары сирей түсті. Биі мен жырауы сиреген қазақ қоғамының ұлттық қалпы өзгерді. Ұлт мінезінің табиғатына, болмысына қайшы жаңа қоғамдық жүйе орнады. Ұлттың болмысының өрісі тарылды. Осындай елдің рухы тұмшаланған қоғамның өмірінде дүниеге келген қазақ баласының рухы тарихқа қарап оянған. Өткен ғасыр басында өмір сүрген алаштың ойшыл ақыны Ғұмар Қараштың жырларында, тарихқа бет түзеп, заман болмысын ақыл мен зерделеп ұлттық қалпы өзгерген қоғамнан ой түйген қазақ зиялысының рухын байқаймыз:

Жұрдай болу мәнісі:
Бұл халықтың бүгінді
Алтынды тақты ханы жоқ,
Хансыз елдің сәні жоқ!
Қазысы жоқ, биі жоқ,
Бисіз елдің күйі жоқ.
Батыры жоқ, байы жоқ,
Дәулетсіз жұрттың жайы жоқ [3, 68 б.]

Ислам дінінің тағылымын, ата дәстүр тәжірибесін, бабалар өсиетін, даналар өнегесін қатар ұғынып есейген қазақ баласының тарихи өмір орамындағы кісілігі ұлттық мүдде талабына табанды, ұлттық идея тәжірибесіне терең, тарихи өмірдің ақиқатына сауатты бола білуінде. Осы тектіліктің негізінде қазақтың мүддесі қорғалды, рухы сақталды, ұрпаққа діні мен тілінен алшақтамай, ділінен қол үзбей өсуіне көмектесетін, алаш тұлғаларының ұғымымен зеделесек, «түзу жөнді үйретуші, түзушіліктің кітабы» алаштың тарихы, қазақ ойшылдарының дәстүрі жоғалмай өзінің рухын сақтап, жолын жалғастырып отырған. Бұл тұлғаларымыздың философиялық ой кешу дәстүрінің феноменін айқындайтын рухани қазына.

Философиялық ой тарихтың өрісінде орын алатын, ұлттың, ұрпақтың, халық ішінен шығатын жекелеген адамдардың интеллектуалдық қызметінің негізін айқындайтын білімнің, тұлғалық қасиеттердің, рухани құндылықтардың жиынтығы. Тарихи өмір, халық мүддесінің талабы, әлеумет мүддесімен сабақтасып жатқан түрлі қажеттіліктер жеке адамның рухани ізденісіне мұрындық болып отырса, осы рухани ізденіс жолындағы тұлға шығармашылығының рухы, мәңгі ел өмірімен жалғасатын өнімдері тұлға философиясын туғызады.

Тарихтың философиясы адамның шығармашылық қызметімен ғана емес, тарихи уақыт өрісіндегі оқиғалармен сабақтас немесе тағдырлас адамның тұлғалық қызметімен де айқындала түспек. Қазақтың тарихы қазақтың тұлғасын ғана емес, оның философиясы мен мәдениетін шыңдай түсті, тарихи өмірде елдіктің ізі мен айнасына айналған алаш тұлғаларының бейнесі қазақ идеясының мәдени құбылысына, тарихи танымдық белгісіне айналды.

Кемеңгерлік, тұлғалық қасиет ғылымның қатаң түрде қалыптасқан заңымен келмейді немесе ғылымның қатаң нақты түрде бейнеленген категорияларымен өлшенбейді. Адам баласының негізгі рухани қасиеті оның ақыл ойы болып саналса, адамның ақыл ой биігіне жетелейтін нәрсе өмір, елдің рухани өмірі. Қазақтың рухани өмірі адамның жан дүниесіне, көңіл күйіне, сезім қабілетіне ықпал ететін деңгейде болса, сол ұлт өміріндегі ұлттың қасиеті мен рухынан шыққан дүниелер адам болмысының беріктігін қамтамасыз етіп, оның танымының өрісін

кеңейтіп отыратын қызметке ие болды. Алаш ғалымдарының ұлттың мәдени өмірінде айна, тарихи өмірдің таразысы, заман болмысының куәсі, қоғам талабының мәселесіне айналған рухани мұраларды зерттеуі алдымен ұлт пен ұлт тұлғасының рухын біріктіріп отыратын рухани қазынаның қасиетін айқындайды. Қазақ ұлтының батыр, ақын, кемеңгер ғалым тұлғаларының елдік санасының түп тамыры ұлт руханиятының бойында жатыр.

Қазақы болмыстың табиғатымен берілген ұлттық тәрбие қазақ баласын тұлғалықтың биігіне жетелеп қана қойған жоқ, нағыз алаш тұлғасының идеясын дүниеге әкелді, сол идеямен өмір сүрген қазақ баласының рухын тарихта қалдырды. Осы ұлттық рухтың, қазақ ұлтының елдік танымының негізінде жатқан білім нағыз даналық ой иелерінің таланттылықтың туын тарихта тігіп кетуіне мұрындық болған.

Қазақтың батыр тұлғаларының бірі Бауыржан Момышұлы былай деп жазып кеткен: «Ұлттық рух тамаша қасиеттерге ие, өз ұлтыңды танытуға көмектеседі, ал бізге осы асыл қасиеттерді дамыта түсу қажет, осындай адам ғана өз халқының алдындағы өз борышын терең де жоғары сезінеді» [4, 38 б]. Ұлттық рух қазақ тұлғаларының тағдырының белгісі, ел тағдыры үшін ұлт мүддесіне аянбай қызмет еткен бейнесі. Соғыс майданы мен тарихтың майданы бір. Екеуінде де халық тағдыры үшін күресетін батырлардың рухы бар. Осы ұлт тұлғаларының тарих майданында адам қолынан жасалынатын әділетсіздікпен күрсеуі, өзгермелі, өткінші құбылыстардың орамымен ілесіп кете бармай, керісінше ұлттың рухы мен мәдениетінің игілігіне пайдалы мұра қалдырудағы қасиеттері тұлға философиясын қалыптастырғандығы анық.

Философия өмір кеңістігінде орын алатын түрлі құбылыстарды зерттеу, оны ақиқат биігінен зерделеу, тәжірибе арқылы рухани мәндердің мәнін тану. Мәндердің мәнін тану тұлғалық қасиет болса, мәндердің өмір сүру бағытын немесе рухани мәндерді иеленудің жолын көрсету даналықтың қызметі. Әр бір ұлт философиясының қалыптасуындағы даналықтың қадір қасиеті осында. Ата дәстүрдің құндылығымен тәрбиеленіп өскен алаш тұлғалары атақ үшін немесе билік үшін қоғам алдына шықпаған. Тектіліктің рухы, ақылдың күші, даналықтпен ел басқарған

тұлғаларымыздың рухани өмірінде ұрпаққа бағыт бағдар беретін өнеге бар. Уақыт өрісіндегі қоғам дамуының аумалы төкпелі кезеңімен тұспа тұс келседе халқымыздың аға ұрпақ бойындағы ел болашағына аса қажет тұлғалық құндылықтар мен кісілік қасиеттердің үлгілерін руханиятының бойында сақтап отыруы бүгінгі ұрпаққа тарих пен өмірдің сабағын қатар үйретететіндігі анық. «Жақсы көркем жырда – деп жазып кеткен Әлихан Бөкейханов, – сол уақыттағы қазақтың болмыс-салты көрініп тұруға лайық» [5, 302 б]. Әр ұлттың болмысы тарихи өмірдің талабымен шыңдалып, табиғаттың құнарымен қалыптасып отырған. Қазақ философиясында ұлт, жеке адам және ұлт пен жеке адам болымысының өсуін қамтамасыз ететін табиғат болмысы ерте кезде-ақ зерделенген. Қазақ даналығының негізгі тәжірибелері қазақ ұлтының өмір сүру, ұлт ретінде қалыптасу және ұлт болмысының тұлғалану тәсілімен ерекшеленсе, осы ерекшеліктің негізінде елдің рухани өмірінің желісімен қалыптасқан қазақтың өмір сүру жолының ғылыми үлгілерін байқаймыз. Ол ұлтымыздың дүниетанымы, салт-дәстүрі, ұлттық тәрбиесі, ұлттық өнері және соның ішінде ұрпақ болмысының мінсіздігін жан-жақты қамтамасыз етіп отырған қазақтың даналығы. Бұл бүгінгі таңда жоғарғы деңгейде ғылыми қолдау тауып өзге елдің мәдениетіне де ықпал етуде.

XV ғасырда қазақ хандығы құрылған уақытта қазақ философиясының дамуына ықпал еткен мәселелер қоғамның рухын көтеру, мемлекеттің даму стратегиясын идеялық және тәжірибелік жағынан жүзеге асыруға бағытталған. Осы бағытта алаш ойшылдарының қатары одан әрі қалыптаса бастады. Жәнібек ханның тұсында өмір сүрген ойшыл Өтебойдақ Тілеуқабылұлының бүгінгі бізге жетіп отырған мұраларындағы ойларға сүйенсек, сол кездің өзінде қазақ философиясының негізінде ғылыми мәселелердің жолға қойылғандығын көру қиын емес. Кемеңгер ойшылдың, «адамзатының топырақтан жаралғанына сыпат: бала туыла сала сол жердің, туған мекенінің тыныстығымен тыныс алады. Анасының сүтін емеді. Сол баланың тұлғалық бітістік құрандысы сол жердің топырақ құрандысымен тең болмағы шарт» – деп жазып кеткен ойларынан қазақ тұлғаларының ғасырлар бойы елдің мүддесі жерді

азат ету, сақтау жолындағы идеяларын, рухын, түсінігін ұғынуымызға кеңінен ұғынуымызға болады [6, 47 б.]. Ұлт өмірінің маңыздылығы оның мүддесінің сақталуы. Осы себептен Әлихан Бөкейханов, қазақтың жерінің астындағы және үстіндегі байлық қазаққа қызмет етуі қажет, оның топырағындағы әр бір пайдалы дүние оның кеудесіне түймедей қадалуы тиіс – деп тегін айтпаса керек. Тұлғалықтың феноменін, тұлғалық қасиеттердің, тұлғалық құндылықтардың терең арнасын қалдырған алаш ойшылдарының философиясының тереңдігі осында.

Қазақ философиясының қалыптасуындағы ұлттық идеяның, ұлт өнерінің, ұлт тұлғаларының феномендерін зерттеу бүгінгі біздің міндетіміз. Тарихтың болмысымен, елдің тұрмысымен, ұлттың қасиетімен, ұрпақтың тұлғалығымен өрісін кеңейтіп отырған қазақ даналығының адамзат игілігіне қосар үлесі зор. Бұл өтпелі жаңа кезеңнің табалдырығын аттағалы отырған уақытта ұлттық қасиетімізді сақтаудың, тарихтағы бабалар сенімін ақтаудың амалы да. Қазақ философиясы қазақ ұлтының және оның тұлғаларының игерген дүниелерінің өнімі, ата бабаларымыздың ойлау өрісі. Ата бабаларымыздың адамзаттық дамудың әлемдік заңына ақыл ой, тұлғалық қасиеттерімен ілесе білген рухани қасиеттерінің, тұлғалық қызметтерінің өнімі. Даналық шығармашылықтың дара үлгісі.

Әдебиеттер

1 *Аймауытов Ж.* Бес томдық шығ. жинағы. 5-т., Алматы: Ғылым, 1999. – 304 б.

2 Батырлар жыры. Тарихи өлең-толғаулар, дастандар / (Құраст. Е. Дүйсенбайұлы). – Алматы: Жазушы, 2008. 7-том. – 288 б.

3 *Қараш Ғ.* Аға тұлпар. Өлеңдер // Жұлдыз. – 1991. – № 12. – 67–83 бб.

4 *Момышұлы Б.* Екі томдық шығармалар жинағы. – Т.1. – Алматы: Жазушы 2004. – 480 б.

5 *Бөкейханов Ә.* Шығармалар. – Алматы: Өнер, 1994. – 383 б.

6 *Тілеуқабылұлы Ө.* «Шипагерлік баян» Араб қарпінен көшіргендер. – К. Елемес, Д. Мәсімхан. – Алматы: Жалын, 1996. – 464 б.

АХМЕТ БАЙТҰРСЫНОВ ТҰЛҒАСЫНЫҢ ӨНЕГЕЛІК МӘНІ ТУРАЛЫ

Гүлзипа ЕСІРКЕПОВА
(Шымкент)

Философия пәнін Қазақстанда оқытудың бірқатар ерекшеліктері бар екенін есте тұтқан жөн. Қазақстандық жастардың рухани әлемін толыққанды қалыптастыру үшін Абай Құнанбаев пен Ахмет Байтұрсыновтың мәдени мұраларын ұлағат тұтқанымыз абзал.

Қазақ халқының мәдениетінде үлкен орын алатын тұлғалардың бірі – Ахмет Байтұрсынұлы. А. Байтұрсынов туралы көптеген еңбектер жазылып жатса да, әлі де өз деңгейіндегідей баға беріп болдық дей алмаймыз.

А. Байтұрсынов 1873 жылы Қостанай облысындағы Сарытүбек ауылында дүниеге келген. Ахметтің әкесі орыс патша үкіметінің келеңсіз әрекеттеріне наразылық білдіргені үшін абақтыға жабылған кезде, Ахмет 13 жаста болған. Байтұрсынның кіші інісі Ерғазы Ахметті екі жылдық Торғай училищесіне береді. А. Байтұрсынұлы 1891 жылы Орынбордағы оқу орнында оқиды. 1895 жылдан бастап педагогикалық қызметі басталады. Ахмет Байтұрсынов «Қазақ» газетінің негізін қалап, 1913–1918 жылдар аралығында осы газеттің редакторы болды. «Қазақ» газеті ұлттық демократиялық баспасөздің негізі болып табылады. М. Әуезов Ахмет Байтұрсыновтың қазақ қоғамына баға жетпес үлес қосқанын атап өтіп: «Оның еңбегінің жемісінің бірі – ол ашқан мектептерге барып жатқан жастар. Жас қазақ әдебиеті оны өзінің негіздеушісі деп біледі. Ахаңның қаламы өзінің емдік рөлін атқарды», – деп жазды. Ахмет Байтұрсыновты істеген істері және таңдаған саяси жолына адалдығы үшін, «Қазақ» газетінің 1916 жылы қан жылаған қазақтарға жасаған игілігі үшін, қазақ мектептерін ашқаны үшін, ана тіліне деген шексіз ықыласы үшін, әдеби мұрасы «Маса», «Қырық мысал» үшін ұмытпауымыз керек. Мұхтар Әуезов ағамыз айтқандай, олай болуына тарихтың өзі жол бермейді.

А. Байтұрсыновтың өз елінің жанашыр тұлғасы болғанын ғылым, білім жетістеріне қол жеткізуді мақсат етіп қоюдың маңызды екенін уағыздап отыруынан байқай аламыз: «Неше түрлі ғылым, өнер – бәрі де тіршіліктің ауырлығын азайту үшін, рақатын молайту үшін шығарған нәрселер. Ғылым, өнер артылған сайын, дүнияда бейнет кемімекші. Осыған ақылы жетіп, есі енген жұрттар ғылым мен әнерді бірден-бірге асыруға тырысады. Асыру үшін әр түрлі істер істейді. Сол істердің бірі – білім жарысы.

Білім жарысы дегеніміз – бай адам пәлен мың ақшаны бәйгеге тігеді де, мәлім етеді: осы ақшаны пәлендей іс істеген кісі алады деп. Мысалы, пәлен ауруға ем тапқан я пәлен ғылымнан, яки өнерден жаңа жол тапқан, я пәлен турасында жазып, кітап шығарған адамдарға беріледі дейді. Ал бәйге тігілді. Енді ат жарысы болса, әркім атын жаратып, бәйгеге қосар еді, білім бәйгесі болған соң, білімділер бәйгеге қосылады. Бәйгеден дәмесі бар білім жүйріктері бірінен бірі озуға жүйріктігін аяп қалмайды. Тап дегенді табуға ойланады, істе дегенді істеуге қарманады. Ақырында әркім істегенін, тапқанын сынға жібереді.Сыншылары ғылым ордасында тұрған білімді ғалым адамдар болады. Бұлар қарап, сынап, бәйге кеседі. Еуропада, мысалы, Нобельдік білім жарысы бар. Бұл жарыста бәйгені ғылым ауданында я әдебиет ауданында еңбек етіп озған адам я соғысқа қарсы һәм халық арасын жақындастыруға пікір жайған адамдар алмақшы». А. Байтұрсыновтың осы шығармасынан ұққанымыз, ұлы ұстаз әлемдік жағдайда білімге деген ықыластың мол екенін түсіндіріп өткен. «Еуропадағы ғылым, өнер толық, қазақта олардың жұрнағы да жоқ. Олар асқанның үстіне асыру үшін істеп отыр, біздер жұрнағы болу үшін істеу керек. Мың жылқысы бар байлар оның үстіне мал аз дегенде, бір аты жоқ жарлы мал аз демей, қарап отыруы дұрыс па? Ғылым, өнер турасында біздің жайымыз да сол жарлының халі сықылды. Ғылымның жаңа жолын табуға іздемек түгіл, тапқан ғылымға қолымызды жеткізерлік бізде еш нәрсе жоқ. Жұртқа ғылым үйретумен, көрумен, білумен жайылады. Білімнің бас құралы – кітап. Қазақ арасында білім жайылуына, әуелі, оқу үйренетін орындар сайлы болу керек, екінші, білім тарататын кітаптар жақсы боларға керек һәм халық

арасына көп жайыларға керек. Осы мақсатқа жетуге зор себепкер болатын істің бірі – білім жарысы. Білім жарысының басқадан артық бір жері мынау: бұған шығарған ақша далаға кетпей, көздеген мақсатқа тура тиеді. Егін салсаң, шықпай қалып, босқа шығындау ықтимал, мал жисаң, өліп қалып, босқа шығындау ықтимал, білім бәйгесінен пайда болмаса, шығын болмайды. Пайдасы боларлық істі істемей, бәйгеге ешкім қол созбайды. Солай болған соң, бұған шығарған ақша босқа кетуге тіпті орын жоқ» [1]. Ұлы ұстаздың осы кеңестерін ұмытпай, қазіргі күнге де жаратудың орны бар деп санаймыз.

Ұлттық сөз өнерінің теориялық танымының негізін қалаған Ахмет Байтұрсынұлы деп айтсақ қателеспейміз. Жалпы түркі дүниясындағы әдебиет теориясына арналып жазылған тұңғыш еңбек А. Байтұрсынұлының қаламынан шыққаны біздер үшін зор мақтаныш. 1926 жылы Ахмет Байтұрсынұлының «Әдебиет танытқыш» атты еңбегі басылып шығады. «Әдебиет танытқыш» қазақ әдебиеттану ілімінің бас кітабы болып табылады. Ахмет Байтұрсынұлының «Әдебиет танытқыш» атты қазақ топырағында әдебиет тарихы мен теориясы туралы жазылған тұңғыш кең көлемдегі жүйелі зерттеу еңбегі әдебиеттің әсемдік әлемін, көркем сөз табиғатын, сөз өнерінің сырын, мазмұны мен мәнін, мақсаты мен міндетін, әдебиеттің өнер түрі ретіндегі өзіне ғана тән қасиеті мен ерекшеліктерін, асыл сөздің адам дүниетанымын, қоғамдық көзқарасын қалыптастырудағы алар орнын ғылыми түрде жүйелеп түсіндіру мен түйсіндіруге жасалған тұңғыш қадам, алғашқы талпыныс болуымен құнды. Бүгінде сөз өнерінің ажарын ашқан асыл еңбекпен қайта табысып, әдебиет жайлы ой-танымымыздың әу бастағы алтын бастауымен қайта қауышып, талғам мен танымның тұнба тұнығынан еркімізше нәр алудамыз.

Қазақ деген халықтың ерте дәуірлерден қалыптасқан көркем сөз өнерінің ішкі болмысына ғылыми теориялық пайымдаулар арқылы дендеп ену, 20-шы жылдардағы жас қазақ әдебиеттану ғылымының биік көрсеткіші екені дау туғызбас керек. Осынау Ахмет Байтұрсынұлының ақыл-ойы мен терең білімдар-білімпаздығының жемісі түркі дүниесіндегі алғашқы теориялық еңбек екенін ескерсек, оның құны тіптен арта түседі. Ендеше қазақ

әдебиеттану ғылымының көшбасшысы Ахмет Байтұрсынұлы болып табылады.

Ахмет Байтұрсынұлының «Әдебиет танытқыш» атты кітабының сөз өнерінің «әліпбиіне» саналу себебі, ол алғашқы болып әдебиет атты әлемнің сырына ұлттық таным арқылы жол тапты. Қазақ әдебиетінің әлемдік әдебиетпен тоғысар арналары мен төл көркемдік құбылыстарының құпияларын ашты. Сөйтіп, ұлттық сөз өнерінің әлемдік көркемдік дүниетанымның бір бөлшегі екенін, сонымен қатар, оның өзіне ғана тән ерекшелігі мен өзгешелігі барлығын нақты мысал, бұлтартпас дәлелдер негізінде дәйектеп берді. Қазақ руханиаты көсемдігінің тұғырына көтеріліп, ұлттық тұлғаға, ұлт ұстазына айналды.

«Ақ жол» газетінің 1923 жылғы 4 ақпандағы санында Мұхтар Әуезов «Ахаңның елу жылдық тойы» деп аталған мақаласын жариялайды. Осы мақаласында жалпы ұлттың ұлы рухани ұстазының халық танымында қалыптасқан ұғым-бейнесін санада саралап, жүректен түйсінген кемеңгер кемел ойынан түйінделген тұжырымдарын жеткізген.

Ахмет Байтұрсынұлына берілген әділ бағалардың бірі Зейнолла Қабдоловтың шығармаларында орын алған: «Асылы, Ахаң – анасының ақ сүті секілді өзінің ана тіліне уызында жарыған кісі. Ахаңның тіліндей ағыл-тегіл бай тіл соңыра Мұхаңда (Әуезовте) болса, болған-ды, ал өңге қазақтардың бірде-бірінде болған жоқ» [2, 67 бет] Ахмет Байтұрсыновты Ахаң деп атаған себебіміз, өзінің азап пен бейнетке толы санаулы өмірінің (санаулы ғұмырының) өн бойында ол тек Ахаң атанған адам және Ахаң деп ... күллі қазақ қауымы, әсіресе, ұлт зиялылары жаппай, жамырай атаған. Мұның өзі аяулы азаматтың көзі тірісінде-ақ халық махаббатына бөленіп, аты аңызға айналғандығының көрінісі еді.

Ахмет Байтұрсынұлының таным тереңдігін де атап өтуге болады. Ол қазақ тілінің байлығын, сұлулығын, икемі мен мүмкіндігін қазақ еместердің бірде-бірінің тілінен артық болмаса, кем көрген жоқ; өзге тілдердің қай-қайсысында қандай қиын сөз болмасын, қазақ тілінде оның баламы болмауы мүмкін емес деп білді және өзінің осы ұғымын іс жүзінде дәлелдеп кетті. А. Байтұрсынов әрі шешен, әрі дана, әрі көсем бола алды. Оның тұлғасын тек қазақтық тар шеңберде емес, әлемдік өркениеттің

өрісіне өз үлесін қосқан ғұлама деп бағалауға, ғаламдық ойсанада теңдессіз деп саналар тұлғалармен салыстыруға болады. «Егер Лессинг өзінің «Гамбург драматургиясында» Аристотель «Поэтикасын» мінсіздік тұрғысынан «Евклид элементтерімен» қатар қойған болса, біз бүгін Ахаңның «Әдебиет танытқышын» Аристотель «Поэтикасымен» салыстырар едік. Мұның мәнісі – екеуі де: бірі грек – әдебиетінің, екіншісі – қазақ әдебиетінің «әліп-билері»« [2, 68-бет].

Елбасы Түркістан қаласында зиялы қауыммен кездесуінде үш міндетке назар аударды:

Біріншісі – тарихты зерттеу, оны терең түсіндіру арқылы жастарды отаншылыққа тәрбиелеу.

Екіншісі – ата-бабамыз аманат еткен ислам дінінің сүннеттік парызын бойға сіңіріп, қазақ халқының иманын бекіту,

Үшіншісі – Абай шығармалары арқылы Қазақстан халқын еңбексүйгіштікке, бірлік пен ынтымақтыққа баулу, жаман әдеттерден арылуға ықпал ету. Міне, ұлттық идеологияның арқауы – осы. Ұлы Абайымыздың ісін әрі қарай жалғастырған ізбасары, қазақ халқын білімге жетелеуші тұлғамыз Ахмет Байтұрсынұлы да рухани мұрамызды байытты. Ұлыларымызды ұлықтата білсек, жастар тәрбиесін түзетуге жол табылар деп сенеміз.

Әдебиеттер

1 *Байтұрсынұлы А.* Бес томдық шығармалар жинағы. – 1-том. – Алматы: Алаш, 2003. – 408 б. – 168 бет.

2 *Қабдолов З.* Көзқарас: Талдаулар мен толғаныстар. – Алматы: Рауан, 1996. – 256 б. – 67 бет.

3 *Акимбаева Ғ.Т.* Халық тәлімінің негізін салушылар // Ұлт тағылымы. – 2012. – №2, 189–195 бб.

4 *Нұрғали Р.* Ұлт ұстазы // Егемен Қазақстан. – 2007, қыркүйек – 26. – Б. 13.

СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ КОНТЕКСТ МОДЕРНИЗАЦИИ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ В УСЛОВИЯХ НЕЗАВИСИМОСТИ

Галия САДЫКОВА
(Алматы)

Независимое становление Республики Казахстан потребовало кардинальных перемен во внешней и внутренней политике, что, соответственно, в той или иной мере воздействуя на все области культуры, отражается в них, ибо культура как выражение творческой деятельности, несомненно, связана с историческим движением общества в целом.

Опыт Казахстана показывает определенное сочетание двух – западной и восточной – институциональных матриц, когда наблюдается баланс между развитием институтов демократии, с одной стороны, и приоритетностью коллективистских ценностей, служение государству – с другой. Влияние институтов, которые внедряются и осваиваются государством и обществом, в особенности западных, приводит к созданию рыночных отношений, конкуренции, спросу инноваций, а также изменению культуры, ибо такие институции приводят к дальнейшей вестернизации, как одного из способов модернизации. Инновации сегодня являются чуть ли не самым важным аспектом модернизации: IT -технологии, иконсалтинг, трансферт, инжиниринг и т. п.

Сегодня вызовы всеобщей глобализации требуют сочетания «модернизации с сохранением собственного культурного наследия, особенностей национального духа, менталитета, адаптации традиционных институтов и ценностей культуры к изменяющемуся миру» [1, с. 52]. В этом аспекте немаловажное значение имеет освещение казахской традиционной музыкальной культуры в контексте социокультурной трансформации. Ее модернизация является закономерным следствием социокультурных изменений, а именно: трансформации в общественном развитии.

Как известно, человечество прошло в своем развитии три крупных этапа, различающихся по способам коммуникации. *На*

первом этапе в традиционной – доиндустриальной – среде основную нагрузку нес личный контакт – с другим человеком, учителем, мудрецом и т. д. Непосредственный опыт, запечатленный и сберегаемый ранними племенными образованиями, содержал в себе ту или иную картину мира и некоторую модель поведения людей в особо значимых ситуациях, которые передавались в культурной традиции. Эта социотворческая функция и позволяла функционировать традиционной культуре на протяжении столетий и тысячелетий.

На втором этапе – в индустриальном обществе – преобладающей была письменная культура, являвшаяся ведущей культурной формой, новым способом межкультурной коммуникации и способствовавшая формированию новых мировоззренческих установок.

На третьем этапе – в постиндустриальном, информационном обществе – все большее значение приобретает «экранная» культура, создаваемая на принципиально иной – технологической – основе, что приводит к коренным изменениям в культуре. В результате возникла новая виртуальная реальность, в которой в едином цифровом пространстве заключены формы культурного наследия, настоящее и будущее» [2, с. 174–175]. Виртуальное пространство со своей структурной организацией стало «жизненным пространством» «включенности личности в мир, составляемый совокупностью реальных объектов, но данный субъекту только в восприятии» [3].

Электронное общество имеет свои способы и формы, высокоскоростные критерии коммуникации, средств передачи информации в бескрайнем пространстве сети, что составляет, по-нашему мнению, своеобразную *виртуальную культуру***,** где «повседневно переплетаются и выставляются на всеобщее рассмотрение «все времена и пространства сразу» – мировоззрения, <…> способы общения, ценности, созданные и сохраненные человечеством» [2, с. 128]. Казахстан, хоть и недавно, но активно включился в это пространство. Немалая роль в современных процессах принадлежит казахской традиционной музыке, которая выступает как способ социальной коммуникации и свидетельство социокультурных изменений.

В последние годы социокультурное пространство Казахстана все более заполняется продукцией экранной культуры. В Интернете появились сайты казахской музыки, музыкальный портал, форум, каталоги, где представлены как современные, так и традиционные направления, но во многом представляют синтез разнородных культурных элементов, в результате чего появились смешанные стили. Синтезированные (смешанные) формы в исполнительском искусстве являются сегодня одним из доминирующих направлений в музыкальной культуре Казахстана, в том числе, и в популяризации традиционной песенной и инструментальной музыки казахов. Именно через исполнение «этники» в хард- и поп-роковой обработке (гр. «Улытау»), с элементами рок-музыки, джаза, фанка и рэпа (гр. «Роксонаки»), в стиле фьюжн (от англ. *fusion* – смешение, слияние) (гр. «Інжу»), в жанре фольк-музыки (этногруппа «Beles») и других, новое содержание традиционного искусства «проникает в сознание как абсолютное содержание истины и делается основой нового миросозерцания и новой формы искусства» [4, с. 87].

Появление нового звучания, интерпретированной казахской традиционной музыки в стиле различных современных музыкальных направлений – от этно-фольк- до поп-рок-рэп-музыки, исполняемой самими молодыми музыкантами – домбристами, кобызистами, певцами (носителями музыкальных традиций казахов) говорит о возникновении и уже существовании некоей казахстанской молодежной *би-субкультуры,* которая выбрала «путь единства во многообразии», т. е. будучи «внутренне цельным и единым» со своими народом, его традициями, а «на внешнем плане – творит индивидуально-неповторимые произведения и предметы культуры» [5, с. 10].

Опыт показывает, что у такой субкультуры, говоря метафоричными словами М. Бахтина: «внутренней территории у культурной области нет: она вся расположена на границах, границы проходят повсюду, через каждый момент ее, систематическое единство культуры уходит в атомы культурной жизни, как солнце, отражается в каждой капле ее» [6, с. 24]. Но, все же, сегодняшний неподдельный интерес казахской молодежи к своей истории, культуре, языку позволяет говорить, что их «новое искусство»,

их новое видение в продвижении традиций в будущее, говоря уже словами Шпенглера, не «обкрадет» Казахстан. Ведь Освальд Шпенглер, говоря: «чем обладаем мы сегодня под вывеской «искусство»: «Высосанной из пальца музыкой, полной искусственного шума массы инструментов, изолганной живописью, полной идиотических, экзотических и плакатных эффектов, лживой архитектурой, каждые десять лет «основывающей» новый стиль на сокровищнице форм минувших тысячелетий, стиль, под знаком которого всякий делает, что ему взбредет в голову, лживой пластикой, обкрадывающей Ассирию, Египет и Мексику» [7, с. 474] знал и глубоко сожалел, что не осталось живых носителей традиционной культуры.

Культура, «картина мира казахов» в результате множественных трансформаций самой картины всего мира, которые отражались в ней, тем не менее, «лишь ассимилировала элементы инородной картины мира в снятом виде, обогащая себя экзогенным содержанием» (С. Аязбекова). «Если исходить из того, что каждая культура есть целостная самодостаточная система, то в состоянии бикультуры каждая из культур, казалось бы, должна существовать на паритетных началах. Однако, как показало развитие казахской современной культуры, европейский компонент был принят, но не на паритетных, а, тем более, не на доминирующих началах. Поэтому и не произошло, как бы этого ни хотелось на ранних этапах идеологам от советской культуры, преодоления традиционной культуры ради поставленных целей усвоения, как им казалось, более совершенной европейской культуры, не укоренилось и искусство «национальное по форме, социалистическое по содержанию». И связано это с космогонической многомерной и многовременной картиной мира казахов, которая, будучи сформирована веками как органическая, самодостаточная и гармоничная система, лишь ассимилировала элементы инородной картины мира в снятом виде, обогащая себя экзогенным содержанием. Вообще в бикультуре, со свойственным ей двумирьем, беспрестанно всплывает проблема целостности, проблема центра, проблема эстетической доминанты, поскольку, как показывает практика, происходит постоянная «передислокация» приоритетов. Это и предопределяет взаимодействие субкультур

в бикультуре в форме глубинного общения… Именно поэтому и важно говорить о необходимости доминирования эндогенного компонента бикультуры с присущей ему картиной мира, пусть и измененной под воздействием социальных перемен. Такое доминирование эндогенного компонента бикультуры, отражающего прежде всего национальные интересы, – то обязательное условие, которое значимо для формирования новой этноидентичности, тот идеал, к которому должна стремиться каждая культура в поисках своей самобытности» [8, с. 52–64].

Краткий экскурс показывает, что казахская традиционная музыкальная культура на современном этапе играет весомую роль в обществе. Для казахстанского общества она актуальна в двух аспектах:

– в аспекте формирования казахстанского патриотизма и гражданственности;

– на внешнеполитическом уровне содержит потенциальные возможности в аспекте национально-государственной идентичности, сохранения и эвристического развития «самости» культурного образа Республики Казахстан.

Согласно мнению С. Эйзенштадта «в процессе модернизации особую роль играют сложившиеся в обществе духовные ценности, трудовые ориентации, «символические структуры», менталитет. Модернизация сопровождается оживлением прежнего духовного достояния, имеющего огромное значение для обеспечения самостоятельности и самобытности общества» [9, с. 458].

Отечественная культура содержит в этом аспекте большие перспективы: научное осмысление способствует тому, чтобы оживить, вдохнуть новую жизнь в менталитет кочевой культуры, перспективной для социокультурной модернизации.

Таким образом, жизненная действительность свидетельствует о жизнеспособности традиционной культуры, о том, что при верной культурной политике она может составить достойную альтернативу негативным веяниям массовой культуры, процессу унификации современного мира.

Литература

1 *Наурызбаева А.Б.* Взаимонаходимость культур как условие диалога цивилизаций // Роль историко-культурного наследия в диалоге цивилизаций: материалы Международной научно-теоретической конференции, 9–10 июня 2009 г.

2 *Медеуова Д.* СМИ в условиях глобализации. – Алматы: ИД «Жибек жолы», 2003. – 262 с.

3 *Яковлев Л.С.* Топологизация жизненного пространства (постмодернистский взгляд на социологию личности) // «Единство места времени и действий». Сб. ст. / СуперБиблиотека // http://superlib.org.ru

4 *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по эстетике. – В кн.: Гегель Г. В. Ф. Соч., т. XIII. – М., 1940.

5 *Темиргалиев К.А*. Проблема культурной идентичности в процессе общественно-исторических трансформаций (социально-философский анализ). – Дисс. на соиск. уч. степени канд. филос. наук. – Караганда, 2006. – 118 с.

6 *Бахтин М.* Вопросы литературы и эстетика: исследования разных лет. – М., 1975.

7 *Шпенглер О.* Закат Европы. – М.: Мысль, 1993. – 664 с.

8 *Аязбекова С.Ш.* Картина мира этноса: Коркут-ата и философия музыки казахов. – Алматы: Компьютерно-издат. центр Института философии и политологии МО НРК, 1999. – 285 с.

9 Цит. по: *Ерасов Б.С.* Социальная культурология. Пособие для студентов высших учебных заведений. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Аспект Пресс, 1996. – 591 с.

ЧТО ЗА ГОРИЗОНТОМ: ПОСИЛЬНЫЕ СООБРАЖЕНИЯ О БУДУЩЕМ КАЗАХСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Тлеу СУЛЕЙМЕНОВ
(Шымкент)

Казахская философия в своем историческом развитии подошла к важному рубежу, за которым начинается безвестное перепутье. Что же ожидает ее: постепенная эволюция, заключающаяся в осмыслении встающих перед ней проблем различного порядка, когда она становится, по образному выражению Гегеля, зеркалом своей эпохи, или ей суждено пережить некий качественный рывок, открывающий новые, доселе неведомые горизонты?

Не претендуя на истину в последней инстанции, осмеливаюсь высказать несколько подспудных соображений, которые могут пролить свет на дальнейшую судьбу казахской философии в ближайшей и отдаленной перспективах.

Прежде всего, необходимо отметить, что среди исследователей все более будируется мысль о необходимости поиска принципиально нового дискурса, способного заменить изрядно потускневший имидж постмодернизма. По мнению ряда нынешних зарубежных (Ж. Аттали, П. Прини, Ж. Делёза, Ф. Гваттари и др.), российских (Г. Д. Гачева, И.Т. Касавина, К.С. Пигрова, А.К. Секацкого) и отечественных (Б.Г. Нуржанова, М.М. Ауезова, К.У. Альжана, К.Ш. Нурлановой) исследователей, будущее современной цивилизации, а, следовательно, ее философского дискурса, необходимо искать в феномене номадизма.

Отправной точкой данного поиска может послужить идея известного писателя Сомерсета Моэма, выраженная в следующем афоризме: «Традиции – не оковы, а путеводная звезда».

Следуя этой плодотворной идее, известный казахстанский исследователь К.У. Альжан пишет: «Культурно-исторические традиции не являются чем-то раз навсегда данным, застывшим в неподвижном равенстве самим себе. В собственных истоках и основаниях традиция содержит инновационный творческий по-

тенциал, импульс к самоизменению, саморазвитию. В этом отношении следует особо выделить именно традиционную кочевую культуру, в которой сам механизм ее межпоколенной ретрансляции – устное народное творчество, свободная и вдохновенная поэтическая импровизация на известные всем и каждому героико-эпические сюжеты – предполагает неразрывное единство процессов возвращения к онтологическим истокам и непрестанного обновления традиции как осознанного императива культурогенеза» [1, с. 48].

Так вот, одним из магистральных направлений проблематики современной казахской философии должно стать исследование традиционной кочевой культуры во всех ее проявлениях в контексте ключевого понятия «номадный путь» как интегрального единства человека-путника («homo nomadic»), пространства кочевья и путевого времени этого своеобразного номадического хронотопа.

По моему мнению, будущее казахской философии должно быть связано с номадической антропологией, как составной частью современной философской антропологии. В статье «К вопросу о номадическом дискурсе в современной философской антропологии» я уже акцентировал внимание на некоторых аспектах данной проблемы [2, с. 83–86].

В этом направлении стратегической задачей является раскрытие **кочевнической природы человека**, которой до сих пор не уделяется должного внимания. А между тем, плодотворная идея о грядущем неизбежном приходе человека-кочевника на смену человеку-потребителю высказывается некоторыми мыслителями. В частности, почетный профессор римского университета «Сапьенца» Пьетро Прини пишет об этом так: «Кочевнический характер человека – это не зло и не нечто запретное, как внушает нам антропология «человека без родины» или «вдали от родины». Напротив, зло в том, что препятствует человеку быть таковым. Конкретно оно выражается, я бы сказал, в двух основных формах, которые в психологическом и социальном плане являются результатом заведомо реакционного эффекта запаздывания прихода цивилизации третьего тысячелетия – цивилизации кочевников.

Первая форма выражается в неосознанном стремлении спрятаться в скорлупе безупречной стабильности порядка, раз и навсегда установленных институтов и собственности. В психиатрии оно определяется как «типус меланхоликус»

Другой формой антиномадизма является также отказ от новизны, ведущий к различным формам культурной, социальной и политической изоляции. Речь идет о духе «закрытого общества», исключающем все, что привносится «извне», вообще все «иностранное», пытающееся проникнуть в это общество и стать его составной частью» [3, с. 110–111].

Из этого пассажа подспудно вырисовывается мысль о необходимости исследования феномена номадизма как специфического стиля жизнедеятельности, тонко подмеченного русским поэтом Н. Заболоцким у монголов-номадов:

Здесь был особой жизни опыт,
Особый дух, особый тон… [4, с. 252].

В русле номадизма также необходимо концептуальное исследование движения как перманентного состояния кочевого социума в прямом (перемещение человека-номада в физико-географическом пространстве), так и в переносном (кочевье в безмерном пространстве духовного мира, отраженного в сказках, эпосах, поэзии, архетипах) смыслах этого важнейшего для номадической философии понятия.

И, наконец, в контексте будущего казахской философии остается актуальным исследование проблемы «человек – пространство кочевья». Характеризуя мир кочевья, отечественный культуролог Мурат Ауезов пишет, что «здесь перед нами целый материк своеобразного мироощущения, во многом отличный от картины мира оседлых народов. Современное гуманитарное знание не перегружает себя эстетическим, философским изучением кочевья ни в типологическом (опыт кочевых народов), ни во всеобщем плане. Между тем, кочевье как состояние движения, перемен – одно из универсальных состояний общечеловеческой истории, и не только прошлой. Проблема «человек и пространство» остается актуальной и для современных поколений. Идея пути, одухотворившая художественное творчество кочевников,

не может оказаться архаичной в век, когда так остро и многогранно стоит проблема выбора и динамизма» [5, с. 34].

Таков, на мой взгляд, пунктирно очерченный круг проблем номадизма, требующий оригинальных философских изысканий в данном направлении. Их заинтересованное исследование имеет не только теоретический интерес, но и обладает большой практической значимостью. Результаты проведенных философских исследований должны стать надежной методологической и теоретической основой для разработки Номадического Проекта – жизнеутверждающей стратегии номадов, своеобразной путеводной звезды для человечества, изнывающего от цивилизационной усталости и ищущего в потемках Путь к новым вершинам духа.

Литература

1 *Альжан К.У.* Мировоззренческие и концептуально-методологические основания интерпретации феномена номадизма // Вопросы философии. – 2013. – № 3. – С. 39–48.

2 *Сулейменов Т.А.* К вопросу о номадическом дискурсе в современной философской антропологии // Вестник КазНУ: Серия Философия. Серия Культурология. Серия Политология. – 2009. – №1. – С. 83–86.

3 *Прини П.* Пространство и номадизм: будущее принадлежит кочевникам // Мировая экономика и международные отношения. – 1992. – №6. – С. 108–111.

4 *Заболоцкий Н.* Рубрук в Монголии // Стихотворения и поэмы. – Ростов-на-Дону: Фирма «Ирбис», 1999. – С. 243–256.

5 *Ауэзов Мурат*. Энкидиада: к проблеме единства миров кочевья и оседлости // Кочевники. Эстетика: познание мира традиционным казахским искусством. – Алматы: Гылым, 1993. – С. 31–62.

2.4. К НОВОЙ ФИЛОСОФИИ: МЕНТАЛЬНЫЕ МОДЕЛИ РАЗВИТИЯ ОБЩЕСТВА

ЗНАЧЕНИЕ ФИЛОСОФИИ В ИННОВАЦИОННЫХ ПРЕОБРАЗОВАНИЯХ СОВРЕМЕННОГО ОБЩЕСТВА

Мухтар ИЗОТОВ
(Алматы)

Прорицание не дело философии,
но не ей плестись в хвосте событий
с запоздалым всезнайством.
Мартин Хайдеггер

Философия, не являясь неким оракулом, тем не менее, постигает историческую эпоху, выражает направления и пути развития человечества, предупреждает о скрытых опасностях. Не накопительство важных, но, в сущности, бессмысленных (без осознавшего себя человека) сведений, а проникновение в тайны мироздания, в закономерности человеческого бытия, в жизненные силы личности, позволяющее ей бросать вызов как бесчеловечности на Земле, так и безмолвию враждебного космоса, является высшим предназначением пытливого разума. Последним, несомненно, движет именно философский интерес, а не утилитарная польза и торгашеская выгода. «Тот, кто в философии и в изучении общих законов видит пустое и бессмысленное занятие, – писал Ф. Бэкон, – не замечает, что именно от них поступают жизненные соки и силы во все остальные профессии и искусства» [1, с. 142].

Важнейшей реальностью нашего времени является то, что судьба цивилизации, как никогда раньше, зависит от человека,

его мировоззрения, образа и качества жизни, всего комплекса его поведенческих установок. Ведь любая эпоха в соответствии со специфическими для нее задачами социально-экономического, нравственного и культурного развития испытывает потребность в личности с определенным уровнем знаний и принципов поведения. Судьбу социального прогресса решает человек, его мировоззрение, уровень образования и культуры, его нравственные установки, идеалы – словом, все то, от чего зависит линия его поведения. Какие нравственные ценности усвоит человек? Направит ли он свои созидательные способности, разум и волю на благо мира, для утверждения достойных отношений между людьми, или останется беззвучным наблюдателем происходящих событий – порой трагических и необратимых? Каким будет человек, во многом зависит от всех тех, кому доверена великая и благородная миссия совершенствования личности.

Так было на всех крупных поворотах истории, во все переломные исторические эпохи. К этому сводится задача и современной философии, в том числе, отечественной казахстанской философии.

В нынешнем мире нескончаемых и стремительных перемен в стохастической социальной вселенной самоочевидной предпосылкой не только процветания и успеха, но и просто выживания личности, общества, государства становится постоянный критически-рефлексивный анализ, поиск оптимальных путей, выбора вариантов решения всевозможных проблем. Инновации становятся константой социально-исторического процесса.

Но какое отношение к ним имеет философия? Кто-то может сказать, что прямое и непосредственное. Но ведь философия не делает новых открытий: она не проводит лабораторных, экспериментальных исследований и она не пользуется микроскопами, химическими реактивами и прочими приборами. Но не забудем, что философия – это нечто такое, что тесно связано с наукой и образованием. Объектом ее изучения является не конкретная вещь, а мышление о вещи, законы мыслительной деятельности в форме понятий, суждений, умозаключений и т. п., с помощью которых отражаются не только свойства единичного, а общего в единичном. Особое значение в философии имеет все то, что не

может, да и не должно быть объектом или предметом конкретных отраслей знания – в силу того, что они углубляются в изучение частного, нередко упуская из виду общее. Это позволяет философии участвовать в построении единой (общенаучной) картины мира. Таким образом, философия является интегрирующим фактором науки. При этом философия занимается поиском ответа на вопросы: Как возможно знание вообще, и Как возможно новое знание в науке, являющейся основой инноваций во всех сферах общественного целого?

В то же время, общество требует от философии ответа на вопросы: Каким должен быть мир, чтобы он соответствовал человеку? Каким должен быть сам человек, чтобы соответствовать миру? Достоин ли мир того, чтобы в нем жить? Достоин ли сам человек того, чтобы выступать от имени жизни, понимает ли он ее ценность?

Отвечая на эти вопросы, философия выступает как теоретическая основа мировоззрения. Она предлагает систему категорий, выражающих фундаментальные принципы бытия, в том числе, и специфику существования человека. Мировоззренческие принципы подразделяются на диалектические и антидиалектические, ноуменальные и феноменальные, трансцендентные и имманентные, конвенциональные и объективные, атрибутивные и модусные, экзистенциальные и эссенциальные, аксиологические и онтологические, и т. д. Диапазон подходов современной философии поистине безграничен. Мировоззренческие принципы тесно связаны с практической жизнью, с экзистенциальными установками познающего человека. Они имеют важное значение в процессе овладения достижениями мировой культуры как длительного исторического процесса. Культурно-воспитательная функция философии заключается как раз в том, что она способствует пониманию культуры как материально-духовного феномена, формированию собственной культуры человека, прежде всего, культуры мышления, которая связана с его активностью, направленностью на поиск истины, критичностью, готовностью вести плодотворный диалог с другими людьми и культурами. Будучи сердцевиной духовной культуры общества, выражая собой своеобразие исторической эпохи, философия в принципе носит общечеловеческий характер, что никоим

образом не лишает ее нацеленности на социально-экономические ценности, служащие ориентиром для прогрессивного развития общества.

Философия не может избавить общество от порождаемых социально-экономической системой негативных явлений. Но она может оградить систему ценностей от проникновения в нее ложного и критически непроверенного, порочного и политически авантюрного, примитивного и радикалистского. Цицерон писал: «Как плодородное поле без возделывания не дает урожая, так и душа. А возделывание души – это и есть философия: она выпалывает в душе пороки, приготовляет душу к принятию посева и вверяет ей – сеет, так сказать – только те семена, которые, вызрев, приносят обильный урожай» [2, с. 252]. Учитывая, что во все времена в центре внимания философских проблем стоит проблема человека в различных ее аспектах, становится ясным, что первостепенное значение среди всех функций философии имеет, несомненно, ее гуманистическая функция. Она способствует осмыслению человеком своей собственной жизни, осознанию своего места в природе и обществе, выбору нравственных ориентиров, освобождению от «рутины повседневности». Она помогает человеку стать человеком.

Жизнь человека протекает в системе ценностей, которые для него – ориентиры в выборе своей судьбы. Философия имеет прямое отношение к теоретическому осмыслению мира ценностей. Принятие обществом тех или иных ценностей как приоритетных своим следствием имеет разработку соответствующей системы норм, регулирующих поведение людей и их взаимоотношения. К этим нормам относятся нравственные, правовые, политические и т. д. Ориентация индивидов на систему ценностей и подчинение нормам общежития лежит в основе их приобщения к культуре и выработке у них гражданских качеств. Умение жить в обществе – это не дар природы, а культурное достояние. Ценностный аспект философии развивается вместе с ней из эпохи в эпоху.

Несомненной заслугой современной философской мысли является выдвижение ее представителями новых ценностей. К ним относятся общегуманистические, экологические ценности и ценности качества жизни. Ценность качества жизни противопоставля-

ется уровню жизни, массовому производству и потреблению. Для человека, его здоровья и счастья не так важен уровень жизни, как его качество. Они определяются не столько ее комфортом, сколько добрыми и гуманными отношениями в обществе, социальной справедливостью и близостью к природе. Для многих людей быть в гармонии с самим собой, с окружающими и природой становится приоритетным ориентиром и мотивом поведения.

Однако в своем обыденном поведении люди продолжают ориентироваться на стандарты производства, расширяющегося потребления, на технокомфорт и технокультуру. Особенно сильны эти силы инерции в странах, «застрявших» по разным причинам на стадии экстенсивного развития, упустивших возможности для использования положительных эффектов НТП, но уже испытавших разрушительные последствия его воздействия (например, падение духовно-нравственных устоев в условиях современной техногенной цивилизации).

Сама по себе идея технико-экономического роста, обеспечиваемого привлечением все новых средств, пространств и ресурсов, натолкнулась на реальные препятствия, которые ранее не учитывались. Оказалось, что сырьевые, в частности, топливно-энергетические ресурсы не беспредельны и некоторых из них едва ли хватит на следующее столетие. Выяснилось, что использование новых видов энергии, в особенности, атомной – крайне опасно, так как делает реальным уничтожение земной цивилизации. Кроме того, «вычерпывание» из природы сырья и энергии в нарастающих масштабах ведет к разрушению «биологической» оболочки человеческого сообщества. В экономической сфере ставка на постоянное расширение производства и потребления тоже себя не оправдала. Определились границы рынков и их неоднородность. Сама промышленность столкнулась с необходимостью отказа от производства больших серий товаров. Возникла задача перманентного технического перевооружения производства и обновления знаний и умений работников.

«Экстенсивная» машинизированная практика и сопряженная с нею «одномерная» человеческая индивидность выявили свою непродуктивность, прежде всего, в тех сферах человеческой деятельность, в которых люди столкнулись с «хорошо» организованными

множествами или системами, будь то экологические комплексы, информационные структуры, создаваемые самими людьми, или неклассические объекты науки, наукоемкие технологии, патентный бизнес, «культуроемкие» товары и т. п. В наше время человек сталкивается с объектами деятельности (производства, торговли, познания, игры), не являющимися в строгом смысле вещами. В этих обстоятельствах возникла необходимость в новом понимании человека, отличающемся во многом от «классических» представлений науки и здравого смысла. Оно предопределило пересмотр многих деятельностных, поведенческих, организационных стандартов, имевших, казалось, аксиоматический характер.

Наиболее развитые страны и страны, вступающие на путь интенсивного развития экономики, начинают вкладывать все больше средств в качественную организацию и стимулирование живого труда. Из сферы увеличения вещественных средств и ресурсов деятельности инвестиции «переходят» в организацию ее процесса, в создание такой «временной сферы», которая максимально активизирует собственные резервы человеческих индивидов, их квалификацию, знания, комбинаторные и творческие способности, Сложный человеческий труд, включающий знания, умения, творческий подход к делу, т. е. то, что ныне называется человеческим капиталом, становится источником добавочной стоимости, обеспечивающей преимущества новым товарам, услугам, новым технологиям и их реализации. Люди именно в своих личностных формах становятся организационными «центрами» процесса. В личности работника происходит, как говорил М. Хайдеггер, «разборчивое собирание» средств, связей, моделей, решений. Логика вещей перестает диктовать работнику условия реализации его усилий, формы приложения его способностей. Напротив, он определяет последовательность и координацию средств, выбор схемы, дающей оптимальный результат.

Понимание этой ситуации ведет к переосмыслению характера современного образования. Обучение, направленное на передачу навыков и знаний, становится неэффективным. Гораздо более важным оказывается формирование у человека таких личностных структур и способностей, которые делают для него посильной самостоятельную ориентацию в мире знаний и уме-

ний. Освоение знания перестает быть подгонкой личности под определенный стандарт. Напротив, оно оказывается средством расширения деятельностных способностей индивида. Философия и образование взаимосвязаны и дополняют друг друга, так как решают одну и ту же задачу – формирование социально активного, свободного, цивилизованного человека. Квалификация современного работника и его личностные качества оказываются связанными гораздо более тесно, нежели раньше. Необходимость постоянно держать в поле зрения «человеческое измерение» процесса, четко представлять свои профессиональные возможности и ограничения, находить интеллектуальные и психологические ресурсы для выработки решений – все это предполагает уже своего рода «метаквалификацию»: способность мыслить широко и разнообразно, компенсировать тем самым профессиональные недостатки, формировать новые навыки и умения, самостоятельно «прибавлять» в квалификации. По сути дела – это новая задача, задача не только технологическая и экономическая, но и культурная – в самом широком смысле этого понятия.

В свое время Э. Фромм писал: «Мы обучаем знаниям, но упускаем важный для развития человека вид обучения: то обучение, которое может происходить только благодаря присутствию зрелой, любящей личности… Если нам не удастся сохранить представление о том, какова должна быть зрелая личность, то мы окажемся перед опасностью полного прекращения нашей культурной традиции. Эти традиции основаны, прежде всего, не на передаче тех или иных знаний, а определенных человеческих качеств. Если последующие поколения не увидят этих качеств, то пятитысячелетняя культура погибнет, даже если знания будут по-прежнему передаваться и обогащаться» [3, с. 170]. Разумеется, существует еще множество других актуальных философских проблем современного образования. Это вопрос о классической модели образования и ее кризисе сегодня, о многообразии культур и многообразии моделей образования, педагогических практик, о возможности единой парадигмы и целостной системы образования в современной цивилизации. Но за всем этим стоит человек в единстве его интеллекта, нравственных и гражданских добродетелей.

Чем дальше осложняется производство, а вместе с ним и социальная жизнь, тем меньше остается у общества возможностей привлекать к продуктивной работе лиц с весьма узкой специализацией. Общество начинает испытывать все большую потребность в работниках с широким кругозором, блестяще знающих не только ограниченную сферу своей профессиональной деятельности, но и смежных областей. Ведь сложность результатов деятельности достигается не сложением простых общественных функций человеческого труда, а умножением разных видов сложного труда, осуществленным в формах его личностного усиления и доопределения. Поэтому все большим спросом ныне пользуются не просто работники, а настоящие специалисты-личности, обладающие высокой культурой, умением творчески и самостоятельно мыслить, к тому же придерживающиеся нравственно-этических принципов самой высокой пробы. В приобретении, формировании и развитии этих качеств большое значение имеет блок (сфера) социогуманитарных наук. Бесспорно, среди них особая роль принадлежит философии, как высшему типу человекознания.

Принятый в Казахстане курс на инновационное развитие страны требует качественной подготовки и развития высококвалифицированных работников. Им придется работать в условиях, когда знания быстро стареют, а сложные проблемы будут требовать нестандартных решений и методов. Значит, образование должно стать обучением способам творческого, диалектического и критического мышления, средством воспитания нравственных и гражданских добродетелей. Поэтому человек должен быть знающим и обладающим креативно-творческим и позитивно-критическим мышлением. И без философии здесь никак не обойтись.

Литература

1 *Бэкон Ф.* Соч. В 2 т. Т. 1. – М., 1972.

2 *Цицерон М.* Избр. соч. – М., 1975.

3 *Фромм Э.* Искусство любить // Душа человека. – М., 1992.

ПРЕДМЕТ И НАЗНАЧЕНИЕ ФИЛОСОФИИ: К ЕДИНОМУ МИРОПОНИМАНИЮ

Акрамкан КАПЫШЕВ
(Алматы)

Настоящая философия – это логическая основа, стержень мирового культурного развития, «душа культуры». Будучи выражением всеобщей формы рационального мышления, философия стремилась выразить отношение «Человек – Мир» как непосредственно целостное онтологическое отношение. Тем не менее, со времени возникновения многообразных философских систем в понимании Мира и Человека единства не существовало.

Восточная философия по-своему изображала Мир и место в нем человека, усматривая в них главным образом тонкоматериальные процессы. Можно в этом смысле выделить китайскую философию, которая имеет тринитарную логику и стремится положить в ее основу волнообразные ритмы всеобщих, космических, законов Природы. При этом восточная философия ориентирует человека на невмешательство в закономерный ход событий в мире. Философия Дао, как и философия Индии, в конечном счете, пессимистична. В китайской философии человек произошёл из не проявленного мира, или, как бы мы сейчас сказали, «из тонкоматериальной сферы», куда и должен уйти. А в философии Индии, если брать предельное ее положение, человеку «лучше вовсе не родиться».

Что касается западной классической философии, то она ориентировала человека на рассмотрение движения противоречий, на грубоматериальные процессы, на освоение вещественной стороны Природы, Космоса. В Новое время в свете такого подхода наука «пытает природу». В ортодоксальной науке доминирует дискретное мышление, а человек с научным мировоззрением далек от многих таинств жизни.

Некоторые даровитые мыслители советского периода рассматривали отношение «Человек – Мир» только во всеобщей, понятийно-рациональной (а не духовно-чувственной) форме. Многие считали, что предмет философии – мышление. В этом контексте

напрашивается вывод о том, что иррационализм – это не только реакция на абсолютизацию материи и разума, но и, возможно, – следствие обессмысливания грубо чувственной жизни.

Калибр сегодняшних философов приходится с грустью оценивать (говоря словами О. Шпенглера) как мелкотравчатые, «провинциальные мнения». Это – эпоха заката западноевропейской цивилизации. Постмодернизм ярко выразил безвременье перед Временем Поворота человечества к подлинной Истории.

Нельзя не упомянуть и о весьма распространенных сегодня редукционистских философских подходах. Беда в том, что в своих наукообразных текстах современные философы высшее пытаются обосновать фрагментами из низшей сферы.

Налицо – многообразие философских систем и философских взглядов – но истинное Учение может быть только одно. Поэтому не будет преувеличением сказать, что изменение понимания предмета философии с объективной необходимостью осуществляет движение философской мысли к действительной полноте выражения отношения «Человек – Мир», когда отношение рассматривается в ***особой*** форме. Раньше философию символизировала Сова Минервы, теперь же философия призвана возвещать Эпоху Рассвета.

Время выработки собственных философий прошло. Время изобретения и конструирования человеком жизненных ориентиров и создания автоидеологем завершается. Назрела острейшая ***необходимость в едином истинном миропонимании.***

Переход к принятию и освоению такого миропонимания определяется самим характером Истины. Она есть то, что существует независимо от субъективных желаний и помогает человеку правильно развиваться. До сих пор условием философского диалога был отказ его участников от предварительного знания Истины. В то же время, мудрецам и пророкам знания как истинные давались в качестве откровения из трансцендентных областей, от различных форм внеземного разума.

Когда есть Истина, диалог невозможен – возможно только ее постижение. Сейчас оно пока неподъемно для среднего «философствующего» сознания. Мешают ограниченность упроченных стереотипов, ложные представления о Мире и о стратегических целях и задачах философии.

Диалог мировоззрений затруднен из-за их ограниченности, ущербности. Поэтому идеология единого миропонимания – культурная задача философии. Для искателя Истины философия является инструментом поиска, а не самоцелью. Следовательно, настоящая философия не может быть интегральной, она должна быть целостной, развитой из единого основания, соответствующей всей полноте жизни человека.

Реальная философия – это и не литературный текст. В наличной ситуации изготовители философских текстов отвернулись от человека и сами стали никому не нужны. Единое миропонимание – условие жизни каждого, здесь не должно быть идейных расхождений. Здесь каждый осознаёт себя в качестве необходимого условия своего общения с другими и своего самосозидания (исполнения своего предназначения). Вот почему судьба человечества сегодня, в глобальной взаимосвязанной жизнедеятельности, как никогда раньше зависит от мировоззрения и образа жизни.

С середины XIX века на Западе философию как метафизику стремились заменить наукой. И теперь современному человеку, чтобы выбраться из научно-технической ловушки, придающей характер всеобщности науке (научному мышлению), необходимо иметь правильное представление о Мире и месте в нем человека. Научно-технический прогресс должен развиваться на духовной основе.

Философия как форма рационального познания – больше, нежели рационалистическая наука. Это связано с тем, что ее рабочей сферой является тонкоматериальная и отчасти духовная сферы, где их **кристальная логика** и ***гармония*** (а не только *критерии* науки) являются определяющим фактором правильности отношения и решения. Следовательно, философия должна направлять научный поиск в свете глубинных, духовных смыслов бытия.

Осознание невозможности существования философии в форме науки стало началом кризиса классической философии. Философия в познании выходит за пределы грубоматериальных процессов в область тонкоматериальных процессов и в Мир как целое. Наука только теперь начинает приближаться к их познанию, к тому, что люди относили к ощущению трансцендентной связи с чем-то Высшим.

Разумеется, отрицать необходимость науки и ее достижений было бы нелепостью. Именно науке мы обязаны, в частности, знанием того важнейшего факта, что в Мироздании существуют три онтологических уровня: информация, энергия и вещество.

В 70-е гг. XX века считалось поистине чудом открыть основание всех наук. Однако сегодня такое единое основание всего открыто. Это – ***информация***. Тем самым дано понимание правильного положения в самом истоке Мироздания. Информация переходит в энергию, полевые структуры и вещество. Мир, жизнь – это бытие энергии.

Но вот что важно и чего не знает даже неортодоксальная наука. При внимательном взгляде на сущность Человека важно понять, что он – существо совершенно уникальное во Вселенной. В нем присутствует особая форма информации и энергии, а именно – качество духовности, нравственности. А так как человек есть одно из проявлений Мироздания, то это означает: в самом Мироздании существуют не просто информация и энергия, но разные формы информации и энергии, в том числе – особого, духовного рода.

Иными словами, ***сущность единого миропонимания*** состоит, прежде всего, в указании на то, что **Мироздание есть информация разного уровня плотности;** при этом различаются три основных уровня: грубо материальный, тонкоматериальный и духовный. (Это различение решило давнюю проблему науки и философии: обозначить и выразить область иррационального рациональным способом.) Два первых выражают так называемую физическую и психическую сферу Вселенной; это различные энергоинформационные структуры с определенными качествами сознания. А третий уровень бытия есть ***субстанция духовности человека***. Внутреннее чувство, душа человека есть ее частица.

Поскольку человек укоренен в бытии, имея в своей архитектонике как материальное, так и духовное начало, постольку, соответственно, надо признать и наличие двух субстанциальных онтологических начал в самом Мире. Следовательно, бытие не исчерпывается субстанцией Абсолюта, или материального Первоначала Мироздания: в бытии необходимо существует еще и Второе Начало, духовное. Только так можно объяснить и глубоко понять источник нравственной силы и внутреннего благородства

человека. Разные же определения Абсолюта: Логос, Дао, Брахман, Теос, материя суть названия только Первого Начала, а не Второго.

Правильную, достаточную версию о Начале Мира до сих пор не мог высказать ни один философ. Однако к сегодняшнему дню человечеству открыта новейшая космология и антропология. Она представлена в нашу рубежную эпоху в экзотерическом и метакультурном тексте Времени Поворота и близких к нему по смыслу и составу (об этом я подробно говорил и писал на протяжении последних семнадцати лет). Здесь, кроме многих других эвристических данных, указывается на генезис первоначальной субстанции, на бесконечный расцвет Вселенной на основе особого закона гармоничных взаимодействий между условно положительными и условно отрицательными модусами бытия, на законы планетарного развития сознания и на уникальное метакосмическое событие рождения человеческой духовной ткани (души).

Феномен духовности – ключ к разгадке тайны человеческого «я». Наша глубинная и подлинная идентичность есть именно духовная структура, чьи качества на много порядков тоньше самых тонких материальных ментальных качеств; а ее законы противоположны и дополнительны к законам бытия материи.

Следовательно, ценностно-смысловым ориентиром для человека в идеале является желанно осознанное стремление жить и бесконечно творить во благо окружающего Мира Вселенной. Необходим, следовательно, переход к новой этике отношений между людьми. Так называемую этическую философию считают завершенной, хотя и не было онтологического обоснования ее, и вопрос о сущности истинной духовности не был решен. Единое миропонимание высвечивает то обстоятельство, что этика до сих пор не могла ответить на вопросы нравственные и, хотя и не исчерпала себя, зашла в тупик. Коротко говоря, самопожертвование в силу инстинкта продолжения рода и ради жизни другого – два бесконечно различных проявления: первое характерно для животных и живых разумных существ, второе – для человека в его подлинности. Первая форма самопожертвования свойственна конечным, смертным материальным структурам, тогда как вторая – сверхтонкой бессмертной сущности.

В отличие от девиза «время – деньги», который разрушает связь человека с вечностью и бессмертием, единое миропонимание глубоко оптимистично: ни одно мировоззрение не предлагало до сих пор вечную жизнь для рода и индивида в плотном изменяющемся теле. Ни одно в должной мере не выражало благонамеренное отношение Вселенной к человеку. И настоящая философия должна быть ***основанием*** для ответа на любой вопрос**: *как это возможно***? Поэтому единое миропонимание – коренной переход и преобразование ценностей. Оно позволяет понимать любой феномен проявления универсальности человека, всей его жизнедеятельности, дает мировоззренческое основание для понимания и развития наличной культуры. Если человек в его существе – это духовность, то, следовательно, настоящая культура есть лучшее, большее или меньшее проявление внутреннего мира человека.

Духовное, сакрально-нравственное отношение к Миру есть выражение отношения к высшей силе, частицей которой является наша сущность. Это чувство благоговения и глубокой благодарности к той реальности, которая нас породила и представляет бескорыстную любовь. Познание человеком объективного мира может быть связано только с реализацией этой любви. Что же касается философского разума, его отличают от религиозной веры качество и плотность информации. Это – разные уровни условно виртуальной реальности, которые, однако, способны к взаимодействию.

Сегодня нужен универсальный взгляд на мир, единое миропонимание, охватывающее собой все Мироздание. Давно уже предчувствовалось: придет время, когда физиолог, поэт и философ будут говорить на одном языке и понимать друг друга. Единое миропонимание как раз и соответствует единству, целостности и гармонии Мира. Так, наука отвечает на вопрос: почему происходит явление? Предмет науки – область необходимости, в ней доминирует логика причинности. Философия же стремится отвечать на вопросы: почему и зачем (доминирует целевая детерминация); религия – на вопрос: как должен жить человек. Наконец, искусство – форма выражения внутреннего чувственного мира человека через материальное и в материальном мире.

Философия единого миропонимания – идейное условие творческого существования каждого из нас. Эта философия дает

представление о новой картине Мира, о ценности и предназначении человека, когда смысл жизни рода человеческого заключается в одухотворении мира материи. А для этого надо привести в норму свой эгоизм, жить Единой Семьёй, где воспитание и обучение человеческого индивида должно соответствовать предназначению человечества как целого. В формировании мировоззрения, в котором главной идеей является служение общему благу, нормальной и естественной становится работа над собой, когда часть времени и сил нужно тратить на коррекцию своего характера и поведения, а за действием ближнего видеть волю высшую.

Путь духовного развития, у которого свои непреложные законы и правила, – это когда стараешься делать то, что видишь правильным, и стараешься не делать того, что видишь неправильным. Знать Истину и жить по Истине – это две разные «вещи». Поэтому риторическим оказывается вопрос, что же обычно понимают под духовным самоопределением, если приложение усилий ума – это работа не с духовными, а с тонкоматериальными процессами? Тем более, что развитие науки и техники уже происходит в направлении познания тонкоматериальных процессов (причем сегодня, скорее, пресыщает и развращает человека своими результатами), – а вот познание фундаментальных, духовных структур и процессов для современной науки закрыто.

Только в Единой Семье на основе единого миропонимания человек может жить полноценной общественной жизнью. Только на этом пути можно генерировать ресурсы самоорганизации, когда становится возможен подвиг сотворения новых высокозначимых ценностей и смыслов.

ДУХОВНОСТЬ КАК ОСНОВА ФОРМИРОВАНИЯ НОВОЙ ФИЛОСОФИИ

Гульжан АБДИГАЛИЕВА
(Алматы)

Практическая философия фактически представляет собой различные аспекты этики. Этика в самом широком смысле в первую очередь исследует место человека в мире, пытается ответить на вопросы: что такое человеческое счастье, и каким образом оно достижимо. Этика исследует вопросы добра и зла, понятие справедливости, ищет смысл жизни человека. Из этой общей задачи выделяются более конкретные дисциплины, одной из которых является аксиология, занимающаяся выработкой базовых человеческих ценностей. Для повышения социально-культурной востребованности философского знания необходимо, на наш взгляд, более глубокое освоение аксиологической проблематики.

Ценности – важнейшие компоненты человеческой культуры, наряду с нормами и идеалами. Их существование укоренено в экзистенциальной активности субъекта культурного творчества, его диалоге с другими людьми, ориентированном не только на область сущего, но и на значимое, нормативно-должное. Вырастая из данности жизненного мира, каждая сфера культурной деятельности человека обладает имманентным ей ценностным измерением: ценности материальной жизни, экономики, социального порядка, политики, морали, искусства, науки, религии достаточно автономны.

Для современного социально-культурного развития Казахстана особенно актуальна необходимость выработки и развития новых духовных ценностей, связанных с обострением глобальных проблем развития человечества и повышением роли личности во всех сферах общественной жизни. Выработка новых ценностей невозможна без изучения истории и культуры народа, без понимания истоков этнического развития, приоритетных духовных, нравственных ориентиров казахской культуры. В истории любого народа в осмыслении прошлого закладываются основа

и перспективы развития будущего. Как отмечает Президент РК Н.А. Назарбаев, «…казахи – наследники великих цивилизаций – сумели пронести свое национальное "Я" над всеми историческими пропастями и впадинами. И не только пронести, не только сохранить, но и приумножить» [1, с. 23].

Духовное возрождение нации – одно из главных направлений современной идеологии казахстанского общества, ибо без духовности невозможно оценить смыслообразующие факторы в жизнедеятельности людей, сохранение преемственности культурных традиций и культурных ценностей. Для свободного развития национальной культуры необходимы государственная независимость и сохранение целостности народа, обусловленные уровнем жизни и многими факторами окружающей действительности. Научные изыскания духовных ценностей показывают, что их корни необходимо искать в недрах человеческой смыслообразующей жизни, в этнической культуре народа, его менталитете, в основаниях нравственности.

Развитие духовности человека представляет собой формирование его духовной культуры, в границах которой происходит выбор ценностей, осуществляется оценка явлений действительности, разрабатываются цели и средства деятельности, создаются жизненные планы, определяется жизненная позиция и стратегия. Личность, которой свойственна духовность, осваивает сокровища культуры, произведения искусства, нравственный опыт, впитывая в себя вековые завоевания человечества. Вникая в мир науки, искусства, религии, она в этом своем духовном труде видит не жертву, не принудительную дань требованиям общества, а идет навстречу своим потребностям, которые и свидетельствуют о духовности личности. Проявления духовности в людях весьма разнообразны, они придают деятельности людей качественную определенность, значимость – как для отдельной личности, так и для общества в целом, а также могут классифицироваться в зависимости от их ролевой функции по отношению к потребителям культурных благ: 1) производство духовных ценностей; 2) трансляция духовных ценностей; 3) сохранение духовных потребностей культуры. Учитывая многогранность и важность духовного развития нашего общества, возникла необходимость

осмысления данного феномена для практического применения его в социально-культурной сфере.

Проблема духовности, особенно в последнее время, становится одной из центральных для гуманитарных наук. Этот термин широко употребляется для обозначения различных процессов, происходящих в обществе, культуре и с самим человеком. Сущность духовности в контексте исторического познания определяется неоднозначно. Духовность – совокупность всех явлений духа, который включает в себя не только сферу психического, но и все то, что выходит за рамки психики как свойства высокоорганизованной материи [2, с. 64]. Духовность – это понятие, образованное от другого понятия – «дух». Одно из определений понятия «дух» – психические способности, сознание, мышление. Наконец, «дух» выступает как обозначение бесплотного, сверхъестественного существа, принимающего участие в жизни природы или человека, а также «дыхания».

При изучении феномена духовности традиционно обращаются к культурно-антропологическому контексту, в нем духовность выступает как характеристика внутреннего, субъективного мира человека, духовного мира личности. Под духовностью здесь понимается определенный уровень развития мышления, уровень образования и способы приобретения знаний, наличие определенных познавательных и культурных потребностей. Однако очевидным является тот факт, что духовность невозможно свести лишь к рациональному освоению человеком мира культуры. Духовность включает в себя, в первую очередь, ценности, на основе которых решаются проблемы смысла жизни, вечные проблемы человеческого бытия, определяются сущность собственного «я», место человека в мире и обществе, критерии выбора целей и смысла деятельности, возможности и пределы личностного роста [3, с. 28].

Путь духовного развития представляет собой движение к духовности как восхождение по пути обретения истины, добра и справедливости. На этом пути человек приобретает способности соотносить свои потребности и желания с потребностями и желаниями других людей, соотносить себя с миром человеческих ценностей, видеть себя в мире. В традиционном понимании

духовность включает в себя три начала: познавательное, нравственное и эстетическое [2, с. 45]. Этим началам соответствуют три сферы человеческой деятельности, три сферы духовных ценностей — истина, добро и красота. Именно эти три начала образуют критерий такого уровня развития человека, который определяется как духовная личность. Выделим те направления человеческой деятельности, которые характеризуют духовную сущность человека:

1. Всеобъемлющий характер проявления духовного, в основе которого находится трансцендентная деятельность человека. Она включает в себя рациональные и эмоционально-аффективные стороны, гносеологически когнитивные стороны и ценностно-мотивационные моменты, ориентированные на внешний и внутренний мир.

2. Духовное – это итог идеального освоения мира без привлечения материально-предметного содержания. Духовное обладает абсолютной емкостью, универсальной восприимчивостью и способностью творить новое, а, значит, и обеспечивать развитие материального, в том числе – самого человека, общества и природы в целом.

3. Духовное – основа субъективного мира человека. Именно духовное делает возможной внутреннюю, частную жизнь, и оно проявляется в имманентном пространстве и времени человеческого бытия.

4. Духовная сфера как основа отношения человека к социуму и миру в целом. Отношение человека к миру – это отношение двух принципиально разных величин: человека в его идеально субъективном обличии, и мира, начисто лишенного этой субъективности, принципиально внешнего. Эта констатация обнаруживает, что между человеком и обществом есть некий сложный барьер, связанный с их разнокачественностью.

5. Духовная сфера как детерминационно-императивный компонент человеческого бытия. Человеческое бытие – это не просто существование и воспроизводство этого существования. Человеческая жизнь может быть деянием, вторжением в наличную существующую реальность, ее преобразование, созидание. Но, если человеческая жизнь, по сути, есть деяние, созидание, то

возникает вопрос о том, какая же сила осуществляет руководство этой деятельностью, направляет ее, организует, корректирует. Такой силой в общем смысле выступает духовная сущность человека, на основе которой формируются сознание, мышление и духовные ценности [2, с. 96].

Генетически истоки аксиологического понимания неразрывно связаны с обыденным использованием данного понятия. Значительное распространение аксиологический подход получил в гуманистически ориентированных областях знания. Вообще аксиологическая интерпретация культуры органически присуща той особой и весьма обширной сфере общественного сознания, для которой свойственна позиция активноизбирательного, эмоциональноокрашенного отношения к миру, которая, в отличие от обыденного уровня так или иначе характеризуется рационально осмысленным отбором, обоснованием и пропагандой определенных систем ценностей, гуманистических идеалов.

При аксиологическом же постижении культуры общества требуется конкретный ситуационный анализ культурно-исторического процесса с точки зрения потребностей и интересов соответствующих субъектов человеческой деятельности, с позиций которых осуществляется анализ. При аксиологическом анализе важно иметь в виду, что наличие некоторых универсальных, общечеловеческих ценностей отнюдь не исключает, а, напротив, предполагает динамический характер развития системы ценностей, ее конкретно-историческую обусловленность. Общественная жизнь представляет собой сложнейшую иерархию различных, относительно автономных процессов, порождающих множество самых различных потребностей и ценностей. Но данные процессы так или иначе связаны с функцией самосохранения общества как целостной системы.

В.Ж. Келле считает, что взаимосвязь духовного и интеллектуального начал имеет фундаментальное значение и дает ключ в решении многих проблем методологического плана в философии культуры. Язык различает истину и ценность, знание и веру, науку и идеологию, и т. п. В истории философской мысли с каждым из этих понятий связана масса идей, концепций, теорий. Важным началом в культуре, которое часто отождествляется с культурой

в целом, является духовность. В фокусе духовной сферы человек рассматривается как субъект, как носитель культуры, как родовое существо и как индивидуальность, личность с ее системой ценностей. По мнению В.Ж. Келле: «Самой широкой характеристикой духовности можно считать ее признание ценностной формой сознания, отражающей смысложизненные экзистенциональные проблемы человека. Она немыслима вне субъект-объектного отношения, вне общения. Духовность нравственно окрашена и все ее проблемы подлежат нравственной оценке. Мир, его свойства в этой сфере интересуют человека лишь в их отношении к субъекту. Духовность не исключает знаний, рациональности, интеллекта. В наше время духовность пытаются однозначно связать с религией. Но есть и другая точка зрения. Духовность – это человеческое начало в человеке, а бездуховность – его вырождение. Возможна не только религиозная, но и светская духовность. Это разные типы духовности» [4, с. 776].

Особую значимость в современном мире приобретает вопрос о диалектике относительного и абсолютного в ценностном сознании. Универсальные ценностно-смысловые ориентиры, необходимые человечеству, могут формироваться как результат рефлективного осмысления диалога различных культур. Ценностное сознание определяет нормы – стереотипы мысли и действия, принимаемые в границах той или иной социокультурной общности. Нормы регламентируют деятельность людей во всех сферах культуры – от элементарных актов материально-практического характера до морали, искусства, науки и религии. Они варьируются по степени общности от субкультурных до разделяемых в границах национальных культур и общегуманистических, универсальных. На базе норм складываются различные социальные технологии, способы рационализации жизненного мира.

Нормативность и творчество – две взаимодополнительные стороны культуры. В своем историческом бытии нормы неотрывны от существующих в данной культуре ценностей, ибо переводят представления о них в инструментальный план. Если ценности, как правило, простерты в измерениях прошлого, настоящего и будущего, нормы как бы возвышаются над временем, но не могут уйти от суда истории. Вместе с изменением цен-

ностной шкалы, выдвижением новых идеалов социокультурного плана изменяются и нормы. Идеал – проектируемый субъектами коммуникации совершенный образ предмета, наделенный ценностным измерением универсальности, абсолютности. Обладая эталонным статусом, идеал являет проекцию будущего, с позиций которой выносится вердикт настоящему и прошлому. Выдвижение разнообразных идеалов, глобальных образов будущего – значимый фактор развития культуры.

Сложившаяся новая социально-культурная ситуация характеризуется значительной интенсификацией духовной жизни, углублением информационных запросов и потребностей людей в живом общении, усилением тенденций к активному участию человека в культурной жизни. Новая философия нового века утверждает отношение человека к миру, основанное на духовных ценностях. Философия в условиях глобальной информационной цивилизации должна способствовать становлению и развитию духовности, к которой относятся: образованность, гуманность, моральность, эстетичность, философское и психологическое основания, искусство и творчество. Эти духовные основания служат раскрытию человеческих качеств, позволить жить, руководствуясь принципами, познавая закономерности жизни и проходя большие испытания в решении нелегких задач по оценке духовных ценностей. Мировоззрение человека формируется на основе взглядов, складывающихся в связи с духовными ценностями. Таким образом, явления духовных ценностей тесно переплетаются с различными областями социального мира, особенно это проявляется во взаимосвязи субъекта с системой ценностей.

Казахстану необходимо определить ценностные приоритеты в обществе и в культуре. В наше время как никогда важно осознать и осмыслить базовые нравственные категории, такие, как: жизнь, добро, истина, долг, честь, красота, любовь, труд, общение и другие ценности национальной культуры. Возрождение ценностных приоритетов возможно только через духовно-нравственное обновление и формирование основ нравственных качеств каждого отдельного человека. Выработка духовно-нравственных оснований ценностей и ориентация на ценности нравственной культуры должны сыграть консолидирующую роль в

обеспечении межнационального согласия и гражданского мира, в выработке казахстанской национальной идеи, выполнить идентификационную функцию самосознания народа и функцию сохранения самобытной культуры в эпоху глобализации общества.

Литература

1 *Назарбаев Н.А.* В потоке истории. – Алматы, 1999.

2 *Степанова И.Н.* Духовнось как качество личности и проблема ее воспитания. – Курган: КГУ, 2004.

3 *Вернадский В.И.* Биосфера и ноосфера. – М.: Наука, 1989.

4 *Келле В.Ж.* Философия и будущее цивилизации // Тезисы докладов и выступлений IV Российского философского конгресса. – М., 2005. Т. 4. – 776 с.

ГЛОБАЛИЗАЦИЯ И НОВЫЕ КОНТУРЫ КАЗАХСТАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Алтай ТАЙЖАНОВ,
Самат КУМЫСПАЕВ **(Актобе)**

За годы в независимости во всех сферах общественной жизни нашего государства произошли большие изменения политике, экономике, культуре, науке, идеологии. Тернистый путь суверенного развития сопровождался успехами и неудачами, достоинствами и недостатками, бурным подъемом и затяжным кризисом. Таким образом, за годы независимости республика прошла огромный этап по созданию фактически нового государства. Принципы суверенитета и государственности воплотились в священных для казахов словах: «тәуелсіздік», «азаттық», «бостандық», «еркінділік».

В новый год наша страна вступила с новыми задачами Стратегии «Казахстан-2050»: новый политический курс состоявшегося государства». Мы соотносим сделанное и то, что предстоит сделать. Нурсултан Назарбаев отметил: «Мир вступил в период глобальных мегаизменений», которые определяют «совершенно другие условия и возможности, чем были у нас в момент принятия Стратегии «Казахстан-2030».

Из названных президентом страны десяти глобальных вызовов XXI века выделим такие базовые для образования факторы, как ускорение исторического времени, 3-я индустриальная революция, кризис ценностей нашей цивилизации. Справиться с этими вызовами – задачи тех, кто учится, и тех, кто учит, и тех, кто управляет этими процессами. Немаловажная роль здесь принадлежит представителям гуманитарных наук. В условиях формирования нового государства с иными социально-политическими и культурными параметрами появляется социальный запрос, потребность в иной системе мировоззрения, и эту задачу должна будет решать казахстанская философия.

С обретением независимости философия, как и гуманитарные науки, в целом, оказалась у нас в весьма непростой ситуации, поскольку идет смена научных парадигм, ориентиров и ценностей,

формируется новая реальность. Отношение к прежней истории и общественной жизни стало не только научной, но и общенациональной проблемой. Одни требуют полностью сохранить наследие, другие столь же радикально – полностью его отбросить. В этих условиях кардинальная попытка осмысления казахской философии и кочевой цивилизации в рамках современной казахстанской философии приобретает актуальное значение. И тем актуальней становится преемственность между поколениями. Тем более, что казахские ученые всегда были на передовых позициях на постсоветском пространстве в области освоения обширного наследия Востока.

По мнению Ж. Абдильдина, перед сегодняшними учеными стоит задача – осмысление казахской философии в ракурсе современности, рассмотрение различных сказаний, преданий, легенд, пословиц и поговорок, выделение в них того, что относится к национальной философии. Это трудная задача. Ведь нужно уделять конкретное внимание философской стороне в этих формах устного литературного наследия, выделить и определить наиболее нужное в них. Иначе мы запутаемся сами и запутаем других. Поэтому, если не быть предельно внимательными, то может быть нанесен урон памяти последующих поколений.

В таких работах казахстанских философов, как «Предфилософия протоказахов» (М.С. Орынбеков), «Становление исламской философии в Казахстане» (А.Н. Нысанбаев), «Тюркская философия: десять вопросов и ответов» и ряде других, посвященных тюркской философии, показано, что существуют особые механизмы в национальном философствовании, которые созвучны универсальному контексту, и наоборот, по сути дела, была создана диалогическая философская система. Страна, не имеющая собственной развитой философии, основанной на имманентной истории духовности, не может претендовать на самостоятельное духовное бытие и развитие, она всегда будет зависеть от чужеродных факторов.

Особенно хочется выделить выполнение Государственной программы «Культурное наследие», инициатором которой выступил Президент РК Нурсултан Назарбаев. Была поставлена задача освоения на казахском языке мирового философского и

гуманитарного наследия, а также глубинного, фундаментального исследования культурного наследия казахского народа, что изменило роль и статус философии в казахстанском обществе. Безусловно, это потребовало объединения усилий обществоведов республики.

Но самый желаемый и уже ощутимый общественный резонанс «Культурного наследия» – включение в диалог культурных традиций, основанных на взаимопонимании и согласии. Именно эти ценности являются предпочтительными в нашем полиэтничном, поликонфессиональном Казахстане.

Нужно подчеркнуть, что, обращаясь к прошлому, мы не только оцениваем настоящее, но и намечаем перспективу на будущее. Так зададимся вопросом: каково положение казахстанской философской мысли сегодня и что можно ожидать от нее в будущем? И, как ответил в одном из своих интервью академик Ж. Абдильдин, «...огромное духовное наследие казахов ждет своего беспристрастного исследователя».

Известный французский мыслитель Жак Деррида очень точно заметил, что у любой нации, осмысливающей свое бытие, есть своя национальная философия, являющаяся частью мировой. Казахстанская философская школа была и остается признанной научной школой в ближнем и дальнем зарубежье. На ее становление значительное влияние оказали профессора Жабайхан Абдильдин, Кенжегали Абишев, Касым Рахматуллин, Матипулла Аженов, Зия Мукашев, Гарифолла Есим, Абдумалик Нысанбаев, Аманжол Касабек.

С первых дней независимости философия активно и деятельно включилась в теоретическое осознание глобальных преобразований. Это потребовало, естественно, изменения мировоззренческих и методологических парадигм, формирования философии нового типа, с ориентацией на духовные приоритеты и общечеловеческие ценности. Казахстанская философия, отвечая на самые важные вопросы современности, безусловно, является частью мирового общефилософского пространства.

Современная философская мысль расширила диапазон своих научных изысканий. Причиной тому являются динамичные изменения, которые происходят практически во всех сферах

общественной жизни. К числу проблем, которые исследуют нынешние мыслители, также можно отнести глобализацию. Данная проблема возникла с формированием нового мирового порядка и вступлением мира в качественно новую систему взаимоотношений – эпоху всемирной интеграции и глобализации, которая требует своего духовного, в первую очередь, целостного философского осмысления.

Ученые-философы ставят перед собой новые задачи в решении жизненно важных вопросов современного мира. Им необходимо развить критический дух философии, который поможет понять новые глобальные тенденции, а также социальные ориентиры и ценности. В этих условиях кардинальная попытка осмысления глобализирующегося мира оказывается делом очень сложным.

Роль современной философской мысли в оценке и решении мировых проблем многообразна. Как отмечают многие исследователи, в последние десятилетия XX в. в моду вошла так называемая «постнеклассическая философия», которая поставила на обсуждение кризисные явления в современной культуре и проблемы, обусловленные экспансией новых информационных технологий, а также бурным развитием средств массовой коммуникации. При этом главенствующая из них связана с комплексным концептуальным и методологическим осмыслением возможных последствий глобализации, определением наиболее важных задач, стоящих перед международным сообществом. Судя по последним статьям философов, к числу таковых можно отнести теорию модернизации, концепцию постиндустриального общества, теорию миросистемы, идею постмодернизма, концепцию «глобального общества риска» и т. д.

Расширению предмета современной философии способствует стремительный прогресс гуманитарных наук, вкупе с последними достижениями техники и технологии в повседневной жизни людей. Это привело к образованию таких новых дисциплин, как философия коммуникаций, философия информатики, технофилософия, антропософия, биоэтика и медицинская этика, философия разума и мозга и другие. Социальное развитие человечества в конце XX и начале XXI веков стало причиной возникновения

философии гендера, философии детства, философии образования, этики бизнеса и т. д.

События, произошедшие за последние годы, заставили людей по-новому взглянуть на систему международных отношений и международной безопасности, да и на весь современный мир: слишком много опасных тенденций и вызовов выявилось в ходе конфликтов. И, конечно, не последнее слово в их осмыслении должно принадлежать современной философии.

В изменившихся исторических координатах философия должна принять вызовы эпохи, теоретически осмыслить происходящие трансформации и высказать обоснованные прогнозы возможных вариантов развертывания событий. С точки зрения современной философии, процесс глобализации неизбежно сопровождается объективной децентризацией структур, кодов, моделей сознания. Это не означает утраты единства культурного многообразия, но это единство достигает своих целей не за счет подавления и ассимиляции особенных моментов, а, напротив, благодаря их развитию – национальных культур, этносов, языков, индивидов. Так что происходящие в мире события, повернувшие вектор истории в сторону многополярности, философски обоснованы.

В Послании народу Казахстана «Стратегия «Казахстан-2050»: новый политический курс состоявшегося государства» Президент страны Нурсултан Назарбаев определяет традиции и культуру как генетический код нации.

Несмотря на невзгоды в прошлом, казахам удалось сохранить свою культурную самобытность. И теперь следует «оберегать нашу национальную культуру и традиции во всем их многообразии и величии». Надеемся, современная казахстанская философия скажет свое веское слово в укреплении национальной культуры в условиях глобализации.

ОТ ИДЕИ – К ИДЕОЛОГИИ НЕЗАВИСИМОСТИ: КРИТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

Мурат САБИТ
(Алматы)

Идея независимости всегда остается актуальной для стран, обретших ее после колониальной зависимости. Получить независимость – это еще не все, ее надо суметь сберечь и, самое главное, реализовать, т. е. стать действительно независимым агентом мировой политики, заняв свою, подобающую стране нишу в мировом сообществе. И когда говорят и пишут о национальной идее и выдвигают различные ее версии, то, как мне думается, главной все же остается именно идея независимости, потеря которой равносильна смерти нации, исчезновению ее как субъекта истории.

Независимость нами получена, но как ее сохранить и приумножить, как ее реализовать? Чего мы достигли за двадцать с лишним лет нашего независимого развития? В правильном ли направлении мы двигаемся? Есть ли у нас адекватная идеология независимости?

Независимость не есть одномоментное состояние, достигнув которого, можно успокоиться, она представляет собою *исторический процесс*, предполагающий активную целенаправленную деятельность государства по ее развитию и реализации. Все ли делается у нас для этого?

Анализируя эти вопросы и возможные на них ответы, я пришел к довольно неутешительным выводам: независимость свою мы не всегда бережем, хотя и говорим, что она является нашей высшей ценностью. Конечно, Республика Казахстан – независимое государство, но, к сожалению, степень этой независимости имеет тенденцию к убыванию. Об этом говорит ряд фактов, количество и качественный состав которых не оставляет сомнений насчет правоты этих умозаключений. Посудите сами: богатства недр проданы за бесценок и там хозяйничают кто угодно, но не мы; мы вошли в Таможенный союз с дальнейшей перспективой стать членом Евразийского союза, – но это может оказаться равносильно по многим доводам добровольному возвращению к статусу мень-

шего собрата. За мизерную цену Россия продолжает арендовать «Байконур», нанося невосполнимый урон нашей природе и нашим соотечественникам; события в Жана Узене и Арканкергене, вспышки терроризма и экстремизма, прокатившиеся по регионам, нерешенность многих проблем социальной жизни (проблем безработицы, малых городов и сел, здравоохранения, детской смертности, жилищной проблемы и т. д.) – все это сигнализирует о стагнации государственной власти, которая не способна решать их по-настоящему и, по сути, безответственна перед народом, перед перспективой потери независимости. Она заботится, главным образом, о себе, и породила вокруг себя когорту миллиардеров и всеохватную коррупцию, которые представляют немалую угрозу независимости. Если, скажем, миллиардеры уведут свои активы в офшорную зону, – прощай народные сбережения, которых, кстати, так не хватает нашему бюджету. Всеохватная коррупция обездвижила наше общество, ограничив степень свободы деятельности представителей малого и среднего бизнеса.

Состояние нашего общества таково, что впору говорить о мифологизации, пронизывающей сверху и донизу все его слои, которая призвана помочь власти править, а простому народу – преодолевать трудности. Этих мифов много и они рождаются чуть ли не ежемесячно. Первый из них – миф о процветающем Казахстане. Развенчивать его, по-видимому, нет никакой необходимости. Вводя в заблуждение себя и народ, власть не замечает, что теряет доверие к себе. Это во-первых. Во-вторых, она создает предпосылки к возможному процветанию Казахстана без казахской «начинки», без казахского присутствия. (О возможности появления в будущем Оршутстана, где казахи могут оказаться, как и индейцы в США, в резервациях, а пользоваться всеми благами будут оршутстанцы, предупреждает нас мудрый Г. Бельгер в одном из своих эссе, скромно называемых «плетеньем чепухи».)

Главной причиной нашего топтания на месте, несмотря на хвалебные заявления о наших невиданных успехах, на мой взгляд, является бесконтрольность, а, следовательно, безответственность государственной власти перед народом. В Конституции утверждается: «Единственным источником государственной власти является народ» (статья 3.1.), но не прописан четкий ме-

ханизм ее ответственности перед ним. В результате мы имеем то, что имеем: наше общество состоит из двух мало взаимосвязанных пластов, где верхи ведут совершенно иной, можно сказать, роскошный образ жизни, а низы вынуждены удовлетворяться довольно скудными заработками и социальными пособиями, которые в реальном исчислении фактически не растут.

Прежде всего, необходимо рассеять все мифы, застилающие наш разум, наши глаза и уши («идолы», по Ф. Бэкону). Часть этих мифов выше уже была названа. Один из первых мифов, призванных оправдать дикую «прихватизацию» 90-х годов, состоял в том, что, мол, речь идет о переходе на рыночную экономику, для чего необходимо первоначальное накопление, а откуда оно может быть? За счет грабежа, конечно, как на диком Западе. «Дикий Запад», зарождающийся капитализм, – это XV–XVI вв. н. э., а все происходило с нами в конце XX в., века научно-технической революции и развитой мировой цивилизации, для которой дикость та – давно прошедший и прочно забытый инцидент…

Вот так мы привыкли жить в мифологически обустроенном мире, в якобы «процветающем Казахстане», где не решается по-настоящему ни одна сколько-нибудь серьезная проблема: ни экономическая, ни духовная, ни социальная, ни научно-техническая, – все идет ни шатко, ни валко, за счет каких-то скоропалительных, бессистемных, напыщенных, смешных и в то же время грустных, показушных во многом начинаний, которые никогда не доводятся до логического конца.

Иногда критики указывают на то, что нет у нашего государства идеологии. В этом утверждении есть большая доля истины. Оно совершенно верно, если речь идет об идеологии глубинной, теоретически выдержанной, основательной, философски обоснованной. Идеология, имеющаяся на вооружении у действующей власти, насквозь мифологизирована, она безосновательна, ложна.

Из всего сказанного я делаю вывод: у нашего независимого государства нет фундаментальной государственной идеологии. *Идеологии Независимости*, из-за чего много шума, слов и обещаний, разных планов и стратегий, а дела настоящего, действительного движения вперед по пути независимости, движения, наполненного внутренним смыслом, к сожалению, нет.

В идеологии независимости все должно быть правдиво, искренне, открыто, ложным заверениям, посулам и грязным политтехнологиям не должно быть места: истинность целей и намерений – вот ее главный критерий, ибо путь к Свободе лежит через Истину. Недаром М. Хайдеггер, выдающийся философ XX в., утверждал: *«Сущность истины есть свобода»* [1, с. 15].

В центре новой государственной идеологии, идеологии независимости, должны находиться *интересы и нужды собственно казахского народа, его идеалы и духовные ценности,* к сожалению, фактически отодвинутые в нынешние времена. На словах говорится много прекрасного, верного (чего стоят, например, фразы типа: «Независимость – высшая ценность», «Интеллектуальная нация», много хороших слов сказано и о казахском языке), но особых подвижек по пути укрепления и развития независимости, казахского языка как государственного, к сожалению, нет и не будет, пока проводится вот такая бесцельная, идеологически не выверенная политика, которая чужда казахскому народу, так как всячески игнорирует его права как государствообразующей нации. Она нацелена на то, чтобы решать все имеющиеся проблемы, скорее, за счет казахов, за счет их интересов, безграничной терпеливости и скромности, вместо того, чтобы вкладывать значительные средства в интеллектуально-духовный рост казахской нации, ее здоровье и демографическое развитие.

Выдвижение казахского народа, его идеалов и ценностей на первый план означает лишь, что Республика Казахстан – это страна казахов, Казахская республика, где, наряду с ними, живут дружно, спаянно, представители других народов и народностей, трудятся плечом к плечу, растят детей, радуются прелестям мирной жизни. Вот это – естественное, исторически сложившееся состояние содружества народов и народностей, объединенных вокруг хозяев этой священной земли, нынешней властью политизировано и опять же мифологизировано до неузнаваемости. Вся история создания и функционирования Ассамблеи народа Казахстана, в общем-то необходимой и весьма полезной *общественной организации*, ее возведение в ранг своеобразной парламентской фракции, вопреки Конституции, запрещающей «возложение на общественные объединения функций государствен-

ных органов» (ст. 5.2), если разбираться по сути, отдает ложью, своевольным насилием над исторической истиной и над нашей Конституцией, перетасованной вдоль и поперек.

В Конституции с самого начала должны быть закреплены все естественные права коренного народа, должны быть отражены его основные духовные ценности, да и особый статус казахской нации как государствообразующей, чтобы все это не вызывало никаких пререканий, споров и разночтений. На мой взгляд, именно то обстоятельство, что статус казахского народа не обозначен, конституционно не выражен, обусловливает то, что каждый раз приходится ему как бы выпрашивать законно положенное, исторически ему присущее, так сказать, от Бога. Приниженность эта и объясняет, почему язык казахский до сих пор не заговорил в полную силу и не стал по-настоящему государственным.

Государство должно работать на благо казахского народа, составляющего цементирующую основу общества, заботиться о его истории, языке, о судьбе его культуры, о его будущем (о здоровье, о духовным росте и развитии молодежи), конечно же, не в отдельности от других народов и народностей, не за их счет, не наделяя особыми правами, но и не поражая его в правах, постоянно держа все эти вопросы в поле зрения, учитывая то, что нет иной страны, иной земли, где казахскому народу могут уделять должное внимание, кроме как здесь, в Казахстане.

Если Казахстан станет местом действительного духовного роста и развития казахского народа в дружбе и согласии (не показных, а истинных) с представителями других народов и народностей, если казахские просторы раскроют людям доброй воли свои широкие объятия, то непременно начнет расти заметно численность казахского населения, повысится рождаемость, начнут съезжаться те, кто до сих пор почему-либо обитают на чужбине, и тогда народ заживет полноправной жизнью, восстановит свою историческую целостность, свою рассеянную по всему свету жизненную энергию, и тогда наша страна расцветет на благо всех ее жителей.

Республика Казахстан может отстоять и реализовать свою независимость только в единстве с братскими тюркоязычными народами. Поэтому основной вектор внутренней и внешней политики должен быть направлен на укрепление тюркского духов-

ного, политического и экономического единства. Такое единство требует многосторонних усилий по взращиванию общетюркских духовных ценностей, степень их взаимного соответствия служит критерием возможности вхождения той или иной страны-претендента в этот международный тюркский форум [2]. Переход на латиницу станет важным шагом в сближении с тюркоязычными народами, диктуемом исторической необходимостью в условиях всеобщей глобализации.

Идея независимости органически присуща казахскому народу, исторически заслужившему право быть государствообразующей нацией на своей земле, на своей исконной исторической родине, т. е. она, идея независимости, имеет глубокие исторические корни.

Во-первых, можно констатировать факт существования казахской национальной независимой государственности в лице казахского ханства на протяжении примерно 250–300 лет, когда казахский народ набирался важнейшего жизненного опыта самостоятельного устроения государственной жизни на огромных просторах Дешт-и Кыпчака.

Во-вторых, даже в условиях потери независимости в годы российского подданства казахи не теряли веры в будущее, боролись за свою независимость, за суверенное право образовать национальное государство на своей земле. Об этом свидетельствуют восстания казахов под руководством Кенесары Касымова, Исатая, Махамбета и др. И в этих условиях они сохраняли и развивали свою традиционную культуру, выдвигая из своей среды недюжинные таланты (композиторов, певцов, акынов-импровизаторов, просветителей, силачей-палуанов и т. д.) и продолжали лелеять мечту о независимой национальной государственности.

В-третьих, национальная казахская государственность так или иначе была представлена в составе СССР, сначала как Казахская автономия, а затем – Казахская Советская Социалистическая Республика. И хотя деятельность этих образований во многом и основном определялась из Центра, важна была сама форма представленности. И опыт участия в социалистическом строительстве показал, что казахский народ дееспособен, восприимчив, трудолюбив, дружелюбен и отважен как воин, достоин всяческого уважения.

В-четвертых, в каждый период казахской истории были великие личности, составлявшие ум и честь народа, выражавшие мировоззренческие устои, духовные ценностные ориентиры, являвшие примеры личностного достоинства, ума, мужества и стойкости характера. Это – знаменитые акыны и жырау, ханы и батыры, бии и степные ораторы, просветители, деятели Алаш Орды, писатели, поэты, ученые, люди искусства, герои войны и труда, задававшие образцы верного служения народу, идеалам Добра, Красоты и Истины. Они были настоящими повелителями ума и сердца казахского народа, жаждавшего свободы и независимости...

Наше государство должно сделать все, чтобы вернуть народу проданные иностранным инвесторам месторождения и предприятия, наладить промышленность, вести дела по-хозяйски, экономно и расчетливо, резко ограничить аппетиты государственных чиновников, постоянно ответствовать перед народом, не диктовать сверху надуманные проекты, а, советуясь с ним, ставить конкретные цели и задачи, направленные на укрепление независимости, на обеспечение благосостояния народа и безопасности государственных границ. Народ вправе строго требовать от своих, избранных для служения ему же представителей во власти, от самых рядовых госслужащих до самых ее вершин, надлежащего выполнения своих обязанностей. Воля народа, его судьба, судьба независимости – превыше всего. Философия не должна оставаться в стороне, так как движение по пути независимости нуждается в философско-критическом осмыслении и теоретически обоснованных рекомендациях общезначимого характера.

Литература

1 *Хайдеггер М.* Разговор по проселочной дороге. Сборник. – М.: Высшая школа, 1991.

2 *Сәбит М.* Түркітілдес халықтардың бірлігі – тәуелсіздік кепілі // Вклад тюркского мира в мировую цивилизацию. Материалы международной научно-теоретической конференции. – 17.10.2012. – Алматы: Қазақ университеті, 2013. – С. 20–23.

ЛИБЕРАЛЬНО-ДЕМОКРАТИЧЕСКИЙ ВЫБОР КАЗАХСТАНА: ПОПЫТКА ФИЛОСОФСКОГО ОСМЫСЛЕНИЯ

Сагади БУЛЕКБАЕВ
(Алматы)

Для многих государств, которые недавно обрели независимость, политический и экономический вектор их модернизаций оказался связанным с поиском адекватных путей социально-экономического и политического развития. Решение этих вопросов для молодых государств оказалось связано, в первую очередь, с ответами на следующие вопросы: Как сохранить культурную самобытности и самоидентификацию в процессе реформирования страны? Какую модель выбрать для своей модернизации – модель догоняющего развития или ускоренной модернизации?

Казахстан, выбрал западный путь и модель развития. В ее основе, как известно, лежат три основных составляющих: рыночная экономика, правовое государство и демократия.

Выбор этого пути основан на вере, свойственной многим европоцентристским теориям, что Запад – это единственная цивилизация, прошедшая в своем развитии «правильный путь» (столбовую дорогу), который неизбежно должно пройти все остальные культуры и цивилизации. В конце этого пути все человечество обретет одну и ту же «правильную» систему хозяйствования и общественное устройство по типу Запада [1].

Здесь нужно отметить, что большая часть казахстанской интеллигенции подпала под влияние этой идеологии, а для власти эта теория стала как бы негласно, основой официальной политики. Такой выбор пути развития основывался на следующей посылке, что опыт мировой истории убедительно и неоднократно показал, что цивилизации, имеющие возможность широко применять ценности и институты свободы, демократии, либерализма, частной собственности и рынка, обладают, в конечном итоге, намного более благоприятными условиями для ускорения общественного прогресса, удовлетворения потребностей и интересов людей.

Хотя этот же опыт, по мнению российского ученого Е.И. Мыскина, свидетельствует и о другом: все названные выше ценности и институты являются не более чем внешними проявлениями глубинных основ жизнедеятельности соответствующих общественных организмов. Последние оказывают решающее воздействие на складывание определенного социального генотипа. В свою очередь**,** каждый конкретный генотип в одних случаях создает весьма комфортную среду, а в других – порождает мощнейший механизм торможения в деле реализации избранного политической элитой сценария реформирования страны. Именно поэтому процесс разработки любой программы преобразования современного общества должен начинаться с поиска некоего генетического кода, по существу, парадигмы нашего общественного развития, которая не только в прошлом, но и сегодня задает характер взаимодействия его целей и средств и определяет судьбу целого ряда попыток изменить ход событий [2].

Другими словами, прежде, чем броситься в пучину рынка, идти по западному пути, нашим реформаторам нужно было вначале уяснить для себя ответ на такой вопрос: возможно ли вообще создание эффективной модели западных институтов, в частности, демократии у незападных народов и государств? И насколько был обоснован выбор реформаторами западной модели развития?

Сегодня, по прошествию десятков лет, размышляя над проблемой, внедрения западных институтов в незападные страны, или, другими словами, осуществления демократической революции в ее экспортном варианте, российский ученый В.Л. Иноземцев приходит к выводу, суть которого заключается в том, что эффективная демократия за пределами Европы восторжествовала лишь в тех частях и регионах, где европейские переселенцы и потомки составили большинство населения.

«Развитие американской демократии, равно как и формирование нынешнего облика других бывших британских доминионов – таких, как Канада, Австралия или Новая Зеландия, – пишет Иноземцев, – показало, что за пределами Западной Европы устойчивые демократические режимы существуют только там, где большинство населения составляют европейцы и их потом-

ки, то есть прямые носители многовековых демократических традиций. Это важно подчеркнуть, прежде всего, потому, что следует, наконец, преодолеть радужные надежды на возможность быстрого распространения демократических ценностей в мировом масштабе» [3].

И далее: «В последние десятилетия нигде (кроме, пожалуй, отдельных стран Восточной Европы) демократизация не стала естественным процессом, а всегда представляла собой форму приспособления к требованиям западного мира, какие бы цели при этом ни преследовались: получение преференций в торговле, привлечение новых инвестиций или просто доступ к очередной порции гуманитарной помощи» [4].

Как бы там ни было, Казахстан из дилеммы «Восток или Запад» сделал свой выбор – следовать по пути Запада. В конечном счете, достичь западных стандартов и качества жизни. Однако, как показывают исторический опыт и опыт нашей республики, эта высокая цель – достичь западных стандартов жизни – для многих незападных государств, в том числе и для Казахстана, оказывается призрачной мечтой – в силу ряда объективных обстоятельств.

Во-первых, если все неразвитые страны, а к ним относятся и Казахстан, и Россия, попытаются идти по западному пути и постараются достичь стандартов потребления, которые есть, к примеру, в США, самой развитой стране Запада, то наша планета должна быть по своему размеру в четыре раза больше, чем сегодня. (сегодня США, по мнению международных экспертов, потребляют 40% всех ресурсов Земли).

Во-вторых, если все страны будут производить товары, как развитые страны Запада, то человечество просто погибнет от экологических проблем, которые породит столь массовое производство товаров.

В-третьих, при таком пути развития есть серьезные риски, что многие народы утратят свою культуру и приобретут стандарты массовой культуры, в основе которой лежит диктуемая массовым производством развитых стран массовая культура, массовый ширпотреб. Это – путь утраты национальной и культурной идентичности.

В отличие от них, реформаторы постсоветских стран, особенно это относится к России и Казахстану, с ходу попытались внедрить западные модели демократии, рыночной экономики и правового государства, созданные и сформированные в течение нескольких столетий. Здесь нужно отметить, что рынок для наших реформаторов в первую очередь ассоциировался с классическим капитализмом восемнадцатого века, точнее, с американским, со всеми его особенностями и издержками. Отсюда все пороки строящегося капитализма морально оправдывались. Они считались вполне закономерными и вполне естественными, поскольку, согласно марксистской теории, этапу первоначального капитализма свойственны такие недостатки. Экспертами проводимых реформ были представители развитых капиталистических стран. Хотя, наверное, было бы более уместным приглашать в советники ученых и экспертов из тех стран, которые уже довольно успешно осуществляли переход от социализма к капитализму, как, например, в Польше, Чехии или в Китае.

К тому же, по мнению О. Сулейменова, мы «некритично и неправильно восприняли западный термин «рыночная экономика». Нам, говорит он, навязали глянцевую обложку западной модели. Торговля и все. А чем мы можем торговать? Только тем, что нужно западным покупателям дли их производства – сырьем. Если только у нас появлялось конкурирующее производство, его уничтожали» [5].

Другими словами, эти попытки построить новое общество осуществлялись реформаторами вне четкого уяснения проблемы, какое общество мы хотим построить, и поэтому все революционные преобразования осуществлялись вне учета культурных и цивилизационных особенностей развития своих стран. Говоря иначе, эти страны без особых раздумий ринулись в пучину рынка и, как результат такого форсированного внедрения капитализма, получили, к великому сожалению, не вариант западного либерально-демократического капитализма, а типичный капитализм латиноамериканского или африканского типа, который в литературе называется как *crony capitalism*, или «капитализма для своих». Эта модель была разработана применительно к условиям Латинской Америки. В ней сделан акцент на устойчи-

вых связях между государственными чиновниками и фирмами, которым первым оказывают покровительство и предоставляют всяческие преференции [6].

Говоря иначе, эта такая система, основанная на сращивании власти и бизнеса, которая предопределяет системную коррупцию и незащищенность любых экономических субъектов, которые не обзавелись полуфеодальной силовой «крышей» [7].

В этом плане наш капитализм по основным своим признакам совпадает с указанными вариантами. В частности, по сущностным признакам латиноамериканского капитализма. Во-первых, как кланово-олигархический, во-вторых, как имеющий монополистический характер: возьмем, к примеру, только одну сферу – производство горюче-смазочных материалов. (В Казахстане до сих пор всего три нефтеперерабатывающего завода, три монополиста. Почему до сих пор не построен ни один нефтеперерабатывающий завод, ведь производство горючесмазочных материалов из нефти, по мнению химиков, не более сложное производство, чем производство самогона.) А, в-третьих, бизнес в нашей стране, как показывают многочисленные скандальные коррупционные дела, сращен с государством, т. е. носит номенклатурно-бюрократический характер. Это, когда большинство сотрудников высшего звена государственно-бюрократического аппарата имеют свой или «крышуют» чей-то бизнес, о чем свидетельствуют многочисленные коррупционные преступления. В-четвертых, наш капитализм – в отличие от капитализма в других развитых странах – стадии свободной конкуренции не проходил и сразу сложился как преимущественно капитализм нескольких крупных концернов, компаний и фирм в каждой из ключевых отраслей экономики.

В отличие от традиционного капитализма, все наши крупные капиталисты и олигархи приобрели свой капитал не путем того, что они сами, своим трудом, своей предприимчивостью создали свое дело, как, к примеру, Форд, Рокфеллер или Билл Гейтс, а практически бесплатно, путем перераспределения партийно-комсомольской, советской и хозяйственной номенклатурой нажитого предшествующими поколениями богатства нашего государства и народа.

Чтобы в этом убедиться, достаточно, задать вопрос: какие новые отрасли создал наш капитализм за более чем десятилетие своего существования? К сожалению, наш капитализм не создал новых отраслей и видов промышленного производства. В этом – принципиальное отличие нашего капитализма от западного. Здесь во многом кроются многие издержки нашего капитализма, такие, как мы отметили выше; тотальная коррупция; сегодня охватила все сферы жизни нашего общества, и, ежегодные программы борьбы с ней, объявляемые правительством и Президентом, оказываются безуспешными.

Мы хотим сказать лишь о том, что в процессе строительства нашего капитализма произошла своеобразная подмена понятий. Она состоит в том, что наше общество, стремясь построить рыночную экономику, на деле построило рыночное общество. Распространило рыночные отношения в те сферы, где их не должно быть, в частности, в сферу государственных институтов, образования, культуры, которые по своей природе и сути призваны выражать интересы общества, народа, коллектива, а не выгоды отдельной личности**.** В силу тотальной рыночнизации нашего общества, менялись и ценностные представления, и ориентиры нашей молодежи. И менялись они не в лучшую сторону. Об этом свидетельствуют серьезные социологические исследования. К примеру, если в начале девяностых годов идеалом молодых ребят были рэкетиры, а у девочек – проститутки, то в двухтысячные годы идеалами были уже банкиры и предприниматели, артисты и космонавты, что касается сегодняшней молодежи, то она уже хочет быть чиновниками. Это говорит о том, что в современной коррумпированной системе должность чиновника становится престижной и высокооплачиваемой, последнее, конечно, не только за счет государственного жалованья.

Сегодня выгода и прибыль стали главными ценностями нашего общества. В качестве примера можно привести то, что сегодня для молодежи ценность и достоинство человека оцениваются не по критериям ума, таланта, способностей, уровню культуры, а по способности и умению, кто и как, на что и сколько денег сумеет потратить. Оцениваются не талант и ум, а то, насколько он крут.

Российский ученый О. Митрошенко, анализируя сущностные изменения ценностных представлений в новых рыночных обществах, пишет, что для молодежи «...отсутствие видимых социальных ограничений нередко рассматривается как отсутствие ограничений вообще. Преодоление социально-сословной иерархии рассматривается как преодоление духовной иерархии, предполагающей уважение к духовности, знанию, компетентности. Равенство возможностей и высокие стандарты потребления рассматриваются как оправданность притязаний на высокое положение без заслуженных оснований. Относительность и плюрализм ценностей трактуются как отсутствие всяких ценностей непреходящего значения» [8]. Согласно социологическим опросам молодежи России, 55% сказали, что готовы перешагнуть нравственные нормы ради достижения поставленных целей» [9].

Общий вывод таков: перемены во всех областях социальной жизни, вызванные переходом общества на рыночные рельсы западного типа, оказывается, содержат немало рисков и опасностей, хотя в их основе лежат такие, казалось бы, непреложные для Запада феномены, как (не)управляемые процессы демократизации и либерализации, равенство людей перед законом и право каждого избирать свою судьбу.

Поэтому сегодня, может быть, нужно разобраться, в каком обществе мы живем, каковы его сущностные параметры, то ли общество и рынок мы строим? Верно ли выбранное нами направление? Может быть, пора сделать серьезные выводы? Может, сегодня надо серьезно задуматься и отказаться от того ментального наследия, которое мы получили от советников с Запада [10]?

Литература

1 *Кара-Мурза С.Г.* Европоцентризм: Эдипов комплекс интеллигенции. (Серия: Тропы практического разума.) – М.: Алгоритм, 2002.

2 *Дискин И.Е.* В путах возомнившего разума // Общественные науки. – 1990. – № 4. – С. 6.

3 *Иноземцев В.И.* На рубеже эпох. Экономические тенденции и их неэкономические следствия. – М., 2003. – С. 396–397.

4 Там же. – С. 410, 402–403.

5 *Сулейменов О.* Газета «Время». – 13.12. 2012.

6 *Гапова Е.* Между кланом, семьей и нацией (часть I) // http://abimperio.net/scgi-bin/aishow.pl?idlang=2&state=shown&idnumb=59/

7 *Земцов Б., Шубин А.* Метаморфоза российских модернизаций // Свободная мысль. – 2011. – № 2. – С. 49–56.

8 *Митрошенков О.* Цивилизационные вызовы и управленческие ответы в начале XXI века // Свободная мысль. – 2011. – № 5. – С. 191–202.

9 *Смолин О.* Интеллектуальная катастрофа в России: причины и пути выхода // Свободная мысль. – 2011. – № 5. – С. 23–38.

10 Гавров С.Н. Модернизация России: постимперский транзит. – М., 2010. – С. 19.

ФИЛОСОФИЯ И ВЛАСТЬ: АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

Валихан ТУЛЕШОВ
(Алматы)

Современное отношение власти к философии является типично утилитарным, при котором современные и актуальные философские работы примитивно калькируются официальными государственными идеологами, без упоминания имен авторов, конечно.

Обидно не это, обидно другое – то, что высказанные идеи серьезно искажаются. И это неправильное калькирование и искажение может стать со временем большой политической проблемой, поскольку общественная и государственная практика, без ее коррекции теорией как опытом прошлого и образом будущего, обречена на неудачу. А, значит, **сегодня основным вопросом философии для отдельной нации**, стремящейся к вершинам мировой цивилизации, как в нашем случае, несмотря на избитость данного положения и парадоксальность ситуации, **становится не вопрос об отношении общества к идеологии** (который в некотором отношении бессмыслен сам по себе), **а вопрос об отношении самой философии к власти**. Ответ на такое притязание философии – быть исследователем власти, ее оппонентом и, в некотором смысле, ее судьей – продиктован всем опытом развития человечества и может быть подразделен на три части.

I. Об отношении власти к философии.

Поскольку мне пришлось с 2002 по 2008 год и далее заниматься проблемой **европейской ориентации Казахстана**, хотелось бы высказаться на эту тему. Тогда были высказаны достаточно смелые и актуальные идеи, вышел цикл статей и материалов о необходимости выбора Казахстаном нового культурно-цивилизационного пути развития, который я связывал с европейским направлением. Эти идеи стали первым концептом, который лег в основу Государственной программы «Европейский путь Казахстана», открывшей целый поток модернизационных проектов в

экономической, социальной и политической сферах общественного развития, государственном и национальном строительстве.

Но потом идея «европейского пути» подверглась сильному искажению и дискредитации. Широкий поток проектов, открытый «европейской идеей», со временем иссяк, так и не достигнув нового целостного и комплексного качества взаимодействия Казахстана и Европы наподобие договора об ассоциации или программы «Восточное партнерство», адаптации европейского социального законодательства и стандартов жизни в Казахстане.

А между тем, обстановка требовала и требует четко определить **отношение казахской философии к европейской**, определить параметры и свойства, способы и формы взаимодействия казахской культуры, философии и цивилизации с европейской, обосновать границы мировоззренческого сотрудничества и взаимопонимания современной европейской социальной демократии и эволюционирующей к либеральной форме степной, кочевой, военной демократии постсоветского казахского общества.

На наш взгляд, казахская тенгрианская кочевая культура, будучи по своему происхождению первичной, базисной по отношению к другим, «оседлым» культурам, а по принципу – синкретичной и монотеистической и по сущности – «восточной», универсалистской, преемственной, возникающей из восприятия единства законов функционирования природы, животного и человеческого мира, на самом деле относится к европейской культуре как к культуре рационалистской, надстроечной, в некотором смысле искусственной, возникшей из абсолютизации отдельных качеств и свойств в процессе развития жизнедеятельности человека, как условное понятие, с которого начинается познание мира (Аристотель), как модель жизнедеятельности общественных индивидов (частнособственническая структура, возникшая на основе реформ Солона), возникшая в VI веке до н. э.

Универсализм казахской культуры, основанный на глубоко метафизическом понимании космологии окружающего кочевника мира, оформленный в иерархических социальных кодах и моделях поведения, закрепленных в кодексах обычного права казахов, пока позволял интуитивно находить место той или иной абстракции, той или иной рациональности, определять ее коор-

динаты и значение в процессе движения или постижения более широкой и глубокой реальности, Универсума в целом.

Однако сегодня, когда предметные и социальные множественности и структуры, их модельные ряды глобально разрастаются и усложняются, этого интуитивизма универсалистской культуры номадов для вхождения в топ 30-ти развитых государств мира явно недостаточно, если под интуитивизмом понимать противопоставление интуиции и интеллекта. В современных условиях требуется их объединение – как более универсальное средство познания, которое, кстати, с незапамятных времен составляло краеугольный камень восточной универсалистской традиции.

Восстановление этой исторической формы номадического интуитивизма, как и традиционной космологии и этики номадов, моделей культуры и самых искусных военных стратегий, благодаря которым «небесные тюрки» подчиняли все периферийные по отношению к Великой Степи народы, создавая новые государства и формируя новые культуры, сегодня идет в Казахстане крайне медленными темпами, рискуя в различных катаклизмах, угрозах и вызовах современного времени потерять свою универсальную значимость для нации, общества и государства. Стратегические принципы мышления номадов, веками и тысячелетиями испытанные временем, которые должны быть ретрадиционализированы, с одной стороны, и модернизированы, с другой, могут послужить в качестве важнейших составляющих искусства управления государством, подтвердив объективность притязания номадической цивилизации на историческое старшинство и прародительство по отношению ко всем остальным цивилизациям, возникшим впоследствии на евразийском континенте (включая китайскую и индийскую).

С другой стороны, в современный период существуют целые пласты так называемой практической западной философии, которые функционально расширяют рационализм до масштабов и форм универсализма, не выходя, однако, за границы рациональности как таковой. Ярким примером такой философии являются **феноменология** и **лингвистическая философия, или философия языка.**

«Феноменология духа» Гегеля открыла в философии целый поток других философских доктрин, теорий и построений, кос-

венно предвосхитивших и воплотивших глобальное значение феноменологического сознания, его глобальные притязания. Это и Ницше со своим особым типом философствования, это и К. Маркс с его спекулятивной деятельностью капитала, которая может быть представлена всего лишь как частный случай спекулятивной деятельности феноменологического сознания, в частности, сознания отчужденного от своей человеческой сущности человека. Это и экзистенциализм, предтечей которого является С. Кьеркегор, также выросший из Гегеля. Это и Ж. Лакан, и М. Мерло-Понти, и Ж. Б атай, воспринявшие гегельянские комментарии А. Кожева. Наконец, это и антигегельянская феноменология Э. Гуссерля, и т. д.

Философия языка – это на Западе уже давно особый стиль философского мышления, который связан сегодня с преимущественным интересом к вопросам о способах построения различных, можно сказать, множественных семантических вариантов философских теорий и, соответственно, с изучением принципов упорядоченности средств выражения таких теорий и вообще философских знаний. В этом качестве философия языка становится чрезвычайно востребованной, например, у нас, в период смены графики языка, за внешней стороной которой скрывается смена парадигмы развития феноменологии национального духа, способ восстановления (регенерации) национального сознания и самосознания, который может быть поливариантным, а также иметь множество семантических и семиотических форм.

Множественность семантических форм философской теории в практическом отношении означает насыщение сферы национального духа, обретение им функциональной и инструментальной мощи, благодаря которой нация становится способной противостоять самым разным угрозам и вызовам.

II. Об отношении национальности и философского национализма к государству.

Будучи первым и последним прибежищем, убежищем нации, государство выступает воплощением ее духа. Обнаружение и раскрытие государством феноменологии национального духа как раз и составляет существо той исконной идеологии, которая отличает ее от идеологии как «тени» философии, распростра-

ненной у «мертвых» народов и обществ, живущих не «в своей сказке», не «в своем мифе», не своей жизнью и, следовательно, умирающих не своей смертью. Ясные методологические указания на этот счет в отношении национальности и национализма мы имеем в лекции Ж. Дерриды, прочитанной в МГУ 3 марта 1990 г., и здесь, как говорится, ничего не убавить и не прибавить.

Сегодня очевидны притязания философии к государству, которое должно обрести причастность к духовным истокам, исконности жизни и творческой свободе. Такая причастность у немцев, как это видно у Фихте, не отождествляется с эмпирической, биологической принадлежностью индивида к фактической немецкой нации и не исключает, следовательно, участия не-немцев в творчестве германизма, которое выступает неким стандартом идеологии немецкого государства. В германизме Фихте видел государство, смотрящееся в «зеркало, в котором нация видит ясность своего понятия». Точно также и **казахство**, **казахскость** нашего государства есть достоверное сознание и ясное видение того, что государство должно делать для реализации национального духа.

Государство обязано стремиться стать условием развертывания национального духа, осваивающего свое «тело», пространство, наполнить его различными формами творчества, творческой свободы и воли к жизни. Кровеносная система государства – это поток неостановимых актов творчества, свободного и, вместе с тем, осознанного, культурного национального созидания различных частей этого живого и растущего организма. Пронизанное таким творческим потоком созидания, мотивированным национализмом – как движением, эманацией национального духа в самые разные сферы, государство становится формой, способом реализации национализма. И чем сильнее национализм, а его сила определяется функциональной мощью духа, его способностью обладать универсальными, абсолютными характеристиками, тем сильнее государство. Каков национализм, такое же и государство.

Отсутствие национализма означает отсутствие национального духа, смерть, некроз и дальнейший распад тела государства, национального пространства, неспособность его пространствен-

но-временного функционирования. Такой «мертвый народ» становится в руках чужого национального духа, в руках чужого национализма средством производства, «говорящим орудием труда», которое со временем перепрограммируется на язык чужого национального духа, становясь элементом его инструментальной системы.

III. Об отношении философии к политике.

Несомненно, теоретическое значение важнейших частей западной философии не понимается и практически игнорируется в теории и практике модернизационных и реформационных процессов у нас в стране. Политические элиты, «переходя реку», действуют интуитивно, благодаря ощущению общей картины развития человеческой цивилизации, проявляющей общие тренды национализации, модернизации и реформации социального пространства государства, т. е. в целом, на основе восточного универсалистского типа восприятия реальности, «осторожно ощупывают камни». Такое абстрактное понимание и представление о модернизации, господствующее в умах правящей политической элиты, неспособно эффективно продвигать страну в 30-ку развитых государств мира, сделать ее культуру узнаваемой в мире, а нацию – возвести на высшие ступени развития человеческой цивилизации.

Критика новейшей западной философии в лице ее современных французских представителей постмодерна – Ж. Дерриды, Ж. Делеза, Ж. Бодриара и других, явивших новое феноменологическое понимание роли социальных идей в культуре и обществе, как и критика «неоконов» в лице Ф. Фукуямы, З. Бжезинского, С. Хантингтона, У. Кристола, Р. Кагана и других, не по плечам и «теоретикам» – официальным аналитическим структурам государства, неспособным обосновать наличие подлинных национальных интересов в интеграционных организациях, в которых участвует Казахстан. Эклектика многовекторности не фокусирует интересы индивидов к культурно-цивилизационной развитости, гражданская и социальная идентификация граждан остается, по сути, размытой. Цивилизационная слепота и двойная лояльность, основанная на формальном понимании социальной и политической стабильности, становится характерной чертой

поведения широких слоев населения, неискушенных в реалиях политической борьбы за власть в государстве.

В Казахстане производство общественных благ, развитие социальных стандартов, как и рост функциональной мощи государства, по скорости и по времени отстают от процессов бюрократизации и меркантилизации власти; уровень ее коррумпированности намного превосходит заявленный уровень социальности и правоправности (правоспособности) государства, что свидетельствует об искажении властью общественных идеалов и ценностей.

Существующая, так называемая, официальная государственная идеология, как показывает предварительный анализ, нивелирует значение великих философских идей, извращает их смысл, является прикрытием авторитарного правления, меркантилистского олигархического государства, «неосознанно», «интуитивно» стремящегося быть демократическим, социальным и правовым. Объективная же национальная идеология, основанная на научном, глубоко философском понимании национальной идиомы, остается пока невостребованной в таком государстве.

Универсальное государство формируется универсальностью притязаний нации, желающей распространить космополитическое влияние своей культуры, оно невозможно без гармоничного, точного и своевременного обновления институтов, постоянного наполнения правовой и социальной, экономической и политической субъектностью каждого индивида, каждой социальной группы, каждого общественного класса и всего общества в целом и нахождения в каждый новый период времени баланса между ними.

ОПЫТ ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА СОЦИАЛЬНОЙ МОДЕРНИЗАЦИИ

Сайлау ҚАСАБЕКОВ
(Атырау)

Социальная модернизация – совокупность изменений в развитии общества и человека, инициируемых как государственной властью, так и внутренним саморазвитием социума, которые в итоге полностью меняют систему социальных отношений в государстве. Социальная модернизация – это переход от традиционного типа социальных связей к функциональным, или, по словам М. Вебера, чисто рациональным. Не останавливаясь на функциональном потенциале развития нетрадиционного общества, хотелось бы остановиться на некоторых его социальных аспектах.

Для традиционных обществ характерна так называемая «механическая солидарность», т. е. построение общества путем механического суммирования однородных социальных ячеек, прежде всего, семьи. Семья являлась базовой единицей общества, в рамках которой реализовывались не только семейные ценности, но и значимые для государства функции. Речь идет, прежде всего, о социальной помощи. Государство традиционного типа только в кризисные периоды брало на себя заботу о социальной поддержке населения. Таким образом, социальная политика не являлась специфическим элементом деятельности традиционных государств.

Современное же общество строится по иному принципу, ему присуща «органическая солидарность», превращающая человека в системную целостность, самостоятельную единицу, где он выполняет собственную неповторимую функцию, сам вершит свою судьбу. В области права нетрадиционному обществу соответствует идея либерализма, приоритета прав и свобод индивида, «государство – ночной сторож», где задачи государства сводятся к обеспечению правопорядка и защите от внешних посягательств. Но история показала историческую бесперспективность классического либерализма, поскольку, помимо того, что

государство декларирует права и свободы, они должны подкрепляться возможностью их реализации, которые не всегда могут обеспечиваться только самими гражданами.

В дальнейшем в идеологии неолиберализма – кейнсианстве возникла идея социальной поддержки, вылившаяся в идеологию социальной модернизации, когда государства берет на себя непосильное бремя социальной поддержки населения. Идея кейнсианства – это определенный исторический компромисс между коммунизмом и классическим либерализмом.

В современном мире социальная модернизация в лице социальной политики государства стала неотъемлемым атрибутом государственной власти. Характеризуя степень успешности того или иного государства, говорят об эффективности его социальной политики. Разумеется, любая социальная поддержка должна иметь определенную меру, за пределами которой она из поддержки социально уязвимых слоев населения может превратиться в свою противоположность: воспроизводство паразитического образа жизни части населения.

Если рассматривать социальную модернизацию с точки зрения трансформации общества и человека, то здесь выделяются такие аспекты: в правовой сфере – либерализация и индивидуализация, то есть социальной единицей во все большей степени становится индивид, а не группа (семья, клан); в сфере гражданских отношений – передача отдельных функций, ранее принадлежавших «семье» (забота о пожилых, инвалидах), специализированным институтам власти (министерству социальной поддержки и др.) и формализация, т. е. подход к социальной поддержке на основе абстрактных и универсальных правил, предполагающих доминирующую позицию экспертов. Чем глубже изменения традиционного общества по этим параметрам, тем более оно склонно прибегать к социальной модернизации как необходимому звену государственной политики. В итоге, социальная модернизация сводится решению триединой проблемы – проблемы искоренения голода, болезней и неграмотности.

Новый импульс активизации социальной модернизации придали процессы глобализации. Глобализация – это относительно молодой феномен, изучение последствий которого – дело буду-

щего. Однако, уже сегодня видны разрушительные последствия ее в странах третьего мира, которые, не успев вздохнуть от многовекового колониального ига, перешли в новую фазу неоколониализма. Бедность, отставание в образовании, особенно в информационных технологиях, становятся источником нестабильности и новых волн внешней экспансии. Глобализация с точки зрения третьих стран – это продолжение колониальной политики экономическими средствами.

Имеются трудности для слаборазвитых государств и в проведении успешной социальной политики, поскольку в условиях глобализации основными игроками внешней и внутренней политики становятся ТНК и государства-доноры, которые никак не заинтересованы в эффективной социальной политике в государствах-реципиентах. Социальная нестабильность – это условие постоянной зависимости государств от внешней экономической помощи, одним из рычагов которой является постоянно усиливающаяся инфляция.

Поэтому в качестве образца глобализация выдвигает новые парадигмы.

Преобразование системы ценностей. Глобализация на основе информационных технологий претендует на формирование нового сознания. Формирование сознания становится успешным бизнесом. Основным ресурсом развития становится преобразование самого человека – маргинала, ценности которого выходят далеко за пределы традиционных нравственных норм. Всеобщий маргинализм – это проблема не только слаборазвитых государств. Процесс маргинализации вовлекает все большее количество государств, людей. Ведь это так удобно – жить не по традициям, не нести бремя ответственности перед семьей, родственниками, обществом. Бог маргинала – личный комфорт, независимость, «все во имя себя». Современные информационные технологии – это оружие «массового уничтожения культуры» в контексте разрушения традиционных ценностей.

Виртуализация реальности ведет к снижению личной ответственности. В социальных сетях личность может надеть на себя любую маску – без моральных и, главное, умственных усилий. Социальные сети, как показала практика, рождают насилие, уси-

ливают внутреннюю закомплексованность, компенсируя ее интернет-развязанностью, а самое главное – вырабатывает некие универсальные ценности, среди которых преобладают конформизм, эгоизм, безразличие.

Таким образом, глобализация и информационные технологии ускоряют разделение между странами, между людьми: технологически преуспевающих и живущих в технологиях вчерашнего дня. Есть общества – государства – менеджеры, есть финансисты, есть наемные рабочие, а есть – маргиналы, в качестве сырья для экспорта демократии. Маргиналы формируют иную культуру и способны взорвать общество изнутри.

США развивались за счет экспорта нестабильности, загоняя к себе капиталы всего мира. Теперь эта нестабильность создает возможности для военного кейнсианства, которое становится одной из главных доктрин крупнейших мировых держав. Китай – этническая экспансия, Запад – финансовая экспансия, Ближний Восток – религиозная экспансия.

Таким образом, социальная модернизация – сегодня не просто экономическая поддержка государством своих граждан. Успешная социальная модернизация – это парадигма завтрашнего дня. Когда мы меняем свое социальное бытие. Вместе с ним мы должны менять себя, свое отношение к государству, земле предков, друг другу на основе традиционных ценностей. Формирование системы ценностей – это первая задача социальной модернизации, только на базе которой человек должен стремиться получить общепризнанное образование, развивать себя в качестве глобализирующейся личности.

В этом контексте перед Казахстаном стоит огромная историческая задача – определение адекватных истории, традициям, многонациональному обществу путей социальной модернизации. Проблема в том, что за последние три века казахские ценности многократно подвергались деформации. История поставит все на свои места. Но сегодня нам нужно найти некий общий знаменатель, который помог бы сделать нас всех сильнее, увереннее, ближе друг к другу. Здесь синкретично перекрещиваются ценности советские, российские, но тон должна задавать казахская народная мудрость. Поэтому мы видим главное назна-

чение социальной модернизации в Казахстане – способствовать с различных сторон: государства, общества, семьи, коллектива – рождению истинных патриотов нашей земли – образованных, воспитанных, трудолюбивых.

Сегодня государство предпринимает значительные усилия в решении этих задач. Обратимся к фактам. С 1991 г. Казахстан начал формировать самостоятельную социальную политику. Этот этап представлял собой наибольшую сложность, поскольку не были сформулированы концептуальные основы новой, соответствующей декларируемым демократическим ценностям социальной политики. С другой – разрыв экономических связей разрушил основы экономического базиса, на котором держался советский Казахстан. В результате на первом этапе произошла резкое сокращение государственного финансирования социальной сферы (образование, здравоохранение, социальная помощь, жилищное строительство и т. д.). Происходило неуклонное снижение уровня образованности населения. Государственные расходы на образование сокращались и составляли в процентах от ВВП: в 1991 г. – 6,5%, в 1998 г. – 3,9%. Как следствие, доля учащихся сократилась с 67% в 1991 году до 64% в 1998 г. [1, с. 48–55].

Согласно отчету ООН, по индексу человеческого развития (измеряется на основании трех компонентов: продолжительной и здоровой жизни, приобретении знаний и реального ВВП на душу населения) Казахстан занимал в 1991 г. 61-е место в мире среди 175 стран, в 1995-м – 64-е место, в 1996-м 72-е место, в 1997 г. – 93-е место, в 1999 г. 76-е [2].

Вместе с тем, уже со второй половины 90-х гг. намечается тенденция концептуализации социальной политики государства. Из официальной статистики и отчетов правительства Казахстана можно увидеть уменьшение доли бедного населения за 2001-2010 гг. в 7,2 раза (с 46,7% до 6,5%), минимальный размер пенсий в 2010 г. по сравнению с 2001 г. возрос в 3,1 раза. В Казахстане в целом по статьям социальной сферы затраты в 2010 г. составили 12,0% от ВВП (11,4% в 2001 г.). Расходы на заработную плату составляют 30,9% ВВП (2008 г.). В 2010 г. расходы на социальное обеспечение и социальную помощь составили 905,3 млрд. тенге,

на образование – 755,3 млрд. тенге, на здравоохранение – 551,3 млрд. тенге, что составило по отношению к ВВП 4,2; 3,5; и 2,5%, соответственно [1, с. 59–64].

Таким образом, социальная защита населения – сложная многоуровневая работа, эффективность действий которой зависит от большого количества факторов. В поиске ответов на вопросы о том, каким должно быть наше казахстанское общество в условиях глобальной нестабильности, чтобы социальная политика стала устойчивой и позитивной, Президент РК выдвигает идею перехода к Обществу Всеобщего Труда.

Каковы факторы выдвижения этой инициативы?

Глава государства обосновывает это следующими факторами.

Мировой опыт показал, что одной из причин глобального мирового кризиса стала концепция общества массового потребления. Вера во всемогущество рыночной экономики, либеральной демократии привела, с одной стороны, к экономическому росту, улучшению материального положения миллионов граждан, расширила возможности получения достойного образования, качественного отдыха. Но, вместе с тем, такое положение дел привело и приводит к формированию настроений неуклонного роста потребностей, и прежде всего, материального плана. В результате, прежние регуляторы личностного развития, такие, как мораль, семейная этика, религиозные нормы в погоне за материальными ценностями становятся неактуальными, невостребованными. Однако история нам показывает, что общества, где материальные ценности начинают доминировать над духовными, обречено, его внутренний потенциал развития оказывается преждевременно исчерпанным. Такие люди легко предаются чужим ценностям.

Далее глава государства отмечает, что идеология потребления порождает «массовое социальное иждивенчество в развитых странах мира и является одной из главных причин глобального кризиса» [3, с. 1].

Обратимся к цифрам. Безработица в Еврозоне выросла до рекордных 11,7% (показатели 2012 г.). Больше всего безработных – в Испании (26,2%) и Греции (25,4%), меньше всего – в Австрии (4,3%), Люксембурге (5,1%), Германии (5,4%), Нидерландах (5,5%). Для сравнения: в Японии уровень безработицы

остается устойчивым на уровне 4,4% (2008: 3,9; 2007: 4,0; 2006: 4.1). В Китае уровень безработицы составляет чуть более 4% [4, с. 55–59].

Видна определенная закономерность. Низкий уровень безработицы характерен для государств с развитой протестантской моралью в Евросоюзе и для стран укоренившейся конфуцианско-буддистской морали (Япония, Китай). Настроения социального иждивенчества намного меньше встречаются там, где сложившиеся нормы морали изначально способствовали формированию традиций активных трудовых отношений, личной ответственности за семью и государство. Конечно, религиозные нормы – это один из регуляторов общественных отношений. Однако опыт этих стран показывает, что только там, где люди работают не только для материального потребления, где ценности духовного порядка ставятся выше, развитие носит поступательный характер.

Таким образом, Казахстану важно найти оптимальный баланс между экономическими успехами, обеспечением общественных благ и развитием внутреннего потенциала самих граждан. Нельзя забывать, что социальные расходы являются формой необходимых долгосрочных инвестиций в настоящее и будущее страны.

Литература

1 Уровень жизни населения Казахстана / Статистический сборник – Астана, 2011.

2 Центр гуманитарных технологий // http://gtmarket.ru/news

3 *Назарбаев Н.А.* Социальная модернизация Казахстана: Двадцать шагов к Обществу Всеобщего Труда. – Астана, 2012.

4 Евростат: Regional GDP in the European Union, 2012.

5 *Парсонс Т.* Система современных обществ. – М., 1997.

6 *Huntington S.P.* The Clash of Civilizations and the Remaking the World Order. – N. Y., 1996.

ИНФОРМАЦИЯ В КУЛЬТУРНОМ МНОГООБРАЗИИ

Нурлан БЕГАЛИЕВ
(Алматы)

Сознание современного человека, особенно в интеллектуальном аспекте, переполнено всевозможными дефинициями и суждениями, когда речь заходит об информации. Часто мы слышим утверждения в виде слоганов и моральных стереотипов, типа: «Кто владеет информацией, тот владеет миром», «Эпоха информационной технологии», и т. д.

Если идти по следам становления и развития феномена информации, то на поверхность проступает все отображаемое многообразие мира, которое характеризует объем и меру освоения его человеком. Это движение по ступеням бытия «Homo Sapiens» предполагает селективный подход к количеству как переход к преодолению энтропийности – неопределенности. Нарастающая масса информации связывалась в сознании человека как совокупность в субординации таких понятий, как сообщение, сведение и осведомление, и т. д.

Дальнейшее развитие телеграфа, телефона, радио и телевидения, равно как и других средств трансляции информации, вызвало, по необходимости, проблемы измерения передаваемых сообщений, придав им вероятностный смысл. Это, по замыслу Шеннона, устанавливает вероятностный принцип как осевой в преодолении непредсказуемости как освоенной неопределенности и градуировании по коэффициенту эффективности. Эта математическая модель известного американского математика создает субординацию понятий, элиминируя неопределенность. Так, совокупное соотношение «два», умноженное на два с известной арифметической суммой, не обладает информационной значимостью и отходит в разряд аксиоматических значений для людей элементарно образованных.

Другой аспект информации связан с ее социальной значимостью, когда она воспринимается как знание в ее ценностном измерении. Когда сообщение или отражаемый факт действительности стано-

вится информацией? – Ответ самоочевиден. Информация лишь тогда становится фактом нашей жизни, когда входит в ткань реальных отношений, как инновационный или консолидирующий их элемент.

Все это говорит о том, что информация есть, по сути, результат отражения действительности познающим субъектом. Поэтому адекватность рефлексии представляет собой целый ряд условий и обстоятельств, которые определяются развивающимся уровнем знаний и исторически зависимой высотой самого человека и мерой его воздействия на окружающий мир. Информация в своем нарастающем объеме и усложняющейся геометрией своего саморазвития давно уже определила границы своей теории и предметной области исследования. Таким образом, внутренняя логика развития теории информации приводит к представлению об информации как сложном понятии, имеющем синтаксический, семантический и прагматический аспекты. И в этом обнаруживается тесная связь данной теории с диалектико-материалистическим пониманием отражения как процесса.

Наряду с отражением следует выделить взаимодействие отражаемых объектов, которые могут привносить элементы различия и определяют или опровергают принципы соответствия, т. е. тождества.

Если интегрировать информацию, как знание о мире, и отражение, как его сложившийся образ, в единый процесс взаимодействия, то получим коммуникацию как форму взаимосвязи. Коммуникация имеет свою структуру и иерархию. Она может быть одноступенчатой, т. е. замыкаться в одноступенчатой линии информационной трансляции с определенным объемом взаимодействия и направленности. Другой вид коммуникации известен как многоступенчатый. Здесь информация проходит просеивание и фильтрацию через индивидуальные и групповые обсуждения, преломляясь сквозь призму субъективных интересов и ценностей. Поэтому массовая информация должна быть рассчитана на широкий слой психологических потребностей.

Коммуникация как форма информационного воздействия имеет свои терминалы воздействия, сохраняя субъект-объектную зависимость. В этом заключена как односторонность, так и отсутствие взаимодействия в смысле обоюдной конструктивности.

Общение как уровень субъект-субъектных отношений, который является наиболее оптимальным по интенсивности и массиву покрытия, предполагает взаимодействие – как в смысле обсуждения, так и свободного принятия управленческих и других решений.

Переход от коммуникации к общению дает весьма очевидные последствия. Во-первых, налаживается совместная деятельность. Во-вторых, раскрываются замыслы и ожидания сторон, что приводит к психологическому сближению участников. И, наконец, создаются условия для совместной деятельности.

Информация сохраняет свой культурный статус, когда она содержит в себе необходимое качество и целенаправленный смысл. Поэтому информация, идущая от учителя, должна заключать в себе необходимое качество преподавания, в соответствии с законами жанра деятельности.

Обострение общественного интереса к проблемам самосознания, как правило, совпадает с периодами цивилизационных кризисов и других грандиозных перемен, которые вызывают к жизни кардинальный пересмотр приоритетов развития, критический анализ ошибок прошлого, равно как и конструкции контуров будущего. Современная эпоха, в этом смысле, оказывается самой экзистенциально напряженной – как по объему драматичности, так и растущим уровнем агрессии и связанному с ним насилием.

Растущий массив информации, равно как и перерастание общества в информационное, должны порождать не только узкопрофессиональные прорывы в накоплении знаний, но и заключать в себе и нарастающий общественный интерес с постоянно расширяющимся социально-историческим горизонтом мировидения и учета его последствий в науке и технике. Хорошо известны мысли А. Эйнштейна еще на заре «атомной эры», что с возможностью расщепления атома человечество должно овладевать новым стилем мышления, в полной мере осознавая степень ответственности человека за судьбу мира. Каждый новый освоенный этаж бытия требует соответствующего объема самоосознания судьбы человечества, его ближайших и отдаленных перспектив развития [1].

Теория «информационного общества» Дж. Нэсбита и А. Тоффлера имеет свою предысторию и внутреннюю взаимосвязь с

концепциями Д. Бэлла, который предвидел, что индустриальное общество будет перерастать в систему более тонкой технологической зависимости, З. Бжезинский усматривал в «технотронной эре» новые возможности в доминирующем положении Соединенных Штатов, И. Масуда связывал надежды с расширением роли информации как способа интеграции человечества в «единую деревню».

Вместе с тем, эта эволюция взглядов и ожиданий не заключает в себе никаких новаций и теоретических осмыслений. Они содержат насыщенный материал о современном авторам состоянии общества и прогностическом видении перспектив, которые основаны на изменяющемся характере производства, обновлении науки и техники, предполагая, что следующий виток научно-технического прогресса связан с осмыслением и освоением потенциала информационных технологий.

Общественная жизнь, равно как и условия существования отдельного человека, зависимы от целой системы стимулов, которые заставляют оценивать и переоценивать мир в зависимости от степени удовлетворения своих потребностей. Поэтому познавательная и практическая деятельность изначально соотносятся с системой ценностей. Человек преобразовывает мир согласно исторически складывавшимся интересам, сформировавшимся потребностям, в органической связи с выработанными формами производства и практическими навыками воздействия на природу, т. е. согласно сложившимся замыслам и потребностям.

Информация не только отражает происходящий контекст событий, но и вскрывает порой непростую феноменологию жизни, а именно – ее многомерность. Это очень точно вскрывает известный испанский философ Хосе Ортега-и-Гассет, собрав у постели умирающего знаменитого человека его супругу, художника, журналиста и врача. Ему удается очень красочно донести состояние каждого участника этой драмы. Супруга не созерцает, а живет в этой личной трагедии; врач по долгу службы со всей ответственностью отстаивает свой профессиональный престиж. Газетчик отстоит еще дальше, его сознание охвачено тем, как он будет доносить своим читателям архитектонику этого скорбного события. Художник, который равнодушно воспринимает агонию, вы-

глядит вообще «бесчеловечным». Один и тот же эпизод из жизни одного человека расщепляется на много реальностей, каждая из которых подлинна, так как отражает многообразие чувств: от неуемного горя до профессионального соучастия, от созерцательности до равнодушия вследствие потери профессионального интереса. Это позволяет со всей очевидностью установить необходимую шкалу духовных дистанций между реальностью и ее субъектами [2]. Эмпирическое богатство жизни может легко перемещать ее участников в диапазонах этой шкалы, субъективируя рефлексы, помещая их в разные обстоятельства и наделяя разными ролями – в смысле восприятия и выраженного отношения к меняющимся сюжетам жизненной драматургии.

Всякая культура, создающая для себя горизонты прогрессивного развития, стремится найти свое место в русле и совокупности всемирно-исторического многообразия. Это предполагает сохранение уникальности культурного пространства как артефактов, заключающих в себе элементы креативного своеобразия.

Другая сторона этого процесса заключается в его феноменологии, т. е., как элементы локальной культуры описываются и входят в оборот культурного взаимодействия. В этой связи следует отметить роль европоцентризма не только в смысле идейной гегемонии, но и формата мышления, методологической парадигмы и порождающей модели [3].

Культура по своей сути есть мост между дискретными актами деятельности, накопленный социальный опыт организации общественных действий и отношений. Именно она сохраняет континуум и определенный уровень общественного сознания и его конкретно историческое бытие.

Культура как повод и реализованный замысел целеустремленных сущностей должна иметь необходимый ресурс для хранения накопившегося уровня общественного сознания и его трансляции во времени и пространстве.

Если идти по следам культурных шагов человечества и рассматривать исторически скроенные зоны его развития, то легко можно логически выводить осевые формы сознания, которые определяли фазы развития человеческого духа и практических притязаний. Мифология и художественные фантазии, господство

религиозных догм с подчинением и удержанием всей совокупности накопленных знаний в рамках священных писаний. Эпоха Возрождения возвышает самоценность личности, а культ знания в эпоху Просвещения сменяется прагматизмом более позднего капитализма.

В основе всякой культуры лежат господствующие идеи, которые не только отражают существенные стороны бытия и своеобразия того или иного общества, но и создают объем мировидения. Этот субстрат в виде совокупности идей и представлений об окружающем мире не только отражает фундаментальные базисные отношения, но и формирует заостренное на выработанных ценностях мировоззрение. Всякий, кто входит в эту сложившуюся систему отношений, усваивает их как выражение самого существа общественной жизни.

Это превращает уникальный план бытия в его универсальное выражение, как нечто предельное и совершенное. Эти стереотипы в культуре и создают инвариант, вокруг которого складываются модель жизни и перспективные контуры будущего.

Вся информация в виде художественных идей, экономических теорий, политических проектов, инновационных замыслов, равно как и трансфер других основ жизнедеятельности, должны быть интегрированы в существующую систему культуры.

Отсутствие сцепляемости с существующими доминантами культуры отслаивает и отчуждает всякое новаторство – как явление, не отражающее существенные процессы общественного развития.

Современный уровень цивилизации – как предельная степень накопленного общественного богатства с изощренной системой воздействия на разные аспекты и грани жизнедеятельности человечества – требует создания заостренного на культуре механизма регулирования духовно практического взаимодействия разнородных пока еще частей единого человечества. Интегрированные ценностные формы общественного сознания будут органически объединять разомкнутые ареалы культуры с расширяющимся объемом возможностей удовлетворять экономические, социально-экологические и духовно-нравственные потребности многонационального и поликонфессионального сообщества.

Ценностное сознание есть отклик на сложившуюся потребность социально значимую, которая обращена в мир как нечто причинно-обусловленное и вошедшее в оборот от субъекта-творца в положение модальности и эталонного образца.

Ценность идентифицируется и раскрывается не в абстрактно «мыслящей голове», а целостным конкретным человеком. Справедливо определение, данное Н. Чавчавадзе, что: «Ценностью могут обладать не природно-естественные явления, отслоенные от человека и его бытия, а явления культуры как воплощения человеческих сущностных сил, как раскрытая в его деятельности совокупность замыслов творца» [4].

Эта категория, по сути, аксиологическая, что и определяет ее задачу не только отражать реальность, но и преобразовывать, консолидировать и восстанавливать, когда прерывается объективируемый континуум культуры. Ценность отличается от обязательных санкционирующих норм, а ее оборот и осознанное воспроизводство в том или ином фрагменте общественной жизни обусловлены их подлинной социальной значимостью.

Литература

1 Наука и будущее. Борьба идей. – М.: Наука, 1990.

2 *Хосе Ортега-И-Гассет*. Восстание масс. – М., 2002. – С. 226–227.

3 См.: Ценности культуры и современная эпоха. – М., 1990. – С. 6–7.

4 См.: *Чавчавадзе Н.* Культура и ценности. – Тбилиси, 1984. – С. 35–36.

ТОЛЕРАНТНОСТЬ КАК ФУНДАМЕНТ ИНСТИТУЦИОНАЛИЗАЦИИ НОВОЙ МУЛЬТИКУЛЬТУРНОЙ ПОЛИТИКИ

Мухтарбек ШАЙКЕМЕЛЕВ
(Алматы)

На сегодняшний день одной из главных проблем, волнующих мировое сообщество, является проблема мирного сосуществования и взаимодействия различных наций, этносов и конфессий в рамках тех или иных государственных и региональных образований. В первую очередь интерес представляет позитивный опыт совместного проживания различных этнических и религиозных групп, примеры успешного взаимодействия различных идеологий, партнерства, успешной интеграции иммигрантских сообществ и т. д., в условиях превращения мира в глобальную деревню. Сегодня мы говорим о том, что в современном Казахстане успешно реализована собственная модель межэтнического взаимодействия, основанная на принципах единства свободно развивающихся, многообразных этнических культур. Стержнем этого единства являются принципы мультикультурализма и толерантности. Означает ли это, что в нашей стране осуществлены и будут работать в будущем инновационные технологии реального диалога и взаимодействия казахстанских этнических групп в условиях глобальных социокультурных и политико-экономических трансформаций? Попробуем прояснить суть этих терминов.

Вообще понятие толерантности лежит в основе феномена мультикультурализма. В работе М.А. Семашко наиболее полно рассмотрена эволюция понятийного содержания термина «толерантность» в гуманитарных науках. Он утверждает, что «изучение научной литературы, словарей и энциклопедий стало основанием для вывода о том, что в настоящее время нельзя говорить о толерантности как об окончательно сформировавшемся и единообразно понимаемом термине». Ранее в русском языке, как и в основных европейских языках, термин, происходящий от латинского *tolerantia* – терпение (англ. – *tolerance*, нем. – *toleranz*,

фран. – *tolerance*) означал терпимость, снисходительность к кому- или чему-либо, отражая готовность предоставить другому человеку возможность осуществить свободу мысли и действия. До середины XX века, несмотря на огромное количество смысловых синонимов и значений глагола «терпеть», в определении понятия «терпимость» доминировал созерцательный смысл [1]. Со временем смысл данного понятия эволюционировал, приобретая более активное, деятельностное содержание и приближаясь к наиболее точному и законченному смыловому определению, данному в «Декларации принципов толерантности» ЮНЕСКО [2]. В настоящем этот термин продолжает формироваться и означает не только пассивное терпение и уважение чужих ценностей и верований, но и расширение глубинного содержания собственных ценностных ориентаций за счет позитивного взаимодействия с другими культурами. Толерантность – это не проявление слабости, но осознание собственной силы, способной понять и принять человека другой культуры вне зависимости от его общественного и социального статуса.

В Казахстане исторически сформировалась казахская, самобытная форма толерантности. Особенность ее, на наш взгляд, заключается в том, что она формировалась из двух источников, представляя собой соотношение: 1) этнокультурной терпимости к сосуществованию рядом с чужими верованиями, отчасти привнесенной ценностями монгольской кочевой империи, плюс собственная, исторически сложившаяся этногенетическая замкнутость и автаркичность кочевой культуры, не предполагающая насильственного навязывания соседним народам своей системы взглядов на мир; и 2) вынужденной толерантности, основанной на лавировании: на первом этапе – между интересами индустриально-земледельческих цивилизаций в лице России и Китая, на втором: пытаясь сохранить этническую культуру под давлением царской России и СССР.

Толерантность, на наш взгляд, может быть осознанной, сформировавшейся на основании либеральной психологии и новоевропейских принципов гуманизма. Эти принципы, тем не менее, основаны на психологии победителей – представителей цивилизации, несущей свет «варварским» культурам, и носят отте-

нок внутреннего превосходства и непоколебимой уверенности в незыблемости либеральных принципов индивидуализма и неотъемлемых прав человека. В противовес этому, существует и толерантность вынужденная, которая предопределена историческими, социальными, иерархическими и иными структурно-субординационными обстоятельствами.

Таким образом, казахская толерантность носит смешанный характер – включая в себя оба элемента представленной типологии. Она сочетает в себе вынужденность, порожденную историческими обстоятельствами, и природную толерантность, выросшую из ментальных черт веротерпимости, открытости и гостеприимства. Вынужденная толерантность определялась кочевой идентичностью, которой пришлось склониться перед экономически более сильной (земледельческой, индустриальной, постиндустриальной) идентичностью. В чистом виде такой тип толерантности носит закрытый характер («стиснув зубы», «затаив внутреннюю боль и протест», «скрывая ощущение исторической травмы»). В ней нет сознательных попыток сближения, как это частично происходит в либеральных европейских обществах, когда разного рода гражданские объединения берут на себя попытки реального межэтнического сближения, оказывают помощь в общественной интеграции иммигрантским сообществам, участвуют в волонтерских движениях – «Врачи без границ», Волонтеры ООН, Ассоциации европейских волонтеров, и т. д.

По-видимому, синтез этих двух видов толерантности должен органично перерасти в новый тип толерантности, предполагающий новый уровень активного взаимоузнавания культур, их диалога и взаимодействия. Будучи внутренним стержнем феномена мультикультурализма, новая толерантность, преодолевшая этноцентристские рамки самозамкнутости культур, должна придать импульс их взаимопроникновению и созданию этнонациональных, гибридных форм мультикультурной политики. Только в рамках такого понимания толерантности, как взаимообогащающего процесса, возможен их действительный, непротиворечивый синтез. В противном случае, несмотря на разницу в методиках интеграции-ассимиляции-аккультурации, получается

предсказуемый результат, сродни западноевропейскому провалу мультикультурной политики.

Понятие «мультикультурализм» появилось на общественно-политическом и научном горизонте развитых стран ближе к концу 60-х гг. – времени антибуржуазных молодежных волнений в странах Западной Европы. Под этим понятием понимается равноправное сосуществование в едином государстве различных этнических групп с их специфическими культурными и религиозными ценностями. Его еще называют обществом культурного плюрализма, в идеале представляющем собой поликультурное пространство, в котором не существует доминирующей культуры, а сам термин «культура» никоим образом не связан с отдельной (титульной) этнической идентичностью. Мультикультурализм признает за этнокультурными группами право параллельного развития собственных культур. Но это – не просто сосуществование, а их постепенное слияние в некую новую общность, причем в рамках одной государственной нации и на основе демократических ценностей. В западном, либерально-демократическом понимании культурное многообразие, не связанное с этничностью, предполагает принятие обществом конструктивистской парадигмы в интерпретации этнической идентичности, что соответствует возможности и праву человека на свободный выбор своей этнической принадлежности, социокультурных ориентаций и жизненных стилей.

Бесспорно, что в казахстанских реалиях свободный выбор национальной идентичности представляется теоретически бессодержательной абстракцией, а более предпочтительной для людей оказывается примордиалистская парадигма, развивающаяся в рамках исключительно этнической идентификации.

Конструирование казахстанской нации затрудняется культурными и религиозными различиями двух ведущих этнических групп республики – казахов и русских. Казахстан с момента провозглашения независимости живет в условиях мультикультурализма, когда ни казахская этнокультура, ни русскоязычная городская культура не являются доминирующими. Существуя параллельно, они крайне слабо контактируют, функционируя в автономных сегментах информационного пространства, пред-

почитая взаимодействие исключительно в рамках собственной языковой среды.

Стоит отметить, что наличие «параллельных, слабо взаимодействующих этнических сообществ» как раз и явилось вызовом для современных западноевропейских демократий, считавших политику мультикультурализма наиболее сочетающейся с принципами западного либерализма и гуманизма. Хотя, казалось бы, феномен мультикультурализма в европейских странах изучен достаточно полно. В европоцентристском понимании мультикультурализм подразумевает под собой опору на стержневую культурную норму – ценности европейского либерализма, гуманизма, христианских моральных заповедей и т. д., имеющие свои национальные (французскую, английскую и т. д.) особенности. При этом этнокультурные и религиозные нормы других этнических групп должны иметь равноправные с доминирующей культурой возможности для сохранения и развития. Такая мультикультурная политика государства в идеале должна придать импульс развитию культур этнических меньшинств и способствовать гармонизации межэтнических отношений. Но на практике такая политика зачастую ведет к отчуждению этнических и национальных групп друг от друга, что мы и наблюдаем в Западной Европе.

Классическая модель мультикультурализма не предполагает наличия доминирующей этнической культуры, которая подавляла бы проявления свободы самовыражения других культур, носителями которой являются трудовые мигранты, либо диаспоры, волею судьбы оказавшиеся в стране проживания. В идеале она соответствует теории sandwich-цивилизации представляющей собой конфедерацию автономных цивилизационных общин, что напоминает теорию национально-культурной автономии. Культурные автономии, объединенные на конфедеративных принципах, представляют единое целое государство, но при этом не смешиваются и не проникают друг в друга. Получается многослойный бутерброд, где внутри каждого цивилизационного слоя – свои законы и свой образ жизни. В ведении государства остаются только вопросы политики и безопасности [3, с. 185–189].

Но в случае реализации «бутербродной» формы мультикультурализма остаются открытыми вопросы надэтнического регулирова-

ния межэтнического взаимодействия. Все равно должна быть надэтническая структура или координационная сила, которая бы контролировала интеграционные процессы и вырабатывала стратегию развития и поддержания межэтнических связей. Кстати, именно эту форму федеративного устройства казахов – культурной автономии в составе Российской империи видели в идеале алашординцы.

Опыт Западной Европы показал, что схемы параллельного функционирования культур в партикулярном цивилизационном и информационном пространстве не выдерживают проверки практикой. Отсюда и различные вариации мультикультурализма, который в различных странах, скажем, в Канаде и Австралии – странах, принявших его за основу этнокультурной политики, достаточно успешно работает.

Мультикультурализм в трех ведущих государствах Западной Европы приобрел свои специфические формы, которые, тем не менее, привели к идентичному плачевному результату. В чем же заключаются особенности тех форм мультикультурализма, которые господствуют в Германии, Франции и Великобритании? Г. Сапего считает, что различие подходов к проблематике мультикультурализма, как результату интеграции иммигрантов в ранее этнически однородные страны, хорошо просматривается на примерах Франции (ассимиляционистская модель), Германии (сегрегация) и Великобритании (плюралистическая модель) [4].

Французская, *ассимиляционная* модель предполагает отказ иммигрантов от своей прежней идентичности и полное усвоение ценностей и моделей поведения, принятых на новой родине.

Немецкая, *этническая* модель нации строится на этнической, а не гражданской основе: согласно законодательству Германии, лицо, родившееся на ее территории, не становится ее гражданином. До недавнего времени стать гражданином Германии при отсутствии немецких корней было практически невозможно. Поэтому как иммигранты первого поколения, так и их потомки, прожив всю жизнь в Германии, все равно не считались гражданами. Такая политика привела к сегрегации, т. е. отделению населения иммигрантского происхождения от немецких граждан.

Великобритания столкнулась с основным притоком мигрантов после 1948 г. Тогда был принят Британский Национальный Акт,

оформивший единое гражданство для метрополии и ее колоний с правом переселения и работы в Великобритании. Благодаря такой государственной политике, наиболее близкой к *классическому мультикультурализму*, общины в Великобритании пользуются широкими правами. Однако это приводит к закреплению принадлежности лиц с иммигрантскими корнями к определенным группам, хотя они в действительности могут иметь совсем мало общего с ними. Потомки иммигрантов в разных поколениях остаются не включенными в британское общество и воспринимаются не как отдельные индивиды и британские подданные, а как члены этих групп, по отношению к ним используется этнический подход [4, с. 51–54].

Таким образом, несмотря на то, что в данных государствах проводилась дифференцированная мультикультуралистская политика, результат оказался на удивление схожим: во всех этих странах образовались параллельные, зачастую слабо интегрированные сообщества в виде устойчивых общин иммигрантов, как правило, на этнической основе.

В Казахстане, несмотря на зримые успехи межэтнической политики, на данном этапе в процессах управления национальным строительством возникла некоторая неопределенность: нет четкого ответа на вопрос – в каких случаях должны применяться и функционировать принципы мультикультурализма, а в каких случаях они размывают государственную идентичность. Мы видим титанические усилия Президента Н.А. Назарбаева по формированию мотивационных установок общества Всеобщего труда и идеологем мультикультуралистской модели [5]. Но серьезных и детальных научных исследований на тему конструирования и внедрения новых мультикультурных идеологем и конкретных механизмов национальной консолидации пока недостаточно.

Задачи по институционализации и структуризации доминирующей казахской культуры, цементирующей фрагментированные системы ценностей различных этнических культур Казахстана, остаются открытыми. Затруднения связаны и с дифференциацией казахского этноса на внутриэтнические группы, ориентирующиеся на различные системы ценностей и разделенные по степени владения языками. Реализация мультикультурной поли-

тики в Казахстане с целью объединения казахстанцев в единую нацию – задача, поставленная Президентом Назарбаевым в Стратегии «Казахстан-2050». Она осуществима через параллельные процессы внутриэтнического сплочения казахов вокруг государственного языка, как объединительного фактора, и процесса интеграции казахстанских этнических культур в ***казахскую национальную*** (не просто этническую) культуру, опирающуюся на новый тип толерантности, порождающий искренний интерес к другим культурам.

Литература

1 *Семашко М.А*. Развитие термина «толерантность» в гуманитарных науках // Электронный научно-педагогический журнал, октябрь 2007 // http://www.emissia.org/offline/2007/1204.htm

2 Декларация принципов толерантности – принята 16 ноября 1995 года Генеральной конференцией ЮНЕСКО. В честь принятия Декларации 16 ноября объявлено Международным Днем толерантности // http://www.tolerance.ru

3 *Галецкий В*. Критическая апология мультикультурализма // Дружба народов. – 2006. – № 2. – С. 169–189.

4 *Сапего Г*. Иммигранты в Западной Европе // Мировая экономика и международные отношения. – 2006. – № 9. – С. 50–58.

5 *Назарбаев Н.А*. Социальная модернизация Казахстана: Двадцать шагов к Обществу Всеобщего Труда // Казахстанская правда. 2012, 10 июля.

ЭТИЧЕСКИЕ И ЭСТЕТИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ В ПОСТСОВЕТСКИХ ГОРОДАХ

Кульшат МЕДЕУОВА
(Астана)

Ситуация в современных городских исследованиях такова, что междисциплинарный подход становится более продуктивным, чем исследования монодисциплинарные. Речь не идет о том, что исторический, социологический, урбанистический или географический подходы не могут дать объемного понимания тех процессов, которые происходят в современном мире, но город является таким объектом, который постоянно сопротивляется устоявшимся исследовательским схемам. А глобальные изменения последних десятилетий показали, что методология городских исследований, выработанная преимущественно на рубеже XIX–XX вв., не столь эффективна, когда речь заходит о городах рубежа XX–XXI вв.

В этом докладе мы хотели бы остановиться на двух контекстах, которые в равной степени могут существовать как автономные исследовательские стратегии, и, в то же время, как стратегии перекрестного анализа.

Понимая город как пространство, которое конструируется в результате пересечения разных и сложных культурных, социальных, политических отношений, мы видим, что города постоянно создают, «стимулируют и проблематизируют» новые исследовательские позиции. Формат исследования индустриального города в значительной степени будет отличаться от исследования городов в «эпоху их туристической воспроизводимости» [1]. Советский город и трансформации постсоветского периода очевидно должны рассматриваться в разных модальностях.

Соотношение этических и эстетических аспектов исследования городов кажется нам продуктивным способом для того, чтобы фиксировать внимание на том, как конструируется современное понимание природы города.

В той или иной степени этический аспект присутствует в теориях критического урбанизма, как способ думания о том, на-

сколько города являются пространством для людей. Эстетический аспект связан с тем, что города являются четко очерченными пространствами, где доминирует дискурс власти. Власть, является тем, что формирует пространственно-символическую эстетику и привилегированный дискурс высказываний о том, какими должны быть города.

Если классическая советская урбанистика занималась вопросами социально-экономического развития, проблемами модернизации, урбанизации и дезурбанизации, то в последние два десятилетия городские исследования расширяют свои проблемные поля, активно включая в свою методологию феноменологические аспекты исследований. Этическая проблематика в этом контексте является ключевой: каким образом формируются городские отношения, является ли город пространством для людей, или же верны высказывания тех исследователей (В. Глазычев), утверждающие, что современные города стали не-городами, поскольку произошло вытеснение машинами, механизмами, технологиями, институциями человека из города.

Этические темы в городских исследованиях хорошо прослеживаются с конца XIX и начала XX века, поскольку это – период, когда появилось большое количество манифестирующих программных документов, которые определяли мировоззренческую ситуацию XX века.

Общее напряжение смены веков, наступление прогресса, искренняя вера в возможности человеческого разума на фоне радикальных социальных перемен нашла свое отражение и в различных формах городского творчества. В живописи, литературе и архитектуре все явственнее проявлялись интенции революционного характера. Осознание могущества научно-индустриальной цивилизации, вера в «прогресс» и напряженное ожидание скорых и радикальных перемен порождали эти программные заявления, и, хотя язык их был революционно-категоричным, настаивающим на полном отрыве от века прошлого, и, зачастую, друг от друга, общим было то, что видимое ими будущее должно было быть другим.

Программный разрыв с прошлым, рывок вперед за счет техники, науки, новых человеческих отношений – все это было с

энтузиазмом подхвачено различными слоями населения, но с особой яркостью программы нового мира выразились в городской архитектуре.

Этический аспект для архитектуры наиболее отчетливо проявлялся в способе мыслить, исходя из посылок разделенного мира: на мир революционный (преобразованный и преобразующийся) и мир консервативной историчности. Архитектура, становясь социально чувствительной к мировоззренческим проекциям века, хотя сохраняет некоторые стилевые реверсы в прошлое (историзм), тем не менее, такие программные проекты, как Баухауз, проекты Красной Вены и, отчасти, проекты уравнительной утопии советских «хрущевок», создали основной тренд этического измерения для XX века: благоустроенное жилье для рабочих, всеобщее образование, комфортные школы, доступные детские садики, медицинские учреждения и главное – повышение уровня культуры новых городских жителей.

Советские города были городами с преимущественным преобладанием такого минималистского и уравнительного с этической точки зрения стиля архитектуры, за исключением городов-столиц. В общей массе унифицированных городов столицы выделялись тем, что Алексей Комов назвал «урбанистическим аппаратом репрезентации». По его мнению этот аппарат репрезентации восходит к римской модели имперского типа и состоит из: Дома Советов, выполняющего роль главного, центрального здания; Дворца Республики, по римской версии, это – «храм религии»; Академического театра, важнейшего элемента культурного осознания столичности; Телебашни, сильной энергетической доминанты, которая зачастую выполняет роль высотной визитки; Монумента национальному герою, который, так же, как и Монумент вождю и Монумент Победы, создает основные символические и темпоральные оси. К этому списку необходимо также добавить метро, центральные улицы (как вариант, они имеют название улицы Ленина), культовые учреждения торговли, такие, как ЦУМ, ГУМ, Военторг [2, с. 7].

Для постсоветских городов стояла задача своеобразного ребрендинга. От визуального советского старались отказаться, вытесняя его новыми символами «независимости», «исторической

подлинности», «культурного своеобразия». При этом эстетическая праформа чаще всего решала задачи идентификации нового государства на мировой арене, т. е. изменился масштаб позиционирования. Советские столицы были равными среди равных, но формат столицы независимого государства позволял выйти на другой уровень визуальной идентификации. Так, например, в Астане сейчас популярен месседж о том что Астана – это Дубай в степи.

Мировой генезис архитектурного творчества в XX веке в целом зависел от иерархии ценностей общества, которые он обслуживал, и решал важную мировоззренческую задачу, описанную в различных школах и направлениях как задачу постижения тайны человеческого бытия. Антропологический поворот в философии изменил концептуальную природу архитектурного творчества. В архитектуре произошел сдвиг в сторону обновления за счет поиска онтологической подлинности человеческого существования.

Так позитивистская вера в рациональность техники сфокусировала усилия архитекторов на функциональности как общества в целом, так и собственных произведений.

Советский функционализм характеризовался пренебрежением к культурным контекстам. Редкие города имели свой неповторимый, уникальный почерк, чаще эта уникальность достигалась за счет природного контекста – наличия реки, гор, особого панорамного вида. Возможно, поэтому первые проекты по преодолению «советскости» в постсоветских городах были связаны с изменением визуально-икононических образов.

Эстетический ракурс городских исследований непосредственно связан с этическими представлениями об изменяющемся мире. Образцом этико-эстетического подхода можно считать пример с «Ред Хаусом» Уильяма Морриса (1834–1896), где он под крышей своего «красного дома» в Лондоне собрал своих друзей-единомышленников, готовых ручным творчеством противостоять наступлению машинного производства. Основной месседж Морриса заключался в том, что в связи с разрастанием капиталистических отношений теряется естественная связь с природой, с трудом, человеческое общение затрудняется. Его этическая программа была рассчитана на добровольное содействие восстанов-

лению естественных связей между людьми. Создавая дома ремесла, Моррис так же, как и последователи Ш. Фурье, создававшие социентарные дворцы-коммуны, считал, что для преобразования искусства не нужно ждать социализма, искусство должно пойти своим собственным путем, поскольку преобразование среды само по себе способствует приближению к идеальному обществу. Эта практика получила широкое распространение в американских и западных городах и ныне она представлена лофт-архитектурой или различными видами творческих поселений типа сквотов, или особых кварталов для художников и ремесленников. Но практически эта традиция не была представлена в советской практике и очень незначительны ее проявления в постсоветский период. Более того, бывшие индустриальные объекты становятся чаще зонами городского отчуждения, но не переформатируются в некие зоны привилегированного значения, как это может происходить в западной культуре.

На советскую архитектурную практику большое влияние оказали идеи У. Говарда и Ш. Фурье, Р. Оуэна. Эти идеи заключались в стремлении построить социальную гармонию в замкнутых геометрических мирах, а затем – представить этот мир как модель всеобщего жизнеустройства. Эти идеи реконструкции мира отталкивались от того факта, что исторические города не могли быть кардинально реконструированы, поэтому предлагалось выйти за орбиту исторического города, и на расстояниях технически осязаемых начать строительство городов-сателлитов.

В постсоветской практике отношение к городам-сателлитам неоднозначное, с одной стороны, наличие их говорит о некоем экономическом ресурсе главного города, а, с другой стороны пришло понимание, что города-спутники увеличивают проблемы ложной урбанизации, увеличивается радиус не только суточной трудовой миграции, но и радиус сельских территорий подвергающихся экономической деградации, а в условиях возрастающего дефицита труда это приводит к тому, что работа в городах больше связана со сферой услуг, но не реального производства.

Другой источник архитектурного авторитета для советской школы градостроения – Ле Корбюзье, который был настроен решительно против исторической пропедевтики старых городов.

Под влиянием его проектов кардинальной перестройки исторических городов сформировалась модель соцгорода, авторство которой связывают с наркомом Н. Милютиным.

Программные высказывания Ле Корбюзье показывают, что язык архитектуры становится все более публичным, а революционный запал – все очевиднее: «Я говорю: «общественная сила», и этим самым я мотивирую сущность города, то есть страстное сочетание мечтаний (как бы хрупки они не были) толпы, которая хочет дать свою идею. Кому? Тому месту, которое является большим городом, тому, где образовался этот индивидуум, изолированный в своем размышлении» [3, с.17].

Архитектура Ле Корбюзье относится к конструктивно-геометрическому направлению, традиции которого поддерживали также конструктивисты, а к середине XX века это течение стало основой так называемого, интернационального стиля, который представлен классикой стеклянных навесных панелей, ломаных поверхностей и небоскребных «коробок».

Примечательно, что после развала Советского Союза первые программы реконструкции постсоветских городов были связаны с этими мировыми трендами. Но, если в мировой архитектурной практике стеклянная архитектура была на пике популярности в 60-е, 70-е, отчасти – 80-е годы, то ее приход в новые независимые государства постсоветского периода на рубеже веков никак не может рассматриваться как отражение самой современной архитектурной мысли. То есть с точки зрения эволюции архитектурной мысли выбор архитектурной идеи для постсоветских реконструкций был, по существу откатом назад, но не движением вперед.

Поэтому эстетические программы для многих городов, в том числе и для новой столицы Казахстана, декларируются как осознанная эклектика.

Один из принципов эклектики – это поворот к «говорящей архитектуре». Первым, кто описал этот феномен, был Клод-Николя Леду, который использовал понятие «духа места», которое он раскрывал в тесной взаимосвязи быта, нравов, поведения людей и художественных качеств архитектуры. Отчасти эти идеи были хорошо восприняты еще российскими архитекторами. Счита-

ется, что идеи Леду определили основные архитектурные идеи российского просвещения. А это, в первую очередь, формирование отношения к архитектуре как к «высочайшему» искусству и «величайшему» средству благотворного воздействия на людские умы всех классов, рангов и сословий.

Новое видение этого месседжа проявилось в повышении интереса к национальному прошлому. Эстетическая перекодировка городских пространств новыми (старыми) именами произошла повсеместно. Где-то произошло вытеснение старых памятников новыми, как в Астане, где целиноградские памятники областного масштаба были заменены на более масштабные и отражающие иные уровни истории. Некоторые замены выглядят очень осторожными, сохраняются, например, памятники одного типа, чаще всего, касающиеся Великой Отечественной войны, но смещаются монументы «Покорителям Целины», или героям октябрьской революции.

Активность в политико-эстетической перекодировке городских пространств максимально проявилась в Ашхабаде. В целом ашхабадская скульптурная карта города более монументализирована, чем астанинская. Там, где в Астане появляется одиночный памятник, призванный символизировать историческую и культурную память, в Ашхабаде появляется целая аллея вдохновения (Ыхлым), с многочисленными туркменскими поэтами, мыслителям, политиками – от средневековья до советских времен.

В сравнении с Ташкентом, который в целом остался верен советской версии «восточного» города (Космарский, 2008), такие города, как Ашхабад и Астана, подверглись более кардинальной перекодировке. Ташкент после землетрясения 1966 года сформировал свой образ, где вместо узких и кривых улиц восточного города в центральной части Ташкента укоренились прямые и широкие проспекты, и это в целом соответствует «современным» представлениям о «большом городе» и перекодировка была не архитектурная, а, скорее, дизайнерская.

Город стал онтологическим фундаментом того, что в самом широком смысле слова называют цивилизацией. Плотность городской среды, особенности экономического потребления и производства, промышленное и торговое лобби, в общем, регулиро-

вали большую часть культурных коммуникаций. Это особенно заметно на примере того, как проекты социальных переустройств преломлялись в оптике градостроительства или градореформаторства. В антропологии тема города всегда признавалась как собственно определяющая само предметное поле антропологии как науки о человеческом теле, с одной стороны, и о человеческой душе – с другой. Город может считаться тем, что Плеснер назвал выходом из «непосредственного» существования, или своеобразной сублимацией человеческого бытия.

Не всякую конгломерацию людей и поселений называли городом. Исторически город возникает как пространственная структура, имеющая собственное время. Такой город являлся моделью универсума. Созидательная творческая сила – города в прорастании, в расширении, в изменении естественной природы, город – это антитеза природе. Современный человек, создавая пространство города, артикулирует не только экономическими и политическими возможностями, строительство современного города – это и вопрос о культурной ценности.

Литература

1 *Гройс Б.* Город в эпоху его туристической воспроизводимости // Неприкосновенный запас. – 2003. № 4 (30).

2 *Комов А.* Как построить советскую столицу // Проект Россия. – 2003. – № 4. – С. 6–8.

3 *Ле Корбюзье*. К архитектуре // *Ле Корбюзье*. Архитектура XX века. – М.: Прогресс, 1977. – С. 8–13.

ФИЛОСОФИЯ – К КАКОЙ ТУТ МУДРОСТИ «ЛЮБОВЬ»?

Владимир БАТУРИН
(Караганды)

Современный этап функционирования молодых суверенных государств, возникших на постсоветском пространстве, наглядно демонстрирует заметную смену ими мотивационного вектора в определении перспектив своего дальнейшего развития. Сегодня им уже недостаточно «просто быть». На смену периоду их ориентации на использование чужого опыта приходит осознание необходимости формирования своей собственной модели дальнейшего развития в современном цивилизованном мире. Это во многом обусловлено тем, что существующие на сегодня объединения в составе весьма ограниченного количества наиболее развитых в цивилизационном отношении государств, какими, к примеру, являются форматы и G8, и G20, уже не в состоянии предложить новую и эффективную архитектуру дальнейшего существования современного цивилизационного пространства. В этой связи вполне объяснимо, что инициатива Казахстана о создании площадки G-Global, позволившей бы учитывать интересы и позиции если не всех, то хотя бы максимального большинства стран мирового сообщества, находит свою поддержку у все большего числа государств мира.

И здесь нельзя не согласиться с мнением о том, что «речь идет не только об экономическом кризисе небывалого размаха. Это только проявление более глубинного кризиса человеческого сознания и системы ценностей» [1, с. 45]. Но осмысления всего комплекса проблем, возникающего при этом, вряд ли можно будет достичь без опоры на видение «сущности бытия и корректного отношения к сути, к исторической реализации сути» [2, с. 30]. Ведь сегодня, по большому счету, проблема состоит уже не в том, чтобы «идти «куда-то», а именно куда, и нужно ли туда идти!» [3, с. 12].

Осуществление этого вряд ли будет возможным без опоры на мощнейший интеллектуальный потенциал, которым обладает философия. Но для этого, думается, надо будет сначала обратить

внимание на то, что же представляет, по определению, сама философия. Ибо этимология самого этого слова – своей метафоричностью, неопределенностью и многосмысленностью – создаёт устойчивую иллюзию банальности и общепонятности того, что оно обозначает. А отсюда – ещё одна иллюзия, что любое чуть пространное разглагольствование вправе может быть отнесено к разряду «философствования». В конечном итоге, все это приводит к тому, что к самой философии, как правило, проявляется этакое панибратски-снисходительное отношение.

Здесь надо заметить, что определенная доля вины в подобном отношении к себе лежит и на самой философии. Ведь в любой философской энциклопедии, философском словаре, учебнике по философии дается неизменным определение, что философия есть не что иное, как «любовь к мудрости». И мало кто обращает внимание ни то, что понимание философии как способа проявления мудрости, и, как следствие, демонстрации любви к ней, в истории имело и другой, вполне определенный и конкретный характер. Так, «Афиной Тритогинеей у Демокрита называется мудрость… Ибо мудрость приносит следующие три плода: дар хорошо мыслить, хорошо говорить и хорошо поступать» [4, с. 163].

В другом же варианте эта мысль выражена несколько иначе. «Демокрит, объясняя производство слова «Тритогенея», говорит, что от мудрости получаются следующие три [плода]: [дар] хорошо мыслить, хорошо говорить и хорошо делать» [4, с. 163]. Это, внешне кажущееся небольшое (а может, даже и случайное по своему происхождению) различие в передаче смысла мудрости, тем не менее, говорит о многом.

Конкретно, это различие касается понимания сути, в первую очередь, третьего «дара». Ведь проявление мудрости в случае «хорошо поступать» имеет четко выраженную персоноцентристскую (индивидоцентристскую) направленность. В другом же варианте, «хорошо делать», акцент больше связан с коллективистской (социумной) формой оценки проявления мудрости.

Но, похоже, что именно первая трактовка понимания сущности мудрости и определила, в конечном итоге, вектор дальнейшего развития всей философии в целом. Именно рациональность, объединившая в себе единство мысли, слова и поступка, обозна-

чила собой ту границу, которой греки отделили свой мир от всего своего наличного окружения, определив его как мир варваров. Традициям, лежащим в основе уклада жизни варваров, греки, при организации своей собственной жизни, противопоставили закон. А сила власти выступила у них в качестве альтернативы власти силы, царившей в мире варваров. В этой связи, развитие и совершенствование культуры мышления и речи (слова) у греков стали мощнейшим фактором, оказывающим весомое влияние на организацию жизнь как отдельного человека, так и любого из типов организуемых ими сообществ.

Наглядным подтверждением тому может служить судьба Сократа. Смысл его поступка, продемонстрировавшего собой значимость персонального выбора самого человека между жизнью и смертью, нанес несокрушимый удар не только по варварским традициям, но и всевозможного рода политеистическим и даже монотеистическим воззрениям на этот счет. Любовь к мудрости у него предстала в качестве более весомой альтернативы всем иным видам любви, и, прежде всего, любви к богам (Богу).

В дальнейшем именно демонстрация характера и уровня рациональности, как проявление особой «любви к мудрости», сочетающей в себе уже только умение «хорошо мыслить, и хорошо говорить», стала выступать своеобразным негласным критерием при оценке всех видов поступков человека, заслуживавших всеобщее одобрение или порицание.

Практически вся дальнейшая история становления и развития самой философии связана, как правило, с отработкой в ней такого вектора, как лого- рацио-центризм. А мышление, в конце концов, стало выступать в качестве базового критерия, определяющего собой даже сам смысл существования человека. Известное декартовское «мыслю, следовательно, существую» (cogito ergo sum) стало одним из системообразующих положений созданной им классической философии рационализма.

Но вершиной понимания философии как проявления «любви к мудрости», именно в данном ее значении, пожалуй, можно считать философию И. Канта. Хорошо известны три его вопроса: «Что я могу знать?», «На что я смогу надеяться?», «Что я должен делать?», представляющие собой сферу умопостигаемых

процессов и отношений, где человек рассуждает и совершает поступки в соответствии с высшими принципами разума. Но сама эта сфера есть специфически человеческая форма проявления моральности, культуры, социальности, где уже начинают работать не столько принципы рациональности в виде персоно-, а сколько социумо-центризма.

Хотя у того же Канта сама история, большей частью, ограничена сферой моральных действий, основанных на осознании долга, «категорического императива», следование которому предоставляет человеку возможность быть свободным от всякой естественной детерминации. Но именно Кант классическую форму рационализма связывает с попыткой объяснить окружающий человека мир исходя из принципа его саморазвития, отказавшись от признания вариативности его сотворения кем-то.

Дальнейшее развитие эти идеи получили в попытках Фихте, а потом и Шеллинга, при разработке ими понимания роли деятельности во взаимоотношениях между людьми. Но, как известно, именно Г. Гегель впервые, в контексте деятельностного подхода, попытался представить целостную объективно-историческую картину исторического процесса. Правда, сам этот процесс, как известно, был связан с саморазвитием творческих способностей Абсолютного Духа. Но, тем не менее, несомненной заслугой Гегеля является то, что именно деятельность выступает у него альтернативой созерцательному отношению человека к окружающему миру, столь характерного для всех других философских систем.

Причем, по мнению Гегеля, именно в трудовой деятельности формируется все многообразие человеческих способностей и, что самое главное, способности целенаправленного сознательного воздействия на природу. Однако в философии Гегеля, как известно, деятельность, как таковая, рассматривается лишь в качестве «абстрактно-духовного труда». Анализируя деятельность, Гегель отверг человеческую самодеятельность, не предоставил человеку возможности выступить в качестве творца своей жизни. И, тем не менее, именно с Гегеля «любовь к мудрости» становится несколько иного плана, приобретая четко выраженный деятельностный характер. А в дальнейшем, в учении К. Маркса, она становится открыто лого-социумо-детерминированной.

Не ставя перед собой задачи детального исследования философского учения К. Маркса, следует отметить, что мудрость, связанная с подобного рода проявлением рациональности, вызвала к себе как ярко выраженную «любовь» со стороны его соратников и сторонников, так и не менее яростно проявляемую «не «любовь» со стороны его ниспровергателей, явных и неявных противников, критиков и оппонентов всех мастей и уровней. Получилось так, что именно «не «любовь» последних выступила в качестве весьма действенного и продуктивного по своему характеру стимула для появления всевозможного рода новых воззрений, направлений, течений и т. д., претендующих на философский статус. А эти два разных вида демонстрации «любви к мудрости» даже послужили основой, хотя и временного, но весьма воинственного размежевания внутри самого философского сообщества. Правда, этому во многом способствовала уже не столько сама философия, сколько чрезмерная идеологизация и политизация одного из философских учений со стороны тех, для кого как действительность, так и сущность самой философии представлялась только в черно-белом, непримиримо альтернативном варианте.

Уход с исторической арены системы социализма, пытавшейся на практике воплотить в жизнь далеко не философскими методами проявление «любви к мудрости», стал иметь весьма своеобразные последствия как для сторонников, так и противников понимания данного вида проявления рациональности в философии. Для одних это стало крушением одной из основополагающих идей Маркса о социальной форме как порождения, так и преодоления отчуждения человека от человека.

Для других же, был потерян действенный стимул в их дальнейших философских изысканиях, ориентированных, как правило, на опровержение научного характера философии Маркса. Выступления против ее рационализма, с ярко выраженным социумо-центризмом и обвинения в недостаточной ее ориентации на духовность, гуманизм, экезистенциальность и другие вне и около рациональные факторы, имели и другую сторону последствий. Все это во многом подготовило почву и способствовало наступлению времени доминирования так называемой филосо-

фии «почему бы и нет». Именно она, как это считает, например, Г. Башляр, «приходит на смену философии «как» (сменившей, в свое время, философию «что») [5, с. 32].

Характерным примером наступления данного времени именно для самой философии может служить тот, поистине обвальный словопад всевозможного рода терминов, ставших претендовать на право считаться наиболее адекватными в выражении сущности философии. Философию стали буквально растаскивать по национальным, региональным, этническим, персонально-именным и иного рода названиям. Сейчас вряд ли кто может определить то количество слов, по отношению к которым существительное философия и образованные от него прилагательные философская (ий, ое, ие), не употреблялись бы в качестве модно звучащего бренда.

А в итоге – практически стало невозможным совершить однозначный выбор или отдать предпочтение какой-либо из этих «философий». А, значит, и отыскать тот вид мудрости, которой бы заслуживал истинную «любовь», а не являлся бы результатом мимолетной влюбленности, или же следствием увлечения очередной модной терминологией, претендующей на философский статус.

Но все это, тем не менее, свидетельствует не о каком-то закате значимости рациональности и не об исчезновении философии как таковой. Просто, похоже, сейчас наступает пора радикальной смены вектора в определении и разработке проблем философского звучания, когда альтернативой отысканию и объяснению природы «многообразия в единстве» приходит время поиска природы «единства в многообразии». Однако, это вовсе не значит, что формирование и функционирование подобного типа единства должно восприниматься как легальная возможность проявления вседозволенности со стороны входящего в его состав «многообразия».

Думается, что одним из вариантов философских изысканий в процессе преодоления этой альтернативности, к примеру, в социальной сфере может стать разрешение проблем, связанных с преодолением доминировавшего и продолжающего функционировать сегодня во всех типах и видах социальных сообществ отношения – «господство-подчинение».

При этом весь потенциал философского рационализма можно было бы направить на поиск того, каким образом, в принципе, возможно достижение такой формы социального «единства», которое бы в принципе исключало проявление диктата по отношению к «многообразию» форм и видов организации индивидуальной жизнедеятельности всех входящих в его состав членов. В этом случае преодолению существования «всесильного» типа отношения – «господство-подчинение» мог бы стать вариант отработки такой модели социальной самоорганизации общества, когда жизнедеятельность всех его членов, со всем многообразием их потребностей, желаний, стремлений, предпочтений, воль, чувств и т. д., осуществлялась бы в режиме правового запрета. Именно использование принципа – «разрешено все, что не запрещено» способно создать условия для максимальной свободы при реализации на практике всего наличного типа многообразия.

В то же время, достижение такого типа социального единства, способного синтезировать в себе весь ансамбль проявления данного многообразия, вполне возможно в том случае, когда деятельность всех, без исключения, надличностных, т. е. социально детерминированных структур, в том числе и государства, равно как и всех порождаемых при этом функциональных должностей, организовывалась бы по принципу «запрещено все, что не разрешено». Фактически, идеи, связанные с возможностью организации сообществ подобного типа, уже заложены в фундаменте конституций подавляющего числа демократически ориентированных государств. Только вот на практике осуществляются они с точностью до наоборот.

Литература

1 *Соловьева Г.Г.* Философия и жизнь. – Алматы, 2010. – Ч. 1.

2 *Анисимов О.С.* Методология и цивилизационное самоопределение в XXI веке. – М., 2008.

3 *Анисимов О.С.* Сплочение инновационных сил. – М., 2008.

4 Материалисты древней Греции. Собр. текстов Гераклита, Демокрита и Эпикура. – М.: Госполитиздат, 1955.

5 *Башляр Г.* Новый рационализм. – М.: Прогресс, 1987.

ПРОБЛЕМЫ РАЗВИТИЯ СОВРЕМЕННОЙ КАЗАХСТАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Денис КАЧЕЕВ
(Костанай)

Сегодня мы являемся участниками беспрецедентного для философской науки суверенного Казахстана, события – I Казахстанского философского Конгресса. Считаю большой честью для себя быть в числе его участников. И прежде, чем перейти непосредственно к теме моего доклада, позвольте в общих чертах обрисовать картину развития философии после 1991 года.

Нам выпало жить в, поистине, уникальную эпоху. Мы жили в одной из великих империй современности – Советском Союзе, были свидетелями его как величия, так и крушения. Воплотилась многовековая мечта казахского народа о суверенитете. Мы перешагнули рубеж тысячелетий. Данные исторические события сопровождались колоссальными духовными изменениями, резким поворотом мировоззрения человека, технологизацией его жизни.

Глобализация и сопутствующие ей либерализм и капитализм кардинально преобразовали постсоветское общество. Человек изменился, и, к сожалению, не в лучшую сторону.

А как же философия? После обретения независимости, казахстанская философия ушла «в тень». Работа велась, ученые, получившие доступ к новым, как западным, так и восточным трудам, продолжали исследования, достигнув значительных результатов, признанных в России и за рубежом. Идеология перестала быть «дамокловым мечом», и все это положительно сказалось на развитии казахстанской философии, особенно в вопросах изучения казахской философии и философии религии. Философия перестала быть сферой общественного регулирования, перестала быть рупором официальной власти и пропагандистом «нужных» идей. На место философии, как, впрочем, и культуры, заступил ирынок и капитализм, изменившие в самое короткое время мировоззрение людей. Изменились приоритеты.

Не могу согласиться с теми, кто считает, что наше общество попало в состояние духовного «коллапса», потому что духовность сохраняется при любых исторических условиях, и речь может идти лишь о ее интенсивности. Также, на мой взгляд, религия не является единственным критерием духовности. Показательна ситуация, когда с конца 80-х годов многие ярые коммунисты и научные атеисты вдруг перекрасились в «верующих». Бывшие партийные функционеры стали рассуждать о религии и духовности, показывать свою конфессиональную принадлежность. В философии показателем этого был резкий переход от материализма к идеализму, от диалектики – как актуальной методологии научного исследования – к духовности, как последней инстанции в науке. Все это сродни сегодняшнему дню, когда непонятно откуда взявшиеся «политологи» и «религиоведы» своей пустой болтовней лишь вносят сумятицу в сознание людей. Итак, резкий крен в сторону мнимо-религиозной духовности, в сочетании с капиталистическим «одичанием» общества, преклонение перед западными ценностями и потеря нравственных ориентиров (которые, в принципе, являются одинаковыми во все времена) – все это привело нас к тому, что сегодня философия обязана не просто теоретически осмыслить сложившуюся ситуацию, которую я бы назвал духовным (не только в религиозном смысле) кризисом, если не деградацией, человека.

Философии необходимо предложить пути выхода из создавшегося положения. По словам А. Косиченко и А. Нысанбаева: «Если философия просто расставит все по местам, укажет причины и условия, порождающие вызовы и угрозы современности, – это уже очень много: нельзя будет отмахнуться от проясненной картины и изображать неведение» [1, с. 14–15]. Во всякое время роль философии возрастала прямо пропорционально кризису общественного развития в его основных направлениях. И сегодня философия должна заниматься своим прямым делом – понять, как в эпоху гуманизма в обществе главенствует бесчеловечность, как демократия оборачивается самым ярым тоталитаризмом, почему не растет общественная мораль так, как растет число культовых конфессиональных сооружений. Мы многое утратили, но не потеряли себя, и это – самое важное

сейчас, когда казахстанская философия стоит на пороге нового этапа своего развития.

Проводимый ныне Конгресс – это не прихоть отдельных людей, это веление времени, потому что философия сегодня наиболее актуальна и востребована обществом, как бы это пафосно ни звучало. «Сова Минервы начинает свой полет лишь с наступлением сумерек» – известно еще от Гегеля [2, с. 56]. И эта полночь уже наступила – проблемы общественного развития, сохранение национальной, культурной идентичности и языка, экологический кризис и нравственное падение достигли своего апогея. Человек из «меры всех вещей» превратился в «вещь», измеряемую деньгами. Современная мировая цивилизация, органической частью которой является Казахстан, стоит перед «вызовом», на который необходим адекватный «ответ». В противном случае мы превратимся в придаток западной культуры, сырьевую базу для более развитых индустриальных стран. Экономика и политика, безусловно, важны для государства, как общественного института, однако эти сферы не являются приоритетными для человека, как надбиологического, сложного многоуровневого существа.

Истина, добро, красота, совесть – опорные точки человека как Человека, и они не выводятся ни из экономики, ни из политики, как сфер сугубо аморальных и искусственных. Таковы, в целом, те проблемы, о которых хочется говорить в дни I Казахстанского философского Конгресса. Не повторять прописные истины, не учить друг друга, а говорить, слушать и спорить – вот что важно в эти дни.

Говоря о проблемах казахстанской философии, хочется отметить, что эти проблемы являются не только «местными». Многие из них присущи и постсоветской, и мировой философии.

Первое, что можно отметить – это кризис гуманитарного знания, и выход на приоритетные позиции естественных и технических наук. Это связано с общей тенденцией развития науки, которая сегодня рассматривается не просто как важный общественный институт, но как коммерческое предприятие, которое должно приносить прибыль. С этим же связано падение роли фундаментальных наук в пользу наук прикладных, перевод теоретических исследований в плоскость практической реализации.

Биоинженерия, нанотехнологии, автоматизированные системы – все это может принести немалый доход, поэтому государство поддерживает эти сферы. Философия же денег никогда не приносила и не принесет, как бы ни хотели этого функционеры «от науки». Философия – это абсолютно неприбыльная отрасль научного знания, однако ее игнорирование есть закладка «мины замедленного действия», взрыв которой чреват серьезными социальными потрясениями, а также пресловутым кризисом духовности во всех ее смыслах. Замечательно отметил А.А. Гусейнов в своей статье «Наука не терпит диктата»: «Если бы меня спросили, за что государство должно платить деньги философам и какая от них польза обществу, я бы ответил: за то, что они занимаются философией, и от них нет никакой другой пользы, кроме того, что они занимаются философией» [3].

Философы не могут создавать тексты так же, как рабочие на заводе делают детали. И работать в таком же режиме философы не могут и не должны. Да, философия – это узкая сфера, доступная для понимания не всем людям, но ведь этого и не нужно. Поэтому, когда сегодня пытаются сделать из философии прикладную дисциплину, соотнося ее со всем, что попадается на глаза, это говорит только о стремлении уничтожить самую суть философии. Абсурдными звучат академические степени «доктора философии в медицине», или «в технике». Их, как правило, получают люди, ничего не знающие о философских аспектах своей отрасли знания.

Здесь мы вполне логично подходим к вопросу о проблемах преподавания философии, но я буду говорить не о содержательной форме или методических аспектах (это должно быть на совести каждого, кто преподает философию), а о том, какие тенденции происходят в области образования, применительно к дисциплине «философия». Оговорюсь, что речь здесь идет о преподавании философии как общеобразовательной, неспециальной дисциплины. Как обстоит дело с преподаванием философии на факультетах, готовящих «бакалавров» и «магистров» философии, интересно было бы узнать у своих алматинских коллег.

Несмотря на то, что философия на сегодняшний день остается (надолго ли?!) общеобязательной для всех специальностей

вуза дисциплиной (что обеспечивает небольшую, но стабильную нагрузку для преподавателей), ее главная функция – мировоззренческая, сведена к минимуму. Если 10 лет назад философия изучалась на выпускных курсах, то теперь она изучается только на 2-м курсе (а бывает и на 1-м!) из 4 бакалавровских лет. Вследствие этого студенты, вчерашние школьники (о том, с каким уровнем подготовки приходят абитуриенты в вуз, я умолчу), не набирают достаточного учебного и жизненного опыта, и просто не могут понять содержания предмета. Мало того, экзамен по философии вот уже 9 лет студенты сдают в виде тестирования на компьютере (!!!), что убивает способность к самостоятельному мышлению и критическому подходу. Апофеозом глупости, которая была прекращена 2 года назад, было включение философии в систему ПГК (промежуточного государственного контроля) в вузах, опять-таки, в виде тестов. Процедура прохождения ПГК, являясь очковтирательством чистой воды, была головной болью преподавателей, которых заставляли решать за студентов эти самые тесты.

Тесты – наихудшего способа проведения экзамена по философии придумать нельзя, это признают все преподаватели. Отказаться от тестов многие уже считают нецелесообразным – ввиду того, что по нагрузке на экзамен отводится 1 академический час (50 минут), и каждый разумный человек понимает, что одна студенческая группа (15–20 человек) в это время не уложится. Работать же бесплатно уже никто не хочет, и винить за это тоже нельзя.

В последнее время наметилась тенденция сокращения числа часов (выражаемых в кредитах) со 180 до 135 (с 4 кредитов до 3). 4 кредита позволяли изучать философию весь учебный год (по 2 кредита на семестр), когда в 1 семестре можно было рассматривать историю философии, а во 2-м – и теоретические основы. Теперь же 3 кредита заключены в один семестр, что увеличивает интенсивность занятий, но снижает их качество. К тому же, кредитная система – это минимальное число лекций (на 3 кредита их 5, на 4 было 8). В результате студенты, не получив знаний на лекции, вынуждены просто копировать и ретранслировать информацию, которую они не понимают.

Кредитная система – западный образец, призванный увеличить активность и самостоятельность студентов. Неужели не ясна простая истина – что для самостоятельной подготовки студента нужна осознанность, огромный внутренний стимул. Человек, оплачивающий обучение, считает себя «клиентом» – который, как в магазине, покупает товар – высшее образование. Студент чувствует себя хозяином положения, зная, что из его оплаты складывается заработная плата преподавателя. В принципе, все разговоры и сетования по поводу реформирования системы высшего образования и места философии в этой системе уже считаются бесполезными, преподаватели уже смирились.

Философская наука Казахстана сейчас переживает новый этап своего развития, будем надеяться, в лучшую сторону. Институт философии, политологии и религиоведения подвергся реорганизации, стал более современным и активным. Подтверждение тому – данный конгресс. Конечно, ведущая, флагманская роль ИФПР налагает на него определенную ответственность в решении некоторых проблем. Например, взаимодействие регионов и ИФПР сводится, в основном, к личным контактам и обмену информацией. Периферия оторвана от «центра» науки, не контролируется и не направляется им. Отсутствуют совместные проекты. Предлагаю ИФПР разработать курсы повышения квалификации, которые, уверен, будут востребованы не только для получения новой информации, но и для более тесных личных контактов, которые намного важнее официальных мероприятий.

Философы Костанайской области хотят знать, чем «дышит» современная казахстанская философия. Книги – монографии и сборники, специализированные журналы – отсутствуют в продаже, не поступают в библиотеки. Да и ИФПР также имеет слабое представление о том, чем занимаются в регионах, особенно после ликвидации системы подготовки научных кадров и диссертационных советов. Данный конгресс должен решить эту проблему и создать новую институциональную форму казахстанской философской науки – Философское общество, с центром в ИФПР и филиалами в регионах. Возможно, создание Вестника казахстанского философского общества, как диалоговой площадки для

философов, в котором бы публиковались не только статьи, но и рецензии новых монографий, обзоры конференций.

Позвольте выразить благодарность организаторам конгресса, пожелать плодотворной работы его участникам. Итогом конгресса хочется видеть не абстрактные конструкции, которые останутся на бумаге, а конкретные действия по развитию казахстанской философии. Новое время дает нам новые пути и новые формы развития, новые возможности, упустить которые – значит, остаться на обочине мировой философии. Также хочу выразить благодарность и признательность казахстанским философам, тем, кого я считаю своими друзьями и учителями. Успешной работы, дорогие коллеги!

Литература

1 Философия в контексте глобализации. – Алматы, 2009. – 402 с.

2 *Гегель Г.В.Ф.* Философия права. – М.: Мысль, 1990. – 524 с.

3 *Гусейнов А.А.* Наука не терпит диктата // http://iph.ras.ru/page22207653.htm

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ: ПОИСК НОВЫХ ПАРАДИГМ ИДЕНТИФИКАЦИИ СОВРЕМЕННОГО ОБЩЕСТВА

Бахыт ЖУСУПОВА
(Караганды)

Социальная философия в процессе своего длительного исторического существования прошла множество этапов, периодов, подпериодов, ступеней, «ветвей» развития. И, тем не менее, если придерживаться линейного принципа, ее становление протекало в двух больших «измерениях» – классическом и неклассическом. И данное обстоятельство очевидно, идет ли речь об эволюционном процессе, о «болезнях роста» ее, или субъективности протекания (значимость социальной теории определяется силой красноречия ее создателей).

Основные положения классической социологии таковы: понимание человеческого сообщества как абстракции, движимой утопическими проектами идеальных государств; линейное понимание истории (отсюда – идея «конца истории»); ориентация на внешнего человека (человека вообще); абсолютизация идей целеполагания и целесообразности; жесткий детерминизм; конъюнктурность; игнорирование проблемы качества человеческой жизни (в связи с твердым рационализмом и конструктивизмом).

Эти положения возникали и формировались вполне закономерно. Ведь социология, у истоков которой стоял позитивист О. Конт, сразу же объявила себя положительной наукой (наряду с естествознанием), а, значит, претендующей на точные знания в области общественной жизни, всячески отделяя себя от метафизики, которая (философия) себя уже изживает, вводит людей в заблуждение и даже представляет опасность. Время философствования прошло, на смену ему пришло время позитивных наук. Философия исчерпала себя, она была необходима тогда, когда науки еще не набрали свою мощь. С развитием же и расцветом наук, приведших к тому, что материализм был объявлен их последним словом, ситуация изменилась. Сформировался оптими-

стический взгляд, что общество, подобно природе, нуждается в строгом эмпирическом исследовании.

Но сам ход общественного развития в скором времени опроверг подобную парадигму и доказал ее несостоятельность в стремлении к идентификации общества.

Мысли о различии естествознания и социального познания были подготовлены становлением и развитием обществознания еще в XIX веке и дальше на рубеже XIX–XX веков. Так, представитель «философии жизни» Вильгельм Дильтей обозначил эту диллему и предложил разграничить науки о природе и науки о духе, понимая, что научное естествознание, основанное на классической механике, не могло объяснить сложность человеческого бытия. Он решил создать особую сферу познания общества, которая преодолела бы упрощенный, редукционистский подход к исследованию человеческого бытия. Он подчеркнул необходимость разработки особой методологии обществознания и акцентировал внимание на методе *понимания* общественных процессов (в то время как науки о природе сосредоточены на методе ее *объяснения)*. Поэтому социальная философия вразрез научной социологии вынуждена менять свой подход к изучению общества, менять исследовательскую парадигму, что обусловлено и незрелостью классической методологии, и относительной простотой социальных процессов в классическую эпоху, и усложненностью социальной жизни в современную неклассическую – постмодернистскую эпоху.

По мнению российского философа Т.Х. Керимова, «…архитектоника современной общественной жизни сегодня уже видится не одномерной, однородной, но многомерной и многогранной. Каждый из ее ликов утверждается в сфере своего мира с учетом других возможных миров.

Общество всегда было гетерогенным, но в настоящее время его гетерогенизация стала не просто фактом, но еще и острейшей проблемой. Об этом свидетельствуют преобладание в нем «неотрайбалистской» структуры, подавление индивидуалистического начала, сенсуализация и иррационализация внутри- и межгрупповых отношений, дающие о себе знать регулярными социальными пароксизмами в виде разных форм проявления насилия и власти… В стремлении к идентификации современного общества Умберто

Эко рассуждает о нашей эпохе как о «новом Средневековье», Мишель Маффесоли отсылает нас в общество племенного типа, Жак Деррида – в общество «грядущей демократии», Питер Друкер возвещает о «новом плюрализме» общества» [1, с. 3]. А американский футуролог Фукуяма заявляет о «конце истории и последнем человеке» – как следствии ухода с исторической арены мощных идеологий и основанных на них государств (сравните с марксовской идеей начала подлинной истории человечества).

В рамках классической традиции общество понималось, исходя из внешнего архетипа порядка – Космос, Бог, Природа, Идея – который организует, гарантирует стабильность, целостность, функциональность социального, оставаясь вне социального пространства. Идеал социальности искали в единении, слиянии, упорядоченности, целеполагании и целесообразности. Это была социальность вокруг чего-то общего (история и эволюция общества рассматривались линейно).

И, действительно, на первых этапах своего возникновения общество, общественные отношения, институты представляли собой попытку совместными усилиями людей решать насущные проблемы, с тем, чтобы выжить и совершенствоваться. Вспомним Добродетельный град аль-Фараби, который необходим человеку, чтобы компенсировать ограниченные единичные человеческие возможности созданием коллективного социального организма, способствующего достижению всеобщего счастья. Иными словами, общество возникало для улучшения жизни человека через порядок, гармонию, слаженность, рационализацию ее, что соответствовало представлениям гомогенности общества. Но дальнейшая эволюция общества порождает тенденцию «снежного кома», связанную с усложнением, ускорением, инвариантностью, релятивизацией социальных процессов.

Наступает время обратного воздействия общества на человека, тенденция «подминания» человека под себя, под бездушную машину социума, под монстра Левиафана. Создается впечатление, что, подобно природе, общество мстит человеку за ступени социального прогресса. И как крик отчаяния звучит знаменитый руссоистский лозунг: «Назад, к Природе!». Отсюда и обостряемая тенденция стремления к восточной индийской и даосской мудрости с

их принципами недеяния, с бегством из социальности. Думается, что путь развития человечества – это путь бесконечных крайностей, шатаний из одной стороны в противоположную, неумение найти ту «золотую середину», меру, умеренность, к которой призывали Конфуций, Будда, Солон и другие древние мудрецы.

Таким образом, мы подходим к очень важному рубежу в философском осмыслении общества, который был намечен еще в социально-гуманитарном знании XIX – начала XX века (Ницше, Шпенглер, Хайдеггер, Адорно, Гадамер и другие) и как никогда востребован в наши дни. По мнению российского философа В.Е. Кемерова, современный «социальный мир так или иначе втянут во взаимодействия, требующие нового, многомерного и, вместе с тем, достаточно определенного представления о нормах жизни человеческого сообщества, о тех правилах, по которым это сообщество может быть описано, по возможности понято и подготовлено к последующим этапам своей эволюции… Единое человеческое сообщество перестает быть абстракцией и становится реальностью. И в этом, принципиальном для своей эволюции, сдвиге оно меняет связи и ориентации своих культурных, научных и прочих подсистем, обнажает их зависимость от происходящих с людьми изменений» [2, с. 7]. Масштаб этого взаимодействия трудно переоценить – мы вступаем в полосу неизбежной глобализации. И это заявка современности, о которой не могла помыслить классическая социология.

Классическая парадигма в исследовании общества в XX–XXI веках стала терять свою актуальность во многих своих положениях. Она обнаружила во многом метафизичность, прямолинейность, идеализацию, во многих аспектах конъюнктурность, определенную безжизненность. И это не удивительно. Классическая социальная парадигма впитала в себя рациональные установки в познании общества и мира в целом. Но на рубеже XIX–XX веков во всех сферах знаний, как в естественнонаучной, так и гуманитарной, обнаружились совершенно новые тенденции в развитии, что свидетельствовало о более сложном функционировании мира природы и общества, о наличии в нем таких факторов, как релятивность, субъективизм, иррационализм, случайность и даже непределенность. Современная наука перестает претендо-

вать на всеобщий универсализм и объективизм. Причем впервые о неопределенности в развитии мира заговорили ученые-естественники, когда в 1927 г. В. Гейзенбергом был открыт принцип соотношения неопределенностей в порядке развития принципа дополнительности Н. Бора. В квантовой физике произошло открытие антипротона, доказывающее существование двух форм материи – частиц и античастиц. Это привело к фундаментальным изменениям как естественнонаучной, так и, тем более, социальной картины мира. И это еще более усугубилось кардинальными изменениями в мире человеческой деятельности, обусловленными, в первую очередь, грандиозными научными открытиями.

В эпоху НТР мир социума во многом изменился – его количественное изменение, как то: ускорение социального времени – с диалектической неизбежностью привело к грандиозным качественным преобразованиям. Мы – на «пороге» совершенно неизвестной реальности, которая во многом пугает нас. Так, например, в настоящее время обнаруживается, что природа тоже социализируется. Благодаря широкомасштабной человеческой деятельности, проникшей глубоко в ее структуру, природа изменилась. Сейчас она уже не та, что была до человека, – первозданная, нетронутая. Одновременно она изменила свое качество соотношения с обществом. Объективное противостояние природы и общества опосредуется человеком, его влиянием на нее. Природа выступает, таким образом, очеловеченным материалом, антропоморфным, что, в отличие от мифотворчества, становится очевидной реальностью. Природа активно вовлечена в человеческое пространство, расширяя таким образом социальную действительность. Как выясняется, природа тоже имеет свою собственную историю. Но, точнее, под воздействием, или натиском, человека природа приобретает собственную историю. И теперь, уже измененная, она, в свою очередь, совершенно по-новому, неведомому нам, воздействует на социум.

Мы живем в период ускорения социального времени, приведшего к закономерному изменению социального пространства. Кроме того, назревает тенденция изменения привычного соотношения социального времени и пространства под влиянием высокого уровня развития информационных технологий (находясь здесь и сейчас, общаться на огромном пространстве, включая

прошлое и будущее). Нынешний век приобрел множество эпитетов, данных мыслителями-современниками: «постиндустриальное общество», «информационное общество», «постмодернистское общество», «постсовременное общество» и представляет собой качественно и количественно новое образование по сравнению с нам известными в истории человечества

Такая ситуация создает мощные стимулы для развития социальной философии. Общество особо обращается к социальной философии тогда, когда не знает, как развиваться дальше, когда перспективы развития смутны, когда оно испытывает жизненную необходимость новых реформ в своем функционировании, в системе социальных связей, вызванных широкой разветвленностью и разнородностью общественной системы в целом, т. е. гетерогенностью. «Гетерогенное общество резко повышает требовательность к философии, изучающей социальные процессы. Традиционные методы мышления перед лицом новых задач оказываются неудовлетворительными. Возникает необходимость преодолеть сложившиеся стереотипы в философии. Эта необходимость реализуется за счет изменения и углубления теоретико-методологических основ социально-философского познания» [3, с. 5]. Это вызвано обнаружением того факта, что аппарат современной социально-гуманитарной науки недостаточен для решения вставших сейчас перед нами социальных задач. Выясняется, что наука привыкла объяснять общество и человека, но в области социального исследования этого оказалось недостаточно, поэтому неожиданно обозначилась проблема соответствия науки об обществе смыслу социальных запросов.

Но здесь возникает новая пугающая постмодернистская тенденция «инфляции истины», когда нивелируется возможность и важность социального познания в связи с открытием релятивистских концепций истины. Отсюда вытекает особая актуальность в целостном исследовании общества в наши дни через философский и общесоциологический подходы.

Современное социальное познание во многом изменило взгляд на объект познания и познавательный процесс. Объектно-субъектная парадигма с ее четким размежеванием между объектом и субъектом уже не работает. Сформулированный в 1927 г. В. Гейзенбергом принцип неопределённости квантовой механики

ставит актуальной проблему новой интерпретации, перестановки акцентов в отношениях субъекта и объекта познания. Корпускулярно-волновой дуализм физики микромира стирает чёткую грань между понятиями вещества и излучения, что ещё в большей степени утверждает за неопределённостью статус актуальной научной и философской проблемы.

Начиная с Хайдеггера, получает актуальность рассмотрение не определённого предметного сущего, но того неопределённого «фона», который позволяет сущее видеть. Актуальность неопределённости в бытии человека становится ещё более ясной, если учитывать её экзистенциальную составляющую. Положение человека, само его существование во многом является неопределённым, открытым, нерешённым и незавершённым. «Трансцендирование за собственные пределы» [4, с. 7] делает неопределённость одной из первостепенных философских проблем.

Проблема неопределённости остро обозначается в футурологии, порождая зачастую состояние экзистенциального ужаса («футурошок» Э.Тоффлера [5, с. 7]), тем более, что для такого предвидения есть сейчас много оснований. Он появляется благодаря нестабильности и ускоряющейся изменчивости социальных и культурных процессов, в результате чего будущее социальных систем становится открытым и неопределённым. Это придаёт проблеме особую актуальность.

Огромное значение в исследовании проблемы неопределённости принадлежит синергетике и теории диссипативных систем. В этих дисциплинах неопределённость мыслится как одна из основных характеристик в процессах самоорганизации, свойственных, прежде всего, миру человека.

Литература

1 *Керимов Т.Х.* Неразрешимости. – М.: Академический проект, 2007. – 215 с.

2 *Кемеров В.Е.* Введение в социальную философию. – М.: Аспект-Пресс, 1996. – 215 с.

3 *Керимов Т.Х.* Социальная гетеорология. – Екатеринбург: Урал-Наука, 1999. – 160 с.

4 *Хайдеггер М.* Время и бытие. – М.: Республика, 1993. – 448 с.

5 *Тоффлер Э.* Шок будущего. – М.: АСТ, 2002. – 557 с.

ПУТЬ РАЗВИТИЯ КАЗАХСКОЙ КУЛЬТУРЫ И ФИЛОСОФИИ ПОСРЕДСТВОМ ПРЕВРАЩЕНИЯ ЯЗЫКА АБАЯ В МИРОВОЙ ЯЗЫК

Бахтиёр КАРИМОВ
(Узбекистан, Ташкент)

После достижения независимости Республикой Казахстан и казахской нацией делаются большие усилия для подъема внутригосударственного и международного социального статуса казахского языка. Принята и проводится в жизнь государственная программа по поддержке развития казахского языка как государственного языка страны. Созданы центры по обучению казахскому языку и традициям. Однако в этом направлении есть еще много трудностей и нерешенных проблем. Значительная часть делопроизводства в стране не ведется на государственном языке. Не достаточным для современного уровня развития мировой цивилизации является уровень развития терминологической системы казахского языка и объем информации, имеющейся на казахском языке. В межнациональной и в международной системе коммуникации казахский язык используется недостаточно активно. В этих функциях в основном используются русский и английский языки. В комплексе эти факторы понижают социальный статус и имидж казахского языка, создавая о нем ошибочное мнение как о сугубо национальном языке, неконкурентоспособном с «мировыми языками». Для прорывного ускоренного повышения социального статуса казахского языка требуются оригинальные нестандартные решения, так как стандартные решения не дают ожидаемого эффекта в требуемые сроки, несмотря на очень большие выделяемые средства.

Необходимо обеспечить научную основу для прорывного инновационного модернизационного повышения внутригосударственного и международного социального статуса казахского языка посредством создания близкородственного среднетюркского языка «ортатюрк», имеющего потенциальные возможности для превращения в международный язык, признаваемый

ООН [1; 2; 3, 4]. Для достижения этой цели требуется решение следующих задач: 1) создать среднетюркский язык «ортатюрк»; 2) создать координированную и унифицированную систему алфавитов национальных тюркских языков и языка ортатюрк; 3) создать координированную терминологическую систему тюркских языков и языка ортатюрк.

Среднетюркский язык «ортатюрк» в лексическом аспекте будет близок к языку Абая (1845–1904), одного из последних классиков, писавших на литературном тюркском языке до юридического превращения этого великого языка в мертвый язык в 1924 г. Эта шовинистическая, отрицающая право наций на самоопределение акция была осуществлена в ходе так называемого «национально-государственного размежевания», произведенного посредством массового террора под руководством Сталина без выявления свободного волеизъявления народа Туркестана.

Реализация данного проекта совершенствования системы функционирования тюркских языков и письменностей выступила бы как фактор прорывного, инновационного, модернизационного социального развития государств и наций, входящих в Тюркскую, Центральноазиатскую цивилизацию и мировую цивилизацию.

Для социально-экономического развития Казахстана выполнение данного проекта имело бы большое значение, так как позволило бы оперативно, без очень больших затрат собственных ресурсов, коллективными усилиями всех тюркоязычных народов и структур ООН, получать основную мировую информацию и передавать миру свою информацию на близкородственном мировом языке «ортатюрк». Это подняло бы социальный статус и имидж казахского языка почти до уровня международных мировых языков. В свою очередь, это привело бы к повышению и его внутригосударственного социального статуса.

В случае отказа от данной программы возможны следующие негативные последствия. Будет упущена стратегически важная историческая и геополитическая возможность самосохранения и успешного саморазвития Казахстана, казахской нации и казахского языка на основе опоры на сотрудничество и взаимопомощь родственных тюркских народов. Казахский язык, может быть,

будет оттеснен из основных сфер социальной жизни такими международными, мировыми языками, как русский, английский и китайский, или подвергнется их очень сильному деформирующему воздействию. В результате этого языковая, национальная и государственная идентичность населения Казахстана может испытать большие колебания и стать нестабильной в процессе глобализации и мощного воздействия нетюркских геополитических акторов. Это противоречит национальным интересам и национальной безопасности Казахстана и казахской нации.

Существуют следующие основные варианты решения проблемы языка межтюркского межнационального общения: 1) признание английского языка как лидирующего мирового языка, который знают многие представители тюркских народов в качестве языка межтюркского межнационального общения; 2) признание русского языка как одного из мировых языков, который знают многие тюркские народы в качестве языка межтюркского межнационального общения; 3) признание одного из национальных тюркских языков в качестве языка межтюркского межнационального общения; 4) возрождение языка «тюрки» в качестве языка межтюркского межнационального общения; 5) создание среднетюркского языка «ортатюрк» методом усреднения тюркских языков, признание его в качестве языка межтюркского межнационального общения, языка информации, имеющей общетюркское и мировое значение и достижение признания его в качестве одного из языков ООН [1–4].

Этот пятый вариант мы предлагаем реализовать, так как он не предоставляет привилегий и не создает ущемления прав и достоинства каждого из тюркских народов, он дает им право использовать свой тюркский язык как государственный язык в своем национальном государстве и развивать его в меру своих возможностей, обеспечивая равноправие и равенство всех тюркских языков между собой.

«Ортатюрк» способствовал бы сотрудничеству между тюркскими народами, информационно-коммуникативному, духовно-интеллектуальному развитию личностей и социальных групп – как Казахстана и Тюркского мира, так и всей мировой цивилизации.

Процессы развития языков, особенно проблемы изменения языковой идентичности, целесообразно оценить с точки зрения соотношения прав человека и прав наций и языковых групп личностей. В индивидуалистической концепции личности личность отрывается от сформировавшего её социума и рассматривается как независимое, априорно самодостаточное исходное начало для оценки всех процессов, происходящих в мире. Права социума, общности, коллектива, который сформировал данного человека, при этом учитываются в недостаточной мере. Целесообразно достичь большей гармонизированности в соотношении прав личности и прав социума. Для этого необходимо учесть социальную сущность человека и нации. В этой связи целесообразно использовать ойкуменическую теорию нации, концепции этносизма, этнолингвопанизма, усредненных и среднемирового языков [1–4], которые в целом составляют концепцию, ведущую к синтезу языков Востока и Запада.

В контексте ойкуменической теории нации рассмотрим проблемы глобального развития и пути сохранения национальных культур, языков, развития языковой и культурной конвергенции Востока и Запада. В этих вопросах целесообразно достичь оптимального сочетания общечеловеческих и национальных интересов. Для обеспечения единства Человечества и сохранения его многообразия целесообразно создание системы усредненных языков для групп генеалогически родственных языков [1; 2], а в дальнейшем создание среднемирового языка – посредством усреднения в многообразии усредненных языков и изолированных языков на основе ностратической (борейской) концепции, концепции языковых универсалий и статистических методов усреднения языковых феноменов [1; 2].

Создаваемый таким путем всемирный вспомогательный язык межкультурного, межнационального общения, накопления мировой информации способствовал бы решению многих глобальных проблем мировой цивилизации и духовному взаимообогащению всех локальных цивилизаций и народов. Создание среднемирового языка могло бы выступить как путь языковой и культурной конвергенции Востока и Запада в рамках системы единого Человечества.

В современную эпоху важно решение проблем формирования единого информационного пространства для каждой из групп родственных по языку народов. При создании усредненного языка для романской, германской, индийской, дравидийской, индонезийско-малайзийской, славянской, семитской, иранской и других групп языков целесообразно применить метод, аналогичный методу, примененному в отношении тюркской группы языков.

Предлагаемые преобразования соответствуют тенденциям развития и расширяют горизонты развития межкультурной коммуникации в процессе формирования мировой информационной цивилизации в XXI веке. Они направлены на решение проблем в данной сфере на основе общепризнанных в системе норм международного права принципов равноправия, суверенитета государств, обеспечения прав и свобод человека и коллективных прав социальных групп (национальных, языковых, этнических, расовых, конфессиональных и др.). Создание среднетюркского языка «ортатюрк», который в лексическом аспекте будет близок к языку Абая, приведет к возрождению тюркского языка в качестве одного из мировых языков. Этот статус языка будет способствовать всестороннему развитию казахской культуры, науки, образования и философии, развитию современного мировоззрения, философской, логической и методологической культуры казахскоязычной личности.

Концепция эманации Фараби способствовала отрицанию принципа креационизма и формированию современной глобальной эволюционистской синергетической концепции развития форм бытия, форм движения, пространства и времени [5].

В процессе глобализации и модернизации всех сторон социальной жизни велика роль концепции глобального эволюционизма в формировании современного мировоззрения и эволюционно-синергетической парадигмы мышления [5, с. 30]. Синергетика выявляет бифуркационный многовариантный характер развития, обусловливающий необратимость процесса развития, его связь с развитием неравновесных систем, с неравновесными фазовыми переходами, формированием колебаний, пространственных структур и хаоса, с когерентностью, турбулентностью, динамическим хаосом, диссипативными структурами, крупномасштаб-

ными спонтанными флуктуациями, аттракторами и многими другими феноменами. Синергетика показывает, что существуют пределы структурной устойчивости любых систем, достигаемые при соответствующих возмущающих воздействиях, после которых формируются нововведения, новые системы. Синергетика выявляет неразрывную взаимосвязь макро-, мезо- и микроуровней процесса развития [6]. На каждом из этих уровней есть доминирующее взаимодействие, которое определяет его специфику, и, соответственно, имеет место специфика геометрии, специфика искривления пространства и времени.

В предлагаемой нами эманационной концепции глобального эволюционизма имеет место специфика математики, логики и диалектики в соответствии со спецификой количественного различия масштабов пространства и времени [5, с. 30]. Физическая форма движения материи, определяется как многообразие проявлений Суперсилы и обосновывается мысль, что после начала «Большого взрыва», но до возникновения физической формы движения материи существовали диалектическая, логическая и математическая формы движения материи [7–11]. Универсальность, эффективность и эвристический потенциал диалектики, логики, математики и метода восхождения от абстрактного к конкретному имеют своим онтологическим основанием этот многоуровневый процесс восхождения от древнейших форм взаимодействий, сил и движений до современных их форм [12–14]. Закономерности, выявляемые в рамках концепции глобального эволюционизма, позиция о множественности вселенных и онтологий важна для формирования современного постмодернистского и постпостмодернистского мировоззрения личности [15].

Литература

1 *Karimov B.R, Mutalov Sh. Sh*. Averaged languages: an attempt to solve the world language problem. – Tashkent: Fan, 1993 (второе изд. в 2008 году).

2 *Каримов Б.Р., Муталов Ш.Ш.* Усредненные языки: попытка решения мировой языковой проблемы. – Ташкент: Фан, 2008.

3 *Karimov B*. The oikumenic concept of nation and problems of development of languages. – Qarshi, 2003.

4 *Каримов Б.Р.* Ойкуменическая концепция нации и проблемы развития языков. – Якутск, 2004.

5 *Каримов Б.Р.* Концепция глобального эволюционизма и мировоззрение // VI Российский философский конгресс «Философия в современном мире: диалог мировоззрений». Том 1. – Нижний Новгород, 2012.

6 *Каримов Б.Р.* Проблема развития и синергетика. Часть I. Противоречивость движения и синергетика. – Ташкент, 1995.

7 *Каримов Б.Р.* Универсальность и эффективность математических и логических структур в свете космологической концепции «Великого взрыва» и теории эманации // Человек, общество, культура. Материалы первых Нерюнгрических философских чтений. – Нерюнгри, 1998.

8 *Каримов Б.Р.* Универсальность метода восхождения от абстрактного к конкретному, математических и логических методов в свете концепции «Великого взрыва» и теории эманации // Науковедение: теоретические и организационные проблемы развития. – Красноярск, 1999.

9 *Каримов Б.Р*. Концепция эманации и проблемы развития современной научной картины мира // Фалсафа ва ҳуқуқ, 2009. – № 1. – С. 110–111.

10 *Karimov B.R.* Seven hypothesis about “The big bang” and the world // “Фалсафа ва фанлар методологияси муаммолари” илмий-назарий конференция материаллари. 1-китоб. – Ташкент, 2010. – С. 61–63.

11 *Каримов Б.Р.* Эманация концепцияси ва ҳозирги замон илмий дунёқараши. – Тошкент, 2000.

12 *Каримов Б.Р*. Диалектика абстрактного и конкретного в концепции развития материального мира // Общественные науки в Узбекистане. – 1982. – № 4.

13 *Каримов Б.Р.* Единство диалектики, логики и теории познания в аспекте восхождения от абстрактного к конкретному. – Ташкент: Фан, 1982.

14 *Каримов Б.Р.* Диалектика объективного и субъективного в методе восхождения от абстрактного к конкретному. – Ташкент: Фан, 1988.

15 *Каримов Б.Р.* Национальная философия отдельного тюркского народа в контексте тюркской и мировой философии // Туркология. –2011. –№ 3 (53).

ПРАКТИКАЛЫҚ ФИЛОСОФИЯНЫҢ ТЕОРИЯСЫ: МӘСЕЛЕЛЕР АУҚЫМЫ ЖӘНЕ ДЕОНТОЛОГИЯ

Берік АТАШ
(Алматы)

Бүгінгі конгресте қозғалып отырған мәселелердің бірі – философияның қоғамдық өмір арнасындағы қолданбалылық деңгейі образды түрде айтқанда, «философиялық рухтың» өзін-өзі қорғау иммунитетінің табиғи-тарихи серпілісі болып табылады немесе оған деген заманауи рухани сұраныстың төмендеуіне байланысты туындаған психологиялық қорғаныш тетігі деуге де болатын сыңайлы және ғылым философиясының философияға рефлексиялануы бағдарымен құрылған. Философия тарихында оның практикалық мақсаты мен құндылығы, қолданбалылығы жөнінде сан түрлі ізденістер мен одан туындап жатқан нәтижелер де болғандығы шындық. Олар көне Грекияда Аристотельдің практикалық философияға этика мен саясатты жатқызуы, киниктердің «аскесис-автаркия-апайдеусиа» тұғырларын ұсынуы және өздері бұл идеяны жүзеге асырушы практик-үлгілерге айналуы, ежелгі үндідегі иога мектебі, байырғы қытайлық конфуциандық ілімі, орта ғасырлардағы діни философиядағы аскеттік өмір стилі т. б. ғұмыр мәнділік экзистенциялармен сабақтаса келіп, шындық өмірге барынша жақындай түсті де, салыстырмалы түрде қолданбалы болып тағайындалды. Бұл бағдарлар жалпы «философия» деген атаудың аясында өрбігенімен, әрқайсысы адамзаттың заманға сай ізденістерін қанағаттандыруға, мақсаттарын қамтамасыз етуге бет түзеді және осыған сай түпмазмұндары мен практикаға бет бұрған парадигмалары да әр түрлі болды.

Бұл жерде біз қозғап отырған «өмірдің практикалық жақтарымен байланысын нығайту үшін бүгінгі философия өзінің алдына қандай тұғырлы міндеттер қоя алады деген» мәселенің өзі мынадай алғы сауалдарды тудырады: «философия қоғамдық өмірмен тікелей байланысты болуы міндетті ме; байланысты болған философия өзінің мәртебесін төмендете ме, әлде

өрістете ме; жалпы көпшілікке арналған философия құру керек пе, әлде жалпы көпшілік талап етіп отырған рухани-танымдық сұранысты қанағаттандыратын философиялық тұрғыны оған ыңғайластыру қажет пе; оның жүйесін қалай жасауға болады» т. б. Осы түйткілдерден туындайтын «бұл метафизикалық мәселелердің өзін практикалық метафизикаға қалай айналдыруға болады» немесе «философияның қоғамдық өмірдегі беделі жоғалып бара жатыр» деген постмодерндік сарынның тірелер жері қандай шектеулермен шешімін табады» деген сауалдардың өзі, біздіңше, философиядан қоғамдық өмірге қарай емес, нақ сол өмірдің өзінен философияға қарай бетбұрыспен ой қозғалысына енген сәтте бұл ғылым өзінің шынайы мағынасы мен міндеттеріне, қызметтеріне қарай жуықтайды. Сондықтан, ең басты мәселе: философияны қоғамдық-практикалық өмірден алшақтату не үшін қажет болды және ол несімен «құнды», ал оны керісінше практикалық философияға айналдыру бүгінгі таңда қандай нәтижелер бере алады болуы тиіс. Себебі, қазіргі кездегі және біздің еліміздегі философияға деген қоғамдық көзқарас, көп жағдайда, философияның заман шындығын ашып беруін және идеологиялық ақиқаттармен, әлеуметтік мифтермен қалай өмір сүруге болатындығын-болмайтындығын талап етуде. Демек, философиялық шешімдерге деген қоғамдық сананың сұранысы философияның оған деген өз жауабын өзі күтуімен келіп шартталады. Бұндай танымдық дәстүрлерді А.Қ. Қасабек: «Философиялық танымның анықтаушы факторы өзімен-өзі құндылықтың ыңғайы емес, практикалық іс-әрекет болып табылады», – деп [1, 5 б.] пайымдаса, Ж. Молдабеков «Философия практикалық қызметтің функционалды құрамдас бөлімі, ойланудың практикалық бағдарын бейнелеп іріктейді, білімнің практикалық функциясынан туындайды, философия қызметтің түрі ретінде заттық дүниенің құрылымы мен қызметтерін анықтайды, ойланудың практикалық ұстанымдарымен үйлес келеді..», – деп ой қорытады [2, 179 б.].

Осыған байланысты, бүгінгі таңдағы философия өзінің жаңа міндеттерін өзі айқындауы тиіс. Ендеше, әлемдегі және қазіргі еліміздегі философия ғылымының практикалық философияға бетбұрыс арнасындағы мәселелер легінің кейбір бағдарларын

былайша ұсынуымызға болады. Ол өз кезегінде: «қоғамдық-әлеуметтік өмірдегі философияның беделін қалай көтермелеуге болады, философия практикалық мәселелерді шешуде қандай бағдар ұстанады, қоғамдық санадағы философияға деген қызығушылықты қалай арттыруға болады» деген зердеге ыңғайластырылған жауаптар төңірегінде өрбиді.

1. Футурологиялық философия саласына көңіл қою. Философияның болжалдық қызметіне баса назар аудара отырып, келешек туралы нәтижелі зерттеулер жүргізу. Философия өз заманының соңынан емес, керісінше, одан озық жүруі тиіс және сол дәуірдегі заманның бейнесін сипаттап қоюмен ғана шектелмеуі қажет. Болашақ туралы модельдер ұсыну алыстағы көкжиектің елестетілген көріністерінен бастап, мемлекетіміз бен ұлтымыздың дамуындағы болуы ықтимал жағымды-бейтарап-жағымсыз құбылыстарды болжай білу жауапкершілігін «өз мойнына» алуы тиіс. Оның өзектілігі хақындағы бір ғана мысал, жақын болашақ бойынша біз неге еліміздегі терроризм мен экстремизмнің таралу қаупін болжамадық немесе болжай алмадық. Ендеше, келесі кезекте, «бұл жағымсыз беталыс болашақта қандай мәнге ие болады, оның алдын-алу шараларын қалай тиімді жүргізе аламыз» деген мәселелерге жауап табу көзделуі тиіс. Болашақтануды фантаст-жазушылар мен мистик-көріпкелдер кәсібіне айналдырып та үлгерген, тіпті бұл салада олар философиядан көш ілгері келеді немесе жаратылыстану мамандары да келешектегі адамзат қоғамының даму желісінің модельдерін құрастыруда. Мысалы, «Ауа саудагері» романындағы негізгі сюжет бүгін шындыққа айналып отыр, кезінде бұл адам таңқаларлық оқиға болатын. Әрине, философияда футурологиялық бағдарлау мүлде жоқ та емес. 1970 жылдардағы Рим клубы алаңдаған мәселелердің оптимистік болжамдары мен нақты ұсыныстары бүгінгі адамзат қоғамы тарапынан 40 жыл өткен соң ғана қолдау тауып отыр – әлем халқы жасыл экономикаға, табиғи баламалы қуат көздерін жан-жақты іздестіруге бет бұрды, аталған қозғалыс бұл жолы алдын-ала ғылыми болжамдар жасады, нәтижесінде, реті келгенде қолдана салатын идеялық модельдер дайын тұрды. Олай болса, бүгінгі таңда Қазақстанда да алыс және жақын болашақты зерттейтін

арнайы футурологиялық ғылыми-зерттеу институты құрылуы тиіс, ол өз кезегінде, барлық ғалымдарды топтастыратын ғылыми бағдарлама тұрпатында жүзеге асуы қажет. Еліміздегі тек саяси-экономикалық саламен шектелетін стратегиялық зерттеулер оның аясына ендірілуі қажет.

2. Қазіргі ғылыми білімде, қоғамдық сана мен қоғамдық пікірлерде «танымның таң қалу аясы» шектелді (ешкім ешнәрсеге таң қалмайтын беталыс). Осы тұста эзотерия мен мистика қарай бағытталған бетбұрыс арналары, сонымен қатар, қоғамдық теориялық санада да көрініс табуда. Бұндай танымдық беталыс пен сезімдік қызығушылыққа орай, философия өз кезегінде, мистиканың ішкі мағынасы мен мазмұнын түсіндіруге бағытталуын өзінің міндеттерінің бірі ретінде есептеуі қажет. Бүгінгі таңдағы ғылыми және ғылыми емес білімдердің әдіснамалық интеграциясы, көп жағдайда, әлі күнге дейін қатаң позитивизм мен қасаң логоцентризмнің аясынан шыға алмай келеді. Ендеше, философия ғылыми танымды ғылыми емес білімдерге деген кемсітушілік көзқарастарынан арылтып, екеуінің табиғи-тарихи тұрғыдан тең құқықтығын жариялап, ғылыми емес білімдердің өзін емес, *олардың қоғамдық өмірдегі жүзеге асқан оңды нәтижесі мен тиімді практикалық мәнділігі арқылы әйгілеуге мүмкіндіктер жасауы тиіс* және түпмәнін ашатын түсіндірмелер жүргізуі қажет.

3. Бүгінгі таңдағы философияның беделінің түсірілуіне бағытталған ықпалдардың бірі – экстернализм, әсіресе, оның саяси қыры. Бүгінгі таңда философия теологияның да, саясаттың да қызметшісі болу дәуірін артқа тастады. Ол саяси жалған мақсаттарды жүзеге асырудың құралы болу жүктемесін орындай алмайтындығын «жуық арадағы» Кеңес дәуірі-ақ дәлелдеп берді. Бірақ табиғи эволюцияның өз ішінен қайнап шыққан идеологияның құралы қызметін атқаруға бір қырынан алғанда, ол – тиісті. Мысалы, бүгінгі еліміздегі ұлттық идеяны өрістету мәселесі немесе рухани дағдарыстарды тежеу мен оның алдын-алу тұжырымдамасын жасау т. б. Осыған байланысты, философия қиюласқан сан түрлі идеологиялар кеңістігі мен әлеуметтік мифтер алаңынан салыстырмалы түрде болса да, «ақиқатты» аршып алу жолында верификациялау жүргізуі қажет: ақиқат

пен миф арасын дихотомиялау. Осы бағдарды сала бойынша С. Нұрмұратов былайша нақтылай түседі: «Қазақстандағы қазіргі философияның алдында жаңа әлеуметтік және саяси шындықтың күрделі мағынасын ашу, өтпелі кезеңнің қайшылықтары мен ерекшеліктерін анықтау сияқты күрделі міндеттер тұр» [3, 41 б.]. Алайда, плюрализм, релятивизм, конвенционализм, прагматизм т. б. бағыттар ақиқаттың салыстырмалылығын үздіксіз қайталауда, *бірақ философ сол дәуірдің заманауи рухани сұранысын табуға және оны қанағаттандыруға қабілетті болып тағайындалғандығын* естен шығармауымыз керек.

4. Қоғамдағы маңызды мәселелерді шешудің практикалық жақтарына баса назар аудару да маңызды ахуалдардың бірі. Философиялық зерттеулерде қозғалып жүрген: мәселенің өзектілігі, практикалық маңыздылығы, бүгінгі күнгі мәні сияқты арналар, шындығында, бүгінгі қоғамдық өмірмен қаншалықты деңгейде байланысты болып отыр. Ендеше, ол қоғамдағы әлеуметтік мәселелер, мемлекеттік деңгейдегі қайшылықтар, жалпыадамзатты алаңдатып отырған түйткілдер тізбегін құрып, оларды шешумен жүйелі түрде айналысуы керек. Мысалы, еліміздегі жасөспірімдер арасынан әлемде алдыңғы орынға шығып отырған суицид, көп талқыланып, бірақ нақты тұжырымдамасы ұсынылмаған ұлттық идея, жаңаөзендегі қақтығыс т. б. мәселелерді шешуде бүгінгі күнгі философтың белсенділігі қандай дәрежеде екендігі де ойсаларлық жағдаят. Олай болса, әлеуметтік жауапкершілік пен деонтология тұрғысынан келгенде, философия бұл мәселелерден өзін оқшаулай алмай қалады. Себебі, философияның жауапкершілігі ғылым мен тұлғаның жауапкершілігіне қарағанда айтарлықтай маңызды мәселе.

Сондықтан философтар ұсынған ұстанымдар, тұжырымдар, пікірлер «мемлекеттік деңгейде іске аса ма, саясатымыз оны қолдай ма-қолдамай ма?» – мәселе онда емес, философия, алдымен, өзекті түйткілдердің «себептерін табу – шешу – ұсыныс» шарттарымен «әдіснамалық – теориялық – практикалық» тұжырымдамасын ғылыми бағдарлама негізінде жасап беруі қажет. Мысалы, бүгінгі таңда елімізге арнап, «Қазіргі заманғы қазақ азаматы» (ол қандай болуы тиіс), «Қазақ қоғамындағы

рухани-мәдени төңкеріс» (ілім-білім, мораль, дәстүршілдік) т. б. тұжырымдамаларын жасау мен оны ресми-ресми емес түрде ұсыну кезек күттірмейтін мәселелер тәрізді т. б.

Осы орайда, Ж. Молдабековтың еліміздегі философиялық дискурс алаңын құру мен олардың кәсіби қауымдастығы туралы ой қозғаған ұстанымдарын негізге алсақ [2, 199 б.], бізді алдағы уақытта: отандық философияны одан әрі дамыту және оның маңыздылығын қоғам алдында дәлелдеу, философтардың бірлестігі мен қауымдастығын құру және олардың циклды түрде нақты заманауи шешімдер шығарып отыруы, ғылыми бағдарламалар бойынша бірлесіп жұмыс жасау және қоғамымыздағы шешімін тез табуы тиіс мәселелер алаңын қалыптастыру, кеңес үкіметі тұсында орныққан әлемдік философиялық ой кеңістігінен оқшауланудың зардаптарын жою және философияның жаңа міндеттерінің жобасын жасау сияқты іргелі жұмыстар күтіп тұрған сыңайлы. Еліміз тәуелсіздік алғаннан кейін біздің қоғамымызда да философияға деген шынайы қажеттілік – шешімін табуы тиіс өзекті талқыланып жүрген мәселелер арқылы бірте-бірте артып келеді: «Жаһандану жағдайындағы Қазақстан» мәселесі (1991 жылдардан бастап), «Ұлттық идеяны өркендетудің жалпылама жобаларын жасау және бірегейлену» (1995 жылдардан бастап), «Экстремизм мен терроризмге қарсы күрес шараларының бағдарламасын құру» (2005 жылдардан бастап) т. б. философияның қажетсіз ғылым емес екендігін дәйектеп берді. Ендеше, келесі кезекте, *«Қазақ Еліндегі рухани-мәдени төңкерістің» жобасын құру міндеті де маңызды ахуалдардың бірі* ретінде орныгып келеді және «ғаламдық мәселелер философиясына» ұқсатылған кейіпте өзінің кезек күттірмейтін шешімін талап ететін *«Қазақстандық мәселелер философиясын» жасау арқылы отанымыздағы өзекті мәселелердің тізімін құру* мен мұны арнайы сала ретінде өркендету маңызды іс деп айта аламыз. Еліміздегі рухани дағдарыстар мен оның алдын-алу шаралары туралы айта келіп; «Өкінішке орай, осы жолда, біз, осы уақытқа дейін енжарлық көрсетіп отырмыз», – деген А.С. Абдирайымова мен С.К. Мырзалының сыни тұжырымы да [4, 336 б.] жалпы рухани дағдарыстардың хауіптілігін терең түйсінгендіктен және оның алдын-алу арнайы

айналысатын мәселе болып табылатындығын меңзеумен келіп шартталады.

Сонымен қатар, әлемдік философияның алдында да оның практикалық саласы қолға алуы тиіс мәселелер тізбегін бағдарлауымызға болады: *«ғаламдық рухани мәселелер философиясы» (ғаламдық мәселелер философиясымен ұқсатылған кейіпте) саласын туындату және дамыту, «XXI ғасыр парадокстарын» шешу, «адамзат дамуының жаңа бағдарламасын құру – жаңа өмір салтының кепілі» деген ұстаным бойынша ғұмыр кешудің парадигмасын түбегейлі өзгерту* т. б. Соңғы уақыттағы «Жаңа солшылдар» (Маркузе, Дебре, Фанон т.б.), «Жаңа философтар» (Глюксман, Б.А. Леви, Ж.П. Долле, Г. Лярдо т. б.), постмодернистер жалпыадамзаттық мәселелерді шешуден гөрі оны талқылауға көбірек назар аударды және психологиялық ықпалдар арқылы қоғам дамуын өздері ойлағандай арнаға жетелегендей болып көрінді. Философияның жаңа міндеттері және олардың өзектілігінің иерархиясының өзі жылжымалы (динамикалы), орындары ауысып, құбылып та отыруы ықтимал. Сондықтан бүгінгі философияға икемділік пен бейімделгіштік (мобильділік) сапа да тән болуы қажет.

Әдебиеттер

1 *Қасабек А.Қ.* Рухани құндылық пен сабақтастық философиясы // Заманауи түркі әлемінің рухани құндылықтары. – Алматы: Қазақ университеті, 2013. – 4–7 бб.

2 *Молдабеков Ж*. Қазақтану мен жаңару философиясы: Оқу құралы. – Алматы: Қазақ университеті, 2009.

3 *Нұрмұратов С*. Философиялық дәстүрдің қазіргі замандағы түркі әлемінде өрбуінің кейбір қырлары // Заманауи түркі әлемінің рухани құндылықтары. – Алматы: Қазақ университеті, 2013. – 39–44 бб.

4 *Абдирайымова А.С., Мырзалы С.К.* Рухани-адамгершілік дағдарыс: себептері мен одан шығу жолдары // Шулембаевские чтения. – Алматы: КазНПУ, 2012. – 334–337 бб.

3. ПРОБЛЕМЫ ТРАНСЛЯЦИИ ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ В СОВРЕМЕННЫХ УСЛОВИЯХ

3.1. КЛЮЧЕВЫЕ ОРИЕНТИРЫ КАЗАХСТАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ ОБРАЗОВАНИЯ

СУЩНОСТЬ ЗНАНИЯ И ЗАДАЧИ ОБРАЗОВАНИЯ

Джамиля НУРМАНБЕТОВА
(Астана)

Один из основоположников философской антропологии как направления философии XX века М. Шелер писал, что «*образование есть категория бытия,* а не знания и переживания» [1, с. 21]. Это значит, что оно является онтологическим, а не только узко-социальным феноменом. В немецком языке слово «Bildung» означает не только «образование» в смысле обеспечения человека знаниями, но и «образование» как *формирование* чего-либо. В русском языке оно также имеет два смысла: во втором смысле оно означает *образование* чего-либо (говорят: образовалось нечто). Так вот, истинное образование соединяет в себе оба эти смысла, причём второй должен включать первый: процесс образования человека как человека необходимым моментом содержит в себе и усвоение знаний. Более того, такой процесс не только не исключает *воспитания* человека, но, по сути, и является им. Воспитание в узком смысле есть усвоение становящимся индивидом социальных норм, ценностей, идеалов и т. д., и именно под их эгидой должно осуществляться и обогащение им знаниями, т. е. образование в узком смысле. Но в наличных

педагогических практиках синтез образования и воспитания соблюдается далеко не всегда. Подчас они осуществляются почти безотносительно друг к другу и иногда даже ориентированы на разные цели. Упрощённо говоря, получается, что человек учится жить в обществе в одной системе, а приобретает знания в другой.

Задачу образования (отныне будем брать его только в узком смысле) в современных условиях (и так обстоит с Нового времени) ставит и решает общество, а более точно – государство. Это означает до известной степени огосударствление индивида со времени появления его на свет. Индивид воспитывается и образовывается для общества и государства. Характер воспитания и образования во многом зависит от типа общества и политического режима. Но от этого можно отвлечься, так как для нас в данном случае важна общая суть. А суть состоит в том, что даже в са́мом демократическом режиме приоритетом в конечном счёте обладает не индивид, а социум и стоящее над ним государство. Социум предстаёт как господствующая над индивидом реальность, а последний – как реальность, подчинённая ему. Г.С. Батищев пишет: «Все предшествующие формации, все общественные организмы, все типы социальности, если не брать в расчёт микромасштабных исключений, как правило, включали в себя индивидуального человека и обращались с ним, *только беря его как средство* для себя, как материал, носителя, персонификатора экономических, политических, этно-мифологических и иных категорий, как функцию, как свой *о́рган*и *инструмент*. Соответственно этому и вся подготовка новых поколений, вся общая стратегия воспитания и образования были веками подчинены конечной задаче – сделать из каждого воспитанника удовлетворяющего заранее налагаемым на него требованиям группы, класса, социума, социально-ролевого статуса персонажа, носителя и персонификатора, обработать и приспособить, навязать ему и вложить в него, привить и закрепить *функционально-ролевые* свойства и надлежащие качества, одним словом, *сформировать* соответственно запросам социума» [2, с. 18–19]. Таковы в принципе все существовавшие и ныне существующие образовательные системы.

В развитых социальных системах, т. е. таких, в которых имеют место множество относительно обособленных сфер и, соот-

ветственно, разветвлённая система разделения деятельности, существует множество профессий, специальностей, должностных функций и т. д., каждая из которых требует специфических навыков, умений и знаний. Формирующийся человек общественно и государственно значим прежде всего как потенциальный специалист, т. е., выражаясь языком политической экономии, как носитель общественно необходимой рабочей силы должной квалификации. На формирование именно такого человека нацелена система образования на протяжении последних трех столетий. «Образование, – пишет К. Манхейм, – формирует не человека вообще, а человека в данном обществе и для этого общества» [3, с. 479].

Однако человеческий индивид быть носителем рабочей силы способен лишь с определённого возраста, и примерно с этого же возраста его можно снабжать необходимым набором знаний, умений и навыков в соответствии с сеткой профессий, специальностей и т. д. В обществе существуют профессии, которые не требуют высоких специализированных знаний (профессии токаря, фрезеровщика, плотника и т. п.). Задачу подготовки таких специалистов решает так называемое среднее-специальное образование. Но в обществе существует огромное множество таких профессий, для которых среднего-специального образования недостаточно. Для их подготовки существует система высшего образования. Но для того, чтобы учиться в высшем учебном заведении, индивид должен предварительно получить среднее образование.

Итак, система образования есть социально (и, конечно, государственно) организованная передача знаний формирующимся индивидам с целью подготовки из них специалистов в различных областях материального производства, культуры и управления. Знание есть идеальная (от понятия «*идеальное*», а не «идеал») по своему оформлению информация о действительности (как объективной, так и субъективной), выраженная в общественном и индивидуальном сознании, а также запечатлённая в публикациях, технических устройствах и архитектурных сооружениях, в организации деятельности и общественных отношений и т. д. Знания бывают научными и обыденными, тайными и общедоступными, истинными и ложными, и т. д. В системе образования преподают-

ся только научные знания, т. е. только те, которые выработаны наукой и считаются однозначно сложности – истинными. Но вот тут и подстерегают и тех, кто получает знания в системе образования, и тех, кто его преподаёт. Обратимся сначала к науке.

Современная наука имеет очень сложную структуру. Но мы выделим основную, а именно – структуру научно-познавательного процесса в аспекте его стадиальности. А.П. Огурцов выделяет «...следующие уровни когнитивной организации науки: проблема и исследовательский поиск; исследовательскакя программа, вычленяющая область исследований, методы и реализующаяся в программном заявлении, в создании теории и на её основе нового научного направления; специализированное знание, научная специальность, связанная с превращением теории в парадигму решения научных задач, с единой техникой и методами исследования, единым объектом исследования, но конкурирующими способами объяснения и анализа; дисциплинарное знание, научная дисциплина, связанная с превращением парадигмального знания в норму и идеал научного сообщества и социокультурной системы; дисциплинарные комплексы знания, связанные с необходимостью "сжатия" знания, транслируемого на различных уровнях образования (типа общей физики, общей биологии и др.)» [4, с. 104]. В более сжатой форме «когнитивная организация приобретает такой вид: исследовательский поиск → исследовательская программа → специальность → научная дисциплина → дисциплинарные комплексы» [4, с. 106–107].

Что касается дисциплинарных комплексов, таких, как общая физика, общая химия, общая биология, то они представляют собой обобщённый свод знаний в этих науках и внутри науки могут иметь характер картины данной науки на данный период. Ни один физик не работает реально в области общей физики. Он работает в той или иной конкретной её области – в физике твёрдого тела, в физике электричества, в квантовой механике и т. д. Поэтому можно конечным этапом когнитивной структуры науки считать научную дисциплину, ибо именно в ней резюмируются достижения в той или иной конкретной области данной науки.

Следует также отметить особенность знания, которое существует на стадии исследовательского поиска (его ещё имену-

ют передним краем науки) и на стадии научной дисциплины. «Передний край науки, – пишет А.П. Огурцов, – организован проблемно. Это означает, что знание здесь существует и функционирует иным образом, чем там, где речь идёт о передаче полученных результатов последующим поколениям. Здесь ядро когнитивной организации – проблема, а не решение, вопрос, а не ответ, деятельность, а не изложение уже найденного ответа в готовых формулах» [4, с. 113]. На этапе оформления научной дисциплины всё обстоит наоборот: ядром научной дисциплины является ответ, а не вопрос, достоверное, а не вероятностное знание, и т. д. Однако связь между передним краем и научной дисциплиной не прерывается: научная дисциплина не изымается из науки, но существует внутри неё, и потому не гарантирована от необходимости уточнения или переформулирования тех или иных положений, которые ещё вчера казались убедительными и обоснованными. Научно-познавательная деятельность ведь не стоит на месте: обнаруживаются новые факты, пересматриваются устоявшиеся истины, подвергаются критике методы исследования и т. д. Однако что касается дисциплинарных комплексов, то они подвергаются изменениям далеко не сразу после того, как сделаны новые открытия и конкретная научная дисциплина была соответствующим образом откорректирована. Инерция в науке тоже имеет место.

На какое же знание ориентирована система образования, заимствуя его из науки? Ответ очевиден: она берёт достоверное, апробированное знание, ибо никакое иное не намерена предоставлять тем, кто обучается в школе или вузе. Но здесь и подстерегает ее коварство, суть которого заключается в следующем.

Знание система образования берёт из науки. В системе общего образования, т. е. в школе, используются именно дисциплинарные комплексы (общая химия и т. п.). В системе высшего образования, ориентированного на специализацию, в качестве знания берутся дисциплины. Но в сфере науки заняты не просто взрослые люди, но и люди, соответствующим образом подготовленные. Это – люди, вырабатывающие новое знание. В науке поэтому всё выработанное знание – от проблемно-вероятностного до дисциплинарно-достоверного. В сфере образования же – если

исключить преподавателей – заняты те, кто только получает знания. И они, особенно если брать школу, различны прежде всего по возрасту. В этой связи перед системой образования стоит задача *адаптации* знания применительно к возрасту обучающихся: к преподаваемому знанию, помимо его достоверности, предъявляется еще и требование его *доступности* уровню мышления обучающихся в соответствии со ступенью образования. Эта задача не стоит в сфере науки и она там не решается. Она решается в системе образования. В системе высшего образования проблема адаптации знания не столь актуальна.

А теперь обратимся к характеру того знания, которое задействовано в системе образования. Для большей наглядности возьмём общеобразовательную сферу. Здесь обращается то знание, которое в науке входит в дисциплинарные комплексы. Оно здесь, конечно, в соответствии с учебной программой, разработанной в соответствующем ведомстве системы образования, распределено по стадиальному принципу: скажем, в начальных классах изучается арифметика, в более старших – алгебра, далее, скажем, тригонометрия и т. д. Но самое важное здесь то, что дисциплинарное знание, выработанное в сфере науки, имеет за собой длительную историю своей выработки. Оно прошло сложный путь от поисковой стадии до научной дисциплины и дисциплинарного комплекса, и без осмысления данного пути не может быть адекватно понято. Этот путь полон ошибок, неправильных ходов мысли, заблуждений и т. д. Система же образования, особенно применительно к школе, берёт дисциплинарное знание в его окончательно оформленном виде, а историю его выработки оставляет в сфере науки. Она не берёт его даже в логически очищенном виде. Такое знание называют *готовым* знанием. Но, как писал Гегель, «не *результат* есть *действительное* целое, а результат вместе со своим становлением; ...а голый результат есть труп, оставивший позади себя тенденцию» [5, с. 2]. Но именно с такими «трупами» знания и имеет дело система образования, особенно школьного. Но усваивать школьнику такое знание равносильно изучению и запоминанию ответов в задачнике по математике безотносительно к тем задачам, на которые эти ответы получены. Это, конечно, карикатура, но карикатура – весьма недалёкая от истины. Мате-

матику, разумеется, никто так не изучает и не преподаёт, но вот что касается многих других учебных дисциплин, то с ними подобное происходит.

Какой вред наносит преподавание готового знания? Ответ простой: учащегося ориентируют не на развитие способности мыслить, способности ставить проблемы и решать их, а на развитие способности *запоминания*.

Почти полвека тому назад (в 1964 г.) Э.В. Ильенков опубликовал статью «Школа должна учить мыслить!». В ней он писал: «Очень часто, и, пожалуй, гораздо чаще, чем кажется, мы путаем... две очень разные вещи. Особенно на практике. Развитие способности мыслить и процесс формального усвоения знаний, предусмотренных программами. Эти два процесса не совпадают автоматически, хотя один без другого и невозможен» [6, с. 6]. Это сказано именно об общеобразовательной школе. В высшей школе в те времена дела обстояли ненамного лучше. Установка программ была нацелена не столько на формирование культуры (в том числе и профессиональной) мышления, сколько на усвоение последних проверенных и обоснованных знаний, выработанных наукой, т. е. научно-дисциплинарного знания. А культура мышления формируется, развивается и совершенствуется лишь в процессе постановки и решения проблем, задач, загадок (энигм), раскрытия тайн. Культура проблематизации – один из показателей действительной культуры мышления.

И в свете этого весьма прискорбным выглядит увлечение в современной системе образования, в том числе и высшего, *тестами*. Но дело, конечно, не столько в само́м этом увлечении. Тесты вполне можно использовать как побочное средство проверки знаний студента или школьника. Именно *знаний*, но отнюдь *не* уровня культуры мышления. Опасность увлечения тестами состоит в том, что оно блокирует ориентацию даже на приобретение *готовых* знаний. Тем самым в образовательный процесс внедряется ориентация на логику случайности. Обесценивается не только культура мышления, но обесценивается и значимость *систематических* достоверных знаний. Такая образовательная практика нуждается в радикальном пересмотре.

Литература

1 *Шелер М.* Избранные произведения. – М., 1994.

2 *Батищев Г.С.* Творчество и новое педагогическое мышление: от диалектики междусубъектности к проекту «Система обновления воспитательных процессов» // Творчество и педагогика. Т. 1. – М., 1988.

3 *Манхейм К.* Диагноз нашего времени. – М., 1994.

4 *Огурцов А.П.* Уровни дисциплинарной организации науки и взаимодействия между учёными [§ 1–3] // Дисциплинарность и взаимодействие наук. – М., 1986.

5 *Гегель*. Сочинения. Т. IV. – М., 1959.

6 *Ильенков Э.В.* Школа должна учить мыслить. – М.; Воронеж, 2002.

СОВРЕМЕННОЕ ОБРАЗОВАНИЕ: ГУМАНИТАРИЗАЦИЯ, ГУМАНИЗАЦИЯ, ГУМАННОСТЬ

Байжол КАРИПБАЕВ
(Караганды)

Современный мир бескомпромиссно «заказывает» себе образ человека, способного адекватно следовать современным эталонам мышления, поведения, идентификации. В этой чудовищной объективности мы порой снимаем с себя ответственность, цинично качаясь на волнах судьбы-истории, рефлексируя с аристократической обреченностью по поводу неизбежности этих форм бытия и сознания. В этой циничной обреченности мы революционно рассуждаем на кухнях об ушедших в мир иной идеалах высокого, светлого и гуманного. Говоря проще: в контексте общего кризиса особенно остро встает, на наш взгляд, кризис духовного. К сожалению, в нашей ситуации Маркс прав: экономическое определило наше сознание. Креативность стала спрягаться с понятиями эффективности, продуктивности, производительности. Приоритеты экономического стали формировать и рационалистическое утилитарное мышление, которое «не умеет» остановиться, задуматься, сомневаться, мучиться в поисках самого себя.

Хватит стонать и умиляться собственной непонятости и отрешенности.

В этих раздираемых сомнениях и мучениях нам необходимо найти самих себя – себя, желающих что-то изменить, понять и осмыслить. Надо, в конце концов, признать и принять ответственность за сферу духовного, ведь хотим мы того или не хотим, мы стоим, как говорили в советских агитках, на передовых рубежах, уж коль скоро взяли на себя высокую педагогическую миссию.

Необходимо признать, что, следуя тенденциям рационализации мышления, наше образование активно восприняло эталоны такого утилитарного мышления. В данном случае я говорю о роли дисциплин социогуманитарного содержания, в частности, философии. Сегодня, пожалуй, только ленивый не пишет учеб-

ную литературу по философии. Валовый подход к этой проблеме привел, на наш взгляд, к появлению не совсем качественной литературы, которая, в свою очередь, может сослужить плохую службу в образовательном процессе. С уважением относясь к творческой активности своих коллег, не могу обойти вниманием такой аспект этого образовательного формата. Необходимо, на мой взгляд, создавать учебную литературу нового формата, которая бы и стилистически, и содержательно отражала дух современного молодого человека – человека динамичного, тезисно мыслящего и в то же время, предлагаемые учебники не должны быть лишены должного академизма и классицизма. Понятно, что очень сложно найти такой компромисс, но он необходим.

Наверное, никто не будет отрицать тот факт, что современные учебные материалы в рамках философии порой страдают излишним желанием быть доступными, понятными, присутствует некий момент заигрывания со студентом. В этой упрощенности теряет смысл основная задача и смысл философии – по-аристотелевски удивляться, по-декартовски сомневаться. Учебник должен оставлять пространство для соразмышления, деятельного сомнения, а не давить массой бесспорных истин, утверждений. Конечно, в определенном смысле, причиной такой учебной литературы является отсутствие четко скоординированной философской позиции ученых-философов – какая философия нам нужна сегодня, каковы ее исследовательские приоритеты и инварианты. Нужна четко выверенная философская политика, точнее, образовательная политика философии.

Общеизвестно, что сегодня там и тут раздаются голоса относительно сомнения в необходимости философии, да и других социальных наук в системе высшего образования. Понимая беспочвенность таких сомнений, надо задуматься – может, мы сами даем повод для подобных суждений. Во многом наш образовательный формат «заказывается» нашими студентами. Мы долгое время, кокетничая элитностью нашей специальности, лепим будущих философов как поется в песне, «из того что было». Может быть, есть смысл подумать над тем, что, помимо экзамена ЕНТ, ввести на наши специальности (философия, культурология, религиоведение) творческий компонент, который позволит нам

отделить зерна от плевел, не допустить в нашу аудиторию того, кто просто был заинтригован грантом.

И еще. Очень важным является тот неоспоримый факт, что, какие бы мы учебники не писали, какие образовательные форматы бы не реализовывали, все они бесполезны, если нет фигуры педагога, способного увлечь, с интересом рассказать, творить. Современная молодежь четко ориентирована и на внешние атрибуты преподавания, и на личностную наполненность входящего в аудиторию. Как говорят студенты (мы провели опрос среди студентов КарГУ), их интересует все: как одет преподаватель, повторяет ли он текст учебника, отрывается ли он вообще от своих конспектов, способен ли он с уважением относиться к иной точке зрения, и т. д. Это касается, конечно, любого педагога, но, простите мой ведомственный патриотизм, для преподавателя философии это просто необходимо вдвойне. Душу философии может разменять на информационные схемы скучный, равнодушный человек-преподаватель. И здесь стоит проблема – обучать обучающего.

Необходимо, на мой взгляд, возродить систему повышения квалификации, существовавшую прежде. В этой системе надо давать мастер-классы ведущих ученых-педагогов (понятно, что не всегда талантливый ученый – есть талантливый педагог). Приглашать интересных собеседников из-за рубежа. Обмениваться опытом методических разработок, программ. Форм такой работы может быть много, а главное – в этом неформальном общении можно найти общие универсалии и нашего философского знания, и преподавательские инновации. Думается, что в этой коммуникационной палитре мы сможем возродить дух казахстанской философской школы, которая в свое время гремела на всю страну (СССР).

Говоря о судьбах философии в образовательном контексте, нельзя не упомянуть о том, что является составляющей частью общего гуманитарного цикла в вузах. В данном случае мне хотелось бы поделиться некоторыми соображениями относительно судьбы и роли религиоведения в современных образовательных форматах.

Так случилось, что многие философы практически в одночасье стали религиоведами. Это – компромисс времени. Религия

так неожиданно заявила о своем первенстве в сфере духовного, что волей или неволей, строго замалчивая свой атеистический опыт, мы кинулись в безбрежные волны религиоведческого знания. Кажущаяся ясность в нашем сознании относительно этого феномена вдруг сменилась беспомощностью, отсутствием четкого эпистемологического вектора.

Какова судьба религиоведения в вузах, причем речь идет не только о тех из них, кто готовит бакалавров по специальности «Религиоведение», а обо всей системе образования, где постепенно приходят к пониманию того неоспоримого факта, что без знания основ религиоведческого знания человек может стать жертвой серьезных сектантских манипуляций. Эти манипуляции не безобидны, именно в них закладываются основы различного рода экстремистских поползновений и настроений.

Интерес к религии вызвал к жизни большую издательскую и творческую активность. Книжные развалы буквально наводнены различного рода литературой, пособиями, напичканными последними истинами и универсалиями. Как-то «посчастливилось» познакомиться с книгой автора Давлетьярова, который презентует ее как объективный взгляд на религиозную картину Казахстана. Что ж, задача ответственная и деликатная. Но… Что мы узнаем? Автор безапелляционно заявляет, что православие в Казахстане существует в роли социального аутсайдера. Ислам же проповедует творческую недееспособность мусульман. И таких пассажей в этой тощей работенке полно. И это – не единственный случай, когда автор берет на себя роль мессии и «дарит» миру свои истины. Можно, конечно, снисходительно относиться к такого рода глашатаям. Однако есть опасность утонуть в океане псевдорелигиозной литературы, интерпретационного манипулирования. Что мы можем и должны противопоставить этой волне дилетанства и каковы наши научные и исследовательские приоритеты в этой области?

Мне кажется, что попытки объективного или хотя бы приближенного к объективному знания в этой тонкой и сверхделикатной сфере должны осуществляться в рамках мировоззренческих смыслов и значений. Памятуя о трогательном призыве Фихте о том, что философия должна стать практической, мы должны ре-

лигиоведческое знание воспроизводить в формате философии религии, где нет и не может быть универсалий, где есть такое мировоззренческое пространство, в котором студент, обращаясь к своему, пусть скудному опыту переживаний, может творить, созидать собственную позицию, основанную на нашем с вами опыте, знании, педагогическом таланте.

С упорством, достойным, наверное, лучшего применения, хочу обратить ваше внимание на предложение о том, чтобы ввести курс «Религиоведение» как обязательный компонент образовательного формата бакалавриата. Религия – это важный и неизбежный фактор нашего бытия, и у каждого человека, презентующего себя как субъекта социальной жизни, должны быть хотя бы общие знания из области религиоведения. Как сказал один из священнослужителей – сегодня, порой, даже укус комара рассматривают с позиций проявления религиозного экстремизма. Поэтому очень важно пытаться создать такой душевный и духовный иммунитет у наших студентов и учеников.

Мне думается, что во многом наш Конгресс должен ответить на эти и многие другие насущные вопросы, иначе мы так и будем прозябать на задворках высшего образования…

Не нарушая приличествующего для подобных мероприятий пафоса, хочу всех поздравить с этим знаменательным событием для казахстанской философии. А оценивая собственные чувства, хочу вспомнить слова В. Маяковского «Я счастлив, что я – этой силы частица».

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ПРЕПОДАВАНИЯ КУРСА «ИСТОРИЯ И ФИЛОСОФИЯ НАУКИ» (из опыта работы в КазНТУ им. К.И. Сатпаева)

Досмухамед КШИБЕКОВ,
Тимур КШИБЕКОВ **(Алматы)**

В новых исторических реалиях в высших учебных заведениях нашей страны вместо прежнего курса «Философия» стал преподаваться курс «История и философия науки». При этом преследуется цель приблизить философию к отдельным наукам, у которых объект исследования все более суживается путем углубления предмета изучения. В связи с этим возникают новые научные направления, занимая свою нишу в системе знаний. Кроме того, возникают новые смежные дисциплины, которые нуждаются в философском осмыслении.

Прежние связи между философией и частными науками, их взаимовлияние, отмеченные еще Г.В.Ф. Гегелем, остаются в силе, но в новых условиях они оказались недостаточными, особенно в условиях все большей дифференциации и интеграции знания. В связи с введением в учебный процесс новой дисциплины «История и философия науки», не должна появляться мысль о растворении прежней мировоззренческой, методологической науки по отдельным отраслям: техническим, естественно-биологическим и общественным, и по отдельным наукам. Не должно также создаваться впечатление о замене прежней методологической дисциплины – частной. Если такое возникнет, то это будет в корне ошибочно, так как ведет к перерождению методологической науки в методическую, общей – в частную, мировоззренческой – в описательную. Это ведет к исчезновению философии как общетеоретической основы не только науки, но и всей жизни общества, ее идеологии и политики, материальной и духовной культуры.

Полагаем, что поворот философии к частным наукам не означает растворения философии в них. Наоборот, это ведет к более тесному сближению философии с частными науками, при сохранении ее целостной мировоззренческой и методологической роли. В

результате влияние философии на частные науки будет еще больше возрастать, а из связь будет усиливаться. Только в этом плане мы должны понимать суть предмета «История и философия науки». Следовательно, эта дисциплина – не какой-то новый предмет, а та же философия, но лишь обращенная к каждой отдельной науке.

Раньше философия изучалась как целостная, общая «наука наук». Полагалось, что в этом ее ведущая роль – оказывать влияние на частные науки. В прошлом это влияние происходило именно так. Жизнь показала, что такой подход правильный, но в современных условиях все же недостаточный. Сегодня возникла необходимость найти новые рычаги усиления методологического влияния общей философии на частные науки.

Мы думаем, что курс «Философия», как и прежде, должен изучаться по программе бакалавриата в качестве «начала начал», а «История и философия науки» – магистрантами и докторантами в качестве очередной ступени в изучении философской науки. Так мы можем сохранить преемственность в изучении «науки о мудрости». Поэтому предназначение «Истории и философии науки» состоит именно в этом.

Мы должны принципиально отличать этот предмет от позитивизма, возникшего в 30-е годы XIX столетия. Он утверждал, что обществу не нужна оторванная от реальности мировоззренческая наука, что, якобы, каждая наука – сама по себе философия. Цель такой постановки вопроса понятна из истории, ибо боровшийся против феодализма новый класс в лице буржуазии опирался на науку, на быстро развивающуюся философию, исходил из ее учения о неизбежности смены феодализма капитализмом. Но после победы над феодалами пришедшая к власти буржуазия стала понимать, что ее не устраивает философия со своим мировоззренческим учением. Ей надо было закрепиться у власти. Были предприняты действия по растворению целостной философии на части, выхолостив ее мировоззренческую суть.

Философия – целостная мировоззренческая и методологическая наука. Ее нельзя «растаскивать» по частностям. Приближая ее к отдельным наукам, нельзя забывать о ее методологической, направляющей роли. Но философия может выполнить эту миссию только сохранив себя как целостную науку. Западным уче-

ным философия как целостная наука не особенно импонирует. Им не нужна философия как мировоззренческая наука. Согласно позитивизму, каждая наука живет своей жизнью. Эти науки не надо объединять и руководить.

Позитивизм беспокоила необходимость признания законов развития общества. Предсказуемость будущего, исходя из законов его развития, беспокоит тех, кто не хочет смены строя, перемен власти, а философия на основе диалектического принципа – противник всякого застоя. Эту подвижническую роль диалектики боялся применять к изучению природы и общества даже сам выдающийся философ-диалектик – Г.В.Ф. Гегель. Он открыл три основные закона диалектики, но применять их в других областях, кроме сферы логики, не желал, потому что в жизни он был консерватором. Не случайно у Гегеля возникали противоречия между его методом и системой.

В основе неприязни к философии как мировоззренческой науке лежало, видимо, стремление буржуазии сохранить тот строй, который она создала. Для этого ей хотелось, как уже было сказано, прежде всего избавиться от той философии, которая призывает к движению и развитию.

По мнению Гегеля, наука применяет философию для пополнения знания новыми идеями в собственной области, так же, как сама философия находит в науке свою нишу, свой материал, свое богатство, реальность которых философия не может игнорировать, и, таким образом, испытывает побуждение к тому, чтобы распространяться шире. Философия, как говорил Гегель, душа всех наук. Она возвышает их, побуждает к дальнейшему развитию. Науки без такого движения угаснут и свою жизненность они приобретают в понятии, понятие же, в конечном счете, исходит от философии. Так понимал Гегель роль философии для наук. В то же время, он говорил о роли наук для философии.

Сегодня философия, сближаясь с наукой, изучает, прежде всего, ее историю, потом ее философию. В таком плане Гегель не ставил вопрос, это проблема сегодняшего дня. Философский предмет, который начинается со слов «История…», это не история той науки, к которой применяется философия. Можно по-разному это понимать, поскольку конкретного разъяснения

по этому вопросу пока нет. На наш взгляд, это не история конкретной науки, потому что их много, и охватить их всех практически невозможно. Каждую из них изучают сами специалисты. Философу повторять это не следует, поэтому в «Истории…», о которой говорится в названии предмета, речь должна идти не об отдельных науках, а об истории возникновения наук вообще, о сложном, противоречивом пути их становления и развития, отраженном в философских трудах выдающихся мыслителей.

Все науки берут свое начало с XVII века, т. е. с промышленной революции, совершившей переворот в умах людей. До этого были различные учения, зачатки наук, но самих наук еще не было.

Английский философ XVII века Ф. Бэкон является основателем индуктивного, экспериментального метода в познании. Когда он стал Государственным канцлером, вторым человеком после короля, задумал написать большой, всеобъемлющий труд «Великое восстановление наук», состоящий из шести частей. Но за свою короткую жизнь он успел написать лишь две из них: «О достоинстве и приумножении наук» и «Новый Органон». Что касается последней его книги, то ее знают все соискатели КазНТУ им. К.И. Сатпаева, которые сдавали экзамен в рамках кадидатского минимума. Что касается первой книги, то ее знают не все. В этой книге Ф. Бэкон обрисовал структуру будущего научного учреждения – Академии наук, где ученые будут заниматься исследовательской работой. В книге он проводит классификацию наук.

Он делит ученых на ученых-исследователей и на ученых-комментаторов и считает, что комментаторы тоже ученые, но занимаются разъяснением того, что открыто учеными-исследователями. Далее он пишет, что в целях сохранения научных открытий надо издавать труды ученых в виде книг и содержать их в библиотеках научных учреждений. Ф. Бэкон заботился и о научной преемственности. Для этого, прежде всего, необходимо, чтобы у ученых были преемники, ученики, которые продолжили бы дело ученого-учителя. Нужна связь между университетами, чтобы каждый университет мог пользоваться достижениями других и развивать их дальше. Так, Ф. Бэкон заботился о том, чтобы ученые двигались по пути прогресса, продолжая и развивая дело других.

При изучении курса «История и философия науки» надо обращать внимание на эти аспекты. Курс поможет начинающему исследователю быть готовым не только к кропотливому труду в процессе научного исследования, но и к трудностям в деле познания истины. Каждый философский труд крупного мыслителя – это опыт становления науки. Раскрыть логику возникновения, становления наук – это сложный, но необходимый для изучения процесс. Он гораздо важнее, чем простое изложение истории наук, заставляет анализировать, размышлять и творчески развиваться. Опыт анализа истории науки через труды выдающихся философов не только расширяет кругозор молодого исследователя, но заставляет размышлять о глубинных процессах проникновения и раскрытия тайн природы.

Такой путь изучения истории науки поднимает роль философа в процессе преподавания курса и, в то же время, повышает его ответственность. Только такой путь преподавания курса «История и философия науки» открывает перед философом непочатый край неизученного, но интересного. Думаем, что этот опыт подойдет любому вузу и любому профилю специальности, нежели история отдельных наук.

Что касается вопроса «Философия науки», то следует сказать, что это – не сама конкретная наука, ее законы и категории, т. е. не сугубо специфические проблемы конкретной науки. Это – сфера изучения специалистов конкретных наук. Изучать то же самое философом было бы делом бесполезным. Что же должен изучать философ, касаясь отдельных, конкретных наук? Он должен интересоваться мировоззренческими и методологическими проблемами этих наук, а именно: тем, каковы место и роль каждой конкретной науки в системе знаний.

Итак, История науки – это путь становления и развития науки. Философия науки – это место и роль науки в обществе в целом, ее связь с жизнью, с производством, ее достижения и проблемы. Философия науки выявляет плюсы и минусы в развитии науки, нацеливает ученых на решение наиболее актуальных задач. Философ, находясь в союзе со специалистами конкретных наук, анализирует, какими проблемами они занимаются, с какими трудностями они будут встречаться и как эти проблемы будут разрабатываться и решаться.

Философ, читающий курс «История и философия науки», не должен следовать за логикой мысли исследователя или описывать и пересказывать его исследования, а должен стоять выше конкретного исследователя и оказывать ему методологическую помощь. Если философия потеряет свою высокую, глобальную мировоззренческую и методологическую роль, не будет заниматься общетеоретическими вопросами, то она потеряет свою направляющую миссию. Нужно брать на себя эту ведущую роль, поддерживать все ценное, прогрессивное в научных исследованиях, поддерживать и убеждать ученого в его полезном деле. Об этом еще сто лет назад писал немецкий философ О. Шпенглер, автор книги «Закат Европы». Без этого нет прогресса в науке.

Философ не может и не должен быть инертным. По природе своей философ – противник всякого застоя и должен занимать активную жизненную позицию. Общество нуждается именно в таких философах. «Если философ, – писал аль-Фараби, – не находит себе применения, то такой философ бесполезен». В своем предисловии к французскому изданию «Капитала» К. Маркс писал: «В науке нет широкой столбовой дороги, и только тот может достигнуть ее сияющих вершин, кто, не страшась усталости, карабкается по ее каменистым тропам» [1].

Становление ученого – долгий и трудный процесс. Не любой образованный человек способен быть ученым. А.С. Пушкин сказал: «Есть высшая смелость – смелость изобретения». Наука требует от ученого именно вот этой смелости, т. е. быть честным, писать правду, выражать свое мнение. Р. Декарт (1596–1650 гг.) писал в своем труде «Рассуждение о методе», что есть два сорта умов (т. е. ученых). Одни – самоуверенны, верят только в себя, не считаются с мнением других. Вторые не имеют собственного мнения, следуют за другими. Р. Декарт признавал, что его не устраивают ни те, ни другие, поскольку они противоречат науке, мешают становлению истинного ученого. Он говорил, что, если первые раз ошибутся, то больше не способны вернуться на стезю науки, а вторые вообще не имеют в науке собственного мнения. Истинный ученый кропотливо изучает объект своего исследования, изучает работы других, анализирует их и делает свои выводы. Чтобы высказать свое мнение, он должен, во-первых, глу-

боко знать то, о чем хочет сказать, и, во-вторых, иметь смелость публично высказать это.

Академик В.И. Вернадский (1863–1945 гг.), знаменитый биогеохимик, создатель учения о ноосфере, ознакомившись с гениальным произведением И. Гете (1749–1832 гг.) «Фауст», над которым поэт работал почти шестьдесят лет, сравнил это труд в области художественного творчества с подвигом. Говоря о том, что И. Гете раскрыл через образ Фауста глубокую «тайну природы», В.И. Вернадский сказал, что, как бы далеко не ушла наука вперед от воззрений Гете, «нам останется неоспоримая заслуга зачинателя сравнительной анатомии, морфологии, генетической биологии и т. д.» [2]. Это – действительно высокая оценка труда И. Гете, данная выдающимся ученым-естествоиспытателем. Вот такая смелость необходима исследователю.

Знаменитый физик, лауреат Нобелевской премии Э. Резерфорд (1871–1937 гг.) создал планетарную систему внутри атома, наподобие солнечной системы, согласно которой, в центре атома находятся протон и нейтрон, вокруг которых вращаются другие элементарные частицы. Символом этого процесса является эмблема атома. Когда В.И. Ленин писал работу «Материализм и эмпириокритицизм», была известна только одна элементарная частица – электрон. Сегодня таких элементарных частиц насчитываются сотни. Возвращаясь к Э. Резерфорду, хотим сказать, что и ему с трудом пришлось убедиться в том, что элементарные частицы обладают корпускулярно-волновым дуализмом. Таких примеров можно привести много. Все они говорят о сложном и противоречивом пути развития науки. Следовательно, при изучении курса «История и философия науки» надо обращать внимание именно на этот тернистый путь.

Путь становления наук – сложный и многогранный. Лауреат Нобелевской премии И.Е. Тамм (1895–1871 гг.) говорил: «Если Вы хотите стать настоящим физиком, а не высококвалифицированным ремесленником, Вы не должны исключать возможности иных форм реальности, отличных от формы существования материальной действительности» [3]. Это значит, что академик предполагает существование не только материального, что похоже на положения теории Г. Лейбница (1646–1716 гг.) о монадах.

Интересна и другая мысль. Выдающийся физик Н. Бор (1885–1962 гг.) пишет: «Будущая физика должна включать в себя сознание» [4]. Что все это означает?

Это означает, что в науке происходят такие процессы, которые затрагивают глубинные, тончайшие явления мира, порождают самые непостижимые для сознания выводы, которые стирают различия между материальным и идеальным, между фантастикой и реальностью.

Посудите сами. Демокрит говорил, что атом настолько малый, что увидеть его невозможно, потому он постижим только для ума. Электрон же, открытый Дж. Томпсоном в 1897 г. как элементарная частица, в 2000 раз меньше атома. А вот ядро атом – протон во сколько раз меньше атома? [5]. Невероятно! Разве это не фантастика? Можно ли это представить себе? Нет. Но понять можно умом, потому что это – реальность. Приходишь к выводу, как был прав античный философ Демокрит, сказавший об органичности чувственного познания. Говоря о роли сознания в физике, Н. Бор, очевидно, имел в виду и такой процесс.

В заключение скажем, что в КазНТУ им. К.И. Сатпаева лекции по «Истории и философии науки» читаются по этапам, главным образом, опираясь на труды выдающихся философов, начиная с Платона и Аристотеля и заканчивая современностью. Это призвано повысить философскую культуру соискателей и обогатить их знания. Семинарские занятия проводятся по темам: «Философские проблемы математики», «Философские проблемы физики», «Философские проблемы химии», «Философские проблемы информатики», «Философские проблемы техники» и др. Курс завершается приемом экзамена.

В этом, как мы полагаем, смысл введения курса «История и философия науки» в учебные планы высших учебных заведений.

Литература

1 *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. – Изд. 2-е. – Т. 23. – С. 25.
2 Совершенно секретно. – 1999. – № 7 (122). – С.12.
3 Там же.
4 *Глинка К.А.* Общая химия. – Л.: Химия, 1984. – С. 704.
5 Там же.

ФИЛОСОФИЯ, ФИЛОСОФ ЖӘНЕ ФИЛОСОФИЯНЫ ОҚЫТУ ТУРАЛЫ

Гүлжиһан НҰРЫШЕВА
(Алматы)

Философия ғылымының мәні мен мақсаты, қоғамда және жеке адамның, әсіресе жастардың өмірінде алатын орны туралы сұрақтар қазіргі заманғы философтарды қатты толғандырып отыр. Философия қазіргі қоғамға, жас ұрпаққа қажет пе? Оның болашағы бар ма? Жаһандану, ақпараттану, техникаландыру заманында философия шетке ысырылып, пайдасыз, уақыты өткен ғылымдар мен пәндердің қатарына қосылып кетпей ме? Жоғары оқу орындарының оқу бағдарламаларындағы міндетті түрде оқытылатын пән статусын сақтап қала ала ма? Философ дегеніміз кім? Оның негізгі міндеттері қандай? Әлде таза философиялық пайымдаумен шектелу философ үшін жеткілікті ме?

Міне, бізді қазіргі таңда мазалап отырған сұрақтардың бұл бір легі ғана. Тереңдеп тексерсек, философия мен философтың қоғамдағы рөлі туралы пікірталас философия тарихында үнемі жүріп отырған екен. Аристотельдің пайымдауынша, философия еркін, ешқандай мақсатты көздемей жүргізілетін қызмет, рухтың іштен бекуі, асқақтауы және оны жүзеге асыру үшін құмарлықтар жойылып, өмірлік қажеттіліктер қанағаттандырылып, сана жалпы заттар туралы ойлау үшін алысқа самғауы тиіс.

И. Кант: «философқа екі нәрсе: 1) оларды мүмкін болатын барлық мақсаттарға қолдану үшін талант және қолдана білу мәдениеті; 2) құралдарды белгілі бір мақсаттарға қолдану дағдысы қажет» деген болатын [1, с. 332]. Ол философияның барлық жүйелері – ақыл-ойды қолдана білу тарихы деп тұжырымдайды. Бұл пікір қазіргі заманғы философтар айналысып жүрген қызметтің мазмұнына жақын деп ойлаймыз.

Гегельдің пікірі басқаша. Оның ойынша, халық өзінің нақты өмірінің шегінен шығып, күйреуіне бағыт алғанда, ішкі ұмтылыс пен сыртқы қызметтің арасында алшақтық пайда болып, рух барлық тірі өмір сүруге немқұрайлылық танытқанда немесе көңілі

толмағанда, адамгершіліктік өмір ыдырағанда философиялық пайымдау пайда болады және грек философтарының мемлекеттік істерден аулақ болғанының да себебі осында жатыр [2, с. 61].

Қоғамның философия мен философтарға көзқарасын Н.Бердяев өте дәл жеткізген: «Философтың жағдайы шыныменен трагедиялық. Оны ешкім сүймейді. Мәдениет тарихының барлық кезеңдерінде философияға деген жеккөріністілік байқалады және ол сантүрлі тараптан көрінеді. Философия мәдениеттің ең нашар қорғалған жағы. ...Философтар әрқашан адамзаттың шағын ғана тобы болды, олар ылғи да аз. Соған қарамастан адамдардың оларды соншалықты жақсы көрмейтіні таңданарлық. Философия мен философтарды діннің адамдары, теологтар, шіркеу иерархиясы және қарапайым ғана сенушілер, ғалымдар, және әртүрлі мамандық өкілдері, саясаткерлер мен әлеуметтік қызметкерлер, мемлекет билігінің адамдары, консерваторлар мен революционерлер, инженерлер мен техниктер, артистер, қарапайым адамдар, тоғышарлар сүймейді» [3, с. 238].

Тарихи даму барысында, көзіміз жеткендей, барлық философиялық жүйелер мен философтар өткен осы күйді қазіргі заманғы философия мен философтар бастарынан кешіп отырғаны жасырын емес. Не істеу керек? Сарыуайымға салынып, «философияның күні бітті» деген оймен өмір ағынына еріп өмір сүре берген дұрыс па, әлде философия мен философтардың қоғамдағы рөлі туралы оптимистік көзқарасқа ұмтылу қажет пе? Әрине, қиын болса да, екінші жолды қалаймыз және бұл жолдағы басты теориялық және практикалық ұстанымымыз белгілі қазақ философы О.А. Сегізбаевтың «философия тоғышарлық түсінік тұрғысынан жеке адамға да, қоғамға да ештеңе бермейді. Иә! Шынында да солай, егер де ешқандай да ғылымның адамзатқа ештеңе бермейтінін білмесек. Ал білсек! Онда философиядан адамзаттың өзі адамзат ретінде онсыз қалыптаса алмайтын, ештеңемен алмастыру мүмкін емес пайда алуға болады» деген ойлары болмақ [4, с. 16].

Негізгі зерттеу объектісі адамның рухы, санасы, ойы, адамгершілігі, өмірінің мәні мен мағынасы, өмір мен қоғамдағы рөлі, тұлға ретінде қалыптасуы және т. б. күрделі рухани мәселелер болып табылатын философияны көпшілікке, соның ішінде студент жастарға қалай жеткізуге болады? Философия

жоғары оқу орындарында қалай оқытылғанда, философ (ғалым және оқытушы деп ажыратпай-ақ) қандай болғанда философия мен философ қоғамның өздеріне деген теріс көзқарасын өзгертіп, беделін жоғарылата алады – осы туралы ойларымызбен бүгінгі конгресс барысында бөліссек деген мақсат бар.

Ең әуелі «Философия» пәнінің жоғары оқу орындарына арналған типтік бағдарламасына өзгерістер енгізу қажет. Елбасы өзінің Қазақстан халқына 2012 жылғы 14 желтоқсанындағы Жолдауында ескірген пәндерді жоғары оқу орындарының оқу бағдарламаларынан алып тастау туралы айтқан болатын. Осы ойды тереңдетсек, уақыты өткен тақырыптар «Философия» пәні бойынша бағдарламадан алынып, қазіргі постиндустриалдық қоғам адамының қалыптасуы мәселелерімен байланысты жаңа тақырыптар енгізілуі тиіс. Мысалы, Қазақстан-Британ техникалық университетінде оқытылатын бағдарламаға «Ғылым философиясы», «Ақпараттық қоғам философиясы», «Ақпараттық қоғамдағы адам философиясы» және тағы басқа тың тақырыптар бірнеше жыл бұрын енгізілді және бұл шешіміміздің дұрыстығын өмірдің өзі дәлелдеп отыр.

Екінші мәселе – «Философия» пәнін оқытатын философ-ұстаздың ғылыми қызметі мен білімі қазіргі заманның жоғары талаптарына сай болуы тиіс. Кезінде Кант айтқан «философияны кездейсоқ шарлатандар емес, арнайы білімі бар мамандар оқытуы тиіс» деген ойлар қазір де маңызды. Бірақ, қазіргі заманда білімді философ болып қана қою жеткіліксіз. Жастарға адам түсінбейтін, тым ғылыми терминдерге толы дәрістер емес, мүмкіндігінше түсінікті, жатық тілмен баяндалған, қазіргі заманның өзекті мәселелерімен тығыз байланысты дәрістер оқуымыз қажет. Қазіргі заманғы оқытушы оқытудың инновациялық түрлерін, техникалық құралдарды толық меңгеруі тиіс, онсыз креативті студенттік аудиторияда сабақ беру қиынға түседі. Әрбір дәріс бойынша слайдтар дайындалып, техникалық оқу құралдары кеңінен қолданылса, бұл факторлардың студенттің тақырыпты меңгеруіне, философияға қызығушылығын арттыруына оң ықпал ететінін іс жүзінде байқауға болады.

Қазіргі ұстаз-философ зерттеу университетінде қызмет етеді, яғни оқытушылық тәжірибе мен ғылыми ізденіс қатар жүріп

отыруы тиіс. Бұрын ғылыми жобалармен негізінен алғанда ғылыми-зерттеу институттарының қызметкерлері айналысатын болса, соңғы жылдары жоғары оқу орындарының оқытушылары Білім және Ғылым министрлігінің гранттық қаржылау конкурстарына белсене қатысуда, бұл, әрине, оқыту сапасын арттыруға, оқытушының теориялық деңгейін көтеріп, әлемдік ғылымның көшінен қалып қоймауына игі себеп.

«Философия» пәнін оқытудың маңызды бөлігі – пән бойынша практикалық (семинар) сабақтары. Олардың барысында студент оқытушы дәрісінен, кітаптар мен Интернет жүйесінен алған білімдерін бекітеді, өзіндік ойлауын дамытып, белгілі бір тұжырымдар түйіндейді. Практикалық сабақтарды да қызықты, мазмұнды және пайдалы түрде өткізуге ұмтылуымыз қажет. Студенттердің берілген тақырып бойынша өз түсінігін құру, өзінің қағаз жазбаларына немесе оқулыққа сүйеніп, ауызша баяндап беруінің күні өтті. Қазіргі студенттерге оқытушы «Ассистент институты», «Философиялық скетчтер», «Философиялық жаттығулар» және тағы басқа әдістер арқылы техникалық оқу құралдарын кеңінен қолданып, презентациялар жасау, сценалық көріністер дайындау, оқытушыға көмекші ассистент, модератор қызметтерін атқару, қысқаша тапсырмалар, әйгілі философтардың ойларынан үзінділер бойынша өз ойларын айту және тағы басқа тапсырмалар бере алады.

Жас маман үшін өз ойын дәл, анық, әдемі жеткізе білу өте маңызды. Кезінде софистер грек мемлекетінің азаматтарын шешендік (риторика) өнерге арнайы үйретуді мақсат еткен болса, сондай қажеттілік қазір туып отыр деуге болады. Қоғамның кезкелген саласының қызметкеріне өткір ақыл, шебер тіл аса қажет. Оқу бағдарламасында сөйлеуді көп қажет етпейтін техникалық пәндердің басымдылығы себебінен студенттердің сөйлеу өнерін дамыта түсу қажеттігін байқаған соң біз басты назарымызды практикалық сабақтар барысында олардың көбірек сөйлеуіне, өз ойларын жүйелі түрде, мазмұнды, еркін жеткізуіне аудардық. Бұл шаралар соңғы жылдары жақсы нәтижелерге жеткізді.

Философия ғылымының кең ауқымын қазіргідей бір семестр барысында меңгеру мүмкін емес, ол өмір бойы жүретін процесс. Біздің міндетіміз студенттің бойында бұл ғылым туралы негізгі

түсінікті, оған деген құштарлықты қалыптастыру, аз ғана кредит шеңберіне мүмкіндігінше көбірек мазмұн қамту. Студенттердің өзіндік жұмыстары осы мақсатқа негізделген. Жоғары білім жүйесі мықты дамыған елдерде студенттің өзіндік жұмыстарына ерекше назар аударылып, жалпы уақыттың 70-75 пайызы соларға бөлінеді. Біз «Философия» пәні бойынша өзіндік жұмыстың екі түрін жоспарлаймыз: үй жұмысы (эссе) және белгілі бір түпнұсқа бойынша ақпараттық технология құралдарын қолдана отырып презентация дайындау.

Эссе тақырыптарын оқытушы ұсынады және олар үнемі, әрбір семестр сайын өзгеріп отырады. Эссе жазу студенттің логикалық және өзіндік ойлау қабілеттерін жетілдіреді, түпнұсқаны зерттеп, қойылған мәселеге жеке, тұлғалық көзқарас қалыптастыруға бейімдейді. Мысалы, Конфуций, Гераклит, Сократ, Аристотель, Абай, Шәкәрім және басқа ойшылдардың философиясы бойынша жазылған эсселер осы пікіріміздің дәлелі.

Пәнді оқыту барысында түпнұсқаны зерттеуге баса назар аударылып отыр. Философиялық туындыны түпнұсқасында оқудың орны бөлек, жалпы баяндау, түсіндірме-комментарий беру оны ешқашан алмастыра алмайды. Әрине, түсіндірме философиялық туындының авторы мен осы туындыда қарастырылған мәселелер туралы құнды ақпарат бере алады. Бірақ еңбек туралы баяндаушы оны өз көзқарасы тұрғысынан талдайтынын ұмытпау керек, сондықтан комментарийді немесе оқулықты ғана оқыған адамның таңдауы шектеліп, ол еріксіз басқаның ықпалында кетеді. Ал түпнұсқаны игеруші адам философиялық пайымдау еркіндігіне ие болады, философиялық туындының нағыз мәніне жету арқылы шығарманың авторы, оның философиялық көзқарастары немесе жүйесі, қарастырған мәселесі туралы өзіндік пікір-тұжырым қалыптастырып, жалпы жеке де өз көрінісін табады.

Түпнұсқаны зерттеу процесінде танушы субъектінің бойында білімге деген жеке, тұлғалық қатынас одан әрі нығая түседі. Түпнұсқа философтың интеллектуалдық ойының жемісі, ал танушы тұлға үшін «...интеллектуалдық әдемілік жаңалықтарға жол көрсетуші және ақиқаттылықтың белгісі» [5, с. 299].

Мемлекеттік «Мәдени мұра» бағдарламасы шеңберінде «Философия» сериясымен шыққан томдарының барлығын

дерлік философия пәнін оқыту барысында кеңінен қолдануға болады. Себебі, тақырыптарды оқулықтың ғана көмегімен түсіну үстіртін, жалаң сипатқа ие. Сондықтан да студенттеріміз практикалық сабақтарға дайындық барысында және өзіндік жұмыстарға арналған тапсырмаларды игеруде «Антикалық философия», «Аристотель философиясы», «Ортағасырлық діни философия», «Қазақ халқының философиялық мұрасы», «Өмір философиясы», «Ғылым мен техниканың Батыстық философиясы» және тағы басқа томдарға енгізілген шығармаларды терең талдауға ұмтылады.

Түпнұсқа бойынша презентациялардың басым көпшілігі оқытушы ұсынған тақырыптар бойынша дайындалады. Бұл шараның екі пайдалы жағы бар. Біріншіден, студенттер оқытушы ұсынған тізімнен таңдаған түпнұсқаны толық игеруге ұмтылады. Екіншіден, презентация кезінде осы түпнұсқамен басқа студенттер де таныса алады. Презентация тақырыптары ретінде М.Әуезовтың көпшілік біле бермейтін «Философия жайынан», Н.Макиавеллидің «Билеуші», Э.Роттердамскийдің «Ақымақтықты мадақтау», Э.Тоффлердің «Үшінші толқын» еңбектері және тағы басқа іргелі туындылар ұсынылып отырғанын айта кетуге болады.

«Философия» пәнінің беделін арттыруға пән бойынша интеллектуалдық клубтар ұйымдастыру да үлесін қоса алады. Мысалы, ҚБТУ студенттері кафедра жанындағы «IDEA» интеллектуалдық-философиялық клубының жұмысына жақсы қатысады. Клуб ғылыми танымдық, әдістемелік және тәрбиелік қызметтер атқарады. Студенттер клуб мәжілістерінде «Философия» пәні бойынша тақырыптарды тереңдеп зерттеп қана қоймай, белгілі ғалымдар Ә. Нысанбаев, Ғ. Есім, Қ. Нұрланова, С. Нұрмұратов, С. Колчигин, А. Швыдко, А. Сырғақбаева және тағы басқа философтармен жақын танысып, өз ойларымен бөлісу мүмкіндігіне ие болды.

Философияның әрбір адамға, әсіресе жас маманға аса қажетті ғылым екендігі сөзсіз. Себебі, «философиялық рух философияның жүйелі формаларынан азат ойшыл адамның бойында жеке, қараңғы инстинкт, бедел немесе сенім ретінде көрінетіннің барлығын тексеруден өткізетін жердің бәрінде

көрінеді. Ол зерттеушілер әдістемелік сананың көмегімен өз ғылымдарын соңғы заңды негіздерге жинақтайтын немесе бірнеше ғылымдарды жалпылауға ұмтылған жерде. Ол өмірлік идеалдар мен құндылықтар жаңа тексеруден өтетін жерде. Дәуірдің қойнауында немесе адамның жүрегінде ретсіз немесе жауласқан түрде соқтығысқанның бәрі ойлау арқылы татуластырылады; қараңғы айқындалады, тікелей қасында тұрғанның бәрі байланысқа келтіріледі» [6, с.160].

Мәселе осы пәнді жоғары оқу орындарында сапалы да мазмұнды оқытуға, жалпы философия ғылымын көпшілікке жеткізуге ұмтылуда. Мүмкін осы арқылы қоғамның философия мен философтарға деген көзқарасын өзгерте алармыз?!

Әдебиеттер

1 *Кант И.* Трактаты и письма. – М., 1980.
2 *Гегель.* Соч., Т. IX. – М., 2011.
3 *Бердяев Н.* Философия свободного духа. – М., 1994.
4 *Сегизбаев О.* Казахская философия. – Алматы, 1996.
5 *Полани В*. Личностное знание. – М.,1985.
6 *Дильтей В.* Сущность философии. – М., 2001.

ФИЛОСОФИЯ ОБРАЗОВАНИЯ В КОНТЕКСТЕ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

***Зарема АБДУЛЛИНА*, *Гульнара НАРБЕКОВА* (Алматы)**

Подписание Казахстаном Болонской декларации и переход от советской академической системы подготовки специалистов к кредитной системе ставит перед нами не только сугубо технические вопросы, но и вопросы методологического и мировоззренческого характера.

Долгие годы, проводя сравнительный анализ этих двух систем образования, советские исследователи подчеркивали универсализм академической подготовки и узость, однобокость специализированного образования. Авторы данной статьи также имели возможность поделиться своим мнением по данному поводу на различных конференциях.

Изменение наличной ситуации: развал Советского Союза, обретение независимости и поиск собственных ориентиров в образовательной сфере, принятие и довольно успешная реализация программы «Болашак» привели Казахстан к необходимости глубокого изучения кредитной системы образования с перспективой участия в Болонском процессе, а также выстраивания собственной единой образовательной системы с учетом всех достижений советской школы.

Информационная революция, базирующаяся на соединении компьютера с телекоммуникационными сетями, коренным образом преобразует человеческое бытие. Она сжимает время и пространство, открывает границы, позволяет установить контакты в любой точке земного шара. Мир без границ, где утрачивается былое значение территории и расстояния, начинает обретать реальные очертания. И вряд ли кто-нибудь всерьез воспримет предложение разом «избавиться» от глобализации, отключив все компьютеры и разрушив глобальную информационную сеть.

Глобализация – главный вызов образованию в мировом масштабе. Сегодня в большинстве стран утверждается понимание

того, что именно система национального образования – стратегический фактор, определяющий будущее страны и нации. Будущее общество уже нередко называют «цивилизацией знания». Международный аспект оказывает довольно значительное влияние на систему образования. Например, на уровне университетов и, в особенности, в области исследований и технологии поток иностранных студентов не перестает расти на протяжении последних тридцати лет. Этот поток оценивается более чем в миллион человек.

В настоящее время образование является приоритетной ценностью, оно имеет также и практическую значимость в разных сферах жизнедеятельности человека – от усвоения образцов культуры до профессионального исполнения различных форм труда. В XXI веке, в условиях перехода к новому типу мышления и новому уровню жизнедеятельности, образование стало основой, фундаментом всех социальных трансформаций, всех социальных преобразований. Именно образованию отводится миссия модернизации всех сфер общественной жизни, что коренным образом меняет его статус. Образование отныне требует более пристального внимания и создания собственной науки, целью которой должно стать изучение сущности образовательной системы, её методологических и мировоззренческих оснований.

Это особенно актуально в нынешнюю эпоху, характеризуемую плюрализмом и разнонаправленностью философских течений. Построить из множества различных теорий одну – единую и целостную, синтезировать различные учения, сформированные как на Западе, так и на Востоке, с учетом собственного национального опыта и приоритетов – задача, стоящая перед современными философами образования. Она актуализирует потребность в пересмотре устоявшихся точек зрения, обращении к истокам мировой культуры и философии. Рефлексия взаимосвязей различных философских теорий и парадигм позволит создать образовательную модель, отвечающую реалиям современности.

Осуществляемая в нашей республике реформа образования уже дает свои первые результаты. Разработана новая модель национальной системы образования, интенсивно осуществляется информатизация образования, до мирового уровня под-

нята планка образовательных норм и стандартов, активно ведется работа по достижению полного охвата обучением детей школьного возраста, идет процесс материально-технического обеспечения образовательных школ, институтов, университетов и т. д. Появившаяся свобода выбора и развитие новых технологий, включенность Казахстана в общемировые процессы открыли доступ молодежи республики к историко-культурным богатствам народов мира. В этих условиях растет национальное самосознание, проявляется интерес к своим национальным истокам, обычаям, традициям, языку и культуре. Эти процессы в нашем многонациональном государстве становятся все более актуальными.

Образование всегда имеет своей целью развитие человеческого индивида, обладающего всей полнотой умений, знаний, навыков, идей не только как специалиста или гражданина, но, прежде всего, как культурного индивида, наделенного духовно-нравственным потенциалом. Кроме того, важно отметить, что образование – одно из главных условий активного участия человека в политической, экономической, социальной и духовной жизни общества. Оно, несомненно, закладывает фундаментальные основы развития социального человека, раскрывает его способности, идеи, наклонности, таланты. Являясь унифицированным и всеобщим показателем уровня творческой культуры – как отдельного человека, так и современного общества – образование способствует развитию познавательных способностей человека, духовно-творческой деятельности, раскрывает его созидательную сущность.

Содержание образования отражает ситуацию общества, переход от одного его состояния к другому. Образование стало основной движущей силой общественного развития, основанием культуры, поэтому проблемы образования требуют всестороннего историко-философского и социально-философского анализа его основ и сущностных подходов к его определению.

К числу наиболее значимых проблем современного образования, которые являются предметом философии образования, относятся следующие:

– поиск путей развития отечественного образования в условиях мирового образовательного пространства;

– необходимость новой парадигмы образования, внедрения новых образовательных форм, обусловленных современным образовательным процессом;

– проблемы качества образования, выявление идей, принципов, теоретических оснований современного образования;

– выявление места и роли образования в условиях рыночной экономики;

– образование как культурная основа формирования самосознания, самореализации творческой, конкурентоспособной личности;

– исследование философских аспектов гуманизации, демократизации, информатизации, доступности образования, пересмотра роли субъекта и объекта образовательного процесса, непрерывности обучения, протекающего в течение всей жизни человека;

– учёт индивидуально-личностных, национально-психологических, ментальных особенностей учащихся.

Основной упор современная философия образования должна сделать на развитии новой методологии, которая позволила бы найти общие основания современной образовательной системы и педагогической мысли.

Реалии суверенного и независимого Казахстана предполагают возможность формирования и создания новой модели образования, которая должна быть ориентирована на традиционные национальные и общечеловеческие ценности и нормы культуры. Целью парадигмы образования является производство главного капитала и высшей ценности – человека, и не только специалиста-профессионала, а человека во всей полноте его качеств и свойств, духовно-нравственной личности. Главное направление современной философии образования состоит в том, чтобы сознательно формировать новые духовные ценности, нормы, новые потребности, а не просто адаптировать молодого человека к потребностям рынка. Если раньше в старой концепции образования акцент делался на знания, навыки и умения, то сегодня смысл обновленной парадигмы образования смещается в сторону нравственности, духовности, творчества. Именно личность, ее ценностные и мировоззренческие основания – есть главная

цель образования. Так как врожденные способности и потенциальные качества всегда предшествуют воспитанию и обучению, все внимание должно быть направлено на индивидуальность, неповторимость и внутренний духовный мир. Воспитание не должно что-либо навязывать, оно должно развивать личную активность, инициативность, раскрывать в молодом человеке его потенциальные возможности.

В итоге образование должно стать таким социальным институтом, который был бы способен предоставлять личности разнообразные наборы образовательных услуг, позволяющие учиться непрерывно. Сегодня в условиях модернизации образования с учетом новых требований времени речь идет о целенаправленно организованной системе, поскольку стало очевидным, что образовательный багаж современного человека не может ограничиваться лишь базовой подготовкой, однажды полученной в школе, лицее или в университете, так как необходима постоянная адаптация индивида к быстроменяющемуся миру знаний, труда и социума. В новых условиях непрерывное образование предполагает возможность и необходимость для любого возраста обновлять, пополнять ранее приобретенные навыки и знания, развивать способности, духовно-нравственный потенциал, расширять общекультурный кругозор.

Задача современного образования – не простое повторение пути, пройденного экономикой и политикой, но постепенная гуманизация, социализация, закрепление достигнутого. Важным концептом является формирование и развитие межкультурного сознания, понимаемого как умственное и нравственное развитие человеческого индивида в культурной среде при учете культурного многообразия. Образование призвано обосновать особенности национальной культуры на основе обращения к богатому историческому опыту и традициям своего народа, защитить и развить принципы понимания, сопереживания и уважения других культур.

Наряду с этим, можно выделить приоритет философии образования, который заключается в глубоком изучении национальной казахской традиции, признаков идентичности нашего общества, разработке ценностных ориентаций всего комплекса явлений, объединяющихся в понятие «национальный тип мыш-

ления». В условиях поиска молодежью мировоззренческих ориентиров и обретением ею приемлемых культурных и политических перспектив, вопросы личностного самопознания обретают общественную значимость, выраженную зачастую в обостренной форме. Грядущее развитие Казахстана будет во многом зависеть от верного выбора молодежью ценностей, ориентиров и направлений развития, отвечающих специфике национальной и мировой культуры. Новое общество формируется только через формирование нового человека, следовательно, важно развивать и воспитывать внутренний мир личности, ее духовные потребности и ценностные устремления.

В этой ситуации закономерно возникает вопрос: почему мы выбрали именно европейскую систему, а не какую-нибудь другую? Тем более, что в своих выступлениях глава государства постоянно подчеркивает, что у Казахстана – свой путь развития и перехода к демократии. Данный путь предполагает учет не только мирового опыта, но и опыта так называемых «азиатских тигров». В условиях обострения международной конкуренции между Европой, Америкой и Азией главный упор делается на подготовку кадров, на образование. Следует напомнить, что опыт «тигров» в условиях мирового кризиса становится наиболее интересным и привлекательным. Так, в начале XXI века азиатский финансовый кризис не сумел поколебать позиции «азиатских тигров», а сегодняшний кризис вообще показывает несомненные преимущества азиатского подхода к развитию страны вообще и системы образования, в частности. Тот же Китай добился успеха, потому что обучал огромное количество людей, каждый год более 100 тысяч человек, во всех ведущих вузах страны. Из бумажных тигров они превратились в реальных, а Китай вообще вышел на второе место в мире по экономике.

С одной стороны, вроде бы, очевидно, что целью глобального образования является преодоление: разделения мира на противоборствующие группировки, а также социальных, национальных и иных антагонизмов, приводящих к вооруженным конфликтам в различных регионах; разлада между человеком и природой, грозящего экологической катастрофой; расщепления человеческого сознания и души.

С другой же, этот процесс может привести к нивелировке систем образования, потере национальной, региональной и профессиональной специфики. Можно смотреть на этот вопрос и шире. Поскольку система образования напрямую связана с культивируемой с той или иной стране системой ценностей и господствующими идеологическими и (или) религиозными системами, то подведение национальных систем образования под один стандарт создает опасность давления со стороны развитых стран. Возникает ощущение деления на «чистых» и «нечистых». С нашей точки зрения, в определенном отношении резкий переход к кредитной системе обучения косвенно свидетельствует о неявном принятии западной системы ценностей.

Несомненно, над внедрением Болонской системы в образование специалистам придется работать долгое время, пока не будут найдены правильное сочетание идей болонского процесса и объективных условий учебы в той или иной местности, правильный и единый механизм внедрения этих систем во все вузы государства.

По существу, надо ставить вопрос о разумном ограничении влияния глобализационных процессов и о конкурентоспособности, привлекательности европейского или другого типа образования. Иначе говоря, к целям большинства систем образования, состоящих в том, чтобы обслуживать национальную экономику путем подготовки рабочей силы соответствующего уровня, а также элиты для квалифицированного управления, добавляются еще цели, которые должны содействовать изменению существующего общества. Это подтверждается новыми формами неграмотности, наблюдающимися в большинстве развитых стран.

С одной стороны, процессы глобализации носят объективный характер; страны мира с неизбежностью оказываются взаимозависимыми в экономическом, политическом и во многих других отношениях. Альтернативой может быть только изоляция, которая, как показывает история, никогда и нигде не давала позитивных результатов. С другой стороны, примитивная трактовка глобализации нередко подменяет это понятие понятием американизации. В этом последнем случае мир, как считается, превращается в одну унифицированную «всемирную деревню» (global village). Однако в культуре всякая унификация пагубна: она ведет

к неизбежному застою, поскольку именно разнообразие, взаимодействие разнообразных систем есть источник позитивного развития. У каждой культуры есть своя, только ей присущая миссия, свой вклад в общечеловеческую сокровищницу, и утрата даже одной культуры под прессом глобализации – это трагедия всемирного масштаба.

Глобализация не является исключительно отрицательным явлением для организации университетского образования – ее положительные следствия могут быть осознаны и использованы только в том случае, если университеты включатся в настойчиво предлагаемый ею процесс информатизации и международных коммуникаций. Глобализация образования не должна пониматься в качестве гомогенизации или, что еще опаснее, в качестве средства экономического доминирования; скорее, ее следует воспринимать как режим производства тождества и различия для социальных структур.

Чтобы глобализация в сфере образования проходила без катастроф (что достаточно реально при некачественном образовании для социальной сферы), необходимо и достаточно соответствия образовательных программ уровню гуманизации и социализации. Решающую роль арбитра в решении данного вопросе справедливым будет передать государству. Существует также вопрос о противоречиях между ориентацией на предоставление услуг фундаментального образования (где знание само по себе оценивается как высшая ценность) и ситуативными потребностями рынка. Данную проблему в контексте глобализации можно было бы вынести на уровень международного диалога с целью установления определенных стандартов в рамках университетского образования, чтобы так часто употребляемый термин «конкуренция высшего образования» в реальности не поверг системы образования развивающихся стран, не сделал их зависимыми от транснациональных образовательных систем.

ФИЛОСОФИЯ ОБРАЗОВАНИЯ И ФИЛОСОФСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ В СОВРЕМЕННОЙ МИРОВОЙ И КАЗАХСТАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Шолпан ИБЖАРОВА
(Алматы)

Философия всегда осмысливает проблему изнутри, дает толчок к поиску истины и практическому ее осуществлению. Претензия философии на прерогативу в решении вопросов образования и воспитания имеет свое основание. В философии нет ничего, что можно отделить от человека. Она приводит к ясности основу сознания, исходя из которой, возможно определение границ и смысла результатов науки, и планирование своей деятельности. Если философствующий ищет крайние точки критических возражений, то философия образования ищет предельные основания образования: место образования в культурном универсуме жизни; проекцию идеала человека в образовании, смысл и назначение образования.

Философия третьего тысячелетия нацелена на то, чтобы выработать новую парадигму мировосприятия и мирооценки, определяющие контуры соизмеримости мира и человека, даже, возможно, претендует на поиск нового типа рациональности. Данная цель предполагает необходимость реконструкции базисных смыслов универсальной культуры, соответственно, и изменение типа культуры, что связано не только с трансформацией общества и образа мира, но и типов личностей, их отношения к миру, действительности, природе и друг к другу.

Если предметом философского размышления в XX веке, по В.С. Библеру, являлся феномен культуры [1], то век XXI, на мой взгляд, не изменил предмета философии, но внес конкретные уточнения, касающиеся человеческого бытия и человеческой природы. Ключевыми вопросами современной философии являются: «Философия перед лицом мировых проблем»; «Философия и образование»; «Содействие в развитии философского мышления и научного исследования и акцент на развитие совре-

менной философии в сторону увеличения контактов между профессиональными философами» [2; 3].

Философское образование, в основании которого лежит принцип фундаментального космополитизма, способствует решению всех вышеперечисленных проблем.

Задачами философского образования являются: формирование мировоззрения или сознания, адаптивного к глобальному образу жизни, где только демократическим путем возможно решение всех международных конфликтов и противоречий; воспитание терпимости к другим национальным культурам, защита которых должна осуществляться в рамках межнационального политического союза; воспитание чувства ответственности к «Другому» (под другим понимаются как Человек, так и Природа). Решение последних двух задач возможно путем расширения изучения философии в учебных планах образовательных учреждений, а также путем поддержки государством философского образования. Надо отметить, что философское образование в Турции получило государственную поддержку. Этому в немалой степени способствовал XXI Всемирный философский конгресс (10–17 августа 2003 г., Турция), основная тема которого была определена как «Философия лицом к мировым проблемам».

Контакты между профессиональными философами на ежегодных конгрессах, конференциях, круглых столах и т. п. следуют принципам духа знания, разума во имя человеческого созидания и прогресса и заключают в себе только позитивные идеи. На последнем всемирном философском конгрессе в духе диалога парадигм – классической, просвещенческой, постмодернистской и онтологической – было проведено 4 пленарных заседания, 5 симпозиумов, 51 секция, 35 круглых столов.

Судьба философского образования волнует все мировое философское сообщество. На мой взгляд, на постсоветском пространстве российские философы раньше осознали важность и значимость данной проблемы. Реальное подтверждение тому – известные нашим отечественным философам-профессионалам факты: возрождение символического «Философского парохода», доставивший в г. Стамбул делегацию российских философов, число которых уступало только американской делегации; пред-

ставление ими проекта – энциклопедия «Глобалистика»; проведение 6-ти конгрессов Российского философского общества [4].

Итак, все то, что происходит в мировом философском сообществе, имеет прямое отношение к теме нашего исследования. В настоящее время в системе образования на постсоветском пространстве наблюдается тенденция к принижению роли философии в системе высшего образования и подготовки научных кадров высшей квалификации; когда замена кандидатского экзамена по философии на экзамен по истории и философии науки вызвала неоднозначную, но в большинстве случаев негативную реакцию философского сообщества. Судьба философского образования требует серьезного осмысления, прежде всего, самими отечественными философами.

Речь идет о том аспекте «философии образования», который касается «образования философией», т. е. о том, каковы принципы, основные методы, педагогические приемы преподавания философии как базовой общеобразовательной дисциплины и как основной специализации для тех, кто именно решил посвятить ей годы учения в университете.

Иммануил Кант в своем знаменитом «Споре факультетов» называл философский факультет «испытателем истинности всех учений»; считал, что философия подвергает критическому исследованию всю структуру человеческого знания, «имея целью пользу всех наук»; и предупреждал, что «правительство не может наложить никакой запрет на философский факультет, не действуя вразрез со своими истинными, существенными целями» [5].

Время не изменило актуальности и значимости кантовских идей. Очевидно то, что университетское образование необходимым образом включает философию, ибо без нее оно не может быть системой многогранной подготовки специалистов высшего уровня, обладающих не только запасом современных знаний, но и тем, что может быть намного важнее – умением критически осмысливать эти знания, понимать саму суть науки и научного исследования, ее культурную и человеческую ценность. Еще важнее то, что философия – умение философски мыслить как во время Канта, так и в наши дни – была и остается основой духовного развития личности, поскольку будущее цивилизации

зависит не только и не столько от профессиональной компетентности специалистов, сколько от осознанных и хранимых человеческих ценностей, измена которым обессмысливала бы само будущее. Осознание и сохранение этих ценностей – дело философии, оправдывающее ее место в исторической жизни культуры. Философское образование – как Уленшпигель (в переводе с фламандского «Я – ваше зеркало»), который отражает и помогает понять внутреннюю сущность человека.

Философское образование формирует методологическое мышление, представляющее собой не только знание, но и умение применять методы, теории, научные дисциплины в исследовании проблем и построении новых сфер исследования. «Методологическое мышление предполагает выход за пределы той или иной узкой специализации, оно в принципе является междисциплинарным» [6, с. 7]. Поскольку методология есть не просто учение о методах, а, можно даже сказать, «ситуация, когда собираются представители разных научных дисциплин и находят общий язык для обсуждения своих проблем, хотя каждый из них имеет только приблизительное представление о сфере деятельности всех остальных» [6, с.16].

Когда в системе образования господствует узкая специализация, разделяющая науки на естественные и гуманитарные, то происходит не только разобщение теории и практики в самой специальности, но и раскалывание самой сути человека, глубинное познание которых возможно лишь в единстве подходов этих наук. Идея единства наук – основа методологического мышления.

История европейской системы образования, которой мы следуем порой как раз слепо, а, не критически осмысливая (наверное, и есть издержки нашего образования – мыслить догматически и односторонне, или слепо копировать то, что по наивности детской кажется совершенным), продемонстрировала в своей истории развития смену культуры воспитания культурой обучения и учения. Наконец, должен наступить новый этап (в настоящем смысле «образование») – культура образования.

Индустриальное общество свело образование к обучению, поскольку человек и его знание воспринимаются как продукт продаваемый, поэтому, как и все материальное, они имеет сроки

хранения. Настоящее знание, или, точнее, образование есть обладание тем, что, в сущности, близко к «всеобщему» (выражение его) и «вечному».

Культура образования есть самообразование, начинающееся с саморазвития. Как отмечал П.Ф. Каптерев: «Человек начинается с самообразования, с саморазвития, а не с воспитания… В частности, школа есть ни что иное, как применение к детям начал самообразования» [7, с. 351–355].

Школа рефлексивного, критического смыслочувствования готовит исторически, рефлексивно и критически мыслящего философа – человека – способного стать мастером в любом особенном деле.

Философское образование и есть схема или модель осуществления культуры образования, владеющего готовым инструментарием, апробированным многовековым существованием философских школ – сократическим методом мышления – способностью мыслить самостоятельно о мире и человеке, мыслить эмоционально и нравственно.

Модернизация системы образования в казахстанском обществе совпадает с трансформацией основ самого общества, затрагивающей экономические, политические и культурные сферы. Образование как транслятор культуры и знания выполняет функции, с одной стороны, сохранения культурных особенностей (язык, традиции, обычаи, нравственные устои), с другой стороны, интегрирования в глобальную систему. Насколько выполнимы эти функции в рамках системы образования, существующей в нашем обществе? На наш взгляд, решение данной проблемы затрагивает ряд сложнейших вопросов: влияние кризиса всемирного образования на казахстанскую систему образования и роль философии в целом, в том числе отечественной, в выходе из этого состояния; место и роль национальных особенностей культуры в новой казахстанской системе образования; разработка идеи национального образования.

Базисные аспекты – решения этих вопросов традиционно считаются философскими, в данном аспекте даже педагогическими, поскольку речь идет о системе образования в целом. Взаимосвязь философии, этики и политики определяет единую для них проблему – образование. В истории философии образцовый метод ее решения

представил Платон. Диалектика Платона учитывает тождественность проблем образования личности и культуры: человек, будучи культурным (развивающимся), социальным (существует внутреннее единство индивида и общества) и нравственным существом, проходит все ступени образования (становления), ориентируясь на бесконечную идею, просвечивающую на всех его ступенях.

Цель образования как передачи культурных ценностей, необходимых человеку в его духовном и социальном развитии, в постчеловеческую эпоху усложняется. В конечном счете, философия должна не просто рефлексировать, а дать истинное отражение реальности. Философия должна служить созданию духовных предпосылок выживания людей ввиду опасности нарастания в их сознании тенденций к самоотрицанию. Как сохранить целостного человека для будущего? Вопрос – важный для образования в современном мире.

Философия образования является междисциплинарной, интегративной наукой, фундаментом которой являются как общефилософские учения, обращенные к образованию, так и объективные закономерности развития собственно образовательной сферы во всех аспектах ее функционирования.

В отечественной философии в начале 90-х г. прошлого века появились исследования по философии образования Е.Е. Буровой [8], Г.А. Бейсеновой [9], К.А. Абишева, В.Ю. Дунаева, А.А. Хамидова [10], А.Н. Нысанбаева [11] и др.

Пример сохранения и продолжения традиций в сетевом интеллектуальном пространстве и преемственности во взглядах современных отечественных философов в исследовании проблем философии образования, но, с упором на освещение новых ее граней, имеет место в работах последних нескольких лет. Следует отметить докторскую диссертацию В.Ю. Дунаева «Онтологические основания социального познания» (Алматы, 2007), где автор ставит вопрос о необходимости самостоятельной разработки философско-методологических проблем анализа онтологических оснований социальной реальности на основе критического осмысления отечественной и мировой философской и социально-теоретической мысли. Социально-философский анализ феномена человека в философско-образовательном знании представлен в докторской

диссертации Р.К. Турысжановой «Проблема человека в философии образования (на материалах Казахстана)» (Алматы, 2009). С.Ж. Едильбаева в докторской диссертации «Философский дискурс об образовании (социально-философский аспект)» (Алматы, 2009) также дает анализ социально-философских аспектов состояния современной системы казахстанского образования в эпоху трансформации от модерна к постмодерну. Свое видение этой же проблемы представил А.А. Ивашов в кандидатской диссертации «Социокультурный анализ казахстанской системы образования: состояние и перспективы» (Алматы, 2010), в которой попытался, наряду с социокультурным анализом проблем модернизации системы образования – как в Казахстане, так и основных мировых образовательных систем – провести комплексное исследование их в пору прогрессивных и глобализационных изменений, влияющих на личностное конструирование образовательного субъекта.

Когнитивный, методологический, праксиологический, методический и аксиологический аспекты проблемы соизмеримости в социогуманитарной дисциплинарности представлены в монографии Е.Е. Буровой. «Соизмеримость в социогуманитарной дисциплинарности». Работа направлена на критический пересмотр оснований эпистемологии и носит инновационный характер, что дает право считать ее одним из главных достижений в современной отечественной философии. Вызывает интерес авторское рассмотрение феномена компаративной соизмеримости науки и образования, а также разработка программ новых социогуманитарных дисциплин – философии и методологии науки и граждановедения – имеющих контекстуальное отношение к теме нашей работы.

Текстуальное «прочтение» образовательного знания в аспекте его проблемно-культурологического обоснования и познания проведено Г.А. Бейсеновой в монографии «Проблемы образовательного знания в диспозитиве культуры». Проблема «образование-человек-культура» рассмотрена автором с целью вычленения культурных парадигм как выявления смыслосодержащих и духовно составляющих человеческой личности.

Образование как выражение культурного содержания Человека должно, прежде всего, учесть его Целостность как Единства

Тела, Души и Духа. Сохранение мира в онтологическом смысле во имя Будущего самого человека возможно с помощью нового мировоззрения, где все-таки в центре внимания остается Человек – как органическая и духовная часть Вселенной. Но в данном случае он – не «мера всех вещей», а производное «всех вещей».

Литература

1 *Библер В.С.* XX век. Человек. Культура // Человек в системе наук. – М.: Наука, 1989. – 504 с. – С. 301–317.

2 Сообщение Президента МФФО проф. Питера Кэмпа // Вестник Российского философского общества. 1(33), 2005. – 256 с. – С. 114–115.

3 Сообщение Генерального секретаря МФФО проф. Вильяма Макбрайда // Вестник Российского философского общества. 1(33), 2005. – 256 с. – С. 115–118.

4 IV Российский философский конгресс «Философия и будущее цивилизации» проходил 24-28 мая 2005г. в г. Москве. Материалы конгресса – тезисы докладов и выступлений опубликованы и составили пять томов. Информация о конгрессе на сайте РФО // www.logic.ru/~phil

5 *Ибжарова Ш.А.* Теории университетов в современном мире (философско-культурологический аспект). Диссертация на соискание ученой степени канд. философских наук. – Алматы, 1997. – 143 с.

6 *Розов М.А.* Методологическое мышление и задачи университетского образования // Философский факультет. Ежегодник. – 2000. – №1. – С. 5–17.

7 *Каптерев П.Ф.* Дидактические очерки. Теория образования. Гл.VIII «Образовательный процесс как выражение внутренней самодеятельности человеческого организма» // Избранные педагогические сочинения. – М.: Педагогика, 1982. – С. 351–355.

8 *Бурова Е.Е.* Соизмеримость в социогуманитарной дисциплинарности. – Алматы: Қазақ университеті, 1999. – 202 с.

9 *Бейсенова Г.А.* Проблемы образовательного знания в диспозитиве культуры. – Алматы: Искандер, 2005. – 456 с.

10 Трансформация системы образования: взгляд философов. – Алматы: Арыс, 2000. – 250 с.

11 *Нысанбаев А.Н.* Философия взаимопонимания. – Алматы: Главная редакция «Қазақ энциклопедиясы», 2001. – 544 с.

МЕСТО КАЗАХСТАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ ОБРАЗОВАНИЯ В СИСТЕМЕ ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ

Сания ЕДИЛЬБАЕВА
(Алматы)

Образование – принцип, имманентный философии. «Философствовать – называется: стремиться к образованию без практической пользы, без практической цели» (Шелер) [1, с. 324], т. е. философия предстает как форма общественного сознания, становящаяся и разивающаяся путем беспрерывного процесса самообразования через познание мира, начинающееся с удивления (Аристотель). Познавательно-образовательная направленность философии выразилась в накоплении знаний и обретении статуса «матери всех наук». Становление философии в процессе эволюции знания о мире в целом от мифа к логосу свидетельствует о поисковом, критико-рефлексивном характере философии. В процессе философствования, когда появляется «мысль, после которой следует другая мысль» [2, с. 347], происходит рост и углубление знаний о сущем и мире в целом (Аристотель). Образование – принцип, имманентный философии, и в том смысле, что ее предметом является человек. С сократовского тезиса «Познай себя сам!» началось становление философии, которая обрела свой предмет исследования. Через поиск ответов на вопросы, волнующие человека, – «Что я могу знать? Что я должен делать? На что я могу надеяться?» философия дает ответ на вопрос: «Что есть человек?» [3, с. 333] и при этом развивается и «образовывается» сама. Всемирно-гражданское, мировое или даже космическое значение философии, отмеченное И. Кантом, состоит в том, что она воплощает идею совершенной мудрости и смысл ее исканий состоит в указании высших целей человеческого разума, связанных с важнейшими ценностными ориентациями людей и, прежде всего, с нравственными ценностями. Кроме того, философия есть критическая рефлексия (Гегель), поэтому проблема образования всегда была вплетена в философские исследования. Целый период

в истории философской мысли, названный немецкой классикой, в лице Гердера, Канта, Шлейермахера, Гегеля, Гумбольдта, обосновал идею гуманистического образования личности как развития ее самосознания, привел к утверждению права личности на образование. И в XIX–XX вв. философы Ф. Ницше, Д. Дьюи, М. Шелер, К. Ясперс, Т. Адорно, Ю. Хабермас, М. Бубер, Г. Гадамер также размышляли об образовании.

Образование в той форме, в какой оно сложилось к концу XX в., не учитывало переживаемого глобального кризиса цивилизационного развития, не могло противостоять ему, тем более – способствовать его преодолению. Более того, кризис образования явился отражением духовной ситуации времени «антропологической катастрофы» XX в. (М. Мамардашвили). Она отличалась сложностью, глубоко драматичной переоценкой ценностей, проблематичностью человека для самого себя. Это было обусловлено комплексом причин: социально-политическими катаклизмами – двумя мировыми войнами, образованием и распадом мировой системы социализма; переходом от тоталитаризма к демократии во всем мире, развитием рыночной экономики, массовой культуры, ростом свободы и индивидуализма в социуме. Формирование и развитие информационных технологий обусловили появление новых каналов воздействия на культурное самосознание человека, замену книжной культуры экранной.

Тотальное экспансивное омассовление культуры, начавшееся с середины XX века, проявилось как особое состояние культуры в кризисный период общества, когда развивается процесс распада ее содержательных уровней. Феномен омассовления предопределил усреднение, «вселенскую реабилитацию посредственности» (Лиотар). Если культурная революция сравняла элиту и толпу, то сексуальная революция устранила различия возвышенного и низменного, а популистская революция устранила барьеры между народом и вождем.

Одновременно с омассовлением культуры усиливается тенденция «обес-сценности (непристойности)», о которой пишет Бодрийяр [4, с. 26]. Суть ее состоит в потере меры во всем и тем самым – искажении истинного смысла многих явлений, появлении патологии как признака бездуховности. Не случайно

К. Ясперс в работе «Духовная ситуация времени» определил сложившуюся духовную обстановку выражением «разорванности» общества и разрозненности в нём людей. Дефицит духовности становится одним из главных признаков кризиса техногенной цивилизации.

Все это нашло свое полное выражение в кризисе образования. В «Духовной ситуации времени» К. Ясперс говорит о современном образовании, утратившем сущностное значение, о накоплении массовых знаний, ведущих к духовному обеднению: «В существовании массового порядка всеобщее образование приближается к *требованиям среднего человека*. Духовность гибнет, распространяясь в массе, рационализация, доведенная до грубой моментальной доступности рассудку, привносит в каждую область знания процесс обеднения» [5, с. 359].

Исследователи отмечает неспособность педагогики собственными усилиями выйти из кризиса. Без философии образования нельзя дать ответ на то, как и с какой целью мы должны осуществлять образование.

Философия образования как особое исследовательское направление, научная дисциплина развивается в Великобритании, Германии, со второй половины XX века институционализируется в США, а в конце XX века – в постсоветском пространстве. В Казахстане философия образования как самостоятельная научная дисциплина начинает разрабатываться в 90-х г. XX в. Проводятся конференции по философии образования, выпускаются монографии, учебники и статьи казахстанских исследователей философских проблем образования [6–13].

В разнообразии точек зрения на статус, предмет и задачи философии образования можно выделить несколько подходов: от отрицания этого направления исследований, до самого широкого понимания ее статуса и проблематики. Сомнение в целесообразности выделения философии образования в самостоятельную научную дисциплину перекликается с ее пониманием как синонима педагогики. Причем признается неспособность решить современные проблемы образования силами одной только педагогики и подчеркивается важная роль философии образования.

Понимание философии образования как самостоятельной отрасли поддерживается как философами, так и педагогами. На наш взгляд, правомерен подход к философии образования как разделу философии, предмет которого – философская рефлексия на объективные закономерности образования во всех аспектах его функционирования, деятельности, на его ценностно-целевые установки, определяющие содержание и направление развития образования. Педагогика предстает по отношению к этому «новому направлению» прикладной, практико-ориентированной наукой. Необходимо отметить, что пока нет приемлемого и для философов, и для педагогов понимания статуса философии образования, понятие философии образования недостаточно отрефлексировано. Зачастую в эту область знания включаются как философские проблемы образования, так и собственно научные.

В рамках философии и общей духовной истории философия образования объемлет все попытки осветить проблематику образования в философском аспекте. Философия образования затрагивает вопросы, которые не получили при помощи научно-воспитательного арсенала понятий ни определения, ни научно-теоретического места. Поэтому необходимо, во-первых, обозначить, что понимается под философией образования, и, во-вторых, дать интерпретацию общего духовно-исторического фона обозначенной философско-образовательной линии. В то время как первый пункт требует научно-теоретического экскурса, последний влечет за собой философско-образовательно мотивированную экспертизу духовной истории.

Определим сущность и задачи философии образования. В самом понятии «философия образования» находится соответствующее начальное понятие, устанавливающее тему и направление исследований. Оно содержит в своей логической структуре определения «философия» и «образование». При этом первая из форм рассмотрения выражает последнюю. Речь должна идти о способе рассмотрения образования со стороны не отдельной науки, а философии. Необходимо конкретизировать область образования с позиций философского рассмотрения действительности в отличие от специально-научного.

Философия образования, наряду с философией истории, философией религии, философией культуры, философией языка, философией науки, философией техники, философией экономики, является такой же составной частью философии. В качестве раздела философии она сосуществует с подобными теоретическими формами рефлексивного осмысления культурных феноменов. Что означает образование в контексте феномена человека, с какими первоначальными истоками оно связано, каким образом оно не ограничивается частичным пределом, а, наоборот, включено в общественно-историческую действительность, объясняет только философия образования. Разработка концептуальных основ образования – одна из первостепенных задач философии образования. Философия образования пытается с содержательной точки зрения ставить перед современным плюралистическим обществом конкретные образовательские цели. Действительность воспитания в качестве области исследования науки воспитания и философии образует неделимое целое, в котором воспитание и образование являют собой только два различно акцентированных аспекта одного и того же основного процесса. Поэтому философия образования подчинена этому единству науки воспитания и философии воспитания в другой структурированной постановке вопроса.

Философско-образовательные изыскания имеют междисциплинарный характер. Образование в многообразии всех его аспектов изучается целым рядом дисциплин: социологией, культурологией, историей, политологией. педагогикой, психологией. Существование образования в качестве специфического социального института, все более активно включающегося в жизнедеятельность общества и имеющего свою собственную разветвленную структуру, между элементами которой складываются определенные связи и отношения, оказывается в центре внимания социологии образования.

Образование как элемент культуры в целом представляет определенный тип деятельности в культуре. Оно опирается на культуру, и оказывает, в то же время, большое влияние на нее. Тем самым становится необходимым культурологическое исследование образования. Образование может быть отнесено и к ос-

новным историческим понятиям, что обусловлено его более чем двухтысячелетней историей.

Политика в сфере образования становится одной из важных тем политологии. В странах СНГ, в частности, в Казахстане и России, так же, как и в Германии, в отличие от США, есть специальная наука – педагогика, имеющая предметом исследования образование во всей его целостности. Идеи, тем или иным образом касающиеся образования, находятся большей частью в педагогической литературе. Кроме того, есть множество специальных работ, будь-то работы по понятию образования отдельных авторов, например Гумбольдта или Гегеля, или целые эпохи (как, например, эпоха неогуманизма), занимающиеся этим вопросом.

Усложнение взаимоотношений участников образовательного процесса выдвигает проблемы его социально-психологического анализа. В образовательно-экономической перспективе образование становится необходимым условием оснащения индивида квалификацией для участия в социально-экономических процессах. Экономика образования выявляет влияние экономики общества на образование, влияние образования на развитие производства, экономику общества, а также экономическую эффективность образования. Сегодня актуальны проблемы роли образования в экономическом мышлении, экономизации образования [14–16].

Каково же место философии образования в научной систематизации? Методологические и научно-теоретические вопросы могут ставиться лишь в специальной философской дисциплине, философии образования, исследующей особым образом феномен образования. Она заимствует у педагогики большое количество вопросов, которые педагогику только отягощают. Но она делает определенным для педагогики то, что должно быть прояснено. За мышлением многих теоретиков педагогики кроется та или иная философская система. Педагогика – это практическая философия. Здесь действительно необходимы средства, предпосылки мышления, которые должны создаваться лишь посредством философских основ действительности образования.

Резюмируя вышеизложенное, отметим, что в философии образования речь идет об освещении того, что окончательно озна-

чает «культивирование» человека и его мира, изменение и выработку человеческой действительности посредством образовательной деятельности. Основополагающий вопрос здесь, не *как* происходит и протекает образование, но *что* есть образование вообще. Первый вопрос задает специально-научный, второй – философский аспект рассмотрения. Оба подхода находятся в определенном соотношении друг с другом: если предварительно не разъяснено, что логично понимать под образованием, то и нельзя логично ответить, как оно должно осуществляться, – первое является основополагающим для последнего.

С другой стороны, то, *что* оно есть, всегда осуществляется определенным конкретным способом и методом, который, однако, должен соответствовать и быть соразмерным «что». Именно когда определенные образовательные деятельность и процессы удаются или терпят поражение, отчетливее проступает то, чем, собственно, является образование. Здесь становится видимой идеологически-критическая проблема, к которой философия образования должна подступиться со своими методами: не все, что фактически понимается обществом под образованием, заслуживает этого названия. Подобное следует рассмотреть с помощью философии и осветить в критическом горизонте целого и конечного в отношении их смысла и ответственности.

Следовательно, философия образования стимулирует и ускоряет сам общий процесс образования. В этом состоит ее специфическая ценность, взаимосвязанная с ценностью философии вообще. Понятие образования играет достаточно большую роль в современном философском знании и повседневном лексиконе, что в значительной мере обусловлено развитием информационного общества, требующего должного уровня компетентности от человека в любой сфере деятельности.

Литература

1 *Scheler M.* Erkenntnis und Arbeit. Eine Studie ueber Wert und Grenzen des pragmatischen Motivs in der Erkenntnis der Welt // Die Wissensformen und die Geselschaft – Bern, Muenchen: Verlag Franke, 1960. – Bd.8. – S. 191–382.

2 *Мамардашвили М.К.* Как я понимаю философию. – М.: Прогресс, 1990.

3 *Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения (1798) // *Кант И.* Сочинения в 6 томах. – М.: Мысль, 1966. – Т. 6.

4 *Бодрийяр Ж.* Фатальные стратегии / Пер. Б.Г. Нуржанова // Вестник КазНУ. Серия Философия. Политология. Культурология. – 2003. – № 1. – С. 26.

5 *Ясперс К.* Смысл и назначение истории – М.: Республика, 1994.

6 *Бейсенова Г.А.* Проблемы образовательного знания в диспозитиве культуры. – Алматы: Искандер, 2005. – 456 с.

7 *Едильбаева С.Ж.* Философия образования: от модерна к постмодерну. – Алматы: Әрекет-Принт, 2009.

8 *Нысанбаев А.Н.* Казахстанская модель образования: опыт Востока и Запада // Философия взаимопонимания. – Алматы: Қазақ энциклопедиясы, 2001.

9 *Нысанбаев А.Н., Дунаев В.Ю.* Национальная философия образования: задачи, принципы, приоритеты // Адам әлемі. – 2000. – № 3–4. – С. 83–105.

10 *Нысанбаев А.Н., Соловьева Г.Г.* Изменимся вместе с детьми (философское обоснование предмета «Самопознание». – Алматы: Институт философии и политологии МОН РК, 2002.

11 Трансформация системы образования: взгляд философов. – Алматы: Арыс, 2000.

12. *Соловьева Г.Г.* «Философия для детей» как модель современного образования // Адам әлемі. – 1999. – № 2. – С. 65–80.

13 *Хамидов А.А.* Отчуждение в сфере образования // Человек в мире отчуждения. – Алматы: Гылым, 1996.

14 *Pechar H.* Bildungsoekonomie und Bildungspolitik. – Muenster: Wachmann, 2006.

15 *Krautz J.* Ware Bildung. Schule und Universitaet unter dem Diktat der Oekonomie. – Muenchen: Heinrich Hugendubel Verlag, 2007.

16 Oekonomisierung der Bildung. Tendenzen, Strategien, Alternativen / Hrsg. Oesterreichische HochschuelerInnenschaft. – Wien: Mandelbaum, 2005.

ФИЛОСОФИЯ И ОБРАЗОВАНИЕ: ОТ НАСТОЯЩЕГО К БУДУЩЕМУ

Еркин БАЙДАРОВ
(Алматы)

Современный мир – сложная целостная динамическая система, правильное и всестороннее понимание которой невозможно без определенных философских представлений. Они помогают глубже осмыслить действительность во взаимодействии всех ее сфер, сторон и связей, раскрыть единство всех ее законов и противоречий, определить место человека в современном мире, смысл его жизни и другие сложные проблемы современности. Поэтому философская культура – важная составная часть общей культуры человека, формирование которой является насущной потребностью наших дней.

В условиях происходящих в современном обществе глубоких перемен нам необходимо не только отказаться от устаревших стереотипов, но и выработать умение мыслить и действовать по-новому, конструктивно, практически, творчески, созидательно. Необходимо выработать новое мышление, в том числе и философское, в котором особое место занимает освоение всего богатства мировой культуры и философии.

XXI век, не изменив предмета философии, внес конкретные уточнения, касающиеся человеческого бытия и человеческой природы. В качестве трех ключевых вопросов в области современной философии можно назвать:

1. Философия перед лицом мировых проблем;
2. Философия и образование;
3. Содействие в развитии философского мышления и научного исследования [1].

Как всем нам известно, философия, как наука о познании мира, прежде всего, формирует мировоззрение человека, его отношение и взгляды, помогает определиться в сложном и противоречивом мире, занять свое место в нем. Этим богатым духовным наследием нужно умело пользоваться. В связи с этим,

преподавание философии в высших учебных заведениях выполняет огромную воспитательную роль. Полученные теоретические знания студент должен пропустить через призму общечеловеческих ценностей: добро, справедливость, гуманизм.

Однако регресс в системе образования делает заметным падение уровня грамотности. Потеря ценностей нравственности и культуры, общественная пассивность, увеличение числа случаев отклоняющегося поведения и преступности среди подростков, неготовность к самостоятельной деятельности и к учебе в высшей школе и т. п. ведет к массовой дегуманизация общества, особенно молодого поколения. Общество лишается культуры и превращается в человеческую массу, из которой можно лепить «социальных монстров», что является прекрасной средой для терроризма, экстремизма и других социально опасных проявлений. Главной причиной катастрофической девальвации нравственных, духовных ценностей цивилизации и все более очевидных мировоззренческих тупиков в начале XXI века указывается системный кризис, который охватил важнейшие сферы духовной жизни общества – *науку* и *образование*.

В этой общественно-исторической ситуации существует настоятельная необходимость в создании новой концепции гуманитарного образования, адекватной вызовам начавшегося XXI века.

Основное назначение гуманитарных курсов, в том числе и философии, состоит в том, что они, прежде всего, помогают подготовить более высококачественного, творчески мыслящего специалиста, активно использующего в своей работе эмоционально-образное мышление, разносторонние сведения из самых различных областей человеческой деятельности. А одним из основных факторов, детерминирующих модернизацию современного гуманитарного образования, является *глобализация,* которая заставляет серьезно задуматься о соотношении универсально-типологического и национально-специфического в культуре в целом и в образовании, как механизме перехода к планетарной цивилизации.

Высокий уровень образования в XXI веке должен рассматриваться нами, как основа свободного, светского демократического общества и как фактор безопасности государства. Только в этих условиях возможно формирование концепции политики повыше-

ния качества образования, где философия качества в сфере образования должна стать основополагающим критерием [2, с. 160].

Магистральной линией повышения качества образования является интеллектуальное воспитание подрастающего поколения. В современном мире интеллектуальный потенциал любого государства – это основа технологического могущества и материального благосостояния. Вопрос о роли интеллектуального ресурса в жизнедеятельности любой страны означает вопрос о её месте в мировой системе, об уровне просвещения, культуры. Использование интеллектуальных ресурсов и высоких технологий является одним из приоритетных стратегических направлений повышения конкурентоспособности государства. Так, в своем выступлении на форуме стипендиатов программы «Болашак», посвященной ее 15-летию, Президент Республики Казахстан Н.А. Назарбаев обозначил реализацию нового национального проекта «Интеллектуальная нация-2020»: «...главной целью которого является воспитание казахстанцев новой формации, превращение Казахстана в страну с конкурентоспособным человеческим капиталом» [3].

Формирующиеся сегодня новые формы жизнедеятельности людей могут стать жизнеспособными только в том случае, если унаследуют все лучшее, что сделано историей, вберут в себя весь опыт общественного развития и в полной мере будут опираться на достижения национальной и мировой культуры. И важнейшая роль в этом процессе принадлежит – *философии*.

Казахстанскому обществу сегодня необходима выработка широких философских обобщений и верной методологии, которые помогут нацелить поиски на правильное отражение новейшего этапа истории, выявить общие закономерности и особенности социально-экономического, культурного и духовного развития страны, дать человеку основные ценностно-мировоззренческие ориентации в современном глобализирующемся мире, прогнозировать его дальнейшее развитие.

«Философии, – как утверждает К. Ясперс, – не может не быть, пока живут люди. Философия содержит притязание: обрести смысл жизни поверх всех целей в мире – явить смысл, охватывающий эти цели, – осуществить, как бы пересекая жизнь, этот

смысл в настоящем – служить посредством настоящего одновременно и будущему – никогда не низводить какого-либо человека или человека вообще до средства» [4, с. 500].

Современная философия – образуя центр всей духовной культуры, всех наук и всякой истины, как говорил Гегель, использует сегодня сложнейшие физические и биологические представления о природе живой материи, знания о закономерностях общественного развития и природе человеческого интеллекта. Связь между деталями этой картины осуществляется посредством понятия об информационных процессах, пронизывающих и связывающих природу, общество, мышление.

Это приводит к тому, что каждая такая картина мира прямо или косвенно, более или менее заметным образом влияет на поведение и историческую судьбу как отдельных людей, так и целых народов, социальных групп и сообществ. Ясно также, что ни одна из них не может быть создана одним, даже выдающимся мыслителем, одним, хотя бы и гениальным «художником». «Художником» такой картины должно быть все сообщество ученых: ведь современный уровень науки позволяет создать довольно многоплановую картину мира.

Сам процесс создания такой картины – процесс синтеза, стыковки, «объединения» и «увязки» основных элементов и деталей – может осуществляться учеными разных специальностей. При этом важно понять, что подобный синтез не является собственной задачей ни одной отдельной науки. Задача эта по самой природе своей философская. В основе ее решения лежат глубинные стержневые отношения – отношения человека к миру и мира к человеку.

Окружающий нас мир сегодня изучается сотнями различных наук: физикой, химией, биологией, геологией, астрономией, генетикой, информатикой и т. д. Человек также является объектом изучения различных наук: антропологии, психологии, физиологии высшей нервной деятельности, медицины и многих других. Его умственная деятельность изучается логикой и психологией, а языковая деятельность – лингвистикой. Но отношения *человека к миру* и *мира к человеку* в качестве социальной «своей собственной» проблемы не изучает ни одна из наук. Данное изучение и составляет предмет философии.

Являясь особой формой познания мира, вырабатывающей систему знаний о фундаментальных принципах и основах человеческого бытия, о сущностных характеристиках человеческого отношения к природе, обществу и духовной жизни, философия также представляет собой тип *рационального* и *критического мировоззрения*. Благодаря им изучаются, оцениваются и обосновываются наиболее общие взаимоотношения человека с миром и с самим собой.

К тому же, философия как особый способ познания мира и человека есть процесс постоянной выработки и обновления ориентаций. Рационализируя основания культуры, она осуществляет прогнозирование возможных изменений в ее основаниях. Уже само рациональное осмысление категорий культуры, которое функционирует в обыденном мышлении как неосознанные структуры, определяющие видение и переживание мира, – достаточно ответственный шаг. В сущности, для того, чтобы жить в рамках традиционно сложившегося образа жизни, не обязательно анализировать соответствующий ему образ мира, представленный категориями культуры. Достаточно его просто усвоить в процессе социализации. Осмысление же этого образа и его оценка уже ставят проблему возможной его модификации, а значит, возможно, другого образа жизни, т. е. выхода из сложившегося состояния культуры в иное состояние.

Философия, осуществляя свою познавательную работу, предлагает человечеству некоторые возможные варианты его жизненного мира. В этом смысле она обладает прогностическими функциями. Конечно, не во всякой системе философских построений эти функции реализуются с необходимой полнотой. Это зависит и от социальной ориентации философской системы, и от типа общества, которое создает предпосылки развертывания философией моделей возможных миров. Такие модели формируются за счет постоянной генерации в системе философского знания новых категориальных структур, обеспечивающих новое видение, как объектов, преобразуемых в человеческой деятельности, его ценностей и целей. Эти видения выходят за рамки традиционных, доминирующих в данной культуре способов миросозерцания и миропонимания, часто не совпадают с фрагментами мо-

делей мира, представленной теми смыслами категорий. Можно указать на два главных канала, обеспечивающих это развитие:

Первым из них является *рефлексия* над различными феноменами культуры (материальной и духовной) и выявление реальных изменений, которые происходят в категориях культуры в ходе исторического развития общества.

Вторым – установление содержательно-логических связей между философскими категориями, их развития как системы, когда изменение одного элемента приводит к изменению других.

Первый канал связан с обобщением опыта духовного и практического освоения мира. Он позволяет не только формировать философские категории, как рационализацию «универсалий человеческой культуры» (категории культуры), но и постоянно обогащать их содержание за счет философского анализа научных знаний, естественного языка, искусства, нравственных проблем, политического и правового сознания, феноменов предметного мира, освоенного человеческой деятельностью, а также рефлексией философии над собственной историей. Второй канал основан на применении аппарата логического оперирования с философскими категориями как особыми идеальными объектами, что позволяет за счет «внутреннего движения» в поле философских проблем и выявления связей между категориями выработать их новые определения. Благодаря такому оперированию во многом обеспечивается развитие в философии нестандартных категориальных моделей мира.

Именно поэтому К. Ясперс расценивал философию как «коммуникацию с самим собой», как «постоянный внутренний процесс саморефлексии, самоиспытания, проникновения в себя» [5, с. 140].

Философия, действительно, способна на многое: удивлять, будоражить, ввергать в сомнения, захватывать глубиной мысли, побуждать к самовоспитанию, открывать суть мира и человеческой истории. Как пишет М. Мерло-Понти, сегодня человечество, как никогда, нуждается в философии, предназначение которой – спасение мира. «Речь идет о том, чтобы напомнить людям об их причастности к универсальному бытию, о котором они не должны забывать» [6, с. 218].

Мир окутан сетями Интернета, между человеком и реальностью вторгается множество посредников, слов, терминов, знаков, отдаляющих живую плоть мира. Философия, которая всегда считала делом чести всеобщее мышление, отныне призывается к другой задаче: научить человека заново видеть мир во всей его красочности и неповторимой прелести. И тогда он приобщится к тайне универсума, обретет интегральное целостное сознание, планетарное мышление [7, с. 8].

Философия всегда движется как бы между двумя полюсами: на одном она тесно соприкасается с реалиями современной ей жизни, на другом – выходит за их рамки и создает своеобразные проекты тех общественных и духовных структур, которые могут стать основаниями будущего развития культуры. В этом смысле философия одновременно выступает и квинтэссенцией современной культуры, и смысловым ядром культуры будущего, своеобразной наукой о «возможных человеческих мирах». Утрата любого из этих измерений в философии приводит к ее вырождению либо уводит в оторванные от жизни бессодержательные теоретические упражнения.

Таким образом, философия, как стремление к познанию самого себя, определяет и выражает собой весь процесс духовного развития человека, предлагая нам осмысление, а также переосмысление тех или иных процессов так или иначе связанных с будущим развитием человеческой цивилизации. Роль философии в системе высшего образования, тем самым, остается значимой и любое отрицание этого является заблуждением.

Литература

1 См.: Сообщение Президента МФФО проф. Питера Кэмпа // Вестник Российского философского общества. – 2005. – № 1(33).

2 *Байдаров Е.У.* XXI век – век глобализации и интеллектуального развития // Аль Пари. – 2008. – №1–2. – С. 159–162.

3 Казахстанская правда. – 2008, 31 января.

4 *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. – М.: Политиздат, 1991.

5 *Jaspers* K. Idee der Universitat. B., 1923 / Цит. по: *Алексеев П.В*. Наука и мировоззрение. – М.: Политиздат, 1983.

6 *Швейцер А*. Благоговение перед жизнью. – М., 1992.

7 *Мерло-Понти М*. Философские очерки. – М., 1996.

ҚАЗІРГІ ӨРКЕНИЕТТЕГІ ЖАҢА БІЛІМНІҢ ФИЛОСОФИЯЛЫҚ МӘНІ

Күльпан АЛИКЕНОВА
(Талдықорған)

Ғылымның даму үрдісінде оның түбегейлі өзгеру кезеңдері болады. Ол ғылымның нормативті құрылымын және философиялық негіздерін өзгертумен байланысты. Бұл ғылыми рационалдылық типтерінің өзгеруіне қатысты. Жаратылыстану тарихында осындай төрт революцияны аңғарамыз. Алғашқысы XVII ғасырдағы классикалық жаратылыстанудың қалыптасуынан байқалады. Ол классикалық ғылымның қағидаларынан нәр алған, жаңа заманның орайына бейімделген нақтыланған білімімен тығыз байланысты болды. Оның негізгі идеясы болып ғылыми білімнің объективтілігі мен пәнділігі, субъектілігі және таным қызметінің процедуралары, оларды түсіндіруден тысқары қарастыру есептеледі. Тәжірибелік фактілерді ұғындыру және алдын ала болжауға жеткізетін теориялар құрастыратын онтологиялық принциптерді айқындау басты бағыт деп саналды.

Түсіндіру үшін механикалық себептер мен субстанцияларды іздеу, механиканың негізгі принциптері мен тұжырымдары басшылыққа алынды. Осының негізінде табиғаттың механикалық бейнесі әлемнің жалпы ғылымдық бейнесі рөлін атқарады. Нәтижесінде табиғаттың механикалық бейнесі құрылып, ол бір мезгілде физикалық білім саласын және дүниенің жалпығылымдық бейнесін қамтуға тырысты.

XVII–XVIII ғасырлардағы жаратылыстанудың нормалары мен онтологиялық принциптері механизм идеялары үстемдік құрған ерекше философиялық жүйеге негізделген. Оның эпистемологиялық құрылымын табиғаттың құпияларын эксперимент пен қадағалау арқылы алуға болады және ақыл оны өз қабілеті арқылы танып біледі, ал ақылға тек зерттелуші объектінің қасиеттері мен белгілері берілсе жетеді деген концепция қалыптасқан. «Кіші» жүйе деген ұғым қолданылған. Оның мәні: аз ғана элементтердің саны, күштеу арқылы өзара

қатынас және өте тығыз тәуелділікке байланыс. Жалпылықтың қасиеттері оның бөліктерінің жағдайы және қасиеттерімен толық анықталады. Зат – тұрақты дене, үрдіс – заттардың кеңістікте уақыт арқылы қозғалуы, ал себептілік лапластық мәнінде.

«Зат», «үрдіс», «бөлік», «себептік», «уақыт», «кеңістік» т.б. ұғымдар осы ғасырлардағы жаратылыстанудың философиялық негіздерін айқындаған онтологиялық категориялар. Бірақ, XVII–XIX ғғ. бірінші жартысында осындай тұрақтылыққа ие болған жаратылыстану негізінде пәндік ұйымдасқан ғылымдар пайда болып, екінші ғылыми революцияға алып келеді. Бұл кезде дүниенің механикалық бейнесі жалпығылымдық дәрежеден айырылды. Сонымен қатар зерттеудің пәнділік идеалдары мен нормалары дифференцияланды. Мысалы, биология мен геологияда эволюциялық түсіндірме идеялары пайда болды, ал физикада даму идеясы сол қалпында қала берді. Бірақ өріс теориясын дамыту барысында бұрынғы механикалық түсіндірулер өз күшін жоя бастады. Осылардың бәрі объектінің ерекшеліктерін ұғынуда зерттеудің үшінші сатысын – идеялар мен зерттеу нормаларын ұйымдастыруға жетеледі. Дегенмен классикалық ғылымның жалпы танымдық белгілері осы тарихи кезеңде әлі де сақтаулы болатын.

Осы ерекшеліктер ғылымның философиялық негіздерін өзгертті. Категориялық жүйелердің мән-мағынасы кең ауқымды ұғымдарға айналады. Эпистемологияда әртүрлі ғылымдар тәсілдері қарым-қатынасы, ілімдер синтезі және ғылымдар классификациясы негізгі мәселелер мағынасына ие болады. Бұл бұрынғы дүние ғылыми бейнесінің тұтастық идеясының жойылуына және әр түрлі ғылыми зерттеулерде нормативті құрылымдардың пайда болуына байланысты еді. Ғылымның бірлігін, білімнің дифференциясы мен интеграциясын қарастыру жолдары фундаменталды философиялық мәселеге айналып, ғылымның кейінгі даму жолының өзекті мәселесін құрады.

Ғылыми революцияның бірінші және екінші сатылары классикалық ғылым және оның стилінің құрылып және даму кезеңіне сәйкес келеді. Үшінші ғылыми революция осы стильді жаңғыртумен және классикалық емес жаратылыстанудың қалыптасу кезеңімен тығыз байланысты. Ол кезең XIX ғасыр-

дың соңы мен XX ғасырдың ортасын қамтиды және білімнің барлық салаларына тән болды: физикада ядролық атомдардың бөлінуін ашу, релятивистік және кванттық теория; космологияда стационарлық емес ғарыштық концепция; химияда кванттық химия, биологияда генетиканың қалыптасуы. Кибернетика жүйелеріндегі теорияның пайда болуы. Осындай жетістіктердің нәтижесінде жаңа классикалық емес ғылымның идеалдары мен нормалары қалыптасты. Олар біржақты онтологизмнен бас тартып, теориялар мен табиғат бейнелерінің салыстырмалы шындық екенін түсінді. Бір шындықтың орнына бірінен-бірі нақты теориялар объектіні бейнелеулері ұқсамайтын әр түрлі объективті шындық білім орын алды. Объектіні түсіндіру мен жазу кезінде танымның құралдары мен операцияларға сілтеме жасау еске ұсталады. Бұл мәселе – кванттық релятивистік физикада басым көрінді.

Интеграция және дүниенің жалпығылымдық бейнесі енді табиғатты өте күрделі динамикалық жүйе ретінде қарастырды Бұған физикадағы микро, макро және мегадүние, биологиядағы тұқым қуалаушылық механизмдері, кибернетикадағы басқарудың жалпы заңдылықтары және қайталану байланысы. Бұлардың бәрі табиғаттың тұтастай құрылымын жасауға алғышарт болып, ғарышты иерархиялық құрылған күрделі динамикалық бірлік ретінде ойлауға мүмкіндік береді. Бұл жетістіктер ғылымның жаңа философиялық негіздерін толықтырды. Білімнің тарихи өзгеру идеясы және ғылымдағы онтологиялық принциптердің салыстырмалы шындық болатыны танымдағы субъектінің белсенділігімен байланыстырылды. Субъект дүниеден тысқары емес, керісінше, оның ішінде және тығыз байланысты – тәуелді деген ұғым басымдылық көрсетті. Адамның сұрақ қоюы танымның құралдары мен әдістеріне тікелей тәуелді. Бұдан келіп категориялардың жаңа түсініктері қалыптасады. Мысалы, объект категориясы зат ретінде ғана емес, үрдіс ретінде белгіленеді.

XX ғасырдың соңына қарай ғылымда орасан зор өзгерістер байқалады, оларды төртінші жаһандық ғылыми революция деп атауға болады. Ғылымның әлеуметтік өмірге енуі, компьютерлендірілу, күрделі және өте қымбат құралдар кешенін зерттеу ұйымдары және т.б. ғылыми қызметтерін күрт өзгертті. Пәндік

зерттеулер мен қатар пәнаралық және проблемалық зерттеу түрлері алдынғы орынға шықты. Кешенді зерттеу бағдарламалары негізгі білім өндірісіне айналды. Оны іске асыру барысында теориялық және эксперименталдық зерттеулер, қолданбалы және фундаменталды білімдер, олардың арасындағы тікелей немесе жанама байланыстар өзара қатысып кетуі заңдылық. Нәтиже-сінде әр түрлі принциптер мен көзқарастар қалыптасқан ғылыми ізденістер күшейе түседі. Олар бір-біріне тәуелді болып, бүтіндей жалпығылымдық дүние бейнесінің үзінділері қасиетіне ие болады.

Ғылыми білімнің ең негізгі сипаттамасы оның динамикасы, яғни өсуі, өзгеруі, дамуы т. б. болады. Білімнің дамуы – түрлі сапалық сатыларды қамтитын күрделі диалектикалық үрдіс. Ол үрдісті мифтің логикаға, логиканың «ғылымға дейінгіге», «ғылымға дейінгіден», ғылымға, классикалық ғылымнан неоклассикалық және постклассикалыққа, білмеуден білуге, таяз білімнен терең, жетілген білімге қарай қозғалысы ретінде қарастыруға болады.

Батыстық философияда XX ғасырдың екінші жартысында білімнің дамуы негізгі мәселе болып табылады және эволюциялық эпистемология және постпозитивизм бағыттарында ерекше көрінеді.

Эволюциялық эпистемология – батыстық философия-гносеологиялық ойда пайда болған бағыт, оның негізгі міндеті – танымның шығу тегі мен даму сатысын, оның формалары мен механизмдерін анықтау, осы негізде біртұтас білімнің эволюциялық теориясын құру. Эволюциялық эпистемология өзіндік білімнің даму моделдерін ең алдымен тірі табиғат пен танымда кездесетін механизмдердің дамуындағы ұқсастықтар және жалпы органикалық эволюция теориясының негізінде жасайды. Эволюциялық эпистемологияның өкілдері ғылыми теорияларды, идеяларды, ғылыми-теориялық білімді эволюциялық моделдің мақсаттарына негіздей отырып, қайта құрды.

Ғылыми білімнің динамикасы алғашқы теориялық моделдер мен заңдар құру үрдісі ретінде танылуы мүмкін. И. Лакатос алғашқы теориялық моделдердің құрылуы Евклидтің бағдарламасына, эмпирикалық және индуктивті бағдарламаға сүйенуі

мүмкін, оладың үшеуі де білімнің дедуктивті жүйе ретінде ұйымдастырылуынан шыққан деп атап өткен.

Евклид бағдарламасы тривиальді мағынаны білдіретін терминдерден ғана тұратын қарапайым айтылған ойдың қорытындысын дедуктивтендіруге болады. Оларды, сондықтан білімнің қарапайымдылық бағдарламасы деп атайды. Ол тек ақиқат пайымдаулармен жұмыс істейді, болжаулар мен терістеулер оған тән емес.

Эмпирикалық бағдарлама жалпыға танымал эмпирикалық қасиетке ие тұжырымдар негізінде жасалады. Егер ол тұжырымдар жалған болса, аталған баға теорияның жоғарғы деңгейлеріне еніп, дедукция бойынша жүйені толтырады. Бұл екі бағдарлама да логикалық түйсікке сүйенеді.

Индуктивтік бағдарламаны Лакатос ақиқат шығатын орынды жоғарыдан базалық тұжырымдармен қамтамасыз етіп, қосымша логикалық принцип, яғни ақиқаттың қайта құрылу мақсатында туындаған бағдарламасы деп есептейді. Бірақ ғылымның дамуы барысында индуктивті логиканы кездейсоқтық логика ығыстырды.

Жалпы теориялық сызбалардың басты ерекшелігі олардың тәжірибенің индуктивті жалпылануының нәтижесі болмауында. Дамыған ғылымда теориялық сызбалар басында алғашында құрылған абстрактілі объектілер арқылы гипотезалық моделдер сияқты құрылады. Ғылым зерттеудің алғашқы сатысында теориялық моделдердің құрылымы тікелей тәжірибені жүйелеу жолымен жасалады. Теориялық моделдердің маңызды сипаты оның құрылымы мен абстрактілі объектілердің басқа білімге ауыстыра алу мүмкіндігінде болады. Абстрактілі объектіні таңдауға зерттеу тәжірибесін дамытатын, оның міндеттері мен шешімін анықтайтын әлемнің ғылыми бейнесі ықпал етеді.

Ғылыми заңдардың құрылуы және жеке заңдардың проблемаға ұласуы эксперименталды және эмпирикалық негізделген болжамдық моделдер сызбаға айналатындығын тұжырымдайды. Теориялық сызбалар басында гипотетикалық құрылымдар сияқты енгізіліп, кейін эксперименттер жиынтығы ретінде қалыптасып, тәжірибенің жалпылануы ретінде негізделеді. Одан соң болжамдық моделді сапалы көптеген заттарға қолдану са-

тысы болады, яғни салалы түрде кеңейтіледі, одан соң сандық математикалық теңдеу, формула ретінде безендіру, яғни заңның пайда болғанын білдіретін кезең. Демек, қазіргі зерттеулерге қарағанда ғылыми білімнің өсуін төмендегідей көрсетуге болады: модель – сызба – сандық және сапалық кеңейту – математикаландыру – заңды құру.

Жаңа білімді туғызу механизміне эмпирикалық және теориялық бірлік, рационалды және индуктивті, конструктивті, моделденетін таным компоненті жатады. Ғылыми білім динамикасында ғылымның зерттеу стратегиясын қайта құру, яғни ғылыми революция маңызды рөл атқарады.

Ғылымның негіздемесі зерттелетін объектінің жалпы ұйымдастырылуының сипатын әлемнің бейнесі есепке алып, ал ол объектілерді игеру әдістері зерттеудің қалыптасқан мұраттары мен ережелеріне сәйкес болып тұрғанда ғана білімнің дамуын қамтамасыз етеді. Ғылым даму деңгейіне қарай шындықты көруді талап ететін, қалыптасқан әлем бейнесін артық тұжырымдайтын объектінің жаңа түрлерімен бетпе-бет келеді. Жаңа объектілер таным әрекеті әдістерінің сызбасын өзгертуді қажет етеді. Бұл жағдайда ғылыми білімнің дамуын ғылымның негіздерін қайта құру арқылы ғана жүзеге асыра алады: біріншіден, мұраттар мен ережелер жиынтығын қалдыра отырып, әлемнің бейнесін өзгертетін революция; екіншіден, әлемнің бейнесінің өзгеруіне қарай оның мұраттары мен ережелері де өзгереді.

Жаратылыстану тарихында білімнің қарқынды түрде дамуы жоғарыда аталған екі жағдайда айтылады. Мысалы: XIX ғасырда физикада электромагнитті өрістің классикалық теориясын жасауда болған механикалық әлем бейнесінен электродинамикалық әлем бейнесіне өтуі. Бұл өзгеріс физикалық шындықты анықтауға радикалды өзгерістер енгізгенімен, классикалық физиканың тұжырымдарын өзгертпеді. Ал екінші жағдайға классикалық ережелерді, түсініктерді, сипаттауларды, негіздемелерді және білімді ұйымдастыруды қайта құрумен сипатталатын кванттық-релятивті физика мысал бола алады.

Зерттеліп отырған болмыстың жаңа әлемдік бейнесі және таным әрекетінің жаңа формалары бір ғылымда тұжырымдалып, кейін басқа ғылымдарға революциялық ықпалын тигізуі мүмкін.

Мұнда зерттеу негіздерінің қайта құрылуының екі жолын көрсетуге болады: 1) білімнің іштей пәндік дамуына байланысты; 2) пәнаралық байланыстар негізінде.

Ғылыми пәннің негіздерінің ішкі даму нәтижесінде өзгеруі әдетте қалыптасқан әлем бейнесінде түсіндірілмейтін фактілерді жинақтаудан басталады. Мұндай фактілер ғылымда аса маңызды, зерттеу нысанына айналған арнайы эмпирикалық және теориялық міндеттерді шешуде жаңа сипатты объектілерді білдіреді. Оларды анықтау үшін зерттеудің құралдары мен әдістері жетілдіріледі, мәселен жаңа құрылғылар, аппараттар, бақылау тәсілдері, жаңа математикалық тәсілдер т.б.

Ғылымның әлемдік бейнесі мен оның таным ережелерін қайта қарау оның табиғатына сын көзбен қараудан басталады. Бұрын оларды зерттелетін шындықтың табиғаты ретінде мінсіз болса, кейін олардың шартты, өтпелі табиғаты анықталады. Осындай ойлар зерттеліп отырған болмыстың әлемдік бейнесіне қатысты сұрақтарды туындатады. Мұндайда философиялық талдау ескі негіздемелерді талдауға көмектеседі. Сонымен қатар философия жаңа негіздемелерді жасауда конструктивті қызметті де атқарады. Әлемнің бейнесі де, түсініктер де, негіздемелер де жаңа эмпирикалық мәліметтерден индуктивті жолмен алынбайды. Жаңа эмпирикалық материал тек ескі түсініктердің жаңа заманға сәйкес келмейтінін ашып бере алады. Ғылымның жаңа бейнесін құру ерекше идеяларды талап етеді, ескі түсініктерді қайта топтастыруды, жаңа элементтерді қосуды қажет етеді. Мұндай идеялар ғылымның танымдық жағдайларына философиялық талдау жасайтын салаларда ғана құрылады. Олар зерттеудің қарқынды дамуын қамтамасыз ететін жалпы эвристика қызметін атқарады.

БЫТЬ ПРОФЕССИОНАЛЬНЫМ ФИЛОСОФОМ

Зауре САРСЕНБАЕВА
(Алматы)

В современном обществе институт философского образования утрачивает свою социальную значимость, падает «рейтинг» философии как общеобразовательной дисциплины, с точки зрения общества, казахстанское профессиональное философское сообщество в его нынешнем виде зачастую представляет собой нечто совершенно бесполезное. Уже ставится вопрос о том, нужно ли стране преподавание философии в таком огромном объеме и масштабе? Падение статуса философии, престижа профессии философа актуализирует осмысление роли философии в современную эпоху.

Сегодня внутри самой философской науки идет ломка прежних стереотипов, стирание граней, низвержение авторитетов. Царит плюрализм мнений. Такое положение дел способно вызвать реакцию отторжения от вузовской философии. Фактически игнорируется, что только на основе философии формируются целостная научная картина мира, знания вообще, что философия способствует формированию абсолютно необходимого обществу культурно-нравственного климата, духовного мира человека. По сути, преподавание философии является способом обучения человека мыслить свободно и критически. Философия учит рассуждать рационально, а не просто высказывать мнения, она позволяет развивать критический разум, противостоящий доктринальному мышлению. Обучение свободному, рефлексивному мышлению помогает людям сопротивляться различным формам пропаганды, фанатизма и нетерпимости. Философия учит миру, межкультурной толерантности к плюрализму мысли и ответственности, позволяет противостоять вызовам современного мира, особенно в области этики.

Философия и гуманитарные науки формируют личность как мыслящего и ответственного творца собственной жизни. Человек, не приобщившийся к философии и гуманитарной культуре, оказывается не более чем роботом, действующим по вложенной

в него кем-то программе и покорно подчиняющимся указаниям рекламы и средств массовой информации.

Каждый человек нашей эпохи лишь тогда формируется как личность, когда способен философствовать, задумываться над смыслом своего и всеобщего бытия, задумываться как бы изначально.

К философским размышлениям всегда подталкивало усложнение осваиваемого мира, несущее возрастающую опасность выживанию, стабильности общества. В целом смысл философских размышлений состоит в поиске новых, более эффективных путей интерпретации, конкретизации абстрактных представлений, понятий, в попытке сдвинуть ранее сложившиеся культурные программы, всеобщие смыслы, схематизмы проблем, представления о субстанции на основе новых пластов знаний, нового уровня сложностей осваиваемой реальности, осознания необходимости разрешать все более сложные задачи. Как правило, одновременно актуализируется критика предшествующих форм философствования, идеологии, как результата имитационной культуры и определенного социального заказа.

Постепенно философские размышления сдвигаются к культивированию новых возможностей, в этом проявляется глубинное творческое стремление человека к непрерывному поиску новых путей самоутверждения в мире, а также, несогласие субъекта на свое исчезновение в бездне небытия в результате произвола других людей, собственной незрелости, стрессов, неспособности формулировать адекватные сложности осваиваемого мира, смыслы, формировать достаточные для выживания эффективные решения, случайностей бездушных природных процессов, капризов идолов, божества. В итоге человек уже не рассматривает себя в качестве функции внешних сил, он приходит к представлениям о себе, своих отношениях и культуре как результату собственных действий, критическому осмыслению своей деятельности. Как следствие, появляется не новый ответ на старый вопрос, а происходит сдвиг в собственном позиционировании, диалог философов разных времен. Усложнение философствования означает развитие философской методологии, подходов к общественным формам жизни человека и его деятельности.

Философ располагает таким средством решения человеческих проблем, каким не располагает профессионально ни один представитель какой-либо другой человечески-ориентированной деятельности. Этим средством является ***мысль***. Профессиональный философ – это человек, сделавший мышление (рассуждение, аргументацию, убеждение, критику) своей профессией. И именно он, только он, может профессионально использовать мысль-мышление в качестве средства воздействия на человека для решения его проблем.

Бытует мнение, что среди современных философов большую часть составляют «философоведы»: они не имеют собственной философии, а занимаются изучением чужой. Так ли это? По мнению В.С. Библера, каждый философ ответственен за концептуализацию мира, предельную наполненность и адекватность понятийно-категориального аппарата духовному содержанию эпохи. Ибо «философия, по сути своей, характеризуется тем, что каждый философ как бы заново открывает бесконечно возможное бытие мира, возвращает его к началу, берет на себя ответственность за это начало... – создает свою концепцию мира – свою логику, свою онтологию ... – и оказывается невероятно одиноким... Совершенно один во вселенной, созданной впервые. Все, что "выработало человечество" – если вспомнить привычные слова, все, осуществленное людьми и человеческой мыслью до него, он – философ – должен вернуть к началу и заново, по-своему все переосмыслить. Быть философом странно и трагично во многих отношениях. Невероятная надменность, и невозможная беззащитность философа трагически усугубляются одной странной особенностью его бытия и его мысли. Дело в том, что философ берет на себя ответственность не только за то, что он впервые начинает все мышление человечества, пробегая, так сказать, "обратно" путь до первого человека и начиная "мыслить впервые"; философ берет на себя ответственность за самое речение – за речь, за язык, он всегда стремится обнаружить переход от обычных фразеологизмов к внутренней речи, к речи на грани молчания ("дальше – тишина") и, вместе с тем, к речи, предельно осмысленной… То есть философ еще более надменен и одинок, отвечая не только за первомысль, но и как бы за первоначальную трудную артикуляцию языка – за первое слово» [1].

Быть профессиональным философом означает не только ответственность за концептуализацию существующего образа мира, в котором мы живем, но и за образ мышления, концептуализацию новых представлений, понятий. Поиск духовной перспективы в каждую эпоху определяет духовную мощь философии. М.К. Мамардашвили так писал о происходящем: «Мы живем среди людей и с другими людьми и создаем для себя образ происходящего, но он всегда неадекватен, ибо мы видим не то происходящее, не там и не тогда, когда оно происходит. Все дело в том, что мир меняется с большей скоростью, чем мы реактивно занимаем свои точки в пространстве мира. Он всегда успевает принять такую конфигурацию, которая по сравнению с созданным нами образом уже отлична от представляющейся нам. Поэтому, кстати, правильно утверждение, согласно которому, истина всегда смотрит на нас. Она имеет знак “уже”; для нас же это знак “слишком поздно”. Так вот, учитывая это вечное запаздывание, и можно говорить о философствовании как об особом акте осмысления мира и себя в нем; акте, дающем нам некое обобщенное, универсальное знание, свободное от повседневной “гонки за происходящим”. Представьте, что в пространстве мира есть какая-то точка, попав в которую, мы просто вынуждены обратить себя, свое движение и остановиться. В этой-то точке как раз пересекаются определяющие бытие “силовые линии”, попав в перекрестье которых, мы и замираем, пораженные открывшейся вдруг мудростью бытия, мудростью устройства мира» [2].

Это постоянное, вечное открытие мира, осмысление личностной идентификации и идентичности было и остается задачей профессиональных философов. При этом В.С. Библер считал, что «Быть философом в XX веке, в России – очень трудно, почти невозможно; что философское осмысление бытия, то есть, постоянная ответственность частного лица за его – бытия – начало, такое осмысление насущно в России в канун XXI века, как нигде в мире».

Тем не менее, философ должен вернуться к началу и заново, по-своему все переосмыслить. При этом для философа исключительно важно сохранять глубокую иронию по отношению к самому себе и своему делу.

Быть философом странно и трагично во многих отношениях. Быть философом на советском пространстве было втройне трудно – из-за идеологизации, когда исчезала индивидуальная «Я-актуализация» бесконечно-возможного бытия, а с ней вместе сводилось на нет и онтологическое общение различных уникальных, единственных философских вселенных, изначальных форм бытия. Философия так долго использовалась государственной властью в качестве идеологии, что потеряла свой истинный смысл и свое глубинное назначение.

Идеологизация философии (в самом высоком смысле) имела и иную сторону. Индивидуально-всеобщее «Я» философа вытеснялось, но – если это настоящий философ – не могло вытесниться – неким коллективистским, классовым, общенациональным или – повысим ставку – Соборным Мы. Но тогда сразу исчезала индивидуальная «Я-актуализация» бесконечно-возможного бытия, а с ней – вместе – сводилось на нет и онтологическое общение различных уникальных, единственных философских вселенных, изначальных форм бытия. Человек лишался одного из своих всеобщих и необходимых определений [1].

Человек, склонный к философствованию, избирает смыслом своей жизни переосмысление традиционных представлений о мире, человеке и целях его существования, изменение отношения человека к миру. Результатом этой работы мышления является новое представление человека о мире и о самом себе, новое мировоззрение. Философия – это самоизменение, самосовершенствование человека, изменение сознания и самосознания. Отказ от философии будет отказом человека задаваться вечными вопросами. Однако вечные вопросы потому и называются вечными, что ответ на них ищет каждый человек для себя.

Экзистенциональная ситуация бытия философа всесторонне раскрыта в работах М. Хайдеггера, И.С. Коном в работе «Восемьдесят лет одиночества».

Известный философ, академик И.Т. Фролов писал: «…мы все учились и учимся трудному искусству истинного философствования – всегда критическому и самокритичному, одухотворенному высокими образцами, целями и идеалами, но вместе с тем тесно связанному с реалиями сегодняшнего дня, жизнью и заботами

миллионов простых людей, с интеллектуальными движениями во всех областях науки и искусства, культуры человечества как целого. Это предполагает интенсивную работу мысли, предельную интеллектуальную активность философии как "духовной квинтэссенции эпохи" (Маркс). И, конечно, честность мысли – самую полную. Каждый может заблуждаться, и философ тоже. Но в отличие от других покаяние не снимает с него моральную вину. Общественные условия – какими бы неблагоприятными они ни были – не являются для философа абсолютными. Они не могут снять с него груза личной ответственности. Объяснить – да, могут, а оправдать – нет. Поэтому-то так высоко ставилось во все времена в нравственном отношении служение философии!». В этих словах академика – ключ к объединению призвания и профессии. Ключ к одухотворению профессии призванием [3].

Философы, как и историки, несут ответственность за формирование коллективной памяти и от их обычной порядочности зависит характер истолкования и переистолкования фактов. Создание новых интерпретаций минувшей истории – дело честности и совести каждого, кто за это берется. Для них очень важно не идти на поводу эмоций и амбиций, не потворствовать моде, а, как это положено в науке, искать истину: что было на самом деле? Распространение конъюнктурно создаваемых новых версий истории влечет за собой хаос и дезориентацию в массовом сознании, что может способствовать раздуванию социальных и этнических противоречий, конфликта между поколениями.

Сегодня, когда отечественная философия переживает драматический период уничтожения, вытеснения прагматическими бизнес-задачами, *верность философии, ценностное отношение, рыцарство и энтузиазм, высочайшая духовность* почти единственно позволяют удерживать в науке первоначальные контуры академической свободы. Благодаря последней, сохраняется и будет сохраняться потребность философского осмысления проблем гуманизма, образования, экологии, освоения космоса и т. д.

При нынешней скорости научного технико-технологического прогресса возрастает опасность того, что в социуме могут протекать непрогнозируемые, неконтролируемые и нежелательные процессы. Чем больших высот достигает научно-технический

прогресс, тем более отчетливее должна осознаваться людьми ответственность за возможные последствия собственных действий и бездействия перед будущими поколениями, перед жизнью и планетой в целом. В условиях техногенной цивилизации именно ответственность должна становиться главным мотивом почти всех человеческих поступков. Сюда можно отнести воздействие на природу, прогнозирование и моделирование будущего. А коллективная ответственность (неравнодушие, небезответственность) должна стать духовным основанием для решения глобальных проблем современности.

Литература

1 *Библер В.С.* На гранях логики культуры. – М., 1997.

2 *Мамардашвили М.К.* Как я понимаю философию. – М. 1992. – С. 29.

3 *Фролов И.Т.* К читателю – двадцать лет спустя // Академик Иван Тимофеевич Фролов: Очерки. Воспоминания. Избранные статьи. – М.: Наука, 2001. – С. 12.

3.2. МИРОВОЗЗРЕНИЕ И ЦЕННОСТИ В СОВРЕМЕННОМ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОМ ПРОЦЕССЕ

ГЛОБАЛЬНЫЕ ТЕНДЕНЦИИ РЕФОРМИРОВАНИЯ ОБРАЗОВАНИЯ И ИХ РОССИЙСКИЙ ВАРИАНТ

Владимир МИРОНОВ
(Россия, Москва)

Реформа образования в современной России продолжается уже более 20 лет, рискуя превратиться в свою противоположность, т. е. контрреформу. К сожалению, такова судьба многих реформ в России. При этом мы все время наблюдаем «устойчивое чередование реформаторских и контрреформаторских волн» и реформы «всякий раз фатально не столько лечат, сколько калечат российское общество» [1]. Такого рода колебательные и неопределенные процессы порождают психологически настороженное к ним отношение со стороны общества. Внутреннее либеральное содержание реформы, не адаптированное к нашему обществу, деформируется и реализуется как ряд спонтанных изменений, которые лишь ухудшают ситуацию.

Всё это характерно и для реформ в образовании. Причём большая часть профессорско-преподавательского состава, как и студентов, т. е. основных участников образовательного процесса, выступают здесь лишь в качестве объекта эксперимента, на котором проверяются те или иные модели, часто без необходимой общественной экспертизы.

Основной причиной реформирования образования во всех развитых странах мира стал процесс глобализации, станов-

ления единой мировой системы во всех областях человеческой жизни – политике, экономике, культуре и т. д. Формирующийся транснациональный рынок, декларируя конкурентность как основной принцип функционирования рыночного хозяйства, одновременно заинтересован в сохранении сложившейся конфигурации. Это приводит к доминированию в такой системе одной или немногих стран-лидеров, которые активно и агрессивно стремятся занять ведущие позиции там, где это возможно, и, напротив, закрепить вторичную роль всех остальных. Образование здесь является существенной сферой борьбы за лидерство, ибо может в случае успеха, обеспечить стратегические преимущества в будущем обществе, основанном на знании, которое становится реальной производительной силой. Соответственно, возникают образовательные зоны, которые активно отграничиваются от локальных особенностей национальных образовательных систем, при внешнем декларировании общих глобальных задач. В частности, модные ныне рейтинги, схемы цитирования, выстраиваемые по американским образцам, как раз и выступают таким ограничивающими барьерами, которые очень трудно преодолеть. Не случайно это вызывает протесты не только у нас в стране, но и во многих других странах.

Таким образом, образование оказывается в центре современного процесса трансформации культуры. Оно является системообразующей частью культуры, а не просто сферой услуг, как нам хотят доказать сегодняшние реформаторы. В систему образования или образовательную деятельность тем или иным образом втянуто большинство населения страны.

Долгое время Россия имела, даже по признанию западных ученых и политиков, один из самых высоких в мире уровней образования, доставшийся нам в наследство от предыдущего периода ее развития. Это могло стать фактором устойчивого экономического роста, способного вывести Россию в число наиболее развитых стран мира. Однако этого не произошло, как мне кажется, именно из-за принятой модели реформирования образования. Посмотрим, как она конструировалась.

В основу идеологии процесса модернизации была положена задача либерализации системы управления образованием

и приведения ее механизмов в соответствие с новыми социальными и экономическими условиями. При внешней привлекательности, это была, по сути, чисто политическая постановка вопроса, ибо она не учитывала ни мнение экспертного сообщества, ни сложившейся в России ситуации. Более того, как мне представляется, даже само понятие либерализма в образовании было проинтерпретировано достаточно узко.

Главным регулятором объявили рынок образовательных услуг, что лишь усилило деформацию системы образования и ее откат от нацеленности на фундаментальную науку. Соответственно, в этой модели государство финансирует не образование как таковое в целом, а лишь те проекты, которые представляются наиболее предпочтительными исходя из задач рыночной экономики. Это привело к деформированному и безудержному росту числа студентов, получающих высшее образование.

В результате этих процессов, страдает не только образование, но и как следствие наука, что проявляется в усилении потоков молодых учёных, покидающих Россию. Постоянно увеличивается платный сектор, количество студентов в котором превосходит количество студентов, обучающихся на бюджетной основе. Возникающие негосударственные вузы, которые в первую очередь отвечают на запросы рынка, вряд ли будут развивать «тяжелые» фундаментальные специальности, требующие значительного вклада в обеспечение такого образования. В основе частного образования превалирует идея его рыночной рентабельности, т.е. получения прибыли, и деформированной системы доступности такого образования лишь для людей, имеющих необходимые средства. В результате такое образование реализует лишь одну сторону образовательного процесса – оно отвечает индивидуальным запросам личности, при этом забывается, что образование должно приносить выгоду всему обществу, а не только его отдельным членам.

Идеологи реформ навязывают общественному сознанию мнение, что тенденция роста доли платного образования – это общемировая линия либерального подхода к образованию, и к этому нас призывают стремиться. На самом деле все обстоит прямо противоположным образом. В Европе в большинстве стран (мо-

жет быть, кроме Англии) высшее образование остается в основном бесплатным, а в ряде стран это закреплено на уровне основных законов.

Следствием ухода государства из образования является недопустимо низкая оплата профессорско-преподавательского и учительского труда. Эта тема странным образом вообще выпала из проводимой реформы образования, правда, следует признать, что последние годы здесь происходят существенные изменения, нацеленные на повышение зарплаты. Однако и эта часть реформирования не прошла реальное экспертное обсуждение и фактически осуществляется через жесткую реструктуризацию образовательных структур, что имеет свои негативные социальные последствия.

Процесс «экономизации образования» трактуется как прямая его коммерциализация, когда от образования хотят получить быструю отдачу в виде финансовой прибыли за счет безудержного расширения сектора платного образования. На самом деле, экономизация образования рассматривает образование как важнейшую часть общего экономического механизма страны не с позиции получения прямой прибыли, а с позиции долгосрочных следствий развития образования, которые впоследствии могут дать несравнимую с прямой коммерциализацией выгоду, основанную на внедрении открытий и инноваций, связанных с достижениями в фундаментальных науках.

Постсоветское общество должно было поверить в силу ЕГЭ. Была выдвинута идея о том, что ЕГЭ это всеобщая мировая практика, которую как заклинание повторяли, сменяющие друг друга министры образования. Однако даже в тех странах, где присутствуют схожие формы проверки знаний учащихся школ, они не являются единственной формой приема в вузы, представляя собой, в лучшем случае, лишь часть общей системы отбора. В чистом виде ЕГЭ как единственное условие поступления в вузы сохранился только в Египте и Китае, причем китайская модель введения этого экзамена также подвергается критике в своей стране.

Необходимо было разорвать цепочку «вуз-армия», ибо понятно, что огромное количество абитуриентов идут в вуз не в результате мотивированного выбора, а для того, чтобы избежать

службы в армии. Вместо того чтобы развивать стимулирующие средства, например, в виде системы льгот для поступления в любые вузы после службы в армии, предоставили эту льготу тем, кто в вузы поступил, в том числе на платной основе. Это резко повысило коррупционную емкость ЕГЭ, что особенно проявилось в нынешнем, 2013 году.

И, наконец, одним из главных долгосрочных последствий введения ЕГЭ может стать разрушение системы школьного образования, основанного на передаче знаний. У нас деформирована система «школа-вуз» и почти все школьники хотят по самым разным причинам и не обязательно из-за тяги к образованию, поступать в вузы. В результате главной задачей школы уже до реформы и, особенно в старших классах, стало натаскивание на поступление. До ЕГЭ даже такое натаскивание, опуская коррупционные компоненты, тем не менее, было связано с получением знаний. С введением ЕГЭ при данной ценностной установке детей и прежде всего родителей, другие знания, оказавшиеся за рамками ЕГЭ, оказались почти не нужными и старшие классы стали выполнять фактически репетиторские функции по сдаче тестов.

Сегодня трудно себе представить, что могло бы произойти, если бы не было «консервативного» сдерживания, которое само по себе не является чем-то негативны [2]. Примером «результативности» реформ может быть нынешняя ситуация с ЕГЭ, когда общество буквально «проснулось», хотя о возможных последствиях предупреждали ученые и представители образовательных структур на протяжении последних десяти лет.

Следующим важным звеном модернизации образования стало вступление России в так называемый болонский процесс, представляющий собой такой тип интеграции образовательного пространства Европы, который неизбежно упрощает (делает более массовым) высшее образование. Это одна из геополитических задач, как это ни покажется на первый взгляд парадоксальным, дальнейшей американизации. Поспешная реализация процесса интеграции может привести к необратимым потерям специфики национальных систем образования.

Задача создания единого пространства оправдана, но при понимании того, что необходимо учитывать, что образование яв-

ляется частью национальной культуры, причем её системообразующей частью. Не случайно, в отличие от министров, ректоры крупнейших университетов относятся к Болонскому процессу очень осторожно и настаивают на сохранении национальных приоритетов собственных образовательных систем. В Европе приходится решать проблему огромных миграционных потоков, которые её захлестнули. Образование всегда было фактором оттягивания молодежи с улицы. Однако дифференциация молодежи оказалась таковой, что она не смогла бы вписаться в классические университетские системы образования. Следовательно, встала необходимость реального понижения его уровня, то есть превращения в массовое. Массовое образование не может финансироваться в той же степени. Поэтому ищут пути понижения средств, выделяемых на образование, то есть перевод его на туже самоокупаемость. Это было чётко прочувствовано студентами и преподавателями, которые часто вместе протестуют против утраты фундаментального характера образования и трансформации его в платное, где будет царствовать работодатель.

На уровне деклараций с болонскими принципами трудно спорить. Декларируется расширение доступа к европейскому образованию, повышение мобильности студентов и преподавателей. Все это должно способствовать формированию европейской идентичности. Но всегда ли идентичность хороша? Ведь единство не должно означать тождества, а, напротив, предполагать сложную и гибкую модель, включающую различные подсистемы. Любая система более эффективна и в большей степени подвержена развитию, если ее элементы дополняют друг друга, а не отрицаются путем подчинения. Существует прекрасная французская система образования, существует очень сильная немецкая модель. Существует, наконец, российская система образования, которая не уступает по многим параметрам другим системам. Так зачем же отказываться от наших преимуществ? Не лучше ли попытаться их синтезировать?

Еще одна из модных тенденций развития образования в нашей стране связана с тем, что при общем, как было показано, сокращении средств, выделяемых на образование, усиливается контроль над образовательными учреждениями со стороны госу-

дарства. Логика подобного подхода внешне кажется достаточно прозрачной и убедительной. Деньги на образование, особенно из бюджетной сферы, выделяет государство, следовательно, делается вывод, что контроль над расходами также должен осуществляться государством. В связи с этим университеты теряют свою автономность, которая всегда была присуща университетскому образованию. Классическая модель университета была основана на серьезном доверии, которое оказывала власть ученым и преподавателям исходя из понимания того, что лишь свобода научного творчества может обеспечить эффективность научных исследований и развитие на их основе фундаментального образования. Фактически государство выделяло финансы, рассчитывая (и в определенной степени «рискуя»), что данные средства могут быть потрачены неэффективно.

Классические университеты никогда не рассматривались с чисто прагматической, а уж тем более с коммерческой позиции, а базовым принципом их функционирования являлось предоставление фундаментального профессионального образования. Кроме того, университет выполнял функцию «социального лифта» и выполнял культурно-воспитательную функцию, от которой так легко отказались в начале реформ, интерпретируя ее как идеологическую.

В современной трактовке университеты, утрачивая свою автономию, превращаются в своеобразные государственные институты, которые должны обеспечивать решение не задач чистой науки, а реализовывать непосредственные задачи, стоящие перед производством и страной. Профессор в большей степени превращается в чиновника, сфера деятельности которого достаточно жестко регламентирована, причем настолько, что просто не оставляет времени для научной работы и для самосовершенствования как преподавателя. Соответственно, научные исследования и работа профессоров становятся частью общей бюрократической вертикали, работающей по принципу командного контроля.

Таким образом, подводя некоторые итоги, можно сделать следующие выводы. Реформа образования в нашей стране не была подготовлена теоретически, не прошла экспертную апробацию

научного и преподавательского сообщества. Она проводилась непоследовательно, скорее, разрушая то положительное в нашем образовании, что в нем всегда присутствовало. Возможно, в дальнейшем в рамках упомянутой специфики российского реформирования как процесса постоянного колебания между реформой и контрреформой будет происходить смягчение ее проведения.

Литература

1См.: Пантин В.И., Лапкин В.В. Волны политической модернизации в истории России // http: //ss.xsp.ru/st/003

2 Миронов В. Московский университет консервативен в академическом смысле // http://www.russ.ru/Mirovaya-povestka/Moskovskij-universitet-konservativen-v-akademicheskom-smysle

XXI ҒАСЫР ҚҰНДЫЛЫҚТАРЫ ЖӘНЕ ФИЛОСОФИЯ БІЛІМІ

Қалас ЖАМАЛОВ
(Алматы)

XX ғасырдың соңғы ширегі мен XXI ғасырдың басында әр түрлі деңгейдегі қақтығыстар орын алды. Әлемнің әр бөлігінде орын тепкен кішігірім мемлекеттерге дамыған елдердің ықпалы да, сонымен қоса, көрсеткен зорлығы да жедел өсіп, жаһандастыру үдерісінің өзгерістерге ұшыратар екпінінің қарқыны артқан уақыт болды. Саяси құрылымдар әрқашан «әлемдік қауымдастықта» өмір сүреді. У. Бек пікірінше «...ешбір ел, ешбір әлеуметтік топ бір-бірінен оқшаулана алмайды. Осылайша, әр түрлі экономикалық, мәдениеттік, саяси түрлердің түйісуі» жүзеге асады. П. Бергер мәдени жаһандастыру үдерісінің мынадай түрлерін ерекшелейді: әлемнің жетекші іскер топтарының халықаралық ұстанымдары; ғаламдық бұқаралық мәдениет; батыс зиялыларының жаһандасуын білдіретін, халықаралық интеллектуалдық орта және бұқаралық жаңа діни қозғалыстар [1. с. 59.]. Демек, ақиқат өмірдің түйткілді мәселелерін ой елегінен өткізіп, оны шешу жолдарын қарастырудағы философияның орнын, оның жеткіншек ұрпаққа берер білімінің мазмұнын қарастыру өте маңызды.

Жалпы жұртшылық нарық қатынастары қалыптаса бастағалы, өздерін ешқандай кепілдіксіз, ешбір сүйенішсіз, бәрі тұрақсыз, жетімсіз әлеуметтік ортада өмір сүретіндей көреді. Саяси билік қоғамда тәртіп пен үндестік, жүйелілікті қалыптастыра алмады, қоғам өмірінің барлық салаларында – экономика, саясат, мәдениетте т. б. тұрақсыздық сезімі пайда болды. Ешбір құндылықтар иерархиясы мойындалмайтын жаппай, бәрін қамтыған плюралистік (плюрализм-көптік) дәуір басталды. Өмірде көптеген әлеуметтік күштер мен олардың мақсат-мүдделерінің бәсекелестігі орын алатынын білдіретін плюрализм қоғамдық құрылымның басты идеясына айналды. Құндылықтар плюрализмі адам мен қоғам өмірінің негізіне айналды. Бәрі

бір-біріне теңескен заманда экономикалық, мемлекеттік, саяси, адамгершілік басымдықтар жойылды. Құндылықтары жұтаған қоғам азғындады. Осыдан «...біздің қоғам және қазіргі заманғы ғылым алдында пайда болған жаңа мәселелер өзінің шығармашылық деңгейден қайта қаралуын, қалыптасқан ескі түсініктерді жеңуді, практикалық мәселелердің шешімдері көшірмелерінен бас тартуды және ой жүйесін қайта құруды талап етеді. ...әлеуметтік қызмет бағасына байланысты сұрақтар күннен-күнге өткір қойылуы керек. Өйткені тарихи мақсаттар ауқымының өсуі өлшеміне байланысты жауапкершілікті, саналы әрбір адамның қоғам ісіне белсенді араласуы арта түседі» [2].

Бүгінгі қоғам өмірінің салмақты бөлігі болатын білім беру, ғылым салалары да әр түрлі әсерлерге, жедел өзгерістерге душар болды. Міне, осы өзіндік даму үдерісі қайта құруларды талап еткен білім саласына пайда тұрғысынан қарайтын көзқарастар бар. Мысалы, бүгін, ғылым және білім беру жүйесі экономикаға жедел көмекке келетін және тек практикалық сұраныстарға ғана жауап беретін сапалық тұрғыдан қарастырылады. Ал бұл, қазіргі заманғы білім беру саласының және алдыңғы қатарлы техниканың дамуына, бәсекеге қабілетті елдердің қатарына қосылудың маңызды жағы, басымдығы (приоритеті) болып отыр. Білімді тек оқу, білім берумен ғана шектемей, кең көлемді қарастыру, шығармашылық ойдың ұшқырлығын білдіреді. Әлеуметтік қызметтің қабілетін, өмірдің барлық салаларындағы белсенділікті көрсетеді.

Әлемдік әлеуметтік орталар, саяси жүйелер, мемлекеттер тек тауар өндіру және қызметтер көрсетумен ғана шектелмей, қоғамдық жүйе құндылықтарымен және білім беру салаларымен де бәсекеге түсуде.

Уақыттың қойған талабы, адам парасатының жемісі, миллиондардың санасынан білім беру жүйесі арқылы көрінісін табады. Адам әрқашан алдына қойған мақсатын анық сезінсе, мәселенің объективті мәнін, оның қайшылықты себептерін ұғынса, қандай сұрақтың болса да шешімін ой елегінен өткізе алады, қоғамда орын алған келеңсіздікке қарсы тұрады, білімімен ақиқат сырына көз жеткізеді. Мұнан XXI ғасыр ғылымына қойылар талап – тұлғаларды қалыптастыру, құлықтылық пен құндылықтарға

тәрбиелеу, мамандардың таным көкжиегін кеңіту мақсатының өзектілігі анық байқалады. Өзіндік объект-субъект қатынасына құрылған, яғни оқытушылары мен оқушылары бар білім сапасын әкімшілік жолмен көтермелеуге келмейді. Кеңес дәуірінде қалыптасқан, білім жетістіктерін басшылыққа алмай, оны басқаруға жасалған ұмтылыстың әлі де орын алатыны өкінішті. Білім беру сапасының төмендеуі тәрізді олқылықтардың орын алуына қалыптасқан білім беру жүйесінің, соның ішінде, оқытушылардың да қосқан үлесі бар. Білім беру жүйесін басқару керек, дегенмен бар назарды, мүмкіндікті оқытушыларға, оқытушылар назарын оқушыларға аудару өзекті мәселе .

Мемлекетті қайта жаңғырту кілті қолына тиетін болашақ маманның қалыптасуына жоғарғы оқу орнының тигізетін әсері, жауапкершілігі үлкен. Рухани, интеллектуалды, құлықты, ұлтымыздың табиғи жаңғыруының алғы шарттарын туындату міндетін жүзеге асыру үшін, жаңа құндылықтар жүйесінде тәрбиеленген ұрпақтар қалыптасуы керек. Әрине, бұл оңайға түспейді, оны жетпіс жыл бойы жаңа адамды тәрбилеуді мақсат тұтқан, сол үшін бар мүмкіндіктерін пайдаланған кеңес үкіметінің тарихы көрсетті. Бірақ, нарық адамын, еркін бәсеке талаптарына сай қабілетті, жетістікке жетуге ұмтылатын, жақсы жалақы мен қызметінің көтерілгенін қалайтын, сол арқылы жалпы әлеуметтік мәселелерге әсерін тигізетін тұлғалардың өмірге келуі күрделі де басты мәселе.

Қай қоғамда да, рухани мәдениет тұтқасын ұстаған, оны алға сүйреуші, шыңдаушы зиялы қауым болған. Қазіргі, нарық қатынастары орныққан қоғамда зиялылардың да қоғамға тигізер әсерінің әлсірегенін, олардың да жұмыс берушілер жетегінде кеткенін көреміз. Парасатты өмірдің қайнар көзі болатын жоғарғы оқу орындары өзінің әлеуметтік функциясын жоғарғы деңгейінде орындай ала ма, деген сұрақ астарында үлкен түйткілді мәселелер жатқаны сөзсіз.

Тұтынушы сұраныстарын қамтамасыз ететін басымдықты, өмірдің өзекті мәселелерінің шешімдерін қарастырған жоғарғы оқу орны, өзінің алдына нақты міндттер қойып, соған жетуге талпынады. Материалдық-техникалық базасы мықты жоғарғы оқу орны, студенттердің қабілеттерін дамыту үшін үйлесімді, жақсы

жағдайлар жасап, өз мамандығын жетік меңгерген тұлғаларды да осы мақсатқа жұмылдырады. Бүгін, атап айтқанда жоғарғы мектептің қол жеткізер табыстарын тек білікті мамандардың қамтамасыз ететіні түсінікті.

Мәдениет тарихы ұғымы кең көлемді түсінігінде барлық қоғамдық қатынастарды қамтиды. Сондықтан ғылыми құнды жаңалықтардың философия, мәдениет тарихынан алатын өзіндік мәні болады. Мысалы, «әлемнің күнорталық (Коперник, Бруно, Галилей) түсінігі таза жаңалық түрінде емес, белгілі бір қоғамдық қатынастар, соған орай көрінісін тапқан құндылық жүйесінің негізіне қарсы бағытталғаны, оны бұзғаны үшін әлеуметтік-мәдени мәнге ие болады» [3]. Осыдан дүниетанымдық көзқарас, түсінікті қалыптастырушы философияның үлкен мәдени мәні бар, оның адамзат тарихындағы алатын орны үлкен. Өйткені ол, әрқашан адамның әлемге әмбебап қатынасын анықтауға талпыныс жасайды.

Мәдениет тарихында философияның ерекшелігі, әрқашан адамның әлемге әмбебап қатынасын анықтауға талпыныс жасауынан көрінеді. Философияның өзін табуға ұмтылысы үдерісінде, оның білім субъектісі, адам жайлы ғылым ретіндегі функциясы анықталады. Адам болмысының, мәдениеттің негіздік құндылықтарға қатысы, әрқашан философиялық түйткілді мәселе ретінде түсініледі. Демек, қандай болса да, дүниетанымдық-гуманистік міндетін жүзеге асыратын көзқарастар жүйесінің ғана мәдениет тарихына қатысы болады.

Бүгін қоғамға қатысты білім салалары мамандары, заманның қойған сұрақтарына, түйткілді мәселелер мен мәңгілік рух сұраныстарына мәнді пайымдаулар айта алмайды. Адамзат ойы көп жағдайларда осы шақты қамтуда, өткенді кемел бағалауда, қалай да болашаққа көз жіберуде жіберетін, азды-көпті оның анық сипатын беретін сенімді әлеуметтік теориялар, мәдениеттанымдық тұжырымдамалар да жоқ.

Парасаттың шаршағанға сүйеніш бола алмайтынын білген, құндылықтар күйзелісін көрген XXI ғасыр адамы көңілге орныққан қорқыныш сезімінен арылуға талпынады. Осыған орай жаңа ғасыр, адамға өте байсалды бола бермеу талабын қояды, өйткені қалай дұрыс өмір сүруге болатынын анықтау күрделі

проблема. Өмірдің қандай екенін түсіндіріп, соған мәжбүр етуге ешкімнің құқы жоқ. Бұл өмірде мәңгілік ешнәрсенің жоқтығын көрсетеді. Өмір сүру керек, бірақ өмірде сүйеніштің, сенім артар құндылықтардың да жоқ екенін пайымдай білген парыз.

Әрине өмірлік түйткілді мәселелер бар, дегенмен олардың бояуын қоюлата беру де орынсыз болар. Осыған орай Нобель сыйлығының иегері Альберт Камю, біздің қадағалаушылары өте көп, ескекті қайық жүргізетін еріксіздер тәрізді екенімізді, тіпті басқа жаққа жүзіп бара жатуымыз да мүмкін екендігін жазады. Иә, біз өзіндік проблемалары асқынған қауіпті, қатерлі үлкен заманда өмір сүреміз, бірақ жігерсіздікке беріліп, ескекті әлі де болса қолдан түсірмеу керек екенін де түсінеміз. Жоғарыда келтірілген А. Қасымжанов пікіріндей, әлем дамуының белгілі бір қоғамдық қатынастарының, соған орай, көрініс тапқан құндылықтар жүйесінің өзгеретін шағына жеткені түсінікті. Бұл бүгінгі адамнан рухани ұшқынды, бейнелеудің жаңа сатысына көтерілуді, жаңа өмір деңгейіне жетуді талап етеді. Әрине ол бүгінгі ғылым жетістіктерінсіз мүмкін емес.

Зымыраған заманда әлемнің жаңаша ой елегінен өткізілетін уақытына жеткеніміз айғақ. XXI ғасырдың ғаламдық, қоғамдық жаңа келбетін ашып отырған жаңашылдықтар мазмұнын пайымдау, түсінігін анықтау міндеті тұр. Әлемнің жаңа түсінігі Уақытқа, Ғаламға, Әлемге басқаша қарауға, соған сәйкес шешімдер қабылдауға итермелейді. Әлеуметтанушылар, саясаттанушылар, билік иелері мен қатардағы азаматтар алдында парасатты таңдау, болашаққа барар жолды анықтау қажеттігі тұр. Мұнда болашақта пайда болуы мүмкін қақтығыстар, қайшылықтар, кедергілер де жоққа шығарылмайды. Ел өмірінде бұлардың алдын алатын көрегендік, барлық елдердің, әр түрлі әлеуметтік күштердің ынтымақтастығы маңызды.

Бүгін Қазақстанға келген ғалымдардың ортақ шешімімен, адамзат қауымдастығының болашағын анықтайтын, соған барар жолды көрсетуге мүмкіндіктер беретін соны ойлар мен пікірлердің айтылатынына сенім білдіруге болар. XXI ғасыр өркениетінің болмысы қандай, ол қалай қалыптасып, өмірге не енеді? Сұрақ жауабының өмірге жолдама алған жастар үлесінде,

XXI ғасырға әлеуметтік қызметі сай келетін бүгінгі студенттер қолында болатыны түсінікті.

Адамның жалпы мәдениетінің маңызды құрамдас бөлігі – философиялық мәдениет. Мұны қалыптастыру бүгінгі күннің маңызды сұранысы. Қоғам өмірінде терең өзгерістер жүріп жатқан кезде тек ойлауда ғана емес, сонымен бірге практикалық қызметте де ескіге еліктеулер, қатып қалған догмалар мен ой үлгілерінен бас тартуда конструктивті-сыни тұрғыдан әрекет жасау, шығармашылықпен, жасампаздықпен, диалектикалық ойлай білу керек. Мұндай өнерді игеру, өз бетінше жүргізілетін, бүтіндей әлемдік философияның бар байлығын, оның маңызды әдістемелерін игеруді талап ететін үлкен жұмыс.

Әдебиеттер

1 Многоликая глобализация. Культурное разнообразие в современном мире / Под ред.П.Л. Бергера и С.П. Хантингтона. – М.: Аспект Прес, 2004. – 379 с.

2 *Қасабек А.* Әлеуметтік қызмет және әлеуметтік таным // Қазақ халқының философиялық мұрасы. – Алматы: Аударма, 2006. – 54–88 бб.

3 *Касымжанов А.Х.* Пространство и время великих традиций. – Алматы: Қазақ университеті, 2001.

ЕДИНСТВО ЦЕННОСТНЫХ УСТАНОВОК В ОБРАЗОВАТЕЛЬНОМ ПРОЦЕССЕ

Гульнара АБРАХМАТОВА
(Алматы)

В сегодняшнем мире особое значение приобретает проблема развития, сохранения и реализации интеллектуального, духовного и культурного потенциала общества. Это связано во многом с тем, что концептуализация и практическое развитие образовательной парадигмы подвергаются социальным трансформациям и современный мир, характеризующийся нестабильностью, изменчивостью, быстрой сменой информации, заставляет по-новому взглянуть на проблему образования.

Необходимость переосмысления статуса образования в жизни общества связана, прежде всего, с антропологической катастрофой, деградацией культуры, преобладанием экономических (материальных) ценностей. В этой ситуации образование может содействовать формированию новой парадигмы, основанной на приоритете ценностей духовных.

Актуальность социально-философского анализа образования связана и с тем, что в мире возникают новые очаги конфликтов, усиливаются межнациональные и межкультурные противоречия, могущие стать источником новых, все более опасных коллизий. И в решение этих вопросов образование тоже может внести свой вклад, если образовательные системы станут опережающими, подготовят поколение людей, понимающих сложность, противоречивость и открытость будущего, способных принимать нестандартные решения.

Нарастание кризисных явлений в образовании обозначило проблему поиска путей его дальнейшего развития, а именно: движение к новой парадигме образования в постиндустриальном обществе связано с изменением роли и статуса человека. Это влечет за собой необходимость кардинального обновления сознания и деятельности людей в образовании как главной, всеобщей деятельности по передаче знаний, усвоению и формированию культуры.

Систему образования постоянно лихорадит. Предлагаются и вводятся самые разнообразные формы обучения, типы учебных заведений, способы обучения. Однако самый главный вопрос – о мировоззренческих импликациях, о первостепенных целях образования человека как существа, которое должно целостно относиться к миру – даже не ставился.

Образование как технология социально контролируемого производства интеллекта делает бессмысленной самостоятельную мыслительную практику. Фундаментальное подчинение существу техники осуществляет опасный поворот от личностной процедуры порождения смыслов к способу производства смыслов на сериальной основе. Поэтому сегодня жизненно необходимой становится разработка новой мировоззренческой парадигмы образования, позволяющей от процесса наполнения учащегося определенным минимумом знаний, освоения образовательного стандарта перейти к новой социально-культурной организации процесса образования – урокам бытия в живой школе.

В этом контексте знаменательно то обстоятельство, что, по наблюдениям аналитиков, наиболее посещаемыми в Интернете являются именно те сайты, форумы и блоги в социальных сетях, где обсуждаются проблемы мировоззрения: философии, религии, экзистенциальные вопросы. Причем наиболее активными посетителями и участниками указанных сайтов, форумов и блогов являются школьники старших классов, учащиеся колледжей, студенты вузов и т. д. Говоря иначе, люди молодые, у которых далеко не всегда имеется уже сформировавшееся мировоззрение, но которые, как видно из приведенного обстоятельства, испытывают в нем явную потребность.

Любое общество имеет в своей основе то или иное мировоззрение (в явной или скрытой форме, в виде идеологии, системы установок, традиций, ритуалов и т. д.). Иными словами, от характера мировоззрения зависит, в конечном счете, стабильность социальной системы как целого. И, следовательно, в условиях радикальной плюрализации мировоззрений становится особенно острым вопрос о том, каким образом возможно объединение или, по крайней мере, гармонизация этих мировоззрений и тех социальных групп, которые их придерживаются.

Казахстанское общество, вместе с мировым сообществом, вступило в эпоху глобальных и сложных перемен, смены идеологии и мировоззрения, реформирования всех сфер общественной жизни. Этим определяется необходимость радикальной трансформации системы и характера образования в Республике Казахстан, выработки новой духовной доминанты обучения и воспитания, которая должна быть отражена в концептуальных моделях, содержащих современную картину мира и высшие, абсолютные человеческие ценности, те нравственные принципы и заповеди, которые инвариантны в различных социокультурных условиях.

Это важно еще и потому, что ценностные мировоззренческие универсалии способны продуктивно разрешать проблемы и противоречия, связанные с цивилизационными различиями, нередко возникающим противостоянием разнообразных форм культуры, необходимостью плодотворного межкультурного, межэтнического и межконфессионального диалога и взаимодействия.

Необходима системная разработка философско-мировоззренческих и научно-методологических основ казахстанской образовательной политики в условиях полиэтнического и поликонфессионального общества. Эту задачу перед нами ставит и президент страны в своем послании «Стратегия «Казахстан-2050».

Постепенное изменение миропонимания в казахстанском обществе – осознанное и неосознанное – происходит главным образом по двум основным направлениям. Первое из них можно назвать редукционистским, при котором мир предстает перед рыночным сознанием в ограниченном виде и масштабе. Второе же направление мало-помалу приводит к широкому и глубокому взгляду на мир как на живое, разумное целое, в котором все его части-органы связаны гармоничными отношениями.

Республика Казахстан пытается реформировать систему образования, но делает это пока еще без учета указанного глубокого противоречия, всё теми же фрагментарными и внешними способами: вводится 12-летнее образование, применяется метод дистанционного обучения, ставится задача увеличения количества школ, их всеобщей компьютеризации, вносятся изменения в оплату учителей и в плату за обучение учащихся и т. п. Реформирование образования в Казахстане проходит под знаком этих

и многих других нововведений, среди которых важнейшее место занимает внедрение в образовательный процесс инновационных технологий, а также смена форм образовательной деятельности. Однако этим не затрагиваются наиболее важные образовательные установки качественного, содержательного характера, и прежде всего – мировоззренческие основы образования.

В современном образовании мировоззренческие и ценностные универсалии востребованы объективно. Кроме того, поскольку пока еще не сбалансировано соотношение светского и религиозного начал в образовании, постольку это означает столь же объективно требуемое в обучении и воспитании молодого поколения повышение роли философии, увеличение ее присутствия в системе образования как именно рефлексии над мировоззренческими вопросами и ценностными универсалиями.

Следовательно, преподавание философии в высших учебных заведениях не должно сокращаться или превращаться в формализованную, технократическую дисциплину, построенную на методе тестирования. В этом случае философская подготовка до предела обессмысливается, становится бессодержательной и, тем самым, лишенной какой бы то ни было значимости для общества и личности.

Следовательно, в современную эпоху важно, прежде всего, прививать учащимся духовно-нравственные ценности. Совместная работа учителя и ученика над ценностными универсалиями и, соответственно – над универсалиями мировоззренческими, как раз и предполагает возможность воспитания гармоничного восприятия окружающей реальности и ответственного отношения человека к миру.

Выяснение сущности мировоззренческих парадигм образования является, по сути дела, одной из главных, первоочередных задач педагогического процесса в вузе, в школе и семье. Поэтому теоретическую значимость разработки проблемы мировоззренческих основ в образовательном процессе необходимо признать весьма высокой: от ее решения зависит успешность выполнения других образовательных и воспитательных задач. Без четкого представления о том, какое мировоззрение следует формировать у учащихся, невозможно найти подлинно аутентичные способы

обучения и воспитания, выстроить логику самого процесса образования, а главное – отыскать пути развития в человеке его истинно человеческих качеств и их всестороннего гармоничного сочетания. Это объясняется фундаментальным характером мировоззрения, который детерминирует все стороны жизнедеятельности человека, проектирует весь способ его бытия.

От того, на какое мировоззрение будет ориентироваться казахстанское общество, зависят его будущее, его благополучие и процветание.

Если в обществе существует одновременно множество мировоззрений, то это означает наличие в данном обществе разнообразных социальных групп и слоев. И чем больше будут различия в типах мировоззрения этих групп и слоев, тем серьезнее и глубже будет расслоение общества, тем менее стабильным будет его функционирование.

Необходимо сочетать разнообразие образовательных проектов и учреждений образования с определенным, базовым единством их ценностных установок. Только такой подход позволит сохранить, с одной стороны, богатство культурного многообразия в казахстанском полиэтническом и поликонфессиональном обществе, а, с другой – принципиальное единство общественного целого на основе принятия единых аксиологических норм и мировоззренческих универсалий.

МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ В СОВРЕМЕННОМ ОБРАЗОВАНИИ

Александр ВИДЕРШПАН
(Костанай)

Одним из важнейших приоритетов современного общества является формирование конкурентоспособного на мировом рынке труда специалиста. В «Государственной программе развития образования Республики Казахстан на 2011–2020 годы» указано: «Инвестиции в человеческий капитал крайне необходимы для создания технически прогрессивной, производительной рабочей силы, которая может адаптироваться в быстро изменяющемся мире. Успешными экономиками будущего будут те, которые инвестируют в образование, навыки и способности населения. Образование необходимо понимать как экономические инвестиции, а не просто как затраты на социальные нужды.

Помимо экономических выгод, образование создает другие социальные выгоды, способствует формированию социального капитала – общества с большой долей гражданского участия, высокой социальной сплоченностью и интеграцией, низким уровнем преступности. С самого раннего возраста образование играет важную роль в формировании социальных, эмоциональных, и других жизненно необходимых навыков. В этом заключаются убедительные аргументы в пользу дальнейшего развития всего спектра образовательных услуг. Казахстану необходима кардинальная модернизация образования: значительное и устойчивое увеличение инвестиций в образование, улучшение его качества.

Поэтому предлагается новое национальное видение: к 2020 году Казахстан – образованная страна, умная экономика и высококвалифицированная рабочая сила. Развитие образования должно стать платформой, на которую будет опираться будущее экономическое, политическое и социально-культурное процветание страны» [1].

В связи с этим главной задачей Программы определяется «...Повышение конкурентоспособности образования, развитие

человеческого капитала путем обеспечения доступности качественного образования для устойчивого роста экономики» [1]. Для реализации этой задачи в сфере высшего образования предполагается: «Обеспечить интеграцию образования, науки и производства, создать условия для коммерциализации продуктов интеллектуальной собственности и технологий; осуществлять подготовку высококвалифицированных научных и научно-педагогических кадров; создать условия для обучения в течение всей жизни, образование для всех; реализовать комплекс мер по патриотическому воспитанию и формированию гражданской активности, социальной ответственности и механизма раскрытия потенциала молодежи; модернизация системы ТиПО в соответствии с запросами общества и индустриально-инновационного развития экономики, интеграция в мировое образовательное пространство; достигнуть высокого уровня качества высшего образования, удовлетворяющего потребности рынка труда, задачам индустриально-инновационного развития страны, личности и соответствующего лучшим мировым практикам в области образования; обеспечить функционирование системы обучения в течение всей жизни; сформировать у молодежи активную гражданскую позицию, социальную ответственность, чувство патриотизма, высокие нравственные и лидерские качества» [1].

Реализация поставленных задач невозможна без глубокого реформирования системы образования, внедрения нового содержания в само понятие «обучение». Ещё классики педагогической науки доказали, что образовательный процесс имеет триединую цель – учебную, воспитательную и развивающую. Сосредоточение только на обучении без воспитания и развития навыков и социально одобряемых качеств не приведёт к формированию социально полезных членов общества. Развитие активных творческих навыков у учащегося на современном этапе становится важнейшей задачей для обеспечения его конкурентоспособности на рынке труда и залогом инновационного развития общества в целом.

Традиционная образовательная модель базировалась на том, что в процессе обучения присутствуют два полюса – на одном находится учитель, который обладает знаниями, на другом –

ученик, которому эти знания необходимо передать. Таким образом, обучение здесь заключалось в передаче знаний от учителя к ученику. В современном мире электронные средства связи и хранения информации позволяют получать ее гораздо более оперативно, чем при традиционной передаче от учителя к ученику. Более того, информация сейчас стремительно обновляется, что довольно быстро делает полученную в ходе обучения в вузе информацию неактуальной. В этих условиях система образования должна не давать готовые знания, а учить человека учиться самостоятельно, не даром в Государственной программе развития образования Республики Казахстан на 2011–2020 годы говорится об обучении в течение всей жизни. Для достижения этой цели высшее образование в Республике Казахстан перешло от линейной системы образования к кредитным технологиям образования, суть которых составляет стимулирование самостоятельной работы студента.

В кредитной технологии образования более половины учебного времени отводится на самостоятельную работу студента. Однако эффективность этой работы во многом зависит от умения студента работать самостоятельно. При этом важно научить студента не только добывать информацию, но и критически оценивать полученную информацию. Если с первой частью задачи студенты справляются дольно успешно (многие из них лучше преподавателей умеют пользоваться возможностями Интернета), то со второй частью у многих из наших студентов возникают проблемы.

Анекдотичный пример из недавнего педагогического опыта автора статьи: на семинарском занятии по философии слушатель делает доклад по творческому наследию аль-Фараби, не поручусь за дословное цитирование отрывка доклада, так как воспроизвожу его по памяти, но звучит примерно следующее: «Относительно *эстетической* принадлежности аль+Фараби у исследователей нет единого мнения – одни считают его среднеазиатским тюрком, другие относят к представителям ираноязычного населения Средней Азии». На мою попытку исправить термин *«эстетическая принадлежность»* на термин *«этническая принадлежность»* слушатель отвечает, что так было написано в Интернете. Самое

интересное, что после занятий он действительно нашёл и показал мне сайт, с которого был скачан «гениальный» текст. Самое обидное – за три занятия до этого, при рассмотрении структуры философского знания автор статьи подробно объяснял на лекции, из каких разделов состоит философское знание, в том числе, что такое «этика», «эстетика», да и термин «этнос» слушателям знаком по курсам «История Казахстана», «Культурология».

Автор совсем не против электронных источников информации, и в условиях дефицита учебной и научной литературы сам регулярно прибегает к услугам Интернета, но надо уметь им пользоваться не бездумно. Из приведённого выше примера видно, что умение получать информацию из электронных источников совсем не гарантирует, что слушатель умеет грамотно эту информацию анализировать и критически оценивать. Развитие этих умений, а также добросовестности в выполнении работы является уже не столько учебной, сколько воспитательной задачей. Решение этой задачи предлагается искать в применении интерактивных методов обучения.

Сегодня автору часто приходится сталкиваться с пониманием интерактивного обучения как обучения с применением технических средств обучения (ТСО). Безусловно, применение ТСО имеет большой потенциал – позволяет сделать материал более наглядным, включить в процесс обучения моделирование (в этом плане возможности компьютерных технологий почти безграничны) и таким образом, действительно, может выполнять роль интерактивного метода обучения. Но все это возможно при грамотном применении ТСО в комплексном системном сочетании с другими средствами и методами обучения. Однако порой приходится наблюдать случаи, когда ТСО применяется ради самого применения ТСО. Такие случаи на самом деле ничего не развивают и никакого интерактивного эффекта в обучении не дают.

Под интерактивным обучением понимается такое обучение, при котором учащийся включается в процесс добывания знаний вместе с преподавателем прямо на занятии, а по итогам занятия продолжает этот процесс самостоятельно и после него (приведённое определение не претендует на точность формулировки и является рабочим, необходимым нам с целью акцентирования

внимания именно на моменте включённости учащегося в процесс получения знания).

Методов интерактивного обучения существует множество, особую роль при этом играет работа слушателей в научном обществе учащихся, участие их в кафедральных поисковых исследованиях, однако мы остановимся на одном из самых древних, но, на взгляд автора, не утратившем своей актуальности и сегодня методе – эвристической беседе.

Впервые (по сохранившимся историческим источникам) этот метод применил дренегреческий философ Сократ, который приставал к афинянам с вопросами, целью которых было раскрытие истины. Выбирая проблему, Сократ задавал собеседнику наводящие вопросы, пока не подводил последнего к суждению, которое признавалось истинным как самим Сократом и его собеседником, так и (по свидетельствам тех же историков) многочисленными зрителями данной беседы. Суть метода заключается в том, чтобы не дать собеседнику готовое знание, а, направляя его наводящими вопросами, организовать логические рассуждения собеседника так, чтобы он сам пришёл к пониманию истины.

Такой метод достаточно трудоёмок и, конечно, совсем не универсален. Но на занятиях по философии, где процесс рассуждений, по крайней мере, не менее важен, чем полученный в результате этих рассуждений результат, он даёт положительные результаты. При этом данный метод может применяться в комплексе с проблемными лекциями, на которых преподаватель ставит проблему и намечает точки зрения на её решение, оставляя право выбрать какую-то из них и обоснованно доказать на семинаре или СРСП, за слушателем. В этом случае при надлежащей подготовке слушателей мы организуем занятие именно как дискуссию, где каждый имеет право высказать свою точку зрения на обсуждаемую проблему и аргументированно логически её обосновать. При этом преподаватель играет роль «провокатора», который задаёт провокационные вопросы, заставляя слушателей не бездумно пересказывать (а то и просто зачитывать законспектированный) материал учебника, а критически его осмысливать, формировать свою точку зрения и аргументированно её отстаивать в споре с другими участниками занятия.

Помимо работы на занятии, такая форма обучения философии формирует у слушателей потребность в поиске дополнительного материала по теме, так как материала учебника для полного раскрытия проблемы зачастую оказывается недостаточно. Таким образом, использование метода «сократической беседы», или эвристической беседы даёт не только образовательный, но и воспитательный эффект, так как приучает слушателя к дисциплине умственного труда, умению не только получать, но и осмысливать информацию самостоятельно, умению публично выступать и отстаивать свою точку зрения, прививает этические нормы ведения дискуссии.

Негативные тенденции в системе образования говорят о том, что мы теряем качество образования. Наша система образования направлена на подготовку узких специалистов, востребованных «рынком». Все «избыточные» знания отсекаются. По этому поводу современный российский политолог А.С. Панарин утверждает: «Всепожирающий молох рынка работает как экспроприаторский и редукционистский механизм, стремительно уничтожающий «нерентабельную» надстройку культуры и цивилизации. Социальное государство, наука, культура и образование, система социально-гуманитарных гарантий и авансирования молодого поколения – все это объявляется ненужными излишествами, которые рыночно недоразвитые страны не-Запада не должны себе позволять» [2, с. 208]. Он же определяет, что самостоятельность государства определяется развитием, прежде всего, общей культуры и фундаментальной науки, так как развитие прикладных сфер науки упирается в границы, которые ставятся фундаментальными знаниями: «...Прикладную науку и систему производственных технологий питает фундаментальная наука, то последнюю питает культура, как неформализованная система, причудливо сочетающая духовное наследие веков с открытиями совершенного духовного производства, включающего в себя помимо науки также философию искусства, производство образов в системе СМИ. Отсюда ясно, что процесс общего информационного накопления может быть представлен как система следующих неравенств:

- рост общего потенциала культуры > роста науки;
- рост фундаментальных исследований > роста прикладных;

- рост общеметодологической и гуманитарной подготовки > роста специализированной профессионализации кадров;

- рост общего образования > роста специального;

- развитие внепроизводственной среды > развития внутрипроизводственной и т. п.» [2, с. 42].

Подводя итог этим своим идеям, А.С. Панарин отмечает: «Сегодня с подачи либеральных наставников явно ощущается тенденция осуждения «романтической расточительности» Континента в сфере духовных практик и требования «заземлить» последние на эмпирически верифицируемые нужды, которые безошибочно определяет главный арбитр – рынок. Но вышеприведенные соображения заставляют нас полагать, что утилитаризм рынка и порожденные им критерии расточительности не только грозят разрушением духовного потенциала современной цивилизации, но и обрекают ее на экологический и социокультурный паразитизм – следование безответственному присваивающему принципу» [2, с. 320–321].

Таким образом, на наш взгляд, сегодня нам необходимо в области образования пересмотреть сам подход к образованию. На первое место должна стать фигура учителя в восточном смысле слова, как учителя жизни, а не преподавателя-предметника, который знает лишь свой предмет. В условиях информационного общества знания преподавателя всегда будут заведомо меньше, чем знания, которые учащийся может получить из других источников. Поэтому главная задача системы образования заключается в том, чтобы не передать знания, а научить их добывать, и, главное, оценивать самостоятельно. Важнейшей целью становится пробуждение у учащегося способности и желания к самосовершенствованию. Для этого и нужен Учитель, так как давно замечено, что личность может воспитать только личность.

Литература

1 Государственная программа развития образования Республики Казахстан на 2011–2020 годы// Казахстанская правда. – 2010, 14 декабря.

2 *Панарин А.С.* Глобальное политическое прогнозирование. – М.: Алгоритм, 2000.

АКСИОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ФИЛОСОФИИ В ПРАКТИКЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

Мукарама ГАБДСАТТАРОВА
(Актобе)

Практика сегодняшнего развития Казахстана как суверенного государства требует нового подхода к станавлению человеческой личности. Социально-экономическое развитие общества – это не только прибыль, деньги как голые абстракции, ибо рост благосостояния общества не ведет автоматически к фомированию индивидов как субъектов собственной жизнедеятельности и исторического процесса.

Сегодняшнее состояние культуры современного казахского общества характеризуется принципиальной сменой ориентиров. Стремительно изменяются ценности и моральные принципы. Диаметрально в противоположную сторону меняются складывавшиеся веками ценности и моральные принципы казахского народа.

Ориентация на западные ценности и стереотипы поведения, ослабление собственных культурных традиций, основанных на уважении к старшим, на почитании системы семейно-родственных отношений, свидетельствуют о тотальном разобщении индивидов, гипертрофировании принципа индивидуализма, искажении чувств и потребностей людей. Проникая в межличностную сферу, они порождают процессы дисгармонического развития индивидов, переступающих в определенных кризисных ситуациях допустимые пределы регламентированных государством и обществом норм и правил человеческого общежития. Представляется, что в условиях теперешней глобализации любое государство, чтобы обеспечить свою независимость, призвано охранять не только территориальные границы, но и духовность своего народа, чтобы, тем самым, поставить заслон различного рода псевдоценностям.

Известно, что абстрактный рост материального благополучия, не подкрепляемый развитием духовной культуры, может стать силой, деформирующей человеческую личность. В част-

ности, с каждым годом в казахстанском обществе увеличивается количество детей-сирот при живых родителях, содержащихся в детских домах. Все чаще и чаще оказываются в домах престарелых и брошенные родители. Беспризорные дети – всегда источник криминальности в обществе.

Общество обеспокоено, что огромное количество детей вывозится за границу посредством международного усыновления. Этот вопрос неоднократно поднимался в прессе и на уровне депутатов Мажилиса. К сожалению, позитивных сдвигов пока нет. Международное усыновление отрицательно отражается на демографической ситуации в стране, подрывает основы экономики государства. Думается, что должна быть разработана государственная политика и программа в отношении детей из детских домов. Важно, чтобы дети оставались в своей биологической стране. В нашем обществе очень много бездетных семей, женщин-одиночек. Необходимо эти семьи подготовить психологически, морально, экономически для усыновления детей.

Следует подчеркнуть, что в условиях кризисных явлений социально-экономической и политической жизни общества мыслительная деятельность человека часто принимает неадекватный характер. Как никогда прежде, сегодня возрождаются мифологические ценности, которые принимают форму мифологем, т. е. искусственно создаваемых ценностных конструкций, поддерживаемых целенаправленно определенными социальными силами.

Известно, что мифология, как конкретно-историческая форма мировоззрения, хотя и перестает доминировать в общественных системах, однако, полностью из социальной практики не исчезает. Мифы опираются на иллюзии и надежду, а разрушить последние очень трудно.

Мифологичность мышления порождает благоприятную основу для широких возможностей программирования психики индивидов. Возрождение мифологических ценностей лежит в основе процесса так называемого социального «зомбирования» людей.

Так обесценивается человеческий разум. Формируется некритическое мышление и восприятие мира. В этих условиях рационализм заменяется иррационализмом. Иррациональное

в контексте негативного восприятия существующих социальных отношений выступает следствием обессмысливания жизни. Усиливая процессы отчуждения личности от социальной практики, иррациональное способствует процессам абсолютного нивелирования субъектных качеств и свойств индивидов. В свою очередь, тенденции сохранения и развития отчуждения стимулируют потребность в конструировании особых социальных отношений, способствующих утверждению форм стандартизации и нивелирования субъектности индивидов.

В Казахстане сейчас происходят радикальные перемены в экономической, социально-политической и духовной сферах. Здесь имеется в виду общество, демократически устроенное, с верховенством закона, принципом разделения законодательной, исполнительной и судебной властей. Перемены в области культуры и образования, в социально-экономической сфере призваны открыть простор развитию способностей и предприимчивости, а также стремлению собственными усилиями создавать свое благополучие. Однако, насколько жизненны эти ориентиры? Их реальность зависит, прежде всего, от развития самих индивидов.

Становление и развитие Казахстана как суверенного государства происходит в сложных условиях современной глобализации. Сегодня человеческая деятельность, а также ее продукты, как никогда, насыщаются научными знаниями. Мир, окружающий человека, стал более многообразным. Динамизм, интенсивность человеческой деятельности диктуют свои требования системе образования, формирующей облик нового поколения, поскольку XXI в. – век постоянно растущего объема знаний, информации, инновации, технологии.

В этих условиях от высших учебных заведений требуется формирование таких специалистов, которые могут адекватно реагировать на происходящее, перестраиваться в различных сложных ситуациях. Поэтому основной задачей высших учебных заведений в рамках решения основополагающих положений Закона Республики Казахстан «Об образовании», «Стратегии «Казахстан-2050»: новый политический курс состоявшегося государства» становится не просто передача знаний, которые быстро утрачивают свою актуальность и новизну в постоянно из-

меняющемся мире, но, в первую очередь, вооружение студентов методами и методологией научного познания, его способности к работе в условиях современного многовекторного социально-политического, рыночно-экономического, информационного и коммуникационного пространства.

Одной из основных концептуальных задач программы модернизации национального многоуровнего образования на основе приоритетов «Стратегии «Казахстан-2050»: новый политический курс состоявшегося государства» является повышение качества подготовки высококвалифицированных и конкурентноспособных кадров для всех отраслей экономики. Современное состояние образования Казахстана предусматривает внедрение в высших учебных заведениях РК международных стандартов качества.

Как известно, гуманизм – это воспитание и образование человека, способствующее его возвышению. Но от развития науки и образования зависят не только материальные условия существования общества, но и представления его членов о мире. Сегодня, как известно, большая роль в формировании человеческой личности, ее творческих потенций и сущностных сил отводится процессам образования и воспитания. Система образования относится к числу важнейших социальных институтов общества. Система образования не только обеспечивает социализацию индивидов, посредством которой они развивают качества, необходимые для непременных жизненных процессов и преобразований, но и служит развитию личности, способствует ее самореализации.

Новая парадигма образования, предполагающая компетентностно-ориентированное образование с формированием навыков студентов на создание условий для овладения комплексом компетенции, определяет сущность процесса развития современного образования. Таким образом, гармоничная и сбалансированная система образования, обеспечивающая удовлетворение материально-экономических и духовных потребностей общества, является необходимым условием его развития.

Известно, что формирование научного мировоззрения среди первоочередных задач в процессе образования является наи-

более важной. Под мировоззрением принято понимать систему обобщенных представлений о мире в целом, о совершающихся в нем природных и социальных процессах, об отношении человека к окружающей действительности. Мировоззрение немыслимо без знаний, но одни знания еще не составляют мировоззрения, оно начинается, следовательно, там, где появляется отношение человека к этим знаниям. Мировоззрение включает также знания, которые стали убеждениями, и не просто убеждениями, но и нравственными принципами, поскольку именно эти принципы составляют начало любой человеческой жизнедеятельности, в силу чего они определяют не только способ нашего мышления, но и поведение. Мировоззрение – это философская, социально-политическая, научно-теоретическая, нравственная, эстетическая ориентация человека в мире. Человеческое мировоззрение нельзя смешивать с другими знаниями индивидов, ибо это знание – общее, сущностное, стержневое. Мировоззрение обладает особой, активной, ориентирующей и, следовательно, регулятивной ролью в поведении и деятельности социальных групп и отдельно взятых индивидов.

Посредством образования, безусловно, достигается прогресс во всех сферах человеческой жизнедеятельности. В этой связи представляется, что в общей структуре образования значение философских наук весьма велико. Суть философии образования – это не только формирование высокообразованных профессионалов, полезных для государства и общества, но и воспитание их в духе всеобщей моральности и нравственности. Развитие социальных чувств, а именно: патриотизма, гражданственности, ответственности, справедливости и др. – является неотъемлемой стороной деятельности, прежде всего, высших учебных заведений.

Формирование научного мировоззрения в высших учебных заведениях непосредственно связано с преподаванием и изучением философских наук, причем преподавание этих наук ведется непрерывно с первого до последнего курса. Как известно, философия является достоянием мировой культурной традиции. У нее – свое место в обществе и познании. Она имеет свое назначение – это мировоззренческая и ценностная система координат, так необходимая студенту. Без нее немыслима жизнь общества.

Любая философия есть рефлексивное мировоззрение, рефлексивное самосознание общества и человечества, находящихся на определенных ступенях своей истории и культуры.

Философия – это часть фундаментального культурного наследия, которое является основанием науки и научного познания. Философия и наука тесно связаны между собой исторически, логически и культурно.

Целостный педагогический процесс позволяет формировать у студента такое миропонимание, которое позволит ему обнаруживать проблемы, находить способы их решения, уметь критически их оценивать. Специалист с высшим образованием – это человек, способный формировать собственную позицию по вопросам общественной жизни, психологически грамотный, толерантный, способный критически оценивать степень собственной свободы, грамотно организующий свою деятельность, управляющий своей жизнью, разделяющий систему ценностей цивилизованного мира.

Образование представляет собой процесс социализации индивида, в ходе которого происходит становление его способностей к саморазвитию, связанных с формированием когнитивных, деятельностных, коммуникативных и мировоззренческих компетенций, включая наши привычные знания, умения и навыки.

Следовательно, важнейшая цель в ходе преподавания философских наук состоит в том, чтобы не только обогатить студента знанием каждой из этих наук, но в процессе их изучения развить мышление студентов до уровня способности самостоятельно оценивать социально-политические, экономические, культурные и др. явления нашей действительности, вести аргументированную полемику. Важную роль в этом играет не только формирование правильных представлений и взглядов, но и диалектики сознания и мышления.

Критерием степени сформированности научного мировоззрения студентов является превращение глубоко усвоенных ими знаний теории в определенные принципы и ценности, научные идеалы и нормы поведения. Движение к идеалам духовности на основе гуманистического миропонимания способствует созданию новой ценностной системы общества, открытой, вариативной,

духовно и культурно насыщенной, диалогичной, толерантной, собирающей воедино современные социально значимые ценности и установки с передовыми отечественными традициями.

Необходимо осмыслить аксиологические основы воспитания и образования, осознать приоритет отечественных социальных ценностей и духовно-нравственных ориентаций.

Поскольку мировоззрение связано с мироощущением, мировосприятием, миросозерцанием личности, постольку задача преподавания философских наук заключается в том, чтобы научить их делать осознанный выбор.

Процессы образования и воспитания находятся в диалектическом единстве. Общеизвестно, что в целом функционирование системы образования зависит, прежде всего, от уровня подготовки будущих учителей для школы. Определение понятий добродетели, разумности, справедливости, совестливости, свободы, скромности, порядочности, великодушия, благородства, здравомыслия и веры оказывают огромное влияние на бытие личности учителя.

Безусловно, обучение и воспитание – это взаимодополняемые процессы. Как свидетельствует практика, студенческая молодежь обладает наиболее социальной восприимчивостью, и там, где отсутствует этика человеческих отношений, внедряется искаженная мораль.

В процессе воспитания и обучения индивидов следует иметь в виду важность этих обстоятельств социальной действительности, ибо образовательная деятельность направлена на формирование подлинной человечности индивидов. В этом смысле вся духовность человеческой цивилизации обращена к сознанию личности, ее самосовершенствованию посредством всех способов освоения не только интеллектуальных ценностей, но и этических, религиозных и практических. Представляется, что нет и не может быть в процессе преподавания философских наук задачи более высокой и значимой, чем поднять каждого человека до уровня субъекта собственной деятельности и исторического процесса в целом.

БІЛІМ ЖӘНЕ ТӘРБИЕ ЖАҺАНДАНУ МЕН ДӘСТҮРЛІК КОНТЕКСІНДЕ

Құралай БОЛЫСОВА
(Семей)

Бүгінде әлем жаһандану кезеңін – адамзаттың біртұтас ақпарат және коммуникациялар кеңістігінде жан-жақты бірігу, бүкіл планетаның біртұтас экономикалық рынокқа айналуы дәуірін бастан кешуде.

Әлемдегі өркениетті дамыған мемлекеттер өзінің даму сатысының бір кезеңін аяқтап, «жаһандық ортақ білім санасы» деген жаңа бағытқа бет бұрып барады. Қай елде жүйелі білім берілсе, сол елдің даму қарқыны ерекше болмақшы. Оны өркениетті елдердің тәжірибесі көрсетіп отыр.

Қазіргі кезде біздің республикамыз білім берудің жаңа жүйесі әлемдік білім беру кеңістігіне енуге бағыт алуда. Сондықтан да, білім беру парадигмасы өзгеріп, білім берудің мазмұны жаңарып, жаңа көзқарас, басқаша қарым-қатынас, өзгеше менталитет пайда болуда. Жалпы, орналасқан географиялық ортасына, ғасырлар бойы мәдени, экономикалық және саяси даму жағдайына қарай қалыптасқан әр елдің өзіндік сан алуан білім беру жүйесі бар. Білім – адамдардың белгілі бір жүйедегі ұғымдарының, деректері мен пайымдауларының, тағы басқа жиынтығы. Білім – адамзат мәдениетінің ең ауқымды ұғымдарының бірі болып табылады. Ол сана, таным, ойлау, логика, ақиқат, парасат, ғылым және тағы басқа күрделі де терең ұғымдармен тығыз байланыста, әрі солар арқылы анықталады. Осы тұста ерекше мән беретін мәселе, жоғарыда аталған ұғымдардың анықталуы тікелей философиямен байланысты екендігінде. Енді орынды сұрақ туындайды, сонда философияның бүгінгі білім беру кеңістігіндегі орны қандай?

Мәселен, антикалық философияда Платон академиясы мен Аристотель ликейінде негізгі пән философия оқытылып, ол кейінгі кезеңдерде де өз жалғасын тапқан. Ортағасырлардағы университеттердің құрылуынан бастап, бүгінгі күнге дейін

философия барлық ЖОО-да негізгі пән ретінде оқытылуда. Әрине, бұл кездейсоқтық емес. Себебі, философия – адами танымды дамытушы. Адамның дамуы таным процесімен бірге жүрсе, онда ол қызығушылықпен байланысты. Мұндағы басты мәселе элементтік даму нәтижесінде білімдендіру дамиды. Ал білімдендірудің негізінде адамның дүниені тануы, қабылдауы, түйсінуі, дүниеге көзқарасы қалыптасады. Адамның әлемді тануы, яғни дүниені тану деңгейі бұзылса, онда білімдендіру де дағдарысқа ұшырайды. Білім игеру әрқашан танымменбайланысты келеді. Таным – бұл қоғамдық-тарихи категория. Ол қоршаған болмыстың, оның элементтерінің белсенді ақыл-ой және көңіл-күй іс-әрекеттері мен олардың нәтижесі, яғни білім; жалпыланған теория, заңдар мен ғылыми ұғымдардың санада бейнеленуі. Таным – бұл адамның бейнелеу әрекетінің ерекше түрі. Философия тарихында таным деп адамның дәлелденген білім алу үшін әлемді, ондағы өзін мақсатты түрде бейнелеуі аталған.

Дегенменде, кейінгі жылдары кейбір елдерде және кәсіби орталықтарда философияның ЖОО оқытылу деңгейі талқылауды қажет ететін мәселе ретінде қаралуда. Бұған дәлел ретінде, 1998 жылы Бостонда (АҚШ) өткен «Пайдейя. Философия в воспитании человечества» XX бүкіләлемдік философтар конгресін, 2009 жылы Москвада (Ресей) «Проблема преподавания философии при уровневой системе образования: бакалавр – магистр» атты халықаралық ғылыми-тәжірибелік конференцияларды айтуымызға болады. Бұнда негізінен, философия нені оқытады? негізгі мәні, оның оқу процесіндегі орны және бүгінгі техногендік ақпаратқа ықпалы мәселелері қарастырылды.

Жалпы философияның өзі қазіргі заманда біршама өзгерістерге ұшырап, руханилық мәселесін жоғары көтеруге бағдар ұстануда. Ол дегеніңіз, адамдарды өзара түсінісуге, толеранттық санаға қарай бет бұру болып табылады.

Философияны дүниетанымның ядросы десек те болады. Н. Гартман айтқандай, философия әлемдік сана, әрбір адам осы әлемде өзінің кім екенін және өзін қоршап тұрған әлемнің не екенін білгісі келеді деп көрсетті. Ал, адамдар сол философия арқылы деді, А. Шопенгауэр – барлық әлемді ұғым арқылы, аб-

стракция арқылы, жалпы, айқын формада көрсетуге тырысуда. Сол себепті қандай бір әлемдік көзқарас болмасын және жеке ғылыми көзқарас болмасын олар тікелей философиямен тығыз байланысты болады. Философия кез-келген қоғамдық проблемаларды зерделеп, ой елегінен өткізе отырып танымдайды, сөйтіп жауап табуға тырысатын ғылым саласы.

Жаһандану дәуірінің адамы үшін әлемді игеру, өмір сүрудің мәні мен мағынасы, рухани әлемді игеру, таңдау еркіндігі, қоғам мен тұлға қарым – қатынасы мәселері маңызды екені даусыз нәрсе.

Ендігі мәселе, қазіргі білім берудегі негізгі міндеттерді анықтау. Олар: жеке адамның шығармашылық міндеттерін арттыру, адамгершілік пен салауатты өмір салтының берік негіздерін қалыптастыру, ұлттық мәдениеттің озық үлгілерін насихаттау, халқымыздың атадан балаға жеткен мол рухани құндылықтарын бағалауға, халық дәстүрлерін қастерлеуге тәрбиелеу, отансүйгіштікке баулу, республиканың қоғамдық-саяси, экономикалық және мәдени өміріне қатысуға, жеке адамның құқықтары мен міндеттеріне саналы көзқарасын қалыптастыруға бағыттау. Сондай-ақ, бүгінгі қоғам адамдарын ақпарат құралдарына рухани тәуелділік ықпалынан арылту, олардың өзін-өзі тәрбиелеуіне баса көңіл аудару сияқты мәселелер маңызды болып отыр.

Білім әрқашанда әр әлеуметтік кезеңдерде өзінің маңыздылығын жоғалтқан емес. Қайта қоғам өркениеттелген сайын білімнің статусы да жоғарылап, жетілгендік сипатқа ие. Қазіргі қоғамның өзі білімнің жетістігі арқылы информатизацияланған қоғам дәрежесіне дейін жетіп отыр.

Ал осындай қоғамда жаңа технологиялық жетістіктерге жету барысында біз жаңа адамды, болашақ қоғам адамын рухани, интеллектуалды жағынан дамыған адамды тәрбиелей алдық па? Яғни жеке адамдар, дарынды тұлғалар өзінің білімділігіне сай тәрбиеленген бе? Осы сұрақ біздің көкейімізде кей жағдайда жауапсыз қалады. Кейде көпшіліктің ойына білімді адамға тәрбиелі болу қажет емес деген тұжырымдар келеді. Бүгінгі техникаланған дәуірде тек компьютердің құлағында ойнай білсең ғана болды. Тәрбие көбінесе екінші орынға сырылып қалды. Ал негізінде, білімнің негізі тәрбиеде жатқанын көбінесе ескермейміз.

Ойшыл Әбу Насыр әл-Фараби: «Адамға ең бірінші білім емес, тәрбие берілуі керек, тәрбиесіз берілген білім адамзаттың қас жауы» [1, 43б.], – деген екен. Демек, тәрбиесіз берілген білім жүйесіздікке ұшырайды да, адамға кері әсерін тигізуі мүмкін. Тәрбие бұл – жүйелі процесс. Ол сонау бесік тәрбиесінен басталып, балдырған тәрбиесі, өрен тәрбиесі, жасөспірім тәрбиесі, жастар тәрбиесі деп бір-бірімен жалғасып, өз ерекшеліктерімен жүзеге асырылады. В.Г. Белинскийдің «тәрбие ұлы іс, тәрбие арқылы адам тағдыры шешіледі» деген концепциясынан, жас ұрпақтың тәрбие арқылы ғана рухани жағынан қалыптасып, өз тағдырының мәнін ашатындығын түсінуге болады.

Білім – ұлттық мәдениеттің ұдайы дамуы мен жаңаруының берік негізі. Ол өмір сүрудің мәні мен мазмұнын, ұлттық өркениеттің тарихи тағдырын, болмысын айқындайтын бірден-бір жүйе.

Ата-бабамыз: «Тәрбие негізі – ғылым, даналық негізі – білім», – деген. Ал сол ғылымды меңгеру, даналық ойға ие болу оқумен, оқығанды көңілге тоқумен байланысты деп қазақ халқы дұрыс түсінген. Көрген-білгенді ой елегінен өткізіп, оны түйіндеп миға тоқу, үнемі сарапқа салу ынта-жігерді, күшті қажыр-қайрат пен талапты, ақылды керек етеді. Ақыл-ой тәрбиесі, көріп білу, жүрекпен терең сезіну, біртіндеп толыға, молыға қалыптасатын тәжірибеден туатын үздіксіз жаттығудың жемісі екенінде ескеріп отырған. Мәселен, Жүсіп Баласағұн өзінің «Құтты білік» еңбегінің алғашқы жолдарынан-ақ жұртты ақылға, білімге, ғылымға үндейді. Оларсыз адамның саналы ғұмыр сүріп, бақытқа жете алмайтындығын аңғартады.

Адам тек өз тағдырына ғана жауапты емес, сонымен қатар ол қоғам өмірінің дамуына да жауапты. Ендеше оған терең білім қажет.

Сонда, білім дегеніміз не? Біз осы білім мен ақылдың ара жігін тани аламыз ба? Көне грек ойшылы Гераклит: «Көп білгендік ақылға үйретпейді», – дейді. Осы ойдан шығып қарасақ, біздің бүгінгі күнгі оқу процесінде айтылып жүргеннің бәрі тек ақпарат қана. Сонда ақылға қалай үйренеміз? Бірақ адам ақылды ешқашан оқып білмейді. Ол тек қылған тәжірибе арқылы немесе басқа жолдармен қалыптасуы мүмкін. Ендеше бүгінгі күні біздің

көзқарасымыз бойынша білім мен ақыл бір-бірінен алшақтап бара жатқан тәрізді. Білім қандай болуы керек деген сұраққа Жүсіп Баласағұн былайша жауап береді:

Бала білім жолын қусын десеңіз,
Бесігінде-ақ ілім шоғын көсеңіз...

Білім, даңқ-тоқуменен табылар,
Сәби кезде-ақ, ақыл-сана табы бар.

Оқу-тоқу берер-білім, парасат,
Оның бәрі ақыл емес қарасақ.

Ақыл-зейін хақ бұйрығы сіңірген
Желек жаяр, қосылғанда біліммен! [2, 68 б.]

деп, білімге ұмтылудың қайдан басталатынын баса көрсетеді.

Ал, Жүсіпбек Аймауытовтың ойынша, адам мәселесінің өзегі тәрбие, оқу білім, мәдениетке келіп тіреледі, ал осылардың мәнмағынасын ол адамгершілік пен руханилықта жатыр деп түсінді. Өз заманындағы руханилықтан жұрдай болған мәдениетті ол былай деп көрсетеді: «Бұрын адам хайуан қалпында жүргенде тамаққа таласып, қандай алысып жұлысса, бұл күнде жетіліп, мәдениетті болған адам сол халден ұзап шыға алмай отыр. Мәдениеттің ілгері басқышындағы халықтар ғылымның жемісін зорлық-зомбылық, қиянат, озбырлыққа жұмсап отыр» [3, 5 б.], – дейді. Сонымен қатар, ойшыл ғылым-білімсіз алға қозғалудың қиын екенін жете түсініп, мұның өзі қазақ елін ояту үшін ауадай қажет екенін айтты. Ғылым, білім, мәдениет аралығында оларға адамдық мән, маңыз беретін, дұрыс бағыт беретін ұлттық тәрбие болуы керек. Оқыту мен тәрбие беруді өзінің кәсіби мамандығы деп санаған Жүсіпбек Аймауытов осы мәселеге өз шығармаларында көп көңіл аудара келіп, ұлттық тәрбиені оқытудың, білім берудің барлық деңгейлерінде ескеріліп отыруына баса назар аударған.

Білім берудің деңгейлері: мектепке дейінгі тәрбие мен оқыту, орта білім беру, орта білімнен кейінгі кәсіптік білім беру, жоғарғы және жоғары оқу орнынан кейінгі кәсіптік білім

беру деңгейлерінен тұрады. Демек, бүлдіршін кезде алынған тәрбие көзі ары қарай оқушы, студент, одан кейін бүкіл өмірлік тәжірибеге азық. Бүгінгі біздің қоғам үшін білім берудегі аса өзекті мәселе оқушылардың болсын, студенттердің болсын ой-өрісінің жаңа мәдениетін қалыптастыру болып отыр. Бұл Қазақстанның әлемдік білім кеңістігіне кіруінен туындауда. Егер кез-келген халық білім саласында үлкен жетістіктерге жетуді көздесе, онда ең бірінші тәрбиеленушіні сол халықтың менталитетіне, дүниетанымына тән тәрбиелеп барып, біліммен сусындату керек. Сонда ғана, тәрбиеленуші жедел өзгеріп тұратын әлем және ақпарат легін, озық елдердің білімдегі жетістігін тез сіңіріп алады. Сондай-ақ, білімді, қабілетті жастарды оқытып шығару үшін оған оқу-тәрбие жұмыстарын жүргізетін ұстаздардың өзі тәрбиелі, білімді, мәдениетті болуы қажет.

Білімді ұрпақ тәрбиелеу тек қағидалармен шектелмейді, оны іске асыратын жағыдайлар керек. ҚР Президентінің Қазақстан халқына жолдауында: «Ұлттық бәсеке ең алдымен білімділік деңгейімен анықталады. Әлемдік білім кеңістігінде толық кірігу білім берудің ұлттық жүйесін халықаралық деңгейге көтеруді талап етеді...», – дейді. Болашағынан үміті бар кез-келген дербес мемлекеттің, азат өмір жолындағы халықтың ең киелі міндеті тарихи-әлеуметтік төл болмысына үндеу бола алатын, сонымен бірге қоғамдық өмір мен ұлттық сананы шыңдауға қызмет ететін білім жүйесін қалыптастыру болса керек. Сөз жоқ, мұндай білім жүйесі нақтылы мемлекеттің, нақтылы ұлттың төл болмысымен санасуы арқылы ғана жүзеге асады. Бұл жерде білім жүйесінің тұжырымдамасы мен білім берудің технологиясын шатастырмаған жөн. Білім берудің технологиясын жасауда өзгенің жетістігіне еліктеуге болар, ал білім берудің мемлекеттік-ұлттық тұжырымдамасы дегенде сол мемлекеттің, сол ұлттың төл тағдыры негізгі тұғыр болуы керек. Орыстың әйгілі педагогы К.Д. Ушинский «Несмотря на сходство педагогических форм всех европейских народов, у каждого из них своя цель и свои особые средства к достижению этой цели. Истори народа, его характер определяют направленность воспитания. Поэтому слепое подражание механического направления, содержания, форм и методов учебно-воспитательной работы не дадут

положительных результатов. В каждой системе воспитания проявляется народность как основная идея воспитания» [4, 39 б.], – деп айтқан. Халықтың рухани дүниесі біртұтас құбылыс. Оны мазмұнға және формаға бөлуге болмайды. Кез-келген рухани мәдениет өзінің формасымен де, мазмұнымен де айқындалады. Мұндай ақиқат ойларды Қазақстандағы бүгінгі білім жүйесінің ахуалымен шендестіргенде, өзінен-өзі ауқымды проблемаларға маңдай тіреймiз. Қазақстан сияқты көптеген ұлттардың өкілдері шоғырланған мемлекеттің алдында, біріншіден, жас ұрпақты өз ұлтының мәдени-рухани қайнарынан сусындату тарихи қажеттілік болып тұрса, екіншіден біртұтас білім кеңістігін қалыптастыру мәселесі маңызды болып отыр. Яғни, ұлттық білім беру орталықтарындағы білім беру үрдісін шартты түрде бірінші – тәрбие, екінші – білім деп алып қарастыру керек. Сонда ғана, тәрбиенің түпкі нысанасы міндетті түрде кемел білім арнасымен тоғысады. Сондықтан да, жас ұрпақты өз ұлтының мәдени-рухани мұрасын игеруге баулитын, өз елінің тағдырына сергек қарайтын азамат етіп тәрбиелейтін білім жүйесі туралы сөз болуы тиіс. Жас ұрпаққа білім беру барысында, бір жағынан, бүгінгі өркениетті өмірде болып жатқан өзгерістерді ескеріп отыруға, екінші жағынан өз елінің этномәдени, тарихи, әлеуметтік-экономикалық ахуалын терең танытуға айрықша көңіл бөлу қажет.

«Еліміздің ертеңі қазіргі өскелең ұрпаққа байланысты екені баршаға аян. Сондықтан да, бала – біздің болашағымыз, бала – баға жетпес байлығымыз дейміз. Әрине жас жеткіншектің жақсы азамат болып тәрбиеленуі еліміздегі білім берудің барлық баспалдақтарының тәрбие жүйесіне байланысты. Тәрбиенің мақсатын қоғамның талаптарымен қажеттіліктері айқындайды. Сонда қазіргі қоғамның талабы – тәуелсіздіктің туын тік ұстап, нарық қыспақтарында жол білетін ұлтжанды, отансүйгіш азаматтарды тәрбиелеу. Ұлттық құнарға тамыр тартып өспегендерде қазақы рух қайдан жүрсін!» [5, 36 б.], – деп Р. Жоламан орынды ой айтады. Шындығында білім беруде рухани пендені, шын мәніндегі адамды қалыптастыру үшін ұлттық тәлім-тәрбиеге үңілу қажет. Жалпы білім беру саласы өте сезімтал, ол адам тағдырына үлкен әсер ететінін бәріміз білеміз.

Нағыз білім белгілі бір этностың, сол этнос ұйтқысы болып отырған мемлекеттің тарихи-рухани даму болмысына сай келетін, қоғамдық өмір мен ұлттық сананы шыңдауға қызмет ететін ұрпақ бойына парасаттылықты, ғылымды және көркемдікті дарытатын білім жүйесін айтуға болады. Бұл рухани білімнің негізін қалайды. Рухани білім жүректе жатады, ал жүрек киелі мінездердің орны.

Атақты ағылшын философы, ойшыл Ф. Бэкон: білім – күш деп білімге баға берсе, қазақ халқы оқу – инемен құдық қазғандай деп таза білімнің соншалықты қиын, әрі абыройлы іс екенін ескертіп кеткен. Сондықтан, кез-келген адам шынайы білімнің мәнін аша отырып, өшпейтін білімге талпынуы керек. Ол алған біліміміз бізге міндетті түрде киелі сапаларды дамытқызуға мүмкіндік береді. Білім беруде білім мен ұлттық тәрбиенің арасындағы сабақтастықты ескере отырып, оны бүгінгі заман талабына сай орынды қолдануымыз шарт. Еліміздің тәуелсіздігін бүкіл әлемге танытатын – тәрбиелі, білімді ұрпақ. Ендеше болашақ жастарымыздың терең біліммен қатар, тәрбиеден рухани байлық алып, адам болып қалыптасатынын естен шығармауымыз қажет. Бұл Қазақстанның әлемдік білім кеңістігіне кіруінің алғашқы алғышарттары болып табылады.

Әдебиеттер

1 *Әл-Фараби*. Мемлекет қайраткерлерінің нақыл сөздері // Әлеуметтік-этикалық трактаттарынан. – Алма-Ата: Ғылым, 1975. – 207 б.

2 *Баласағұн Ж*. Құтты білік. – Алма-Ата: Жазушы, 1986. – 613 б.

3 *Аймауытов Ж*. Журнал туралы //Абай. – 1918. – № 1.

4 *Ушинский К.Д.* Педагогические сочинения: в 6.т. – М.: Педагогика, 1989. – Т. 3. – С. 152.

5 *Жоламан Р.* Тәуелсіздіктің күретамыры-білім мен тәрбие // Саясат. – 1998. – № 4.

СТАТУС КУЛЬТУРОЛОГИИ В СИСТЕМЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ (философский анализ)

Алма КАИРБЕКОВА
(Алматы)

Сегодня становится очевидным, что современные проблемы, связанные с межконфессиональной и межэтнической напряженностью, терроризмом, неравномерностью развития мира, приводящие к разным по масштабу конфликтам – все они прямо или опосредованно обусловлены культурным фактором. Поэтому в образовательном комплексе должна обязательно присутствовать национально-культурная компонента гуманитарного знания, а сама образовательная парадигма – выстраиваться на культурологической основе. Только такой подход позволит студенту интегрировать данные различных гуманитарных наук, дать цельную картину мира, универсализм, тем более необходимый в эпоху постмодернистской эклектики, фрагментарности, мозаичности знания.

На наш взгляд, появились серьезные основания для усиления реального влияния отечественного культурологического образования на состояние нашего общества. Ведь культура есть единственная сфера, «растящая и питающая личность» (П.А. Флоренский), и потому миссия высшей школы – обучать человека общей культуре.

Культурология не только социально востребована, но и востребована научно. На данном этапе своего развития культурология должна исследовать тесно связанные с современной социокультурной реальностью проблемы культурного конфликта, кризиса, взаимодействия культур, проблему специфики Казахстана, его отличия от других культурных миров, а также особенностей и закономерностей его развития. Это – огромный круг вопросов, связанных с процессами глобализации: с перспективой и возможностями развития Казахстана, с особенностями развития казахской традиционной культуры, с проблемами сохранения культурной матрицы в условиях экспансии со стороны массовой

культуры. Это и проблемы, связанные с построением информационного общества и особенностями вхождения в это общество Казахстана. Наконец, это ряд вопросов, касающихся самоопределения культурологии – рефлексии по поводу собственного предмета, метода, проблемного поля и соотношения с другими науками. Самосознание (или саморефлексия) культуры – это и есть культурология, трактуемая в широком смысле.

Сегодня можно совершенно определенно говорить о том, что все исторически складывающиеся и изменяющиеся представления человечества о природе, обществе, человеке и его духовном мире суть, прежде всего, факты истории культуры, и только в этом качестве они могут быть осмыслены и систематизированы: «Бытие народов и государств оправдывается только творимой ими культурой» [1]. Только культура определяет и цели развития общества, и способы их достижения: только «...благодаря культуре возникает возможность достижения гармонии социального бытия в мире, избавления человечества от ужасов войны, религиозного экстремизма и нетерпимости», «...именно благодаря ей можно преодолеть не только национальную замкнутость и этническую ограниченность, но и ограниченность и частичность бытия конкретного индивида» [2].

Молодые люди, выйдя в социальное пространство, различаются между собою не только как носители определенного набора знаний и умений, но и как обладатели весьма устоявшихся ориентаций и подходов, сложившейся структуры мотивации, определяющей готовность/неготовность, желание/нежелание действовать тем или иным образом, приобретать или избегать нового знания, новых моделей деятельности, новых форм организации и т. п. Независимо от того, касается ли это обыденной или будущей профессиональной деятельности, все это предполагает осмысление характера происходящих процессов и их последствий, понимания и оценки нового контекста существования и на этой основе – целенаправленного выстраивания того пространства, которое было бы наиболее адекватным объективной реальности.

Именно поэтому культурологический компонент в системе образования является одним из постоянных и реально действу-

ющих механизмов развития творческого, способного к интегрирующему действию мышления, способом расширения кругозора и повышения способности к анализу современных социальных процессов, инструментом формирования самостоятельного и просвещенного участника межкультурных контактов, знающего и чувствующего свою, родную культуру и в то же время признающего и уважающего любую иную культуру, представленную в современном поликультурном пространстве и времени. Изменения, происходящие в современном обществе, так сложны и многослойны, так динамичны и разноплановы, что их постижение требует выхода за пределы ситуативного анализа, поиска глубинных, универсальных оснований культурного разнообразия.

Значимость культурологии для университетского образования, вне зависимости от выбранной специальности, связана, во-первых, с общими процессами инкультурации личности, которая протекает на протяжении всей жизни человека, но все же особенно интенсивно – в университетские годы, когда высока концентрация интеллектуальной информации, нуждающейся в отборе, рефлексии, усвоении. Культурология в университетском образовании способствует осмыслению человеком своего места в культуре, что придает личности внутреннюю устойчивость, помогает в выборе ценностных ориентиров, облегчает процессы межличностного взаимодействия. Второй фактор значимости культурологии связан с широким смыслом понятия культуры – не только как специальной сферы жизни общества, когда имеются в виду культурные ценности, но и как ценностной, нормативной и символической составляющей содержания любой другой сферы деятельности людей.

Именно это имеется в виду, когда говорят о корпоративной культуре, правовой культуре, политической культуре, информационной культуре и т. п., т. е. речь в данном случае идет о владении специалистом культурологическим методом. Социально-научное и гуманитарное знание, безусловно, влияет на уровень профессиональной культуры, оно выступает важной структурной составляющей общей компетентности специалиста. Владение его методологией позволяет еще на этапе профессиональной идеи, проекта минимизировать негативные социальные и нрав-

ственные последствия дальнейшей деятельности, формирует способность к адекватной оценке и принятию правильного решения в критической ситуации, актуализирует человеческий, а не только узкопрофессиональный смысл деятельности.

Получается, что социально-гуманитарная компонента в профессиональном мышлении и деятельности играет своего рода охранительную роль. С одной стороны, физическая безопасность для общества гарантируется социальной, нравственной, профессиональной компетентностью специалистов. С другой стороны, знание механизмов функционирования общества, человеческой психологии, умение общаться, интеллектуальная гибкость – все то, что дает личности социально-научное и гуманитарное знание – облегчает вхождение человека в социум, поиск оптимальных решений в трудных профессиональных и житейских обстоятельствах. Таким образом, культурология – помимо расширения общекультурного диапазона личности – ставит задачу определения основных критериев профессиональной культуры, выделения социокультурных и этических норм деятельности, а овладение культурологическим методом способствует освоению технологий служебного взаимодействия, создает базу для профессиональной коммуникации, составляющей необходимую компоненту делового успеха. Но, самое существенное в изучении культурологии – это постижение культурного смысла того вида профессиональной деятельности, к которой готовит студента вузовское образование.

Отметим также значимость культурологического знания для современного казахстанского общества в целом. Потребность в знании о культуре возрастает в периоды усложнения, дестабилизации ситуации, усиления тревожности в обществе. Как правило, следствием такого состояния общества становится маргинализация не только отдельных людей, но и целых социальных групп, утрачивающих свою социальную идентичность вследствие резких изменений социально-экономической структуры общества. Культурология способствует осмыслению и переосмыслению соотношения культурных традиций и инноваций, роли норм и ценностей, образцов и способов поведения, позволяет посредством инкультурации удерживать общество в рамках позитивно-

го социального бытия. Это свойство культурологических знаний, переведенное как на уровень общества, так и на уровень личности, приобретает особую актуальность в ситуации современного кризиса: в период кризиса общество всегда обращается к культуре.

Ведущей тенденцией современности становится интенсивный рост разнообразия культур, выходящих на историческую арену в качестве самостоятельных субъектов после нескольких веков доминирования Запада. Как будто сбываются опасения С. Хантингтона о том, что с разрушением двухполюсного мира человечество ожидает нарастание фундаменталистских настроений, консолидирующихся вокруг традиционных религий [3]. Именно религий, а не стран или регионов. А ведь когда-то именно в религиозной сфере культуры появились нормативные механизмы, упорядочивающие жизнь человеческого сообщества, предотвращающие войну «всех против всех». Сегодня религиозный ренессанс и провоцируемая им религиозная нетерпимость, манипулируемая в политических целях, может обернуться разрушительным эффектом, о чем свидетельствуют факты из современной жизни. Таким образом, культурология, имеющая как социальную, так и гуманитарную составляющую в своем предметном поле, способствует осмыслению человеком своего места в мире, что придает личности внутреннюю устойчивость, помогает в выборе ценностных ориентиров, облегчает процессы межличностного взаимодействия.

В этом плане культурология бесценна для студенческой молодежи, какой бы профессии она ни обучалась. В последнее время значительно актуализировался и прикладной пласт культурологического знания. Действительно, вряд ли можно успешно вести туристический бизнес, не ориентируясь в особенностях культур стран взаимодействия. И в сфере корпоративной или организационной культуры, ядром которой выступают ценности и нормы, без теории и истории культуры в ее аксиологическом срезе не обойтись. Кроме того, возрастает потребность в социокультурной экспертизе разного рода проектов, реализующихся в обществе – инженерных, экономических, социальных, политических и т. п., а также законотворческой деятельности, на предмет вы-

явления гуманитарных рисков. В целом, по прогнозам экспертов, на рынке труда в будущем становится востребованным значительный практический пласт культурологического знания.

Таким образом, чтобы выжить, человечество должно выработать такую систему взаимодействия, которая обеспечивала бы высокую степень терпимости, готовности к компромиссам. Культура, выступая в качестве регулятора и обладая мощными созидательными механизмами, способна вырабатывать средства ограничения агрессии, деструктивных, разрушительных тенденций. Но эти механизмы надо уметь обнаруживать, ими надо научиться овладевать: именно это и составляет основную задачу культурологии, которая, продолжая философско-антропологическую традицию, подводит человека к основной ценности – пониманию как своей, так и иных культур. Для человека культурологически образованного нет культуры своей и чужой, культуры более ценной и менее ценной, людей некультурных и культурных, к которым относят всех, кто отличается от принятого и привычного образца, а есть культура своя и иная, в той же степени уникальная, и есть понимание того, что чем, культурная система многообразнее, тем она устойчивее. Национальное самосознание становится основанием для межкультурной коммуникации, общения и взаимообогащения смежных или отдаленных культур.

Постоянное расширение сфер международного, межнационального общения со всей очевидностью показывает, что дальнейшее развитие человечества возможно только в условиях диалога представителей разных национально-культурных и религиозных сообществ, способных понять и принять другую культуру в качестве равноценной своей родной культуре. Молодые люди должны постигать культуру не для того, чтобы отличать живопись Леонардо да Винчи от Рафаэля, а для того, чтобы аргументированно определить собственное место в многообразии социокультурных процессов современности, осуществить собственный выбор той программы социокультурного развития, в которой хотели бы принять участие, развить способность к выбору осознанной гражданской позиции по отношению к существующим социокультурным явлениям и процессам.

Культурология, определив точку гражданского отсчета и целостное восприятие мира, снабдит выпускника вуза духовным противоядием от нигилизма и культурного одичания, предохранит его от превращения в «одномерного» человека (Г. Маркузе). Культурология познакомит его с историей собственного народа и всего человечества, с размышлениями великих мыслителей прошлого о смысле человеческого существования, подарит возможность соприкоснуться с удивительными достижениями мировой культуры.

По существу, культурологический подход придает любому гуманитарному знанию: социологическому, лингвистическому, искусствоведческому, философскому, историческому и любому иному – новое измерение, новую глубину и динамизм.

Все вышеизложенное позволяет нам сделать соответствующие выводы:

1. Необходимость введения культурологии в комплекс обязательных дисциплин системы высшего образования, ибо, к сожалению, по мнению некоторых чиновников от образования, данная дисциплина оказалась вообще исключенной из учебного процесса вуза, или, в лучшем случае – в компоненте «по выбору».

2. Несмотря на тот факт, что за прошедший период становления и развития культурологии как научной специальности были достигнуты значительные успехи, потребуются дальнейшие исследования, ориентированные на решение описанных выше задач.

3. Одним из необходимых условий на данном этапе является создание ассоциации – профессионального сообщества культурологов, координирующей научные исследования по актуальным проблемам культуры современности.

Литература

1 *Федотов Г.П.* И есть, и будет // Человек. – 1993. – № 1. – С. 80.

2 *Шендрик А.И.* Культура в мире: драма бытия // *Шендрик А.И.* Избранное. – М.: Изд-во Моск. гуманит. ун-та, 2007. – С. 513.

3 *Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций // Полис. – 1994. – № 1.

3.3. ОБРАЗОВАНИЕ И КРЕАТИВНОСТЬ КАК ЗАЛОГ БУДУЩЕГО

МОДЕРНИЗАЦИЯ СИСТЕМЫ ОБРАЗОВАНИЯ ДЛЯ КАДРОВОГО ОБЕСПЕЧЕНИЯ ИНДУСТРИАЛЬНО-ИННОВАЦИОННОГО РАЗВИТИЯ РЕСПУБЛИКИ КАЗАХСТАН

Марат НАДЫРОВ
(Алматы)

В Послании главы государства «Стратегия Казахстан-2050: новый политический курс состоявшегося государства» одним из важнейших условий казахстанского пути к лидерству предусмотрено построение национальной индустриально-инновационной системы. Основу послания составляет глубокий анализ закономерных тенденций и путей трансформации казахстанского общества, изложены основополагающие принципы и стратегические направления развития образования РК, в нем указывается: «Образование – это наш общенациональный приоритет, фундаментальная составляющая становления и укрепления государственной независимости, прогрессивного развития общества».

В мировом сообществе давно признано, что одним из главных факторов социально-экономического развития, действенным инструментом преодоления нищеты является образование.

О роли образования в современной экономике американские ученые Дж. Грейсон, К.О. Делл пишут: «Образование прямо связано с конкурентоспособностью, Ни одно общество не может иметь высококачественную продукцию без высококачественных исходных материалов. Образование создает «человеческий

капитал», который в соединении с «физическим капиталом» и дает увеличение производительности и качества.Это было верно всегда, но вдвойне верно для глобальной технически сложной экономики».

В настоящее время только непрерывное образование может наделить каждого способностью приспосабливаться к грядущим изменениям. Не случайно поэтому Европа уже находится на пути перехода к всеобщему высшему образованию, образованию в течение всей жизни. Именно поэтому развитие науки и образования давно стало приоритетом государственной политики европейских стран.

Стратегия «Казахстан-2050» ориентирует «профессионально-техническое и высшее образование… на максимальное удовлетворение текущих и перспективных потребностей национальной экономики в специалистах»; интенсивное проведение НИР; многоступенчатой системы подготовки научно-педагогических кадров; специализированные учебные заведения научно-исследовательского и прикладного образования; модернизированные методики преподавания и online-системы; инновационные методы, решения и инструменты; дальнейшее развитие дистанционного обучения.

Учитывая вышесказанное, в рамках диферсификации экономики государство должно обеспечить формирование национальной индустриально-инновационной системы в области образования на следующих принципах:

- создания университетов мирового уровня и развития университетской науки для формирования передовой системы научно-исследовательских и опытно-конструкторских разработок (НИОКР);

- финансирования приоритетных для государства НИОКР на основе системы грантов, определение приоритетов НИОКР в соответствии с приоритетами индустриализации страны под руководством Высшей научно-технической комиссии при Правительстве РК;

- внедрения транспарентного процесса оценки заявок на гранты с привлечением видных ученых-практиков, экспертов, включая иностранных специалистов;

- применения эффективных зарубежных технологий, адаптированных к национальным потребностям [1].

Реализация указанных принципов возможна только за счет научно-технического потенциала, мобилизации всех интеллектуальных ресурсов страны, и, в первую очередь, кадрового потенциала.

В Послании Президента «Стратегия Казахстан-2050» говорится о необходимости добиваться устойчивого роста экономики за счет форсированной индустриализации и развития инфраструктуры; активного инвестирования в будущее ради повышения конкурентоспособности человеческого капитала [2].

В связи с этим ведется разработка *Концепции развития человеческого капитала* в Республике Казахстан, которой предусматривается создание консультационно-совещательного органа при Президенте (Правительстве РК) – Национального совета. Его деятельность будет направлена на комплексное решение проблем развития человеческого капитала при взаимодействии со сферами образования и науки, здравоохранения, культуры, труда и занятости населения.

Решением проблемы подготовки высококвалифицированных кадров новой формации для осуществления инновационной деятельности стала реализация президентской программы «Болашак», в соответствии с которой ежегодно 3000 молодых специалистов и студентов Казахстана направляются в ведущие вузы и научные центры развитых стран мира для получения послевузовского и вузовского образования по остродефицитным специальностям.

Кадровое обеспечение инновационного развития страны требует наличия и соответствующего корпуса конкурентоспособных инженерно-технических кадров для науки и производства. Для этого вузам необходимо резко повысить качество образования, которое непосредственно зависит от внедрения инновационных технологий в учебный процесс, во все его структурные компоненты.

Одной из основных и неотложных задач системы высшего образования сегодня является ликвидация имеющихся диспропорций в направлениях подготовки специалистов, приведение их в соответствие с имеющимися и перспективными потребностями

рынка труда, стратегическими целями индустриально-инновационного развития. На решение этой задачи, как отмечает в статье «Кадровое обеспечение инновационного развития» Б.Т. Жумагулов, должны быть направлены имеющиеся в распоряжении органов государственного управления механизмы косвенного регулирования:

1. На новой научно-методологической базе создать систему анализа и прогнозирования потребностей рынка в специалистах различного профиля, в том числе и высшей научной квалификации, адекватно реагирующую на динамику экономического развития страны на основе целенаправленных научных, методических и маркетинговых исследований.

2. Продолжить выделение государственных образовательных грантов и кредитов на те специальности, которые в наибольшей степени отвечают потребностям индустриально-инновационного развития.

3. Особое внимание необходимо обратить на подготовку квалифицированных менеджеров индустриально-инновационной сферы [3].

Эти меры будут способствовать решению проблем кадрового обеспечения индустриально-инновационного развития Республики Казахстан.

В соответствии с тенденциями вузовской подготовки кадров для индустриально-инновационного развития страны, проводилась работа по определению приоритетных направлений и современных принципов стандартизации сферы высшего и послевузовского образования.

Сравнительный анализ особенностей и тенденций развития образовательных систем различных стран позволил выделить две основные модели, существенно отличающиеся подходами к реализации механизмов государственного регулирования образовательных программ и их классификации: либеральную и административную.

Либеральная модель характерна для стран с рыночной экономикой, приверженных демократическим ценностям, с устоявшимися традициями уважения автономии университетов и академических свобод.

Модель административного типа характерна для стран, имевших в недавнем прошлом плановую экономику с жестким государственным регулированием и командно-административным управлением.

Система классификации образовательных программ в либеральной модели является элементом национальной образовательной статистики, разрабатывается национальными органами статистического учета и для удобства международных сравнений строится как сопоставимая с Международной стандартной классификацией образования (МСКО-97) [4].

В связи с этим в казахстанском образовании происходит переход от модели образовательной системы административного типа к модели либеральной.

Большинству европейских стран единство качества и гарантии студенческой мобильности видятся важнейшими условиями обеспечения доступа к качественным образовательным услугам. Сопоставимость учебных планов, предметных программ и учебных материалов в современном высшем образовании ведет к формам, выходящим за рамки простого согласования, в ходе Болонского процесса вырабатывается понимание стандартизации как процесса постоянного сближения критериев и требований:

- к результату процесса обучения, т. е. к компетенциям выпускника;
- к системам управления качеством;
- контролю качества.

В ГОСО высшего и послевузовского образования предусматривается расчет учебной нагрузки студентов и преподавателей в кредитах, введены требования к компетенциям выпускников.

В то же время, на сегодня не определены принципы конструирования образовательных стандартов. Рассмотрение этого вопроса показало, что имеется широкий диапазон мнений на их совокупность.

Так, в совместном труде, подготовленном авторским коллективом ученых стран СНГ, предлагается целый комплекс принципов, на которых должен базироваться образовательный стандарт:

- преемственности (обобщение сложившейся практики и выделение из нее общих компонентов, элементов, принципов, которые не вызывают существенных разногласий);

- не цикличного («поколенческого»), а перманентного (систематического, непрерывного) обновления норм качества высшего образования;

- компетентностной ориентации (превращение образовательного стандарта из смешанной когнитивно-факторной нормы в преимущественно норму качества результата образования);

- междисциплинарности (усиление междисциплинарного характера содержания образования);

- опережающего образования (удовлетворение потребностей будущего, преодоление подходов к отбору содержания образования, основывающихся большей частью на существующем состоянии науки, знания и профессиональной практики);

- соответствия и адекватности (усиление направленности стандартов на признание получаемых в соответствии с ними квалификаций на рынках труда);

- равновесия (сбалансированности) между потребностями, особенностями национальных систем образования и международными нормами;

- добровольности применения макета образовательного стандарта теми или иными национальными образовательными системами;

- правовой корректности по отношению к законам, действующим в сфере высшего образования [5].

Н.И. Гендина, исследуя проблемы стандартизации, выдвигает следующие основные принципы разработки государственного образовательного стандарта: «гуманизация и фундаментализация образования; сочетание содержания общего (универсального) и профессионального образования; исторической преемственности; системности; соответствие целей образовательных программ, выраженных в ГОС, институциональными целям системы образования; федерализма; развития образовательной системы за счет создания условий стимулирования инновационных процессов в содержании образования, методах и средствах обучения; соотнесенности с передовым зарубежным опытом; контролируемости сформулированных в ГОС ВПО целей образовательных программ и требований к уровню подготовки выпускников» [6].

Указанные подходы не противоречат, а лишь дополняют друг друга. Поэтому при разработке стандартов нового поколения желательно придерживаться данных принципов.

В то же время, в соответствии с современными тенденциями сопряжения рынка образовательных услуг и рынка труда, необходимо введение принципа социального партнерства и взаимодействия с работодателями, что позволит ускорить работу по формированию национальной квалификационной системы, созданию профессиональных стандартов и на их основе – новых стандартов высшего и послевузовского образования, обеспечить преемственность между уровнями профессионального образования.

В связи с этим, приоритетными направлениями стандартизации в сфере высшего и послевузовского образования можно считать:

- поэтапное формирование проектов ГОСО совместно с работодателями;

- создание методологии и правил экспертизы ГОСО;

- совершенствование системы контроля качества основных образовательных программ в условиях расширения академических свобод высших учебных заведений и др.

С поэтапным введением новых образовательных стандартов будут созданы условия для устойчивого развития и подготовки кадров с высшим и послевузовским образованием и их применения с учетом требований современного рынка труда.

Вместе с тем, одним из приоритетных направлений является обеспечение преемственности в классификации специальностей в мировой теории профессионального образования.

Установлено, что в настоящее время насчитывается свыше 50 тысяч профессий и специальностей и наблюдаются постоянное обновление содержание труда и появление новых профессий. Процесс формирования специальностей и профессий динамичен, появляются и развиваются новые виды деятельности, отмирают и исчезают устаревшие, дробятся или объединяются реально существующие. Поскольку процесс образования новых отраслей и развития научно-технического прогресса бесконечен, постольку безграничен и процесс образования новых профессий.

Литература

1 Послание Президента РК народу Казахстана «Стратегия «Казахстан-2050»: новый политический курс состоявшегося государства» // www.akorda.kz.

2 *Назарбаев Н.А*. Новое десятилетие – новый экономический подъем – новые возможности Казахстана. Послание Президента народу Казахстана от 29 января 2010 г. // www.akorda.kz.

3 *Жумагулов Б.Т.* Кадровое обеспечение инновационного развития // Вестник Национальной Инженерной Академии. – 2008. – № 4. – С. 4–11.

4 Справка по вопросу «О разработке нового поколения государственных образовательных стандартов и поэтапном переходе на уровневое высшее профессиональное образование с учетом требований рынка труда и международных тенденций развития высшего образования» / К заседанию коллегии Минобрнауки России 31 января 2007 года // http://www.edu.ru/index.php?page id=43.

5 Концептуальная модель и макет образовательного стандарта высшего образования стран СНГ. – М.: Исследовательский центр проблем качества подготовки специалистов, 2005.

6 *Гендина Н.И.* Разработка системы стандартов библиотечного образования: нормативные и концептуальные основы образовательных стандартов нового поколения // http://www.gpntb.ru/win/inter-events/crimea2001/tom/sec6/Doc4.HTML

КРЕАТИВНЫЙ КЛАСС В СВЕТЕ ФИЛОСОФИИ ЕВРАЗИЙСТВА

Юрий ШПИЛЬКИН
(Шымкент)

В Красноярске, на встрече со студентами, Ричард Флорида, американский экономист, автор знаменитой теории, получившей развитие в книге «Креативный класс: люди, которые меняют будущее», сообщил собравшимся, что именно они являются будущим креативным классом. Обладающий креативностью человек обычно отличается высоким интеллектуальным уровнем. Но в наше время многим людям единственно неповторимую жизнь заменил виртуальный мир. Примитивное потребление информации и карикатурных зрелищ поработило людей, забирая часы, дни и годы и так короткой их жизни у экранов.

Артур Кларк писал, что эпитафия современному человечеству будет гласить: «Тем, кого боги хотят уничтожить, они дают телевизор». Влияние телевидения начинается в утробе матери. Телевидение начинает влиять на ребенка, большинство звуков ему еще не понятны, но его мама так часто смотрит телевизор, что постепенно звуки телевизора становятся родными. Человек еще не успел появиться на свет, а уже попадает под влияние телевидения. Управлять человеком, его желаниями, поступками оказалось очень просто, достаточно ежедневно крутить перед ним эту сформированную реальность.

Несомненно, телевидение иногда несет и что-то полезное, но львиная доля телеэфира отводится на то, что бы пугать, щекотать нервы, пробуждать ненависть и возмущение, настраивать против «плохих парней» и поддерживать «хороших», и вообще развлекать зрителя всеми доступными средствами. Влияние телевидения сводится как раз к тому, чтобы выжимать эмоции из зрителя, и как можно чаще: если не будет эмоций, то зрителю наскучит телевизор и он его может выключить. А что случается, если человек выпадает из-под телевизионного влияния? Правильно, он начинает смотреть по сторонам и видеть, что ре-

альность – совсем другая. Кому-то это может быть совсем не выгодно.

Об этом с огромным беспокойством говорили духовные лидеры нашей планеты – ученые, писатели, музыканты, главы религиозных духовных конфессий осенью 2010 года на Духовном Форуме, который проходил в Астане. Участники Форума приводили ужасающие факты, которые свидетельствуют, что цивилизации на нашей планете еще нет. До сих пор каждый день на планете от голода умирают 26 000 человек. Известно, что логика жизни капиталократии – накопление собственности – противоречит логике развития разума. Одна из секций предложила проект ноосферной этико-экологической Конституции человечества. В ней признано, что только разумные отношения людей с учетом интересов будущих поколений освободят землю от фатальной судьбы разрушения. «Почему фатальной?» – спросят скептики, планомерно рассчитывая сегодня годы своей жизни по мере и количеству приобретения благ комфорта.

К сожалению, и ЕГЭ, и ЕНТ оцениваются не способность мышления, а запоминание ответов различных тестов, которые проверяют способность памяти человека, обычное повторение уже известной информации. Телепередачи типа «Дом-2» или «Давай поженимся» рассчитаны на сексуально озабоченную молодежь, не отличающуюся особой нравственностью. И даже лучшие из них такие телепередачи как, «Умники и умнички» или «Что? Где? Когда?», или «Поле чудес» основаны на информации, уже давно доступной в библиотеках и в Интернете. Необходимо же развивать с детства потребность размышления, чтобы способствовать прогрессу разума цивилизации.

Футурологи все чаще пишут, что наступает земная ноосферная цивилизация. Это новая научно и духовно организованная цивилизация, функционирующая в условиях ограниченных возможностей Земли и условиях угрозы природных катастроф планетного и космического происхождения, представляющая во Вселенной уникальную планету разума и духа, которая в будущем вступит во взаимодействия с внеземными цивилизациями как космическими собратьями. Земная ноосферная цивилизация должна сменить земную современную цивилизацию.

В период глобального экономического кризиса мучительно возрождается к жизни исторический евразийский императив: необходимость интеграции, взаимодействия народов и государств, связанных культурно-историческими, цивилизационными связями. Но взаимодействия уже на новой, экономической и политической основе, современной евразийской идее. Единственно приемлемую формулу существования многонационального мирового сообщества можно емко выразить словами евразийца П. Савицкого: «Своя идеология и безразлично, свои или чужие – техника и эмпирические знания». Осмысление многовекового опыта взаимодействия евразийских народов с учетом реалий и императивов третьего тысячелетия, содержанием которого являются сосуществование и конкурентная борьба между цивилизациями, даст возможность если не определить конкретные меры выхода из кризиса, то не делать ошибок, углубляющих его.

Интеграционная концепция евразийских народов вокруг осознанной евразийской идеи способна противостоять гегемонистским устремлениям западной (американской) цивилизации, объявляющей различные регионы мира сферой своих жизненных интересов, воздействующей на принятие важнейших политических и экономических решений. Евразийские ценности – такие, как многонациональная общность и притяжение народов друг к другу, собственные ценностно-нормативные механизмы, национальные традиции, мультилинейность социально-исторического процесса, параллельное сосуществование и развитие различных культурно-исторических систем (цивилизаций), каждая из которых имеет свою логику развития, свою культурную доминанту, собственные ценности и приоритеты – все это определяет современную евразийскую идею.

Евразийская цивилизация как культурно-историческая система накопила опыт взаимодействия народов, установления разнообразных форм взаимосвязей: пространственных связей по освоению природно-ландшафтной среды, адаптации к своему «месторазвитию»; временных связей по передаче от поколения к поколению навыков, ценностей, установок, культурных традиций; социальных связей, укрепляющих общность и «комплиментарность» или взаимопритяжение евразийских этносов. Столе-

тиями складывалась евразийская аффилиация – потребность человека в теплых, эмоционально значимых отношениях с другими людьми.

Современный словарь философских терминов (2004) определяет толерантность как нравственное качество, характеризующее отношение к человеку, принадлежащему к другой расе, национальности, культурной традиции, религиозной конфессии, как к равно достойной личности. Толерантность не сводится к простой терпимости, а подчеркивает способ отношения к неприятным или неприемлемым объектам – снисходительное их допущение или вынужденное терпение без применения насилия. В отличие от терпимости, толерантность подчеркивает право личности на сохранение автономии. Как социально-психологический феномен, толерантность, предполагает настроенность личности на паритетный диалог, познание нового, «чужого». Понятие «толерантность» стало употребляться в русском языке сравнительно недавно.

Толерантность и интолерантность в социологии и этнопсихологии понимаются как эмерджентные (атрибутивные) свойства системы социального действия, ее обобщенные характеристики, которые, в свою очередь, также, включают в себя необходимую атрибутику, имеющую выражение в структуре социального действия. Необходимо заметить, что толерантность, интолерантность следует понимать как идеально-типические понятия, так как составляющие систему социального действия атрибуты не могут быть по своему качеству только толерантными или только интолерантными.

Евразиец – в полном смысле интернационалист, сторонник толерантного отношения между людьми различных наций и рас, основанного на взаимопонимании, взаимном доверии, взаимообогащении культур, ценностей, знаний и технологий. Евразиец проявляет терпимость к чужим мнениям, верованиям, поведению, обладает обостренным чувством справедливости, стремлением к образованию и повышению квалификации, хорошо владеет русским языком как языком межнационального общения. Поэтому неправомерно в понятие «евразиец» включать в качестве основного признака расовую общность, или отдельно

взятый этнос. Понятие «евразиец» не определяется ни религиозными, ни государственными общностями. В каждой стране, претендующей называться цивилизованной и демократической, должно быть развитое, самодостаточное гражданское общество, в которое входят все национальные и конфессиональные образования.

Характер казахстанской ментальности и приоритеты ценностных ориентаций казахстанцев определяются во многом культурными традициями, а также особенностями социально-политических и экономических ситуаций на каждом этапе общественного развития. Доминантой при выборе правильных решений экономических, социальных и личных проблем выступают системы базовых и инструментальных ценностей, а также поведенческие установки, стандарты и нормы поведения.

Национальный менталитет способен оказывать существенное воздействие на происходящие в обществе изменения, предлагая обществу тот или иной путь радикальных реформ. Поэтому для массового сознания современного казахстанского общества, мозаичного по своей природе, в настоящее время особенно характерны формы проявления традиционных «культурных оппозиций», представляющих разнонаправленные ценности – от возрождения национальных языков до активизации религиозной деятельности представителей различных конфессий, что вовсе не составляет традиционных ценностей казахстанцев.

Как показывают социологические исследования, события 90-х гг. XX века значительно повлияли, но существенных изменений в иерархию основных жизненных ценностей не внесли. У казахстанцев, так же, как и у россиян, на первом месте остались семья, интересная работа, спокойная совесть, на последнем – власть, признание, карьерный успех.

Коллективное бессознательное, как наследие предков, является не индивидуальным, а общим для всех людей и представляет собой истинную основу индивидуальной психики. В основе коллективного бессознательного лежат устойчивые образы, названные Юнгом архетипами. В своей сущности ментальность как раз и представляет собой исторически переработанные архетипические представления, через призму которых происходит воспри-

ятие основных аспектов реальности пространства, времени, искусства, политики, экономики, культуры, цивилизации, религии.

Ментальность выражает не столько индивидуальные установки каждого из людей, сколько внеличную сторону общественного сознания. Субъектом ментальностей является не индивид, а социум. Они проявляются в вербальной культуре общества, в языке жестов, в поведении, обычаях, традициях и верованиях. Рассмотрение ментальных особенностей сознания той или иной социальной группы позволяет проникнуть в скрытый слой общественного сознания, объективно и глубоко передающий и воспроизводящий умонастроения эпохи, вскрыть глубоко укоренившийся и латентный за идеологией срез реальности – образов, представлений, восприятий, который в большинстве случаев остается неизменным даже при смене одной идеологии другой. Это объясняется большей, по сравнению с идеологией, устойчивостью ментальных структур. Образцы поведения, ценностные ориентиры обычно задаются в рамках ментальности образованной части общества, а затем, отчасти упрощаясь, постепенно проникают в ментальность народа, закрепляясь в ней на долгие годы, десятилетия и даже века.

Ментальность евразийской цивилизации представляет собой совокупность наиболее устойчивых и продолжающихся во многих поколениях осознанных или неосознанных архетипов народов Евразии, подсознательной взаимной комплиментарности, символов (святынь, идеалов, ценностей, принципов), а также объединяющих их мировоззренческих установок. Когда речь идет о глобализации, имеют в виду, что технологические, экономические, технические, организационно-управленческие процессы приобретают некие стандартизированные, приемлемые для обеспечения более полного сотрудничества общие черты и характеристики.

Попытки уравнять и в одном ключе рассматривать как цивилизацию, так и глобализацию, не могут не вызывать вполне обоснованные протесты и возражения. Тем более, что глобализация в сфере культуры несет в себе ярко выраженный оттенок вестернизации, европеизации и даже американизации. В этой ситуации происходит вольное или невольное навязывание ценностей од-

ной цивилизации другой. А это в принципе глубоко ошибочно. Противоестественно. А, значит, и неприемлемо. Цивилизация по сравнению с глобализацией имеет прямо противоположные ориентиры, направленные на сближение, но не на отождествление, на поддержание схожих черт и характеристик, но предполагающих сохранение их уникальности и значимости для всего человечества.

Цивилизация нацелена на понимание, взаимодействие, сотрудничество, признание другой (иной) стороной право сохранять и развивать свои уникальные черты. Именно уважение, признание за другими особенных и специфических признаков позволяет достичь истинного расцвета человеческого многообразия. А этого можно достичь посредством решения проблем в рамках концепции глокализации, которая органически соединяет в себе общие и особенные черты развития народов и их цивилизаций. Понятие «*глокализация»* состоит из двух слов: глобализация и локализация – это такое соединение проблем глобализации и учета национальных, региональных и других особенностей, которое позволяет соединять воедино и общие, и специфические требования [2].

Запуск Таможенного союза оказался знаменательным событием. «Это – самое лучшее интеграционное объединение, которого мы достигли за 20 лет после развала Советского Союза, – заявил Н. Назарбаев. – Мы с вами полны желания, чтобы это было притягательным для всех нас». Он рассказал, что товарооборот двух стран увеличился на 30% и вышел на докризисный уровень. Примерно такие же цифры – и с Белоруссией. По нашему мнению, наступает момент, когда от констатации факта актуальности исследования, проблемы ментальности народов евразийского пространства, необходимо переходить к детальному изучению особенностей, путей сближения ментальности народов Таможенного союза и Единого экономического пространства.

Социологические опросы стабильно подтверждают сохранение в Казахстане (несмотря на все коллизии суверенизации, проявлений этнонационализма и межнациональных напряжений) достаточно высокого уровня взаимной комплиментарности основных этносов. Чувства симпатии к русским испытывают 60%

казахов, соответственно симпатизируют казахам 47% русских. В то же время в Казахстане, как и в России, доля желающих войти в состав объединенной Европы (11%) оказалась меньше, чем доля отдавших предпочтение союзу России, Белоруссии и Казахстана (около 13%) и заметно меньше доли желающих жить во вновь объединенном СССР (свыше 18%) [3, с. 110–114].

Евразийская ментальность в условиях глобализации создает наиболее приемлемую толерантность между народами Евразии. В настоящее время человечество стоит перед дилеммой: либо все государства к концу переходного периода примут идею сохранения Земной цивилизация, либо цивилизации исчезнут, вне зависимости от государств, этносов и классов. Таким образом, ноосфера – это сфера разума и духа. А разум как высшее проявление мыслительной, интеллектуальной способности человека и дух как высшее проявление его психической способности составляют органическое единство. Анализ всемирно-исторических событий XX века показывает, что период протекания их, с достижением исторической цели, составляет примерно 15 и не более 20 лет. Тенденция стремительного сжатия социального времени позволяет предположить, что основы управления цивилизацией необходимо заложить в течение 15–20 лет XXI века. А это – задачи, стоящие перед новым креативным классом, и они могут служить признаком происходящих процессов поворота философии к единому гуманистическому миропониманию.

Литература

1 *Горшков М.К.* Российский менталитет в социологическом измерении // Социологические исследования. – 2008. – № 6.

2 *Тощенко Ж.Т.* Общее и особенное российской и тюркской цивилизации: проблемы глокализации // Социологические исследования. – 2010. – № 1.

3 *Ушаков Д.В.* Жизненные ценности народов Евразии // Россия как цивилизация. Сибирский ракурс. – Новосибирск, 2008.

К ПРОБЛЕМЕ ПРЕПОДАВАНИЯ ФИЛОСОФИИ В СОВРЕМЕННЫХ УСЛОВИЯХ (феномен реального философствования)

Индира ЗАРИПОВА
(Астана)

Преподавание реального философствования связано с концепцией «второго рождения», которое долгое время пребывало в забвении и только с легкой руки М.К. Мамардашвили актуализировалось в конце XX столетия.

Реальная философия тем более важна, поскольку современная, порубежная эпоха породила феномен деантропологизации. О человеке деантропологизированном мы знаем немало, ибо сталкиваемся с ним повседневно. Ведь это мы сами.

В силу деформации конструктивных форм (начиная с агоры и кончая университетом) человек не может рассчитывать, что «второе рождение» пройдет спонтанно. Он должен работать над принципами, способствующими прохождению Пути к Реальности «второго рождения», и блокировать факторы, которые мешают этому.

Со времен возникновения даосизма Путь означен как начало космическое, как глубинный ритм Вселенной, которому может следовать человек, исповедующий в своей жизни те принципы, что яростно отвергает социум.

Что это за принципы? Прежде всего – принцип великодушного приятия реальности, наиболее трудный для понимания, а главное – для укоренения в повседневье.

Вообще язык реальной философии – это язык образов и мудрых форм поведения. В одной английской пословице данный принцип представлен так: принимайте нас такими, какими находите, но оставляйте – лучшими.

Для приятия реальности необходим ряд условий – подпринципов. Прежде всего, это – равновесие ума, достигаемое отрешенностью от чувства собственной важности.

Следующее условие – самоотрешенное слушание.

Важен и принцип усилия.

Не менее важным принципом – является принцип недеяния.

Еще одним принципом является принцип смирения. Он хорошо прописан в дневниках Л. Толстого.

Трудно привыкнуть к мысли, что человек не дан, а воссоздается вновь и вновь усилием каждого дня. Что наше становление – это многократное прохождение Пути от ничтожности к величию. Многократное возобновление «вновь» и «снова» с помощью культивирования принципов Пути.

Что нам мешает мыслить? Каковы факторы, препятствующие «второму рождению»?

Говоря о структуре отобъяснения, Мамардашвили вспоминал пример из собственной биографии. Комсорг группы «прорабатывал» его так увлеченно, что не заметил нищего малыша. Почему?

А потому, что в голове комсорга уже была схема: на первой стадии коммунизма равенства нет.

Со структурой отождествления философу также пришлось столкнуться в жизни. Его попросили прочесть беседы-лекции гаитянам. И он с удивлением обнаружил, что со схемой «есть бедные и богатые», «чтобы не было бедных, нужно уничтожить богатых» эти милые студенты никогда не расстанутся, потому что они отождествили себя с этой простой схемой и за это уважают себя.

Что касается структуры присутствия, то Мамардашвили иллюстрирует ее так: присутствие любимой женщины, о которой знаешь правду, но ее несомненное очарование смягчает правду.

Следующие «враги» Пути (это прописано частично уже у Данте): страх, лень, надежда. К ним надо добавить открытие Пруста «нерасшифровка впечатления».

Первым условием реального философствования и М. Пруст (метафизик от Бога) и М. Мамардашвили считали принцип ангажированности (вовлеченности), а также отрыва и отступа, которые ведут к сомнению: так ли обстоит дело, как кажется?

Недеяние то же плюсуется сюда. М. Мамардашвили считал, что без недеяния невозможно «второе рождение».

Третья черта реального философствования – текст как инструмент.

Пруст доказал своим романом, что текст – это инструмент, необходимый для распутывания ситуации собственной слепоты, в которой мы пребываем.

Всё это дает шанс расшифровки впечатлений. Через расшифровку впечатлений мы выходим к «шелесту подлинной жизни» (М. Пришвин).

Реальное философствование есть также и постмодерн. Оно текстуально характеризуется определенными признаками. Один из них – органичность языка, другой – его образность, метафоричность. А третий признак реального философствования – это все черты литературного постмодерна: вариативность, незавершенность, обрывчатость, приглашение читателя в соавторы и т. п.

Каковы структуры, плодотворные для трансформации сознания?

Общеизвестна мысль Паскаля: «Агония Христа длится вечно, и в это время нельзя спать». Очень образное определение «длящегося акта». На уровне интуиции многие из нас знают, что существуют вещи, которые не случились, а случаются. То есть в нашей душевной жизни мы не можем принять их – эти события – как свершившиеся, а должны считать себя внутри их – как совершающиеся.

М. Мамардашвили вообще интересовали структуры, которые плодотворны для трансформации сознания. Например, его интересовала структура «представить себе другую жизнь». Не менее заинтересован он был в структурах, мешающих прохождению Пути. К примеру, такова структура ожидания.

Реальное философствование есть пространство прохождения Пути. В процессе реального философствования культивируются принципы («друзья») Пути и отслеживаются (сталкинг – по Карлосу Кастанеде, трезвение – по православной аскетике) факторы, препятствующие прохождению Пути. Среди них – как известно – наиболее серьёзные (в смысле трудности преодоления) – органические связи, структура ожидания, феномен присутствия, надежда… Органические связи – вот наиболее уязвимая наша пята. Мы не умеем держать одиночество. А структура ожидания вообще лишает нас контакта с Реальностью. Ведь Реальность – это всегда другое. И прийти к нему перебором облаков – как сказал бы Пруст – просто невозможно.

Нужно вытягивать себя из вещей, которые нас убивают. Вытягивать из повседневной рутины, небытия. Это сложно, трудно, но, поверьте, возможно.

И помощь тут – не только Пруст, но и, к примеру, православная аскетика. Кстати, Пруст цитирует в письме Жоржу де Лорису Евангелие от Иоанна (12, 35): «Трудитесь, пока есть свет». Цитата не точна (хотя эта неточность, которая многого стоит!). В Евангелии сказано: «…ходите, пока есть свет, чтобы не объяла вас тьма» А всё-таки (хоть это – и кощунственно звучит) у Пруста лучше: трудитесь.

Прустом и Мамардашвили проделан ошеломительный бытийно-личностный эксперимент. Вызывает удивление тот факт, что он –эксперимент! – практически не изучен. Всё, что написано о Прусте и Мамардашвили, идет как бы по касательной к тому, чем они хотели поделиться с нами.

Разумеется, термин «бытийно-личностный», да ещё – «эксперимент» –это не слова Мамардашвили по отношению к нему самому. Автор терминологии – Ю. Сенокосов. Но Мамардашвили, описывая этот феномен в «Психологической топологии пути», говорил, что этот феномен обладает бесконечной ценностью, которая нужна – как никогда – сейчас человечеству.

По мнению Мамардашвили, на такой феномен способна только сильная классическая душа, а она – по определению – совмещена с сильной формой, которая в какой-то мере случайна, т. е. текст Пруста, каким мы его знаем (как образчик реального философствования), мог и не состояться., поэтому он и повторял часто, что не хотел бы еще раз прожить жизнь, потому как мала вероятность выйти на верный Путь.

Главное в реальном философствовании – страстное желание встречи с самим собой. «Жить в состоянии поиска и обретения себя – это значит жить в Пути» (Г. Батищев).

Как-то на уровне нутряном не прививается мысль, что главное – жить для роста своей души, выращивать глебинное «я», которое обогатит вселенскую семантику. Постоянно тянет на иное – поиски Альбертины или Туле. Это я вспомнила пассаж из «Топологии»:

– Так вот, перефразируя Петрарку и выражая тем самым точный смысл прустовской жизни и самого того факта, что он взялся

писать роман, можно сказать так: «Альбертины-то я не нашел, займусь поиском в себе самого себя». Потому что под видом Альбертины (или под видом Тулеу Петрарки человек искал самого себя».

Есть вещи, которые нас убивают, ибо мы потратились на них, и эта трата нас «держит». А реальная философия (и литературный текст как реальная философия) нас освобождают.

Освобождение от «держания» – трудный процесс. Дело в том, что трата сцеплена с острым сознанием несправедливости и горя, но «пока я имею острое сознание горя и несправедливости, я ещё не имею понимания» (М. Мамардашвили).

Реальный философ нетематичен, как нетематична сама жизнь – гармоничная целостность, которая лишь для удобства изучения дробится. И живет эта философия не интересами, не исследованиями, а – *исканиями*.

Главное – иметь философскую жизнь и о ней рассказывать, повествовать, делиться ею.

Верно заметил В. Подорога, что «Мераб Константинович открывал себя, чтобы кто-то в его мысли находился и мог жить».

Реальное философствование безусловно *спонтанно*. Немецко-грузинский философ и писатель Гиви Маргвелашвили сказал: «Мераб диалогичен, как философ, он сократичен. Он не кабинетный философ. Кабинетный философ – это тот, который начитался и всё знает. Но это не философ. Он всё знает, но это не то сознание, которое прыгает, как лошадь на лугах, и вдруг нападает на что-то совершенно новое и абсолютно непонятное».

И это непонятное он должен раскрыть с помощью техники «расшифровки впечатления», о котором мы уже говорили.

Я уже писала, что совершенно непонятно, почему такой ошеломительный опыт создания себя до сих пор не востребован даже теми, кто восхищается Прустом и Мамардашвили, пишут о них, читают лекции. Недаром концепция «второго рождения» (реального философствования) так актуализировалась в наши дни. Особенной популяризацией этого феномена заняты супруги Грофы, одна из книг которых так и названа: «Неистовый поиск себя». Нам – и преподавателям и студентам – явно не хватает этой неистовости.

БІЛІМ ЖҮЙЕСІНДЕ ТАНЫМ ӘРЕКЕТІН ДАМЫТУ МӘСЕЛЕСІ

Күміс МОЛТОБАРОВА
(Алматы)

Қазіргі кезеңде ерекше өзекті мәселе гуманизм идеяларының терең дағдарысымен сипатталатын жағдайды мәдени-философиялық тұрғыдан зерделеу болып отыр. Қазіргі социумда күйзеліске ұшырап отырған әлдебір жекелеген дәстүрлер немесе қоғамдық тұтастық элементтері ғана емес, әлемдегі сана мен өзіндік сананың тәжірибесін көрсететін гуманистік дәстүрдің тілі. Атап айтқанда классикалық мәдени құрылымдарда «Меннің» онтологиялық үздіксіздігін қамтамасыз ететін сол болатын. Мұндай жағдайды, ең алдымен, ойшыл, шығармашыл адамдар зерделейді және осы контексте Ф. Ницшенің биік адамгершілік құндылықтардың иесі болып табылатын «жоғары адам» идеясының маңызы арта түседі. Сондықтан жоғары оқу орнындағы болашақ мамандарды осы идеяға сай жаңа құндылықтардың иеленушілері деп білсек, онда шығармашыл тұрғыда олардың кәсіби дағдысын дамыту үшін түрлі инновациялық технологиялар, прогресивтік әдістермен қатар мәселелік оқыту технологиясында еңгізу қажет. Педагогикалық тәжірибе көрсетіп отырғандай-ақ, мәселелік оқыту тыңдаушылардың таным процесінің өзіне шынайы берілгендікпен қатар, олардың зерттеуге деген бейімділігін дамытып, практикалық іскерлігін шыныктырады. Осыдан мәселелік оқытудың негізгі мән-мағынасы болашақ маманның танымдық іскерлігін басқару болып табылады. Ал оның негізінде терең және баянды білім алу мүмкіншілігін тудыру үшін, мәселе қойған кезде, оның шешімін табуда білім алушы өзі тікелей қатысу керек. Мұндай принципті ұстанған кезде нақты кәсіби шешендігі қалыптасатын жағдай жасалып, мәселені шешудің өзі шығармашыл тұрғыда өтеді, ал сабақ кезінде алған информация іскерлік тұрғыда қабылданады. Олай болса мәселелік оқыту деген ұғымға алдымен анықтама беріп алайық.

Мәселелік оқыту – ғылымның дайын қорытындыларын игеруімен байланысты, тыңдаушылардың жүйеленген дербес ізденіс іс-әрекетімен ұштасып жататын, даму тұрғыда білім берудің типі. Осы тұрғыда білім берудің мақсатына жету үшін үздіксіз интеллектуалдық жаттығу, іс-әрекет процесін және оның нәтижесін бағалау үшін арнайы психологиялық көніл күй туды-рып, ойлау процесінің икемділігіне назар аудару қажеттігі туады. Мұндай жағдайда мәселелік оқыту аталған процестің дамуына ықпал ететін тәсілдердің бірі бола алады. Бұл шараларды іске асы-ру кезінде тыңдаушының жалғыз ақыл-парасаттылығына ғана ден қоймай оның жан-дүниесіне, рухына мән беру керек. Бәрімізге белгілі «Батыста туған адамдар мен шығыста туған адамдардың ойлау мен тіршілік ету жүйесінің ерекшелігі олардың миының жұмыс істеу ерекшелігінде: мидың сол жақ бөлігі – әлемді абстрактілі тануға, ал оң жақ бөлігі – әлемді нақты түрде көңіл-күй-сезіммен тануға жауапты» деген пікірмен санасу да қажет. Өйткені, қазіргі кезде батыстың білім жүйесіне ауысып, оны ой елегінен өткізбей олардың жалғыз логоцентристік ойлау жүйесіне бет алсақ, онда шәкірттерімізді рухани бастауларымыздан айы-рылтып аламыз. Айырылтып алдық та. Өйткені, батыстық білімге, тәлім-тәрбиеге бейімделеніп, табиғи өмірдің жылуы мен берекесін кетіріп жатқанымыз айқындалып жатыр. Бұл тек жалғыз менің жан айқайым емес, барлығымызды ойландыратын жәй. Сондықтан мәселелік оқыту кезінде мидың сол және оң жақ бөлігінің мүмкіншілігін бірдей іске асырғанда ғана тындаушылардың ой-лау мүмкіншілігімен қатар олардың өнегелік императивінде дұрыс бағытқа бейімдей аламыз. Әсіресе, біздің ақпарат ағынына толы, ілім-білімнің маңызы арта түскен уақытымызда Френсис Бэконның: «Уақыттың күші – білімде» деген ұстанымы шын мәнінде күн тәртібіне қойылып, бүгінгі заманауи ғылымдардың зерттеу нысанына айналған шақта мұның маңызы арта түспекші. Американдық әлеуметтанушы Тоффлердің «Болашақтан қорқу» деген кітабінің атында бүгінгі қоғамдағы жылдам орын алған әлеуметтік және техникалық өзгерістер процесімен байланысты өзекті сауал тұр. Урбанизация, маскүнемдік, қылмыс, есірткімен ауру, т. с. с. Бұл процестердің барлығы салқын санаға ерудің әсерінен пайда болып, басқару аясынан шығып барады.

Дүниені көкірек көзімен танып, қоршаған ортадағы өзгерістерді тұла бойымен сезіне алатын ерекше қасиетке ие ұстаздар ғана жақсылық ауылына бастайтын сара жолды тура тауып, жастарды жамандық атаулыдан сақтандыра алады. Бүгінгідей адами бастаулардың дүниеге келуі қиындап кеткен өркениет ғасырында солар ғана тындаушыларды өз санасына, өз жан-дүниесінің терең қатпарларына үңілуге үйретіп, жақсылық пен имандылық әлеміне, ізгілік пен адамгершілік дүниесіне бастайтын тура жол тауып бере алады. Жасандылық пен табиғилық шекарасы жойыла бастаған кезеңде нағыз өнер мен жасанды өнердің шекара сызығын ажырату қиындап барады емес пе? Мұның бір дәлелі ретінде «мазмұны – социалистік, формасы – ұлттық» атанған мәдениеттің шаңырағы ортасына түскенін айтсақ та жеткілікті. Өмірде де солай, ақылдың «азабы» арқасында бәрі-бәрі: тамақ та, киім де де жасанды болып барады. Біздің санамыздың түпкі мүмкіндіктерін ешкім де түбегейлі зерттеп, түбегейлі сараптай алған жоқ, біздің ақыл-ойымыздың тереңіне ешкім де бойлап болған жоқ, адамдар өздері дүниеге әкелген миға сіңбес «қайта құрулар» арқылы өзіне-өзі қандай ор қазып жатқанын сезе ме екен?

Ал тіршілік әлемінің басты мазмұны мен басты құндылығы – адам, бәрі де адамға қатысты, ал, адам сол бәрі-бәрі үшін жауапты, өйткені Жер атты планетадағы тіршілік атаулы сол адамға тәуелді. Егер адам табиғаты күйрейтін болса жер бетіндегі барлық жетістіктер, қайта жаңғырулар мен алға жылжулар ақыр соңында кері кетуден басқа түк те емес. Мұндай жағдайды ескере отырып, әсіресе философия пәні бойынша өтетін сабақтарда тындаушылардың назарын ұлы ойшылдардың міне осы жайында, техниканың бақылаусыз дамуының арқасында тотыға бастаған адам санасы мен кір шалған жан-дүниеміз хақында сыр шертетіндігіне ерекше назар аударған орынды. Мысалы Ницшенің көпшілікке жақсы белгілі «Құдай өлді» деген сөзінде – адамның өлетін, яғни өмірбаянының да жоқ болатын күні алыс емес деген терең мағына бар. Мұның бейнесін, қарапайым адамның бір күнмен ғана тіршілік ету тенденциясы, бейсаналық ымырты, маргиналды ішкі дүниесінің үзік-жұлықтығы орын алып отырған қазіргі мәдени өмірден көруге болады. Тап осы-

дан да келіп ұстаздар қазіргі замандағы рухсыздықтың барлық көрінісіне қарсы тұра алатын метафизикалық тірек нүктелерін көрсете отырып, «адамды рухтандырудың» жаңа құралдарын іздеу керек. Ал, белгілі философ М. Мамардашвилидің метафизиканың адамның мәртебесімен байланыстылығы туралы негіздемесіне сүйеніп айтқанда: «метафизика – жеке тұлғаның ыдырамауының кепілі мен шарты» (Мамардашвили М. Необходимость себя: Введение в философию: Докл., ст., филос. заметки. – М.: Лабиринт, 1996. – С. 112).

Сондықтан мәселелік оқыту кезінде, тындаушыларды жалғыз логоцентристік принципте ойлау қабілетін дамытып қана қоймай, олардың рұхтанған ақыл-парасатына назар аудару керек. Осы орайда әл-Фарабидің екі түрлі құбылысты – шындық пен «сезімтал жанның қасиеттерін» тікелей байланыстырып қарастырғанын да еске алайық. Сонда біз оларға қазіргі бағыт алған білім жүйесіне сай өзіндік жұмыс дайындығын жүргізуге, өзін-өзі ұйымдастырушы адам ретінде сезінуге мүмкіншілік бере аламыз. Бұл жерде тындаушыларға сенім артып, оның өз ісіне жауап беру мүмкіндігіне сүйеніп, беделі мен қадір қасиет сезімін дамыта аламыз. Сонда мәселелік оқыту сабағы – әрбір онда қойған мәселені бағалаудың катализаторы болып шығады. Өйткені онда ашылған мән оңай болмау керек. Тындаушыларда өзің ашу, өзің үшін ашу, өзің өзгерту үшін ашу процесі іске асу керек. Мұндай сабақта нағыз жан өңдеу, жан мен жүректі өңдеу жүру керек. Нәтижесінде тындаушылардың тәртібі өзгереді, өз іс-әрекетінің мағынасын іздеу қабілеті дамиды, оның ішкі әлемі мен әлеуметтік қарым-қатынастар жүйесінің байланысы тереңдейді, тұтастай алғанда сабаққа және шығармашылық тұрғыда талдауға деген қызығушылық пайда болады, өзін өзі бақылауы арта түседі. Ал, ең тиімдісі тындаушылардың қуаныш сезімі сублимацияланып, оқуға деген құштарлығы да арта түседі. Енді олар әр бір сабақта қойған мәселе бойынша дискурсқа түсіп, өз ойларын өрістетуге дайын тұрады. Адамның ойы өзге дауысқа түскен бөгде оймен, яғни өзге сөзбен жеткізілген санамен жанды қарым-қатынасқа түскенде ғана нағыз ой, яғни идеяға айналады емес пе. Дауыс-саналар қарым-қатынасының осы нүктесінде идея дүниеге келеді де, өмір кешеді де. Ал бізге ең

ұтымдысы тындаушылардың сабақ үстінде дискурсқа қатысып, олардың барлығының өзара интеллектуалдық тұрғыдан өсуіне, ал талқыланған мәселенің, идеяның барынша өзекті, өміршең болуына ықпал етуге жағдай жасау. Басқаша сөзбен айтқанда, дискурстар фигурасы әлдебір тәндік көрінісі бар динамикалық сурет немесе өмір қозғалысы, өмірге еліктеу кодының қозғалу, пайда болу, қалыптасу үдерісі. Мысалы, осы ретте Платонның «Сұхбаттары» – мәселені әр қырынан қарастыратын, көрсететін сұхбаттастардың ой-толғаулары. Бұл тұрғыдан алғанда, «Той» сұхбатын атап айту керек: сұхбаттастыққа түсетін идеялар, ойлар неғұрлым көп болса, мәселе соғұрлым көпқырлы, тұтас қарастырылады. Сұхбаттастықтың Платон алдын ала белгілеген полифониялық формасы оған қатысушылардың барлығының өзара интеллектуалдық тұрғыдан баюына, ал талқыланған мәселенің, идеяның барынша өзекті, өміршең болуына ықпал етеді. Ал адамның ойы өзге дауысқа түскен бөгде оймен, яғни өзге, сөзбен жеткізілген санамен жанды қарым-қатынасқа түскенде ғана нағыз ой, яғни идеяға айналады. Дауыс-саналар қарым-қатынасының осы нүктесінде идея дүниеге келеді де, өмір кешеді де. Сондықтан «бұлақ көрсең, көзін аш» деп, қисыны келген тақырыпта көтерілген мәселелерді тындаушылардың болашақ өмірімен байланыстырып, олардың танымдық іс-әрекеттілігін нығайтып, сұхбатқа бейімдеу керек. Өйткені, «болу – сұхбаттастық қарым-қатынас. Сұхбаттастық біткенде бәрі де бітеді». Бахтиннің осы сұхбаттастық тұжырымдамасының әдістемелік негіздерін, әсіресе, философия пәні бойынша өтетін сабақтарда ұтымды пайдаланып, М. Мамардашвали айтқандай тындаушылардың «ойлау қуанышын» оята аламыз. Сонда олардың әрбір тақырыпты оңай игеру мүмкіншілігі арта түседі. Жалпы түсінудің өзі сұхбат кезінде орын алады емес пе?! Оған сәйкес, адамның өмірінің өзі, оның санасы мен өзгелермен қарым-қатынасының өзінің сұхбаттастық табиғаты бар. Адамдықтың негізінде, Бахтин бойынша, адамаралық, интерсубъективтілік және интериндивидуалдық жатады. Екі адами мән өмір мен болмыстың ең азын құрайды. Бахтин адамды, шынайы өмірін онымен сұхбаттастық құра алғанда ғана білуге болатын қайталанбайтын жеке болмыс және тұлға орай-

ында қарастырады. Егер осылай болса, онда М. Бахтиннің көзқарастарына сәйкес, тындаушыларды осы өмірлік шындықтың өзінің іргелі экзистенциалды-онтологиялық негіздеріне ұмтылдыру керек. Ол үшін экзистенционалды-рухани философ ретінде, болмыстың эстетикалық көріністері әу бастан-ақ өмірдің әртүрлі саласы – мәдениет ритуалдарында, адамдардың қарым-қатынасында, адам айтатын сөздер өмірінде, дауыстың ырғағы мен бөгеліс-іркілістерінде, мәтіндер мен таңбалық мәдениет шығармаларында тамырланғанына мейлінше сенім арту керек. Әсіресе, қазіргі кезде адамның әлеуметтік болмысы қоғамдық өмірдің әрбір саласындағы кең көлемді құбылыстарға және процестерге тәуелді болып тұрған кезде. Мұндай жағдайда тыңдаушыларды өзінің өмірлік бағдарламасын айқындайтын, өзіндік дамудың субъекті ретінде алға шығуға тиісті екеніне сенім арттыру керек. Бұл ретте оның кәсіби бейнесін оқу орнындағы білімдік процеспен тығыз байланыста қарастырып, білімнің мәнмағынасын түсінуге бейімдеу керек. Ал білім – ғылыми хабарлау, әлеуметтік және кәсіби тәжірибенің, тұлғаның қалыптасуы, оның дүниетанымын, мәдениетін табыс ету және игерудің бірегей механизмі. Бұл тұрғыда білімнің қалыптастырушы міндеті ең негізгі болып шығады. Өйткені, болашақ кәсіби іс-әрекет динамикалық, қайшылық, және әр алуан өзгешелікке ие болғандықтан, жоғары оқу орнындағы білімдік процесте болашақ маманның қалыптасу жүйесінің құрылуын жан жақты қарастыру керек. Әрбір заттың мәніне терең үңілу үшін оған оперативтік тұрғыда ойлайтын, ынталық қасиеті бар креативті тұлға болу талабын алдына қойып, жанының тереңінен шығу қажет. Өйткені, философиялық қызметте «әлемнің шашылған мағыналарын» жинайды да өтпелі үшін, әлемдегі өтпелі болмыс пен мәңгілікке қатысы бар оқиғалық құнды салмақ алатын сезімдік эквивалент пен құндылық ұстанымдарын жасап шығарады. Мұны ой елегінен өткізген болашақ маман экзистенциалдық таңдау кеністігінде дұрыс бағыт-бағдар алу қабілетке, кәсіби қызметте ақталған өнегелік императивке ие болады. Өйткені, тұлға күрделі әлеуметтік-мәдени континуумда қалыптасатыны белгілі, оның ішкі жан дүниесінде сантүрлі әлеуметтік-мәдени өзара байланыстардың драмалық өрімі көрінеді.

Өз кезеңіндегі психология – «жан туралы ілім» ахуалын сипаттай келе Юнг, оның психотехника және психотерапия көмегімен, академиялық шектеулерді бұзып, тәжірибелік деңгейге шығатынын атап көрсетеді. Жанды рухани өмірдің формасы ретінде қарастыра келе Юнг, жанның мәнін «өзіндік және өзі үшін зат» деп танымайды, бірақ, тұлғаның әртүрлі психикалық көріністеріндегі сырлы болмысы деп таниды. Рухани өмірді зертханалық жағдайларда зерттеу мүмкін болмағандықтан, психолог, жан өмірінен әлденелерді анықтауға мүмкіндік беретін: поэзия, әдебиеттану, эстетика сынды өзіне бөгделеу салаларға енуге мәжбүр. Бүгінде бұл тізімге біз өз тарабымыздан басқада гуманитарлық пәндерді, соның ішінде философияныда қосуымыз қажет. Сондықтан мәселелік оқытудың ең негізгі элементі мәселелік жәй деп түсініп, тындаушылардың ойлау қабілетін, танымдық сұрауын күшейту керек. Бұл шара іске асу үшін мәселелек жәйді жасаудың келесі тәсілдерінің типтерін білу қажет. Олар: тындаушылардың практикалық жұмыстарын ұйымдастыру; оларды бір мәселені басқаға қарсы қойып немесе салыстыруға талаптандыру; жаңа фактылардың негізінде алдын ала қорытынды жасауға ниеттендіру; зерттеулік, ізденіс тапсырма жасау және т. б. Осыларды білудің нәтижесінде мәселелік оқытуды дұрыс ұйымдастыруға болады. Ол үшін тындаушылардың ойлау мүмкіншілігінің ішкі жайын да білу қажет. Олар: оқып жатқан тақырып бойынша білімінің сатысы, интеллектуалдық мүмкіншілігі және оның даму сатысы. Осы тұрғыда мәселелік оқыту кезінде жалғыз ақыл-парасат мүмкіншілігіне ғана ден қоймай, тындаушының жанына, рухына әсер ететіндей сауалдарға назар аударған ұтымды болып шығады. Мысалы жастардың аксиологиялық бағытына үнделіп, олардың өмірімен іс-әрекетінің әр алуандылығына деген құндылық қатынысқа өз көзқарасын қалыптастыруға болады. Өйткені, олар тындаушылардың өміріне сұлулық, білім, ләззат, шығармашылық, руханилық әкеледі. Ал немқұрайды немесе жағымсыз реакция қашанда затты жұтаңдандыратын және бұзатын реакция.

ТӘУЕЛСІЗ ҚАЗАҚСТАНДА «ТӘУЕЛСІЗ» БІЛІМ БЕРУ МӘСЕЛЕЛЕРІ (философия пәнін оқыту мысалында)

Ерлан АРИНОВ
(Қарағанды)

Білім беру өте маңызды, күрделі, әрі өте жауапты үдеріс. Әсіресе тәуелсіздігін енді алған «жас» ел үшін білім беру саласын дұрыс жолға салу кезек күттірмейтін мәселе. Мәселенің маңыздылығы бөгде елдің отары болған елдің тәуелсіздік алғаннан кейін білім беру саласын отарлаушы елдің бөгде сана шырмауынан дер кезінде «сауықтыру» керектігімен айқындалады. Бүгінгі жастар болмысының ертең қалай қалыптасарына білім берудің әсері зор. Еліміздің өркениетті елдер көшінен қалмай, басқалармен терезесін тең ұстауы да білім-ғылымды дамытумен байланысты. Ахмет Байтұрсынұлы айтпақшы, «дүнияда ерге теңдік, кемге кеңдік, азды көпке теңгеретін, елсізді елдіге теңгеретін, жоқты барға теңгеретін ғылым менен өнер» [1, 214 б.]. Ғылымның елді елмен, халықты халықпен теңгеретіні заман шындығы.

Қазақ халқын жаппай сауатты болуға шақыру, зайырлы білім беру XIX ғасырдың ортасынан бастап қолға алынды. Әсіресе XX ғасырдың басындағы Алаш Ордашылар бұл істі жүйелі түрде жүргізді. Олар отаршылықтан құтылудың бірден-бір жолы халыққа білім беру арқылы санасын жаңғырту деп білді. Мектептер мен медреселерде жүргізілетін оқу жүйелерін «жаңа әдіске» (жадид) сай реформалап, діни сабақтармен қатар ғылымның әр саласынан хабар беретін арифметика, жағырапия, тарих, жаратылыстану, тіл пәндерін жүргізуді алға қойды. А. Байтұрсынұлы, М. Жұмабаев, М. Дулатұлы, Ж. Аймауытов т. б. қазақ зиялылары қазақ даласында жаппай сауат ашуды, Ресейдің миссионерғалымдары әкелген отарлық біліміне төл сананы жаңғырту арқылы төтеп беруді қолға алды.

В.В. Григорьев, Н.Ф. Костылецкий, И.К. Березин, Н.И. Ильминский, А.Е. Алекторов, В.Н. Витебский, Н.П. Остроумов, А.П. Харузин сияқты т. б. орыстың миссионерлері қазақтың

жерінде орыстың тілін таратуда және қазақ халқына бойында Ресейдің отарлық санасын арқалаған, қазақ ұлтына пайдасыз білімдерін беруде шешуші қызмет атқарды. Бұған Н.И. Ильминскийдің 1891 жылы 27 желтоқсан күні В.Н. Витебскийге жазған мына бір хаты дәлел бола алады. Хатта: «Бұратаналарға білім беру жүйесінің түпкі мақсаты – бұратаналарды орыстандыру және дінін де, тілін де мүлдем ұмыттырып, бүтіндей орысқа сіңіріп жіберу. Міне, соған ұмтылуымыз керек», – деп ашық жазылған [2, 55 б.]. Ресей отаршылығы кезінде қазаққа білім берудің мақсаты осындай болған еді. Отаршылдардың қазаққа білім беріп, мектеп ашуларының астарында орыстандыру саясаты жатты. Бұл Шоқанның, Ыбырайдың, Абайдың білім алу, ғылым меңгеру туралы ойларына мүлдем кереғар саясат еді. Мәселен, Абай жұрт ісін түзейтін оқу-тәрбие жұмысы екендігін жақсы түсінген. Бірақ бұл іс өз тілінде, халықтық тәрбиеде жүргізілсе құба-құп. «Балаларды оқытқан да жақсы, бірақ құлшылық қылармық қана, түркі танырлық қана таза оқыса болады» [3, 399 б.]. Абай бірден орыс ғылымын меңгер демейді, алдымен түркі танырлық сауатыңды аш, өз халқынның мәдениетін, тарихын, дәстүрін, дінін біл. Одан кейін «араб, парсы керек» [3, 399 б.]. Араб пен парсы мәдениетінің қазақпен рухани байланысы, ортақ тарихы мен ортақ діни мүддесі бар. Өз жұртынның дүниетанымы бойынша негіз қалыптастыр, сосын барып орыс мәдениетін меңгеруге кіріс және оқығанда да, «қазаққа күзетші болайын деп, біз де ел болып, жұрт білгенді біліп, халық қатарына қосылудың қамын жейік деп ниеттеніп үйрену керек» [3, 400 б.]. Абай ұсынған оқудың мақсаты осы. Орыс ғылымын «соның қаруымен тағы қазақты аңдысам екен» деп емес, қазаққа күзетші болайын деп оқы, халық қатарына қосылудың қамын же. Бұл орыс миссионерлерінің ағарту жүйесіне мүлдем қарсы мақсат еді.

Өте ұзаққа созылған отарлық білім берудің нәтижесінде ұлттық тілін, мәдениетін, дәстүрін ұмытқан, отаршылдардың сойылын соғатын адамдар, өзінің бойынан не төл мәдениеттің болмысын, не бөгде мәдениеттің болмысын таппай шатасқан, шекаралық халдегі мәңгүрттер қалыптасты. Мұндай адамдар үшін ұлттық болмыс, ұлттық сана, ұлттық рух, ұлттық дәстүр, ұлттық мақтаныш және тағы сол сияқты ұғымдар жат. Олар үшін

«ұлттық» деген мәселенің қойылуы да жөнсіз. Жөнсіз болатыны пайдасыз, тәрбиесіз алынған білімдер бұл ұғымдарды санадан өшіріп тастаған.

Сананың өшуін мәңгүрттік, санасы өшкен, өткенін ұмытқан адамды мәңгүрт адам деп жатамыз. Ал осы мәңгүрт адам қалай жасалады? Мәңгүрттікке отарлық білім берудің қатысы қаншалықты?

Мәңгүрт адам жайлы Шыңғыс Айтматовтың «Ғасырдан да ұзақ күн», Әбіш Кекілбаевтың «Күй» шығармасынан кездестіруге болады. Мәңгүрт жасаудың адамның шашын алып тастап, басына түйенің терісін кигізіп, күннің астына байлап тастау немесе үңгірлерде тамшылап тұратын су тамшысының астына бірнеше күн отырғызу секілді әдістері белгілі. Бұл әдістер адамды физикалық күштер арқылы мәңгүрт қылдырады. Сонымен қатар адамды рухани күш, яғни білім арқылы да мәңгүрт қылуға болады екен. Мұны Шыңғыс Айтматовтың романынан көруге болады.

Мәңгүрттік және білім арқылы мәңгүрттендіру мәселесін алғашқы болып Шыңғыс Айтматов көтерді. Оның «Ғасырдан да ұзақ күн» романы КСРО заманының шынайы бет-бейнесін егжей-тегжейлі ашып көрсеткен роман. Тәрбиесіз, пайдасыз алынған білімнің адамның адамшылығын бұзатыны, адамның бойындағы ұлттық намысын, ұлттық мінезін жоятыны, тарихи сананы ұмыттыратыны өте шебер бейнеленген. Романның кейіпкері Сәбитжан – пайдасыз білімді бойына сіңірген азамат. Автор оны былай сипаттайды: «Бір қарасаң – тәп-тәуір жігіт сияқты. Білмейтіні жоқ, жағын безеп сайрап тұр, ал бірақ, берекесіз болғанда берекесіз. Әкесі марқұм оны оқытпаған интернат, институт атаулы бұл төңіректе, әй, қалмаған шығар. Бірақ не керек, жөнді адам шыға қоймады [4, 21 б.]. Сәбитжанның бар болмысы әкесі Қазанғаптың қазасынан кейін, Қазанғапты жерлеу кезінде барынша көрінеді. «Сөйтсе айналайын білімпаз Сәбитжан әкесін құрметтеп шығарып салу үшін емес, апыл-ғұпыл көме салу үшін келген болып шықты. Ау, жер түбіндегі Ана-бейітке сандалып не керек, табалдырықтан аттап шықсаң дүниенің қиырына дейін Сарыөзектің қу даласы көсіліп жатқан жоқ па? Жер жетпей ме сонша!» [4, 29 б.]. Қазақ халқында өсиет деген, адамның өлер алдында айтқан соңғы сөзі, соңғы тілегі деген ұғымдар бар. Соңғы тілекті орындау парыз. Қазанғап өзінің Ана-Бейітте жерленуін тілек

қылған. Ана-Бейіт – мәңгүрт ұлының (Жоламанның) қолынан қаза тапқан Ананың зираты еді. Қазанғаппен талай жыл қызмет жасасқан Едіге оның соңғы тілегін орындауға дайын болғанмен, танымы бөлек мәңгүрт Сәбитжан бұған қарсы болады. Сәбитжан үшін парыз, өсиет ұғымдарының еш мәні жоқ. Парызды орындау қиынға түсуі мүмкін болғандықтан, ол ата жолына қолын бір сілтеп, өзіне ыңғайлысын жасамақшы. Әкесінің соңғы сөзін орындамай, алыстағы Ана-Бейітке жерлемей-ақ, жақын жерге жылдамырақ жерлей салғысы келеді. Романда Сәбитжанның әйелінің, балаларының атасын соңғы сапарға шығарып салудың орнына, оның өліміне қайғырудың орнына, білім алу жолында аянбай еңбектеніп жататыны да суреттелген. «Әйелінің келмеген себебі: шетелдік меймандар қатысатын әлдебір конференцияда болуы керек екен. Сәбитжанның әйелі болмаса, конференция қараң қалатындай. Ал марқұм Қазанғаптың немерелері неге келмеді деп ешкім қазбалап жатқан жоқ. Сәбитжанның балалары болашақта институтқа түсу үшін тәуір аттестат алмақ болып, оқу үлгерімі жолында күресіп жатса керек. «Бұл жұрт не болып барады! – деп Едігенің жаны жай таппады: – «Бұлар өлімді сыйламаса, тіршіліктің қадірін қайдан білсін! Бұлар қалай, не үшін өмір сүріп жүр өзі? Өмірдің мәні не сонда бұлар үшін?» [4, 31 б.].

Сәбитжанның мәңгүрттігі әкесін жерлеп болғаннан соң мейлінше көрінеді. Олар Қазанғапты Ана-Бейітке жерлеуге келе жатқанда кедергіге тап болады. Ол кезде Ана-Бейіт орналасқан аймақ қоршалып, зират жойылып, сол жерге космодром салынайын деп жатқан еді. Ана-Бейітке жете алмай, Қазанғап соның маңындағы бір төбеге жерленеді. Жерлеу рәсімі аяқталған соң Едіге Сәбитжанды шақырып алып, қасиетті зират жайын сөз етеді. Сауаты бар, оқымаған кітабы жоқ, қызметі облыста, кез келген адаммен сөйлесе алатын Сәбитжанға Едіге: «Ана-Бейітті жермен-жексен етуге болмайды ғой. Бұл тарих қой» – дейді. Сонда Сәбитжан: «Оның бәрі ерте-ертедегі ертек қой. Бұл арада қазір әлемдік, космостық мәселелер шешіліп жатыр. Ал, біз барып әлдебір зират туралы арыз айтқанымыз жараспайды ғой. Кімге керек ол? Олар үшін ол дегенің – тіфу! Қойсаңшы, шал, бос әуре ол. Мен барады деп иегің қышымай-ақ қойсын. Маған оның түкке де керегі жоқ» [4, 335 б.] – дейді. Сәбитжанға халқының тарихының, халық үшін қасиетті саналатын Ана-Бейіттің түкке

де керегі жоқ. Себебі Сәбитжан – мәңгүрт. «Ақыл сұрап, көмек күтетін адам Сәбитжандай бола ма, құдай-ау? Сауатты, оқыған бала, мұндайлар мен сияқты қарапайым жұмысшыны тез түсініп, тіл табысады деп үміттеніп қалды ғой. Оның түрлі курстарды тауысып, бәленбай институтта оқығанынан не пайда? Мүмкін, оны дәл қазіргісіндей қайырымсыз болсын деп оқытқан шығар. Сәбитжанның дәл қазіргідей Сәбитжан болып шығуы үшін көп күш жұмсаған әзәзіл біреу отырған шығар бір жерде.

– Мәңгүртсің сен! Нағыз мәңгүрттің өзісің! – деп ашына күбірледі Едіге Сәбитжанды әрі аяп, әрі құсықтан да жек көріп» [4, 337 б.]. Білім арқылы мәңгүрт жасауды Шыңғыс Айтматов осылай бейнелейді.

Білім берудегі отарсыздану үдерісі отаршылық әкелген бөгде санадан, мәңгүрттіктен арылудың бірден бір жолы. Білім сананы ағартады, отарлық сананың шеңберін бұзады және жаңа көзқарас қалыптастыруға негіз болады. Бұл жерде мәселе білімнің төл санаға пайда әкелетін немесе пайда әкелмейтін түрлерін дұрыс анықтап алуымызда. Осы жерде қазіргі заманғы тәуелсіз еліміздің философиясының орны да, маңыздылығы да, құндылығы да анықталмақ. Төл санаға пайдалы не пайдасыз білімдерді неліктен философия анықтауы керек деген сұрақ туындауы мүмкін. Себебі сана, төл сана және бөгде сана ұғымдары философияның категориялары. Мектептерде, колледждерде, ЖОО-да беріліп жатқан білімдердің, әсіресе дүниетанымдық маңызы бар пәндер бойынша білімдердің жай-күйін философия анықтап, дұрыс бағыт-бағдар беріп отыруы қажет-ақ.

Қазіргі кезде еліміздің білім беру саласында жаңа сапалы реформа жасау қажеттілігі туындап отыр. Тәуелсіздігімізді алғаннан бері елімізде білім беру саласында біршама реформалар жасалды, әлі де жасалып жатыр. Алайда бұл реформаларды мазмұнды реформалар деп айта аламыз ба? Білім беруде отарсыздану үдерісі жүргізілді ме? Білім саласы отарлық сана қалыптастырған дүниетанымдық негіздерден арылды ма? Дж. Неру «Өмірбаян» деген кітабында: «Менің елімнің тарихы ағылшындардың көзқарасымен жасалған тарих еді» [5, 423 б.] деп жазған екен. Біз отарлаушылар жазып берген тарихымызды қайта қарай алдық па? Қазақ халқының тарихына, қазақ ойшылдарына объективті пікір бере алдық па? Әлем халықтары

философиясының көлеңкесінде келген қазақ халқының төл философиясының жағдайы қандай? Колледждерде, ЖОО-да философия пәнін оқыту арқылы оқушылардың, студенттердің бойында «тәуелсіз» сана қалыптастыра алып жүрміз бе?

Философия оқушының дүниеге, қоғамға қатысты көзқарасын қалыптастырады. Білім беруде философия пәнін оқытудың маңызы философияның көзқарас қалыптастырушы қызметімен айқындалады. Философия пәнін оқытуда шешімін таппаған мәселелер де жоқ емес. Ондай мәселелер қандай дегенге келсек, біріншіден, философия пәнін оқытуда туындайтын мәселенің ең негізгісі – қазақ философиясын барлық мамандықтардың, яғни жаратылыстанулық, техникалық, қоғамдық, медициналық білімдер саласының мамандықтарының студенттеріне оқытуда туындайды. Оқу жоспарына сәйкес дәріс тақырыптары сағаттарға бөлінетіні белгілі. Мәселен, академик Е.А. Бөкетов атындағы Қарағанды мемлекеттік университетінде барлық мамандықтарға оқытылатын философия пәні 20 дәріс сағатын қамтиды. Соның 1 сағаты ғана қазақ философиясына арналған. Еуропа философиясы көне замандағы грек философиясынан бастап, XXI ғасырға дейінгі постмодернизм философиясына дейінгі аралық кезеңкезеңімен оқытылады. Ал қазақ философиясына берілгені тек 1-ақ тақырып. Мұндай оқу жоспарымен қазақ философиясының мәнін ашып көрсету мүлдем мүмкін емес. Қазақ философиясын өзіміз оқымағанда, елімізде оқытпағанда кімге оқимыз, қайда оқытамыз? «Тәуелсіз» төл философияны оқыту отарлық дәуірде санамызға сыналап енген мәңгүрттік санадан арылудың жолы емес пе? Себебі философия сананы ағартады, тәуелсіз сана қалыптастырады. Осы жерде екінші мәселенің шеті шығады.

Екінші мәселе, философия пәнінен қазақ тіліндегі оқулықтар мәселесі. Оқулықтардың жайын реттемей тұрып қазақ философиясын оқыту ісі алға баспайтыны анық. Өкінішке орай, оқулықтардың көбінің қазақ философиясына келгенде кемшін тұстары көп. Сонау Қорқыт заманынан бастап қазақ елі Ресейдің отары болмай тұрғандағы заманға дейінгі аралықтағы ойшылдардың дүниетанымдық мәселелерін, Ел мен Жер идеяларын, қазақ елі отар болғаннан кейінгі «зар заман» ойшылдарының зарын, қазақ философиясында «ағартушылық дәуір» деп аталатын кезеңдегі ойшылдардың һакімдігін, XX

ғасырдағы ойшылдарымыздың басты мәселелерін толықтай қамтыған оқулықтар жоқтың қасы. Көптеген оқулықтарда қазақ ойшылдарының философиялық ойларынан гөрі ағартушылық идеялары, әлеуметтік-саяси ойлары басым көрсетіледі. Мысалы, Абайдың ғақлия сөздері, адам болмысы, ақыл, жүрек, жан мен тән, Алланы тану жайлы айтқан ойларына қарағанда оның әлеуметтік-саяси ойлары, халықты білім алуға шақыратын «ағартушылық» идеялары көп жазылады. Бұлардың бәрінен елімізде қазақ тілінде сапалы философия оқулықтарының жетіспеушілігі мәселесін шешу, философия пәнін оқытуды қайта жоспарлау қажеттілігі туындағандығы көрінеді.

Бірлік пен жасампаздықтың XXI жылдық тарихын басымыздан өткіздік. Тек бірліктің мағынасын дұрыс түсінгеніміз жөн. Бірлік, Абай айтпақшы: «бірлік – ақылға бірлік, малға бірлік емес...» [3, 362 б.]. Сондықтан бірлік дегенде ақылға бірлік, ұлттық рухқа, намысқа бірлік, ұлттық танымға бірлік деп түсінгеніміз жөн. Сөзіміз бен ісіміз бір жерден шықпай, қазақтың тарихын, ұлттық болмысын, ойшыл ғұламаларын танудағы өлшемдеріміз қазақтық өлшемдерге сай келмей жатса, антұрғандықтың басы осы. Қате өлшем ақиқатқа бастамайтыны белгілі. Жалған сананың құрсауында қалып қойғымыз келмесе, дүниетанымдық өлшемдерімізді өзгертуіміз және тәуелсіз елімізде отарлық дәуірде қалыптасқан Сәбитжандай мәңгүрттерді дайындайтын отарлық білім беру жүйесін қайта қарап, білім беру саласында жаңа, сапалы реформа жасау қажет-ақ. Тәуелсіз жаңа Қазақстанда өмір сүріп отырып «тәуелсіз» білім беру жүйесін жасай алмауымыз, санамыздағы отарлық сана салып берген өлшемдерден арыла алмауымыз тәуелсіздігімізге сын.

Әдебиеттер

1 *Ахмет Байтұрсынұлы*. Ақ жол. – Алматы: Жалын, 1991.

2 *Жұртбай Т*. Сүре сөз. – Алматы: Экономика, 2005.

3 *Абай*. Өлеңдер, поэмалар, аудармалар мен қара сөздер. – Алматы: Жібек жолы, 2005.

4 *Шыңғыс Айт*матов. Ғасырдан да ұзақ күн. – Астана: Аударма, 2011.

5 Тарих. Адамзат ақыл-ойының қазынасы. Он томдық. Әлемдік тарихи ой. – Астана: Фолиант, 2006.

НОВОЕ ПОКОЛЕНИЕ В КОНТЕКСТЕ ПРОБЛЕМЫ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОГО КОНСТРУИРОВАНИЯ РЕАЛЬНОСТИ

Нургали АРШАБЕКОВ
(Павлодар)

Социально-исторический мир человека – реальность особого типа, содержащая коллективные представления, которые являются неотъемлемыми элементами ее онтологии и модельно-порождающими структурами ее собственной динамики. Поэтому от того, как люди осмысливают, оценивают, переживают общественные явления, от того, какого рода картинами, моделями, концепциями, нормами и идеалами социального устройства мотивируют и ориентируют свои поступки, в решающей степени зависят характер и направление онтологических преобразований социальной реальности.

В социологии существует так называемая «Теорема Томаса»: «Если люди определяют ситуации как реальные, то ситуации реальны по своим последствиям». Ценностно-целевые структуры деятельности продуцируют такого рода социально осмысленные определения реальности, которые, как «самосбывающиеся пророчества», обладают потенциалом самоосуществления, объективирования в социальном процессе. Социальные идеи и идеалы выражают не только представления о должном или желаемом состоянии общества, но направляют и опосредствуют социальные преобразования. «В самом деле, что такое идеал, как не предвосхищаемое представление о желаемом результате, реализация которого возможна только благодаря самому этому предвосхищению?», – задавал риторический вопрос Эмиль Дюркгейм [1, с. 349].

Более того. В современных версиях развиваются концепции социальной трансформации, в которых пересматриваются традиционные представления о механизмах, движущих силах, субъектах социальных изменений. За этими концепциями стоит реальный исторический опыт социального конструирования ре-

альности, поскольку теории «...сочиняются для легитимации уже существующих социальных институтов. Но случается и так, что социальные институты изменяются для того, чтобы они соответствовали уже существующим теориям» [2, с. 208].

Иными словами, социальная реальность – это взаимодействие жизненной действительности и философско-научной культуры, взаимно коррелирующих друг друга. И только подобная взаимокомплиментарность придает жизнеспособность как жизнебытию социума, так и развитию социогуманитарного познания.

В связи с изложенным, встает проблема переосмысления современной социальной реальности. Здесь нас интересуют два аспекта. Первое – общество как целостность; второе – молодое поколение как важная, более того, наиболее актуальная часть современного социума.

Начнем с последнего. Новое поколение. Каково оно? Что оно из себя представляет? Органичный Космос? Или разбегающуюся Вселенную? Возможно, ли моделировать/репрезентировать социальный портрет современной молодежи? Или это неразрешимая задача? – Эти и многие другие вопросы задает сегодняшнее бытие, которое наглядно свидетельствует о неординарности молодых. Поиск ответов на эти и другие вопросы существенным образом осложняется тем, что понятиям «социальное», «социальная реальность», «общество» придается различный смысл – в зависимости от исходных мировоззренческих установок, концептуально-методологических парадигм и проблемно-тематических ориентаций исследования. В одних случаях социальное как синоним общественного бытия освещается в его специфическом отличии от личностного, индивидуального. Для других исследователей социальное есть совокупность нормативно опосредствованных и институционально заданных взаимодействий между людьми как представителями различных групп и общностей (социальное как синоним социетального, описывающегося социологическими понятиями «социальная структура», «социальный статус», «социальная роль» и т. д.).

Остается также открытым вопрос о том, является ли социальная реальность системной целостностью по своим онтологическим основаниям и основным формам существования. Некор-

ректно a priori отвергать возможность того, что форма системы является исторически обусловленной формой существования социальной реальности наряду с другими типами бытия. Вместе с тем, существует мощная традиция философско-исторической, культурологической, социальной рефлексии, утверждающая принципиально внесистемный характер экзистенциальных, смысложизненных феноменов. Следовательно, продуктивна методология, согласно которой, морфология социальной реальности создается взаимодействием, параллельным сосуществованием высокоупорядоченных структур и внесистемных феноменов.

Разумеется, формат настоящей статьи не допускает возможности, да и сама проблема не предполагает необходимости изложения результатов скрупулезного анализа всего многообразия философских, общенаучных, междисциплинарных и специально-научных теорий сложноорганизованного многообразия социальной реальности. Представление о расколотости социального мира, сложной сети взаимоотношений личности и общества, включающего в себя конфликтующие структуры и даже антагонистические противоречия, стало основанием социально-философских теорий таких философских направлений, как романтизм, экзистенциализм и персонализм. С позиций феноменологии это противоречие осмыслено Ю. Хабермасом как двухполюсная или двухуровневая организация социального мира, феноменологически выступающего одновременно как «система» и как «жизненный мир» [3]. И эта дифференциация концептуально-методологических средств социально-философского анализа отражает реальное разделение общественного целого.

В рамках обсуждаемого вопроса видимо назрела необходимость в социально-философском осмыслении нового поколения, этой становящейся реальности, статус которой возрастает по нарастающей. Иными словами, это – самая динамичная часть социума, вызывающая источник «возмущения» в обществе. Ситуация усугубляется тем, что в концепциях «неомодернизации» понятие современная личность «...не рассматривается более как символ желаемого эффекта процесса модернизации, а признается, скорее, непременным условием экономического старта». Понятно, что принятое редуцирование на «экономического» человека,

«технологического» человека и прочих дефиниций обусловлены рыночной эпохой. Ясно также, что устойчивого равновесия на экономических рельсах невозможно достигнуть без наличия адекватных бытийно-аксиологических установок в социальной реальности. Не менее важным является поворот в нашу эпоху персонализации социума от «вечного» философского вопроса «Общество – Личность» к соотношению «Личность – Общество», т. е. к «жизненному миру».

Здесь следует обратить внимание и на такое явление, как дети Индиго (по определению американских ученых). Это явление, как известно, без преувеличения можно определить как международный тренд и бренд, являющихся предметом особого интереса специальнонаучного знания (психология, педагогика), вне научных и околонаучных форм, теологов [4].

Принципиальные отличия детей Индиго – явление, все более уверенно заявляющее о себе в жизненной реальности. Вряд ли сегодня найдутся скептики, оспаривающие их существование. На наш взгляд, необходимо не столько восхищаться, восторгаться и умиляться маленькими «вундеркиндами», сколько вдумчиво, ответственно отнестись к этому явлению.

Возникает закономерный вопрос, а что именно понимают авторы, утверждающие, что дети Индиго есть духовные существа? Ведь, эти дети отнюдь не ангелы; напротив, в качестве характерных черт, присущих им, такие факторы, как некоммуникабельность, непослушность, игнорирование не только мнения других, но и их существования, поскольку для них на первом месте – их «Я».

Вряд ли возможно в данном ракурсе получить какие-то объективные обобщающие результаты, данные. Речь о другом. О том, что Индиго как дети своего времени неизбежно должны нести и несут в себе все те признаки, которые присущи современной постиндустриальной информационно-технической эпохе. Поскольку этот культурно-исторический период отличается противоречивостью, амбивалентным противостоянием полярных сил (сила – слабость, зло – добро), то такая, пронизанная дихотомичностью среда просто-напросто не могла породить ангельских существ, лишенных конфликтности. Это в корне противоречит

законам логики, диалектическому взаимодействию целое-часть, т. е. макрокосмос – микрокосмос. Вот почему необходимо не восторгаться и выискивать детей Индиго, создавая им особые условия. Гораздо важнее использовать всю нашу мудрость, терпение, такт, любовь, чтобы развить их до подлинно духовного уровня.

Ситуация усугубляется тем, что они сами прежде всего страдают от своей индигости. У них намного обостренней восприятие органов чувств. Они более ранимы, тоньше чувствуют и более болезненно реагируют на отношение к себе окружающих. Топорные методы, прямые указания, иерархия старший – младший, учитель – ученик, авторитарность здесь бесполезны и могут иметь только отрицательные последствия. Увы, наше общество в целом слишком не соответствует тем идеальным условиям, которые необходимы детям. Подчеркиваем, не только детям Индиго, но и всем детям. И в этом плане, дети Индиго как особенное предоставляют возможность философски осмыслить, осознать и реактуализировать человеческое, просто человеческое как всеобщее.

Новые дети уже пришли. Их приход выдвигает принципиально новые задачи перед человечеством. Новизна состоит в том, что актуализируется проблема переосмысления содержания образования, в том числе философского образования. Человечество избрало более «важные» приоритеты – знаниецентризм, разум и логику. И эта установка, несмотря на критический накал современных исследователей, по сей день является ведущей мировоззренческой константой человеческого бытия. Выход видится в философском подходе к сути современного воспитательно-образовательного пространства, сущность которого должно составлять духовно-нравственное начало. В этом смысле современное образование актуализирует исходно смысловое содержание философии как любви к мудрости. Увлечение письменных цивилизаций древности сферой знания, поступательное развитие науки обусловили качественное переосмысление мудрости как синонима знания, науки. Интенсивное развитие философии и науки как духовного производства привели к тому, что исходная глубинная суть философии как любви к мудрости (мудрости и любви) были забыты. Ну, скажем, не совсем забыты, поскольку философия

пока еще числится в графе обязательных дисциплин, в отличие от культурологии, которая утратила эти позиции. Но в энергетическом потоке философского знания, имплицированного в философских системах, направлениях, течениях не они делают погоду в философии в целом.

Новые дети уже пришли. Следовательно, новое время выдвигает новые задачи, решение которых судьбоносно для будущего Земли и землян. В качестве такого рода пролегоменами востребованы, на наш взгляд, философия, аккумулирующая духовный опыт в единстве прошлого и настоящего, истины, добра и красоты в контексте социально-философского конструирования будущего человечества. Поэтому философский анализ происходящих в современном мире радикальных социальных изменений – в том числе, и прежде всего, преобразования онтологической основы социального бытия – становится насущно необходимым как ничем иным не заменимое интеллектуальное средство социально-исторической рекогносцировки: осмысления того, где общество находится сейчас и куда оно движется. И здесь сегодня востребован футурологический ракурс осмысления человеческого бытия.

Но если, как справедливо отмечает П. Штомпка, изучение социальных изменений – вопрос, решенный в своих основаниях, то проблематика нового поколения во многом еще остается terra incognita.

Литература

1 Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. – М.: Канон, 1996. – С. 349.

2 Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. – М.: Медиум, 1995. – С. 208.

3 Резник Ю.М. Введение в социальную теорию. Социальная эпистемология. Пособие. – С. 138.

4 Штомпка П. Социология социальных изменений. – М.: Аспект Пресс, 1996. – С. 105.

ФИЛОСОФИЯНЫ ОҚЫТУДЫҢ ИНТЕРБЕЛСЕНДІ ӘДІСТЕРІ

Қаншайым ДАНЫСБЕКОВА,
Гүлнар АДАЕВА **(Астана)**

Қазіргі заманда университеттің білім беретін және мәдени орта ретіндегі келбеті айтарлықтай өзгерістерге ұшырап отыр. Бұл бүкіл әлемдегі университеттік білім саласындағы парадигмалардың ауысуымен байланысты құбылыс. Оқыту парадигмасынан білім алу парадигмасына көшу қажеттілігін білім беру процесіне қатысы бар адамдардың барлығы, әсіресе студенттер және оқытушылар айқын сезіп отыр.

Философияны оқыту тәжірибеміз көрсетіп отырғандай, қазіргі заманда, құндылық бағыт-бағдарлар өзгеріп жатқан жағдайда студенттерде гуманитарлық білімге пессимистік немесе тіпті нигилистік көзқарас, оқу барысында ақпаратты игеруге прагматикалық ұстаным байқалады. Студенттердің көпшілігінде коммуникативтік, оқу және ғылыми мәтіндермен өздігінше жұмыс істей білу дағдылары тапшы.

Университеттік білім беру саласында осы күнге дейін басты рөлді оқытушының атқарып келуі студенттің талапсыздығына, жігерсіздігіне, тіпті жалқаулыққа салынуына мүмкіндік беріп отыр. Ал студент үшін оның оқу әрекеті болашақ кәсіби белсенділігінің бастамасы болғандықтан, қарым-қатынастың осындай негативтік стереотиптері университет түлегінің кейінгі ересек өмірінде де бекітіліп кету қауіпі әбден ықтимал. Аталған жағдайлар оқытудың интерактивтік әдістеріне, университеттік білім берудің, соның ішінде философиялық-мәдениеттанулық пәндер шеңберінде, өзекті буыны студент болатын тәжірибеге көшу қажеттілігін күн тәртібіне қойып отыр.

Оқу процесін ұйымдастырудың интерактивтік әдістері ең алдымен студенттерде оқу барысында ақпаратты сыни тұрғыдан талдап саралау, тиімді қарым-қатынас құру және коммуникативті болу икемдерін қалыптастыруға бағытталған. Университетте қалыптасқан осы дағдылар студенттердің бағдарламалық ма-

териалды игеруіне ғана емес, сонымен қатар болашақ кәсіби әрекетте де қажетке асатыны даусыз. Топта жұмыс істеу үшін қажет коммуникативтік икемдер менептердің тұлғаның әлеуметтік хабардарлығын және оның өмірдегі қадамдарының табысты болуын қамтамасыз етеді деуге болады. Интерактивтік әдістер оқу процесінде оқытушыға ерекше оқу атмосферасын жасауға, студенттердің білімдер менептіліктерді иемденуі барысында белсенділіктерін арттыруға, сөйтіп соңғыларға білімдерінің сапасын жақсартуға қол жеткізеді. Өз кезегінде, студенттер де өздерінің оқуларының нәтижелеріне тікелей көздерін жеткізіп отырады. Білімдерін бағалау семестрдің соңына ысырылып қоймай, үздіксіз жүзеге асырылып отырады және де бұл студенттің икемдері менептері негізінде белгіленеді. Оқу ортасы білім алу уәжін айтарлықтай өзгертеді: нәтижелердің сапалық және сандық сипаттамалары, бағаның көпшілікке мәлімдігі, лидерлік қасиеттерді таныту, өзінің құндылығын оқытушыға ғана емес, сонымен қатар референттік топқа мойындату сияқты түрткілер іске кіріседі. Оқытудың интерактивтік әдістері әрбір студенттің қабілеттерінің байқалуына ғана емес, сондай-ақ олардың қалыптасуына және әрі қарай жетілуіне мүмкіндік береді. Атап айтқанда, студенттердің өздері білімдерге қол жеткізіп, соңғыларды құрастыруына жағдай жасауға мүмкіндік береді. Болашақ мамандықты игеру және әлеуметтің тәжірибе барысында қалыптасқан мұндай икемнің құндылығы күмәнсіз.

Семинар сабақтарында философиялық мәселелерді талдаудың ерекшелігі – оларды шешуде әр түрлі философиялық дәстүрлер ұсынған бірнеше жолдарды қарастыру, салыстыру, талдау қажеттілігі. Сабақ барысында білім алушы мен оқытушының, білім алушылардың өзара белсенді пікір алмасуы барынша қажет. Дәріс сабағында сабақ кестесі бойынша, өкінішке орай, аудиторияда әлі де жүзге тарта, кейде одан да көп студенттер қатысып отыратындықтан, аудиториямен сұхбат құру мүмкін емес екені белгілі. Сондықтан, семинар сабағына берілген 50 минуттық уақытты барынша ұтымды пайдалануға тырысу қажет. Философия сабағында әрі көптеген философиялық бағыттар мен оның көрнекті өкілдерінің белгілі бір мәселеге қатысты көзқарастарын оқып біліп, есте сақтауға

жәрдемдесетін, әрі осы алуан түрлі көзқарастарға қатысты өз пікірін қалыптастыруға және оны қысқа да нұсқа тұжырымдап айтуға мүмкіндік беретін, студенттердің өзара пікір таластыру машығын жетілдіретін тиімді әдістердің бірі ретінде, мынадай әдісті ұсынғымыз келеді (шартты түрде «Тик-бокс» деп атадық). Бұл кестені әр тақырып бойынша жеке дайындайтындықтан, нөмірлеген тиімді. Семинар сабағының сұрақтары студентке алдын ала беріледі. Сабақ басталғаннан кейін, оқытушы студенттерге кестелерді таратады. Ең алғаш рет кестемен жұмыс жасар алдында бұл әдістің шартын түсіндіргеннен кейін, осындай әдіспен өтетін кейінгі сабақтарда түсіндіруге уақыт кетірудің қажеті жоқ. Әр кестедегі сұрақтар қатары үш-төрттен көп болмағаны жөн. Себебі, сұрақтар талқыланғаннан кейін, міндетті түрде, қорытынды жасалынуы қажет. Осының бәріне уақыт былай бөлінеді: әр қатардағы сұрақтарды талқылауға және қорытындылауға 10 минуттан келсе, төрт қатарға 40 минут кетеді; 5 минут сабақ басындағы ұйымдастыру мен тағы 5 минут сабақ соңындағы қорытындылау, студенттер білімін бағалау сәттеріне жіберіледі. Студентке берілетін нұсқау: кестені толық оқып шығасыз; әрбір тұжырымның қай мектептің немесе философтың көзқарасы екенін анықтайсыз, қарама-қарсы тұрған екі пікірді салыстырасыз; қайсысымен келісесіз, соның тұсына белгі қоясыз; екеуімен де келіспесеңіз, ешқандай белгі қоймайсыз және онда бұл екеуінен өзгеше үшінші бір пікірді дайындайсыз. Барлық жағдайда жауабыңызды негіздейсіз. Пікіріңізді қорғауға, басқаша көзқарастағы адамға қарсы сұрақ қоюға дайындаласыз

Бұндай әдіспен өтетін сабақта оқытушының міндеті пікір таластың сауатты өтуін кадағалап отыру болып табылады. Өз пікірін соңғы ақиқат түрінде ұсынып, студентке қысым жасауына болмайды. Әр қатар талқыланғаннан кейін, жоғарыда айтылғандай қорытынды жасалуын қадағалау оқытушының құзырында. Оқытушы қорытынды жасауды бір студентке жүктеуі немесе өзі жасауына да болады [1].

Семинар сабағына бөлінген 1 сағат ішінде 2-3 көлемді, ақпараттық сұрақтарды әр түрлі теориялық және методологиялық тұрғыда қарастыру қажет болған жағдайда студенттерді бірнеше топқа бөліп, әр топқа әр түрлі материал беріледі. Бұл әдістің атауы

«Мозаика». Әрине, бір жағынан, студенттер тек өздеріне берілген үзіндіні ғана игерген себептен әдістің тиімділігі төмендей түседі. Ал басқа жағынан, студенттерде тікелей диалог құру барысында әр түрлі көзқарастарды салыстыруға, философиялық-теориялық және тәжірибелік мәселелерді сыни-рефлексивтік тұрғыдан қарастыру ерекшеліктерімен танысу мүмкіндігі пайда болады.

1. Сонымен, оқытудың интерактивтік әдістерін үзінді түрінде қолдану, оларды аздап өзгерту уақыттың тапшылығымен бірге философиялық мәселелермен, ал келтірілген жағдайда мәтіндермен жұмыс істеу ерекшелігімен байланысты.

2. Интерактивтік әдістер уақытпен қатар жұмысты атқару үшін айрықша ұйымдастырылған аудиториялық кеңістікті талап етеді: шағын топтардың дербес жұмыс істеу және «дөңгелек үстел» принципі бойынша өзара талқылау мүмкіндігі болуы қажет.

3. Философия пәні бойынша белгіленген авторлық мәтіндермен істелген нақты жұмыс тәжірибесі көрсетіп отырғандай, сол мәтіндердің ерекшелігіне, атап айтқанда біртұтастығына, басқа авторларға және идеяларға сілтемелердің көп болуына, формализациялауға келмеуіне байланысты жеке үзінділерге бөлшектеп тастау мәтіннің біртұтас мағынасын, қайталанбас авторлық стильді, біртұтас контекстіні жоғалтып алуға душар етеді. Одан да басқа, мәтінді қайта-қайта жеткізу барысында авторлық идеялардың едәуір редукциялануы болмай қалмайды.

Дегенмен, атқарылған жұмыстар интерактивтік әдістердің оңды жақтарын тиісті бағалауды талап етеді. Топта кооперативтік стратегиялар бойынша атқарылған жұмыс білім беру процессінде психологиялық және когнитивтік тұрғыдағы жаңа түрткілерді тұжырымдауға мүмкіндік береді. Бұл, бір жағынан, формалды емес ахуал, өзара ынталандыру, өз пікіріңді айту және ортақ тұжырымға келу мүмкіндігі. Екінші жағынан, жемісті сынды есепке ала отыра, өз көзқарасыңды түзеу, білім үзінділерін бір жерге жинақтау, топтың интеллектуалдық күшін біріктірудің арқасында зор интеллектуалдық шабыт алу мүмкіндігі. Сондықтан, біздің ойымызша, интерактивтік стратегия ақпараттық технологияларды, электрондық білім беру орталарын пайдалануды қамтуы тиіс. Соңғылар, кооперативтік оқыту әдістерін қолданумен бірге, студентке оқу аудиториясындағы

белсенді жұмысты оқу және ғылыми әдебиетті өз бетінше зерделеумен біріктіруге мүмкіндік береді.

Оқу процесіне инновациялық технологияларды енгізу қазіргі заманғы білім берудің негізгі белгісі болып табылады.

Инновациялық бағдарламалар жасампаз тұлғаны қалыптастыруға, білім беру процесінің мазмұнын жаңартуға бағытталған.

Оқыту – шығармашылыққа негізделген, белсенді процесс, сондықтан «интерактивті» және «студентке бағытталған» педагогиканы дамыту маңызды болып табылады. Жалпы білім беру пәндерін оқыту үшін мына маңызды дағдылар қажет:

- аналитикалық тұрғыдан оқу және логикалық ойлау
- аргументтерге негізделген пікір-талас
- академиялық хат

Бүгінгі таңда оқыту саласында инновациялық технологияларды пайдаланудың мақсаты студенттерде оқуға деген келесі көзқарастарды дамыту болып саналады:

- Оқыту – ол өмір бойы жалғасып отыратын үрдіс;
- Әркім өзінің білімі үшін жауапты.
- Оқытушының орны студентті қолдау мен бағыт беру ғана, ал студенттің орны одан әрі маңызды да, белсенді.
- Студент оқытушыны жай ғана тыңдаушы емес, ол оқу процесінде өз белсенділігін көрсетуші.

Оқытушының міндеттері келесі түрде болуы керек:

- Студенттерді дайын жауаптарға қанағат ете қоймай, ойлануға үйрету;
- Студенттердің қаралатын тақырыптар бойынша зерттеу сұрақтарын қою қабілетін дамыту;
- Студенттерді академиялық мәтіндермен жұмыс істеуге үйрету;
- Студенттердің академиялық ойлау дағдыларын дамыту;
- Аудиторияда еркін, ашық жағдай жасау және пікір-таласта барлық студенттердің қатысуына ерекше көңіл аудару;
- Аудиторияның динамикасын басқару.

Студент пәнді жақсы түсінуі және игеруі үшін тыңдаушы болуы жеткіліксіз, сондықтан студенттің белсенділігін арттыратын және оның қызығушылығын тудыратын әдіс-тәсілдерді қолдану қажет.

Жалпы білім беру пәндерін оқытудағы тәжірибеміз көрсетіп отырғандай, студенттер оқу барысында жаңа хабарды меңгеруге деген үлкен қызығушылық білдіреді. Студенттердің көпшілігіне оқулықтармен және ғылыми мәтіндермен дербес жұмыс істеу дағдылары төмен.

Білім саласындағы инновациялық технологиялар оқу процесінде оқытушыға ерекше оқу ортасын жасауға, оқу жағдайын шығармашылық конструкциялауға, білім мен іскерліктерді меңгеруде студенттердің белсенділігін жоғарылатуға және оқу сапасын жақсартуға мүмкіндік береді.

Философия курсын оқыту барысында пәннің негізгі мақсаты мәтінмен жұмыс істеуді үйрету. Мәтіннің жазылған уақыты, мәтіннің негізгі атауы және мәтіннің авторы. Осы бойынша, өтіп отырған материалдың құрылымын түсіндіру және студенттің мәтінді талдау барысында тақырыпты игеру дәрежесін анықтауға болады.

Бұл бойынша тағы да бір әдістерге тоқталсақ, AQCI әдісі, онда негізгі қолданылатын сөздер:

- Дәлел
- Сұрақ
- Байланыс
- Тұжырым

Бұл әдісті қолданудың басымшылығы:күнделікті жазбаша жаттығулар ретінде жаңа мәтінді оқуға пайдалануы мүмкін; студенттердің дәлелдерді деректерден ажыратуға және мәтінді біртұтас ретінде талдауға басқа мәтіндермен байланыс жасауға үйретеді; әдеби ұрлыққа жол берілмейді; студент автордың дәлелін пайдаланады және өз ойын өз сөздерімен айтады, талдайды және тұжырым жасайды.

Тағы да атап өтетін болсақ, КВН түріндегі интерактивті әдісті қолданады. Онда афоризмді аяқтау, командалардың өзінің сұрақ-жауап сайысы, капитандар сайысы және жанкүйерлер сайысы деген бөлімдерден тұрады. Бұл әдісте философия курсы бойынша жалпы білім деңгейін көтеруге баса назар аударылады [2].

Келесі тағы бір жиі қолданылатын әдістердің бірі ***концептуалды карта*** және ***диаграмма жасау***. Концептуалды картаның диаграммадан айырмашылығы сол, концептуалды диаграммада

бір ғана негізгі концепцияны көрсете алса, ал екіншісі бірнеше концепцияны анықтауға мүмкіндік береді. Оны бірнеше тақырып өткеннен кейін барып қолданса, студенттердің білім деңгейін арттырары сөзсіз.

Тағы да Блум таксономиясы мен эссе жазу тәсілдерін, «Әлде-әлде», «Ми шабуылы» деп аталатын пікір талас түрлерін атап өтуге болады.

Оқытудың интерактивтік әдістері әрбір студент қабілеттіліктерін көрсетуге ғана бағытталып қоймай, сонымен қатар олар студенттердің білімдерін дербес ашатын жағдайды жасауға мүмкіндік туғызады. Осындай ұйымдасқан іскерлік құндылығы келешек мамандықты меңгеру барысында әлеуметтік тәжіибеде шүбә тудырмайды.

Әдебиеттер

1 *Адаева Г.А.* Философия пәнінен семинар сабақтарын өткізу әдістері // Болон процесі және Еуразия ұлттық университеті. Ғылыми-практикалық конференция материалдары. – Астана, 2012.

2 *Адаева Г.А.* Философия (студенттерге семинар сабағы мен өзіндік жұмысқа дайындалуға арналған әдістемелік нұсқаулар). – Алматы, 2009.

ФИЛОСОФИЯ В ШКОЛЕ: ПРОБЛЕМЫ И РЕШЕНИЯ

Ольга ГУТТЕНЛОХЕР
(Уральск)

Почти каждый день приносит нам известия о больших или меньших открытиях науки, разнообразных технологических достижениях, о природных и техногенных катастрофах, конфликтах разного уровня и т. д.. Обрушивающаяся на нас лавина информации, в том числе и научных знаний, требует обновления методов ее восприятия и усвоения, а значит, изменения стандартов мышления. Эта задача во всей ее полноте и в первую очередь относится к системе образования, которая, в сегодняшнем ее состоянии никак не соответствует изменившимся за последние полвека требованиям.

Можно сказать, что основу жизни закладывает школа. Следовательно, рутинность школьных программ ведет к отставанию от ритма современной жизни и, как следствие, к возникновению проблем, и для самого человека, и для общества в целом.

А сегодня школьные программы никак не адаптированы к стремительному росту объема научных знаний, и по-прежнему ориентированы на предметное преподавание готовой информации, своеобразное «натаскивание» на предмет. В результате успех ученика зависит не от личного развития, а от его памяти и быстроты реакции. Ценные качества, такие как индивидуальный интеллект и природные способности личности, остаются невостребованными, предметное преподавание создает фрагментарность знаний, а механическое усваивание готовой информации гасит природную любознательность маленького человека.

Применяемые педагогические технологии рассчитаны на передачу суммы знаний, а потому учитель занимает авторитарную позицию, представляя собой своеобразную «истину в последней инстанции». Ученик в образовательном тандеме – существо подчиненное. Он обязан усвоить то, что ему сообщает учитель, и чем лучше он усваивает переданную ему информацию, тем более успешным считается его обучение.

На самом деле, это – тупиковая ситуация. Поэтому мы часто видим успешных в жизни «троечников» и несостоявшихся «отличников». Критерии успешности в школе не соответствуют жизненной практике, а полученная информация отрывочна и в большей степени оторвана от реальной жизни человека. Фрагментарное предметное знание не дает целостного представления о жизни. Сами передаваемые знания – это, прежде всего, знания об окружающем мире и в гораздо меньшем объеме – знания о самом человеке, его мышлении и системе ценностей.

Сегодня, в эпоху глобализации, трубуется более широкий взгляд на мир и более целостный подход к образованию. Целостный подход предполагает два аспекта.

С одной стороны, это – интеграция всех наук, усиление межпредметных и межуровневых связей в образовательном процессе, что сделало бы сам этот процесс осмысленным и целенаправленным. На самом деле, наука едина, и расчленение ее на отдельные предметы необходимо для специализации самой науки, но не для изучающего ее маленького человека, который стихийно, в силу своей природы и возраста, любознателен и склонен к обобщениям. Его вопросы беспредметны, они – глобальны, и для полноценного ответа на них требуется континуум науки.

С другой стороны, целостный подход означает одинаковое внимание во всем аспектам человеческой жизни. Это – континуум человека. В аксиологии сегодняшнего мира доминируют, в основном, материальные ценности. В равной степени и наука ориентирована, в основном, на изучение материального мира. Но человек многогранен, и его жизнь определяется не только материальными ценностями, но и, в равной мере, духовной культурой.

Ученикам нужны знания не только об окружающем мире, но и о том, как устроен наш ум и как работает сознание, как сделать здоровыми тело и душу, как построить здоровую семью, толерантное общество и т. д.

И еще очень важно – не упустить из виду, что само по себе знание нейтрально, и, в зависимости от намерений, его можно применить как в созидательных, так и в разрушительных целях. Поэтому формирование подлинной нравственности и осознавания взаимозависимости всех форм жизни – а это тоже целостное

восприятие мира – должно стать неотъемлемой составляющей образовательного процесса, иначе само знание может стать вредоносным. Эта задача – посложнее, чем простое наращивание эрудиции к ЕНТ, которое, по сути, бесполезно. Для ее решения нужно применить приоритетные понятия, проходящие через все школьные предметы и объединяющие их.

Учеников нужно обучать конструированию знаний. Другими словами, система образования должна формировать умение мыслить гибко, критично, логично и конструктивно. Кроме того, ученик должен стать партнером учителя в образовательном процессе, а сам процесс – исследованием. Таковы сегодня основные проблемы и задачи нашей системы образования.

Надо сказать, что эти проблемы актуальны не только для нашего государства. В той или иной степени все развитые страны мира обеспокоены этими вопросами и находятся в поисках их решения.

Помочь в решении перечисленных проблем вполне способна философия. Философия является той базовой наукой, которая способна объединить все школьные предметы, наделить их изучение смыслом, определить нравственные приоритеты и создать целостную картину мира – как в аспекте научного континуума, так и плане континуума человеческого. В отличие от конкретных наук, философия не имеет тематических ограничений и способна системно связывать отдельные предметы. Она ориентирована на организацию и развитие мыслительных навыков.

Только философствование может сформировать мышление молодого человека критичным, толерантным, логичным и креативным, а это поможет ему, независимо от выбранной специальности, свободно ориентироваться и в окружающей действительности, и в собственных состояниях. Да и сам выбор профессии философия значительно облегчает, так как направляет внимание человека не только на внешний мир, но и на его собственный внутренний потенциал.

Можно продолжить эту оду философии – она того заслуживает, но лучше перейти к практике.

Десять лет назад в городе Уральске была открыта общеобразовательная школа с философским уклоном. В этой частной школе

философия не только преподается с первого класса, но и является основой для преподавания всех остальных предметов. Благодаря философии, в Школе осуществлен системный подход к процессу образования. Опыт этой школы уникален, он складывался по крупицам, поскольку примеры такой деятельности не были известны в те времена в обозримом мировом пространстве. Практического опыта преподавания философии школьникам тоже не было. Что же позволило школе, в условиях тотальной стандартизации нашей образовательной системы, не только выжить, но и выйти на международный уровень и получить признание и высокую оценку зарубежных коллег? Объективной причиной, безусловно, является правильно выбранная основа деятельности – философия.

Маленький человек по природе своей – исследователь. Он способен сопоставлять, рассуждать, удивляться, делать умозаключения. Он имеет врожденные способности, особенности психики, обладает некоторыми склонностями и привычками. Задача школы – сохраняя его индивидуальность и опираясь на его природу, формировать разумно мыслящего гражданина, способного на адекватные действия в любой жизненной ситуации.

Маленький человек быстро растет, быстро взрослеет, формируется его нравственность, меняются его представления о жизни, а вместе с ними – и его вопросы. Изменяется и инструментарий философии. Задача учителя – поощрять ученика к рассуждению, поддерживать в нем природную любознательность. Ученик может задать учителю любой вопрос. Учитель не имеет права не ответить на вопрос ученика, а для этого он должен не только знать свой предмет и все, что с ним сопряжено, но и уметь обосновать свое поведение, размышлять, анализировать, с логикой дружить – то есть, быть философом. Это – уже учитель нового типа. А где его готовят? Да здесь же, в школе.

В наших вузах философии отведен один семестр. Мыслимо ли за столь короткое время овладеть хотя бы азами философствования? К тому же и преподавание этого предмета ограничено стандартом, наравне с математикой, историей и т. д.

Философия не может быть стандартной. Она является средством развития мышления и требует самостоятельных творческих усилий интеллекта.

Казахстанская частная школа с философским уклоном сейчас является членом международной организации «Философия для детей и молодежи сообщества стран Азии и Тихого океана» (Philosophy with Children and Youth Network for Asia and the Pacific). Президент этой организации, генеральный секретарь Корейской академии преподавания философии в школе, профессор, г-н Джинван Парк в 2012 г. посетил школу, на базе которой была проведена международная конференция. Он высоко оценил достижения школы, назвав ее «будущим мирового образования».

Профессор рассказал, что в Южной Корее в 2000 г. был принят новый учебный план, в котором правительство усилило роль мыслительного образования, что привело систему образования в некоторое замешательство. Была принята идея тестирования в виде эссе. Но возникли проблемы со школьными учителями. «Учителя не знают, как учить мыслить, ученики не понимают, что они делают в школе», – говорит профессор.

Как видим, проблемы наших государств имеют сходство, только у них они решаются на государственном уровне.

Показателен в этом плане опыт наших американских коллег, которые являются разработчиками популярной сейчас программы «Философия для детей», разработанной под руководством профессора Мэтью Липмана. Его методика заменяет привычные объяснения учителя и ответы ученика на «Сократические диалоги».

Сам Липман пишет: «Я понял, что принципы логики нужно сделать интересными для учеников. С этой целью я решил написать повесть, в которой были бы изображены дети, открывающие эти принципы и размышляющие над тем, как применить их в жизни. Первые опыты по работе детей с повестью показали эффективность такого подхода и необходимость внедрения программы “Философия для детей” в школьный курс на протяжении всех лет обучения» [1].

Кроме повести, Липман разработал обширный дидактический материал для учителей, мало знакомых с философией. Для них предварительно проводятся занятия по темам, которые будут предложены школьникам. Так американцы решают проблему подготовки учителей.

Успешная практика «Философии для детей» позволила Липману сделать несколько революционных выводов. Один из них состоит в следующем: «Мышление высшего порядка появляется не как следствие базисного мышления, а одновременно с ним. Между мышлением ребенка и взрослого не существует резкого качественного различия» [2, с. 53].

Опыт частной школы с философским уклоном подтверждает этот вывод. Нельзя маленького человека в школе называть ребенком, потому что это автоматически ставит его в неравное, зависимое положение. Необходимо решительно изменять старые методы обучения. Подготовка учителей и введение философии в школьную программу могли бы существенно помочь этому процессу.

Литература

1 *Липман М.* Философия в учебном плане // p4c.ru/487
2 *Юлина Н.* Философия для детей. – М.: ИФРАН, 1966.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Абдигалиева Гульжан Канаевна – заведующая кафедрой общеобразовательных дисциплин Международной академии бизнеса, доктор философских наук, профессор; gulzhan0104@gmail.com

Абдильдин Жабайхан Мубаракович – академик Национальной академии наук Республики Казахстан; Евразийский национальный университет имени Л.Н. Гумилева, доктор философских наук, профессор

Абдуллина Зарема Альфредовна – профессор кафедры социальных дисциплин Алматинского университета энергетики и связи, кандидат философских наук, доцент; zaremakair@mail.ru

Абишева Алия Кажимуратовна – доцент кафедры религиоведения и культурологии Казахского национального университета имени аль-Фараби, доктор философских наук; abishevaliya@mail.ru

Абишев Кажимурат Абишевич – главный научный сотрудник Института философии и политологии Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, доктор философских наук, профессор

Абрахматова Гульнара Абрайкуловна – старший преподаватель Алматинского университета энергетики и связи, кандидат философских наук; abrahmatova-g@mail.ru

Адаева Гүлнар Аманбекқызы – Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университетінің философия кафедрасының доценті, философия ғылымдарының кандидаты; kumaen@mail.ru

Аймұратов Сағынгерей Болатқалиұлы – Х. Досмұхамедов атындағы Атырау мемлекеттік университеті, әлеуметтік-гуманитарлық пәндер кафедрасының аға оқытушысы, философия ғылымдарының кандидаты

Алиева Вилоят Ренатовна – Национальный университет Узбекистана, кандидат философских наук; shon2002@yandex.ru

Аликенова Кульпан Нургазиевна – І. Жансүгіров атындағы Жетісу мемлекеттік университеті, философия ғылымдарының кандидаты, доцент

Алтаев Жақыпбек Алтайұлы – Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті философия кафедрасының меңгерушісі, философия ғылымдарының докторы, профессор

Аринов Ерлан Кенжебаевич – Е.А. Бөкетов атындағы Қарағанды мемлекеттік университеті, философия және мәдениет теориясы кафедрасының оқытушысы, философия мамандығы бойынша гуманитарлық ғылымдар магистрі; erlan.arinov@mail.ru

Аршабеков Нургали Рахимгалиевич – ректор Павлодарского государственного педагогического института, доктор философских наук, профессор

Аташ Берік Мұратұлы – Қазақстан Республикасы, Алматы энергетика және байланыс университеті әлеуметтік пәндер кафедрасының доценті; atash_berik@mail.ru

Аубакиров Мурат Каиргалиевич – старший преподаватель Западно-Казахстанского инженерно-гуманитарного университета, кандидат философских наук; murat1647@mail.ru

Әлжан Қуаныш Ұзақбайұлы – заведующий сектором Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, кандидат философских наук, доцент

Байдаров Еркин Уланович – заведующий кафедрой социально-гуманитарных дисциплин Академии экономики и управления – Евразийский институт рынка, кандидат философских наук; erkinu@rambler.ru

Байтенова Нагима Жаулыбаевна – профессор кафедры религиоведения и культурологии Казахского национального университета имени аль-Фараби, доктор философских наук

Барлыбаева Гаухар Гинаядовна – ведущий научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, доктор философских наук; gbarlybaeva@mail.ru

Батурин Владимир Степанович – Карагандинский государственный университет имени Е.А. Букетова, доктор философских наук, профессор; baturin_vs@mail.ru

Бегалиев Нурлан Калаушевич – ассоциированный профессор Казахско-Американского университета, кандидат философских наук; russhevich@mail.ru

Бегалинова Калимаш Капсамаровна – заведующая кафедрой общественных дисциплин Казахского национального технического университета имени К.И. Сатпаева, доктор философских наук, профессор; kalima910@mail.ru

Бекежан Өмірбек Қадырханұлы – Х. Досмұхамедов атындағы Атырау мемлекеттік университеті доценті, әлеуметтік-гуманитарлық пәндер кафедрасының меңгерушісі, философия ғылымдарының докторы

Бижанова Меруерт Алтынбекқызы – Қазақстан Республикасы Білім және Ғылым Комитеті Философия, саясаттану және дінтану институтының аға ғылыми қызметкері, философия ғылымдарының кандидаты

Болысова Куралай Махсутхановна – Шәкәрім атындағы Семей мемлекеттік университеті, философия ғылымдарының кандидаты; kuralai_2702@mail.ru

Бояринов Сергей Юрьевич – и. о. доцента кафедры философии Семипалатинского государственного университета имени Шакарима, кандидат философских наук; boyarinovsyu@mail.ru

Булекбаев Сагади Байузакович – профессор казахстанского университета международных отношений и мировых языков имени Абылай хана, доктор философских наук

Бурбаев Тлеугали Кайыржанович – профессор Казахского университета экономики, финансов и международной торговли, доктор философских наук

Бурова Елена Евгениевна – главный научный сотрудник Института философии и политологии Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, доктор философских наук, профессор; eem58@rambler.ru

Видершпан Александр Валерьянович – Костанайская академия Министерства внутренних дел Республики Казахстан, кандидат философских наук; vav0571@mail.ru

Габдсаттарова Мукарама Габдель-Нагимовна – заведующая кафедрой социально-политических дисциплин Актюбинского государственного педагогического института, кандидат философских наук; mukarama_61@mail.ru

Габитов Турсун Хафизович – профессор кафедры религиоведения и культурологии Казахского национального университета имени аль-Фараби, доктор философских наук; tursungabitov@mail.ru

Гаршин Родион Станиславович – магистр философии; ravvi1983@mail.ru

Гусева Нина Васильевна – Восточно-Казахстанский государственный университет имени Д. Серикбаева, доктор философских наук, профессор

Гуттенлохер Ольга Павловна – доцент Западно-Казахстанского инженерно-гуманитарного университета, кандидат философских наук; abukana@mail.ru

Данысбекова Қаншайым Бекенқызы – Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университетінің, философия кафедрасының меңгерушісі, философия ғылымдарының кандидаты; danysbekova_kb@enu.kz

Демеуова Айгуль Амангельдиевна – заместитель директора филиала Национального центра повышения квалификации «Өрлеу» Института повышения квалификации педагогических работников по Мангистауской области, доктор философских наук, профессор

Дунаев Владимир Юрьевич – заведующий сектором Института философии и политологии Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, доктор философских наук, профессор; vlad.dunaev2011@yandex.kz

Едильбаева Сания Жакеновна – доцент кафедры философии Казахского национального университета имени аль-Фараби, доктор философских наук; saniya.edilbaeva@mail.ru

Елікбаев Нәби Елікбайұлы – Қарағанды «Болашақ» университеті, философия ғылымдарының докторы, профессор

Есіркепова Гулзипа Киргизбаевна – М. Әуезов атындағы Оңтүстік Казақстан мемлекеттік университеті, философия ғылымдарының кандидаты, доцент; esirkepova.gulzipa@mail.ru

Жамалов Қалас – Халықаралық білім беру Корпорациясы, философия ғылымдарының докторы

Жетпісбаева Мейркул Сарсенбайқызы – Қазақстан Республикасы Білім және Ғылым Комитеті Философия, саясаттану және дінтану институтының аға ғылыми қызметкері, философия ғылымдарының кандидаты

Жолмухамедова Наиля Кусаиновна – старший научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, кандидат философских наук; nelek@mail.ru

Жусупова Бахыт Жармухамедовна – старший преподаватель кафедры философии и теории культуры Карагандинского государственного университета имени Е.А. Букетова; zhusupova2013@mail.ru

Зарипова Индира Абдулловна – доцент кафедры философии и социологии АО «Медицинский университет Астана», кандидат философских наук; indira_z@inbox.ru

Заурбекова Лазира – доцент Казахского национального аграрного университета, кандидат философских наук, доцент; l.zaurbekova@gmail.com

Ибжарова Шолпан – доцент Казахского Национального аграрного университета, кандидат философских наук; sholpan68@list.ru

Изотов Мухтар Зиядаевич – главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Ми-

нистерства образования и науки Республики Казахстан, доктор философских наук, профессор

Исмагамбетова Зухра Нурлановна – профессор кафедры религиоведения и культурологии Казахского национального университета имени аль-Фараби, доктор философских наук; zuchra50@mail.ru

Қабылова Айна Сағатбекқызы – Алматы энергетика және байланыс университеті, философия ғылымдарының докторы, профессор; kabyl72@mail.ru

Кадыржанов Рустем Казахбаевич – главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, доктор философских наук, профессор

Каирбекова Алима Гафуовна – доцент Казахского национальной консерватории имени Курмангазы, доктор философских наук

Камалиденова Асия Закашевна – сениор-лектор кафедры гуманитарных дисциплин Казахстанско-Британского технического университета, кандидат философских наук; assiak@list.ru

Капышев Акрамкан Бекпаувич – ведущий научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, кандидат философских наук, доцент; akdem @mail.ru

Карабаева Алия Гайратовна – профессор Казахского национального университета имени аль-Фараби, доктор философских наук; alia.karabaeva@yandex.kz

Каримов Бахтиёр Рахманович – профессор Национального университета Узбекистана, доктор философских наук; karimov.bahtiyor@yahoo.com

Карипбаев Байжол Искакович – заведующий кафедрой Карагандинского государственного университета имени Е.А. Букетова, доктор философских наук, профессор; karipbaev@mail.ru

Касабек Аманжол Касабекович – профессор Академии экономики и права имени У.А. Джолдасбекова, доктор философских наук

Қасабеков Сайлау Аманжолұлы – проректор Атырауского государственного университета, доктор философских наук, профессор; s_kasabekov@mail.ru

Качеев Денис Анатольевич – Костанайский государственный университет имени А. Байтурсынова, кандидат философских наук; kacheev@mail.ru

Кенжетай Досай Тұрсынбайұлы – Түркология ғылыми-зерттеу институты директоры, философия, теология ғылымдары докторы, профессор

Кирабаев Нур Серикович – проректор по научной работе Российского университета дружбы народов, доктор философских наук, профессор

Қожамберлиев Баймурза Кожамберлиұлы – Қызылорда облысы бойынша педагогикалық қызметкерлердің біліктілігін арттыру институтының кафедра меңгерушісі, философия ғылымдарының докторы, профессор

Кокумбаева Баглан Джиеншаевна – доцент Павлодарского государственного педагогического института, доктор философских наук; baglan54 @mail.ru

Колдыбаев Сафар Абдугалиевич – заведующий кафедрой философии Костанайского государственного университета имени А. Байтурсынова, доктор философских наук, профессор; sapar-1947@mail.ru

Колумбаев Бисембай Ергалиевич – профессор Карагандинского государственного университета имени Е.А. Букетова, доктор философских наук

Колчигин Сергей Юрьевич – главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, доктор философских наук, профессор; skolchigin@mail.ru

Қоңырбаева Күлсия Мағражқызы – Қазақстан Республикасы Білім және Ғылым Комитеті Философия, саясаттану және дінтану институтының аға ғылыми қызметкері, философия ғылымдарының кандидаты

Корганова Сайпжамал Султановна – доцент Южно-Казахстанского государственного университета имени М.О. Ауезова, кандидат философских наук

Косиченко Анатолий Григорьевич – главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, доктор философских наук, профессор; anatkosichenko@mail.ru

Коянбаева Гульнар Ромсеитовна – доцент Казахского национального педагогического университета имени Абая, кандидат философских наук

Кулсариева Актолкын Турлукановна – проректор по учебной работе Казахского национального педагогического университета имени Абая, доктор философских наук, профессор; aktolkyn777@mail.ru

Кумыспаев Самат Самидуллаевич – Западно-Казахстанский государственный медицинский университет имени М. Оспанова, магистр гуманитарных наук; samat_kumyspaev4@mail.ru

Курганская Валентина Дмитриевна – главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, доктор философских наук, профессор; vkurganskaya@mail.ru

Курмангалиева Галия Курмангалиевна – Институт философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, доктор философских наук, доцент; galiya2206@gmail.com

Кшибеков Досмухамед Кшибекович – Казахский национальный технический университет имени К.И. Сатпаева, академик Национальной академии наук Республики Казахстан, доктор философских наук, профессор; dostimur@mail.ru

Кшибеков Тимур Досмухамедович – доцент Казахского национального технического университета имени К.И. Сатпаева, кандидат философских наук; dostimur@mail.ru

Мансурова Асель Садритеновна – ученый секретарь Института востоковедения имени Р.Б. Сулейменова Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, кандидат философских наук

Медеуова Кульшат Агибаевна – и.о. профессора кафедры философии Евразийского национального университета имени Л.Н. Гумилева, доктор философских наук, доцент

Мейірманов Аманжол Досжанұлы – Қазақстан Республикасы Білім және Ғылым Министрлігі Ғылыми Комитеті Философия, саясаттану және дінтану институтының аға ғылыми қызметкері

Миронов Владимир Васильевич – декан философского факультета МГУ имени М. В. Ломоносова, член-корреспондент РАН, доктор философских наук, профессор

Молтобарова Күміс Ищанқызы – Шекара қызметі академиясының профессоры, философия ғылымдарының докторы, профессор; moltobarova@mail.ru

Мұсаева Назыркуль Рахымқызы – М. Әуезов атындағы Оңтүстік Қазақстан мемлекеттік университетінің «Философия» кафедрасының профессоры, философия ғылымдарының докторы; nurka_2580@mail.ru

Надыров Марат Калиевич – проректор по учебной работе Академии экономики и управления – Евразийский институт рынка, доктор философских наук, профессор

Назаров Равшан Ринатович – Институт истории Академии наук Республики Узбекистан, кандидат философских наук; shon2002@yandex.ru

Нарбекова Гульнара Ашимовна – ведущий научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, кандидат философских наук, доцент; g.narbekova@mail.ru

Нурманбетова Джамиля Нусупжанова – первый проректор Евразийского национального университета имени Л.Н. Гумилева, член-корреспондент Национальной академии наук Республики Казахстан, доктор философских наук, профессор; jamilya_nur@mail.ru

Нұрмұратов Серік Есентайұлы – заместитель директора по научной работе Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, доктор философских наук, профессор

Нұрышева Гүлжиһан Жұмабайқызы – Қазақстан-Британ техникалық университеті, философия ғылымдарының докторы, профессор; gulzhikhan-nurysheva@yandex.ru

Нысанбаев Әбдімалик Нысанбайұлы – 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

Ошақбаева Жазира Бейбитқызы – Қазақстан Республикасы Білім және Ғылым Комитеті Философия, саясаттану және дінтану институтының аға ғылыми қызметкері, философия ғылымдарының кандидаты

Рау Иоганн – профессор Научного Форума по Международной Безопасности при Академии ведущих кадров Бундесвера (Гамбург) и Академии защиты Отечества (Вена)

Рыскалиев Тлекжан Хасенович – профессор Западно-Казахстанского аграрно-технического университета имени Жангир хана, доктор философских наук

Рыманов Дмитрий Михайлович – преподаватель кафедры социально-гуманитарных дисциплин Семипалатинского государственного медицинского университета, магистр философии; rymanov_d@ngs.ru

Сабит Мурат – Университет иностранных языков и деловой карьеры, доктор философских наук, профессор

Сағиқызы Аяжан – заведующая отделом Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства обра-

звания и науки Республики Казахстан, доктор философских наук, профессор; ayazhan@list.ru

Садыкова Галия Темиртоновна – ученый секретарь Центрального государственного музея Республики Казахстан, кандидат философских наук; ikpi.kz@mail.ru

Сандыбаева Улболсын Майтановна – доцент кафедры философии Евразийского национального университета имени Л.Н. Гумилева, кандидат философских наук; sandybaeva@mail.ru

Сандыбаев Жалгас Садуахосович – Қазақстан Республикасы Президентінің жанындағы Мемлекеттік басқару академиясы, философия ғылымдарының кандидаты; abu_tasnim@mail.ru

Сәрсембин Үмбетхан Қуандықұлы – Қ. Жұбанов атындағы Ақтөбе мемлекеттік университеті, философия ғылымдарының кандидаты

Сарсенбаева Зауре Нуруллаевна – главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, доктор философских наук; zanure@ mail.ru

Сартаева Раушан Султановна – ведущий научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, кандидат философских наук

Сатершинов Бақытжан Менлибекұлы – Қазақстан Республикасы Білім және Ғылым Комитеті Философия, саясаттану және дінтану институтының Дінтану бөлімінің меңгерушісі, философия ғылымдарының докторы, доцент

Саттарова Фарида Фаттаховна – Карагандинский университет «Болашақ», кандидат философских наук, профессор; farida_cf@mail.ru

Сейсенов Бақытбек – Қорқыт Ата атындағы Қызылорда мемлекеттік университеті, философия ғылымдарының докторы, профессор; kyzmetcol@mail.ru

Сейтахметова Наталья Львовна – главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, доктор философских наук, профессор; natalieseyt@mail.ru

Соловьева Грета Георгиевна – главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, доктор философских наук, профессор

Сулейменов Тлеу Амангалиевич – заведующий кафедрой философии Южно-Казахстанского государственного университета имени М. Ауезова, кандидат философских наук, доцент; angata..59@mail.ru

Тайжанов Алтай Тайжанович – заведующий кафедрой социально-политических дисциплин Западно-Казахстанского государственного медицинского университета имени М. Оспанова, доктор философских наук, профессор; a.taijanov@mail.ru

Таубаева Мираш Емешевна – доцент кафедры философии Южно-Казахстанского государственного университета имени М. Ауэзова, кандидат философских наук

Токсамбаева Айнур Отембайқызы – Қ.И. Сатпаев атындағы Қазақ ұлттық техникалық университеті, философия ғылымдарының кандидаты

Тоқсанбаева Гүлдана Ержанқызы – Х. Досмұхамедов атындағы Атырау мемлекеттік университеті, әлеуметтік-гуманитарлық пәндер кафедрасының аға оқытушысы, философия ғылымдарының кандидаты

Тулешов Валихан Утебалыулы – профессор Международной академии бизнеса, кандидат философских наук; tulesh1@yandex.ru

Тулеубеков Асыл Серикович – Международный университет информационных технологий, кандидат философских наук; asyl82@mail.ru

Хамидов Александр Александрович – главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, доктор философских наук, профессор; smiriti@list.ru

Шайкемелев Мухтарбек Сейд-Алиевич – заведующий отделом политологии Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, доктор философских наук

Шалабаева Гульмира Кенжеболатовна – Казахская национальная академия искусств имени Т. Жургенова, доктор философских наук, профессор; oyuart@mail.ru

Шаукенова Зарема Каукеновна – директор Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, член-корреспондент Национальной академии наук Республики Казахстан, профессор

Шаханов Елтай Айтымышевич – профессор Академии государственного управления при Президенте Республики Казахстан, кандидат философских наук

Шпилькин Юрий Иванович – доцент Южно-Казахстанского государственного педагогического института, кандидат философских наук

Қазақстан Республикасы Білім және ғылым министрлігі Ғылым комитетінің Философия, саясаттану және дінтану институты туралы мәлімет

Институт 1999 жылдың ақпан айында 1958 жылы ашылған Философия және құқық институтының және 1991 жылғы Философия институтының негізінде құрылды. Ол 2012 жылдың мамыр айында ҚР Үкіметінің қаулысымен Философия, саясаттану және дінтану институты болып қайта аталды.

Институттың мемлекеттік ғылыми-зерттеу мекеме ретіндегі негізгі міндеттері қазіргі қазақстандық қоғамның зияткерлік және рухани-адамгершілік әлеуетін дамытуға бағытталған философиялық-дүниетанымдық, философиялық-әдіснамалық, саясаттанулық, дінтанулық және әлеуметтанулық зерттеулер жүргізу болып табылады.

Бүгінде Философия, саясаттану және дінтану институты жоғары кәсіби ғылыми-зерттеу орталығы болып табылады. Институт оның құрылымын айқындайтын үш басты бағыт бойынша жұмыс істейді: философия, саясаттану және дінтану. Онда ҚР ҰҒА 1 академигі, 2 корреспондент мүшесі, 20 ғылым докторы, 11 ғылым кандидаты, 10 докторант (PhD) ғылыми-зерттеу жұмыстарын жүргізеді. Институт 2012–2014 жылдарға арналған гранттық қаржыландыру шеңберінде «Елдің зияткерлік әлеуеті» басым бағыты бойынша 24 ғылыми-зерттеу жобасын орындап, «Ғылыми қазына» салааралық ғылыми бағдарламасы аясында зерттеулер жүргізіп келеді.

Институт қызметкерлері саясат, ғылым, білім беру, мәдениет, дін, қазақ және әлемдік философия мәселелері бойынша монографиялар мен ғылыми мақалалар жариялайды. Институт қызметкерлерінің ғылыми жарияланымдары таяу және алыс шетелдердің ғылыми рейтингтік басылымдарында сұранысқа ие.

Институт «Мәдени мұра» бағдарламасының шеңберінде «Шығыс Аристотелі» – әл-Фарабидің шығармалар жинағын (10 том), «Әлемдік философиялық мұраны» (20 том), «Қазақ халқының философиялық мұрасын» (20 том) шығарды.

Институт екі журнал шығарады: «Адам әлемі» (1999 жылдан бері) және «Әл-Фараби» (2003 жылдан бері). Қазақ, орыс және ағылшын тілдеріндегі Институттың өз сайты бар.

Институт үнемі халықаралық ғылыми конференциялар, дөңгелек үстелдер, семинарлар, пікірталас алаңдарын өткізіп тұрады. Бұл іс-шараларға қазақстандық және шетелдік ғалымдар қатысады. Институт Ресейдің, Беларустің, Әзербайжанның, Қырғызстанның, Қытайдың, Германияның, АҚШ-ң, Түркияның, Иранның, Өзбекстанның, Тәжікстанның және басқа да елдердің ғылыми-зерттеу орталықтарымен тығыз ынтымақтастық орнатқан.

Философия, саясаттану және дінтану институтының базасында әл-Фараби атындағы ҚазҰУ, Абай атындағы ҚазҰПУ, Абылай хан атындағы ҚазХҚжӘТУ, ҚазКжҚҚА және т. б. тәрізді басты қазақстандық жоғары оқу орындарының студенттері, магистранттары және докоранттар (PhD) тағылымдама мен диплом алдындағы практикасын өткізеді.

Институтта қызметкерлердің кәсіби және ғылыми тұрғыда өсуі үшін барлық қажетті жағдайлар жасалған.

Философия, саясаттану және дінтану институты туралы анағұрлым кең ақпаратты мына мекен-жайдан алуға болады:

Қазақстан Республикасы, 050010, Алматы,
Құрманғазы көшесі, 29 (3 қабат)
Тел.: +7(727) 272-59-10
Факс.: +7(727) 272-59-10
E-mail: iph@iph.kz
http://www.iph.kz

Информация об Институте философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан

Институт был образован в феврале 1999 г. на базе созданного в 1958 г. Института философии и права, преобразованного в 1991 г. в Институт философии. В мае 2012 г. постановлением Правительства он был переименован в Институт философии, политологии и религиоведения.

Основной задачей Института как государственного научно-исследовательского учреждения является проведение философско-мировоззренческих, философско-методологических, политологических, религиоведческих и социологических исследований, направленных на развитие интеллектуального и духовно-нравственного потенциала современного казахстанского общества.

Сегодня Институт философии, политологии и религиоведения является высокопрофессиональным научно-исследовательским центром. Институт работает по трем ключевым направлениям, определяющим его структуру: философия, политология и религиоведение. Здесь проводят научные исследования 1 академик, 2 члена-корреспондента НАН РК, 20 докторов и 11 кандидатов наук, 10 докторантов PhD. В Институте выполняется 24 научно-исследовательских проекта в рамках грантового финансирования на 2012–2014 годы по приоритету «Интеллектуальный потенциал страны», ведется работа в рамках междисциплинарной научной программы «Ғылыми қазына».

Сотрудниками издаются монографии и научные статьи по проблемам политики, науки, образования, культуры, религии, казахской и мировой философии. Научные публикации сотрудников Института востребованы в научных рейтинговых изданиях ближнего и дальнего зарубежья.

В рамках программы «Культурное наследие» Институтом изданы собрание сочинений «Аристотеля Востока» – аль-Фараби (10 томов), «Мировое философское наследие» (20 томов), а также «Философское наследие казахского народа» (20 томов).

Издаются два журнала: «Адам әлемі» (с 1999 г.) и «Аль-Фараби» (с 2003 г.). Институт располагает собственным сайтом на трех языках: казахском, русском и английском.

Институт регулярно проводит международные научные конференции, «круглые столы», семинары, дискуссионные «площадки», в которых принимают участие казахстанские и зарубежные ученые. Институт тесно сотрудничает с крупнейшими научно-исследовательскими центрами России, Белоруссии, Азербайджана, Кыргызстана, Китая, Германии, США, Турции, Ирана, Узбекистана, Таджикистана и других стран. На базе Института философии, политологии и религиоведения проходят стажировку и преддипломную практику студенты, магистранты и докторанты (PhD) ведущих казахстанских высших учебных заведений, таких, как КазНУ им. аль-Фараби, КазНПУ им. Абая, КазУМОиМЯ им. Абылай хана, КазАТиСО и др.

В Институте созданы все необходимые условия для профессиональной работы и научного роста сотрудников.

Более подробную информацию об Институте философии, политологии и религиоведения можно получить по адресу:

Республика Казахстан, 050010
Алматы, ул. Курмангазы, 29 (3 этаж)
Тел.: +7(727) 272-59-10
Факс.: +7(727) 272-59-10
E-mail: iph@iph.kz
http://www.iph.kz290

Information about the Institute of Philosophy, Political Science and Religion Studies of Committee Science of the Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan

The Institute was established in February 1999 on the base of established in 1958 the Institute for Philosophy and Law, and the Institute for Philosophy in 1991. By the Decree of Kazakhstan Government in 31 May, 2012, Institute was renamed to Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies.

The main objectives of the Institute as a public research institution are conducting of philosophicalworld outlook, philosophical-methodological, political studies, religion studies and sociological studies aimed at social-cultural and socialpolitical development and strengthening the independence of Republic of Kazakhstan, development its intellectual and spiritual-moral potential.

Institute of Philosophy, Political Science and Religion Studies is a highly skilled scientific research center. Institute has a three key directions that define its structure: philosophy, political science and religion studies. Currently, 1 academician, 2 correspondent member of National Academy of Science of RK, 20 doctors of Science, 11 candidates in science, 10 PhD doctorate candidates are conducting research works. 24 scientific-research projects within the framework of grant financing for 2012–2014 years on priority of «Intellectual potential of the country» are being conducted, also the works within the framework of interdisciplinary scientific program «Gilimy kazyna» are being carried out.

Institute employees publish the monographies and articles on important issues of politics, science, education, religion, culture, Kazakh and world philosophy, etc. The quality of scientific publications of the Institute is determined by the demand for scientific articles in rating' journals of near and far abroad.

Under the «Cultural Heritage» State Program ten-volume collection of works called «Aristotle of the East» – al-Farabi, twenty volumes «World philosophical heritage», twenty volumes «The Philosophical Heritage of the Kazakh nation», and other books were published by the Institute.

Institute publishes two magazines: «Adam alemi» and «Al-Farabi» (in Russian and Kazakh). The Institute has its own website in three languages: Kazakh, Russian and English.

Institute of Philosophy, Political Science and Religion Studies science regularly organizes international scientific conferences, seminars, «round tables», where not only leading Kazakhstani political scientists and philosophers, but also many scientists from foreign countries are participants. Institute has cooperation with scientific-research centers of Russia, China, Germany, the USA, Turkey, France, the Great Britain, Iran, Azerbaijan, Uzbekistan, Tajikistan, Kyrgyzstan, Belarus and others.

Undergraduate students, Master's degree and Doctorate students from leading Kazakh universities, such Al-Farabi KazNU, Abai KazNPU, Abylaikhan KazUIR& WL, KazATiSO are conducting their research work and are trained at the Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies.

The Institute has created all necessary conditions for professional and scientific development of employees.

More detailed information about the Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies can be found at:

Kurmangazy Street, 29 (3rd floor)
Almaty, 050010, Republic of Kazakhstan
Phone: +7 (727) 272-59-10
Fax: +7 (727) 272-59-10
E-mail: iph@iph.kz

Научное издание

ҚАЗІРГІ ӘЛЕМДЕГІ ФИЛОСОФИЯ:
ДАМУ СТРАТЕГИЯЛАРЫ
I Қазақстандық философиялық
Конгресс материалдары

ФИЛОСОФИЯ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ:
СТРАТЕГИИ РАЗВИТИЯ
Материалы I Казахстанского
философского Конгресса

PHILOSOPHY IN MODERN WORLD:
DEVELOPMENT STRATEGIES
Materials of the I Kazakhstani
Philosophical Congress

Редакторы ***Е.Н. Дремкова, Ж.Б. Ошақбаева***

Компьютерный дизайн и верстка ***Л. Н. Токтарбекова***

Подписано в печать 11.09.2013. Формат $60/90^{1}/_{16}$
Усл. п.л. 51,1. Тираж 500. Печать офсетная.

Отпечатано в типографии «ИП Волкова Н.А.»
г. Алматы, пр. Райымбека, 212/1