

**ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ,
ПОЛИТОЛОГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ
КОМИТЕТА НАУКИ
МИНИСТЕРСТВА ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ
РЕСПУБЛИКИ КАЗАХСТАН**

**БУДУЩЕЕ ЧЕЛОВЕКА:
ПРОБЛЕМЫ, ГИПОТЕЗЫ, ИДЕИ**

**Алматы
2015**

УДК 1/14 (063)

ББК 87

Б 90

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

Редакционная коллегия:

З.К. Шаукенова (ответственный редактор),

А. Сагикызы, А.А. Хамидов,

Н.В. Хамитов (ответственный за выпуск)

Б 90 Будущее человека: проблемы, гипотезы, идеи. Мат. межд. науч. конф., посвященной Всемирному дню философии и 60-летию профессора С.Ю. Колчигина / Под общ. ред. З.К. Шаукеновой. Сборник статей. – Алматы: Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2015. – 310 с.

ISBN – 978-601-304-041-7

Сборник содержит материалы Международной научной конференции, проведенной в Институте философии, политологии и религиоведения КН МОН РК 26 ноября 2014 г. в связи со Всемирным днем философии и 60-летием главного научного сотрудника института, доктора философских наук, профессора С.Ю. Колчигина. В книге поднимается проблема человека и перспектив его будущего, ставятся злободневные вопросы социального бытия личности, философии образования и др.

Рекомендуется философам-исследователям, преподавателям философских дисциплин, докторантам, магистрантам и студентам философских специальностей, а также всем, кого интересуют современная философия и ее интенции в грядущее.

УДК 1/14 (063)

ББК 87

ISBN – 978-601-304-041-7

© Институт философии, политологии
и религиоведения КН МОН РК, 2015

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ	5
I. ЧЕЛОВЕК В ПЕРСПЕКТИВЕ ГРЯДУЩЕГО	
<i>Колчигин С.</i> Будущее как духовно-творческая задача.....	9
<i>Косиченко А.</i> Современные смыслы бытия человека.....	17
<i>Сартаева Р.</i> К проблеме сущностного определения человека.....	31
<i>Цедено Х., Нурышева Г., Рау И.</i> Человек как философская проблема.....	44
<i>Булекбаев С.</i> Феномен сознания в контексте современных представлений.....	50
<i>Байдаров Е.</i> Бытие социума в контексте «нового гуманизма» и трансгуманизма как ценностей будущей цивилизации.....	62
<i>Нысанбаев Ә., Нұрмұратов С.</i> Халықтың рухани мұрасы: дәстүрлі құндылықтық бағдарларды сыни зерделеу.....	69
<i>Ошақбаева Ж.</i> Қазақ руханилығының даму ерекшеліктері.....	84
<i>Соловьева Г.</i> О мужестве быть.....	94
<i>Музыкаина Е.</i> Постмодерн: изменяющаяся истина и неизменность этики.....	106
<i>Бояринов С.</i> Возможна ли «сакральная философия»?.....	116
<i>Сабит М.</i> Диалектика души.....	125
<i>Сейтахметова Н.</i> Одухотворение философией и одухотворение философии профессора С.Ю. Колчигина.....	131
<i>Жолмухамедова Н., Мансурова А.</i> Проблема духовного становления человека в трудах профессора С.Ю. Колчигина.....	134
II. СОВРЕМЕННОЕ ОБЩЕСТВЕННОЕ РАЗВИТИЕ: ВЫЗОВЫ И ВОЗМОЖНОСТИ	
<i>Сатершинов Б., Оқан С.</i> Жаһандану және оның ұлттық әлеуметтік-мәдени төлұмалыққа ықпалы....	143
<i>Хамидов А.</i> Метаморфозы универсалии Хаос.....	153

Сарсенбаева З. Рост биотехнологий и проблемы постчеловеческого будущего.....	173
Колдыбаев С. Проблема выбора свободы современного человека: однозначность или наличие альтернативы.....	181
Исмагамбетова З., Аубакирова С. Толеранттылық рухани құндылық ретінде.....	187
Изотов М. Эволюция способов трансляции научных знаний.....	194
Абрахматова Г. Сущее и должное в философии образования.....	202
Протопопова А. Образ футурологии морального сознания в системе образования.....	210
Бондаренко Ю. Проблема целостного подхода к вузовскому изучению истории философии.....	221
Дулина Н., Ануфриева Е., Овчар Н., Токарев В. Студенческая молодежь современной России: будущее начинается сегодня?.....	231
Туйғанов М. Социоцентризм – как основной вектор развития национальной идеи и государственной идеологии «Мәңгілік ел».....	243
Сазикьзы А. Философские основания глобальной политической этики.....	247
Фофанова К., Якина А. Прогнозирование как прикладной инструмент экологической этики..	257
Мухамбедьярова А. Особенности процесса развития модели социального государства.....	261
Акберген А. О роли медиакультуры в формировании ценностных предпочтений....	271
Камалиденова А. Житель Алматы.....	280
Видерштан А. Личность как субъект общественного развития.....	285
Сведения об авторах.....	297
Основные труды С. Ю. Колчигина.....	301
Қазақстан Республикасы Білім және ғылым министрлігі Ғылым комитеті Философия, саясаттану және дінтану институты туралы мәлімет.....	304
Информация об Институте философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан.....	306
Information about the Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies of Committee Science of the Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan.....	296

ПРЕДИСЛОВИЕ

В последний четверг ноября по решению ЮНЕСКО отмечается Всемирный день философии. Он был учрежден этой организацией в связи с «большим вкладом философии в эволюцию человечества». В этой формулировке нет большого преувеличения. Действительно, эволюция человека есть эволюция прежде всего сознания, разума, а философия как раз и ставит своей целью расширение сознания, раздвигание границ разума.

Поэтому нет ничего удивительного также и в том, что философия есть основа инновационных технологий. Такое утверждение может показаться претенциозным, ведь философию нередко упрекают как раз в непрактичности, непригодности для нужд «реальной жизни».

Да, философия не ставит перед собой утилитарных, прагматических задач, она старается ухватить чистые сущности. Однако в этой ее устремленности кроется и возможность глубокой связи с развитием материальной жизнедеятельности людей.

Действительно, философия как часть культуры не может не влиять в той или иной степени на эту культуру, так же, как не испытывать импульсов от всей культуры. Внутренние взаимосвязи, взаимопереходы, конфигурации культуры таковы, что в ней крайне сложно, а то и невозможно выделить первичный источник, то первое условие или тот первый фактор, который подтолкнул остальную культуру к развитию. Так, в начале XX столетия, как известно, был всплеск инноваций в культуре Европы, Америки, России: новейшие течения возникали в искусстве, науке, философии, технике... Что же было здесь первотолчком – живопись, наука, техника? А может быть, философия?

Ответить на этот вопрос затруднительно. Однако ясно, что каждая из этих областей житнетворчества вносила свой вклад в общую культуру и влияла на все остальные области, как и они – на нее. В этом смысле невозможно отрицать, что философия была источником новых идей для искусства, для науки и техники.

Поэтому, думается, вполне правомерно говорить о том, что философия, вся история философии постепенно, последовательно, поступательно приводила культуру (в свою очередь, испытывая на себе, разумеется, и все её мощные влияния) к современному ее состоянию, включая новейшие, инновационные научные достижения и технологии. Разве компьютеры, роботы, искусственный мозг не есть следствия глубочайших исследований не только в области физики, математики, физиологии высшей нервной деятельности, кибернетики, но и в области философии сознания? Разве были бы возможны сегодняшние гаджеты без идей Декарта, Канта, Гуссерля?.. Разве возможны были бы нынешние нанотехнологии без идей Демокрита, Эпикура, Лейбница?..

Сегодня начинают формироваться так называемые онто-технологии. Они помогают видоизменить восприятия человека, они создают основу для нового понимания времени, пространства, чувства бытия; они практически подсказывают архитекторам идеи и принципы градостроения в новых условиях. Они вносят свой вклад в компьютерные технологии и процессы коммуникаций.

Вот почему неверны утверждения о «практической бесполезности» философии. Ее результаты, конечно, не видны непосредственно и сразу. Но зато они образуют гольфстрим культуры, который согревает ее исподволь и через века. Следовательно, размышления о сущности и назначении философии с необходимостью ведут к постановке вопроса о ее будущем, а тем самым – и о понятии самого будущего.

Образно говоря, философ – родственник альпиниста-экстремала, летчика-испытателя, астронавта, ступающего на Луну. Потому что все они стремятся к тому, что в глазах других выглядит невозможным. Они переходят границы доступного,

открывая новые, иные миры. Правда, истинный философ, будучи метафизиком, имеет дело с тем, чего не коснешься материальной ладонью. Но, значит, его проходы в неведомое делают его миссию особенно благородной.

К числу таких философов – философов по призванию – относится и Сергей Юрьевич Колчигин, доктор философских наук, профессор, член-корреспондент Петровской академии наук и искусств, которому в ноябре 2014 года исполнилось 60 лет.

В 1978 году окончив философско-экономический факультет Казахского государственного университета им. С.М. Кирова, С. Колчигин начал работу в Институте философии Академии наук Казахской ССР с 1978 года. Теперь уже далекий, тот год стал для Сергея незабываемым первым серьезным опытом исследовательской работы. Свою научную деятельность он начал с аспирантуры этого института, с 1981 по 2013 год был сотрудником отдела диалектики и теории познания, заведующим отделом онтологии и теории познания. Сегодня С.Ю. Колчигин – главный научный сотрудник института, он возглавляет сектор онтологии и теории познания отдела философии.

Многие годы сегодняшний юбиляр работал главным редактором журнала «Адам әлемі – Мир человека» (1999–2012 гг.), вел рубрику «Евразия» в казахстанском литературно-публицистическом журнале «Простор», когда разработка евразийской идеи находилась в начальной стадии.

Значительное место в деятельности Сергея Юрьевича занимает работа в должности вице-президента Казахстанского философского Конгресса. Кроме того, С.Ю. Колчигин является членом Ученого совета института и членом редколлегии философского и общественно-гуманитарного журнала «Адам әлемі».

Основной научно-исследовательский интерес профессора С. Колчигина сосредоточен вокруг проблемы истины, поисков той философии духовного единства, которая стала весьма востребованной в условиях современной глобально-эгоистической ситуации на планете. Большой интерес представляет разработка С.Ю. Колчигиным проблем научного познания через

призму инновационных методологических и мировоззренческих подходов, в частности – с позиций духовно-чувственного измерения: подобный ракурс позволяет по-новому взглянуть на иерархию научных и ценностно-смысловых парадигм. А это делает более продуктивными и востребованными практические следствия современного научного познания.

Сергей Юрьевич Колчигин – автор свыше 200 научных, научно-популярных и литературно-философских публикаций. Он – автор монографий «Логика целостного мировоззрения» (1993), «Загадка Будды: книга-гипотеза» (1997), философского романа «Истина. История души», сборника стихов и философских миниатюр «Капли Света». В качестве соавтора опубликовал разделы в книгах «Диалектическая логика» (1984), «История диалектики» (2000), «Философия Грядущего» (Алматы, 1999; 2-е изд. – Москва, 2006), «Онтология Духа» (за которую получил звание лауреата премии имени Ч. Валиханова в 2007 г.), «Философская антропология: от прошлого к будущему» (Алматы, 2011). Буквально на днях вышла в свет еще одна коллективная монография – «Научное познание: поиски новых парадигм», где С.Ю. Колчигин выступил не только одним из исполнителей, но и руководителем творческой группы.

Разносторонность творчества и его духовно-нравственная акцентировка позволяют назвать Сергея Колчигина «человеком будущего». Именно этой теме – развитию человека и перспективам его будущего – посвящена конференция, материалы которой предлагаются вниманию читателей.



I. ЧЕЛОВЕК В ПЕРСПЕКТИВЕ ГРЯДУЩЕГО

БУДУЩЕЕ КАК ДУХОВНО-ТВОРЧЕСКАЯ ЗАДАЧА

Сергей Колчигин
(г. Алматы, Казахстан)

Настоящее и будущее – корреляты сущего и должного. Если мы говорим «будущее», мы должны подразумевать «должное», т. е. то, что надлежит человеку по самой его сути. Иными словами, забота о будущем означает нашу неудовлетворенность настоящим и попытку развиваться в направлении, благоприятном для нашего истинного развития.

Поэтому будущее имеет только два варианта. Первый – это развитие должного. Второй – деградация в недолжное.

Но с чем же соотносится будущее? Каков критерий различения должного и недолжного?

Это – сакрально-нравственная и, стало быть, духовно-творческая сущность человека и его назначение в мире.

Если общественное развитие отвечает этой человеческой сущности, будущее состоится и перейдет в вечность. Если же общественное развитие не отвечает человеческой сути, люди не смогут пройти в будущее, они будут отрезаны от вечности.

Следовательно, общество – это надстройка над человеческой природой: над сущностью человека и его существованием, чаще всего, далеким от сущности. Если бы, напротив, человек был всецело общественным существом, он никогда бы не пытался переделывать общество, и, значит, никакого будущего, т. е. чего-то действительно нового, у человека попросту не было бы.

Будущее – источник нашей постоянной тревожности. Она может быть позитивной тревожностью – беспокойством

о реализации творческих задач, а может быть тревожностью как страхом перед неведомым будущим. Людям трудно предпринять что-то в связи с проблемой, с которой они никогда не сталкивались раньше (отчасти из-за «эвристики доступности» – свойства человеческого разума оценивать вероятность того или иного события по легкости, с которой вспоминаются аналогичные примеры). Когда речь идет о событии, подобно которому не случалось на людском веку, мы склонны недооценивать риски.

Из этого следует целый ряд важных интуиций и выводов.

1. Будущее есть человеческая открытость. Будущее творится, и творится, прежде всего, духовно, изнутри души человека.

Будущее – это то, где реально никто никогда не бывал. Это – то, чего для нас не просто *еще нет*, но не было с нами *никогда*. Во всяком случае, это утверждение справедливо для нынешнего состояния человечества. Хотя в будущем, возможно, люди сумеют конструктивно и эвристически овладеть энергией времени.

Но сегодня, если мы хотим жить и развиваться, продвигаться в будущее, нам непременно необходимо *доверие бытию*, открытость. Только открытость бытию дает позитивные творческие импульсы.

Что касается рационалистических объяснений будущего и его прогнозов, то, даже если они очень точны, для развития человека они дают не так много. Из истории известно: многие мыслители, писатели, ученые предупреждали о тех или иных проблемах, могущих возникнуть в будущем. И они действительно возникали – но это как раз и означает, что приходившие в жизнь новые поколения не приняли этих предупреждений во внимание. Следовательно, все эти прогнозы носили не более чем тривиальный характер, т. е. в будущее они лишь экстраполировали настоящее время.

История почти ничему не учит. Ошибки и предупреждения не развивают, не стимулируют эволюции человека – но только до тех пор, пока человек в своих действиях опирается на свои ненормально эгоистические желания и собственные,

волюнтаристские проекты будущего. Однако, если бы будущее складывалось только так, как того желаем мы сами, оно было бы всегда предсказуемо и, следовательно, никогда не становилось бы действительно *будущим*.

В реальности будущее всегда в той или иной мере не таково, каким бы мы его желали: оно отмечено зигзагами, ускорениями, замедлениями, неожиданностями. Таково даже *ближайшее* будущее. Что касается будущего отдаленного, т. е. того, которое мы как раз и имеем в виду под тем, где «никто еще не бывал», то его следует охарактеризовать как отмеченное радикальными, глобально-радикальными изменениями. Поэтому только оно и есть *будущее в подлинном смысле* [1]. А его постепенное приближение надо характеризовать как *грядущее*, то, что идет, наступает, входит, вклинивается в наш сегодняшний мир.

2. Будущее как продолжение антропогенеза. Российский философ Виктор Мерцалов в своей далеко не бесспорной книге делает, однако, вполне убедительный вывод: «С “животной” точки зрения становление человека уже состоялось, уже появился субъект, наделенный социальными атрибутами – разумом и речью. Это событие принадлежит прошлому. Но теперь человек все чаще задается вопросом о смысле жизни и его все менее удовлетворяет то представление о себе, в котором он не находит ответа на этот вопрос» [2].

Размышляя о возможном видоизменении человека в будущем, часто говорят о том, что технологии станут неотъемлемой частью человеческого тела. Постоянное использование клавиатур и сенсорных экранов приведет к тому, что наши руки и пальцы станут более тонкими, длинными и ловкими, а количество нервных окончаний в них резко возрастет. Уже сегодня идет речь о встроенных чипах и разрабатываются технологии, которые позволят с их помощью скачивать навыки из Интернета. Предполагают также, что возможность постоянного доступа к Интернету из собственной головы отрицательно скажется на интеллектуальном развитии человека. Например, исследователи из Колумбийского университета утверждают, что Интернет-серфинг вредит нашей памяти и

вообще делает нас глупее. Ведь теперь Всемирная сеть может решить за вас любую задачу – зачем ломать голову, если всё можно посмотреть в Интернете. Кроме того, по словам лауреата Нобелевской премии в области физиологии и медицины Эрика Ричарда Канделя, Интернет-поиск не позволяет сосредоточиться на чем-то одном, поэтому поколение Всемирной паутины обладает обычно поверхностными знаниями. Более того, постоянное прерывание мыслительных процессов не позволяет мозгу наладить нейронные связи [3].

Но все эти пугающие перспективы, все антиутопии как раз и свидетельствуют: подобное будущее отнюдь не устраивает человека, он не желает видеть его в качестве аттрактора своей эволюции. Иначе говоря, подлинное будущее настанет тогда, когда природно-инстинктивный человек, ветхий Адам превратится в Адама вечного – человека, полномерно реализующего свою духовную сущность.

Некоторые ученые, правда, полагают, что эволюция человека остановилась навсегда; этот процесс прошел и больше человечество изменяться не будет. Но совершенно очевидно, что такого рода идеи, а также прогнозы, которые на них основаны, не учитывают главного – способности человека к *саморазвитию*. Человек имеет возможность видоизменяться изнутри – благодаря своей универсально-космической природе и духовно-творческой сущности.

Проблема происхождения и сущности человека не сводится к количеству и качеству найденных останков или предметов культуры. Она состоит в обнаружении революционного скачка в *отношении человека к миру*, к себе подобным и неподобным. Когда человек стал видеть в окружающем не враждебное себе, а *благое, гармоничное начало?* – вот суть проблемы антропогенеза, превращения предчеловека, антропоида, разумного, мыслящего существа в человека.

Каковы же факты, которые могли бы подтвердить, что антропогенез продолжается? Быть может, это парапсихические способности? Или акселерация? Дети индиго? Открытия в медицине и генной инженерии? Думаю, сегодня обо всех этих явлениях как о показателях дальнейшего антропогенеза

можно говорить пока лишь в косвенном смысле, а то и гипотетически. Но ясно одно: человек отнюдь не завершен как вид. В противном случае придется действительно признать: венец природы или венец творения – человек-эгоцентрик, который еще не выделился из животного царства, не овладел собственной духовной, нравственной сущностью. Но такой человек готов уничтожить и себя, и природу. Недаром многие ученые и философы прямо говорят о том, что сегодня мы переживаем «последний критический период» в истории человечества [4].

Следовательно, необходимо понять: дальнейшая эволюция человека возможна только на пути духовно-чувственного развития, нравственного роста. Только облагораживание и утончение внутреннего мира способно продвинуть человека дальше по пути видоизменения.

Процесс антропогенеза переходит сегодня в новую качественную фазу – развития теперь уже не столько физического, сколько духовного, т. е. сакрально-нравственного, этически абсолютного, которое, в свою очередь, со временем произведет колоссальные изменения и в физических возможностях человека.

Согласно многим философским и религиозным представлениям, человек – переходное существо (суфизм), мост между мирами плотным и тонким (Агни Йога). Действительно, вся история человечества – постепенное возвышение от мира грубо-материального к миру тонкому и даже трансцендентному. Об этом говорят, например, метафизические теории, учения трансцендентализма, овладение разнообразными видами энергии и информации, выход за пределы земного притяжения, первые шаги в умении останавливать время и мгновенно пересекать пространства посредством аудиотехники и видеотехники, фотографии, искусства голограммы. Но эволюционный переход не всегда заметен, так как осуществляется либо во внутреннем мире отдельного человека, либо в отдельной передовой группе людей. Как пишет в своей примечательной книге А.А. Маслов, эволюционные накопления не бросаются в глаза со всей очевидностью, потому что каждый индивидуум – переходное звено [5].

Дальнейший антропогенез хотя и не слишком очевиден, но он – требование, он – зов и необходимость. Сегодня налицо самый опасный кризис человечества. Будучи множественным по своим формам, он в конечном счете упирается в проблемы духовного оскудения самого человека, в чрезмерно разросшийся, глобальный эгоизм. Кризис проявляется прежде всего в опасном дисбалансе между ценностями материальными и ценностями духовными, в доминировании разума над духовностью, в усилиях по самосохранению в ущерб стремлению к развитию во благо других людей. Соответственно, и преодолеть эту критическую ситуацию возможно только на пути реализации главных законов подлинного развития человека, т. е. законов развития его духовной сущности: позитивного отношения к реальности, полного доверия («священной веры»), любви, творческой жизнеустремленности.

Эту позицию разделяют не все исследователи. Так, Мурат Келигов утверждает: «Следует честно признать, что в истории человечества нет никакого морального прогресса, и что ожидание появления более совершенного типа человека разумного, в смысле обладающего необходимым и достаточным набором нравственно-гуманистических качеств, лишено реальной почвы» [6]. Однако если бы это было так, то, во-первых, развитие человека потеряло бы всякий смысл и надежный ориентир, и, следовательно, во-вторых, давно и быстро привело бы человечество к тотальному самоистреблению и полному краху.

3. Будущее человека: возможные перспективы

Будущее человека обычно видится исходя из налично данных внешних обстоятельств: инновационных технологий, прогресса науки, средств связи, глобальных контактов и т. п. [7].

Многим исследователям это дает основания говорить о так называемом трансгуманизме, о своеобразном преодолении «слишком человеческого» в человеке. Будущий представитель рода *homo* выглядит в концепциях трансгуманизма как некий сверхчеловек или, точнее, постчеловек, андроид, который, благодаря достижениям научного разума, способен как угодно менять свое физическое тело с помощью клонирования и иных генетических манипуляций, а также сохранять его

средствами криобиологии, срастаться с механическими и кибернетическими устройствами, заменять нейронную систему мозга и т. д.

Но вот вопрос: куда приведут подобные трансформации? Будет ли этот «сверхчеловек» действительным человеком? Или оставит его далеко позади как пройденный эволюционный этап?

Здесь возникает главный вопрос – что же такое человек? Причем не с точки зрения внешних его проявлений, а с точки зрения того, что он такое сам по себе, как таковой, внутренний, сущностный.

В этом контексте возможны лишь два варианта ответа.

В первом из них (условно назову его картезианско-гуссерлианским) утверждается, что человеческая сущность заключена в чистом Я как разумном трансцендентальном начале. Во втором же варианте *чистое Я* понимается как Я духовно-чувственное, этически абсолютное, как более высокий «этаж» и более глубокий и тонкий, сакарально-нравственный уровень трансцендентальности в составе личности, нежели Я рациональное.

Если в теории и практике двигаться в рамках первого варианта, мы получим человека в качестве инженерно-рационального существа, по сути, бесчеловечного (хотя и весьма умного) робота. Это означало бы остановку в эволюции человечества и, тем самым, неизбежный крах человеческого рода. Тот, кто не развивается, тот деградирует. Человек еще далеко не совпал со своим понятием. Следовательно, «постчеловечество» футурологов – это, в лучшем случае, превращение человека в представителя внеземного, инопланетного разума. По сути, это – не начало нового витка эволюции, а, скорее, конец человечности как таковой. «Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею, то я – медь звенящая или кимвал звучащий, – говорит апостол Павел. – Если имею дар пророчества, и знаю все тайны, и имею всякое познание и всю веру, так что *могу* и горы переставлять, а не имею любви, – то я ничто» (1 Коринф. 13, 1-2). Чрезмерное увлечение внешними переменами ведет к фактическому отрицанию самих

перемен. Так, например, Казимир Малевич, художник, тяготевавший к различным авангардистским экспериментам, считал: то, что познаётся, безгранично и бесчисленно, т. е. равно нулю; поэтому искусство, наука, познание Бога – всё для него есть Нуль. «Нет бытия ни во мне, ни вне меня, ничто ничего изменить не может, так как нет того, что могло бы изменяться, и нет того, что могло бы быть изменяемо» [8]. Абсолютное и вправду неизмеримо, невидимо и т. д., но абсолютизация абсолютного ведет к полному релятивизму, а в случае с развитием человека – к его дегуманизации.

Если же двигаться в русле второго варианта событий, то в этом случае открываются бесконечные перспективы развития, причем не отменяющие трансгуманистических антропологических новообразований. Более того, этот второй, «солнечный» путь сделает трансформации человека несравненно гармоничней, мягче и эффективнее. Расцвет внутренней, духовной чувственности человека – наиболее оптимальный путь эволюции всех его творческих проявлений.

Литература

1 Подробней об этом см.: Колчигин С. Философия будущего в духовном развитии человека // Философия в духовном развитии человека. – Алматы, 2003. – С. 160–177.

2 Мерцалов В. Происхождение человека еще не завершено. Логика антропогенеза. – 2-е изд., исправ. и перераб. – СПб: Алетейя, 2011. – С. 302.

3 См.: Кандель Э. В поисках памяти. – М.: Астрель, Corpus, 2012.

4 См.: McLean G. Faith, Reason and Philosophy. – Washington, 2000. – P. 89.

5 См.: Маслов А. А. Другое человечество. – Ростов-н/Д, 2006. – С. 342.

6 Келигов М. Ю. Homo sapiens: Преходящий феномен. – М.: Академический Проект; Культура, 2012. – С. 64.

7 См. напр.: Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее: Последствия биотехнологической революции. – М.: ООО «Издательство АСТ»: ОАО «ЛЮКС», 2004.

8 Малевич К. Супрематическое зеркало // Малевич К. Черный квадрат: Статьи. – СПб: Издательская группа «Лениздат», «Команда А», 2013. – С. 60–61.

СОВРЕМЕННЫЕ СМЫСЛЫ БЫТИЯ ЧЕЛОВЕКА

Анатолий Косиченко
(г. Алматы, Казахстан)

Современность, как никогда ранее в истории, богата различными идеями и идеологиями. К тому, что в этой сфере наработало человечество в историческом процессе, современность прибавила ряд очень значимых для нашего современника мировоззренческих типов и идеологических схем. Причем следует особо подчеркнуть, что в ряду этих новых мировоззрений очень мало позитивных, радостных, дающих человеку «жизненную силу», нравственно осмысляющих жизнь человека. Две мировых войны – особенно первая – разрушили представление человечества о прогрессе как непрерывном процессе улучшения жизни. В конце XIX и начале XX вв., когда прогресс, и в его чисто техническом и технологическом смысле, и в идейно-идеологическом значении, был настолько явственен, что убежденность в его нарастающем успехе носила всеобщий характер, человечество посчитало, что наступает новый золотой век. Ужасы войны, продемонстрировавшей никуда не ушедшее варварство и эфемерность – как прогресса, так и всеобщего гуманизма, привели человечество в состояние протрации, которое после окончания Первой мировой войны вылилось в протест против довоенного порядка почти по всему спектру его проявления. Имеются специальные исследования этой проблематики [1], в которых убедительно показано, что формы такого протеста умело конструировались, и в них было более сознательного планирования, чем спонтанности.

Вот тогда впервые в истории давлению и деформации подверглись не какие-нибудь частные смыслы бытия человека (что было бы естественным после потрясений, связанных с войной), но смысл бытия как таковой, в его всеобщей и глобальной форме. Стало возможным жить без смысла и бравировать этим, что раньше было уделом «избранных» – эпатажных писателей, и вообще богемы. Смена смысло-жизненных парадигм и на уровне личности, и на общественном уровне имела

место и ранее: в связи со сломом эпох, при переходе от одной эпохи к другой (от античности к «темным» векам и раннему Средневековью, например, или от позднего Средневековья к Возрождению). Но при всех подобных переменах в осознании смысла человеческого бытия, сколь бы значительными они ни были, удерживался и сохранялся сам принцип смысла жизни – жизнь имеет смысл.

Но в этот раз, прожив к этому моменту столь много вариантов различных смыслов жизни, меняющихся в историческом процессе, и разуверившись уже в смысле жизни, как таковом, огромные массы людей перестали удерживать «перед мысленным взором» в качестве хотя бы самого общего, непрямолинейного, примерного, план-смысл на всю жизнь. Они оставили лишь маленькие цели «на каждый день», которые, впрочем, тоже были совсем не обязательными к исполнению.

Много виновна в таком положении дел господствующая ныне стратегия глобального потребления. Выдвинув и навязав людям идеалы потребления, требующие для своего осуществления изматывающих и чаще всего бесплодных усилий, а также немалых денег, идеологи этой стратегии одновременно создали систему, при которой доступ к деньгам очень ограничен. Человек, воспринявший эти смыслы, не сказать жизни, но хотя бы существования, оказался в ситуации, когда и этот навязанный ему смысл он не в силах реализовать, так как у него нет средств для подобной реализации. Подвергнувшись двойному обману-давлению: сначала – усвоением ложного смысла, а затем – невозможностью реализации этого смысла, человек приходит к весьма очевидному решению отказаться от какого бы то ни было смысла вообще. Подчеркнем, что это – очень массовое мировоззрение: абсолютно смазанный смысл жизни, вплоть до утраты всякого смысла.

До сих пор мы говорили об утрате смысла жизни «широкими слоями» наших современников в таком ключе, будто все это происходит едва ли не в «воздушном пространстве», без всякого соотношения этого процесса с духовностью, нравственностью, культурой. Говорили так, как если бы смыслы вытекали непосредственно из форм жизнедеятельности чело-

века: война разрушила смыслы, и люди совсем отказались от них. Если брать начало и конец процесса, то так оно и есть. Однако для того, чтобы это все произошло, осознание смысла жизни (или ее бессмысленности) должно быть пропущено через горнило духовной сферы: именно в ней осуществляется согласие с утратой смысла жизни. Причем этот процесс помещен в ряд контекстов, являющихся контекстами друг для друга. Глобализация; новая реальность, овладеть которой человек не успевает, так как она меняется быстрее, чем он способен ее рассмотреть; господство либеральных ценностей, пустых для человека; выхолащивание человека до потребляющего животного; отчуждение человека от всех значимых для него реальных процессов; наконец, согласие человека на бессмысленную жизнь. Рассмотрим некоторые из этих контекстов.

Если обратиться к глобализации, то, как отмечено уже многими исследователями, в глобализации личность человека подвергается деформирующему влиянию, личность размывается, унифицируется, у нее остается не много средств к самосохранению, и еще меньше – к развитию. Глобализация, унифицируя смысложизненные стратегии человека, лишает их человеческих измерений, по существу, обесмысливая эти стратегии. Понимая все это, гуманистически мыслящие критики глобализации пытаются придать глобализации «человеческое лицо», найти в ней, хотя бы в перспективе ее развития, ориентацию на человека, найти личностные измерения глобализации. «Важно определить принципы и условия, при выполнении которых возрастали бы позитивные результаты глобализации и снижались, минимизировались ее отрицательные последствия, – пишет член-корреспондент РАН Е.А. Лукашева. – Для этого следует исходить из основного принципа – человеческого измерения глобализации, которое должно показать весь спектр воздействия ее на человека, его интересы, на народы, их образ жизни. Инструментом такого гуманитарного измерения являются права человека и права народов как главные ценностные характеристики условий их жизнедеятельности, призванные обеспечить свободу, справедливость, достоинство, идентичность нации. Если какие-либо

аспекты глобализации не выдерживают проверки правами человека, следует однозначно признать их антигуманными» [2].

Е.А. Лукашева совершенно правильно отметила – глобализацию надо «измерять» человеком, его правами. Следует, впрочем, добавить – не только правами, потому что не только права человека образуют сущность человека и «его человеческое измерение» (автор – юрист, и это объясняет ее гипертрофированное отношение к правам человека. – А.К.).

Права человека – вторичны по отношению к его сущности, а сущность человека, на наш взгляд, соотносится с его духовностью. Поэтому не только на критерии соблюдения прав человека надо «проверять» глобализацию, но и на способность глобализации развивать личностное содержание человека, его духовность, а здесь-то как раз и вскрываются проблемы. Для глобализации нет более ненавистного противника, чем духовные пласты человеческого бытия. Права – еще куда ни шло: глобализм (как и либерализм) тоже основан на «правах и свободах» человека, поэтому что-то, а «права» человека глобализация отстаивает и развивает. Именно к аргументации защиты этих прав прибегают глобалисты, когда бомбят Белград, Ирак и Афганистан, Ливию и Сирию. «Гуманитарная интервенция» – как, безусловно, гуманный способ уничтожить незащищенных людей – тоже из разряда защиты человеческих прав.

Но даже и в пределах проверки человеческого измерения глобализации на соблюдение прав человека глобализация выказывает свою несостоятельность. По большому счету, права человека глобалистов абсолютно не интересуют. Они прибегают к «правовой» аргументации только для того, чтобы запустить в действие концептуальный механизм управления конфликтами – их излюбленный способ вмешиваться во все и все решать в свою пользу.

В нашей критике правового подхода к оценке гуманности глобализации не следует останавливаться на фиксации формального нарушения этих самых прав глобалистами. Глобализация исходит из принципиально ложного, сознательно искаженного содержания прав человека. Либеральная

концепция прав человека основана на понимании человека в горизонте его гражданских прав в общественном и государственном контекстах. Но на простой вопрос: в чем источник этих прав? – либерализм не знает ответа – он просто наделяет этими правами человека (неявным обоснованием такого подхода является теория «общественного договора»). Но прежде, чем «договариваться», человек уже должен был существовать, и должен обладать правами – иначе у него не было бы права договариваться. Да и разве сводится человек к общественным и государственным своим проекциям?

Как подчеркивают многие религиозные лидеры всех основных религий мира, права человека должны быть увязаны с их нравственным содержанием, без чего они выхолащиваются, превращаются в набор формальных признаков – поэтому ими так легко и манипулируют глобалисты. Приведем очень содержательную цитату из «Декларации о правах и достоинстве человека», принятой на X Всемирном Русском Народном Соборе (4–6 апреля 2006 г., Москва), проясняющую сущность прав человека. «Права человека имеют основанием ценность личности и должны быть направлены на реализацию ее достоинства. Именно поэтому содержание прав человека не может не быть связано с нравственностью. Отрыв этих прав от нравственности означает их профанацию, ибо безнравственного достоинства не бывает. Мы – за право на жизнь и против «права» на смерть, за право на созидание и против «права» на разрушение. Мы признаем права и свободы человека в той мере, в какой они помогают восхождению личности к добру, охраняют ее от внутреннего и внешнего зла, позволяют ей положительно реализоваться в обществе. В этом свете нами уважаются не только гражданские, политические права и свободы, но также социальные, экономические и культурные права. Права и свободы неразрывно связаны с обязанностями и ответственностью человека. Личность, реализуя свои интересы, призвана соотносить их с интересами ближнего, семьи, местной общины, народа, всего человечества. Существуют ценности, которые стоят не ниже прав человека. Это такие ценности, как вера, нравственность, святыни, Отечество. Когда эти

ценности и реализация прав человека вступают в противоречие, общество, государство и закон должны гармонично сочетать то и другое. Нельзя допускать ситуаций, при которых осуществление прав человека подавляло бы веру и нравственную традицию, приводило бы к оскорблению религиозных и национальных чувств, почитаемых святынь, угрожало бы существованию Отечества. Опасным видится и «изобретение» таких «прав», которые узаконивают поведение, осуждаемое традиционной моралью и всеми историческими религиями» [3].

Понятно, что с таким содержанием прав человека и с таким их пониманием глобализм согласиться не может. Он готов скорее пожертвовать правами человека вообще, нежели поднять вопрос о нравственной сущности этих прав. В этом нет ничего удивительного. Личность человека современности сведена к набору его прав, причем сведена не без усилий идеологии глобализма. Современный мир забыл, что в основе прав человека лежит нравственность, именно свободное нравственное поведение и нуждается в правовой защите. Помимо этого, исторически первые своды законов базировались на нравственности, это впоследствии нравственность стала чем-то иным закону. Поэтому сегодня – и глобализм это честно фиксирует – нравственность, духовность считаются, в лучшем случае, некоей необязательной добавкой к содержанию личности человека. Реальное же функционирование человека в условиях ширящейся глобализации не предполагает его духовности, напротив, глубокие слои личности вызывают опасения, так как не покрываются нормами закона. Эти слои даже могут быть поставлены вне закона, как это имеет место в странах Европейского союза, когда родители наказываются в уголовном порядке за протесты против образования своих детей в толерантности к извращенным с нравственной точки зрения нормам поведения. Так же, как лишаются своих рабочих мест медицинские и социальные работники, удерживающие нравственные критерии при выполнении своих должностных обязанностей.

Личностное содержание вообще становится обременительным и для среднестатистического человека современного

мира, и для общества, в котором он существует. Унифицирующая логика глобализма добралась до самых глубоких и интимных пластов человеческой личности. Нет нужды повторять здесь хорошо известный набор средств такой унификации: от электронных паспортов (на которых зашифрованы все данные человека вплоть до самых интимных) до жутких пророчеств Жака Аттали [4]. Самое печальное, что и сам человек уже согласен на утрату личностной специфики – это легче, чем вести изнуряющую каждодневную борьбу за личностное достоинство.

Итак, можно констатировать, что личностные аспекты глобализации имеют два четко фиксируемых измерения. Первое – человек участвует в глобализации не как личность, но как объект манипуляции, в том числе и средствами давления всякого рода рисков, с минимальным личностным присутствием, что освобождает глобалистов от необходимости аргументации своих действий. Второе – глобализация сводит на нет и без того ничтожное личностное содержание, какое еще удерживает человек, по необходимости втянутый в глобальные процессы современности. Из этого двойного уничтожения человеческой личности в процессе глобализации и потери ею личностного содержания можно сделать однозначный вывод: углубление и расширение глобализации уничтожит личность человека целиком, человек будет полностью унифицирован. Этот вывод, в свою очередь, приводит нас к предположению, что конечной целью глобализации является не экономический рост, не новый мировой порядок, не господство мирового правительства, но полное лишение человека человеческих качеств, на что намекал еще Аурелио Печчеи в своей одноименной книге. Этот вывод заставляет вспомнить об эсхатологических ожиданиях авраамических религий, в которых моменту второго пришествия Спасителя предшествует процесс абсолютной унификации мира. Но в описаниях процесса такой унификации содержится указание на невозможность окончательного уничтожения личности человека, ибо останутся избранные и верные, сохранившие ответственное отношение к своей душе. Следовательно, духовная сущность человека неуничтожима, и если именно с этой сущностью и

связать глубинные пласты человеческой личности, то остается надежда на неустранимое личностное бытие человека в мире в любых обстоятельствах. Это – хорошая основа для оптимизма нашего времени.

Но сегодня, из-за внешнего противодействия глобализации, состоящей сплошь из глобальных вызовов, угроз и рисков, мы рискуем не увидеть самой большой угрозы, самого глобального риска – бессмысленности своего собственного существования, которая все в большей степени охватывает и отдельного человека, и общества, а по большому счету – и все человечество. В этом-то контексте и происходит реальное разрушение личностного содержания человека. И оказывается, что, борясь с глобальными рисками, мы просмотрели самый глобальный риск современности – риск потери человеком самого себя. И как всякий риск, который мы способны разглядеть, риск этот уже в значительной мере стал реальностью. Причем самое опасное в этом состоянии заключается в том, что оно стало обыденным, массовым и потому, отчасти, оправданным.

Человек – существо духовное и трансцендентное. Сущность его – свобода и творчество. Бытие его помещено в вечность. Но человек только и делает, что отказывается и от свободы, меняя ее на производ, и от творчества, и от вечности, которую надо созидать «здесь и сейчас», ибо завтра может и не быть. Из множества дел, из суеты не создашь вечности, а современный человек кроме суеты ничего и не знает. Мы забыли, что жить надо свободно и ответственно, что есть высшие слои бытия, что есть вера, надежда, любовь, что наша цель – духовное развитие.

Произошла чудовищная подмена смысла жизни. Кто вспоминает о чести, достоинстве? Разве эти категории выдуманы или относятся только к прошлому? Когда-то люди ставили жизнь на кон ради сохранения чести, а сегодня упомяни слово честь, никто и не упомнит, что это такое. Не надо нам удивляться, что мы негодно живем, в прежние времена такое существование и жизнью бы не именовали. Мы согласны жить, как придется, лишь бы жить, что же удивляться, что так живем? Представить, что в античности люди считали бы это жизнью, и в голову не придет. А ведь большинство из них были рабами.

Духовно чуткие люди фиксируют это состояние посредством разных средств описания и в различных терминах. Вот что пишет крупный христианский богослов современности: «Зло меняет внешнюю оболочку, а внутри остается тем же. Как мы знаем, славянские православные народы особенно пострадали от безбожия в XX столетии. Была надежда, что после этого будет восстановление всех областей жизни, но, к сожалению, сегодня можно наблюдать брак между семенем коммунизма, потомком этого безбожного духа, нравственной пустотой, которая является его последствием, и, с другой стороны, семенем гедонистической западной цивилизации. Этот «брак» ужаснее, чем коммунизм и гитлеризм. Сегодня происходит расчеловечение человека, потому что этот новый дух развращает глубины человеческой жизни и человеческой и Божественной нравственности. И это гораздо ужаснее, чем то, что было раньше» [5].

Еще один контекст разрушения смысла жизни, наряду с глобализацией, – господство либеральных ценностей (и хотя этот контекст тесно связан с глобализмом, рассмотрим все же его подробнее, вследствие огромной его значимости для нашей темы). Либеральные ценности «сделали» для разрушения смысла жизни человека едва ли не больше всех остальных средств разрушения, вместе взятых. Либерализмом разрушены понятия свободы, истины, достоинства и иных, предельно важных для сохранения смысла бытия человека. Религиозное содержание этих понятий – а они возникли именно в религиозном пространстве – либерализмом начисто отвергается. Взять, к примеру, понятие истины – важнейшее для удержания смысла жизни. Если доказать, что истин много, и они все равноправны, то как настаивать на определенном смысле жизни – наиболее оправданном в духовном отношении? Это и делает либерализм, мировоззрение, согласно которому, истин много и они равноправны, – либерализм, который извратил и подменил все понятия, имеющие отношение к смыслу жизни. Не мог он пройти и мимо понятия истины, так как оно одно, сохранившись, не позволило бы ему занять господствующие позиции в мировоззрении современного человека. Манипу-

ляции с истиной очень важны для секулярного мира. Вот что проделывает либерализм с истиной в религии. «С помощью концепции толерантности светский мир часто призывает религиозные общины отказаться от проповеди абсолютной истины, потому что либерально мыслящим людям кажется, что такая проповедь содействует распространению идеи превосходства одной группы людей над другой. Но религии не могут отказаться от своей проповеди абсолютной истины, потому что это – один из базовых элементов религии. Так, христианство открыто заявляет о своей универсальности, считая, что именно в христианской вере человечество призвано быть единым. Если религиозные лидеры будут говорить, что истинной религии не существует, то они поставят себя вне религии и будут отвергнуты верующими. Конечно, наличие многих проповедей абсолютной истины в мире всегда будет создавать конфликтную ситуацию. Однако мы должны доказывать истинность своей религии не с помощью насилия и принуждения, а с помощью убеждения, честной проповеди и жизни согласно своей вере. В то же самое время, мы не должны скрывать свои различия и обсуждать спорные вопросы. Наша задача состоит в том, чтобы создавать механизмы, которые бы позволяли решать возникающие проблемы мирными средствами» [6]. Вот эта-то способность религий решать проблемы мирными средствами, не скрывая различий между религиями, не устраивает тех, кто хотел бы поддерживать в мире состояние постоянной неустойчивости, прорывающейся в конфликты.

Одним из направлений, по которым секулярный мир наступает на религиозные ценности, является отрыв прав человека, которые абсолютизируются либерализмом, от их нравственного истока – религии. Исключительным успехом противников религии, как ранее говорилось, стало сознательное размывание религиозных основ прав и свобод человека. «Потеря органического единства между правом и нравственностью объясняется моральным кризисом, который в наши дни затронул все сферы жизни общества, как в Европе, так и во всем мире... Соблазны материального мира, потребительское отношение к действительности и окружающим доверша-

ют печальную картину современности. Самое прискорбное, что многие отказываются различать добро и зло, предпочитая жить по принципу “лишь бы наши права были неприкосновенны”... К сожалению, немало европейских государств продолжают идти по пути догматизации исключительно секулярного понимания прав человека, считая его достаточным основанием для построения здорового общества. Нравственный кризис современного общества является самым сильным аргументом, свидетельствующим об ошибочности такой мировоззренческой установки. Этот подход является вызовом для верующих людей, поскольку оставляет концепцию прав человека закрытой для ценностного вклада со стороны религиозных общин» [7].

Аналогичным образом подменяется понятие свободы – предельно важное для религии, ибо свобода наравне с разумом есть то, что внутренним образом связывает человека с Богом, роднит их. «Мы живем в то время, когда колоссальные силы направлены на то, чтобы убедить всех нас в том, что единственной ценностью является свобода выбора, и никто не имеет права посягать на эту ценность, даже когда человек выбирает зло, даже когда человек выбирает социально опасное поведение, — если только не нарушаются нормы гражданского закона. Но мы знаем, как легко обойти все эти нормы. Мы знаем, что никакой, даже самый совершенный закон не может искоренить преступности, коррупции, зла, лжи, конфронтации, — их может искоренить только человек, сделавший свободный выбор в пользу добра. В последнее время мы сталкиваемся с огромными искушениями, когда в ряде стран выбор в пользу греха утверждается и оправдывается законом, а те, кто, поступая по совести, борются с такими навязанными меньшинством законами, подвергаются репрессиям» [8].

Лидеры христианских конфессий прекрасно осознают истоки и причины неприятия ценностей христианства. «С нашей точки зрения, болезни общества кроются, прежде всего, в расстройстве отношений человека: с Богом, с самим собой, с ближними и окружающим миром. Таким образом, кризис ценностей не вызывает удивления, поскольку в европейском

обществе, которое обладало такими замечательными свойствами, как честность, упорядоченность, строгость, компетентность, стабильность, честь и ответственность, мы теперь находим инстинкт игры, неоправданный риск, спекуляции, некомпетентность и безответственность. Недостаточно просто говорить о ценностях, но крайне необходимо свидетельство об экзистенциальных истинах Христианства, имеющих универсальный характер и подобный вывод не наивен применительно к задачам, которые ставит перед нами идеал нашей веры. Хотя невозможно сделать за человека выбор в философских и мировоззренческих вопросах, тем не менее, мы считаем, что наши ценности умеренности, смирения, мира и созидания общества могут служить моделью и основой для его преобразования. Мы не защищаем какого-либо рода духовный эскапизм, но следим за настоящим, живя в эсхатологической перспективе будущего» [9].

Особые усилия прилагает либерализм для дискредитации и размывания идейных основ ислама. Либеральными мыслителями ислам подталкивается к реформам, в результате которых он должен стать «умеренным исламом», отчасти секулярным на европейский лад. Способен ли ислам на такую эволюцию, согласен ли он на нее, и чем он станет в результате – эти вопросы «реформаторов» не волнуют. Но они забывают, что исламская догматика и социальные концепции ислама развиты не менее, чем соответствующие богословские вопросы в христианстве или иудаизме – все это многократно обсуждено и закреплено в классических трудах исламских богословов. Так что предложения западных либералов по поводу «умерения» ислама могут дискутироваться самими либералами, ислам на них не пойдет – это путь разложения ислама. У ислама есть преимущества в отношении сохранения своих ценностей в сравнении с христианством – секуляризм есть все же европейское явление, поэтому христианство каким-то образом должно реагировать на него, а для ислама это во многом посторонняя и ложная проблема, и он может на нее не откликаться. Что он и делает, и это помогает ему оставаться духовной основой жизни мусульман, осмысляет жизнь.

Мы коснулись только двух наиболее значительных контекстов, в которых совершается утрата смысложизненных ориентиров человека. В этих и в иных контекстах разрушения смысла жизни человека (мы не смогли рассмотреть большее число контекстов из-за ограниченности объема статьи) и осуществляется непосредственное разрушение смысла. Современные смыслы бытия человека все более и более дистанцируются от сущности человека. Они искусственно конструируются под определенные цели мировой элиты, цели предельно далекие от задач развития человека, особенно его духовного развития. Поэтому можно сказать, что это – не смыслы бытия человека, но смыслы, уводящие человека от подлинного бытия. Хотим мы того или нет, но именно таковы современные смысложизненные установки человека и человечества. Конечно, имеет место и сопротивление таким конструктам. Религия выдвинута сегодня на передний край борьбы за сохранение смысла человеческой жизни, и борется она за этот смысл не потому, что исходит из гуманизма. Нет, утрата человеком смысла его бытия лишает человека свободы и одновременно ответственности. А утрата человеком ответственности лишает религию всякого смысла: нет ответственности – нет и греха, нет греха – нет стремления к его преодолению, без чего невозможна устремленность к Богу, и, следовательно, теряет смысл задача восстановления утраченного единства Бога и человека, что и является содержанием религии. Поэтому, борясь за осмысленность человеческого бытия, религия сохраняет самое себя, и чем успешнее она это делает, тем больше надежда на сохранение смысла жизни человека, причем смысла истинного, глубинного. Вот почему религия столь значима для человека сегодня, вне ее горизонта не осталось сил, способных преодолеть распад человеческого бытия и сохранения жизни.

Литература

1 Коулман Дж. Иерархия заговорщиков: Комитет Трехсот / Джон Коулман / Пер. с англ. «Древнее и Современное». – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Древнее и современное, 2014.

2 Лукашева Е. А. Права человека в глобализирующемся мире // Права человека и процессы глобализации современного мира. – М.: Норма, 2005. – С. 13.

3 Декларация о правах и достоинстве человека. Материалы X Всемирного Русского Народного Собора. – М., 2006.

4 Аттали Ж. Краткая история Будущего / Жак Аттали / Пер. с франц. – СПб: Питер, 2014.

5 Митрополит Черногорский Амфилохий: «Сегодня происходит расчеловечение человека» // <http://www.patriarchia.ru/db/text/1300737.html> (18.10. 2010 г.).

6 Роль религий в культуре мира в Европе. Выступление зампреда ОВЦС Московского патриархата протоиерея Георгия Рябых на заседании Европейского совета религиозных лидеров. 25–27 мая 2009 года. Лилль (Франция) // <http://www.interfax-religion.ru/?act=documents&div=899/>

7 Выступление Святейшего Патриарха Кирилла на заседании Европейского совета религиозных лидеров «Права человека и традиционные ценности в Европе». Москва, 21 июня 2011 года // <http://www.patriarchia.ru/db/text/1546416.html>

8 Проповедь Святейшего Патриарха Кирилла во время Божественной литургии в Казанском соборе на Красной площади Москвы. 21 июля 2013 года // <http://www.patriarchia.ru/db/text/3113355.html>

9 Коммюнике совместного семинара-диалога «Продвижение солидарности в условиях нынешнего экономического кризиса: вклад Православной Церкви в европейскую социальную политику» (17 октября 2012 года, Брюссель) // <http://www.patriarchia.ru/db/text/2548130.html>



К ПРОБЛЕМЕ СУЩНОСТНОГО ОПРЕДЕЛЕНИЯ ЧЕЛОВЕКА

Раушан Сартаева
(г. Алматы, Казахстан)

Современный цивилизационный кризис во всех его проявлениях – экономическом, экологическом, духовном – в еще большей степени актуализировал жизненно важный, смысло-жизненный характер основного вопроса философии (по определению И. Канта): «Кто есть человек?» Вообще, как известно, всю историю философской мысли, собственно, и составляют попытки определения *differentia specifica* человека, попытки создания сущностного определения человека, единой концепции природы человека дескриптивным, атрибутивным и сущностным способами. Причем такая концепция должна учитывать, согласовываться с эмпирическими данными конкретно-научного знания о свойствах человека, с мировоззренческим анализом других областей культуры (тех ее сфер, которые имеют отношение к природе человека). С начала XX в. в философии (в первую очередь, западной) формируется тенденция преодоления сциентистской трактовки философии и осознания важности соединения рефлексии над наукой с мировоззренческим анализом других областей культуры [1]. Эта тенденция сохраняется и сейчас, и развивается она в условиях сближения современного научного знания с религиозными, мистическими воззрениями, эзотерическими знаниями, в условиях, когда, по мнению современных известных физиков, «в будущем всеобъемлющая теория материи должна будет включать сознание как неотъемлемую и главную часть» [2].

В современной науке происходит процесс смены парадигм: ньютоно-картезианская модель мира сменяется новыми представлениями о природе реальности. Новейшие научные исследования в самых разных областях научного познания повлекли за собой формирование новых подходов к пониманию материи, пространства, времени, линейной причинности и так далее. Формируется новый взгляд на метафизические кон-

цепции мира, человека, сознания, представленные в истории мировой философии, в разного рода мистических и эзотерических учениях. Требования сегодняшнего дня в развитии философско-антропологического знания во многом связаны с синтезо-интеграционными тенденциями, с созданием методологии, опирающейся как на философские основоположения, так и на новейшие достижения в области наук о человеке. Современная наука же раскрывает перед человеком парадоксальный мир Вселенной, в эволюции которой совершенно иначе, чем в ньютоновско-картезианской модели мироздания, определяется онтологический статус Человека, Разума, Духовности. Вместе с тем, в философском осмыслении и мировоззренческой интерпретации сущности новых представлений о бытии ученые открывают многозначительные параллели, совпадения, перекликания выводов постнеклассической науки с оккультными, мистическими, эзотерическими учениями, системами.

Современная наука и основанные на ней высокие технологии дают человеку возможность оперировать силами планетарного масштаба, но это могущество становится источником реальной угрозы апокалипсиса, гибели цивилизации. Научно-технологический прогресс, освобожденный от ориентации на всестороннее, свободное и универсальное развитие духовной сущности человека, его творческих способностей и дарований, привел к возникновению тотально дегуманизированного мира – мира, в котором система взаимодействия природы, общества и человека подчинена отчужденной от духовно-нравственных измерений логике потребностно-полезностных отношений. В рамках такой логики, как отмечал еще К. Маркс, триумф научно-технического прогресса покупается ценой моральной деградации человека.

Вообще, современный глобализирующийся мир несет в своем развитии тенденции унификации, с одной стороны, тенденции усложнения всех социокультурных процессов, с другой стороны, а также тенденции неизбежности кардинального изменения онтологической идентичности человека. Такие изменения предполагают значительные вложения в че-

ловеческий капитал, качество жизни, что означает не просто решение проблем образования и здравоохранения, а, в первую очередь, решение проблем духовного совершенствования человека. Духовность как сущность человека, на наш взгляд, следует понимать (в свете новейших научных открытий и формирования на основе этих открытий нового понимания принципа целостности) не только и не столько как интеллектуальность или чистую мораль, а как осознание человеком своей сопричастности и соразмерности истине бытия, как внутреннее стремление человека к самоопределению посредством познания единой глубинно-онтологической основы космоса и человеческого существа. Такое осознание будет находить, в свою очередь, отражение в мироотношении человека с вытекающей из него стратегией поведения, поведенческим императивом, определяющим жизнь в гармонии, сотрудничестве и заботе об окружающем мире.

В понимании духовности, изложенном нами ранее, отражены современные тенденции синтеза, интеграции в развитии философско-антропологического знания. Как говорил в своих лекциях, оформленных в виде книги «Картезианские размышления» (1993), Мераб Мамардашвили, рассуждая о преемственности в философии, что если кто-то, когда-то выполнил акт философского мышления, то в нем есть все, что вообще бывает в философском мышлении и что мы не можем сегодня мыслить так, как если бы не было Декарта, Канта или Платона [3].

Возвращаясь к изложенному выше пониманию духовности, необходимо отметить, что в нем находят отражение и метафизика, и диалектика (как гегелевская, так и материалистическая), материализм и идеализм. Это и метафизика Платона [4], разработанная им уже как специально обоснованный метод, и метафизика Аристотеля [5]. Мы имеем в виду, в первую очередь, учение о душе. Хотя понятие «душа», как известно, появляется уже в раннем пифагореизме – как учение о бессмертии души и метемпсихозе. Развернутое учение о душе разработано Платоном в «Государстве», причем наиболее важным в нашем случае является в нем положение о том,

что душа обладает свободой воли и сама может совершать акт выбора, после чего она попадает в сферу необходимости, испытывая тогда результат своей осмотрительности или неразумия. Кстати, это положение, а также разработанное в «Федре» учение о самодвижной душе как принципе движения всего неодушевленного, повлияли на христианство и средневековые учения о душе, породив споры о несовместимости платонизма и христианства (Георгий Трапезундский и Виссарион Никейский, защищавший Платона от нападков первого). Это и учение Аристотеля, рассматривавшего душу в своей системе категорий как сущность, или первичную осуществленность, энтелехию естественного органического тела, потенциально обладающего жизнью. Особенно важно в его учении о душе положение о том, что нет души самой по себе, но есть живое существо, состоящее из души и тела. И хотя Аристотель отказывается от представления о мировой душе, однако вместо нее он рассматривает природу, которая имманентна миру так же, как отдельная душа – отдельному живому существу.

В дальнейшем платоно-аристотелевские представления о душе находят отражение в христианских представлениях о душе, изложенных, скажем, в трактате Немесия Эмесского «О природе человека», а также в арабо-мусульманской традиции исследования «нафс» (души). В дальнейшем практически все крупнейшие философы так или иначе рассматривали вопрос о мировой душе, о соотношении души и тела: это и Декарт, противопоставлявший душу и тело, и Локк, утверждавший, что бессмертие души недоказуемо, и Юм, утверждавший, что у души и тела все общее, и Лейбниц со своим учением о монадах, каждая из которых есть микрокосм, в котором снята противоположность мышления и протяжения, и Беркли, утверждавший, что нет иной субстанции, кроме духа, или души, и Х. Вольф, пытавшийся в своей эклектической системе примирить разные точки зрения, и И. Кант, видевший в бессмертии души теоретически недоказуемый постулат практического разума, и т. д. Кроме того, в указанном понимании духовности находят отражение и материалистическая диалектика, и гегелевская диалектика, которую, как считают многие запад-

ные исследователи, К. Маркс и Ф. Энгельс препарировали, заменив мировой дух материей. Находят отражение в таком понимании духовности и восточные представления о духовной эволюции как таком же реальном явлении, как биологическая (с точки зрения материализма) эволюция [6].

Изложенное нами ранее понимание духовности может отчасти «вместить» в себя и религиозное понимание духовности, скажем, в христианстве. Христианские мыслители не оставили разработанных систем антропологии, но, опираясь на библейские тексты, возможно определить доминантное ядро человеческой целостности по Библии. Превосходство человека над всем сущим объясняется в теологической модели его принадлежностью к двум мирам – видимому физическому и невидимому духовному (трансцендентному). Высшее начало, сущность человека – Дух, одухотворяющий тело и душу.

Философской основой представленного выше нового понимания духовности стало, на наш взгляд, как уже отмечалось ранее, новое понимание принципа целостности. В новом понимании принципа целостности, соответствующем мировоззренческо-методологическим установкам экологически релевантного подхода к проблемам взаимодействия части и целого, системы и ее структурных элементов, организма и среды, акцент должен ставиться не на внутренней детерминированности, самодостаточности объекта как аутопойэтической системы, а на его «извне-окружении» (всеобщих связях). Надо отметить, что очень большую роль в новом понимании принципа целостности (в пересмотре этого понимания) сыграла теория единого поля, которая справилась с классическим различием материальных частиц и вакуума. По теории гравитации Эйнштейна и теории квантовых полей, вакуума (пустоты) не существует, частицы представляют собой сгущение непрерывного поля, которое присутствует во всем пространстве. Принцип целостности в современной западной науке часто называется холистическим подходом, содержание которого на данном этапе познания хотя и близко к «философии целостности» – холизму, но, в отличие от него, не утверждает, что «фактор целостности» непознаваем.

Новое понимание духовности, изложенное нами выше и опирающееся на новое понимание принципа целостности, и составляет, на наш взгляд, сущность целостного понимания человека, или: сущность человека составляет такая духовность. Такое новое понимание духовности, кроме сказанного выше, влияет на статус этики, выводя ее за рамки просто нормативно-практической части философии, придавая ей более весомый статус во взаимосвязи с учением о бытии, и поднимает в целом современную философию до высот известного сократовского тезиса о тождестве нравственности и мышления.

Кроме того, такое понимание духовности подтверждает необходимость этической экспертизы в науке, подводит науку к тому, что этические нормы являются совершенно безусловными требованиями ее (науки) рациональности.

Принцип целостности в современном научном познании предполагает новый подход к проблеме соотношения части и целого. Собственно, сам анализ этой взаимосвязи (части и целого) составляет содержание принципа целостности. Как известно, в истории познания исследование этого вопроса приводило к антиномиям. Но после классического естествознания Платона, после исследований Лейбница, Гегеля, Шеллинга, Маркса, наибольшее распространение получила точка зрения, которую можно условно назвать интегративной и которая предполагает, что целому свойственны новые качества, которых нет у его частей, но которые возникают в результате их взаимодействия. Новое понимание части и целого, распространяющееся в современной западной науке (и не только западной), предполагает возможность существования всех качеств целого у части, а, значит, делается вывод, задача состоит в изучении части для познания целого. Естественнонаучным основанием для нового понимания взаимосвязи части и целого, нового содержания принципа целостности явилась не только теория единого поля, но и техника голографии, на основании которой предполагается голографический принцип строения всей Вселенной. Техника голографии была открыта Дэнисом Гэбором в 1947 г., и она дает пример того, что информация обо всем изображаемом объекте может содержаться в любой

части этого изображения. На основании этой техники разрабатывается научная гипотеза о голографичности строения Вселенной, т. е. информацию о ее строении, свойствах можно получить из любой ее части, сколь угодно малой. Отсюда делается вывод о том, что свойства любой части Вселенной аналогичны свойствам всей Вселенной.

Таким образом, в современном познании формируется новое понимание феномена духовности, основанное на новом понимании принципа целостности, в котором акцент делается на всеобщих связях и которое опирается на холономно-голографический подход, теорию единого поля, «шнуровочную» философию Джеффри Чу [7], теорию процессов Артура Янга [8], теорию диссипативных структур И. Пригожина и И. Стенгерс [9], теорию самоорганизации и, конечно же, пересмысленное с точки зрения современной науки всемирное философское наследие.

В свете новейших научных исследований складывается тенденция осознания категорий «духовность» и «информация» в качестве фундаментальных. Современные научные исследования выявляют фундаментальный характер и глубокую связь феноменов «информация» и «духовность». Информация (наряду со знанием) становится мощнейшим ресурсом в развитии современного общества. Как уже отмечалось ранее, 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 Саскинга после официального признания 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 информацией, 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 в нем происходит – 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», т. е. все во Вселенной взаимосвязано и взаимозависимо.

Здесь необходимо отметить огромную роль так называемого холономно-голографического подхода в современном познании. Основу этого подхода составляет следующий базовый тезис: 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. И если кибернетик Р.Ф. Абдеев в своей книге «Философия информационной цивилизации» (1994) сетовал на то, что «информация до сих пор не признана философской категорией» [10], то сегодня в философии, на наш взгляд, информация выступает в роли очень важной категории, позволяющей снимать возможное противоречие между новым пониманием принципа целостности и эффектом эмерджентности: такое противоречие, как уже отмечалось ранее, снимается введением понятия информации вместо субстрата [11].

Кроме того, совсем недавно в СМИ прошло сообщение о том, что профессор Стюарт Хамерофф из отделения анестезиологии и психологии Университета Аризоны и по совме-

стителю директор Центра изучения сознания при том же университете и известный британский физик и математик Роджер Пенроуз разработали и отстаивают так называемую квантовую теорию сознания. Согласно этой теории, человеческий мозг представляет собой квантовый компьютер, сознание – его программное обеспечение, а душа представляет собой информацию, накопленную на квантовом уровне. Причем, в этой теории указаны «носители сознания – это расположенные внутри нейронов белковые микротрубочки (microtubules), которым прежде отводили скромную роль «арматуры» и транспортных внутриклеточных каналов» [12]. Кроме того, по словам профессора С. Хамероффа, носители квантовой информации сотканы из некоего материала, «гораздо более фундаментального, чем нейроны, – из самой ткани Вселенной».

Как мы уже отмечали ранее, новая «синтезирующая», «интегральная», или, как ее еще называют некоторые исследователи (Г.А. Югай), «универсальная» философия, новые в известной степени методологические подходы к исследованию проблем человека опираются, в том числе, на очень интересные, в некоторых случаях – парадоксальные и экстраординарные научные концепции и исследования. Это, например, новое научное направление, разработанное польским математиком (эмигрировавшим в США) Бенуа Мандельбротом. Он назвал это направление «Теория хаоса» и изложил эту теорию в книге «Фрактальная геометрия природы» (1997) [13]. На основе систематизированных им загадочных явлений физики, химии, физиологии, ботаники Б. Мандельброт пришел к выводу, что наш мир, как всякая монета, двусторонен. Одну сторону – вселенскую – творит только Абсолютный Разум, пронизывающий мерности и пространства. Другую сторону нашего бытия, согласно Б. Мандельброту, этот же Разум творит в сотворчестве с людьми, их эмоциями, воображением, снами, интуицией. В результате получается «волшебство» с уродливым, далеко не всегда милосердным лицом. То есть деятельность человека, согласно Б. Мандельброту, оказывает влияние на реальность, на ее формирование.

Еще более удивительной и радикальной выглядит в своих выводах новая концепция биоцентризма американского ученого Роберта Ланца, специалиста по регенеративной медицине и научного руководителя компании Advanced Cell Technology [14]. Удивительные выводы следуют из теоретических и практических разработок Роберта Ланца, а именно: жизнь после смерти существует; жизнь творит вселенную, а не наоборот; сознание человека определяет форму и размер объектов во Вселенной; пространство и время являются «просто инструментами нашего ума». И, наконец, основной вывод, следующий из всего сказанного выше: сознание первично. Наблюдатель влияет на реальность, утверждает Роберт Ланца и доказывает это в эксперименте, который был опубликован в серьезнейшем журнале Science. Этот эксперимент показывает, что исследователи могут влиять на поведение микрочастиц в прошлом времени. Это вывод является своеобразным продолжением экспериментов, доказывающих теорию квантовой суперпозиции. Частицы были «вынуждены определять» свое поведение, когда по ним ударял светоделитель. Исследователи попеременно включали светоделители и таким образом могли не только угадать поведение фотонов, но и повлиять на «решение», выбор этих частиц. Получается, что наблюдатели сами определяли дальнейшую реакцию фотона. А, значит, фотон одновременно оказывался в двух разных местах. Р. Ланца дает ответ на вопрос, вытекающий из этих экспериментов: почему наблюдатель влияет на реальность? «Потому что реальность – это процесс, требующий участия нашего сознания».

Вот мы и вернулись к концепции Платона «идея-тело»! Причем, как утверждают некоторые исследователи и последователи новой концепции биоцентризма, для таких выводов имеются доказательства из сферы квантовой физики.

Фактически к той же мысли приводит эксперимент австрийского физика Антона Зайлингера с фотонным излучателем, который испускает фотоны (частицы света), проходящие через два экрана. На первом экране были щели, сквозь которые проходили фотоны, испускаемые излучателем по одному. А на втором экране фотоны оставляли «рисунок» в

виде волны. Когда же А. Зайлингер установил по обе стороны первого экрана наблюдательные приборы для контроля за прохождением фотонов, рисунок волны на втором экране изменился. Отсюда следует вывод: если реальность существует независимо от нашего сознания, то она не должна меняться с изменением условий наблюдения. Антон Зайлингер – очень известный, серьезный ученый, поставивший в конце XX в. ныне знаменитый эксперимент по так называемой квантовой телепортации, который недавно был подтвержден экспериментом по тройной квантовой телепортации канадскими физиками [15].

«Теорию хаоса» Б. Мандельброта поддерживает теория «диссипативных» структур И. Пригожина и И. Стенгерса, согласно которой, любая часть таких систем, находящихся в состоянии бифуркации, может повлиять на следующее состояние этой системы [16]. Такие теории служат, в свою очередь, естественнонаучным и методологическим обоснованием нового понимания принципа целостности. «Теорию хаоса» Б. Мандельброта (а вместе с ней и новое понимание принципа целостности) поддерживают интереснейшие, ошеломляющие исследования так называемых «пси-оболочек», проведенные группой исследователей под руководством британского физика, теоретика и экспериментатора Макхоя Майлза [17]. Как известно, структуры, идентифицированные как «души» и получившие название «пси-оболочек», были открыты еще в начале семидесятых годов прошлого века. Сразу возникла необходимость ответить на труднейший вопрос: содержат ли они какую-либо полезную информацию и, если, да, то откуда эта информация поступает, как обрабатывается, используется. Группа М. Майлза выяснила экспериментально, что каждый из нас является носителем шести таких оболочек, непрерывно отторгаемых, пронизывающих и сканирующих Вселенную. Они-то и несут строго дозированную информацию обо всех без исключения событиях нашей жизни, наших эмоциях, мыслях, желаниях, намерениях.

Процесс этот длится от момента рождения человека и до смерти, после чего «пси-оболочки» эволюционируют, и са-

мые совершенные из них становятся составной частью, как говорит М. Майлз, «...чего-то сверхсовершенного, условно говоря, божественного, абсолютного Разума» [17, с. 12]. М. Майлз называет этот абсолютный Разум не только демиургом, но безотказно работающей «машиной времени», «база данных» которой заполнена неисчерпаемыми сведениями о событиях прошлого, настоящего и будущего. Далее М. Майлз говорит, что «экспериментаторы пришли к выводу о том, что все поступки наших современников могут влиять на то, как будет развиваться цивилизация Земли в будущем. И, что ошеломляет, но вполне допустимо, – даже на особенности общественного строя далекого прошлого. Получается, что наш индивидуальный разум, взаимодействуя с Абсолютом, разрушает, созидает, пророчествует» [17, с. 13]. Невероятные выводы! Однако М. Майлза и его группу поддерживают многие физики, изучающие тайны глубокого вакуума, высоких энергий, пространства-времени, многомерностей, сверхпроводимостей. Они поддерживают в том числе и выводы группы М. Майлза о том, что «пси-оболочки» души, по всей видимости, представляют собой самый глубокий из известных уровней материи, осознающей самоё себя. С этими исследованиями перекликаются эксперименты А. Охатрина и Р. Сперри по мыслеформам, из которых следует вывод о микролептонной природе мысли [18]. Сюда же можно отнести и положение из Агни-Йоги о том, что мысль есть тончайшая из энергий.

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. То есть духовность становится практической необходимостью. Усвоить этот фундаментальный принцип взаимосвязи и взаимозависимости и вытекающий из него высокий нравственный императив, императив взаимной ответственности жизненно необходимо.

Литература

- 1 Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. – Т. 1–3. – СПб: ТОО ТК «Петрополис», 1994. – Т. 1.
- 2 Гроф С. За пределами мозга. – М.: Наука, 1993. – С. 465.
- 3 Мамардашвили М. Картезианские размышления. – М.: Изд. группа «Прогресс. Культура», 1993.
- 4 Платон. Соч. в 4-х томах (Философское наследие) [1990–94, DJVU, RUS]. Коммент. А.Ф. Лосева. – М.: Мысль, 1990–1994.
- 5 Аристотель. Сочинения / Пер. с древнегреч.: в 4 т. – Т. 1. – М.: Мысль, 1975 [ред. и авт. предисл. В. Ф. Асмус].
- 6 Шри Ауробиндо. Духовная эволюция человека. – Киев: Транспорт Украины, 1995.
- 7 Chew G. 1968. Bootstrap Scientific Idea? // Science, 23 August 1968. – P. 762–765.
- 8 Young A.M. The Geometry of meaning. – N.Y.: Delacorte Press, 1976.
- 9 Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой / Пер. с англ. – М.: Прогресс, 1986.
- 10 Абдеев Р. Ф. Философия информационной цивилизации. Диалектика прогрессивной линии развития как гуманная общечеловеческая философия для 21 века. – М.: Владос, 1994. – С. 9.
- 11 Подробнее см.: Сартаева Р. С. Экология человека, новая онтология и устойчивое развитие Казахстана. – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2012.
- 12 Лаговский В. Наконец-то найдено место, где у людей находится душа. – «КП», 13.11.2012. – №170 (25983). – С. 15.
- 13 Mandelbroit B. The Fractal Geometry of Nature. – San-Francisco: Freeman, 1977; Мандельброт Б. Фрактальная геометрия природы. – М.: Институт компьютерных исследований, 2002.
- 14 Robert Lanza, Bob Berman. Biocentrism: How Life and Consciousness Are the Keys to Understanding the True Nature of the Universe. – BenBella Books, 2009.
- 15 Ученые телепортировали настоящий атом / Наука / Независимая газета // ng.ru/science/2004-06-23/11_atom...копия.
- 16 Пригожин И., Стенгерс И. Время, хаос, квант. К решению парадокса времени. – Изд. 3-е. – М.: Эдиториал УРСС, 2001.
- 17 Пудомягин А. Плавающий котел души // НЛО. – 2007. – № 5. – С. 12–13.
- 18 Охатрин А. Макрокластеры и сверхлегкие частицы // Доклады АН СССР, 1989. – Т. 304. – № 4. – С. 866–869.

ЧЕЛОВЕК КАК ФИЛОСОФСКАЯ ПРОБЛЕМА

Хумберто Цедено (г. Каракас, Венесуэла),
Гульжихан Нурьшева (г. Алматы, Казахстан),
Иоганн Рау (г. Берлин, Германия)

В немецких общеупотребительных словарях и лексиконах человек определяется как «духовно наиболее развитое живое существо» [1] или как «наиболее развитое живое существо» [2]. В двадцатитомном словаре «Время» относительно философского рассмотрения человека замечают следующее: «В целом самооценка человека представляет собою широкий спектр мнений – от оценки как «ущербного живого существа», «культурного существа» [3] до «вершины творения» как конечной цели истории» [4].

В современном толковом словаре русского языка человек определяется как «Живое существо, обладающее мышлением, речью, способностью создавать орудия и пользоваться ими» [5]. В толковом словаре русского языка В.И. Даля человек определяется как «высшее из земных созданий, одаренное разумом, свободной волей и словесной речью» [6].

Примечательно, что свободная воля в приведенных определениях упоминается только Владимиром Далем, глубоко верующим человеком.

Что касается общеподходящих подходов к определению человека, то традиционно человек определяется как существо, наделенное разумом.

В философии досократиков не было специальной темы «человек»; человек понимался как часть всего космического процесса.

И только в софистике обращаются к человеку, в особенности к его практическим способностям и делам; человек стал центром при рассмотрении вещного мира.

Для Сократа и Платона центральными темами были способность человека к познанию (способность распознать истину) и препосылки человека для возможности его жизни в полисе.

Человека отличает, согласно Платону, способность распознать истинную структуру мира, мир идей. Идеалом человека для

Платона является человеческое существо, наделенное духовностью и разумом. В противоположность духовности и разумности человека его тело рассматривается как помеха разворачиванию истинно человеческих способностей человека. Человек у Платона, с одной стороны, разумен, а, с другой – неразрывно связан с природой. Эта двойственность всплывает как предмет рассмотрения в различных формах на протяжении всей истории философии. Она может рассматриваться как атрибут сущности человека.

Аристотель разработал определения человека, данные Платоном. И для него человек – это существо, наделенное разумом. Сверх этого, человек есть социальное существо; он способен развивать и совершенствовать свои способности и возможности только в общности себе подобных. Особенно значимо учение Аристотеля о добродетелях. Определенные добродетели человека составляют его сущность.

После Аристотеля исследования человека чаще всего были связаны с этической проблематикой.

В философии стоиков человек включен во многих отношениях в космическое целое. Он может быть причастным к космическому разуму.

В религиозной философии человек определяется как творение Божие, подобное Богу. Человек может постигнуть свою сущность только на основе веры в Бога.

Разделение духовного и природного в человеке подчеркивается в этой философии особенно сильно; только в своей духовности человек может прикоснуться к своей сущности.

В философии Ренессанса, Просвещения и Гуманизма не Бог, а человек становится центром философских интересов.

Человек уже не привязан ко всему определяющему Богу; он берет свою судьбу в собственные руки. Он становится исходным пунктом, средством, предметом и целью философских исследований. Особенно важна здесь мысль об автономии, самоопределении человека.

Однако в этой философии духовное в человеке противостоит, как и ранее, природному в нем.

В духовной области автономия и свобода возможны, в области природного (телесность и чувственность) человек не сво-

боден, подчиняется законам природы, закону причинности – особенно.

Противопоставление духовного и природного в человеке можно найти, например, у Декарта, у Канта и других мыслителей немецкой классической философии.

Л. Фейербах рассматривал человека главным образом не как духовное существо; он подчеркивал роль телесного и чувственного в нем, в его становлении и строении. Телесно-чувственное в человеке относится к сущности его.

Для Маркса определение человека и его сущности тесно связано с определяемым обществом трудом и социально-экономической структурой общества.

Значимость телесного и инстинктивного для определения сущности человека подчеркивал Ницше.

Мыслители романтической и исторической школ высоко оценивали значимость индивидуальности отдельного человека. Не общее понятие «человек», а единичный, конкретный человек становится предметом рассмотрения. И в экзистенциализме наличное бытие конкретного, единичного человека находится в центре рассмотрений.

Самостоятельной дисциплиной, в которой человек – центральная тема, является философская антропология.

В Германии различают следующие виды антропологии: естественнонаучная антропология (биологическая, медицинская); социологическая антропология, этнологическая антропология, теологическая антропология, философская антропология, педагогическая антропология и антропология культуры.

На основе данных всех частных наук делается попытка составить представление о человеке.

Сегодня происходит сближение биологической антропологии с социальными дисциплинами (социологией, историей социальности и др.).

Кант впервые отчетливо поставил вопрос: что есть человек? Этот вопрос означал, что мы не знаем, что есть человек. И вряд ли когда окончательно познаем. Он – одна из величайших мировых загадок. Кант показал самостоятельность человека, раскрыв его моральную автономию.

Дальнейшие попытки обоснования философской антропологии мы находим у Ф. Шеллинга, С. Кьеркегора, Л. Фейербаха и Ф. Ницше.

Макс Шелер, побуждаемый философией Ницше, пробует понять философскую антропологию как основную философскую дисциплину. Все философские вопросы вращаются вокруг человека. Шелер усмотрел «особое положение человека» в его «открытости миру» и в его «духе».

Новые импульсы развития философская антропология получила в трудах Г. Плеснера, А. Гелена, В. Дильтея, Е. Ротхакера, М. Хайдеггера и др.

Два немецких основателя философской антропологии – Макс Шелер (1874–1928) и Гельмут Плеснер (1892–1985) трактовали философскую антропологию как реактивную дисциплину. Она потому реактивна, что надстраивается над уже имеющимся знанием о человеке. При этом Шелер пытается составить «спекулятивную» связь неэмпирических высказываний о человеке. Из такого подхода можно сделать вывод, что Шелер считает философскую антропологию ни чем иным, как философией. Открыватель спекулятивных связей неэмпирических высказываний есть явный субъект философских достижений. В своей работе «Место человека в космосе» он представил программу соответствующих исследований, но не смог довести её до конца.

Главное антропологическое произведение Плеснера «Ступени органического и человек» (1928) было опубликовано одновременно с программной работой Шелера. В этой своей главной работе Плеснер определяет философскую антропологию «интегративной дисциплиной». В этой дисциплине эмпирический материал, накопленный другими философскими дисциплинами о человеке, соединен в общее представление о человеке.

Оба автора согласны в том, что имеется единство в самооценке человека во всех культурах, начиная с античности и кончая современностью: признание за человеком рациональных, разумных способностей [7]. Эти способности характеризуют человека неэмпирического (Шелер). Эти способности характеризуют человека эмпирического (Плеснер).

Шелер характеризует способность к рациональности как способность к «совершенной деловитости» (немецкое слово “Sachlichkeit” обозначает и деловитость, и целесообразность, и функциональность, и вещественность, и объективность) [8]. Это – позитивная рациональность. Обладающий такой рациональностью человек может себя представить на месте любого другого человека. «Рациональный» в позитивном смысле человек выступает как «всеобщее Я».

Человек есть носитель «принципа духа» и как таковой носитель в состоянии выступать свободно от внутренних и внешних связей с миром (быть «открытым миру»).

Плесснер определяет способность к рациональности как самосознание и этим самым – как способность к саморефлексии. Посредством саморефлексии появляется самодистанция «эксцентричная позициональность». Это рефлексивная рациональность. Самоопределение удаётся лишь тогда, когда параллельно с ним идет дистанцирование к самому себе. «Человек живет лишь тогда, когда он ведет свою жизнь» [9, с. 384]; он должен «тем, что он уже есть, себя сделать» [9, с. 383].

Поворот к Канту у Мартина Бубера (1878–1965). Бубер подчеркнул тот факт, что Кант под названием «Антропология» вовсе не рассматривал «Назначение человека» [10]. Кант отмечал, что философская антропология не в состоянии играть роль основания для философии.

Кант и Бубер полагали, что о человеке невозможно говорить принципиально (с точки зрения твердо установленных принципов), о нем можно говорить только через описание его многосторонности.

Литература

1 Der grosse Brockhaus in einem Band. – Gütersloh, 2010. – S. 665.

2 Wahrig. Deutsches Wörterbuch. – Gütersloh, 2005, Bertelsmann Lexikon Verlag. – S. 879.

3 Так, у А. Гелена – недостаточность оснащённости органами и инстинктами, культура и этика как инструменты выживания для «культурного существа».

Х. Цедено, Г. Нурьшиева, И. Рау. Человек как философская проблема

4 Die Zeit. Lexikon in 20 Bänden. – Hamburg 2005, Bibliographisches Institut Mannheim, Bd 9. – S. 488.

5 Современный толковый словарь русского языка. – СПб, 2001. – С. 920.

6 *Даль В. И.* Толковый словарь русского языка. – М.: Эксмо, 2008. – С. 707.

7 Оба ставят знак тождества между рациональностью и разумностью, что, на наш взгляд, совершенно неоправданно: надо, по крайней мере, различать рассудок и разум. Рассудок тоже есть форма рациональности.

8 *Scheler M.* Die Stellung des Menschen im Kosmos. – 1928. – S. 39.

9 *Plessner H.* Die Stufen des Organischen und der Mensch. 1928.

10 *Marquard O.* Anthropologie. In: HWbPh (Historisches Wörterbuch der Philosophie, hg. v. J. Ritter/K. Gründer), Bd. 1, 1971. – Basel/Stuttgart, 365, f.



ФЕНОМЕН СОЗНАНИЯ В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ

Сагади Булекбаев
(г. Алматы, Казахстан)

Большинство людей живут... в весьма ограниченном круге своего потенциального бытия. Они используют очень малую часть возможностей своего сознания и ресурсов своей души в целом, почти также, как если бы человек имел привычку из всего своего телесного организма пользоваться и шевелить только мизинцем.

Уильям Джеймс

Самые революционные изменения в области общественных наук в последние десятилетия происходят в области психологии. Эти изменения столь серьезны, что заставляют уточнить, а может быть, и коренным образом пересмотреть некоторые фундаментальные понятия из области сознания. Необходимость этого пересмотра вытекает из тех открытий, которые сделаны трансперсональной и квантовой психологией. Отсюда цель данной статьи – раскрыть особенность и преимущество этого подхода на проблему сознания.

Начнем с того, что наш интеллект функционирует на нескольких уровнях сознания. Мы полностью информированы об одних процессах, частично знаем о других и не имеем никакого представления о третьих. Не знаем мы потому, что с точки зрения официальной психологии принято выделять два основных состояния сознания. Это бодрствующее сознание и сновидение. Последнее проявляется в виде легкого и глубокого сновидения или же сон без сна. Как правило, бодрствующее сознание мы считаем высшей формой его проявления, а другие формы мы расцениваем как низшие и называем их подсознательными или бессознательными. Общая структура сознания, согласно российскому академику Международной академии энергоинформационных наук Олегу Андрееву [1], такова. Сознание делится на сознательное и бессознательное. Сознательное – это бодрствующее рациональное сознание. Бессознательное делится на

подсознание и сверхсознание. Сознательное сознание ограничено тем, что оно способно воспринимать информацию только с помощью известных пяти чувств и обрабатывает ее также с учетом мыслительных и социально-культурных рамок. В целом сознание определяется накопленным опытом в бесконечном этапе эволюции всего живого. Если изобразить эволюцию сознания по «прямой» линии, то подсознание – это то, что несет в себе эволюция всего живого от минус бесконечности до современности. Текущее сознание (или, как его часто называют, сознательный разум) – это точка на этой линии. Это сознание настоящего, а сверхсознание – это сознание будущего, это движение в сторону плюс бесконечности. Подсознание несет в себе знание обо всей Вселенной, о любой ее точке. Подобно тому, как любая клетка несет в себе информацию обо всем организме, как показывает клонирование, так и человек, будучи частью Вселенной, несет в себе потенциальную возможность выхода на Вселенское информационное поле.

Это утверждение согласуется, точнее, основывается на утверждении физиков, которые говорят: «Мир – колоссальная голограмма. Каждая точка обладает полнотой информации о Мире в целом». Вот эта гигантская голограмма есть структура Вселенского Сознания, а индивидуальное сознание человека представляет собой «частичку» голографического Сознания Вселенной. Кроме всего этого, подсознание, в отличие от сознательного, способно воспринимать информацию, которая не регистрируется с помощью обычных чувств и при обработке информации также не имеет никаких ограничений, и поэтому подсознание можно считать не низшей, не высшей формой сознания, а называть суперсознанием, говорит О. Андреев. К примеру, мы обладаем самой полной информацией о функционировании нашего организма и наличии внешних энергетических полей, но вся она регенерируется только на уровне подсознания. Что это означает? Это свидетельствует о том, что мы получаем гораздо больше информации, чем думаем, поскольку по какой-то причине наше сознание запрограммировано так, что оно не воспринимает значительную долю поступающей информации. Это объясняется тем, что в

процессе эволюции живые существа выработали в себе способность «освободиться от мешающей информации не путем ее стирания, как это происходит на ленте магнитофона, а запускать, излучать ее в биологическое поле, чтобы в случае необходимости «вспоминая», настраиваться на собственную информацию, заключенную в энергетическом комплексе. Коротче говоря, подсознание есть своеобразный информационно-энергетический центр, точнее, система, которая содержит информацию о любом событии в любой точке Вселенной. Как в каждой клетке закодирована на генетическом уровне информация обо всем организме, так и в каждом человеке содержится информация обо всей Вселенной, частью которой он является. Образно говоря, подсознание подобно подводной части айсберга, оно гораздо больше сознания и, в то же время, скрыто от нас. В подсознании хранится вся информация о нашей жизни, записанная на «дорожках» пяти человеческих чувств. Механизм памяти, управление всеми функциями организма через центральную нервную систему, рефлексy и инстинкты, машинальные действия и привычки, порождение мыслей и поведения – далеко не полный перечень услуг, оказываемых нам подсознательным разумом.

К сфере подсознания относится также все то, что когда-то было осознаваемым или может стать таковым в определенных условиях. Это – хорошо автоматизированные и потому переставшие осознаваться навыки, глубоко усвоенные социальные нормы, регулирующая функция которых переживается как «голос совести», «зов сердца», «чувство долга», и т. д.

Подсознание знает все, что вы когда-либо знали, умеет все, что вы когда-либо умели, и помнит до мельчайших подробностей все, что происходило задолго до вашего рождения. Оно автоматически напоминает, когда вы должны вздохнуть или выдохнуть. Это оно напоминает вам извиваться и вскрикивать, когда вас щекочут, и т. д. Как только мыслящее «Я» желает чего-нибудь узнать, подсознание пытается дать ответ (как хороший библиотекарь).

В обычном состоянии в сознание человека из подсознания поступает только небольшая часть знаний, необходимых

для жизни. Нервная система, и, прежде всего, головной мозг «гасят» большую часть сенсорных стимулов на входе индивидуального сознания, более того, отбирают из них только ту информацию, которая требует к себе пристального внимания и ответных действий. Подобная система защищает сознание и от большей части экстрасенсорной информации. Это позволяет объяснить парапсихологические феномены как аномалии работы головного мозга. Он перестает исполнять роль фильтра, начинает воспринимать происходящее в расширенном диапазоне. Действительно, жизнь человека стала бы невозможной, обладай он всей имеющейся во Вселенной информацией. Информационный канал из подсознания к сознанию закрыт «заглушкой», которую контролирует мозг. Поэтому на уровне сознания мы воспринимаем только лишь часть получаемой нами информации, а остальной ее объем воспринимается и хранится на подсознательном уровне. Все это означает, что мы имеем возможность значительно повысить уровень восприятия, поскольку обладаем значительными интеллектуальными возможностями, которые практически не используем. Наиболее универсальным способом взаимодействия с подсознанием, а, следовательно, и Информационным полем Земли являются измененные состояния сознания (ИСС). В этих состояниях человек имеет потенциальный эмпирический доступ ко всем ее частям и в некотором смысле является как всей Космической сетью, так и бесконечно малой ее частью, отдельной и незначительной биологической сущностью. В измененных состояниях сознания происходит получение экстрасенсорной информации из неизвестного источника неизвестным способом, которые отличаются от обычной сознательности. Человек приобретает уникальную возможность дистанционно взаимодействовать с Информационным полем Земли, получать информацию обо всей Вселенной. Он в этом случае получает доступ к источникам информации, которые не является его индивидуальным достоянием. Это – нечто Всечеловеческое. Это – эволюционная память. Это – совокупный духовный опыт Человечества, это – Единое Информационное поле Вселенной.

Следует отметить, что феномены измененного состояния сознания уже давно, тысячелетия назад, использовались и используются до сих пор многими духовными практиками. Это, в первую очередь, шаманские практики сибирских народов, духовный опыт и практики «баксы» на территории Казахстана (к сожалению, фактически мало изученные), опыт магов-индейцев Америки, духовные практики йоги и т. д.

Эти состояния сознания уже неоднократно описывались и в различных духовных философских и мистических традициях, как веданта, буддизм, хиньяны и махаяны, даосизм, суфизм, христианский мистицизм и в прочих сложных духовных системах. Однако эти исследования не вписывались в господствовавшее в европейской науке представление о научности, и поэтому отбрасывались как ненаучные или чуть ли не как шарлатанские.

В последние десятилетия многие науки, изучающие проблему сознания, мозга, под напором многочисленных фактов, которые не вписывались в рамки старой парадигмы науки, были вынуждены обратиться к данной проблеме как важной стороне человеческого сознания, вне которой нельзя по существу ни понять, ни объяснить природу сознания. В последние десятилетия эта проблема особенно интенсивно изучается науками, изучающими проблему сознания и мозга, в частности, современной психологией. Согласно их воззрениям, человечество разработало несколько путей, которые позволяют проникнуть через препятствующий шлюз-блокиратор к подсознательной информации. Это:

- хирургическое или шоковое вмешательство в деятельность мозга;
- использование наркотиков;
- применение гипноза;
- регрессивная, холотропная, сенсорная и другие терапии;
- медитация, шаманская магия.

Духовные практики человечества этими путями уже давно могли входить в измененные состояния сознания. Именно они, как мы отметили выше, являются наиболее универсальными способами связи с подсознанием, а, следовательно, и с Информационным полем Вселенной.

Очень серьезные наработки в этой области имеются у представителей современной трансперсональной психологии. Одним из ярких представителей этого направления, безусловно, является Станислав Гроф [2]. Результаты его более чем сорокалетних опытов, наблюдений и исследований необычных состояний сознания показывают, что эти состояния содержат огромный потенциал, который со временем может иметь для человечества масштабные последствия. Значение этих состояний сознания – в том, что они могут внести более глубокое содержание в наше понимание природы сознания и человеческой психики, да и реальности вообще. Согласно Грофу, в этих состояниях содержится не только огромный эвристический потенциал, но также и большие целительные, преобразующие и развивающие возможности.

Однако, чтобы использовать эти возможности и способности, как показывает практика, нужно в первую очередь изменить свое представление о мышлении и более основательно обратить внимание на подсознательные процессы, на их неисчерпаемые возможности. Однако к этому сегодня официальная наука (имеются в виду традиционная психология и материалистическая философия) оказывается не готова. И не готова, согласно С. Грофу, потому, что это вызвано необходимостью существенного пересмотра ее фундаментальных понятий, трактующих сознание в рамках метапарадигмы западной науки. Сегодня выясняется, что измененные состояния сознания дают возможность иначе взглянуть на многие понятия и представления о сознании. Более того, измененные состояния сознания достаточно убедительно объясняют на базе современных физических и психологических теорий многие экстрасенсорные и паранормальные явления, которые не находили должного объяснения в рамках традиционной западной науки о сознании. К примеру, телепатию, психодиагностику, психометрию, ясновидение и ясновыслушивание, предвидение, опыт выхода из тела, видение на расстоянии и др.

Одной из причин, по которой ученым было трудно принять факт существования экстрасенсорных способностей, выходящих за пределы привычных пяти чувств, был концепту-

альный барьер, созданный материалистической теорией познания и понятием научности, согласно которому, истиной является только то, что можно проверить, измерить и т. п. Все, что не подпадало под такое представление научности, считалось неистинным. Понятие экстрасенсорных явлений не подпадало под такое представление научности, поэтому многие скрытые возможности и способности, проявляемые в измененных состояниях сознания, оставались невостребованными и нереализованными, в то время, как выход на измененные состояния сознания означает не только подключение к Банку Вселенской информации, но и выявление необычайных психических возможностей человека.

Последнее, т. е. раскрытие особых способностей или возможностей человека, особенно характерно для многих мировых религиозных традиций и духовных практик, особенно Востока. Здесь имеется в виду то, что учения Востока о сознании имели не только теоретическое, но и практическое значение. Это, в первую очередь, управление, контроль над своим телом в Йоге, фантастические возможности человека, выявляемые в области восточных единоборств. Как известно, восточные монахи в процессе изучения и освоения философии и боевых искусств, с помощью упорных тренировок и медитации выявляют и развивают в себе многие способности и качество, характерные для животных. В карате, к примеру, существуют такие стили, как «дракон», «тигр», «обезьяна», «богомол» и т. д. Бесспорно, к этой области можно отнести и многие необыкновенные физические возможности, связанные с управлением и контролем над своим телом и психикой в йоге. К примеру, йог одним только устным внушением может ускорить или замедлить сердцебиение. Кровообращение также может быть замедлено в какой-то части тела при помощи внушения. Индуистские монахи могут прекращать циркуляцию крови при полном сознании: по команде порез может то кровоточить, то не кровоточить. Некоторые так близко подходят к нирване, что в состоянии контролировать свое физическое состояние. Или, к примеру, то, как тибетские монахи могут бежать сутками – без перерыва! – по труднопреодолимой местности.

Все эти достижения базируются на более целостном и более глубинном понимании человека, его сознания, психики, тела. На Востоке тело, чувство, разум рассматриваются как целостная система. Поэтому такие практики, как йога, буддистская медитация содержат развернутые, подробные наставления о том, как культивировать эти силы, как управлять и контролировать свою психику и тело. В конечном счете, как выявить необычайные для обычного состояния способности и возможности.

Вышеуказанные примеры однозначно указывают, что в измененных состояниях сознания человек меняется частично или полностью. Он видит иную реальность и действует иначе, чем в обычной жизни. В этих состояниях человек как бы пробуждается. Его ресурсные состояния включаются в работу. Для обычного человека возможности и способности пробужденного кажутся сверхчеловеческими, ибо он способен пройти через огонь, не получив ожогов, выдержать удар ножа, не получив повреждений, снять болевой приступ, не прибегая к обычным методам обезболивания. Развитая интуиция позволяет ему предугадать любой, даже самый неожиданный поворот событий, мгновенно определить психоэмоциональное состояние другого человека. Наконец, он обладает необъяснимой гипнотической властью над другими. Сверхвозможности – это ни что иное, как освободившаяся от страха дремлющая в нас внутренняя сила. В экстремальной ситуации, преодолев страх, человек высвобождает огромный потенциал энергии. Но замкнутый в круг самоограничений, стереотипов мышления и комплексов неполноценности, человек стал заложником своих страхов и легкой мишенью для поражения. Нам с детства внушили, что огонь обязательно обжигает, в воде можно утонуть, ножом можно порезаться и так далее. Так и живем – режемся, обжигаемся, падаем на ровном месте, потому что всего боимся и не доверяем своему телу. И тело мстит нам болезнями, травмами, увечьями.

Понятно, что такие способности и возможности раскрываются не в обычных состояниях сознания, а в измененных. Как мы отметили выше, разнообразие выходов на измененные

состояния сознания оказывается достаточно велико. Отметим лишь некоторые виды выхода на измененные состояния сознания. Это, в первую очередь – гипноз, медитация, духовный экстаз, наркопсихотерапия, быстрая фаза сна, сновидение и т. д.

Большинство таких техник основано на развитии способности к максимально глубокой концентрации сознания, не свойственной обычным людям. Говоря иначе, умение входить в измененные специфические состояния сознания подвластно не всем. Это есть искусство, которое достигается не только предрасположенностью к этому, но и огромным трудом в овладении специальной практикой и техникой. Мистические традиции всего мира разработали целую систему техник для целенаправленного достижения измененных состояний сознания. Эти техники представляют собой технологию трансцендентного, или так называемую технологию сакрального опыта, с помощью которого вызываются специфические состояния сознания.

Большой вклад в понимание природы и сущности измененного состояния сознания внесла и современная трансперсональная психология, которая, в отличие от восточных учений, не сосредоточивается на умозрительных построениях, а занимается непосредственно экспериментальным изучением внеличного – трансперсонального сознания. Трансперсональная психология изучает феномены, связанные с расширением сознания, выходом за границы обыденного Эго, за пределы индивидуального организма, в сферу коллективного бессознательного, учитывая при этом религиозный и мистический опыт. Расширение сознания, вовлечение в сферу его активного действия подсознания и сверхсознания стремительно раздвигает рамки человеческих возможностей. Полное овладение человеком подсознательной и сверхсознательной частей сознания приводит к появлению сверхспособностей – телепатии и ясновидения, левитации и телепортации, способности к «выходу из тела» и путешествиям в параллельных мирах. Такое расширение сознания называется космическим сознанием. Ему присущи следующие черты: исчерпывающее постижение всех вещей в их прошлом, настоящем и будущем,

т. е. тот уровень всеведения, когда для человека практически нет тайн; высокое духовное развитие и полная духовная свобода; полное владение своим телом и психическими процессами; раскрытие сверхспособностей; постижение органического единства с Абсолютом, отсутствие каких-либо эгоистических стремлений к могуществу, власти, богатству, альтруизм и любовь ко всем без исключения людям.

Такие выводы и обобщения, сделанные современной психологией, базируются как на обобщении тысячелетнего опыта понимания природы человека на Востоке, так и на основе некоторых идей и методов современной западной науки. И самым важным здесь представляется экспериментальная база исследований трансперсональной психологии, которая на основе сорокалетних исследований, проведенных в лаборатории С. Грофа, приходит к более глубокому пониманию природы сознания. Согласно ученому, современные исследования в области психологии радикально меняют статус человеческой психики, показывая, что психика индивида в ее самом широком диапазоне, по сути, соизмерима со всем бытием и абсолютно тождественна космическому творческому принципу. Наряду с этим, считает он, современные исследования сознания раскрыли перед нами грандиозный замысел, лежащий в основе творения, и показали, что высший разум пронизывает все бытие. Очень важным представляется, что трансперсональная психология ставит задачу понять природу человека, рассмотреть эту проблему в широком мировоззренческом плане.

К глубокому сожалению, эта точка зрения пока не имеет достаточно широкого признания официальной науки о сознании. Здесь имеется в виду то, что традиционная психология и материалистическая философия до сих пор основывают свое представление о сознании на ньютоно-декартовской парадигме, лежащей в основании западной науки, в то время как принятие новой точки зрения на сознание способно радикально изменить наше понимание человеческой природы, культуры и истории, да и самой реальности как таковой. Здесь можно согласиться с утверждением выдающихся ученых современно-

сти о том, что причины мирового системного кризиса, возможно, заключаются в том, что наши фундаментальные представления о человеке, о сознании, о реальности не совсем точны. И выход из этого кризиса, по их мнению, видится в том, чтобы уточнить и скорректировать эти понятия. В унисон этим утверждениям С. Гроф говорит, что человек нашей культуры функционирует гораздо ниже его действительных возможностей и способностей. Это обеднение происходит за счет того, что он отождествляет себя только с малой долей собственного бытия: с физическим телом и эго. Такое ложное отождествление ведёт к неполному, нездоровому и неплодотворному способу жизни и способствует развитию эмоциональных и психосоматических нарушений психологического происхождения. Согласно С. Грофу, развитие (массовых) дистрессов, не имеющих органического происхождения, можно рассматривать как показатель того, что личность, опирающаяся на ложные предпосылки, достигла критической отметки, прежний образ жизни не работает, не состоятелен. Это может сказаться на некоторых областях жизни: браке, сексе, профессиональной деятельности и т. д. и оказывать свое разрушительное воздействие. Все это, в конечном счете, результат того, что человек нашей культуры не использует в полной мере свои реальные возможности и потенциальные способности.

И это – в то время, когда современные научные исследования трансперсональной и квантовой психологии, уже несколько десятилетий тому назад, выявили существование неоткрытой внутренней вселенной, неисследованные пространства сознания. Оказывается, что этот мир бесконечно богаче и сложнее, нежели искусственные структуры внешнего мира. Наконец-то пришло осознание того, что логический концептуальный разум – далеко не единственный и далеко не самый совершенный. Также со временем пришло понимание того, что наше обычное бодрствующее или, как мы его называем, рациональное сознание, есть лишь одна из разновидностей сознания, за пределами которого находятся потенциальные возможности сознания всецело иного, которое имеет право как на существование, так и на приложение его в какой-ни

будь другой сфере бытия. В свете этих новых представлений ни одно описание вселенной в ее целостности не может быть окончательным, если оно не принимает во внимание эти другие формы сознания. Другие формы сознания не являются продолжением обычного сознания. В то же время, они, по мнению Алана Уотса [3], расширяют спектр восприятия, хотя и не дают готовых описаний; они открывают новые пространства, но не предлагают их карты. Эта область иного сознания, которая содержит огромные потенциальные возможности, достаточно полно описана восточными учениями. Однако эти учения до недавнего времени игнорировались, как мы отметили выше, в силу того, что их представления не вписывались в так называемые научные представления. Хотя эти открытия, по мнению С. Грофа, в состоянии полностью перевернуть наши представления о человеческой психике, ее патологии и перспективах лечения. Некоторые из этих данных по своей значимости выходят за рамки психологии и психиатрии и бросают вызов всей ньютоново-декартовской парадигме, лежащей в основании западной науки. Они могут радикально изменить наше понимание человеческой природы, культуры и истории, да и самой реальности как таковой. А это, в свою очередь, с очевидностью влечет масштабные последствия для всего человечества.

Литература

1 См.: *Андреев О.* Техника развития подсознания. – М.: АСТ: Астрель: Полиграфиздат, 2011.

2 См. напр.: *Гроф С.* За пределами мозга. – М., 1992; *Гроф С.* Космическая игра: исследование рубежей сознания / Пер. с англ. Ольги Цветковой. – М.: Издательство Трансперсонального Института, 1997; *Гроф С.* Надличностное видение: целительные возможности необычайных состояний сознания. – М.: АСТ, 2004; *Гроф С.* Психология будущего // <http://www.hippocrat.ru/>

3 См.: *Уотс А.* Космическая радость просветления. – М., 2002. – С. 5.

БЫТИЕ СОЦИУМА В КОНТЕКСТЕ «НОВОГО ГУМАНИЗМА» И ТРАНСГУМАНИЗМА КАК ЦЕННОСТЕЙ БУДУЩЕЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

Еркин Байдаров
(Алматы, Казахстан)

Уважаемые участники и гости конференции!

Международная научная конференция «Будущее человека: проблемы, гипотезы, идеи», проводящаяся в рамках празднования Всемирного дня философии, а также посвященная 60-летию доктора философских наук, профессора Сергея Юрьевича Колчигина, должна стать, как мне кажется, одним из ярких событий в научной жизни республики в уходящем 2014 г.

Знакомство и дружба с юбиларом, начатая еще со времени совместной поездки на V Российский философский конгресс в Новосибирске (2009 г.), дает мне, надеюсь, право охарактеризовать уважаемого Сергея Юрьевича, как замечательного человека и глубокого мыслителя, сосредоточенного вокруг проблемы истины, поисков той философии духовного единства, которая так остро востребована сегодня.

В связи с этим данный доклад хотелось бы посвятить проблеме бытия социума в контексте идей «нового гуманизма» и трансгуманизма как ценностей будущей цивилизации, что в какой-то степени перекликается с областью исследований юбиляра. Это позволяет по-новому взглянуть на иерархию научных и экзистенциальных, смысложизненных ценностей, что делает более продуктивными и востребованными практические, инновационные следствия теории познания.

В конце прошлого и начале нового тысячелетия эпитет «гуманистический» стал неотъемлемой частью многих глобальных концепций, авторы которых пытались переосмыслить традиционные для западного мира идеи и представления о ценностях жизни и целях развития общества, говоря о «новом гуманизме» как необходимой предпосылке будущего «гуманного мирового порядка».

Для преодоления «внутреннего кризиса», который переживает современное общество, и для формирования его нового отношения к миру и к самому себе человек должен обратить свой взор на себя, понять, что только в нем самом скрыты силы, развитие которых может способствовать разрешению его «внутреннего кризиса» и, следовательно, «кризиса человечества».

В этих условиях человеку, прежде всего, необходимо осознать глобальность происходящих в мире событий, составить верное представление о логике глобального функционирования мировой системы, а главное – о самом себе как неотъемлемой части окружающей природы, всего мироздания. Как когда-то верно отмечал Д. Дидро: «Природа подобна женщине, которая любит наряжаться и которая, показывая из-под своих нарядов то одну часть тела, то другую, подает своим настойчивым поклонникам некоторую надежду узнать ее когда-нибудь всю».

В основе «нового гуманизма», стало быть, должно лежать определенное видение человека как тотального и в то же время конечного существа, живущего в глобальном континууме мира. «И чтобы быть людьми в истинном значении этого слова, мы должны развить в себе такое понимание глобальности всех событий и явлений, которое бы отражало суть и основу всей Вселенной» [1, с. 185].

«Новый гуманизм» должен покоиться на таких принципах и ценностях жизни, каждый из которых действительно имеет значение для гуманизации человека, социума и цивилизации в целом. Как мы можем наблюдать сегодня, современный глобализирующийся мир представляет собой столь сложную систему взаимодействующих между собой элементов, что без учета глобального характера происходящих в нем процессов и рассмотрения человека как активного субъекта деятельности, преобразовывающего природное окружение, социальное бытие и самого себя, практически невозможно успешное разрешение глобальных проблем.

Верно и то, что без установления справедливости, социального равенства между людьми ни о какой гуманизации человека не может быть и речи. Искоренение насилия, превра-

тившегося в западной культуре в своеобразный культ, тоже, разумеется, является необходимой предпосылкой гуманизации человека и культуры в современном информационном обществе.

Сегодня большинство современных западных ученых возлагают надежды на некую «духовную революцию», результатом которой будет новая культура «гармонического глобализма», ставящая на первое место «качество, а не количество, сохранение, а не разрушение, кооперацию, а не конкуренцию». Данный подход получил развитие в целом спектре «стратегий выживания», основанных на концепции «реформ сознания человечества».

Этим вопросам был посвящен, в частности, ряд докладов Римскому клубу. И не случайно, главное, за что ратовал основатель Римского клуба Аурелио Печчеи, – это качественный скачок в человеческом мышлении. Такой скачок он назвал «человеческой революцией» и подчеркивал, что ее осуществление возможно только через развитие и совершенствование самого человека.

Отличие современной цивилизации от всех предшествующих этапов ее развития состоит в том, что техногенная цивилизация вступает в полосу особого типа прогресса, когда гуманистические ориентиры становятся исходными в определении стратегии научного поиска.

При этом техногенный (западный) тип общества определяется доминированием системы ценностей инноваций и социального прогресса как результатов преобразующей, творческой деятельности свободной и суверенной личности, альтернативной системе ценностей традиционного типа общества.

В свою очередь, обострение глобальных кризисов, порожденных техногенной цивилизацией, «...потребует изменения целей человеческой деятельности и ее регулятивов. А радикальное изменение ценностей, – как отмечает академик РАН В.С. Степин, – означает переход от техногенной цивилизации к новому типу цивилизационного развития, третьему, по отношению к традиционалистскому и техногенному» [2, с. 18]. По мысли В.С. Степина, новая система ценностей должна стать

своеобразным синтезом достижений техногенной цивилизации в сфере науки, в технологиях, в политическом и правовом сознании и ряда идей традиционных восточных культур.

Однако истинный гуманизм в отношении человека должен заключаться не в заигрывании с ним, не в оправдании и утверждении его безликости и пассивности, а в побуждении его к осмысленному бытию, к развитию собственной личности, а не стиранию ее своеобразия.

В соответствии с этим, действительный гуманизм подразумевает: развитие всего богатства человеческой культуры в постоянном нравственном росте; понимание необходимости преодоления любых узкосоциальных, прагматических ориентаций сознания, приведших человечество XX века к глобальному мировоззренческому кризису; попытку преодолеть «*нравственное подташничество*» (М. Нордау) в распадающемся мире, где «*все подорвано*» (Ф. Достоевский) и «*жизнь иссякла в своих источниках*» (В. Розанов).

Против этой узости и зашоренности и выступает «*бунтующий человек*» (А. Камю), отвергая обезбоженный им самим материально-предметный мир, утверждая свою неискоренимую потребность в духе, в духовности, в единении.

В условиях продолжающейся глобализации и глобальной трансформации социума, базовыми идеями развития будущей цивилизации могут быть:

– *идея единения мира* (В. Вернадский, П. Тейяр де Шарден, Шри Ауробиндо);

– *идея вселенского предназначения личности* (Г. Полде, Г. Шеффер);

– *идея этической разумности* (А. Урсул);

– *идея ненасилия* (Л. Толстой, М. Ганди);

– *идея коэволюции* (Н. Моисеев);

– *планетарная гуманистическая идеология* (А. Капышев, С. Колчигин).

Эти идеи базируются на ведущих ценностях современного человечества – ценности Природы и Человека, и идее сотрудничества людей на планете по гуманизации их сосуществования.

Как видим, движение к «новому гуманизму» неизбежно, так как человек стал слишком опасен для самого себя. Сегодня ставка должна быть сделана на духовность человека, сознательную ориентацию на высшие ценности, как регулятив цивилизационного развития человечества, которому оно обязано своим прогрессом.

Возможность и желательность фундаментальных изменений в положении человека с помощью передовых технологий с целью ликвидировать страдания, старение и смерть, а также значительно усилить физические, умственные и психологические возможности человека вызвало к жизни такое новое рациональное, основанное на осмыслении достижений и перспектив науки, мировоззрение, как *трансгуманизм*.

В Манифесте Российского трансгуманистического движения «трансгуманизм» определяется как «новое гуманистическое мировоззрение, которое утверждает не только ценность отдельной человеческой жизни, но и возможность, и желательность – с помощью науки и современных технологий – безграничного развития личности, выхода за считающиеся сейчас «естественными» пределы человеческих возможностей» [3].

В. Прайд определяет трансгуманизм как «гуманистическое мировоззрение, согласно которому, современный человек не является вершиной эволюции, но, скорее — началом эволюции вида *Homo Sapiens*» [4]. Д.К. Казеннов определяет трансгуманизм как «сопутствующее успехам наук мировоззрение» [5, с. 11].

Главной целью современного трансгуманизма является бесконечное совершенствование человека, основанное на новейших открытиях научно-технического прогресса. Для достижения этой цели трансгуманизм предлагает:

- всячески поддерживать технический прогресс;
- изучать достижения науки и техники, вовремя предотвращать опасности и нравственные проблемы, которые могут сопутствовать внедрению этих достижений;
- расширять свободу каждого отдельно взятого человека, используя научно-технические достижения;
- как можно более отдалить, а в идеале – отменить старе-

ние и смерть человека, дать ему право самому решать, когда умирать и умирать ли вообще;

– противостоять учениям и организациям, имеющим цели, противоположные идеям трансгуманизма – энвайронментализм в фанатичной форме (отказ от технического развития, «возвращение к природе»), религиозный фундаментализм, традиционализм, и прочие формы идеологий антимодернизма и антипрогрессизма.

Так, Манифест стратегического общественного движения «Россия 2045», обращаясь к земному человечеству, обращает внимание на следующее:

«Человечество превратилось в общество потребления и находится на грани тотальной утраты смысловых ориентиров развития. Интересы большинства людей сводятся в основном к поддержанию собственного комфортного существования.

Современная цивилизация с ее космическими станциями, атомными подводными лодками, айфонами и сегвеями не способна избавить человека от ограничений физических возможностей тела, болезней и смерти.

Нас не устраивают сегодняшние достижения научно-технического прогресса. Наука, работающая на удовлетворение потребительских нужд общества, не сможет обеспечить технологический прорыв.

Мы считаем, что мир нуждается в иной идеологической парадигме. В ее рамках необходимо сформулировать сверхзадачу, способную указать новый вектор развития для всего человечества и обеспечить проведение научно-технической революции» [6].

По мнению инициатора создания движения «Россия 2045» Дмитрия Ицкова, наш мир далеко не совершенен. «Для того, чтобы его изменить, нужны люди, готовые вести человечество за собой, способные доказать, что мир может стать другим, с иными ценностями, целями, ориентирами, смыслом бытия, другими перспективами развития, как технологического, так и духовного. Это будут новые Прометеи, подвижники, бескорыстные служители счастливому будущему миру, *неолюди*, способные воплотить глобальные цивилизационные изменения и взять на себя ответственность за развитие земной цивилизации» [7].

Таким образом, у человечества еще есть шанс найти выход из глобальных кризисов, «...но для этого придется пройти через эпоху духовной реформации и выработки новой системы ценностей» [8, с. 25], которая и определит стратегии развития цивилизации. Развертывание этой программы станет, как ожидается, наиболее вдохновляющей и перспективной задачей для всего комплекса современных социально-гуманитарных наук.

Литература

1 Печчеи А. Человеческие качества. – М.: Прогресс, 1980.

2 Степин В.С. Философия и эпоха цивилизационных перемен // Вопросы философии. – 2006. – № 2. – С. 16–26.

3 Манифест Российского трансгуманистического движения // <http://www.transhumanism-russia.ru/content/view/10/8>

4 См.: Прайд В. Влияние интеллекта на эволюцию человека, или Первая аксиома трансгуманизма // Эволюция. – 2005. – № 2.

5 Казеннов Д.К. Концептуальные основания трансгуманизма. Автореф. дисс. ... канд. филос. наук. – Саратов, 2011.

6 <http://2045.ru/about>

7 Ицков Д. Заповеди жизни неочеловека // <http://vz.ru/opinions/2013/4/3/627133.html>

8 Степин В.С. Перелом в цивилизационном развитии. Точки роста новых ценностей // Глобальное будущее 2045. Конвергентные технологии (НБИКС) и трансгуманистическая эволюция / Под ред. проф. Д.И. Дубровского. – М.: ООО «Издательство МБА», 2013. – С. 10–25.



ХАЛЫҚТЫҢ РУХАНИ МҰРАСЫ: ДӘСТҮРЛІ ҚҰНДЫЛЫҚТЫҚ БАҒДАРЛАРДЫ СЫНИ ЗЕРДЕЛЕУ

Әбдімәлік Нысанбаев, Серік Нұрмұратов
(Алматы қ., Қазақстан)

Рухани мұра кез келген халықтың рухани мәдениетінің, рухани құндылықтар жүйесінің өзегін құрайды. Сондықтан халықтың рухани мұрасын сараптау, байыптау, бағамдау арқылы оның рухани әлеміне бойлай аламыз, оның құндылықтық бағдарларының негізгі бағыттарын анықтай аламыз. Мақалада негізінен қазақ халқының ежелгі дәуірлерден қазіргі кезеңге дейінгі рухани сабақтастықпен берілген рухани мұрасын барынша сыни зерделеудің, адам болашағы тарапынан тарихи реконструкциялаудың кейбір философиялық қырларына тоқталамыз.

Алдымен гуманитарлық ғылымда рухани мұра мәселесін өзектендіріп, оны ғылыми зерттеу нысанына айналдыру барысында біршама теориялық, әдіснамалық, яғни методологиялық мәселелер туындайтыны белгілі. Міне, сондықтан бірнеше іргелі философиялық ұғымдар мен түсініктердің мәндік, мазмұндық астарларын анықтаған жөн. Солардың қатарына «руханият» және «руханилық» ұғымдары жатады. Рухани мұра мәселесін гуманитарлық салада күн тәртібіне қойғанда бұл ұғымдарды айналып өту мүмкін емес.

Қоғам дамуындағы «халықтың рухани мұрасы» деген атауға ілінетін жәдігерлер мен құндылықтар негізінен тарихи үдерістер тарапынан күрделі сынақтан өткен, адамның адамгершілік негіздерінің қалыптасуын қамтитын, оның рухани жетілуіне қызмет атқаратын құбылыстар болып табылады. Олардың өзін рухани әлемнің өзгеруіне байланысты үнемі сыни зерделеуден өткізіп тұру өмір қажеттілігі. Ал енді адамды адмгершілік жолында жетілдіруге қызмет атқармайтын, тек халықтың мәдени жәдігерлері қатарында жүретін мұраны «рухани мұра» деп айтудың өзі қиын. Мәселен, социалистік қоғамның артықшылықтарын мақтаған немесе бір халықты

екінші халыққа қарсы қоюға тырысқан дүниелер жалпы тарихты ашып көрсету үшін керек болғанымен «халықтың рухани мұрасы» деген санатқа жатпасы анық.

Халқымыздың өзіндік ерекшеліктері бар ойлау жүйесі, философиялық мәдениеті бар екеніне еліміздің көрнекті ғалымдары өткен ғасырдың екінші жартысында түбегейлі сипатта көңіл бөле бастады, көптеген философиялық мәселелер елімізде кәсіби тұрғыда игеріле бастады. Қазіргі заманғы руханилық мәселесінің әртүрлі қырларының гуманитарлық білім саласындағы ғалымдардың арасында күн тәртібіне қойылуының өзі қоғамымыздың құндылықтық бағдарынан хабар беретіндей[1].

Қазақ руханияты туралы философиялық тұжырымдарды айтардың алдында философиялық әдебиеттегі рух, руханилық, руханият ұғымдары жөнінде кейбір пайымдауларға, пікірталастарға тоқтала кетелік. Ежелден жалпы әлемдегі материалдық дүниенің өзге сипаты оның рухани жағы деп түсінілгені белгілі. Рухтың не екеніне жаратылыстану тұрғысынан ешқандай дәлел дәйектемелер болмағанымен, оның нақты болмысы бар екеніне зертеушілердің көбісі күмән келтірмейді. Кез келген діни түсініктер, діни ілімдер рухтың әртүрлі сипаттағы көріністерін (негізінен Абсолюттің заңдылығына бағынатын) «табиғаттың рухы», Жаратушыдан тек адамға келетін «қасиетті Рух» деген мағынада жіктеледі. Жалпы табиғаттың заңдылығы материалды әлемнің үйлесімді өзара байланысы бар, суық та қатаң қатынастарына бағынады және онда жақсылық пен жамандық, ізгілік пен зұлымдық, игілік пен қиратушы күштер түйіспейді. Махаббатқа толы қатынастар тек адам әлемінде, яғни оның жан дүниесінен туындайтын Қасиетті Рух кеңістігінде ғана бар деп түсініледі [2, 351 б.]. Қалайда рухтың өмір сүру формаларын сипаттағанда кең мағыналы «руханият және руханилық» деген ұғымдар бекер қолданылмайды.

Руханият – қоғамда тарихи қалыптасқан рухани әлем, қоғамның рухани өмірі мен мәдени кеңістігі. Сондықтан оған оң және теріс мағынадағы рухани элементтер мен түсініктер енуі толық мүмкін екені анық. Дегенмен, «Рух

абсолютті мағынада алғашқы» деген Гегель, адам рух арқылы ғана өзінің табиғи шектеулі әлемінен жалпылық дүниесіне, әмбебап қатарға өрлей алатындығын ескертеді [3, 24 б.]. Трансценденттілік әлеміне қарай адами танымдық қадам жасау, әртүрлі процестерді сыни рефлексиядан өткізу субъекті үшін рухты болмыстық іргетас ретінде қабылдаудан басталады. Сондықтан, қазіргі кезеңдердегі кейбір философиялық зерттеулердегідей «рухты руханилықтың онтологиялық негізі ретінде» түсінудің өнімді тұстары бар екенін атап өту керек [4, 69 б.]. Шынымен де рухтың маңызды құбылыс екенін мойындау арқылы, оның сипатын түсіну арқылы адам әлеміндегі қатынастарға еңдейміз.

Ал, енді руханият негізінен ерекше феномен ретінде қауымдастықтың, әлеуметтік субъектінің қалыптасу эволюциясының тарихи кезеңдеріне сай келеді, жалпы оның эволюциясына сәйкес кейіпте көрініс береді. Оны кез келген халықтың өткенінен көре аламыз, ал бұл зерттеуде қазақ руханиятының сатылы тарихына қарап байқауға болады. Руханияттың өзегін құрайтын құбылысқа руханилықты жатқызуға болады. Ол адамды Ақиқаттың жасампаздық жүйесін қалыптастыратын тұсына жақындататын, рухани дамуды қамтамасыз ету арқылы Ғаламды рухтандыратын, қоғамды іштей үйлесімдендіретін оң мағынадағы рухани күш, феномен [5, 67 б.].

Руханилық – еркін шығармашылық белсенділік арқылы, әлемге деген адамгершілік қатынас арқылы қалыптасады және сол құрылымдардың нәтижесінде дамиды, адам өмірінің мәніне айналады. Сондықтан, «руханилық – адамның түпкі мәндік негіздеріне сәйкес келетін дүниеге деген оң мағынадағы ықыласынан туындаған қатынастар жиынтығы» деген тұжырымдауға тоқтам жасауға болады.

Ал, руханият болса одан әлде кең мағынадағы қатынастар жүйесі. Ол қоғамның рухани өмірінің көптеген қырын қамтиды. Оның бойында әртүрлі сипаттағы, бағдардағы әлеуметтік, рухани, мәдени дүниелер қордаланады. Руханилық адамның жан дүниесімен байланыста болса, оның дүниетанымы зерде, ақыл-ой саласымен, рационалдылықпен

астасып жатады. Дүниетаным мен руханилықтың өзара байланысын іс-әрекеттер деңгейінің биігінен іздеу керектігін кейбір зерттеушілер атап көрсетуде [6, 129 б.]. Әрине, адам руханилығының парасаттанған формасы дүниетанымдық жүйе ретінде рауажданады, байқалады. Одан басқа кейіптегі, түрдегі қатынастар дискретті, іштей синтезделмеген түсініктерді байқатады. Өкінішке орай, көптеген зерттеушілер арасында руханият пен руханилықты өзіндік қасиеттерге жіктемей, оларды көбінесе толық өзара бір-біріне сәйкестендіру, барынша бұл ұғымдарды етенелестіру әдетке айналғанын байқаймыз. Бұл кейбір теориялық және құндылықтық-мағыналық жаңылысуларға, ауытқуларға алып баратынын байқаймыз.

Қоғамдағы шынайы әділдікті, алға қарай мәндік ілгерілеушілікті ешқашанда күштеу, зорлау арқылы жүзеге асыруға болмайды. Бұл рухани әлемнің заңдылығына қайшы келетін іс-әрекеттер болып табылады. Тек оны адамға біткен ішкі оңды әлеуетінің күшімен, шыдамдылық пен мойынсұнушылық арқылы тұлға барлық қайшылықты жеңіп шыққанда ғана оған шын мәніндегі руханилықтың, рухани кемелденудің есігі ашылады. Адамның іс-әрекетінен байқалатын қатаңдық пен қатыгездіктің арасы жер мен көктей. Рухани дамуға қызмет ететін зерделі қатаңдық дамуға, үйлесімді қатынастарға қажетті нәрсе, әлеуметтік дүниені белгілі бір тәртіп деңгейінде ұстап тұруына қызмет етеді.

Ал, енді қайшылықтарды шешу барысында басқаға іштегі жылуы жоқ әрекеттерден туындаған қатаңдық толы әрекеттер – «қатыгездік» деп аталады және ол негізінен адамның руханилығының таяздығын, кірленгендігін білдіреді. Рухани мұраны, рухани құндылықтарды сұрыптау, електен өткізу барысында осы өлшемдердің маңыздылығы зор.

Әрине, қателесу мен адасушылық әрбір әлеуметтік субъект үшін даму, жетілу барысындағы міндетті кезеңдер. Мәселе қателікке деген қатынаста. Одан (яғни қателіктен) тиісті қорытынды жасап, болашақты жаңа жасампаз бағытта қалыптастыру міндеті айшықталады. Сонымен руханилық жолындағы адам үшін басқалардың қателесу жолымен

жүрмеуін ескерте білу қабілетін дамытуы сұранады. Жалпы басқа адамдарға жасалынған жақсылық руханилыққа толы әрекет деп бағаланса, ал енді өзгелер қиналған кезде оларға демеу болғаныңды үнемі еске салып отыру, міндетсу – руханилыққа жатпайды, ол өз әрекетіңді құнсыздануға әкеледі. Ол жақсылығын сатқанмен, міндетсінгенмен бірдей іс болып табылады. Жақсылықтың жасалуы – даңғазаны көтермейді, ол өз қайтарымын күтпейтін және адамның рухани шынайылығынан туындаған өмірдегі нұрлы қадамдары болып табылады. Әл-Фараби кезінде іздеп, өзекті мәселе ретінде көтерген адам бақыттылығына апаратын жолдың қисыны да осында.

Руханилықтың тағы бір келбеті – адамның өз бойындағы барлық жақсы қасиеттерін әлемге паш етуге дайындығы, яғни ақылын, дарынын, қабілетін, шеберлігін, ішкі нұрын, жүрек жылуын адамдарға, табиғатқа, Ғаламға беруге ұмтылысы. Осындай ұстанымдар басымдық танытқанда ғана адам рухани дамудың жолына түсті деуге болады. Ал енді, керісінше, бұл өмірде, қоғамда, әлеуметтік дүниеде жеке басының қамы үшін қызмет етуді негізгі ұстаным еткен пенде руханилық аясынан алыстай түседі, яғни ол нәпсінің құлына айналады және өзін заманауи талаптарға сай өмір сүретін «таза прагматикпін» деп ақтаумен болады. Қазіргі қазақ қоғамындағы руханияттағы үрдіс осы жолға түсіп бара жатқандығы қынжылтады. Қоғам дамуының төменгі гуманитарлық сатысында болғанда тұрпайы қоғамдық пікір осындай пысықайлықты қолдауы да мүмкін. Осының бәрі қоғамның рухани дамуының өлшемі, әмбебап көрсеткіші болмақ.

Рухани даму жолындағы саналы-ерікті әрекеттердің құндылықтық маңызын төмендетуімізге болмайды. Расында адам руханилығынан айырылса, онда ол эмоция мен сезімнен, ақниеті мен пәк пейілінен айырылады, жалаң рационализм мен прагматизмнің құлына айналады. Әрине, Ақыл мен Зердені басшылыққа алған адам өмірде көптеген мақсаттарға жетуі де мүмкін. Бірақ, ондай адамның іс-әрекетінің нәтижесі бұл дүниеге шапағатын түсіретін нұр әкелмейді, адамдардың жүрегін жылытпайды, қоғамды рухани байытпайды.

Қазақтың ежелгі даласындағы түркі тілді мәдениеттің терең астарлы тарихына үңілетін болсақ, онда әлемдік мәдениетке өзіндік үлесін қосатын талай мәдени мұраның қорына тап боламыз. Оның өзара түсіністікті құптайтын рухани табиғаты бар екенін қазіргі заманның көзі қарақты гуманитарлы саланың мамандары байқап отыр. Тек осы рухани байлықты төкпей-шашпай, келесі ұрпаққа барлық қадірін түсірмей жеткізе білу қазіргі заманның зерделі қоғамының тарихи міндеті екенін атап өте аламыз. Бұл рухани мұра жалпы түрік әлемінің ортақ құндылығы, оларды біріктіре түсетін тарихи қайнар көздері екені де анық.

Ежелгі замандағы, орта ғасырлардағы түркі тайпаларында таралған мәдениеттің, тіпті кешегі Кеңестік кезеңге дейінгі қазақ мәдениетінің негізгі сипаттамасын көбінесе дәстүрлі қоғамның мәдениетінің көріністеріне жатқызу ғылыми зерттеулерде орын алған. Бірақ оны шынайы ғылыми тұрғыдағы сыни сұрыптаудан өткізу жеткіліксіз болып жатады.

Көне түркілік жазба ескерткіштері баяғы заманның өзінде түркі мәдениетінің, руханиятының біршама биік деңгейге көтеріле алғанынан хабардар етеді. Түркі мәдениеті кезеңіндегі руникалық жазулар арқылы Күлтегін ескерткішінің мәтініне, оның мағынасына назар аударып, қазіргі кезеңде оның дүниетанымдық құрылымына талдау жасауға бет бұра бастадық. «Руникалық», яғни құпия жазулар деген атқа ие болған ежелгі түркілердің жазулары сияқты көне заманның тарихи белгілері әлемнің көптеген халықтарының мәдениетінен табылған. Мәселен, ежелгі Германия жерінде, Скандинавия елдерінде осындай тарихи ескерткіштердің табылғаны жөнінде кейбір деректер кездеседі.

«Уақыт өте келе қазақ қоғамының тарихында түрік жазуын қолдану сиреп, ол кейін түріктердің өздері оқи алмайтын «өлі жазуға» айналды. Дегенмен көне түрік жазуларының нышандары халқымыздың рулық таңбаларында сақталды», – деп жазады түркілік дәуірді зерттеуші отандық ғалымдар [7]. Яғни, көненің мәдени мұрасы түгелімен жойылып кетпей, ғасырлар сабақтастығын сақтай отырып, қазіргі заманның мәдениетіне де жетіп отыр. Әрине, ол таңбаларды, жазуларды

қайтадан қолданысқа енгізуді алға мақсат етпейтініміз белгілі. Дегенмен, қазіргі замандағы зерттеу талпыныстарымыз тарих қойнауындағы бабаларымыздың рухани әлемін, ойлау жүйесін, әлем туралы түсініктерін, пайымдауларын тереңірек біле түсу үшін, өткенге қарай отырып болашаққа қадам жасау үшін керек деген тұжырымдарға келе аламыз.

Халықтың мәдени мұрасының қазіргі мәдениетке қажетті тұстары бір қарағанда тікелей байқала қоймаса да, тарихи үдерістің терең астарына үңілген адам барлық құбылыстардың өзара байланысын, адамаралық, адам мен әлеуметаралық, адам мен табиғаттың арасындағы диалогтың өзіндік қырларын айқын аңғарады. Тек осы мәселедегі архаизм феномені құндылықтық бағдарларда басымдық танытпауы тиіс. Ол өз кезегінде өткен тарихпен ғана қоғамдық прогресті детерминациялауға қарай бұрады.

Түркілік мәдениеттің түркі тілдес көптеген халықтарға ортақ рухани негіз бола алатындығы талас тудырмауы тиіс. Сондықтан, дәстүрлі қоғамдағы әртүрлі рухани қайнар көз болған дүниелерді жарыққа шығарғанда, мәдени мұра ретінде қолданысқа енгізгенде біріге игіліктендіретін рухани құндылық ретінде қараушылық басымдық танытса халықтар арасындағы үйлесімдік те арта түскен болар еді. Әрбір халықтың өзінің этникалық генезисіне көңіл бөліп, оны талқылаудан өткізуге тырысуы ғылыми зерттеулер тұрғысынан алғанда заңды құбылыс.

Осы орайда М.С. Орынбековтың төмендегідей тұжырымдарына көңіл аударуымызға болады: «Қазақтың ата-тегінің арғы философиясынан бастап діни сенімінде, Тәңірге табынушылығында және сақтар, ғұндар, үйсіндер, қаңлылардың мифологиясында алдыңғы орынға философиялық дүниетанымдық зәру мәселе ретінде көшпелілердің (ғұндар), малшы-егіншілердің және отырықшы тайпалардың тіршілік бағыттарының, жолдарының ара-қатынасы шығады. ...Бұның өзі көне түрік жазу мәдениетінің дүниеге келуімен белгілі» [8].

Дәстүрлі қоғамдағы ерекше мәдени мұраның қатарына «Оғызнама» жыры жатады. Ол жырдың маңыздылығы бірнеше түркілік халықтардың өмір тарихынан өзіндік келбеттегі

құнды мағлұматтарды бере білгенінде. Осыған ұқсас жағдайды «Қорқыт ата кітабы» туралы да айтқан жөн [9]. Сырдың бойын мекен еткен Қорқыт сияқты дананың түркілік тілі музыка әуенімен, дәлірек айтқанда қобыз үнімен ғасырлардан өтіп, сабақтастық заңына бағына отырып бізге жетті.

Жалпы рухани шығармашылықтың өзінше бір керемет көрінісі өнер болатын болса, оның тілін ұғыну және оны мағыналық құндылығы бар мәтін ретінде қабылдай білу біршама биік рухани деңгейі бар халықтың ғана қолынан келеді. Сондықтан IX–XI ғасырлардағы музыкалық мәдениет ортағасырлық түркілік әлемде өзінің іргетасын барынша нығайта бастағанын байқаймыз. Музыканың мағынасы тек қана әлемдік ырғақты сезіну ғана емес, ол сонымен қатар адамның бойындағы қасиетті рухты оятып, әрбір пенденің жан дүниесін тебіrentетін құрал деңгейіне дейін көтеріле бастағанында деп тұжырымдауға болады.

Қорқыт өзінің бүкіл ғұмырында адамзат болмысының шынайы құндылықтарын іздеді, өмірдің аямас баламасы – өлімді мойындағысы келмей, өзін-өзі алдаудың әдеттегі жолдарынан шыққысы келді. Ол оған қарсы амалдарды тыңғылықтылықпен іздеді, өзінің ой-санасында өлместіктің нышаны болып есептелетін тиісті нышанды қалыптастыра отырып, өтемдердің сан түрлі амалдарын жасады. Қорқыттың өлместігінің нышаны ретінде ол жасаған қобыз болды. Шынымен де, жер бетіндегі музыканың атасы және әуен шығарушысы Қорқыт адамзатқа қызмет етуде өзінің алғашқы жасаған өнерімен мәңгі өлмес болып қалды. Физикалық өлімнен қаша жүріп, ол өмірдің мәндік күрделі мәселелеріне жауап іздеуге және табуға тұрарлықтай рухани өлместіктің шарықтау шыңына жетті.

Отандық беделді қорқыттанушылардың бірі академик А.Х. Марғұлан: «Қорқыттың өліммен күресу философиясы – әлемдік тарихтағы сирек құбылыс, сонымен бірге бұл адамзат баласы бір кездері жасаған жарқын бейнелердің бірі. Мұндайды Прометей мен Харт туралы ежелгі әдебиеттен ғана кездестіруге болады» дейді [10, 155 б.].

Белгілі мағынада нақтылауға болатындай, қазақ халқының тарихы Қорқыт Атадан басталады деуге болады, өйткені

оның есімі барлық жерде: музыка мен әдебиетте, космология мен этнографияда, философия мен тарихта қатысып жүреді. Өнші әрі жылнамашының дауылпаз рухы қазақтардың аңыздарында, ертегілерінде, мақал мен мәтелдерінде сақталып қалды. Негізгі нысаны адам болып есептелетін Қорқыттың этикалық ілімі, ойшылдың жарық пен қараңғылық күреске түсетін өлім мен өлместік, жамандақ пен жақсылық, тұрмыстық дуалаушылық туралы философиялық ой толғаулары қазақ этносының рухани әлемінің арқауына айналды.

«Табиғатқа етене жақындық, өмірді сүюшілік және мақтаныш Қорқыттың рухани мұраларында көрініс тапқан», – деп дұрыс атап өтеді М.С. Орынбеков өзінің «Духовные основы консолидации казахов» [11, 97 б.] атты мазмұнды еңбегінде. Қорқыт бойынша, «...қонақ түспейтін үйлердің құлап қалғаны дұрыс. Жылқы жемес ащы шөп шықпаса игі; адам ішпес ащы су ақпаса игі; әке атын шығармас дөрекі ұлдың әке арқасынан шықпағаны, шеше жатырынан шықпағаны, дүние есігін ашпағаны игі. Әке атын шығаратын, қуанышқа сүйіндіре дүниеге келген ұл жақсы тұрады. Өтірік сөздердің одан да бұл өмірде пайда болмағаны абзал; шыншыл адамдарға үш мәрте отыз онжылдық ғұмыр берсе игі» [12, 358 б.]. Бұл жерде өмірдегі жақсылық, әдемілік, пен шынайылықтың өзара бірлігінсіз мүмкін болмайтын адамзат тіршілігінің қорқыттық түсініктегі мәні мен мақсаты мейлінше дәлме-дәл берілгенін байқаймыз.

Дәстүрлі қоғамның патриархының идеялары мен ойлары қазақ халқының тарихи жадында мәңгілікке қалды, қазақтардың нышандары мен бағдарларына әсер етті, қазақ философиялық ойлауының бастауына айналды. Міне, нағыз рухани мұра осындай болуы тиіс. Қорқыт Ата әуендерін, сондай-ақ оның философиялық ой толғауларын XIII ғасырда Кетбұғы, XIV ғасырда – Сыпыра жырау, XVI ғасырда – Асан қайғы, XVIII ғасырда – Бұқар жырау және қазақ Даласының басқа да көптеген атақты ақындары мен жыраулары қайталады және одан әрі қарай дамытты.

Өзінің зияткерлік талпыныстарын жақсылықтың, мейірімділіктің және әділдіктің мәңгілік, өтіп кетпейтін шындық-

тарын өз өміріне және өзін қоршаған ортадағы адамдар өміріне орнықтыруға бағыттаған қазақтың ірі философы Шәкәрім Құдайбердіұлы Қорқыт Атаның рухани мұраларына арнап былай деп өз ойларын жазады:

*Ашулы, зарлы сарынмен,
Қорқыт – түбі түрік, қалмақ,
Ойы – өмір мен өлім жайын әнге дәл салмақ.
Ол ән аяғын сөзсіз сарынмен,
Шер тарқатыпты, зарлап [13, 224–225 б.].*

Шәкәрім пайымдаулар жасаған тарихи естеліктерді қайта жаңғырту өткен күндер бейнесін тірілтеді, белгілі бір көңіл-күйлер сыйлайды, адамдар санасына тіршілікті сезіне түсінудің неғұрлым терең мәнін береді.

Елімізде 2004 жылдан 2009 жылға дейін жүзеге асырылып келген «Мәдени мұра» мемлекеттік бағдарламасында орта ғасырлардағы түркілік ойшылдар философиясына, дәстүрлі қоғамның рухани мұрасына бірнеше томдар арналған. Соның ішінде Қорқыт мұрасы ерекше орын алады.

Жалпы түркі әлемінің кемеңгер дана тұлғасы – Қорқыттың өмір философиясының негізі адамның қатаң тағдыр мен тылсым әлем алдындағы қорқынышына, үрейіне негізделген емес, ол, керісінше, осы мәселеге терең назар аударып қарасақ, адамға берілген өмірді барынша қадірлеп, дәріптеп, оның кейбір еленбей келген қырларын айқындап, оны барынша жоғары деңгейге көтеріп, лайықты сүруге, оны «Адам» деген құрметті атқа сай келетін тұрғыда ғана түсінуге, зерделеуге, оны барынша мазмұнды, мәнді өткізуге шақыратынын байқаймыз.

Қорқыттың өмір сүру тәжірибесі – Жоғарғы Рухтың жалпы адамзатқа берген нағыз адамша өмір сүрудің озық рухани үлгісі сияқты, ол шынтуайтына келгенде гуманистік, өмірсүйгіштік идеялық негіздерге сүйенген қағида іспетті. Ал енді шын мәнінде өмір мәнін тереңдеп түсінген адамға Қорқыттың өмірі – ерекше жасампаз бағдар беретін рухани бағдаршам, яғни оның негізінде адамның тіршілігі – қарапайым күйкі

тірлік емес, ол тек қана шығармашылыққа сүйенген, рухани құндылықтардан сусындайтын іс-әрекет қана нағыз өмірге жетелейді деп тұрғандай. Адам шығармашылығының ең бір жоғарғы сипаты – адам бойындағы дүниеге келгеннен байқалатын өнерге деген бейімділіктің тамырларын, талшықтарын өрбіту, оны әлемге жасампаздықпен паш ету болып табылады.

Міне, бұл дүниелер ғасырларды, тарихи кезеңдерді жалғастыратын және өзіндік діни мағынасы да бар рухани өзек, адамзат тарихын тұтастандырушы өмірдің іргетасын құрайтын Метаидея, әмбебап метақұндылықтар болары анық. Адам қандай қоғамда, қандай тарихи кезеңде өмір сүрсін жоғарыдағы құндылықтарды айналып өте алмайтыны анық. Ал, енді қазіргі кезеңде нарық пен жаһандану процестерінің әлеуметке ұсынған жасанды және әсіреқызыл құндылықтары мен қалыптары қазіргі жастардың санасын жаулап ала бастағаны алаңдатады.

Қорқыт көтерген мәңгілік мәселесі – өмірсүйгіштікке шақыру және өмірді сүйген адам ғана өз ұрпағын адамгершілік негізінде тәрбиелейді, сол арқылы жалпы халықтың болашағы алдында өзінің жауапкершілігін түсінеді және перзенттік борышын барынша парасаттылықпен, ыждағатты түрде орындауға тырысады. Адамның тектілігі де, намысының негізгі кейпі де осында жатыр. Тектілікке, атаққа іліну немесе байлық пен мансап құру жатпайды, керісінше, дүниенің сырын, оның терең мәнін жүрегіңмен түсініп, ақылыңмен екшеп, айналаң жылуыңды шаша жарқын өмір сүруді жатқызуға болады. Адам жақсы істің жалғасын біліп, дүниені көркейтуге өз үлесін қосуы, дарынын шабытпен шалқытып, адамдарды біріктіре білсе тектілік танытқаны. Бұл болмыста өмір сүре білу дегеніміз әлеуметтік шындықтағы қиындықтарды белсенді түрде жеңе білу, мүмкіндігінше тіршілікпен үйлесімділікті орнатуға атсалысуы. Бұл іс-әрекеттегі ұқыптылық – адамның үлкен Өмірдің алдындағы жауапкершілігі.

Қазақтардың түркілік дәуірі кезеңінде дәстүрлі мәдениеттік дүниетанымы болғаны мамандарға белгілі. Міне, сондықтан халықтың руханиятының, дүниетанымының

семантикалық дiңгегi, онтологиялық тiрегі ретiнде «құт» ұғымы алынады. Шынымен де қазақтың ұлттық болмысында «құт» деген терең ұғыммен өмiрдiң барлық саласы байланыстырылады. Кез келген әлеуметтік немесе рухани құбылыстың мағыналық, мазмұндық, құндылықтық көрiнiсi жеке адам үшін немесе бүтiңдей халық үшін құтты, қайырлы болмаса, онда оның өзiндiк келбетiнiң әлеуметтік субъект үшін мәні де жоғалатыны анық демекшiмiз.

Жалпыадамзаттың мәдени тарихындағы философиялық ағымдарға, дүниетанымдық бағыттарға, мектептерге ортақ қасиет – олардың барлығында адам өлiмiне деген қатынастың ұқсастығы. Барлығына дерлiк «адам өмiрi өлiммен аяқталады» деген түсiнiк бекiген. Яғни адам денесiнiң тiршiлiгi оның жанының о дүниеге кетуiмен сәйкестендiрiледi. Бұл түсiнiк бойынша Өмiр адамға бiр-ақ рет берiледi. Ал оның өзiнен кейiн қалдыратын мұрасы – ұрпағы, атқарған қызметi мен әртүрлi iс-әрекеттерiнiң нәтижесi, естелiктер («ғалымның хаты, жақсының аты»). Бұл жан мен тәндi өзара барынша сәйкестендiрiп, бiр-бiрiнен ажырамас кейiпте қарастырушылықтан туындаған түсiнiктер. Әрине, осындай көзқарастардың басымдық танытуы өзiндiк пайымдаулар, тұжырымдар туындатуы сөзсiз едi. Соның бiрi – «жалған дүние» туралы дәстүрлi қоғамда қалыптасқан дүниетанымдық қағидалар болатын XVIII–XIX ғасырларда өмiр сүрген қазақ даласының жыр сүлейлерi осы мәселенi өзiндiк тұрғыдан зерделеп өткен.

Тарихтың сынағынан өтiп, қазiргi ұрпақтың қолына тиген ортағасырлық ойшылдардың дiни-философиялық көзқарастары, этно-мәдени түсiнiктерi мен құндылықтық бағдарлары тарихи процесi, шығыстық ойлау дәстүрiн, дәуiрдiң этикалық басымдылықтарын тереңiрек және нақты кейiпте тануда, зерделеуде, оларға тарихи философиялық тұрғыдан түсiндiрме беруде айрықша құндылығы бар рухани дүниелер болып табылады. Шығармалардың жалпы бағыт-бағдары адамгершiлiк ұстанымдарын насихаттауға арналған, сондықтан оларды көбiсi ғасырлар тезiнен өте алған. Бұл философиялық еңбектердiң қазақ халқының түркiлiк кезеңiндегi қомақты орны бар және оның терең

руханилыққа толы тарихи мазмұны бар және ол нағыз шынайы руханияттық, өркениеттік сипаттағы халықтық рухани мұраны қалыптастырады.

Қоғамдық рухани дамудың қайнар көзі адамның жеке басының дүниетанымдық, мәдени жетілуінде екендігін түркілік ғұламалардың шығармашылығында көркемдік бейнелерді суреттеу, пайымдау жолымен көрсетіледі. Бұл әрекеттер қазақты руханиятына етене жақын қасиетке айналған ерекше дәстүр екендігі кейінгі ғасырлардың рухани келбетінен байқалады. Басқаша айтқанда, Ақиқатқа ұмтылған әрбір адамның алдында көптеген қайшылықтар мен жаңылысулар болатындығын, тек соның барлық ауыртпалығына шыдаған және оларды жүректің жылулығын сақтай отырып өзінің ғұмырында жеңе білген жан ғана бақытқа жететіндігі, тағдырға ризашылық білдіре алатындығы тұжырымдалады. Бұл құндылықтық жүйеде, руханияттық иерархияда адамның білімге деген ұмтылысы жоғары болу керектігі халықтың ділінде ұйыған.

Ақылдың адам өмірінде атқаратын қызметі биік екендігі жалпы мұсылмандық мәдениетте болсын, түркілік және қазақ халқының танымдық құрылымдарында анық көрініс табады. Ойшылдардың ақылға сүйене отырып өмір сүруге шақыруы адамдарды парасаттылық пен даналықты қадірлеуіне әкелетін тарихи маңыздылығы бар идея. Адам болмысының рационалдық негіздері оның руханилық құрылымдарымен, қадамдарымен астасқанда ғана тұлғаға тиімді нәтиже беретіндігін ойшылдар зерделеген терең мазмұны бар түсініктердің қатарына жатады.

Жалпы дүниетанымның негізгі субъектісі адам болғандықтан, оның сөз бен тілге деген қатынасы ойдың құралы ретінде болары анық. Осы тұрғыдан алғанда адамның тұтастанған келбеті көрініс беруі үшін түркілік ойшылдар сөздің атқаратын ролін өзектендіру және маңыздандыру қажеттігін ұсынады. «Сөз ерекше әлеуметтік феномен ретінде адамдарды өзара жақындатуы да, алыстатуы да мүмкін» деген ойды әлеуметтік субъектілердің жеке жауапкершілігін маңыздандыруы құбылысымен астастыруы руханияттың қалыптасуы мен дамуы

тұрғысынан алғанда құнды болып табылады. Сөздің құдыреті руханиятқа арқау болуы моральдік ұстанымдарға басымдық берудің көрінісі екені анық. Міне, сондықтан дәстүрлі қоғамда құқықтық реттеу моральдік реттеумен салыстырғанда екінші қатардағы әлеуметтік күшке айналғаны айқын байқалады.

Қоршаған әлемді, адами өмірді әр түрлі ұғымдар, түсініктер, көркем бейнелер арқылы рухани игеруге ұмтылмайтын, даналық тағылымдарды қордаламайтын тарих толқынындағы халық та, ұлттық мәдениет те болмайды. Ол саланы қадірлемеу, оның философиялық байыбына жетуге тырыспау этностың рухани құлдырауына, әлеуметтік дағдарысына алып келуі мүмкін. Сондықтан дүниені әмбебап кейіпте танып-білуге, өрнектеуге талаптанатын философиялық дүниетаным кез келген мәдениет үшін, тарихи кезең үшін адамгершілік, гуманизм принциптерін алға тартатын маңызды феноменге айналады. Қазақ халқы даналыққа құштар халық, философия оның өмір сүру формасы болып табылады. Ал, енді қазақ халқының сан ғасырлық тарихында орасан зор рухани байлық, даналық тағылымдары болғаны және қазір де бар екені белгілі. Мәселе сол рухани дүниені жүйелі түрде, кәсіби сараптаудан өткізе отырып келесі ұрпаққа жеткізе білуде. Бұл біздің халқымыз алдындағы рухани парызымыз.

Әдебиеттер

- 1 Қазіргі заманғы руханилық мәселесі. Алматы: СаҒа, 2007. – 560 б.
- 2 Религии в Казахстане: Хрестоматия. Часть I. – 2-е изд., испр. и доп. – Алматы, 2011.
- 3 Гегель Г. Философия духа // Энциклопедия философских наук. Т.3.– М.: Мысль, 1977.
- 4 Омаргазин Р. Дух как онтологическая основа духовности // Адам әлемі – Мир человека. 2006. № 3. – 69–76 с.
- 5 Капышев А. Б., Колчигин С. Ю. Онтология духа. – Алматы: СаҒа, 2005; Капышев А., Колчигин С. Философия Грядущего (Истинный Путь Человека). – Алматы: ТОО (Комплекс), 1999.
- 6 Хамидов А. А. Человек и его абсолюты: к архитектонике духовности // Қазіргі заманғы руханилық мәселесі. – Алматы: СаҒа, 2007. – 128–137 бб.

Ә. Нысанбаев, С. Нұрмұратов. Халықтың рухани мұрасы: дәстүрлі...

7 Оразбайұлы М. Көне мәдениет көзі: Сан ғасырлық тарихы бар жазуымыз туралы ғылыми деректер не дейді? // Ана тілі. 1991. 17 қыркүйек.

8 Орынбеков М. С. Қазақ философиясына кіріспе // Қазақстан Республикасы Ұлттық ғылым академиясының хабарлары. Қоғамдық ғылымдар сериясы. 1993. – № 3. – 16–24 б.

9 Қорқыт Ата кітабы. Түрік тілінен ауд. Б. Ысқақов. – Алматы: Жазушы, 1994. – 160 б.

10 Марғұлан А. Х. Қорқыт Ата және оның эфсаналары // Жұлдыз, 1983, № 3. – 155–169 с.

11 Орынбеков М. С. Духовные основы консолидации казахов. – Алматы: ИД «Аркаим», 2001. – 252 с.

12 Книга моего деда Коркута. Пер. Бартольда В. В. // «Қорқыт Ата» энциклопедиялық жинақ. – Алматы: Қазақ энциклопедиясы, 1999. – 355–456 бб.

13 Құдайбердиев Шәкәрім. Шығармалары (Өлеңдер, дастандар, қара сөздер). – Алматы: Жазушы, 1988.



ҚАЗАҚ РУХАНИЛЫҒЫНЫҢ ДАМУ ЕРЕКШЕЛІКТЕРІ

Жазира Ошақбаева
(Алматы қ., Қазақстан)

Руханилық – бұл адам ойлауы, санасы, еркі, адамның ерекшелігін құрайтын біртұтас ағын. Адам Әлеммен тығыз байланыста. Руханилық табиғатта жоқ нәрсе. Біз оны өз санамызбен, жеке дамуымызбен жасап, құрамыз. Адам руханилығы болмыстың жоғары рухани қырымен байланысты. Адам руханилығы өзінің алғашқы бейнесімен келіспеген кезде ол рухани, адамгершіліктік дертке, апатқа әкеледі. Руханилық – бұл өмір, өмірді бар тәніңмен сезіну. Рухани адамның ерекшелігі – оның байсалдылығы, адалдығы, тұлғаның өзі мен әлем алдындағы үйлесімділігі. «Руханилық – бұл әрбір өркениеттің негізіне айналатын ұғым. Руханилық қандай болса өркениет те сондай. Адамзаттың көпғасырлық тәжірибесі бойынша руханилық адамның қандай ұлтқа, қандай діни конфессияға жататындығына қарамайтын нәзік ұғым», – деп жазады ресейлік философ В.В. Уваров «Руханилық» (Духовность) деген мақаласында [1].

Ұлы ойшыл Гегель «Рух феноменологиясы» деген еңбегінде рухтың көріну формаларын айта келіп, өзіндік санаға ерекше тоқталады. Расында, өзіндік сана мен адамның еркіндігі, бостандығы бір-бірімен байланысып жатқан диалектикалық құбылыс. Адам дүниеге келген уақыттан бастап еркіндік пен бостандық туралы идея да өмір сүреді. Гегельдің пайымдауына «Еркіндік өлім мен өмірдің арасындағы процесс», «Ақыл-ой дегеніміз – рух» деген пікірлер жатады. Әрине, рухты жалғыз ақыл-оймен жеткізу, сипаттау жеткіліксіз.

Гегель еркіндік ұғымын «рухтан» шығарады, бұл логика, табиғат философиясы және рух философиясынан тұратын гегельдік жүйенің үшінші сатысы. Мұнда абсолюттік идея табиғаттан бөлініп, жанданады және өзінің мәнін абсолюттік рухтан табады. Адам табиғаттың бір бөлігі. Бірақ адам рухы – табиғаттың жемісі емес, абсолюттік рухтың жемісі. Табиғаттың өзі де рухтан өсіп-өнген. Рухтың өзіндік дамуы үш сатыдан

тұрады. Біріншісі – «субъектілі рух» – үш түрге бөлінетін жеке адамдық сана; екінші сатысы – «объективті рух» – адам қоғамы және оның басты үш формасы: құқық, адамгершілік, мемлекет; үшіншісі – «абсолютті рух» – өнер, дін және философиядан тұрады. Рух төменнен жоғарыға өтудің даму жағдайында болатын бүтін және тұтас нәрсе. Гегель рух дамуының қозғаушы күшін субъект мен объектінің диалектикалық қайшылығы деп есептеді. «Рух субстанциясы дегеніміз еркіндік, яғни, басқадан тәуелсіз болу, өзіңе деген қарым-қатынасың» [2, 207 б.], шындығында еркіндік қажеттілікті жок қылудан емес, нағыз мінезі бар оның санасындағы мазмұнын ашудан тұрады. Адамзат тарихы еркіндік санасындағы, яғни рухтың, ойдың алға дамуы болып табылады.

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 байланысты қасиеттерін де жоққа шығаруға болмайды. Осы жерде Бұқар жыраудың: «Жақсыдан жаман туса да, жаманнан жақсы туса да тартпай қоймас негізге» деген жырын мысалға келтіруге болады. Біздің пікірімізше, адам рухы 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 тіршіліктегі, 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 рухани әлемі – оның ішкі өмірі, бірақ ол іс-әрекеттің түрлі формаларында, еңбекте, ойында, көркем шығармашылықта көрінеді. Адам қоғам мүшесі. Ол тұтас,

бірақ бір текті, бірыңғай емес. Адам биологиялық, әрекет етуші, саналы, сезімді, рационалды, этикалық тұлға болып табылады. Адам өз рухани әлемін, ғылыми құндылықтар, өнер, мораль әлемін өзі жасайды. Адам тарихи тұлға, ол қиын да қауіпті жағдайлар күтіп тұрған болашақтан үміттеніп, ішіне енеді, оған жеке өзінің де, баса адамдардың алдында да жауапкершіліктен қашып кете алмайды. Мұндай кезде оған дамыған философиялық қор қажет.

Адамның руханилығынан туындаған жеке тұлғалық болмысының толыққандылығы адамгершіліктің, тәрбиеліктің көзі, іске асырушысы болып табылады. Осындай жағдайда кешегі замандағы тоталитаризм жүйесі кезеңінде адамның жеке қасиеті мен шығармашылық қасиеттері арасындағы байланыстың үзіліп, адамның жеке тұлға ретіндегі кісілік қасиеттері қарастырылмай кеткендігін атап өтуіміз қажет. Себебі, адам, 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 ұшырасады. Кей жағдайларда олардың арасында қайшылықтар болып қалуы мүмкін, мұндай кездерде ол кедергілерді адамның дүниетанымдық мүмкіндігіне, мұраттарына, кісілік қасиеттеріне байланысты жеңуге болады. Өткен кезең мәдениетінің тұңғығына бойлап, оның ішкі мазмұнын 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 дүниетанымдық мағынада айтылған керемет философиялық көзқарас бар. Бұл ұғымның мәні өте тереңде жатыр. Ата-баба аруағын сыйлау, кішірейтпеу – әрбір қазақ азаматы үшін қасиетті борыш саналады. Адамның рухани дүние болмысы томаға-тұйық бітім емес, ол шексіз. Сондықтан, оның даму және жетілу үдерістерінің мүмкіндігі жоғары дәрежеде болады. Адамның кісілік, тұлғалық рухтық көрсеткіштерінің

бірі деп адамдардың бір-біріне деген сыйластығын, өмірдегі сынақтарды сабырмен қабылдап алуын айтамыз.

Рухани кемелдену мәселесі қашанда адамның өзіне-өзі үнілуінен, өзімен-өзі күресуінен басталады, өйткені барлық жақсылық пен жамандық, тазалық пен арамдық, әулиелік пен күнәһарлық адамның өзінің ішінде. Мәселе – тек өмірлік ұстанымда, дұрыс таңдау жасай білуінде. «Руханилықтың ең негізгі өлшемдерінің бірі – адамның жақсылыққа қарай талпынысы, – дейді С. Нұрмұратов. – Ал кез келген мақсатқа қарай ұмтылыс жақсылыққа қарай барар жол емес. Өйткені, «мақсат – оған жетуге тиісті құралды ақтайды» деген қағида адами өлшем тұрғысынан теріс түсінік болып табылады. Қоғамдағы әділдікті ешқашанда күштеу, зорлау арқылы жүзеге асыруға болмайды. Бұл рухани әлемнің заңдылығына қайшы келетін іс-әрекеттер. Тек адамға біткен ішкі нұрдың күшімен, шыдамдылық пен мойынсұнушылық арқылы барлық қайшылықты жеңіп шыққанда ғана руханилықтың есігі ашылады» [3, 37 б.].

Руханилықтың өлшемдерінің бірі ретінде адамның жақсылыққа ұмтылуын айта аламыз. Ненің жаман, ненің жақсы екендігін білу адамның алдынан шығып отыратын үлкен мәселе, ол таңдау еркіндігін туындатады. Жасаған жақсылығыңды айттып, міндетсінуге болмайды, онда ол руханилыққа жатпайды. Бұл жерде шынайы жақсылықты көрсете білу керек.

Адамның рухани жаңаруы, оның адамгершілігінің күшеюі қазақ ойшылдарының шығармаларында кеңінен өріс алды. Қазақ ойшылдары адамның рухани жаңаруын адамның санасында, дүниетанымында қалыптасқан адамгершілік сезімінің қалыптасуы арқылы қарастырады. Адамның екі жағы – рухани және материалдық болмыстары бар. Рухани болмыс жан мен рухтан құралады, ал материалдық болмыс – психикадан, яғни нәзік денеден және тәннен құралады. Әлемде өзін бақытты сезіну үшін адам рухани және материалды жағын тең ұстауы қажет.

Руханилық жеке адамға да, үлкен әлеуметтік топтарға да, дінде де аса қажет. Ол – қоғамымыздың әлеуметтік дамуы, рухани жетілуі үшін нәр алатын асыл құндылықтар. Қазақ таны-

мында үш түрлі білім қоры жинақталған. Олар – табиғат туралы, қоғам туралы және осы екеуінің қабысуында туындаған адам туралы ұғым. Бүгінгі ғылым дамыған дәуірде табиғат пен қоғам туралы ғылым-білімдердің шарықтап, сан-сапалы арнаған түскені баршамызға белгілі. Ал адам өрісі табиғат бөлшегі ретінде қарастырылады.

Қазақтың рухани жан дүниесін, ішкі құбылысын, рухын тануда зерттелетін мәселелер көп. Егер де рух туралы айтар 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. Рух әлемі көзге көрініп, қолмен ұстайтын нәрсе емес. А.Х. Қасымжанов тарихта халықтың рухани негізі түрлі қиындықтарға кездеседі, алайда, рух бар жерде халық та болатындығын айта келіп: «Рухани байлық дегеніміз – саналы да, санадан тыс, сезім мен ақыл біріктіретін халық тұрмысының әдептілік тетігі» [4, 4 б.], – деп өз ойын жалғастырады.

Қазақ жырауларының ұғымында әр адам өзінің кісілік рухына адал болса, өз ісінің зиялысы. Тұлғалық адамнан талап етілетін қасиет. Сол себептен зиялылық адам санасында не істеу керек деген сауалдан емес, бірлікке ұмтылыстан, елдікті ұғынудан, құрметтеуден туындайтын қасиет.

Қазақ ұлты жердің қадірін оның құнарымен бағалаған, жердің құнарының адамға берер қуатын философиялық деңгейде пайымдаған. Жыраулар философиясындағы жердің құнары туралы ой толғамдар ұлттық рухты көтерудің мәселесіне де айналған. Жырау қазынасы ұлттық құндылық. Оның жан дүниесіне жақын ұлттық рухтың үнін жеткізетін жырау идеясы елдің тұлғалануы үшін жаратылған күш. Адам баласының рухани қалыптасуының, әлеуметтенілуінің қозғаушы күші – бұл қажеттілік. Сол қажеттіліктерді жүзеге асыру бағытында адам өзінің тәжірибесін қалыптастырады. Сол сияқты жырау ел ішінен қоғам алдына кездейсоқ келетін адам емес, жырауды халыққа ұстаз қылатын оның рухы. Жырау заманалық білімнің иесі. Олардың идеясы ғасырлар бойы халыққа білімнің рухын, ғылымның қызметін түсіндіріп ке-

луде. Сапалы білімге, нағыз ғалымдыққа қол жеткізу үшін адам пайымдауды үйренуі қажет. Әрбір жыраудың поэзиясы арқылы ұрпақтың ел тарихын, сол тарихи кеңістіктегі ұлттық интеллигенция өкілдерінің рухани қызметінің бағытын білуі алдымен оның өзін құндылықтарға бағыттайтын нәрсе.

Өмір сүрудің негізгі мәні туралы айта келіп, Асанқайғы жақсылардан үлгі алып, жамандардан бойды аулақ салудың қажеттілігін, жас ұрпақтың ата-анасын, үлкендерді сыйлап қастерлеуін, олардың ақылын тыңдап үнемі басшылыққа алуын, ізгі ниетті жайсаң жан болып өсу қажеттігін еске салады. Осыған орай жыраудың: «Арғымаққа міндім деп, артқы топтан адаспа, артық үшін айтысып, достарыңмен сынаспа» немесе «Қарындасыңды жамандап, өзіңе туған табылмас» деген сөздерінің тәлім-тәрбиелік мәні зор. Оның толғауларында адамға деген мейірімділік, қайырымдылық, сүйіспеншілік қай жағынан болса да, бірін-бірі толықтырып жатады, туған-туыстармен тіл тигізіп қырқыспайтын, бет жұртысып көңіл қалдырмайтын татулық сезімі айқын білінеді.

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, қанағатшылдық сияқты көптеген категориялар көрініс береді. Қанағатшылдық, шүкіршілік, тәубашылдық қазақ жырауларының есептеуінше ұстамдылық, сабырлық, тоқтамдылық сияқты абзал қасиеттердің үлгісі.

Жиыrmасыншы ғасырдың басындағы қазақ ойшылдарының көзқарастары терең демократиялық және гуманистік сипатта болды. Олардың шығармаларында жалпыадамзаттық маңызға ие философиялық мәселелер — адамның болмысы мен еркіндігі, өмірдің мәні, дін мен еркіндіктің арақатынасы т. б. мәселелердің де көтерілгенін атап айтуымыз керек. Қазақ ойшылдары адам бойындағы даралық қасиетке ерекше мән берді, кез келген кісіге қайталанбас жаратылыс жұмбағы ретінде қарады, адам мен ұлттың тарихтағы рөлін дұрыс бағалай білді.

Білім мен ғылымсыз қазақтың сана-сезімін ояту мүмкін емес екендігін түсінген Ж. Аймауытов: «Ғылымды кісінің білімі де күшті, білеті де күшті, надан кісі осал, құр қол кісі сияқты алыса кетсе айдалы, азулы кісі нашар кісіні алып соғатыны апанық. Бұлай болған соң басқаның аузында кетпей, тіршілік қылайын деген жұрт мәденилікке жармаспасқа шарасы жоқ» дей [5, 120 б.] келіп, «басқа елдерге еліктей бермей өз бетіміздің, жұрттығымыздың белгісін көрсеткеннен не кемдік табылады? Қаза, тексере берсек, еуропаның өнеге қылуға жарамайтын жерлері де бар» деп басқа елдерге еліктей бермей, өз жетістіктерімізді сақтауға шақырады. Адам болудың өзегі Ж.Аймауытов бойынша оқу-білім, мәдениет, тәрбиеге келіп тіреледі. Білімнің де, тәрбиенің де мәнісі ол адамгершілік пен руханилық деп түсінеді. Қоғам қанша дамып, ғылыми жетістіктерге жеткенімен, руханилық пен адамгершілік жетіспесе ол адамға ешқандай ләззәт әкелмейді.

Халқының тағдырын ойлаған Алаш әдебиеті өкілдері таптың емес, тұтас қазақтың қамын жеп, ұлтқа қызмет етудің өшпес те өлмес үлгі — өнегесін көрсеткен айрықша құбылыс. Ол біріншіден, тарих тағылымына үңілдірсе, екіншіден, Алаш арыстарының діттеген мұрат-мақсаттарына деген адалдық пен саяси ұстанымдарынан бір табан шегініс жасамаған тұлғаларын тануда да үлкен мәнге ие.

Мағжан Жұмабаев қазақ халқының шынайы өкілі ретінде әлемді, тарихты, кеңістікті «адам мен адам», «адам мен қоғам» және «адам мен табиғат» арасындағы үйлесім арқылы бейнелейді. Ұлы ойшыл адамның жандүниесіне керекті бірден-бір қасиет — қиялдың қалыптасуына жағдай тудыратын

оның қоршаған ортасы деп санаған. Адам халықтың мүддесі тұрғысынан шынайы қиялдай білуге тәрбиеленуі керек, сонда ғана арман мен қиял адамды жақсылыққа, ізгілікке жетелейді. Мағжанның көзқарасы бойынша, адамның әдемі пішіндерді, табиғаттың сұлулығын көру қабілеті, терең ойлау мен қиялдың ұшқырлығы күрделі таным процесі арқылы жүреді. Ақын жалпы «таным» деген ұғымды әртүрлі әдемі түстерден рақат алу, табиғат құбылыстарының жаратылысы, ондағы дыбыстардың сан алуандылығынан ерекше әсер алу деп ұғады. Сұлулықты сезіну адамның өмірге деген қызығушылығын арттырады. Ол эстетикалық талғамы бар адамның барлық уақытта жамандықтан жиреніп, ізгіліктің, жақсылықтың қажеттілігін сезіне білетіндігін баса айтады: «Сұлулық сезімдері адамның дұрыс, сұлу, ләззат іздеуіне, сұлу нәрсені сүюіне, көріксіз нәрседен жиренуіне, хатта жақсылыққа ұмтылып, жауыздықтан тыйылуына көп көмек көрсетеді». Ақын табиғат жайлы былай толғанады: «Үлбіреген гүл, күңіренген орман, сылдыраған су, былдыраған бұлақ, шексіз-шетсіз қара-көк теңіз... Міне, осылар сықылды жаратылыстың сұлу заттары, яки искусствоның тылсымды жанды билеп алып кететін ән, күй, сиқырлы сөз... адамның көру сезімін сиқырлап барып, жанда сұлулық толқындарын туғызады». . Мағжанның пікірі бойынша, «махаббат» және «ізгілік» сөздерінің мазмұны өте жақын, өйткені сүю ізгілікке ұмтылуды, қара ниеттен аулақ болуды білдіреді. Бақытты өмір адам мен қоғамның, ұлт пен адамзаттың бірлігін қалайды. Адам бақыты – біріншіден, анаға, одан кейін жақынына, Отанына сүйіспеншілігіне, екіншіден, ұлт пен адамзаттың жай-күйіне тәуелді. Адам өз заманы мен мәдениетінің перзенті, ол өзінің қызметінде өз ұлты мен адамзаттың мүддесін басшылыққа алады.

Ақынды алғашқы өлеңдерінен бастап, соңғы демі үзілгенше туған халқының, бүкіл түркі жұртының, Шығыс мәдениетінің, жалпыадамзаттың тағдыры толғандырады. Ес білгеннен көкжиекке дейін керілген кең байтақ даланы тамашалап, еркін өскен, елінің өткен даңқты тарихы мен ертегі-аңыздарын құлағына құйып ер жеткен Мағжан бойында, әуелгіде, өршіл ұлттық рух кемерінен асып төгіледі:

*Шынында менің өзім де — от,
Қысылған қара көзімде — от.
Мен оттанмын, от — менен
Жалынмын мен жанамын
Оттан туған баламын» [6].*

Ақынның «от» деп отырғаны — халықтың ұлттық рухы. Ұлттың тарихи және философиялық зердесін оятып, рухын көтеру арқылы ғана бодандықтан құтылуға, ел тәуелсіздігіне қол жеткізуге, тіпті, әлем халқына өз өркениетінді танытуға болады деп есептейді.

Қазір бүкіл прогресшіл адамзат қауымы қабылдаған демократиялық қағидалар біздің өмірімізге де мықтап ене бастады. Тұлғаның мүддесі қоғам мүддесінің астында тапталып қалмайтын болды. Бірақ бұл жағдай жекенің мүддесі үшін қоғам зардап шеге берсін дегенге апарып саймаса керек. Ол екеуінің арасындағы байланыстар табиғи, бірін-бірі толықтырып отыратын болуы керек. Қоғам бақытты болса ғана адам бақытты. Ал қоғамның бақыты оның әр мүшесінің бақытынан құралады. Қатардағы адамның түсінігіне салсақ, бақыттың белгісі жанына жайлылық, тәніңе ләззат беру болып шығар еді. Бұл да өмірлік тәжірибеден алынған, сонысымен көпшіліктің санасына орныққан жағдай болар. Солай болғанның өзінде оған жетер жол біреу-ақ. Ол – табиғи жол, еңбек жолы. Бұл жолмен көңілдің хошын табу – әр адамның өмірлік нысанасы болуға тиіс.

Көптеген адамдар бақытты махаббатпен байланыстырады. Махаббат жолында бүкіл өмірін, байлығын, мансабын сарп еткендер де аз емес. Махаббат үшін аңызға татитын ерліктер мен адамды таңғалдыратын әрекеттерге баратындар барлық кезеңдерде де, барлық елдерде де аз болмаған. Шын ғашық адамдар үшін құйылып жатқан байлығың да, асып тұрған мансабың да қажетсіз болып қалуы әбден мүмкін. Адамдарды біріктіруші күш ретінде қызмет ететін рухани құндылық – бұл махаббат. Махаббатты Адам-әлем қатынасының өзегі етіп алған адам үнемі дамуға, жетілуге мүмкіндік алады. Дүниедегі бар жақсылық махаббатпен жасалады, махаббатпен нұрланады. Ең арғысы сәулетті үй салып, бітік егін өсірсеңіз,

жер қойнауын қопарып кеніш көзін ашсаңыз, кітап жазып, ою-өрнек тоқысаңыз да қаншама ой қуатын, жан мейірімін жұмсайсыз. Өйткені, шын сүйіспендіктен туған дүние ғана құнды, сұлу болмақ.

Рухани даму күнделікті өмірде адам деген атқа ие болу, бұл жолда құлдырау да бар, асқақтау да бар. Осы қалыптасудың негізі адамның әлеммен қарым-қатынасы. Өз бойындағы Махаббатын сыйлай білген адам нағыз рухани даму жолына түскен адам. Өзімшілдіктің, менменшілдіктің қақпанына түскен адам рухани дамудан алшақтай береді. Ар-ұяттан тыс өмір сүре бастайды, өзінің рухани қасиеттерінен айрыла бастағанын сезбей де қалады. Адам өзіне сын көзбен қарай бастаса ғана, ішіндегі ар-ұят сотының әсерімен ғана өзін жетілдіре, күшейте түседі. Өзінің пендешілік әлсіздіктерін жеңе білген адамдарды әулие, кемеңгер деп атаймыз. Олар нағыз Ақиқатқа барар рухани даму жолына түскен адамдар болып тарихта қалады. Әркім өз ішкі «Меніне» үңілуі керек. Бұл рухани дамудың алғашқы баспалдағы.

Қай кезде болмасын қоғам дамуын түсіну үшін оның өткеніне үңілу керек. Сондықтан бүгінгі қоғам қажеттіліктерін білу үшін еліміз егеменді мемлекет болып, әлемнің көп елдерімен тереземіз тең болған кезде қазақ халқының қоғамдық-саяси, әлеуметтік мұралары мен рухани қазыналарын терең зерттеп, халықтың бай мәдениетін, фольклорын, философиясын өз дәрежесінде көрсете білуіміз керек.

Әдебиеттер

1 Уваров В. *Духовность // Этико-философский журнал «Грани эпохи».* – 2005. – № 23.

2 Гегель Г. В. Ф. *Философия права.* М., 1990.

3 Нұрмұратов С.Е. *Рухани құндылықтар әлемі: әлеуметтік-философиялық талдау.* – Алматы: ҚР БҒМ Философия және саясаттану институты, 2000.

4 Қасымжанов А.Х., Қасымжанова С.А. *Духовное наследие казахского народа.* – Алма-Ата, 1991.

5 Аймауытов Ж. *Шығармалары, 5 томдық жинағы.* – 5-том. – Алматы: Ғылым, 1999. – 456 б.

6 Жұмбабаев М. *Шығармалары.* – Алматы: Жазушы, 1989. – 448 б.

О МУЖЕСТВЕ БЫТЬ

Грета Соловьева
(г. Алматы, Казахстан)

Мужество – одна из самых возвышенных добродетелей, прославленных философами и воспетых поэтами. Даже Аристотель, скупой на метафоры и сдержанный в словесных формулировках, воздает должное мужеству, утверждая, что это – вызывающая восхищение решимость и твердость характера, способность действовать вопреки обстоятельствам, причем сознательно и ради прекрасной цели: защита собственного достоинства и, что еще благороднее – защита достоинства Отечества. Аристотель располагает мужество в шкале добродетелей между трусостью и безрассудством, поддерживая традицию восточной философии, хотя и не подозревая об этом. Ведь еще Конфуций за два столетия до Стагирита учил о «золотой середине» и на вопрос, кого он возьмет с собой, если поведет в бой войско, отвечал: «Не того, кто с голыми руками бросается на тигра или переплавляется вплавь, но того, кто в делах проявляет осторожность, тщательность, все обдумывает и добивается успеха».

О добродетели мужества можно было бы написать не одну диссертацию. Но неожиданный поворот придает этической проблематике вопрос, сформулированный парадоксально, в онтологическом ключе. Как может человек жить, зная, что придет неизбежный конец, что все его грандиозные планы, творческие взлеты, радости любви, повседневные заботы и хлопоты о благополучии – тщетны и бессмысленны: все суета сует. И зная это, мы все-таки живем, любим, надеемся, создаем, страдаем, радуемся и ценим жизнь превыше всего. Это и есть онтологическое мужество, присущее всем живущим.

И тут же напрашивается возражение. Всем ли? Не является ли более характерным состояние страха, тревоги, отчаяния, безнадежности, уныния при осознании всех тягот и невыносимых страданий, наступающих человека? Мартин Хайдеггер утверждает, что Dasein в основе своего бытия страшится

– этот экзистенциальный страх (Angst), в отличие от психологического страха (Furcht) связан с онтологической судьбой человека, его «бытием к смерти». Теодор Адорно привносит в ситуацию социальные мотивы: мир становится «реальной преисподней», Жан-Поль Сартр усиливает напряженность: жизнь – «громадный концлагерь», где каждый с ужасом ждет своего часа.

Противостоят, в первом приближении, две стратегии: первая – онтологическое мужество быть, невзирая на все страдания и на грядущий конец – с надеждой оставить свой след в истории и культуре, обеспечить себе долю бессмертия в творчестве, в порождении потомства. И вторая – онтологический страх «выпадения в ничто», заглушаемый сутолокой повседневности, заботами о хлебе насущном и не только, вызывающими адреналин развлечениями, с прорывающимися минутами отчаяния и тоски. Но есть и третье решение: онтологическое мужество быть придает вера – мы можем быть спасены, мы можем обрести жизнь вечную. Если преодолеем онтологическое отчуждение между существованием и своей божественной сущностью. Такова постановка проблемы в концепте одного из самых известных современных теологов Пауля Тиллиха.

Свою первую интеллектуальную биографию Тиллих назвал – «На границе». Это – явная аллюзия на экзистенциальный смысл «пограничной ситуации». Цель своей системы он определял как христианский ответ на те вопросы, которые задают нам время, историческая и культурная ситуация. Он постоянно подчеркивал, что «задача философии и социального действия – сначала признать, а затем преодолеть границы между идеями, людьми и народами» [1].

Популярность Тиллиха не только в среде интеллектуалов, но и политиков, дипломатов и даже рок-музыкантов объясняется его страстной заинтересованностью, можно сказать, одержимостью в обсуждении самого наиболее важного и определяющего: поиска универсальной системы ценностей, могущей привести к согласию такой многообразный современный мир. Голос Тиллиха слышат и в Европе, и в Америке.

Он родился в Пруссии, вырос как мыслитель под влиянием знаменитой франкфуртской школы, был вынужден эмигрировать в годы нацизма в Америку, нашел свою вторую родину. Как и все франкфуртцы, он навсегда остался европейцем, впитав в себя живительные соки европейской культуры, и в то же время стал американцем, убедившись в своем «европейском провинциализме». Парадоксальный жизненный опыт «между» двумя континентами, образами жизни и восприятиями мира сформировал парадоксальный характер его учения.

Согласно Тиллиху, найти возможность нашего всеобщего примирения дает вера, если преодолеть ее превратные толкования и обнаружить ее подлинную сущность, способную привести к согласию самых непримиримых оппонентов. Прежде всего, Тиллих обнаруживает онтологическую основу веры, в каких бы формах она не проявлялась. Онтологичность веры он объясняет, прибегая к фундаментальной трактовке проблемы отчуждения, к новой интерпретации экзистенциализма.

Взаимодействие философии и богословия придает учению Тиллиха несравненную убедительность и жизненную силу. Философия, если она отрекается от союза с религией, не в состоянии ответить на свой основной вопрос о первосмыслах и первопричинах всего сущего. Только когда она обращается за помощью к религиозному опыту, она обретает способность приоткрыть тайну Бытия, стать произнесенной в слове тайной. Такой мы знаем исламскую философию, прежде всего, в лице одного из самых прославленных ее рыцарей – Абу Насра аль-Фараби, такую же победоносную силу обнаруживает православная философия – назовем только светозарную мысль Вл. Соловьева. Тиллих создает современный вариант религиозной философии: протестантской, но с призывом к диалогу и духовному сотворчеству, встрече с другими концептами обновления человечества.

Он начинает философствовать, исходя из современной ситуации, своей включенности в ритм времени, прислушиваясь к его учащенному пульсу. Поражающие воображение научные открытия, превосходящие самые смелые фантазии, рождение нового типа бытия, сформированного техническими ин-

новациями – все это стало обыденной повседневностью. Тиллих еще не знает технического термина глобализации, но уже полон интуитивных догадок о грядущем наступлении постмодерна. Но при всевозрастающем техническом могуществе человек становится все более слабым и уязвимым. Его охватывают тревога, тотальное сомнение в возможности осмысленной жизни. Вечный вопрос о смысле повисает в атмосфере века циничным знаком сомнения. Человек утратил осмысленный мир и то Я, которое жило в этом мире смыслов, исходящих из духовного центра. Современные циники не имеют ничего общего с античными киниками, последователями Сократа, критикующими культуру с позиций разума. Современный циник – человек без веры, разума, истины и системы ценностей. Мир опутывается духом индустриализации, то, что создано человеком как средство, начинает им манипулировать: «Человек принес себя в жертву собственному созданию». Он становится вещью среди вещей, винтиком огромной бездушной машины, к которой он вынужден приспособливаться, чтобы она его не раздавила.

Эту ситуацию продумывают экзистенциалисты и, продумывая, поднимают настоящий бунт против дегуманизации культуры и человека. Они не обвиняют, не выносят приговора, но спешат на помощь изнемогающему от бессмысленности и одиночества человеку, повергнутому в бездну отчаяния, вины, тревоги, сомнения. Сущность и существование, эссенция и экзистенция – вот контекст их размышлений. Тиллих проникнут страстным желанием включиться в общий фронт за возрождение культуры и духовных ценностей. Он решается на неожиданный поворот своих духовных исканий. Что, если основную проблему экзистенциализма о сущности и существовании истолковать как самую фундаментальную, онтологическую проблему, в которой выражается не только особая характеристика нынешней исторической ситуации, но суть онтологической ситуации человека как такового, отторгнутого от своей подлинной сущности и вынужденного «провисать» в разрыве между сущностью и существованием. Так экзистенциализм и персоналогия оказываются внутренне связанными

с онтологией. И это в то время, когда экзистенциализм был осужден Ватиканом, и христианские экзистенциалисты, включая Габриэля Марселя, предпочли отказаться от своей принадлежности к этому направлению мысли и действия.

Тиллих берет на себя «мужество быть» и ставит экзистенциальную проблему как исходно онтологическую во всей ее остроте и трагичности. Он просит не путать экзистенциализм как современное философское направление, давшее полчок его мысли, и исходную экзистенциальную проблему отчуждения человека от своего основания, божественной субстанции, эссенции. С позиций так понимаемой экзистенциальной проблемы реконструируется история мировой философии, сплетенной с теологией, что предоставляет новую оптику, видение, которое прежде оставалось недоступным (так Ницше бросил взор на западную культуру с точки зрения борьбы Диониса и Аполлона). В этой реконструкции присутствуют и соучаствуют и Платон, и Аристотель, и Августин, и Декарт, и славная когорта современников – Маркс, Хайдеггер, Сартр, Фрейд. Создается «стереофония», гул языков, о которых писал Ролан Барт в своей семиологии, называя взаимодействие культурных голосов «сетью».

Избранный угол зрения позволяет изобретать неожиданные интерпретации творчества признанных философских мастеров. Вот Платон. Он не был, разумеется, поборником экзистенциализма, но одним из первых задумался об онтологической трагичности человеческого бытия. Экзистенция для него – мир мнения, заблуждения, зла, у которого нет подлинной реальности. Человек отчужден от того, что составляет его сущность. «Его существование в преходящем мире противоречит его сущностному соучастию в вечном мире идей»: человеческая душа отделена от «своего дома».

И даже у Гегеля, адепта объективного идеализма, для которого страницы счастья – пустые страницы истории, обнаруживаются некие экзистенциальные мотивы: реальная оценка трагической ситуации индивида в потоке истории, признание, что все великое в мире не осуществляется без страсти (здесь можно вспомнить опыты современного прочтения тек-

стов Гегеля как «фильмов мысли», предпринятые Теодором Адорно). Но Гегель настаивает на том, что разрыв между эссенцией и экзистенцией преодолевается в истории, и человек примиряется со своим истинным бытием. Все действительное разумно – не означает ли этот парадоксальный тезис, что во Вселенной актуализируется рациональная или эссенциальная структура бытия? Но именно это заявление великого немца экзистенциалисты считают фатальным заблуждением. Мир не примирен, и человек по-прежнему – над пропастью, в разрыве между сущностью и существованием. Мир не примирен ни в индивидуе (Кьеркегор), ни в обществе (Маркс), ни в жизни как таковой (Шопенгауэр, Ницше). Экзистенциалисты пытаются найти такой уровень, на котором не возникает противопоставления субъекта и объекта, отсечь субъект-объектное различие и достичь слоя Бытия, которое Ясперс называет «Ursprung», т. е. Исток. Это означает – вернуться к докартезианскому периоду, когда «сущность объективного могла быть обнаружена в глубине субъективности, в которой Бог наиболее близок душе» [2].

Хайдеггер говорит о Бытии и смысле Бытия, трактует онтологию в категориях тревоги, заботы, вины, смерти, решимости. «Entschlossenheit» – это «отпирание» того, что было заперто тревогой и самоизоляцией. Сартр истолковал концепт Хайдеггера психологическим образом и, по сути, снял проблему онтологического отчуждения в своей формуле «Сущность человека есть его существование». Но это утверждение «делает невозможным для человека спасение или исцеление» [3].

Теология укрепит свои позиции, если обратиться к опыту экзистенциализма, и не только в его философской форме, но и в художественном воплощении – искусстве, поэзии. Но у теологии есть и собственный экзистенциальный багаж, осмысление онтологической проблемы отчуждения в ее первоначальной форме. Тиллих придает неожиданный смысл христианскому постулату о «грехопадении», трактуя его в терминах отчуждения. «Грехопадение» имеет универсальный, онтологический и одновременно антропологический смысл: отпадение человека от своей божественной сущности. Состоя-

ние разорванности между сущностью и существованием – не следствие социально-экономического отчуждения, как полагал Маркс, – но присущая человеку как таковому изначально трагическая ситуация, порождающая страх и отчаяние, хотя характер определенных исторических эпох и придает этой ситуации свои особые оттенки и модальности. Так включенность в экзистенциальный философский контекст позволяет Тиллиху дать новую интерпретацию проблемы отчуждения – в ее теологическом ключе.

Утрата человеком сущностного начала, пребывание в состоянии «подвешенности» между эссенцией и экзистенцией создает особое восприятие жизни, с необходимостью включающее осознание своей конечности, т. е. в бытие человека неизбежно вторгается мысль о небытии. Именно «шок небытия», постоянная онтологическая неуверенность вызывают необходимость размышлений о бытии. Не отношение сознания к бытию, а отношение бытия к небытию – вот основной вопрос философии, и он с неослабевающей страстностью и упорством обсуждается во все философские времена, но, в особенности – в современной эпохе. Хайдеггер, возобновляя забытый западной метафизикой вопрос о бытии и о смысле бытия, вводит в его ткань мотив небытия, ничто, характеризуя Dasein как «бытие к смерти». С точки зрения логики, замечает Хайдеггер, невозможно ответить на вопрос: «Что есть ничто?». «И только в состоянии экзистенциального страха человек внезапно погружается в бездну, воспринимая целокупность бытия в его единстве с ничто» [3]. И Сартр в своем программном труде «Бытие и ничто» трактует человеческую реальность как неразрывное единство бытия и его отрицания: «человек есть то, что он не есть и не есть то, что он есть» [4].

У Тиллиха тема бытия в его соотношении с ничто связывается с онтологической проблемой отчуждения в ее фундаментальной постановке. В самом деле, ни Хайдеггер, ни Сартр не ставят вопроса о том, почему Dasein, человеческую реальность неизбежно сопровождает тень ничто, смерти. «Рождаясь, мы достаточно стары, чтобы умереть» (Хайдеггер). Смерть получает у Хайдеггера экзистенциально позитивный смысл,

поскольку именно это событие – единственно уникальное, не подвластное контролю и диктату *das Man*, анонима, управляющего судьбой человека. Никто не может умереть за другого, каждый умирает сам за себя. Тиллих не соглашается с подобной трактовкой небытия, смерти. Здесь он солидаризуется с теми марксистами, которые упрекали Хайдеггера в экзистенциальном оправдании смерти. Сказывается глубинное знание теории Маркса, с которой Тиллих знаком отнюдь не поверхностно. Мировоззренческая близость к франкфуртской школе вызвала его интерес к марксизму, и он одно время выступил даже поборником «христианского социализма».

Для Тиллиха, в отличие от Хайдеггера, небытие есть следствие фундаментального онтологического отчуждения и не может истолковываться в терминах смысла. Поэтому он не приемлет и Маркса, удовлетворившегося социально-экономическим аспектом отчуждения, связавшим эту проблему с определенными историческими условиями. Не разделяет теолог и позицию неомарксистов Макса Хоркхаймера и Теодора Адорно, высказанную в известной книге «Диалектика Просвещения»: дескать, речь должна идти о преодолении метафизического принципа господства, самого типа отношения человека к природе [5]. Неомарксисты делают шаг вперед сравнительно с Марксом, но надо идти еще дальше, смотреть еще глубже; исходная утрата человеком своей сущности, «провисание» экзистенции в разрыве со своей эссенцией.

Можно сказать, что высказанные положения составляют основную канву размышлений Тиллиха о знании и вере, сомнении и его преодолении, поскольку открывают возможность раскрыть онтологическую природу и знания, и веры в их единстве и различии. Но упорно отстаиваемый тезис об утрате человеком своей эссенции вызывает все же возражения. Фундаментальная постановка проблемы отчуждения позволяет обратиться к духовным контекстам человеческого бытия, что сегодня становится архиактуальным – в этом видится значение для современной эпохи поисков Тиллиха. Но каким бы разорванным, трагическим ни был жизненный опыт человека, как бы ни удалялась его экзистенция от эссенции, он все же

остаётся человеком, а, значит, ситуация полной утраты сущности представляется проблематичной. Уже осознание дегуманизации, онтологической драмы доказывает, что эссенция не покинула в полной мере экзистенцию, иначе тщетны были бы все надежды на возвращение к исходной целостности.

Трагическая онтология, вынуждающая человека экзистировать вне своей сущности, вовлекает человека в состояние тревоги и отчаяния, – продолжает наставлять Тиллих. Он просит не отождествлять онтологическую тревогу, присущую всем и каждому, в какой бы эпохе он ни появился на свет, с психологической тревогой, вызываемой особыми обстоятельствами жизни. Мир тревоги – это мир, в котором утрачены структуры реальности, прежде всего, категория субстанции: твердые предметы вьются как веревки, части тела разъединяются («тело без органов» – Делез), последовательность не имеет значения. Онтологическую тревогу и ощущение своей беспомощности, затерянности, заброшенности не в силах излечить никакой психоаналитик и специалист в области медицины. Их прерогатива – психологические проявления страха. И снова появляется образ Хайдеггера с его различием экзистенциального страха (Angst) и психологического состояния ужаса (Furcht). Но если Хайдеггер не объясняет, чем вызывается внезапная атака экзистенциального страха, погружающего в ничто, то у Тиллиха есть ответ на этот вопрос: онтологическим отчуждением от эссенции, «шоком небытия».

Теологи выделяют несколько типов экзистенциальной тревоги, присущих различным историческим эпохам, подчеркивая, что все эти типы не аномальны, а включаются в существование как таковое. Закат античной цивилизации сопровождается тревогой судьбы и смерти. Возникает «пограничная ситуация» отчаяния, отсутствия надежды. Движение в будущее невозможно, поскольку возоблагодало небытие. Христианская эпоха вызывает тревогу вины и осуждения: как я могу смягчить гнев Бога, снискать божественное милосердие? И, наконец, абсолютный кризис, сопровождающий техническую цивилизацию: тревога пустоты и утраты смысла, когда человеку угрожает духовное небытие. Но человек есть человек

лишь потому, что он обладает способностью понимать и формировать реальность – свой мир и самого себя – в соответствии со смыслами и ценностями. Он несет поэтому онтологическую ответственность за свое бытие и обязан дать ответ на вопрос о том, что он из себя сделал. И что же может сказать современный человек, если позволяет увлечь себя исключительно целями богатства и власти и в этом утомительном беге теряющий все нити смысла? Мгновенная вынужденная остановка – и неминуемое зияние пустоты. В устойчивые эпохи индивид соучаствует в социальных институтах и образах жизни, что позволяет хотя бы смягчить его онтологическую тревогу. Но в эпохи великих перемен, подобных нашей, эти методы становятся неэффективными, и онтологическая тревога пустоты и утраты смысла неизбежно настигает человека, который тщетно пытается укрыться в бесконечности дел и забот.

Как же может человек противостоять онтологической тревоге? В отличие от Хайдеггера, придающего онтологический смысл экзистенциальному страху и таким «деструктивным» феноменам, как вина, отчаяние, смерть, Тиллих находит позитивный экзистенциал – мужество быть. Так называется его самая популярная философская работа. Вопреки угрожающему небытию, бессмыслице повседневности, незаслуженным, непостигаемым разумом страданиям, мировому хаосу и катаклизмам, «несмотря на...» (troth) настигающие его несчастья и беды, человек имеет в себе некую удивительную способность: жить, не теряя надежды, проявляя сострадание, стремление быть любимым и любить. Это – онтологическое «мужество быть», зная о своей конечности и одновременно будучи причастными к безусловному и бесконечному. «В акте мужества более сущностная часть нашего бытия торжествует над менее сущностной. Красота и благо присущи мужеству потому, что в нем актуализируются благое и прекрасное» [6]. Мужество относится к области сердца, центру личности (французское слово courage происходит от *coeur* – сердце), что позволяет природной силе души возвыситься до сверхприродного. «Мужество быть» утверждает нашу собственную разумную природу вопреки тому, что противостоит нашему

единению с разумной природой бытия. Тиллих ссылается на древних греков, которые считали мудрость единством четырех главных добродетелей: сдержанности, справедливости, умеренности и мужества. Впервые мужество понимается у него, прежде всего, как онтологический феномен.

Вопреки Сартру («Нет выхода», «Стена»), Кафке («Замок», «Процесс»), Тиллих проявляет исключительное доверие к человеку, признание, что он обладает онтологическим мужеством, позволяющим выстоять в ситуации трагического отчуждения. Этим мужеством он наделен потому, что у него есть великий дар – вера в свое воссоединение с божественной субстанцией, т. е. со своей эссенцией.

В христианстве есть три фундаментальных постулата. Первый – бытие как таковое есть благо («Esse qua esse bonum est»). Из Библии узнаем, что «Бог посмотрел на все, что он создал и увидел, что это хорошо». Этот постулат важен, поскольку утверждает, что человек по своей природе добр. Второй постулат – «переход от сущностного блага к экзистенциальному отчуждению от самого себя», т. е. универсальная ситуация грехопадения. Третий – возможность спасения, исцеления (Salvus – «исцеленный» или «целый» в противоположность состоянию разорванности). Отчуждение, которое анализировал Маркс, относится к социально-экономическому контексту, но даже если оно будет преодолено, онтологическое отчуждение, которое разворачивается совершенно в другом измерении, останется незатронутым. Путь к его преодолению – духовная деятельность веры, которая и придает человеку «мужество быть».

Итак, что бы с нами ни случилось, какие бы испытания ни выпадали на нашу долю, как бы ни захватывал экзистенциальный страх, погружая в тьму небытия, свет веры проникает в душу, придает силы, пробуждает надежду. Преодолевая онтологическое отчуждение, встречаясь здесь и сейчас с Всевышним, человек обретает подлинное мужество быть.

Литература

1 Лезов С.В. Теология культуры Пауля Тиллиха / Пауль Тиллих. Избранное: теология культуры. – М.: Юрист, 1995. – С. 471.

2 Тиллих П. Теология культуры. Избранное. – С. 314.

3 Там же. – С. 324.

4 См.: Хайдеггер М. Что такое метафизика // Новая технократическая волна на Западе. – М.: Прогресс, 1986.

5 См.: Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. – М., 2000.

6 См.: Хоркхаймер М., Адорно Т. Диалектика просвещения. Философские фрагменты. – М., 1997.



ПОСТМОДЕРН: ИЗМЕНЯЮЩАЯСЯ ИСТИНА И НЕИЗМЕННОСТЬ ЭТИКИ

Елена Музыкаина
(г. Заокский Тульской области, Россия)

В недавно вышедшей на страницах «The Guardian» статье Пауля Ферхэга (Paul Verhaeghe) «Neoliberalism Has Brought Out the Worst in Us» [1], вызвавшей широкое обсуждение и массу комментариев, автор заканчивает свои размышления следующими словами: «Постоянно приходится слышать жалобы по поводу утраты норм и ценностей в нашей культуре. Вместе с тем, наши нормы и ценности являются неотъемлемой частью и сутью нашей идентичности. Поэтому их нельзя утратить, их можно только изменить. Именно это и произошло...». Ценности и нормы, о которых ведет речь Пауль Ферхэге, это нравственные стандарты взаимоотношений между людьми, подвергшиеся, на его взгляд, кардинальному изменению под воздействием перехода к новой доминирующей экономической системе, которая «подняла на поверхность все худшее в нас». Люди стали более агрессивными, зависимыми, усиливается склонность к конформизму, эгоизму, приспособленчеству. Автор делает вывод, что реальность активно формирует новое сознание и новые морально-нравственные ценности, в которых добро, справедливость, честь и совесть уже не являются доминирующими.

На наш взгляд, с субъективным мнением автора стоит согласиться. Но почему такое происходит? Почему высшие ценности, которые по-разному понимались в разное время, но продолжали оставаться несомненными, начинают ослабевать и уступать место своим антиподам? Попытаемся найти ответ на этот вопрос, обратившись к рассмотрению проблем, возникающих перед этикой в современном мире.

Как философская наука, этика занимается именно изучением нравственности как формы общественного сознания, как одной из важнейших сторон жизнедеятельности человека. Она проясняет место морали в системе других общественных

отношений, анализирует её природу и внутреннюю структуру, теоретически обосновывая ту или иную систему [2]. Говоря о морали как о форме общественного сознания и виде общественных отношений, необходимо помнить, что она направлена на утверждение самоценности личности, равенство всех людей в их стремлении к счастливой и достойной жизни. Мораль выражает идеалы человечности и гуманистическую перспективу истории [3].

Рассматривая содержание категории морали в различные периоды истории, необходимо отметить, что оно менялось и продолжает изменяться, на что и указал в своей статье П. Ферхэге. Отражая по сути целостную систему воззрений на социальную жизнь, мораль указывает на то понимание сущности общества, человека и его бытия, которое может либо зеркально отображать реальность, либо находится в критическом отношении к фактически принятому образу жизни [4]. Диссонанс зачастую возникает из-за того, что критерий нравственной оценки недостаточно четко обрисован, расплывчат, либо вообще отсутствует.

Именно такая ситуация, на наш взгляд, сложилась в современном обществе, характеризующемся как постмодернистское. Одной из его ведущих характеристик является плюральность, распространяющаяся на все сферы жизни и деятельности человека, реальность, легко воспринимающая факт множественности [5]. Развитие явления постмодерна поднимает в сфере этики серьезную проблему. Заключается она в следующем. Поскольку этические системы имеют отношение не только к поведению человека в обществе, но и принимают участие в формировании такого важного понятия, как истина, то в условиях плюрализма и равноправия множественности остро встает вопрос: «Что есть истина? На основании чего ее следует определять?»

Пытаясь ответить на поставленный вопрос, можно выстроить следующую причинно-следственную схему: (1) нет объективной реальности или истинны, поэтому => (2) реальность моделируется, поэтому => (3) любое доступное для понимания мировоззрение подавляет мыслительный процесс,

поэтому => (4) подобное мировоззрение должно подвергнуться деконструкции, поэтому => (5) деконструктивизм является прогрессивным методом распространения реальности, поэтому => начинайте опять с пункта (1) [6]. Данная цепочка выражает суть постмодерна, указывая на то, что его «умножение реальности» на основании индивидуального опыта сводит на нет любые попытки дать универсальное определение истине.

В связи с этим возникает необходимость пересмотра роли и места тех или иных этических теорий, которые были разработаны учеными на протяжении всего периода развития этики как науки. Традиционно их принято делить на две группы согласно тому, в чем усматривается основание морали.

Первый тип включает теории, тяготеющие к так называемому «биоантропологическому детерминизму», когда нравственные требования выводятся из наличной действительности человеческого бытия, естественных потребностей или стремлений людей, чувств или каких-либо фактов жизни, рассматриваемых как самоочевидное внеисторическое основание морали, с элементами материализма. Поскольку в эпоху постмодерна действительность для каждого индивидуума начинает носить субъективно-приватный характер, то говорить о ней как о достоверном основании при формировании понятий сложно. Любые попытки обосновать той или иной теорией данной группы тенденции нравственного развития в обществе будут наталкиваться на препятствие объективно-субъективного характера: то, что является истиной с точки зрения одного индивида, не обязательно является таковой с позиции другого. Универсалии отсутствуют. Возникает эпистемологический тупик, который лучше назвать распутием.

Вторую группу составляют теории, где основанием морали считается некое безусловное и внеисторическое начало, внешнее бытию человека. Это начало может пониматься натуралистически («закон природы» стоиков, закон «космической телеологии», эволюции органической жизни) или же идеалистически («высшее благо» латона, абсолютная идея Гегеля, априорный моральный закон Канта и т. п.). Тем не менее, и здесь возникает сходная с первой группой проблема, поскольку

ку попытка определения того, что есть это внешнее начало, которое будет положено в основу моральной системы, принадлежит все тому же человеку, чья истинность знания в эпоху постмодерна ставится под сомнение.

Вообще человеческий разум, как мерило и источник истины, расценивается поколением постмодерна как пережиток предыдущего эпохального периода развития человечества – одерна. Рацио начинает уступать место своей противоположности: на место рационального приходит чувственное и эмоциональное, логика замещается переживаниями и ощущениями. В связи с этим не стоит удивляться, что среди этических учений на первое место начинают выдвигаться те, которые связаны с удалением от так называемого «рационального». Широкое распространение получает религиозная этика, дающая человеку, например, возможность почувствовать свободу и ответную любовь Бога, который наделяет индивида правом выбора опять-таки из любви к нему (В.Н. Лосский).

Вместе с тем, в условиях вечно изменяющихся стандартов и норм, религиозная этика помогает отдельной личности пережить серьезный мировоззренческий сдвиг, толкающий ее от стабильности к дезорганизации [5, с. 35]. Она предоставляет человеку «островок стабильности» среди «текучей современности» [7] благодаря тому, что ее основой является божественный Закон или предписания, понимаемые как вневременные и неизменные критерии поведения в обществе, поскольку учреждены Вечным Богом.

В эпоху постмодерна наблюдается интересная ситуация с религиозной этикой. Утверждая относительность истины, постмодерн, тем самым, покушается на сами основы религии, поскольку любая религия стоит на позиции того, что Истина существует. Бог есть истина. Заявив устами Фридриха Ницше, которого считают «предвестником» постмодерна, что Бог умер, цивилизация Запада поставила человека перед реальной дилеммой: «Как себя вести? На чем основывать свое определение добра и зла?»

Возникшая со временем теория «естественной морали», характеризующаяся антропоцентричностью, показала свою

несостоятельность, не выдержав проверку реалиями жизни. Она не дает достаточного объяснения нерелигиозному человеку, почему красть или лгать – плохо, когда окружающая его действительность доказывает порой обратное. Поэтому ряд современных философов считает, что, подвергнув деконструкту божественный императив, люди лишили себя не только основ морали и источников поведения, но и смысла жизни. К числу таких ученых относится Тарик Рамадан [8], современный исламский философ и богослов.

Размышляя о современной религиозной этике и ее месте в обществе, Рамадан противопоставляет пути развития мусульманской и западной цивилизаций [9]. Основная разница заключается в соотношении между разумом и верой, и, как следствие, между наукой и религией. Так, Западу пришлось пройти период очень серьезной дискуссии между наукой и религией. Доминирование и давление религиозных представлений при определении научности в средние века, привело к полному отмежеванию науки от религиозной сферы в эпоху Просвещения. Впоследствии этот разрыв привел к рождению одного из аспектов современного секуляризма – автономизации как религии, так и науки.

По-иному обстояло дело в мусульманской цивилизации. Для ислама изначально не существовало противоречия между верой и знанием. Многие известные исламские богословы были также известными учеными, следовавшими призыву пророка Мухаммеда получать больше знания, для того, чтобы лучше поклоняться Богу. Это и стало мотиватором того научного прогресса и великих научных открытий в средневековый период, которыми по праву гордится исламский мир.

Свобода от религиозного давления и отсутствие противостояния религия-наука нашли свое отражение в исторической дискуссии по вопросам религиозной этики. Стремясь определить источник этики, одни исламские философы видели его только в Коране и Сунне, другие отдавали предпочтение только человеческому разуму. Третьи, подобно аль-Газали, утверждали, что источником могут быть и Священные тексты, и разум. Однако в итоге источник один – Бог, сотворивший и

то, и другое, поскольку разум, осмысливающий прочитанное, в итоге приходит к тому, что было угодно Всевышнему изначально вложить в текст. При этом духовные ориентиры, с которыми представители мусульманской цивилизации, как индивиды, так и социальные группы, соотносили свои действия и образ жизни, оставались универсальными – довольство Всевышнего и благо ближних.

На современном этапе развития общества, когда большинство научных достижений и открытий приходит в исламский мир с Запада, принцип сотрудничества науки и религии, по мнению Рамадана, должен сохраняться и стать обязательным императивом. Связано это с тем, что человечество на сегодняшний день достигло такого уровня, когда оно может не только продлить жизнь, но и привести к ее мгновенному уничтожению. Новые технические достижения рожают серьезные этические проблемы, решать которые одной науке не под силу, поскольку длительное время она развивалась, не связанная никакими ограничениями. Сегодня наука нуждается в рамках, которые могут лимитировать ее разрушительный потенциал. Традиционно такие рамки устанавливались религией.

Современный этап развития человеческого общества требует, по мнению Рамадана, объединения рациональностей и совместной работы знатоков Священных текстов и специалистов научного профиля. Религиозное знание сегодня не может считать себя самодостаточным и ссылаться на прецеденты прошлого, поскольку вопросы, возникающие перед верующими на современном этапе, никогда ранее не ставились. «Намного легче было решать вопросы в прошлом, в рамках традиционного общества. Но сегодня все параметры традиционного общества исчезли. Поэтому как поступать сегодня?» [10].

Для поиска ответа на данный вопрос в 2012 г. в Катаре был открыт Научно-исследовательский центр исламского законодательства и этики, директором которого является Тарик Рамадан [11]. Совместная работа знатоков Корана и специалистов различных научных областей над серьезными этическими вопросами современности доказывает совместимость и

сочетаемость научного и религиозного знания в эпоху постмодерна. Показательно, что эта инициатива совместной работы светских и религиозных ученых возникла именно в исламском мире, где теология никогда не довлела над научным знанием. Поэтому можно говорить о том, что Тарик Рамадан рассматривает эпоху постмодерна как период, открывающий множество новых возможностей для исламского мира. Такие ценности мусульманской культуры, как религиозная этика, оказываются как никогда востребованными в современном обществе. Сам процесс развития человеческого социума приводит к их возрождению. Создаются условия, диктующие необходимость заменять традиционные секулярные подходы на комплексные. Такие возможности, по мнению Рамадана, должны сполна использоваться мусульманскими учеными и выводить их на передовые позиции в процессе решения этических вопросов современности.

Здесь его точка зрения переключается с позицией еще одного современного мусульманского философа – Муктедар Хана. Он пишет, что «миссия ислама/мусульман на Западе может заключаться в том, чтобы стать совестью свободного общества» [12]. Четкое представление о том, что есть добро, а что – зло, основанное на религиозном знании, может помочь в расстановке новых приоритетов во многих сферах социокультурной жизни современного общества и решить серьезные этические проблемы бытия.

Представленная точка зрения о религиозной этике с позиции исламских философов современности поднимает серьезный вопрос о необходимости пересмотра имеющегося в философской литературе исходного определения религии. Как правило, религию определяют как мировосприятие, свод моральных норм и тип поведения, которые обусловлены верой в существование «другого», сверхъестественного мира и существ – духов, богов или Бога, разумно сотворивших и творящих все материальные и духовные формы бытия. В это же определение включается также совокупность ритуалов и магических действий (религиозный культ), обеспечивающих связь человека с потусторонними силами, и соответствующие

организационные структуры и объединения верующих. Однако такое определение «во многом остается формальным, не передающим ту многообразную роль, которую религия играла и играет, в жизни как ее последователей, так и общества в целом. Можно даже констатировать, что адекватное формально-логическое определение религии дать вообще невозможно; ее сущность постигается лишь в результате выявления ее конкретных многообразных форм и существенных характеристик» [13].

В попытке осознать роль религиозного фактора в вопросе формирования современной этики в период постмодерна, необходимо учитывать, что религия дает ценностные мировоззренческие ориентиры, определенные объяснения природы, общества, человека, мира в целом. В данном случае на первый план выходит мировоззренческая функция религии. Она интегрирует достижения различных областей деятельности, способствует в известной степени сохранению и развитию культуры, являясь цивилизационным компонентом. Наконец, религия способствует единению, общению людей в любви и добре – понятия, которые продолжают оставаться основными для морали.

Таким образом, подводя итоги данного краткого исследования проблем, с которыми сталкивается этика в современном мире, скажем следующее. С одной стороны, релятивизм постмодерна бросает сегодня серьезный вызов этическим изысканиям, поскольку ставит под сомнение возможность познания истины вообще. Этика во многом начинает приобретать характер ситуативности, отходя от привычных стандартов и норм [14].

Однако, посмотрев на данную проблему с другой перспективы, ряд философов современности находят решение проблемы релевантности в обращении к религиозной компоненте, которая предоставляет вневременные основания и помогает сохранить значимость высших ценностей и стабильность этики в изменяющемся мире.

Литература

1 *Verhaeghe P.* Neoliberalism Has Brought Out the Worst in Us // <http://www.theguardian.com/commentisfree/2014/sep/29/neoliberalism-economic-system-ethics-personality-psychopathicsthic?commentpage=2> (дата обращения – 07.10.2014).

2 См.: *Дробницкий О. Г., Иванов В. Г.* Этика. Большая советская энциклопедия в 30 т. – М.: Советская энциклопедия, 1969–1978 // <http://slovari.yandex.ru/БСЭ/Этика/> (дата обращения 12. 10. 2014).

3 *Алексеев П. В.* Социальная философия. – М.: ООО «ТК Велби», 2003. – С. 85.

4 См. *Философский словарь.* 6-е изд. – М.: Республика, 2001. – С. 342–343.

5 *Музыкина Е. В.* Постмодерн как генератор единства многообразия. Дискуссия. 2013. – № 9 (40). – С. 34–38.

6 *Отар К.Н.* «Modernism and Postmodern Thought» // http://www.abc.se/~m9783/mmt_e.html#1 (дата обращения 28.04.2010).

7 *Бауман З.* Текущая современность. – СПб: Питер, 2008.

8 *Тарик Рамадан* (р. 1962 г.) – франкоязычный швейцарский богослов, египетского происхождения. Родился в Женеве. В настоящее время является профессором факультета богословия и религиоведения колледжа Св. Антония, Оксфорд; директором Исследовательского центра исламской юриспруденции и этики. В свое время был также профессором философии колледжа в Женеве и профессором исламских исследований в университете Фрибура (Швейцария), телеведущим на спутниковом канале Press TV. Журнал «Time» в 2000 г. назвал его одним из 100 наиболее выдающихся новаторов XXI века.

9 *Ramadan T.* Religious Ethics in Postmodern Society // Lectures on 12.07.2012 in Muiz Auditorium, Singapore Islamic Hub (SIH). Part I // <http://www.youtube.com/watch?v=k-vHLIFoVFk> (дата обращения: 11.12.2013); and *Ramadan T.* Religious Ethics in Postmodern Society // Lectures on 12.07.2012 in Muiz Auditorium, Singapore Islamic Hub (SIH). Part II // <http://www.youtube.com/watch?v=xfmaILy89nQ> (дата обращения: 11.12. 2013).

10 *Tariq R.* Religious Ethics in Postmodern Society. Lectures on 12.07.2012 in Muiz Auditorium, Singapore Islamic Hub (SIH) // <http://www.youtube.com/watch?v=k-vHLIFoVFk> (дата обращения: 11. 12. 2013).

11 Research Centre of Islamic Legislation and Ethics (CILE), Doha, Qatar. Official Web-site: <http://www.cilecenter.org/>

12 Khan M. The Myth of Secularism: Religion and Politics are Mutually Constitutive // <http://www.ijtihad.org/Secularism.htm> (дата обращения: 26. 09. 2012).

13 Религия // Новая философская энциклопедия. В 4-х т. – М., 2001. – Т. 3. – С. 436–437.

14 Например, Д. Мак-Кенс постулирует в этом контексте возможность этики лишь в смысле «открытой» или «множественной», если понимать под «множественностью» не простой количественный плюрализм, но принципиальный отказ от возможности конституирования канона. См.: Новейший философский словарь: 3-е изд., исправл. – Мн.: Книжный Дом, 2003. – С. 1243.



ВОЗМОЖНА ЛИ «САКРАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ»? (заметки по поводу русской «сакральной философии»)

Сергей Бояринов
(г. Семей, Казахстан)

Не знаю, как быть с духовной философией, но вот с сакральной необходимо разобраться, ибо слишком уж не философски звучит это словосочетание. Оно не только режет слух из-за своей претенциозности, приличествующей культовой риторике, которой не воспрещено употребление таких «высоких слов», как «сакральное», но и просто неуместно в метафизическом размышлении, в котором такие слова, как «сакральное», «духовное» и прочее, являются рабочими понятиями, употребление которых не должно вызывать в размышляющем сбивающих с толку эмоциональных восклицаний. Там, где есть понятия, там понятно, что *есть* и есть *что*, без художественных восторгов и молитвенных упований, чай не поэзия и не душеполезная беллетристика. Или нам, что перед метафизическими штудиями необходимо просить благословление у сакрального/духовного лица на сие занятие, а тем более настраивать себя на размышление чтением высокочтимых поэтов или слушанием классической музыки? Надеюсь, кто занимается мышлением, не делает последнее специально, как это принято в психиатрических заведениях, для успокоения психики буйнопомешанных.

Поэтому так же, как в случае с духовной философией, в случае с сакральной философией необходимо философию поставить на место, ей свойственное, то есть не превозносить ее, что неминуемо обернется либо культом разума, гностическим спасением через разум, что ей самой не нужно, а нужно только теософии, либо, наоборот, «подведет ее под монастырь» и сделает «служанкой богословия», ибо всем известно, кто госпожа в делах сакральных, а зачем это философии надо, ведь она это уже проходила. Или здесь сказывается «хитрость разума» философа, который использует нефилософские средства за неимением философских средств для достижения философских целей?

Чтобы не искушать лукавого, думаю, лучше с этим по-временить и поставить философию впереди и духа, и сакрального, и понимать последние как предметы философского умозрения, а не качества самой философии. Тогда получится философия духа и философия сакрального. Такими философиями до сих пор занимаются «умные философы» в «цивилизованных странах».

Какая здесь есть опасность для свободного размышления? Кстати, иным оно не бывает. Опасность такая, что, занимаясь духовной, а, тем более, сакральной философией, ты занимаешься уже не столько сам, сколько то, что за тобой стоит, а именно духовное и сакральное, тобой занимается. А у тебя есть на это право, право представлять духовную, сакральную, сверхъестественную инстанцию? Если есть, то покажи документ, удостоверяющий таковое. Но это ладно, опустим. Точнее, допустим, что есть. Если возьмем, например, католическую или православную философию. Правда, с последней может выйти конфуз, так как нет официально признанной церковной философии как религиозной доктрины: есть православное богословие, но нет православной философии. Единственно, что есть, так это, например, философия религиозного, в данном случае, православного, мыслителя, допустим, С.Н. Булгакова. Но его философия – частное мнение богослова, не обязательное для мышления православных.

Что касается католической философии, то опять же в ее случае речь идет об учении тех философов, которые стали святыми католической церкви, и от лица которых или через их признанных учеников она говорит по вопросам, находящимся в ведении философии, а не богословия, тем более – сверхъестественного.

Да, самое главное было упущено, а именно то, что, беря на себя несвойственное человеку право размышлять от лица духовной и сакральной инстанции [1], человек лишает самого себя своего собственного размышления. Что дано философу? Ничего, кроме размышления. Вот именно им он и может заниматься сам, например, думать о духовном или сакральном. Но от того, что он думает о духовном или сакральном, его мыс-

ли не становятся духовными или сакральными. Почему? Потому что они и так духовны и сакральны. Философия по своей сущности есть духовное занятие, даже если она занимается не идеальным, а материальным, а тот, кто ею занимается, материалист. Поэтому, зачем говорить, например, о «духовной русской философии», если любая философия духовна, а не только русская. Да, вообще, зачем говорить о «духовной философии», ведь то, что она духовная, это само собой подразумевается, иначе она не философия. Лучше говорить, просто «философия», так будет понятнее. То, что русская философия «духовная» – это не ее отличительный, особенный признак, как бы этого не хотелось всем известным с университетской скамьи любителям славян.

Кстати, то же самое касается и «сакрального». Что это действительно так, попробуем подробнее разобраться, ввиду малоупотребительности слова «сакральное» в русском языке. Для начала обратимся к справке за разъяснением для ясности не к архаическому энциклопедическому словарю Брокгауза и Ефрона, а прямо к интернетовской Википедии: «Сакральное (от англ. *sacral* и лат. *Sacrum* – священное, посвященное богам) – в широком смысле, все, имеющее отношение к Божественному, религиозному, небесному, потустороннему, иррациональному, мистическому, отличающееся от обыденных вещей, понятий, явлений. Сакральные объекты имеют не только материальное измерение, но и духовное. Связаны с высшим миром. Сакральное искусство воплощает идеи и образы Божественного. В западно-европейской традиции *Arts Sacra* (сакральные искусства) – все художественные предметы, имеющие отношение к богослужению, преимущественно церковная утварь. Сакральное время не подчиняется установленным физическим законам, предполагает особое исчисление, определяет порядок ритуалов» [2]. Вот тут уже возникают трудности с пониманием применительно к нашему предмету размышления.

Для того, чтобы внести в него ясность, ограничим употребление слова «дух» в религиозном смысле. Однако и в этом смысле, смысле сакральном, ориентированном на сверхъестественный объект исследования, будет иметься в виду любая

философия, а не только русская религиозная, ибо и атеистическая и материалистическая философия по своему духу религиозна, только она делает сверхъестественным не идеальное, а материальное. Правда, это получается превратным образом, шиворот-навыворот, ну, да, ладно, могло быть еще хуже, – вообще не получиться. Для философского материализма неестественно заниматься сверхъестественным, но он им занимается, однако сам себе в этом не отдает отчета, занимается потому, что является философским. Ведь любая философия есть метафизика. Не физика же? Если философия сводит себя только к мышлению, то все равно она имеет область применения своей мысли, свой, с позволения сказать, предмет, который не может не иметь онтологии, пускай даже она будет виртуальной. А если она не прикидывается, что есть метафизика, то имеет своим предметом Абсолют (Бога), мир и человека (душу). Только у материалиста Абсолютом является не Бог, а материя как основа мира и человека.

В качестве метафизики философия развивалась исторически до тех пор, пока не стала наукой логики. То есть, логика стала метафизикой, а метафизика – логикой, логикой абсолютного духа. И вот в качестве таковой логики она есть логика сакрального, разумеется, сакрального не в смысле священного предмета поклонения или святой логики, освященной присутствием святого духа. Логика Абсолюта не представляется сакральной, святой, магической, сверхъестественной, религиозной, потому, что она логическая или философская. Поэтому на нее не надо молиться, чтобы она просветила недумających и незнающих. Но в своем предмете философская логика может быть сакральной, так как имеет дело с трансцендентным, объективно идеальным. Философия сакральна и по своей природе в том смысле, что занята естеством сверхъестественного. И поэтому она сверхъестественна или не-естественна, то есть не может отмыслить саму себя, мысль мысли от своего предмета в силу действия закона философии: единства мышления и бытия. Не только ее предмет, но и она сама объективно идеальна в лучшем случае, в худшем – идилична, т. е. субъективна. Ее отношение к своему предмету не есть отношение веры,

поклонения, а есть отношение мысли. В этом ее идея, идея философии. Идея философии – в том, чтобы быть мыслью, тождественной бытию и через чистую мысль, чистый разум идентифицировать самого мыслящего не столько со всем сущим, сколько с его сверхсущей основой, будь это совершенное существо или чистое бытие. В этом и только в этом смысле философия всегда гностична. Философ, если он философ, а не богослов или мистик, ищет путь спасения от страстей и суеты жизни на стороне разума, а не веры или чувства.

При этом философское отношение имеет своим предметом не тот же самый предмет, что религия в общем, а в частном случае богословие, и мистика (теософия, антропософия и пр.). Потому что в самом этом отношении формируется не только предмет философии, но и сам философствующий субъект, что оказывает влияние на то, каким является для него трансцендентное. Философское отношение есть трансцендирование, которое проецирует себя на мир и узнает его в душе человека для себя. Именно это философское отношение к жизни и стало для русских метафизиков, например, Вл. Соловьева или М.М. Бахтина (если не вспоминать старших славянофилов И.В. Киреевского и А.С. Хомякова, у которых оно было намечено в виде догадки), идеальным искомым состоянием или существом-идеей. Так, Соловьев писал в своих философских началах цельного знания о том, что идея, в отличие от понятия как общего многим предметам, «есть основное качество одного (метафизического) существа» [3]. У Бахтина мы находим понимание идеи как «человека в человеке» [4].

Философская публицистика и литературная критика не помешали нашим философам быть метафизиками, умеющими держать себя на сакральной дистанции от культурно-исторического материала. Вот это философское отношение к жизни, у русских философов ставшее транссубъектом-идеей, их общей персоной, и получило наименование соборности. Для самих наших метафизиков это было так смело и необычно, так по-философски удивительно, что они решили, сознательно или нет, об этом умолчать и представить дело так, что речь якобы идет о душе народа и прочей зауми журнальной

литературы и научной словесности. А их пламенные комментаторы и усердные исследователи так заболтали эту важную для философского смысла проблемную тему, что теперь неизменно трудно понять, что же на самом деле имели в виду русские философы-классики.

С этим перекликается известная фиксированность, если не заикленность, русских мыслителей на теме России. Эта тема является проблемой самой русской философии. Причина, видимо, кроется в том, что Россия стала сакральным объектом дум русских философов. Само срединное, пограничное положение России между Европой и Азией побудило их задуматься над ее противоречивой сущностью. А ведь именно противоречие заводит умную машину философии. Но они никак не могли его разрешить, так как понимали эту позицию России как трансцендентальную антиномию. Для русской духовной и сакральной философии Россия есть вечная проблема или тайна. Если Египет в облике Сфинкса был символом пробуждения человеческого сознания от животной спячки мировой души, то Россия в лице Софии, в представлении русских мыслителей, стала символом устройства мира разумом как таким способом мышления, который сочувствует вере в бога, о чем писал, как о задаче русской философии, еще И. В. Киреевский [5], т. е. устанавливает гармонию между теоретическим и практическим, между мыслью, чувством и волей каждого человека, ориентированного на абсолютный дух. Оригинальность здесь проявилась в том, что локализация абсолютного духа случилась в топосе идеи как существе антиномически противоречивом. Имя этому существу-идее – София. Она одновременно символизирует божественную премудрость и человеческую мудрость мира, что, согласитесь, является противоречием в понятии. Дело в том, что в русской духовной и сакральной философии, или, как чаще говорят, русской религиозной философии, употребляются в качестве рабочих орудий мысли не только понятия, но и символы, а символы по своей природе, как минимум, двусмысленны. Их трудно адекватно перевести в понятия. Одно дело символ Софии, а другое – ее понятие. Но, тем не менее, если попро-

бовать, то получится следующее. София как божественная премудрость, точнее, мудрость как идея мудрости или образец (парадигма) для любой мудрости, ее протообраз или первообраз, может быть определена как понятие-субститут понятия божественного ума. Понятие божественного ума раскрывается как трехэлементная система следующих концептуальных единиц (сингулярностей): мыслимое (Бог), мыслящий (сам Божественный ум) и мышление (в Боге мышление есть созерцание самого себя). Но в сочинениях русских религиозных философов, например, В.С. Соловьева и его последователей: всеединцев-софиологов мы встречаем в лице Софии не только божественную мудрость, но и мудрость мира. Однако последняя уже есть функция не божественного ума, а мировой души, что указывает на явную принадлежность этих философов к учению языческих неоплатоников и вносит в православное учение еретическое учетверение, т. е. дополнение, божественной трехипостасности четвертой ипостасью – этой самой мировой душой в виде Софии. В результате нарушается принцип неслиянности и нераздельности трех лиц Бога и вводится пол в его сущность, что делает его несовершенным существом, Богом только номинальным. Да и относительно самой Софии получается не все гладко, ведь она лишается единства и становится лишь формально общей сущностью мудрости, номинально объединяющей несовместимые, логически нерелевантные ее виды: божественную или небесную (сакральную) и мирскую или земную (профанную). При этом никак нельзя включать мирскую мудрость или мудрость мира в божественную в качестве ее элемента, ибо у них разная природа. Получается, что сакрализация русскими религиозными философами любой мудрости оборачивается обесмысливанием ее использования в качестве понятия. Тогда в нее остается только верить и иметь о ней лишь символическое представление, что, естественно, ведет к еретическому культу гностицизма.

Таким образом, выходит, что именование русской религиозной философии в качестве сакральной имеет свои минусы и в собственно философской сфере логики и в богословской верности основам православия. Если избежать тех опасностей,

к которым может привести употребление этой философии в сакральном виде, то можно ее иметь в таком качестве.

Как избежать опасности богословски превратного характера, как остаться верным той богословской доктрине, например, православному вероучению, которая задает границы компетенции философского мышления в области веры? Необходимо, прежде всего, проводить тонкие различия между религиозной символизацией и философской категоризацией и не смешивать символы с понятиями. Помнить о том, что одно дело – работа над философскими понятиями, их конституирование или даже конструирование, категориальная фабрикация, другое дело – использование религиозных символов, трансцендентных ищущей мысли мыслящего. Вольное обращение с этими символами, не сверенное с каноном ортодоксальной веры, тем более православной, запрещающей принцип богословского развития оснований веры, приводит к ереси. Поэтому религиозная философия по-прежнему должна быть «служанкой богословия», нести обет послушания, т. е. рассуждать о том, что касается творения, а не самого творца, трансцендентного ее познавательным возможностям, ведь она, эта религиозная философия, есть человеческое помышление, а не божественное провидение. Если мыслящий руководствуется своим умом, то ему нечего делать под сенью богословия, репрессирующего его размышления о Боге и указывающего то, как это необходимо делать.

Возникает вопрос о том, а можно ли мысль сводить к вере без ущерба для истины? Другими словами, есть ли у философии свои основания для отношения ко всему сущему в целом, включая сам Абсолют как сверхсущую единую основу всего сущего? Если нет, то она просто невозможна, ибо нарушается ее первопринцип: единство мышления и бытия. Значит, между богословием и философией всегда есть антагонизм, моментом которого бывает гармония как подготовка к новому антагонизму. Разумеется, в философской среде не могут не ходить представления о том, что философия снимает религию. Но это – только философское мнение, а не истинное знание того, что было, есть и будет. Исходя из всего сказанного, можно сде-

дать вывод, что единственно возможной сакральной и духовной религиозной философией может быть гностицизм, каким и является русская религиозная философия как его частный случай применительно к условиям философствования в России, а именно нахождения «на задворках» богословского догматизма. Тогда не лучше ли не сакрализовать философию и не превращать ее в рабыню госпожи, которая не умеет размышлять, но умеет только уповать, указывать, командовать и требовать послушания, т. е. того, чтобы философии не заниматься своим делом – свободным размышлением, в самой мысли находящим закон своего бытия? Если же философия пробует использовать средства явно нефилософского характера ради удовлетворения своего философского желания истины, причем заведомо в ином, может быть даже противоположном, смысле, чем их принято использовать, например, в богословии, то она заслуженно подвергается осуждению за недопустимую подмену.

Литература

1 Кстати, сама эта инстанция умеет думать или думает только человеком? Ведь она себя не знает отдельно от своих состояний бытия: в Боге, как известно со времен Фомы, а может быть, и со времен Аристотеля, сущность совпадает с существованием, но не только потому, что за бытием Бога скрывается он сам, сущий, точнее, сверхсущий, на чем настаивал Вл. Соловьев. На него ответить точно может только сама эта инстанция. Но она молчит. Во всяком случае, нам не говорит ясно и понятно.

2 См.: Сакральное // <http://ru.wikipedia.org/wiki/%D1%E0%EA%F0%E0%EB%FC%ED%EE%E5>

3 См.: Соловьев В. С. Философское начало цельного знания. – Минск: Харвест, 1999. – С. 839.

4 См.: Бахтин М. М. Проблемы творчества Достоевского. – М., 1929. – С. 311.

5 См.: Киреевский И. В. О необходимости и возможности новых начал для философии. – В кн: Киреевский И. В. Эстетика и критика. – М.: Искусство, 1979. – С. 318.

ДИАЛЕКТИКА ДУШИ

Мурат Сабит
(г. Алматы, Казахстан)

Сергея Юрьевича Колчигина, нашего юбиляра, я знаю с тех пор, когда он после окончания университета стал аспирантом отдела теории диалектики, которым заведовал Ж.М. Абдильдин, тогдашний директор института. Он же, естественно, стал его научным руководителем. Сергей в срок успешно защитил кандидатскую диссертацию по проблеме формирования целостного мировоззрения, при обсуждении которой на заседании отдела я охарактеризовал ее романтической по духу. Кажется, я попал в точку и разгадал романтическую, увлекающуюся натуру самого Сергея Юрьевича, тогда еще лишь подающего надежды молодого человека. Впоследствии я убедился в том, что он действительно человек открытой души, отзывчивый, добрый, увлеченный, влюбчивый, одним словом, настоящий романтик. В принципе, он таким и остался, ну, быть может, стал чуть более сдержанным, реалистичным, умудренным богатым жизненным опытом и накопленными знаниями. Его человеческая натура, личностные качества мне по душе, он мне нравится своей открытостью, сердечной теплотой и внутренней порядочностью.

Когда услышал, что ему исполняется 60 лет, я от неожиданности воскликнул: «Как? Уже 60?» и вспомнил случай, рассказанный как-то мне Жабайханом Мубараковичем. Когда ему исполнилось, кажется, 70 лет, он звонил Салыку Зимановичу Зиманову, с приглашением на юбилей. Интересна была, как рассказывал Жаке, его реакция: «Как? Жабайхан, неужели тебе уже 70? Не может этого быть!» Примерно такова же была и моя реакция: от удивления я чуть было не накинулся на бедного собеседника, как будто бы он в чем-то виноват. Видимо, мне подумалось, что он меня разыгрывает...

Сергей Юрьевич – человек целеустремленный, находящийся в постоянном поиске истины глубинной, смысложизненной. Он прошел сложную философско-мировоззренче-

скую эволюцию, о чем открыто поведал в своем романе-эссе «Истина. История души» [1, с. 192–254]. Он, конечно, изменился, и изменения эти, как можно судить, радикальные, затрагивающие глубинные структуры его личностного бытия. Но его человеческие качества, о которых было упомянуто выше, в общем-то, остались те же: он все такой же романтический, страстно влюбленный в жизнь, устремленный вперед и ввысь, жаждущий Истины труженик-мыслитель, профессиональный философ, поэт, писатель, известный в городе бард. Разносторонний талант, помноженный на человечность, делает его незаменимым для коллективных свершений, где творческие деяния дают плоды, общезначимые для всего коллектива, для философов республики в целом. Избрание его на должность заместителя председателя Президиума Конгресса философов Казахстана далеко неслучайно, он, безусловно, оправдает надежды своих коллег.

Но, пожалуй, одно из главных его дарований состоит в его исключительном умении излагать самые сложные философские проблемы доступно, раскрывая все необходимые их нюансы. Создается впечатление, будто бы сама проблема рассказывает о себе, о своих потайных ходах и выходах, обнажая последовательно всю свою суть. Это дорогого стоит, ибо предполагает доскональное знание самой этой сути, ее прозревание в целом и в частностях, и умение подобрать ключи к ее раскрытию как бы настежь, во всей красе. Сколько души и труда (любви, терпения и старания) требуется вложить, чтобы достичь этой ясности, не упуская при этом из виду хитросплетений всевозможных толкований и ходов мысли, уводящих ее от истины.

Я искренне поздравляю Сергея Юрьевича с его шестидесятилетием и желаю крепкого здоровья, новых творческих успехов, романтических приключений, неожиданных открытий и прозрений в этой полной загодок жизни! Я уверен, наш многоуважаемый и любимый Сергей Юрьевич находится как всегда в состоянии поиска, в раздумьях о вечном и прекрасном, о нескончаемых философских проблемах, и решаюсь поднять здесь некоторые из них, дабы обратить внимание как самого

юбиляра, так и всех собравшихся, чтобы мы могли обменяться мнениями по их поводу, если, они, конечно, заинтересуют.

1. В первую очередь я хочу поставить вопрос о роли разума в истории философии, о проблеме рации, о соотношении рационализма и иррационализма, вопрос, который не может не волновать философа, для которого ведь единственным орудием постижения действительности и является разум, мышление, логос.

2. Обычно разуму противопоставляются чувства, но, как известно, со II половины XIX в. таких феноменов стало немного больше: тут и интуиция, и череда бессознательных психических явлений, области веления и веры как особых человеческих способностей, неподвластных разуму. В философию ворвалась неизбежная противоположность рационализма и иррационализма, обозначившая конец классической и начало неклассической философии. С тех пор считается, что претензии разума на исчерпывающее постижение мира и места человека в нем несостоятельны и, соответственно, урезается в полномочиях и философия, являющаяся цитаделью разума как такового.

Мне кажется, что такой вердикт по отношению к разуму неверен. Я считаю, что в принципе мир познаваем, а философия, совместно с наукой, шаг за шагом преодолевает все воздвигаемые преграды, расширяя по возможности пределы разумного.

Развивается и само понятие разума, которое вбирает в себя практику изучения всех вышеуказанных феноменов. Разве опыт современной философии, которая, оставаясь верна принципу рации, продолжает свою поступь по пути к Истине, не говорит о силе разума, о его бесконечных возможностях? Не говорит ли об этом хотя бы философское учение М. Хайдеггера, верного принципу тождества бытия и мышления, восходящему к Пармениду? Не здесь ли лежит путь философии, прислушивающейся к истине бытия, продолжающей тем самым традиции рационализма на новом уровне, в новых исторических условиях?

Не напоминает ли это острое противостояние рационализма и иррационализма известные из истории философии

ситуации, когда философская мысль билась то над апориями Зенона, то над проблемой о природе универсалий, разделившись на два лагеря (реализма и номинализма), то над антиномиями И. Канта, то застревала на неизбежной, казалось бы, борьбе материализма и идеализма, на противоположностях сциентизма и антисциентизма, и т. д. и т. п.? И разве во всех этих случаях не является ли диалектика, диалектическая логика способом разумного разрешения всех этих и подобных им противоречий и парадоксов?

3. Несколько слов о диалектике. Сейчас, к сожалению, мало говорят и пишут о ней, а некоторые даже позволяют себе роскошь насмеяться над нею, упоминая о ней как о быстротечной моде, звезда которой почему-то ярко зажглась, к примеру, в Казахстане в 60-80-е годы XX в. И вскоре потухла. Это – огромное заблуждение. Диалектика жива, ибо без нее философия никогда не выберется из лабиринта подобных вышеприведенным ситуаций, разрешение которых подвластно только диалектическому методу мышления.

4. В западной философской литературе не часто акцентируются на диалектике как универсальном методе мышления и познавательной деятельности, но это вовсе не говорит о том, что там диалектика находится в полном забвении. Диалектические идеи Платона и Аристотеля, Канта и Гегеля, Маркса и Адорно оставили неизгладимые следы, и уроки диалектики усвоены там глубоко и ею профессиональные философы владеют в достаточной мере, хотя это не выставляется напоказ. Иногда в учебной литературе встречается мнение, будто бы, наряду с диалектикой, существуют и другие философские методы (аналитический, феноменологический, структуралистский, герменевтический и т. д.), сопоставимые с нею. Не принижая их роли и значения, должен заметить, что они являются специфическими методами, приложимыми при решении определенной группы проблем достаточно широкого охвата, пределы применимости которых вполне могут быть очерчены с учетом диалектики всеобщего, особенного и единичного. Другое дело, что их изобретение и мастерское применение оказались делом тех философов, которые не относят

себя к диалектико-логическому направлению, но они не менее ценны по своей значимости.

Хочу также заметить, что в нашей независимой республике философская мысль продолжает плодотворно развиваться во многом благодаря тому, что все еще живы традиции Казахской школы диалектической логики, под влиянием которых состоялись и продолжают трудиться многие известные в республике и за ее пределами ученые-философы, в том числе и наш юбиляр. Поэтому вряд ли правомерно утверждать, будто бы «казахстанская школа диалектической логики уже стала историей» [2, с. 16], по сути, она продолжает успешно творить и ныне. Так, в данном институте (Институт философии, политологии и религиоведения МОН РК) основную научно-исследовательскую нагрузку несут, наряду с К.А. Абишевым, А.Н. Нысанбаевым, А.А. Хамидовым и Г.Г. Соловьевой, которых я отношу к когорте создателей данной школы, такие маститые ученые-философы, как А.Б. Капышев, Р.К. Кадыржанов, А.Г. Косиченко, М.З. Изотов, Г.К. Курмангалиева, С.Е. Нурмуратов и многие другие, более молодые философы, испытывавшие так или иначе ее плодотворное влияние.

Предлагаю провести одно из очередных Ильенковских чтений осенью 2018 года на базе Национальной Академии наук в честь 50-летия организации и проведения Первого Всесоюзного симпозиума по диалектической логике, проходившего в сентябре 1968 г. в Алма-Ате.

5. Наконец, о религии. Я знаю не понаслышке о том мировоззренческом перевороте, который пережил С.Ю. Колчигин. Впоследствии, решив разобраться с собственной позицией по отношению и к религии, и к идее Бога, я опубликовал две статьи [3], где выразил свое критическое отношение к позиции ряда философов (в том числе и С.Ю. Колчигина вместе с А.Б. Капышевым) с их лично окрашенной религией. В то же время, я религию не отрицаю, считаю, что она будет необходима на протяжении длительного исторического времени внутреннего созревания человечества до уровня нравственного совершенства. Эта трактовка, созвучная с идеей космической религии, высказанной А. Эйнштейном в его статье «Наука и

религия», религии без Бога и вне Церкви [4, с. 127]. В этом же духе, как известно, высказывался и Б. Рассел [5, с. 27]. Но мои философские размышления, основанные на принципах диалектической логики, мне убедительно доказывают, что идея Бога (и, соответственно, религия) является лишь одним из величайших творений человеческого ума, призванным служить достижению душевного покоя в мире, погрязшем в несусветных дрязгах и бедствиях.

Литература

1 Колчигин С. Ю. Истина. История души. – Алматы: СаҒа, 2010.

2 Философия в современном мире: стратегии развития. Материалы I Казахстанского философского Конгресса. – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2013.

3 Сабит М. Идея Бога и реальности человеческого существования // Наука. Философия. Религия. Материалы международной научно-теоретической конференции, посв. 80-летнему юбилею КазНПУ им. Абая (17–18 октября 2008 г.). – Алматы: КазНПУ им. Абая, 2008. – С. 17–22; Сабит М. Об идее Бога и космической религии // Самочувствие человека в XXI веке: проблемы и перспективы. – Павлодар: ПППИ, 2008. – С. 9–16.

4 Эйнштейн А. Собр. науч. трудов в четырех томах. – Т. 7. – М.: Наука, 1967.

5 Рассел Б. Почему я не христианин. Избранные атеистические произведения. – М.: Политиздат, 1987.



ОДУХОТВОРЕНИЕ ФИЛОСОФИЕЙ И ОДУХОТВОРЕНИЕ ФИЛОСОФИИ ПРОФЕССОРА С.Ю. КОЛЧИГИНА

Наталья Сейтахметова
(г. Алматы, Казахстан)

В историческом философском пространстве образовывались разные философские практики, благодаря личностным философским пристрастиям и личностным конструированиям собственного философского пространства: «утешение философией», «удивление философией», «leben ist erleben», «наслаждение философией», «очищение философией», «неудовлетворенность философией», «наказание философией» и много еще других. В них деконструировался универсальный смысл философии ради субъективного трансцендирования своего собственного философского самосознания, что, впрочем, не мешало эти философские практики использовать и «Другому» как образцовые модели философской жизни. Иное дело, что они подходили не каждому, кто причислял себя к сообществу философов. Каждая эпоха формировала отношение к философии и коммуникацию с ней. Философов приближали, изгоняли, третировали, наказывали, надзирали за ними, закрывая пространство для свободных дискурсов. Но все бесполезно. Философия находила «проселочные дороги», чтобы вновь выйти на арену жизни, ставить фундаментальные вопросы о жизненном смысле человека и решать их с позиции философской, в которой они приобретают фундаментальный смысл.

Философия так часто была в опасности, что, когда мы говорим о кризисе философии, то зачастую не-философами это воспринимается как нечто само собой разумеющееся. Но кризис философии в современном мире связан больше с проблемой ее профанации, дилетантизма и редуцирования до насущных эмпирических проблем. Пренебрежительное отношение к философии сегодня выразилось в том, что ее практически изгнали из университетов, фрагментировав на околос философские дисциплины, и эта тенденция – общемировая. Возможно, уже наступило время, когда мы должны говорить о необходимости возрождения философии и возвращения ей

онтологического статуса? А в философских исследованиях нацеливать не только на получение эмпирического продукта. Ведь философия всегда будет наукой, по сегодняшним определениям, знанием о «предельных основаниях бытия», духовности, посредством которой человек становится самим собой.

В современных философских исследованиях есть еще одна практика как модель философской жизни и модель жизни самой философии – «одухотворение философией». Одухотворение философией – не просто сведенные в лингвистической конструкции два понятия, а смысловая философская практика, в которой обретение философии духовности становится возможным благодаря смыслу духовности, заложенному в ней. Такой способ философствования является для профессора Сергея Юрьевича Колчигина единственно возможным.

Во всех своих работах: монографиях, статьях, докладах и выступлениях им презентуется тема духовности, открывающая перспективность философских размышлений о насущных проблемах человечества.

О чем бы ни писал С.Ю. Колчигин, в текстах всегда онтологически присутствует тема духовности. Я обращусь к его работам, посвященным философии Индии, особенно буддизму, и ее философской репрезентации.

Индийская философская тема в отечественном философском дискурсе является мало разработанной, не очень охотно обращаются к этой теме как известные философы, так и молодые. Связан ли подобный нефилософский интерес с личными пристрастиями или сложностью философской проблемы в контексте, с одной стороны, супертolerантной нерепрессивной доктрины и, с другой стороны, с чрезмерной буддистской концептуальной загруженностью, трудно сказать. Но факт остается фактом. Возможно, что обращение к теме индийской философии связано с исключительным трансцендированием духовным, которое для С. Ю. Колчигина является естественным выражением его трансцендентальной интерсубъективности.

Поставленные им философские вопросы, требующие прояснения в буддистской и в целом индийской философии, группируются вокруг проблемы духовности, а понимание философии Индии возможно только в этом контексте.

Дистанцирование от проблемы духовности не даст истинного понимания философии будущего, поскольку только через призму духовного смысла открывается понимание философии страданий и обретение нирваны как исключительной доктрины духовного покоя и гармонии.

«Арья – шанга – мира» – знаменитый восьмеричный путь Будды – обретается в квинтэссенции праведности, тождественной квинтэссенции духовности. Философское трансцендирование духовности начинается в буддистской философии с преодолением эмпирического бытия – сансары, посредством уничтожения эгоцентризма, всех его форм и проявлений. Проблема человека в буддистской философии связана с проблемой преодоления эмпирической реальности как иллюзорности. Сам человек является целостным организмом, в нем соединены пять дхарм, которые провоцируют страдания, но которые могут их и прекратить. Такой квинтэссенциальной дхармой является духовность, обретающаяся на восьмеричном пути, называемая в буддизме четвертой благородной истиной.

В трудах Валиабхи – индийского философа XVI века, основателя направления, известного как вашуадха-адвайта – чистая недвойственность – феномен духовности приобретает смысл любви к Богу, что, впрочем, философы уже XVIII – XX столетий раскрывали через феномен любви к человеку.

С.Ю. Колчигин эксплицирует понятие духовности в буддистской философии через буддистскую матрицу вопросом: как возможно конструирование духовной реальности в повседневной практике жизни? Или эта возможность только – в практике «для-себя-бытия» (Гегель. Наука логики. Бытие), но отнюдь не для «Бытия-для кого». Герменевтика концептов буддистской философии, которую осуществляет профессор Колчигин, реализуется как онтологическое раскрытие бытия духовности, буддистской философии посредством открытия сущности, смысловости концептов.

Литература

1 Новая философская энциклопедия. В четырех томах. – Том 1. – М: Мысль, 2010. – С. 321.

ПРОБЛЕМА ДУХОВНОГО СТАНОВЛЕНИЯ ЧЕЛОВЕКА В ТРУДАХ ПРОФЕССОРА С.Ю. КОЛЧИГИНА

Наиля Жолмухамедова, Асель Мансурова
(г. Алматы, Казахстан)

Отношение человека к внешнему миру опосредуется богатством его внутреннего мира, энергией его деятельной субъективности. Осмысленность личного бытия, своих поступков составляет основу подлинно духовного существования личности. Именно категория «духовность» связывает воедино процессы самосознания, самопознания и самореализации.

Тема данной статьи выбрана не случайно. Она целостно раскрывает как личность, так и проблемное поле научной деятельности С.Ю. Колчигина. Сергей Юрьевич – талантливый ученый, Человек с большой буквы, для которого служение философии является истинным призванием его жизни.

Мы познакомились с ним в стенах Института философии Академии наук Республики Казахстан, где мы – только поступившие в аспирантуру, а Сергей Юрьевич – доктор наук, профессор, главный научный сотрудник. Однако с первых дней знакомства Сергей Юрьевич отнесся к нам уважительно, как к младшим коллегам, проявляя знаки дружественного расположения. Он щедро делился своими богатейшими знаниями и своим уважением к профессионализму с новым, молодым поколением. Неоценимую помощь оказал он тогда нам, неопытным еще аспирантам, при написании первой научной (в академическом стиле) статьи. С теплотой вспоминаем лекции и семинары, на которых нам удавалось постигать философию благодаря несомненному педагогическому таланту профессора Колчигина. Дело в том, что он грамотно и, что самое важное, доступно объяснял весь концептуально-методологический инструментарий, необходимый в процессе написания научной статьи, начиная с постановки вопроса, и заканчивая ее решением. В последующем его помощь сыграла позитивную роль в становлении научной и философской эволюции нас, как профессиональных философов.

Способность сочувствования, сопереживания, что является началом духовного становления человека, и умение поставить себя на место другого человека и ощущать себя как бы этим Другим, что в философии определяется как золотое правило нравственности, способствуют формированию высокой духовности, доброго и уважительного отношения к людям, чрезвычайной скромности и простоте в общении. Это в полной мере соответствует жизненному и профессиональному кредо Сергея Юрьевича.

Являясь одним из создателей и бессменным шеф-редактором философского журнала «Адам әлемі – Мир человека» на протяжении тринадцати лет, С.Ю. Колчигин проводил генеральную линию на поддержание в Казахстане атмосферы доброго согласия этносов, культур, мировоззрений [1]. Достаточно обширная и разнообразная интеллектуальная тематика материалов журнала нашла своего читателя, вдумчивого и стремящегося разобраться в сложных мировоззренческих и смысложизненных проблемах. Журнал стал узнаваем и востребован, и это, в первую очередь, заслуга его редактора.

Если представить, что проведен опрос в научном сообществе и попытаться составить сводный философско-личностный портрет Сергея Юрьевича, то, по нашему мнению, он будет выглядеть следующим образом. Человек блестящего ума, уникальных способностей и разносторонних дарований, высокой культуры мышления и редкого обаяния, благородных человеческих качеств. Многогранность дарования и интересов креативно мыслящего ученого, точность оценок в критическом анализе любой теоретически значимой проблемы, глобальный взгляд на вещи отражены в свойственной ему основательности мыслей и фундаментальности его трудов. Мыслитель, педагог, музыкант, поэт, художник – и это еще неполный перечень всех составляющих личности юбиляра. Человек, не знакомый или мало знакомый с ним, подумает, что получается какой-то идеальный вариант совершенной личности, и отмахнется, мол, нахваливают ученицы своего учителя и не более того. Но это действительно так.

Центральное место во всех направлениях деятельности Колчигина занимает проблема человека в духовно-чувственном измерении. Вопрос о человеке является ядром размышлений мыслителей всех времен и всех народов. Человек – единственное уникальное существо, способное к рефлексии, к раздумьям над вопросами о смысле, цели, назначении своего бытия. Эти вопросы затрагивают самые сущностные стороны нашей жизни и поэтому не могут не интересовать каждого мыслящего человека. «Истинный человек – существо не столько разумное, сколько духовное; не столько познающее, сколько любящее; не столько размышляющее и конструирующее, сколько нравственно-деятельное» [2].

Воспитательное значение имеют и природа, и труд, и окружающая нас действительность: быт, семья, межличностные отношения – все, что может быть прекрасным. Как основной носитель прекрасного, искусство обладает большим воспитательным потенциалом, что позволяет проследить сквозь призму развития данной формы общественного сознания процесс усиления его влияния на духовный мир личности. Воздействие эстетических явлений жизни и искусства на личность может проходить как целенаправленно, так и спонтанно. Художественное развитие включает в себя процесс катарсического воздействия искусства на духовный мир человека. Художественный смысл интегрален, он влияет на все уровни духовного мира личности, обогащая его, прежде всего, переживанием экзистенциальных смысложизненных ценностей, тем самым, расширяя ограниченность индивидуального жизненного опыта человека.

Посредством творчества можно воспитать подлинные эстетические качества личности: вкус, способность оценивать, понимать и творить прекрасное. На наш взгляд, получая полноценное эстетическое воспитание и достойное развитие, человек способен стать личностью, которая будет сочетать в себе духовное богатство, истинные эстетические качества, нравственную чистоту и высокий интеллектуальный потенциал.

Современная система нравственно-эстетического воспитания должна базироваться на выдвинутом еще античными

философами принципе калокагатии – единстве этического и эстетического, блага и красоты, когда умение постигать красоту чувственного мира понимается не как самоцель, но лишь как ступень на пути становления духовно богатой личности.

Значительную роль в обогащении духовного мира человека играет музыкальная культура. В настоящее время созданная средствами массовой информации возможность «растворения» музыки в сфере производства, быта, досуга, возможность слушать музыку как фон («слушать, не слушая») формирует поверхностно-потребительский тип музыкальной культуры в целом, когда не происходит полной субъективизации эмоциональных, интеллектуальных, нравственно-гуманистических сторон музыкального произведения.

Методами музыкального выражения композитор и исполнитель Колчигин, который постиг тайны музыкальной гармонии, пытается решить проблемы добра и зла, любви и ненависти, истинного и ложного. По его мнению, заложенное в музыкальном произведении содержание постигается слушателем параллельно с большим эмоциональным воздействием, такая музыка способна возвысить духовные устремления человека, воспитать его эстетический вкус в соответствии с законами красоты и гармонии.

Возникновение контуров будущей мелодии в сознании музыканта происходит под действием воображения, извне, черпая вдохновение из окружающей нас действительности, которая сама по себе является источником бесконечных ощущений. Красота природы вызывает определенные эмоциональные чувства у людей, облагораживая их, смягчая и наполняя душу волнением, радостью или тревогой. Но красота природы прекрасна лишь только тогда, когда она познана человеком. Вне человеческого общества красота и неповторимость природы не имеют эстетического значения. Человек способен создавать прекрасное, так как он наделен способностью искать и творить доброе. Человек всем своим существом стремится к счастью, к прекрасному в жизни и достигает счастья только тогда, когда ему присуще прекрасное, и он способен к сохранению этого прекрасного» [3].

Поэтому выбор наиболее реально исполняемых образов всецело зависит от личности музыканта, от его природного дара и опыта. Для создания мелодии музыкант, помимо развития своих природных качеств, должен уметь анализировать мелодию, иметь чувствительный слух, с тем, чтобы выявить по-настоящему естественные ощущения, вызывающие удовольствие. Тогда совершенная музыка служит средством пленять воображение слушателя, придает больше образной силы стихам, с тем, чтобы полученное впечатление надолго сохранилось в его душе, доставив ему тем самым эстетическое наслаждение.

Благо, Истина, Красота составляют главную сущность всего в мире. Красота – завершение всего совершенства и последняя глубина каждой вещи. Художник постоянно добивается успеха в той мере, насколько ему удастся приблизиться к идеальному первообразу Красоты. Красота существует в природе вечно, как первичное, а предметы реализованной красоты, т. е. предметы искусства, создаваемые трудом и гением человека, воспроизводят качества объективной действительности.

Человек в своей земной жизни стремится к счастью, к достижению прекрасного и достигает счастья только тогда, когда ему присуще прекрасное, и он способен к сохранению и приумножению этого прекрасного. Народная мудрость гласит: «Правда – хорошо, а счастье – лучше». И нет такой ценности, которую можно было бы поставить выше счастья. Как писал Аристотель, счастье – это такая цель, которую никто никогда не избирает средством ради чего-то другого [4]. Вот почему эта цель является высшей, всеобщей, самодостаточной.

Объективное в счастье – это, по-видимому, система независимых от общественного сознания связей человека с условиями его бытия, наличие определенных материальных и духовных предпосылок для достижения реального счастья. Субъективный момент счастья выражается в личном отношении человека к объективному, в индивидуальном наборе его волевых, интеллектуальных и эмоциональных качеств, который позволяет человеку переживать чувство счастья. Идея счастья как всеобщей цели, как высшего блага выступает своеобразным знаменателем истины и красоты, гуманизма и свободы,

равенства и справедливости. Человек должен на пути постепенного нравственного самоусовершенствования осознать свои достоинства и оценить себя как высший и единственный принцип в окружающем мире.

Безусловно, человек не имеет заранее определенной жесткой программы жизнедеятельности, а реализует себя в той или иной степени свободно, руководствуясь теми или иными нравственными запретами и предписаниями. Он способен различать добро и зло и принимать решения на основе своей совести. Создавая миф, сказку, песню, музыку, рисунок, скульптуру, украшая себя и свое жилище, охраняя и поддерживая ритуал, человечество творит мир духовной культуры, мир идеалов и ценностей. Таков своеобразный фундамент человечности, заложенный еще на заре человеческого общества и развивающийся в ходе истории. Проблему достижения гармонии между телом и духом, природой и обществом в разные исторические эпохи пытались разрешить фараон Эхнатон, пророк Моисей, Лао-Цзы, Будда, Заратустра и др. Все они искали пути, как человеку стать человечным, как приобщиться к высшему смыслу жизни.

За тысячи лет развития философской мысли так и не удалось объяснить человека исчерпывающим образом, исходя из какого-то одного качества или свойства. Тем не менее, размышляя над качественной спецификой человека, сущностью его уникальности, мы приходим к выводу, что, будучи частью природы, человек способен выходить за пределы ее закономерностей, возвышаться над миром, да и над самим собой. У человека нет какой-то одной, раз и навсегда заданной ему «природы», так же как и неизменной «сущности»: то и другое – исторически изменяющиеся характеристики человека. Человек по своей сути двойственен и принадлежит к двум мирам одновременно: природе и обществу, телу и духу. «Основой телесного здоровья и соответствующего образа жизни может и должно стать единственно воспитание человека в любви и нравственной ответственности» [5].

С.Ю. Колчигин в своих научных изысканиях обосновывает понимание духовно-нравственного становления челове-

ка, и его концепции носят форму логически упорядоченной целостной системы. Духовность в настоящее время носит своеобразный характер, перемены в духовных ценностях с неизбежностью вызывают в дальнейшем социальные и политические потрясения. При этом «духовность», по мнению Колчигина, не есть полный синоним «нравственности». Понятие духовности, пишет ученый, есть укоренение понятия «нравственность», его углубление и расширение до понятия «генетического» онтологического основания нравственности, до ее объективно сущего реального над-природного источника [6].

Действительно, когда мы говорим о духовно-нравственном становлении человека, то имеем в виду некоторый фактор, определяющий цель человека, – но не следует заранее предполагать, что этот фактор является обязательно потусторонней силой, он может оказаться фактором и вполне логически правомочным.

Формирование личностной позиции влечет за собой установку на определенный идеал. А именно – изменение, в первую очередь, педагогического сознания на основе обращения к идеям педагогической поддержки, рефлексии, личной ответственности, гуманизации и гуманитаризации образовательного процесса. Это и выработка единой стратегии духовно-нравственного и эстетического воспитания в образовательной среде всех уровней – от детских садов до высших учебных заведений. Она включает в себя обогащение эмоционального мира, восприятие подлинного искусства как высшей духовной ценности, установку на жизнеутверждающее мировоззрение, стремление не к потребительскому отношению к культуре, а к культуротворчеству и самореализации в созидательной деятельности, а также направленность на самопознание и саморазвитие личности.

Личностная позиция трактуется как один из важнейших компонентов системы нравственно-эстетических идеалов и включает в себя внутренний аспект (ценностные ориентации, эстетическое отношение, мировоззренческие принципы) и внешний аспект (способность к саморегуляции, к адекватному

выражению своей позиции, способность к убеждению аудитории и др.).

Кроме того, создание условий для обретения и утверждения собственной нравственно-эстетической позиции необходимо и для поддержки личностного становления и совершенствования человека, для личностного самопознания, которое включает в себя: проблемы современного диалога, общения, обретения своего Я, проблематику нравственных ценностей и внутреннего мира личности (наличие богатого мира чувств). В процессе обретения нравственно-эстетической позиции развиваются активность в анализе поведения окружающих, произведений искусства, склонность к самостоятельным рассуждениям.

Философы испокон веков рассматривают свою науку как высшую цель гуманистического образования и краеугольный камень наук, как средство человеческого совершенствования, достижения счастья, универсальной гармонии и спасения. Еще Аристотель учил, что счастливая жизнь и счастье состоят в том, чтобы жить хорошо, а хорошо жить – значит жить добродетельно. Существует прямая взаимосвязь между обучением и воспитанием, ибо задачей образования является не только давать знания. Образование, в самом полном смысле, по мнению С.Ю. Колчигина, не только дает социуму грамотных индивидов, но и формирует личность, гражданина, формирует в человеке нравственные и интеллектуальные навыки, необходимые для достижения подлинной гуманности и счастья.

Проблема человека – архиважная философская проблема. Кризисы современной цивилизации (экологический, антропологический, экономический) остро ставят разработку проблемы новых стратегий цивилизационного развития, в которой философия должна играть решающую роль, ибо «...каких бы высот развития не достигли современная техника и технология, без совершенства духовности человека и его нравственного развития мыслительная деятельность людей будет носить однобокий характер. Без духовно-нравственного совершенства человеческая цивилизация обречена на застой, а то и на катастрофу» [7].

Вся научная и педагогическая деятельность профессора С.Ю. Колчигина ярко свидетельствует о том, что потребность в философских знаниях для современного человека не только не снижается, но наоборот, возрастает, а философская культура становится важнейшей составной частью общей культуры, формирование которой в современных условиях приобретает особое значение. Философия усиливает наши мыслительные способности, способствует совершенствованию интеллекта и наставляет его на путь истины.

В этой связи проведение конференции «Будущее человека: проблемы, гипотезы, идеи» нацеливает ее участников на практическую реализацию гуманистических устремлений известного философа, а также на сохранение преемственности в развитии научной философской мысли в области философской онтологии и глубинных проблем человеческого бытия.

Литература

1 См.: Журналу «Адам әлемі – Мир человека» – 10 лет! // Аль-Фараби. – 2009. – № 2 (26). – С. 121.

2 Колчигин С. Ю. Философия познания в XXI веке: поиски и тенденции // Известия НАН РК. Серия общественных наук. – 2009. – № 5 (272). – С. 64.

3 Аль-Фараби. Трактаты о музыке и поэзии. – Алматы, 1992. – С. 51.

4 Аристотель. Соч. в 4-х т. – Т. 4. – М.: Мысль, 1983. – С. 63.

5 Колчигин С. Ю. Стратегия – человечность // Известия НАН РК. Серия общественных наук. – 1998. – № 4 (216). – С. 74.

6 Колчигин С. Ю., Капышев А. Б. Возможна ли нравственность, независимая от религии // Аль-Фараби. – 2011. – № 1 (33). – С. 71.

7 Нысанбаев А. Н. Феномен Сатпаева // Адам әлемі – Мир человека. – 1999. – № 1. – С. 40.

II. СОВРЕМЕННОЕ ОБЩЕСТВЕННОЕ РАЗВИТИЕ: ВЫЗОВЫ И ВОЗМОЖНОСТИ

ЖАҒАНДАНУ ЖӘНЕ ОНЫҢ ҰЛТТЫҚ ӘЛЕУМЕТТІК-МӘДЕНИ ТӨЛТУМАЛЫҚҚА ЫҚПАЛЫ

Бақытжан Сатершинов, Самет Оқан
(Алматы қ., Қазақстан)

Бүгінгі әлем барлық қырынан алғанда күрделі өзгерістерді бастан кешіріп отыр. Бұл өзгерістерді «даналыққа құштар» жандардың философиялық тұрғыда пайымдауы заңды құбылыс. Осы орайда Бүкіләлемдік философия күні қарсаңында бүкіл саналы ғұмырында «адамның» заты мен болмысы мәселесімен айналысып келе жатқан белгілі қазақстандық философ Сергей Колчигиннің 60 жылдық мерейтойына арналған халықаралық ғылыми конференцияның «Адамның болашағы: мәселелер, болжамдар, идеялар» деп аталуы да кездейсоқ емес. Адам келбетінің маңызды сипаттамасының бірі оның ұлттық тиесілігімен түсіндірілсе, ал оның келешегі бәріміз куә болып отырған жаһандану үдерісімен байланыстырылады. Ал жаһанданудың қазақстандық қоғам сияқты посткеңестік елдерге жағымды да, жағымсыз да әсері болуы мүмкін.

«Жаһандану» сөзі бүгінгі күні сандық сипаттамадан аса маңызды сапалық сипаттамаға айналды. Жаһандық экономика – бұл тек жалпы планетарлық экономика ғана емес, сонымен қатар ол – біздің көзімізге көрінбегенімен, қолы барлық жерге жеткен ерекше сапалы экономика.

Жаһандану үдерісі әлемдік контекстің, оның шектері мен бағдарларының жаңа композициясы идеясын алға тар-

та отырып, XX ғасырдың соңы мен XXI ғасырдың басындағы әлеуметтік және экономикалық ойға орасан зор ықпал етті. Оның динамикасының векторы әлемдік құрылымның идеяларын түбірімен өзгерткен әлеуметтік-мәдени төңкеріске ғана емес, адамзаттың практикалық әрекетінің механизмдеріне де бағытталды.

Бұл құбылысты белгілі интеллектуал-қаржыгер Джордж Сорос империализммен былайша салыстырады: «...Әлемдік капитализм жүйесінің кәдімгі империя ретінде орталығы мен перифериясы болады және орталық периферияның есебінен пайда тауып отырады. Онан да маңыздысы әлемдік капитализм жүйесі империалистік үрдіс байқатады. Ол өз орбитасына енгізілмеген қандай да бір рыноктың немесе ресурстардың бар екенін білгендіктен мазасыз күй кешеді. Бұл тұрғыдан алғанда оның ұлы Александр немесе ғұн патшасы Әтилланың империясынан айырмашылығы жоқ, ал оның экспансиялық пиғылы, оның құлдырауының басы бола алады». Алайда ғаламдастыруға қатысты өзге де көзқарастар да көптеп кездеседі. Ғаламдастырудың көрнекті апологеттерінің бірі американдық саясаттанушы Т. Фридман оны «өмірлік стандарттарды жоғарылатуға әкелетін «ерекше еліктіруші жол, әсер беретін аса тартымды күш ретінде» [1, 73 б.] сипаттайды. Оның айтуынша, жаһандану халықтардың барлық топтары үшін ең алдымен материалдық тұрғыдан қызықтырса, ал саяси тұрғыда ол бүкіл әлемде либералды демократия принциптерін таратады. Глобалистиканың теоретиктерінің айтуынша, ғаламдастырудың басты ерекшелігі бұл процестің тоқтатылуы мүмкін еместігінде.

Ол шын мәнінде тоқтаусыз ба? Адамзаттың ғаламдық келешегі шынында да илігікті ме? Бұл мәселелерге тоқталмас бұрын, алдымен аталмыш терминді дефинициялық тұрғыда анықтап алу қажет. Белгілі зерттеуші У. Бектің пікіріне сәйкес *жаһандық* деп біртұтас жалпыланеталық қаржылық, ақпараттық және өндірістік-технологиялық шаруашылықтың пайда болу феноменін айтамыз [2]. *Жаһандану* – бұл ұлттық мемлекеттердің трансұлттық өзара әрекет жүйесіне ену және осы жүйеге өздерінің егемендік өкілеттерінің бір бөлігін беру

процестерінің жиынтығы. Халықаралық валюта қорының анықтамасына сәйкес, жаһандану – бұл «тауарлар мен қызметкерлер рыногының ғана емес, капиталдың да барынша ұлғая түсетін үдемелі интеграциясы [3; 4]. Жаһандану еркін рынок капитализмінің әлемнің барлық аймақтарына таралуын және дербестікке ықпал ете отырып, егеменді мемлекеттерді өз ережесіне бағындыру болып табылады.

Идеологиялық тұрғыда бұл процестер жаһандандырушылықта немесе ғаламдасушылықта (глобализм) көрініс табады. Оның негізгі постулаты әлемдік рыноктың үстемдігін мойындау болып табылады. Ғаламдасушылық идеологиясы өзінің теориялық жамылғысын неомодернизмнен және неолибералды концепциялардан табады. Жаһандану үдерістерінің жиынтығын зерттеумен айналысатын арнайы ғылыми бағыт – глобалистиканың да қалыптасқанын айта кету қажет. Глобалистика мәселелерін талқылауға өз монографияларын арнаған бұл бағыттың мынадай көрнекті өкілдері бар: У. Бек [2], Д. Белл [5], И.А. Василенко [6], С.И. Долгов [7], Г.П. Мартин [8] және т.б. Жаһандану мәселесі бүгінгі күні өте өзекті және оның жақтастарымен бірге қарсыластары да бар екендігі жоғарыда айтылды. Бұл процеске ашық болсын, жасырын болсын қарсылықтарға қарамастан, ғаламдастыру қарқынды түрде жүріп жатыр.

Сондықтан қазіргі қалыптасып жатқан үрдістерді пайымдау үшін оның мәніне тереңірек тоқталудың артықтылығы жоқ.

Ұлттық бәсекеге қабілеттілікке қатысында ғаламдастыру процесінің бірқатар аспектілері бар. Олардың негізгілеріне тоқталайық.

1. Экономикалық аспект. Бұл ең алдымен тауарлар мен капиталдар рыногын ұлттық мемлекеттердің тарапынан либералдандыруынан (ырқына жіберілуінен), халықаралық капиталдың ірі трансұлттық компаниялар мен қаржылық топтардың қолына шоғырлануынан байқалады.

2. Саяси-құқықтық аспект. Бұл мемлекеттік шекаралардың жойылуынан, саяси блоктар қарама-қарсылығының бәсеңдеуінен, халықаралық байланыстардың идеологиясыз-

дандыруынан, ішкі және сыртқы экономикалық процестердегі мемлекеттің ролі мен ықпалын әлсірететін халықаралық құқықтық актілер мен келісімдерді қабылаудан көрінеді.

3. Ғылыми-техникалық аспект техноглобализм феноменімен, жекелеген елдерде пайда болған жаңашылдықтар мен жаңа технологиялардың техникалық білімдердің біртұтас комплексіне қосылуынан, Интернеттің қалыптасуы мен телекоммуникация саласындағы төңкерістердің нәтижесі ретіндегі байланыс, транспорт пен өндірістегі «технологиялық макро жүйелердің» пайда болуынан аңғарылады.

4. Этно-демографиялық аспекттің айқын белгісі өнеркәсіпті дамыған елдер тұрғындарының қартаюуы, ал дамушы елдердің үздіксіз өсімі негізінде планета тұрғындарының саны артуы аясында өтіп жатқан миграциялық процестердің нәтижесінде этностардың араласуы немесе этникалық диффузия болып табылады.

5. Экологиялық аспект – планета тұрғындарының өмірқамы үшін принципіалды маңыздылыққа ие ғаламдық экологиялық мәселелердің шиеленісуі.

6. Әлеуметтік-мәдени аспект ұлттық, салт-дәстүрлер мен әдет-ғұрыптардың рөлінің әлсіреуінен, индивидтің рөлі күшейіп, социумның рөлі төмендеуінен, адамдардың саяси және әлеуметтік көзқарастарының, өмірлік құндылықтар шкаласының, әлеуметтік-мәдени стереотиптердің жақындасуымен сипатталатын рухани-этикалық конвергенциядан байқалады.

Мұның үстіне, экономикалық өрістің өзінде мұнан 15-20 жылғы болмысымен салыстыруға келмейтін әлемдік экономиканың түбегейлі жаңа құрылымын қалыптастыратын құбылыстар орын алуда. Бұл құбылыстарға мынаны жатқызуға болады:

– қаржылық ғаламдастыру және жаһандық трансұлттық корпорациялардың қалыптасуы, капиталдың өндірістен үстемдігінің және қаржылық спекуляцияның өсе түсуі;

– әлемдік сауданың үдемелілігі және сонымен қатар әлемдік экономиканың аймақтануы, шаруашылық үрдістердің ғаламдық конвергенцияға ұшырау тенденциялары;

– ақпараттық ағымдардың көп есе өсуі және олардың алуан түрлілігі, ақпараттық ашықтығы;

– ғаламдық олигополиялар ықпалының кеңеюі және трансұлттық кәсіпкерліктің өсуі;

– саяси, экономикалық, әскери қуаттылық орталықтарының қайта құрылуы, трансұлттық экономикалық дипломатияның құрылуы және ұлттан тыс мемлекеттік биліктің жақандануы.

Бұл үдерістердің ауқымдылығы мен алуан түрлілігі жаһандануға арналған әдебиеттерде жеткілікті түрде сипатталған. Бүгінгі күні осы әр алуандылықты бір жүйеге салып, құрылымға келтіру қажет. Онсыз қойнауында ғаламдық процестер жүріп жатқан дүниежүзілік шаруашылықтың қазіргі көрінісін елестету мүмкін емес.

Бізді жаһанданудың ұлттық модернизациялауға ықпалы қандай? Ол ұлттық әлеуметтік-мәдени құндылықтарға қауіп төндірмей ме? деген сұрақта қызықтырады. Осы қырынан ала отырып жаһандануға тағы да мынадай анықтама беруге болады.

Жаһандану – бұл өте жаңа ақпараттық және қаржылық технологияларды, сондай-ақ халықаралық өндірістік, саяси-құқықтық және ұйымдыстырушылық-экономикалық әрекеттің жаңа формаларын пайдалана отырып, бәсекелестердің ұлттық әлеуметтік-мәдени стереотиптеріне қысым жасау арқылы экономикалық әрекетті ұлттан тыс қоюдың жаңа формаларына негізделген бәсекелестік артықшылықтарды қалыптастыру үдерісі. АҚШ тәрізді алпауыт ел өзінің ұйымдастырушылық-технологиялық, валюталық-қаржылық саясатымен әлемді долларландырып алды. Бір жағынан, долларды қабылдап алған елдер үшін оның формальды территориясы мен онда орналасқан ресурстар егеменді мемлекеттің дәстүрлі ахуалында берілетіндей бәсекелестікке қабілеттілік мағынасынан өзгереді. Екінші жағынан, өзге елдердің территориясын осылайша жартылай формальды жаулап алу жолымен АҚШ-ң экономикалық ықпал ету аймағының кеңейуі олардың ресурсын белсенді түрде пайдалануға мүмкіндік беріп, сонымен бірге өздерінің ұлттық бәсекелестікке қабілеттілігін арттырады.

Ықпал етудің мәнді факторларының бірі – әлеуметтік-мәдени факторлар маңызы жағынан алдыңғы екі ықпалдан – ұйымдастырушылық-технологиялық және валюталық-қаржылық әсерден еш кем емес, керісінше анағұрлым маңызды, өйткені ол кез-келген елдің өмірлік маңызы бар әлеуметтік қырларын қамтиды.

Шаруашылық өмірдің интернационализациялануы барысында евроамери-кандық типтегі дамыған (өнеркәсіпті) елдердің әлеуметтік-мәдени базасына негізделген шаруашылық жүргізу үлгісінің таралуы орын алады [9]. Осы қырынан алғанда ғаламдастыруды әлемдік шаруашылық «байланыстардың жаңа формасы ретінде қарастырып, оны «өмір тәртібінің экспорты» деп атауға болады. «Бұны күн өткен сайын үдей түскен өмір тәртібінің халықаралық қозғалысын қалыптасқан халықаралық қатынастардың жаңа қыры ретінде, оның дербес бір формасы» ретінде қарастыруға болады [10].

Осы мәселеге қатысты белгілі американдық идеолог З. Бжезинский былайша дәлірек айтады: «Мәдени үстемдік американдық ғаламдық қуаттың жеткіліксіз бағаланған жағы болып отыр. Өйткені дамудың американдық жолына еліктеу бірте-бірте бүкіл әлемді қамтитындықтан, бұл жанама түрде болсын, консенсуалды американдық гегемонияның орнатылуына қолайлы жағдай туғызды. Американдық үстемдік, осылайша, шетелдерде американдық жүйенің көптеген белгілері тек көшіріліп қана қоймай, қайта өндірілетін де жаңа халықаралық тәртіпті туғызды» [11].

Стратегиялық ойдың белгілі американдық маманының айтып отырған «американдық гегемониясы» бұл жерде американдық әлеуметтік-мәдени жүйенің бүкіл әлемдегі тек шаруашылық ұйымдар формаларының әралуандылығын ғана емес, жалпы әлеуметтік-мәдени әр алуандылықты да бәсекелестік тұрғыда басып-жаншуға ұмтылысын білдіреді. Бұл айғақты көпшілік жақсы түсінеді және сондықтан да әлемнің әр түпкірінен жаһандандудың қарсыластары табылып жатады. Мұндай қысым, әрине, үстемдік пен биліктің мүлдем жаңа түрін тудырады. Мұнда ешқандай нақты консенсусқа

орын жоқ, керісінше, оның мәнін күн көріс көзінен айрылу қорқынышы құрайды. Ағылшын ойшылы маркиз Д. Галифакс айтқандай «сүйіспеншіліксіз билік деген жаман нәрсе, ондай билікке қорқыныштан ғана қызмет етеді».

Осылайша ұйымдастырылған жаһандану процесі әлемнің барлық елдерінде бәсекелестік артықшылықтардың іргетасын қалайтын ұлттық экономикалық жүйелердің негізіне ғана емес, жалпы әлемдік экономиканың өзіне де стратегиялық соққы береді. Ол төмендегідей үш негізгі жағдайлармен байланысты.

Біріншіден, өзінің шаруашылық жүргізу стереотипін ашық және жасырын таңа отырып, жаһандастырушылар бәсекелестік артықшылықтар қалыптастырудың ұлттық негіздерін бұзады, өйткені оны қабылдаушы жақ (ұлттық экономика) осы стереотиптерді көшіре отырып, үнемі оған жат нәрсе ретінде бейімделуге мәжбүр және сондықтан да бәсекелестік қабілеті төмен болады. Демек, ұлттық экономика тұрақты түрде стратегиялық артта қалуға көндігеді.

Мұның айқын көрінісін 1990-жылдары әлемдік социалистік жүйенің күйреуі нәтижесінде тәуелсіздікке ие болған кейінгі кеңестік елдердің тәжірибесінен байқауға болады. Олар өздерінің тарихи және әлеуметтік-мәдени ерекшеліктеріне анағұрлым толық жауап беретін шаруашылық әрекетінің жеке арнайы формаларын табудың орнына жоспарлы экономикадан жинақталған орасан зор тәжірибені ысырып тастап, шаруашылық үрдісінің нарықтық формаларын жөн-жосықсыз тікелей көшіру жолына түсті. Осы әрекетімен олар «көшбасшының соңынан мәңгі қуалаушы бәсекелес» ретінде жаһандану үдерісіне жаңа серпін берді. Шаруашылық жүргізудің нарықтық формаларын қалыптастыруға Батыс елдерінде жүздеген жылдар кетсе, оған тез бейімделе алмағандықтан, бұл елдердің қоғамдық өмірінде қылмыс пен дағдарыс белең алды.

Екіншіден, дамыған елдер либералды құндылықтарға негізделген ғаламдастыру процесінің жетекшілері рөліне үміттеніп отырып, шындығына келгенде екіжақты үлгілер саясатын жүргізіп отыр. Өздерінің ұлттық экономикалық

мүдделерін әртүрлі антидемпинглік сылтаулармен бүркемелеп жасырын түрде немесе өздері қабылдаған міндеттерді бұза отырып ашық түрде өздерінің экономикалық және саяси қуатына сүйеніп, ашық протекционистік сипаттағы шараларды жүргізеді. Мұның мысалын АҚШ болат құю өнеркәсібінің өнімдерімен болған жағдайдан көруге болады.

Үшіншіден, әртүрлі елдерге өздерінің экономикалық және әлеуметтік-мәдени жүріс-тұрыс стереотиптерін таңа отырып, жаһандастырушылар әлемдік экономикадағы бәсекелестік міндеттерін шешудің жаңа, анағұрлым тиімді комбинацияларын қалыптастырудың негізін жояды. Өйткені шаруашылық үрдісі мен өмірқамының формаларының алуан түрлілігі ғана олардың әртүрлі комбинацияларынан синергетикалық тиімділік алудың алғышарттарын қалыптастырады. Шаруашылық процестерін ұйымдастыруға қоса бір типтегі әлеуметтік-мәдени формаларды да таңа отырып, ғаламдастырушылар әлемді қоғамдық, оның ішінде экономикалық өмірдің жаңа анағұрлым тиімді формаларын қалыптастырудың алуан түрлі мәдени негізінен айырады, оны әбден тозығы жеткен және оның үстіне экологиялық, әлеуметтік, этномәдени тұрғыдан алғанда қауіпті әлеуметтік жүріс-тұрыс стереотиптерін біржақты көшіруге мәжбүрлейді.

Жаһандандудың «көзге көрінбейтін осындай құдіреттілігі» жағдайында отандық экономиканы қалай тығырықтан шығаруға болады?

Бүгінде жалпы әлемнің, сондай-ақ әлемдік процесінің барысы бәсекелестік күрестегі ең басты артықшылық дұрыс экономиканың тарихи стратегияны таңдап алумен байланысты екендігін дәлелдеп отыр. Кез-келген ел үшін – бұл ең маңызды міндет, өйткені ол бәсекелестерге *қалай қарсы тұру* емес, ең алдымен не үшін қарсы тұру керек екендігін анықтап алумен сипатталатын өмірлік маңызы бар мәселені шешеді. Елдің ғаламдық бәсекелестік күресте нені қалайтынына оның жолдары мен құралдарын таңдауда қолданылған тәсілдердің тиімділігі де тәуелді болады.

Ең алдымен әлеуметтік-мәдени сипаттағы мәселелер шешіледі, социумның (әлеуметтің) өмірінің тек материалдық

негізін ғана емес, оның рухани және мәдени-тарихи өзегін құратын өмірқамының жүйесі анықталады. Өзінің ұлттық қайта өндірістік базасына ие кез-келген халықтың, ұлттың, мемлекеттің ерекшелігі мен қайталанбас өзгешелігі дәл осы өзекте сақталады.

Қазіргі уақытта бұл өндірістік база тек материалды, экономикалық потенциалды ғана емес, онан терең нәрселерді де қамтиды. Бұл тұңғыш тереңдік елдің негізгі халқының шаруашылық жүргізу типін қалыптастыратыны ерекше әлеуметтік-мәдени кілтипанмен анықталады және осының арқасында ел өзінің шаруашылық әрекетінен барынша жоғары тиімділікке қол жеткізеді.

Қалыптасқан шаруашылық өмірдің нормаларын өзгертудің өзі қашанда өте шиеленісті күрделі іс және әлеуметтік тұрғыда қауіпті болып табылады. Кезінде ұлы Макиавелли дәл айтып кеткендей, «ескі тәртіптерді жаңасымен ауыстырғаннан асқан табысы күмәнді, жүргізуі қауіпті, құрылымы қиын іс жоқ». Ал ұлттық және мәдени-тарихи ерекшеліктерді ескермей, шаруашылық жүйе үлгілерін жөн-жосықсыз ойланбастан көшіріп алу тәжірибесі мұнан да қауіпті болса керек. Мұның көрінісін алысқа бармай-ақ, өзіміздің кешегі өткенімізден аңғаруға болады.

Шын мәнінде, қазіргі либерализм адамзат өмірінің барлық саласында үстемдік беретін, әулиелік санатқа дейін көтерілген ақшаның абсолюттік құдіретін насихаттағанымен, өзінің атына сай келмейтіндей нақты еркіндіктің келемежі ғана болып табылады. Ақшаның үстемдігі, дәлірек айтқанда олардың иелерінің үстемдігі еркіндікті таптауда тоталитаризмнен асып түспесе, кем түспейді. Бұл әлемдегі кез-келген мақсатына жету жолында өз байлығын үнемі ұлайта беруді құрал ретінде пайдаланатын, табиғатты, қоғамды және адамның өзін жоюға бағытталған ақша үстемдігінің осы тілсіз доктринасы, либералдық идеологияға қарсы ұлттық дәстүрдің аясына да, тарихи жағдайларға да сай келетін стратегиялық тұрғыда дұрыс таңдалған ерік қажет.

Тұрпайы либерализмнің осындай әлеуметтік шизофрениясынан, оның идеологиялық догматтарынан бас тартып

және өмірқамының үйреншікті тұрақты формаларына сүйену арқылы ғана әлемдік рыноктағы әлеуметтік-мәдени әр алуан ұлттар мен елдермен бірлесе және адал, таза бәсекелесуге мүмкіндік беретін ұлттық экономиканың берік құрылымын қалыптастыруға болады.

Әдебиеттер

- 1 Қараңыз: *Лесков Л. В.* Апокалиптика глобализации // Глобальная экономика. – М.: Юристъ, 2003. – С. 112–121.
- 2 *Бек У.* Что такое глобализация? – М., 2001.
- 3 *Уткин А. И.* Глобализация; процесс и осмысление. – М., 2001.
- 4 *Федотов А. Г.* Глобалистика: начала науки в современном мире. – М., 2002.
- 5 *Белл Д.* Грядущее постиндустриальное общество. – М., 1999.
- 6 *Василенко И. А.* Политическая глобалистика. – М., 2000.
- 7 *Долгов С. И.* Глобализация экономики: новое слово или новое явление? – М., 1998.
- 8 *Мартин Г. П., Шуманн Х.* Западная глобализации: атака на процветание и демократию. – М., 2001.
- 9 *Рожков С.* Процесс глобализации и национальная экономика. – М., 2000.
- 10 *Фишер Г.* Глобализация мирохозяйственных отношений. Сущность, формы и перспективы. – М., 1999.
- 11 *Бжезинский З.* Великая шахматная доска. Господство Америки и его геостратегические императивы. – М., 1999.



МЕТАМОРФОЗЫ УНИВЕРСАЛИИ «ХАОС»

Александр Хамидов
(г. Алматы, Казахстан)

Порядок и хаос – сложные понятия.

И. Р. Пригожин
и И. Стенгерс [1, с. 37]

Слово «хаос» ($\chi\acute{\alpha}\omicron\varsigma$) греческого происхождения. Однако как универсалия, то есть в своём *денотативном* плане, Хаос появился в глубокой Архаике, когда человечество от бродячего образа жизни перешло на оседлый и от ведения присваивающего хозяйства к ведению хозяйства производящего. Эта универсалия входила в состав ядра *космогонических* мифов, которые у разных народов планеты фактически были идентичными. Хаосом обозначалось первичное, бесформенное, бесструктурное состояние Бытия, в котором нет ни пространства, ни времени и которое нуждалось в упорядочивании, *космизации*. Греческое Κόσμος и означает *упорядоченность, порядок*. Стало быть, космогония (κοσμο-γονία – происхождение мира*) есть переход от неупорядоченного состояния мира к упорядоченному. Начало космогенеза, согласно мифологической картине мира, имеет пространственно-временные координаты. В пространственном аспекте это – некая сакральная *до-пространственная* точка (но это не точка сингулярности современной космологии, якобы предшествующая Большому взрыву); во временном аспекте это – сакральный *до-временной* миг, обозначаемый как время *óно*. Из этой точки и в этот миг начинается космогенезис: развёртывается пространство (оно «простирается») и образуется время (оно «временей»). Сакральная точка начала космогенеза определяется далее как *Мировая ось*, которая в проекции на сотворённый космос предстаёт *Мировой горой*, *Мировым деревом* и т. д. В этом же месте стро-

* В греческом языке имелось и слово, означающее сотворение или образование мира. Это – κοσμο-ποιία .

ится главное святилище, в центре которого находится алтарь, на котором должна находиться жертва.

Созданный Космос, согласно архаической космогонии, не тождествен всему Универсуму; он со всех сторон окружён Хаосом, *не-пространством* и *не-временем*. Следовательно, Хаос не только предшествует Космосу, но и сосуществует наряду с ним. Пространство Космоса неоднородно в плане его сакральности. По мере удаления от центра сакральность убывает и нарастает профанность, и наоборот: приближение к центру есть нарастание сакральности пространства. То же и с временем: по мере существования Космоса сакральность тоже иссякает, покуда Космос не превратится в Хаос и затем всё повторится вновь, начнётся новый космогенезис. Так, согласно архаической модели мира, осуществляется Вечное Возвращение.*

Пространство Космоса организовано по горизонтали и по вертикали. «В горизонтальной плоскости Космоса пространство становится всё более сакрально значимым по мере движения к центру, внутрь, через ряд как бы вложенных друг в друга «подпространств» или объектов (типовая схема: своя страна → город → его центр → храм → алтарь → жертва, из частей которых возникает новый Космос); иногда в соответствии с этим пространство членится на серию всё более сужающихся концентрических окружностей, причём в пределах каждой из них все объекты обладают равной степенью сакральности. Центр же всего сакрального пространства отмечается алтарём, храмом, крестом, мировым деревом, *axis mundi*, пупом Вселенной, камнем, мировой горой, высшей персонифицированной сакральной ценностью (или её изображением). И в этом случае сам центр становится тем источником, который во многих отношениях определяет структуру всего пространства («сакрального поля»). В вертикальном разрезе Вселенной как наиболее сакрально отмеченная точка пространства обычно рассматривается небесный конец мыслимой «мировой оси»,

* «Весь Новый год, – пишет М. Элиаде, – это возобновление изначального» времени, то есть повторение космогонии. ...В конце года и в ожидании Нового года повторяются временные мифические эпизоды перехода от хаоса к космогонии» [2, с. 89].

т. е. абсолютный верх (иногда он понимается как Полярная звезда); сама же эта ось выступает в таком случае как шкала ценностей объектов, размещённых в вертикальном пространстве. В других случаях центр помещается там, где «мировая ось» входит в землю; в этом случае он совпадает с центром горизонтальной плоскости» [3, с. 256–257].

В архаической культуре мифы «разыгрываются» в ритуалах. Космогонический миф «разыгрывается» ежегодно в ритуале *встречи Нового года*. Структура ритуала встречи Нового года такова. Незадолго до конца Старого года ритуально «разыгрывается» усиление хаосогенного начала и наступление Хаоса. После этого «разыгрываются» события космогенеза. Конец Старого года и начало Нового (то есть воспроизведение времени óного) приходилось на точки солнцеворота: чаще всего на весеннее равноденствие или зимнее солнцестояние. В более эксплицитном виде структура ритуала встречи Нового года выглядит следующим образом. «Каждому ритуальному повторению Космогонии, – отмечает М. Элиаде, – предшествует символическое возвращение в «Хаос». Прежде, чем быть созданным заново, старый мир должен быть предварительно уничтожен. Так, разные обряды, связанные с наступлением Нового года, могут быть отнесены к двум основным категориям:

1) те, что символизируют возвращение Хаоса (тушение огней, проявления «зла» и греховности, поведение, обратное привычному, оргии, приход мёртвых и т. д.);

2) те, что символизируют Космогонию (зажигание новых огней, уход мёртвых, «инсценировки» сотворения Мира Богами, торжественное предсказание будущего и т. д.)» [4, с. 17].

В постархаических культурах феномен Хаоса трактовался различно. Причём не только на разных этапах их развития, но и в зависимости от типа культуры. Одним из принципиальных различий культур является их различие по их отношению к Востоку или к Западу. Ёмкое и точное различие Востока и Запада принадлежит П. Я. Чаадаеву. «Мир, – пишет он, – искони делится на две части – Восток и Запад. Это не только географическое деление, но также и порядок вещей, обусловлен-

ный самый природой разумного существа: это – два принципа, соответствующие двум динамическим силам природы, две идеи, охватывающие всё устройство человеческого рода. Сосредоточиваясь, углубляясь, замыкаясь в самом себе, созидался человеческий ум на Востоке; распространяясь вовне, излучаясь во все стороны, борясь со всеми препятствиями, развивается он на Западе. Соответственно этим первоначальным данным естественно сложилось общество. На Востоке мысль, углубившись в самую себя, уйдя в тишину, скрывшись в пустыне, предоставила общественной власти распоряжение всеми благами земли; на Западе идея, повсюду распространяясь, вступаясь за все нужды человека, алкая счастья во всех его видах, основала власть на принципе права; там и здесь человеческий разум не имел недостатка в высоких вдохновениях, глубоких мыслях и возвышенных произведениях. Первым выступил Восток и излил на землю потоки света из глубины своего уединённого созерцания; затем пришёл Запад со своей всеобъемлющей деятельностью, своим живым словом и всемогущим анализом, овладел его трудами, кончил начатое Востоком и, наконец, воспринял все его достижения» [5, с. 259].

Восток – это прежде всего Древняя Индия и Древний Китай. Они (и некоторые родственные им культуры) отличаются от культур Запада в первую очередь системой мировоззренческих координат. Восточная система координат содержит два уровня Мира – не-Бытие и Бытие (в Индии *Сат* и *а-Сат*, в Китае *У* и *Ю*). Иначе говоря, это – Непроявленный мир (вечный, бесконечный и бесосновный) и Проявленный (временный, конечный, производный от Непроявленного и имеющий основание в нём). В Упанишадах Непроявленное именуется Брахманом, в даосизме и неоконфуцианстве – Великой пустотой, Беспредельным, Хаосом и т. д. В индийской традиции ценностный акцент ставится на Непроявленном-Брахмане, который в Проявленном присутствует в виде той или иной его локализации, именуемой Атманом. В даосской (а далее – в неоконфуцианской) традиции ценностный акцент также ставится на Непроявленном-Хаосе, а в Проявленном – во-первых, на Дао-Пути Проявленного в целом, во-вторых, на локализации Дао-Пути

в каждом формообразовании как конкретном дао-пути этого последнего.

Древнеиндийские школы астика и некоторые школы настика, во-первых, отдают абсолютный ценностный приоритет Непроявленному (а-Сат) по сравнению с проявленным (Сат), Брахману по сравнению с Атманом, во-вторых, наделяют Проявленное (Сат) всецело негативными ценностными характеристиками. Китайская же философия (даосизм, прежде всего), во-первых, положительно-приемлюще относится к Проявленному (Ю), во-вторых, отдаёт предпочтение Дао, поскольку оно вновь приведёт проявленный мир в Непроявленность. А кроме того, если даосская философия провозглашала *не-деяние* (*у вэй*) как способ бытия человека в Мире и тип мироотношения, то индийские даршаны признают деятельность, благодаря которой можно человеку (его Атману) как выйти из круга сансары, так и всё больше погружаться в его силовое поле.

Обе восточные системы философий однозначно противостоят древнегреческой (а вслед за ней – и почти всей западной философии). Ни одна из философских школ Древней Эллады не знала Непроявленного измерения Мира. Весь Универсум (Космос, Вселенная) был для неё (да и продолжает оставаться для Запада) *единственным* и *всем* Миром. В этом едином и единственном Мире данная философия – и, фактически, вся культура – отдавала и отдаёт приоритет *вещественной* его стороне по сравнению с *энергетической*, тогда как в древнеиндийской и древнекитайской философии и культуре дело обстояло наоборот. Кроме того, древнегреческая философия (вся!) была родственна индийской философии, а также конфуцианству в том отношении, что она не отрицала и не осуждала деятельностное отношение человека к действительности.

Отношение к соотношению Проявленного и Непроявленного уровней Мира задаёт и предметное поле, а тем самым – качество и спектр тематизаций и проблематизаций в восточной и западной философиях. Они берут различные (и, по сути, противоположные) ипостаси Мироздания. В той мере, в какой Непроявленное присутствует в Проявленном, оно и составляет ближайший предмет восточной (в частности, древ-

некитайской) философии. В западной же (в частности, в древнегреческой) философии акцент поставлен на признаваемом за единственную онтологическую реальность Проявленном; более того, оно и составляет её единственный предмет. Всё это непосредственно сказалось и на трактовке Хаоса. В древнеиндийской традиции эта универсалия почти не фигурирует. Своеобразным её эквивалентом можно считать весь проявленный Универсум, Сат, характеризуемый в религиозно-философской традиции как *майя* – мировая иллюзия. В одних учениях это выражено в большей степени, в других – меньшей. Так, основатель школы адвайта-веданта Шанкара (VII – начало VIII в.). Согласно ему, Брахман есть абсолютно неизменная «реальность» и источник майи – проявленного Мира с его многообразием. В то же время, у него «майя полностью совпадает с авидьей, т. е. “неведением” – не просто омраченностью отдельного сознания, но единственным способом нашего восприятия и рассуждения, “кажимостью” (*vivarta*), “наложением” (*adhyāsa*) и т. д.» [6, с. 336].

Наиболее радикален, пожалуй, буддизм с его противопоставлением мира *нирваны* и мира *сансары*. Мир сансары – это мир постоянных изменений и, стало быть, нет ничего постоянного. Буддизм поэтому учит будущих бодхисаттв выработке «безопорного» сознания, в котором отсутствуют такие понятия, как «независимая самость» (*атман*), «существо» (*самтвa*), «живая душа» (*дживa*), «отдельная личность» (*пудгала*), так как они не обладают универсально-метафизической денотативностью. Так, в «Ваджрачхедика Праджняпарамита Сутре» (именуемой также «Алмазной Сутрой») Будда поясняет своему ученику Субхути: «Если, Субхути, бодхисаттва прибегает к понятию “существо”, то его нельзя называть “бодхисатва”. Почему же? Нельзя называть того “бодхисатвой”, кто прибегает к понятиям “независимая самость”, “существо”, “живая душа”, “отдельная личность”» [7, с. 13]. Они обладают денотатами лишь в проявленном Мире, в мире сансары, но не в мире нирваны. Буддизм признаёт существование «Я» как субъекта действий в практическом и моральном смысле (в противном случае следовало бы отменить и универсалию «карма»). Но

это «Я», согласно буддизму, является сочетанием пяти *скандх* (*рупа, ведана, самджня, санскара* и *ведана*), которые находятся в постоянном изменении и распадаются после смерти.

Но если, как отмечено выше, в древнеиндийской традиции универсалия «хаос» почти не фигурирует, то она – непременный атрибут даосской и неоконфуцианской философии. Термин «хаос» передаётся китайским словом «Хунь дунь» (другие синонимы – «Хунь лунь» и «Хунь мин»). Подобно тому, как в древнегреческой философии оппозицией Хаосу является Космос, так для древнекитайской (с отмеченным ограничением её вышеназванными школами) оппозицией *Хунь дунь* является *Юй чжоу* (переводится как «пространство-время», «Вселенная»; современное значение – «космос» в нынешнем понимании). Даосизм усматривает в Хаосе однозначно *положительное* начало. Ведь Хаос (он же – Великая пустота, не-Бытие и т. д.) – источник проявленного, посюстороннего мира. В «Дао дэ цзин» сказано: «В мире все вещи рождаются в бытии, а бытие рождается в небытии» [8, с. 127]. Дао проявленного Мира своим истоком имеет трансгredientный этому миру Хаос. О нём сказано: «Вот вещь, в хаосе возникающая, прежде неба и земли родившаяся! О беззвучная! О лишённая формы! Одиноко стоит она и не изменяется. Повсюду действует и не имеет преград. Её можно считать матерью Поднебесной. Я не знаю её имени. Обозначая иероглифом, назову её *дао*; произвольно давая ей имя, назову её *великое*» [8, с. 122]. Но, возникая из Непроявленного, из не-Бытия, оно со временем к нему же и возвращается: ведь оно есть Путь проявленного Мира и этот путь завершается возвращением в Непроявленное состояние, в Хаос. «Оно, – говорит Лао-цзы, – снова возвращается к небытию» [8, с. 118].

В древнегреческой культуре универсалия Хаоса как некоторая реальность впервые встречается в «Теогонии» Гесиода. В ней говорится:

«Перво-наперво возник Хаос (Бездна), а затем
Широкогрудая Гея (Земля)...» [9, с. 35]

К универсалии *Хаос* Гесиода и тех, кто соглашался с ним (например, Ферекид и Акусилаи), примыкает Анаксиман-

дрово *беспредельное* (ἄπειρον). Диоген Лаэртский пишет об Анаксимандре: «Он учил, что первоначалом и основой является беспредельное (apeiron), и не определял его ни как воздух, ни как воду, ни как что-либо иное» [10, с. 93]. В этом позиция Анаксимандра близка позиции философского даосизма и неоконфуцианства. Из Беспредельного возникает всё Определённое, то есть *Пределом наделённое*. Но последующие древнегреческие философы в целом равнодушно относились к универсалии Хаос. Платон в диалоге «Пир» лишь приводит цитировавшиеся выше слова Гесиода. Приводит их и Аристотель. При этом он пишет: «По-видимому, ...Гесиод правильно говорит, делая первым хаос» [11, с. 124]. Но эта ссылка на Гесиода приведена им в ходе рассмотрения точек зрения на понятие *мэста* (τόπος).

Такое отношение древнегреческих философов к Хаосу было обусловлено древнегреческим космоцентричным мировоззрением. В глазах древнего грека Космос «был творцом самого себя и не имел никакого творца ещё над собой» [12, с. 548]. Эта идея выражена в известных словах Гераклита Эфесского: «Этот космос, один и тот же для всех, не создал никто из богов, никто из людей, но он всегда был, есть и будет вечно живой огонь, мерно возгорающийся, мерно угасающий» [13, с. 217]. Слово «космос» значит также – в противоположность «хаосу» – порядок, лад, строй (в музыкальном или архитектурном смысле); «космос» – это устойчивость, неизменность, *Бытие*. «Хаос» же – это беспорядок, постоянная изменчивость, *Становление*. У Платона имеется две трактовки становления. Во-первых, оно есть стадия в существовании того или иного феномена: ничто «не может существовать, минуя возникновение и становление...» [14, с. 242]. Во-вторых, оно трактуется как *противоположность* Бытию: «к становлению мы приобщаемся телом с помощью ощущения, душою же с помощью размышления приобщаемся к подлинному бытию...», ибо бытие «всегда само себе тождественно, становление же всякий раз иное» [15, с. 367]. Мир становления – это мир Кратила, лукавого ученика Гераклита Эфесского: всё течёт, всё изменяется и в одну и ту же реку нельзя вступить и единожды. Таким об-

разом, становление во второй трактовке – это и есть эквивалент Хаоса. В этой картине мира Хаос находится не до и не вне Космоса – он находится *над* Космосом, загораживая его собою и потому, согласно Платону, так необходимо «самой душе её обращение от становления к истинному бытию» [16, с. 335]. Истина (ἀλήθεια) имеет дело с Бытием, мнение (δόξα) – со становлением.

В какой-то мере созданная атомистами (в Древней Греции – Левкиппом, Демокритом и Эпикуром, в Древнем Риме – Титом Лукрецием Каром) картина мира напоминает платоновское становление во второй трактовке и, стало быть, Хаос. Согласно Демокриту, например, бесчисленные атомы в абсолютной пустоте «трясутся во всех направлениях» [17, с. 72], соединяясь и тем самым образуя всевозможные вещи с их качествами и вновь разъединяясь. Диоген Лаэртский так излагает это учение: «Всё возникает по неизбежности: причина всякого возникновения – вихрь, и этот вихрь он называет неизбежностью» [10, с. 346]. Неизбежность – это форма *необходимости*, а необходимость есть своеобразный закон и порядок, но Демокрит фактически лишь *постулирует* эту необходимость.

Римляне заимствовали слово «хаос» у греков, транслитерировав его как «chaos». Оно означает у них «первичную тьму», «бесконечное пустое пространство», «бесформенную первичную материю, из которой образовался мир» (см.: [18, с. 177. Лев. стбц]). А. А. Тахо-Годи подчёркивает различие в понимании Хаоса греками и римлянами. Она пишет: «Хаос – в древнегреческой мифологии зияющая бездна (ср. глагол *chainō*, *chascō* – “зиять”, “разверзаться”) в отличие от римского понимания хаоса – “беспорядка”, “косной материи”. Овидий (Met. I 5 – 9) называет хаос *rudis indigestaque moles* (“сырая и грубая глыба”), *non bene iunctarum Discordia semina rerum* (“плохо связанные враждой семена вещей”)» [19, с. 519. Примеч. 29]. Собственно говоря, платоновское становление как противоположность бытию – это тоже беспорядок.

В Средние века, во время господства теоцентристского мировоззрения, философия и теология специально не касались проблемы Хаоса. Исключением были некоторые христи-

анские мистики, например Я. Бёме. Он учил, что существует «вечное начало, которое составляет *нечто*, или нечто подлинно есть, ибо оно есть вечное начало и вечный конец. Такова Бездна сама по себе...» [20, с. 25]. Словом «бездна» здесь переведена одна из основополагающих категорий философии Бёме *Ungrund*; её концептуальный смысл *безосновность*.^{*} Это безосновное может считаться эквивалентом Хаоса. Положительно о Хаосе высказывались Дж. Бруно и Парацельс. Последний полагал, что сфера Хаоса расположена между небом и землёй. Наступивший век рационализма не находил места Хаосу в картине Мироздания. Пожалуй, первым, кто открыто заговорил о хаосе (уже со строчной буквы), был И. Кант докритического периода. В своей натурфилософии он утверждал, что образованию Вселенной предшествовало состояние хаоса. «Я, – писал он, – представляю себе материю Вселенной в состоянии всеобщего рассеяния и полного хаоса. Я вижу, как на основе всем известных законов притяжения начинает формироваться вещество и как благодаря отталкиванию видоизменяется движение материи» [22, с. 122].^{**} Однако возникший мир в соответствии с собственными законами, в конце концов обречён на гибель, но, обладая внутри себя механическим устройством, он имеет тенденцию нового возрождения: «даже в смещении с хаосом это устройство включает в себя семя возрождения» [22, с. 223]. Таким образом, хаос в представлении Канта не есть абсолютный беспорядок: в нём действуют силы притяжения и отталкивания, которые и обеспечивают рождение, гибель и возрождение миров.

Проблема хаоса в новом ключе была поставлена во второй половине XX века в связи с исследованием сложных нели-

^{*} В истолковании *Ungrund* Н. А. Бердяев пошёл дальше Бёме. В «Самопознании» он писал: «Я истолковываю *Ungrund* Бёме как первичную, добыттичную свободу. Но у Бёме она в Боге, как его тёмное начало, у меня же вне Бога» [21, с. 101; курсив мой. – А. Х.]. Но если вне, то значит и до.

^{**} «Представив мир в состоянии простейшего хаоса, я объяснил великий порядок природы только силой притяжения и силой отталкивания – двумя силами, которые одинаково достоверны, одинаково просты и вместе с тем одинаково первичны и всеобщы. Обе они заимствованы мною из философии Ньютона» [22, с. 131].

нейных динамических систем. И.Р. Пригожин и И. Стенгерс пишут: «В доставшемся нам научном наследии имеется два фундаментальных вопроса, на которые нашим предшественникам не удалось найти ответ. Один из них – вопрос об отношении хаоса и порядка» [1, с. 36]. В науке, отмечает Пригожин, детерминистская парадигма вытесняется парадигмой нестабильности (см.: [23]). Пригожин и его единомышленники заняты исследованием нелинейных самоорганизующихся сложных систем (см., напр.: [24]). Тем же примерно занимается и синергетика, также исследующая общие закономерности процессов в сложных неравновесных системах на основе присущих этим системам принципов самоорганизации. Согласно Г. Хакену, одному из основателей синергетики (сам термин предложен известным дизайнером, архитектором и изобретателем из США Р. Б. Фуллером), «во многих случаях самоорганизация возникает из хаотичных состояний...» [25, с. 34]. Появилась так называемая *теория хаоса*, или *теория динамического хаоса* – специальный математический аппарат, с помощью которого описывается поведение таких нелинейных динамических систем, которые при определённых условиях оказываются подверженными хаосу. Эту теорию составляет область исследований, связывающая математику и физику. Известный американский физик Дж. А. Уиллер в статье «Об осознании принципа “закон без закона”» (1983 г.) писал, что физика будущего «будет связана с открытием того, что физический закон покоится, в конечном счёте, на хаосе, беспорядке», что «будет осознано, что физический порядок на самом деле обусловлен хаосом, то есть является “законом без закона”» (цит. по: [26, с. 220]). Излишне говорить, что во всех этих теориях понятие хаоса фигурирует в *позитивном* или, как минимум, в ценностно нейтральном значении.

Но в XX столетии, ближе к его концу, появились *геополитические* концепции хаоса (см.: [27]). Ст. Р. Манн пишет: «Научные достижения толкают нас за пределы ньютоновских концепций в экзотическую теорию хаоса и самоорганизованную

критичность» [28, с. 153]* (о самоорганизованной критичности – ниже). Появилась доктрина так называемого *управляемого хаоса*, или *контролируемой нестабильности*. Её создателями считают Дж. Шарпа и Ст. Р. Манна (иногда к ним причисляют и Зб. Бжезинского). Дж. Шарп во второй половине 1993 г. опубликовал брошюру-пособие «От диктатуры к демократии. Стратегия и тактика освобождения», в которой изложил 198 способов ненасильственного разрушения диктаторских режимов (см.: [29, с. 76–82]). Он пишет: «Ненасильственная борьба не только ослабляет и устраняет диктаторов, но и наделяет силой угнетённых» [29, с. 74]. И данная стратегия и тактика применялась в ряде так называемых «цветных» революций. Однако плодов таких революций, как правило, приходится ждать долго. Годом раньше, в 1992 г. Ст. Р. Манн опубликовал статью «Теория хаоса и стратегическое мышление», а в 1997 г. – статью «Реакция на хаос».**

Мир, пишет Ст. Манн, становится всё более сложным, и традиционные теории неспособны объяснять его надлежащим образом. Это сказывается и на стратегическом мышлении: ведь «классическое стратегическое мышление пытается описать конфликт в линейных, причинно-следственных терминах, оно вынуждает нас упростить сложные ситуации к нескольким основным вариантам» [28, с. 158]. На деле же мир является нелинейным, сложным и интерактивным. Отсюда вывод: «Нам необходимо изменить метод, который мы используем для осмысления стратегии» [28, с. 158]. Этот метод, согласно Манну, и даёт теория хаоса, «лежащая в тревожной границе между физикой и математикой...» [28, с. 159].*** «Как

* «Эти новые направления научных изысканий...», – поясняет Манн, – утверждают, что структура и стабильность находятся внутри самой видимой беспорядочности и нелинейных процессах» [28, с. 153].

** Она вошла 6-й главой в коллективную монографию: [30, р. 62–68].

*** Ст. Манна, правда, не вполне устраивает термин «хаос». Он поясняет: «“Хаос” – это не совсем удачное выражение для такой дисциплины. Слово вызывает ассоциации с бесформенностью и чистой случайностью, которые осложняют концептуальную задачу. “Нелинейная динамика” – менее перегруженный и более описательный термин, но хаос – это широко употребляемый научный ярлык, так что мы будем применять именно это слово» [28, с. 159–160].

эта наука может быть применима для стратега? – спрашивает Ст. Манн и отвечает: – Как минимум её применение может осуществляться на двух уровнях. На материальном уровне технологические инновации, которые эксплуатируют теорию хаоса, изменяют основы войны. На теоретическом уровне, она предлагает новые основы стратегического мышления» [28, с. 160].

Но Ст. Манн опирается не только на теорию хаоса, но и на разработанную П. Баком и К. Чемом теорию *самоорганизованной критичности* (см., напр.: [31]) – новейшее направление в теории нелинейных динамических систем. Согласно данной теории, нелинейная система с большим числом взаимодействующих элементов в своём эволюционировании, приближаясь к точке бифуркации (критическому состоянию), теряет свою устойчивость и достигает состояния, при котором ничтожное событие может привести систему к катастрофе. Теории хаоса и самоорганизованной критичности не ограничиваются своей применимостью только к войне в узком смысле слова. Они применимы и к иным сферам, в том числе и к геополитическим стратегиям. Обычные люди, да и политики, отмечает Манн, стремятся к стабильности. Это, согласно ему, большое заблуждение: «Стабильность – это не более чем последствие и никогда не может быть целью» [28, с. 169].*

Ст. Р. Манн пишет: «Среди беспорядка мы не лишены стратегии. Теория критичности не ограничивает стратегов, а выдаёт им такие основы, которые помогают им объяснить fascinating мировой беспорядок. Как только мы начинаем чёткое описание того, что нас окружает, мы попадём в позицию, в которой можно создавать стратегии, продвигающие наши интересы» [28, с. 166]. Стало быть, в этом случае хаос становится *контролируемым*.

И Дж. Шарп, и Ст. Р. Манн чётко осознают, чьи интересы они отстаивают своими концепциями. Это – интересы США,

* «Мы можем многому научиться, если рассматривать хаос и перегруппировку как возможности, а не рваться к стабильности как иллюзорной цели в самой себе» [28, с. 171]. «Теория хаоса... может подвинуть нас вести реалистичную политику в постоянно изменяющуюся эпоху, и открыть запоздалое освобождение стратегического мышления» [28, с. 172].

главного орудия Мирового Правительства, осуществляющего стратегию и тактику *глобализма* на нашей планете.* Манн прямо заявляет: «...Мы должны быть открыты возможности усиливать и эксплуатировать критичность, если это служит нашим национальным интересам... Тут наш национальный интерес предпочтительнее международной стабильности. В действительности, понимаем мы это или нет, мы уже принимаем меры по усилению хаоса: содействие демократии, усиление рыночных реформ, распространение через частный сектор массовой коммуникации» [34, р. 68].

Геополитическая стратегия глобалистов состоит в том, чтобы, используя теорию хаоса и теорию самоорганизованной критичности, *создавать* очаги *нестабильности* в государствах с негодными им режимами. Задача состоит в том, чтобы негодную систему как можно быстрее довести до точки бифуркации. Для этого необходимо определить возможности такого доведения. Ст. Манн называет следующие:

- «...– Изначальная форма системы
- Лежащая в основе структура системы
- Единство акторов
- Энергия конфликта индивидуальных акторов» [28, с. 166].

Знание *изначальной формы системы* важно, так как по нему можно приблизительно судить о её возможном состоянии после катастрофы, что позволит определить контуры новой, «желаемой» системы. Важное значение тут отводится «энергии конфликта». Манн отмечает, что «каждый актор в политически критических системах производит энергию конфликта, активную силу, которая провоцирует смену статус кво, участвуя, таким образом, в создании критического состояния. <...> Эти акторы стремятся изменить статус кво мирными или насильственными методами, и любой один курс приводит состояние дел к неизбежному катаклизменному переустройству» [28, с. 167]. Таким образом, если Дж. Шарп предложил стратегии мирного, *ненасильственного* разрушения негодных режимов, то Ст. Р. Манн уже допускает и *насильственные*

* О принципиальном отличии глобализма от глобализации см.: [32], [33].

меры. Правда, как можно понять, эти меры должны исходить *изнутри* системы, усилиями её «акторов».

Но реальных осуществителей стратегии и тактики глобализма только такие меры не устраивают – ждать, пока система, т. е. неудобный политический режим и его страна дозреют до точки бифуркации и страна вместе со своим режимом в соответствии с логикой самоорганизованной критичности обрушится в хаос. Задача для них заключается прежде всего в том, чтобы сначала *организовать* хаос, а затем – по необходимости *управлять* им, исходя из своих интересов. Таким образом, доктрина управляемого хаоса трансформируется в доктрину – и, что важнее, – в стратегию и тактику *организованного хаоса*. Причём в реализации этой доктрины оправданными являются также и военные вторжения. Характерный пример – Афганистан, Ирак, Югославия, Ливия и т. д.

Но если отвлечься от прямых военных вторжений, то всё же встает задача стимулировать систему к тому, чтобы она неуклонно двигалась к точке своей бифуркации. Этого, как пишет Ст. Манн, можно достичь за счёт энергии конфликта «акторов», недовольных статус кво; стало быть, из них должна быть образована необходимая, так сказать, критическая масса. Для решения данной задачи глобалистами применяется ряд более специальных стратегий и тактик. Прежде всего, они должны способствовать:

«1) превращению отношений купли-продажи во всеохватывающие, тотальные;

2) дистанцированию местных элит от собственного народа и подчинению их мировой финансовой власти» [35, с. 126]. А. Владимиров отмечает, что перед стратегами организованного хаоса встают «три основные задачи:

– *первая* – внести изменения в структуру, приоритеты и шкалу базовых национальных ценностей;

– *вторая* – обеспечить «распад связи времён», то есть сделать очевидным разрыв поколений;

– *третья* – сделать жизнь в стране невыносимой, одновременно соблазняя её население набором «ценностей иноземного быта», якобы доступных при другом политическом

режиме» [36]. Коснёмся лишь некоторых из перечисленных пунктов.

Прежде всего, глобалистами пропагандируется и насаждается *рыночный фундаментализм*: отношения купли – продажи в пределе становятся тотальными; всё, что не становится *товаром* и не сулит сиюминутную окупаемость и *прибыль*, осуждается как никчёмное. «До сих пор, – пишет А.С. Панарин, – культуры были дуалистическими: наряду с тем, что продаётся и покупается на рынке, они содержали неотчуждаемый фонд ценностей личного и коллективного назначения» [35, с. 121].* Глобалисты стремятся неудобные им общества «...превратить в неорганизованный конгломерат безответственных менял, которые выносят на рынок... всё, запрашиваемое внешними заказчиками» [35, с. 138]. Современный рынок, в основании которого лежит доктрина, разработанная Чикагской школой экономики, навязывает миру новую парадигму: «От универсального к частному, от разностороннего к одномерному, от высокосложного к примитивному, от перспективного к краткосрочному – таков вектор жизни, заданный новой системой рынка» [37, с. 436]. Рынок объявляется самодействующим механизмом («рынок всё расставит на свои места»), а из отношений предпринимательства вытравливается *этическое* начало («ничего лишнего, просто бизнес»). Традиционные ценности подвергаются деструкции и не просто замещаются контр-ценностями, но вытесняются лже-ценностями.

Вторым направлением воздействия на неудобный режим является дистанцирование интересов местных элит от интересов собственного народа и подчинение этих элит силам и интересам глобализма. А. С. Панарин пишет: «Теперь, в эпоху глобализма, быть элитой означает, собственно, членство в некоем тайном интернационале, никак не связанном с местными национальными интересами» [35, с. 6]. Особенно это от-

* «Во всякой здоровой культуре непродажными считались любовь и вдохновение, истина и красота. Также непродажными выступали и испытанные коллективные ценности: родной язык и священная земля предков, национальная территория и национальные интересы, гражданский и воинский долг» [35, с. 121].

носится к политическим элитам. Как отмечает Дж. Колеман, «люди, работающие в... правительстве, это совсем не те люди, которые в действительности принимают решения по политическим и экономическим вопросам как во внутренней, так и во внешней политике. <...> Эти люди – слуги Мирового Правительства и Нового Мирового Порядка» [38, сс. 9, 11].

Таким образом, вопреки архаической мифологии и физико-математической теории хаоса геополитка хаоса постулирует отнюдь не *порядок из хаоса*, а, напротив, – *хаос из порядка*. Технология приведения порядка к хаосу включает, помимо вышерассмотренных, следующие одновременно осуществляемые акции, приводящие к следующим результатам:

– в экономике – изгнание из основных её отраслей обязательной социальной составляющей, а также – создание обстановки, в которой национальное развитие является невыгодным, а честный производительный труд – невозможным и непрестижным делом:

– в социальной сфере – недоступность основных конституционно гарантированных прав для абсолютного большинства населения государства;

– в сфере культуры – насильственная “вестернизация” и изменение (сломяком) национальных святынь, ценностей и исторических корней, уничтожение самобытности и насильственное внедрение (в формах психологической войны) ценностей индивидуального выживания и культивирование их примата над ценностями коллективного существования;

– в сфере публичной политики – полное размывание всего политического спектра, невозможность появления новых ярких политических лидеров, явная (в прямом смысле) продажность и зависимость от власти всех официально существующих сил в стране, невозможность организации нормального политического процесса, и так далее» [36]. Последнее является «наглядным» основанием для квалификации такого политического режима как деспотического или тоталитарного. Данные задачи решаются *во многих формах и разнонаправленно*. В частности, почти тотально применяется тактика двойных стандартов, ведётся тотальная информационная война,

узурпируется в одностороннем порядке право на выгодное истолкование значимой терминологии (таких, например, терминов, как «права́ человека», «демократия», «диктатура», «свобода» и т. п.), перетолковываются и переоцениваются не только национальные истории, но и события, действующие лица всемирной истории, вытравливается историческая память, подвергаемым хаосизации нациям внушается, что их многовековая история полна событий, бессмысленных и достойных лишь стыда и чувства вины, и т. д.

На поверхности событий дело выглядит так, будто современный мир как-то сам собой погрузился в хаос, так что, говоря словами И. Рамоне, «...единственным определённым фактом стала неопределённость» [27, с. 11]. На деле же это глобалисты создают хаос, но отнюдь не затем, чтобы из него затем построить новый порядок, а затем, чтобы, создав его, стоять *над ним*, контролировать его и извлекать из этого состояния свою собственную пользу по принципу «ловить рыбу в мутной воде». Свидетельством этому – бывшая Югославия, Афганистан, Ирак, Ливия, теперь вот Украина... Кто следующий?

Итак, наш анализ показал, что сформировавшаяся в архаически-мифологическом мировоззрении универсалия Хаоса претерпела в постархаических культурах ряд метаморфозов: положительное значение она имела в даосской философии; негативное представление – в обыденном сознании европейской культуры; нейтральное понятие – в натурфилософии Канта, в физике и математике второй половины XX в.; наконец, позитивное значение состояния, *угодного* геополитическим амбициям стратегии глобализма.

Литература

1 Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой. – М., 1986.

2 Элиаде М. Миф о вечном возвращении. Архетипы и повторяемость. – СПб, 1998.

3 Топоров В. Н. Пространство и текст //Текст: семантика и структура. – М., 1983.

4 Элиаде М. Тайные общества. Обряды и посвящения. – М.; СПб, 1999.

5 Чаадаев П. Я. Апология сумасшедшего // *Он же*. Полное собрание сочинений и избранные письма. [В 2-х т.] Т. 1. – М., 1991.

6 Исаева Н. В. Майя // *Словарь категорий и понятий*. [Индийская традиция] // *Универсалии восточных культур*. – М., 2001.

7 Ваджраччхедика Праджняпарамита Сутра, или Сутра о Совершенной Мудрости, рассекающей (тьму невежества), как удар молнии // *Мир Будды и китайская цивилизация*. Восточный альманах. Вып. 2. – М., 1996.

8 Дао дэ цзин // *Древнекитайская философия*. Собрание текстов в 2-х т. Т. 1. – М., 1972.

9 Гесиод. Теогония // *Фрагменты ранних греческих философов*. Ч. I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. – М., 1989.

10 Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. Изд. 2-е, испр. – М., 1986.

11 Аристотель. Физика // *Он же*. Сочинения. В 4-х т. Т. 3. – М., 1981.

12 Лосев А. Ф. История античной эстетики (ранняя классика). – М., 1963.

13 Гераклит. Фрагменты // *Фрагменты ранних греческих философов*. Ч. I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. – М., 1989.

14 Платон. Теэтет // *Он же*. Сочинения. В 3-х т. Т. 2. – М., 1970.

15 Платон. Софист // *Он же*. Сочинения. В 3-х т. Т. 2. – М., 1970.

16 Платон. Государство // *Он же*. Сочинения. В 3-х т. Т. 3 Ч. 1. – М., 1971.

17 Фрагменты Демокрита и свидетельства о его учении // *Материалисты Древней Греции*. Собрание текстов Гераклита, Демокрита и Эпикура. – М., 1955.

18 Дворецкий И. Х. Латинско-русский словарь. Изд. 2-е, перераб. и доп. – М., 1976.

19 Тахо-Годи А. А. [Примечания к диалогу Платона «Пир»] // *Платон*. Сочинения. В 3-х т. Т. 2. – М., 1970.

20 Бёме Я. Истинная психология, или Сорок вопросов о душе... – М., 2004.

21 Бердяев Н. А. Самопознание. (Опыт философской автобиографии). – М., 1991.

22 Кант И. Всеобщая естественная история и теория неба // *Он же*. Сочинения. В 6-ти т. Т. 1. – М., 1963.

23 Пригожин И. Философия нестабильности // *Вопросы философии*. – 1991. – № 6.

Будущее человека: проблемы, гипотезы, идеи

24 *Николис Г., Пригожин Р.* Самоорганизация в неравновесных системах. От диссипативных структур к упорядоченности через флуктуации. – М., 1979.

25 *Хакен Г.* Синергетика. – М., 1980.

26 *Кизима В.В.* Идея закона и хаоса в истории физики // Категории «закон» и «хаос». – Киев, 1987.

27 *Рамоне И.* Геополитика хаоса. – М., 2001.

28 *Манн Ст.* Теория хаоса и стратегическое мышление // Геополитика и Международные Отношения. Т. 1. – М., 2012.

29 *Шарп Дж.* От диктатуры к демократии. Стратегия и тактика освобождения. Изд. 2-е, испр. – М., 2012.

30 *Complexity, global Politics, and National Security.* – Washington, 1997.

31 *Бак П.* Как работает природа. Теория самоорганизованной критичности. – М., 2013.

32 *Хамидов А.А.* Проблема глобализации без альтернативы: глобализм или анти-глобализм // Евразия. – 2005. – № 1.

33 *Хамидов А.А.* Глобализация. Глобализм. Анти-глобализм // Известия НАН РК. Серия обществ. и гуманитар. наук. – 2014. – № 6.

34 *Манн Ст. R.* The Reaction to Chaos // *Complexity, global Politics, and National Security.* – Washington, 1997.

35 *Панарин А.С.* Испытание глобализмом. – М., 2000.

36 *Владимиров А.* Стратегия «организованного хаоса» // <http://www.planet-kob.ru/analytics/27>

37 *Панарин А.С.* Стратегическая нестабильность в XXI веке. – М., 2003.

38 *Колеман Дж.* Комитет 300. Тайны Мирового Правительства. Изд. 5-е. – М., 2011.



РОСТ БИОТЕХНОЛОГИЙ И ПРОБЛЕМЫ ПОСТЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БУДУЩЕГО

Зауре Сарсенбаева
(г. Алматы, Казахстан)

В современной биомедицине происходит расширение технологических возможностей контроля и вмешательства в естественные проблемы человеческой жизни. Известный американский философ Ф. Фукуяма в работе «Наше постчеловеческое будущее: последствия биотехнической революции» обращается к теме будущего человечества: какие перспективы предлагает нам бурное развитие медицины и биотехнологий, к каким социальным и политическим последствиям может привести генная инженерия и, в частности, клонирование человека? Что мы обретем на этом пути? И что потеряем? «В ближайшее время, – считает Фукуяма, – большие этические противоречия, вызванные появлением биотехнологий, будут угрожать достоинству не нормальных взрослых людей, а лишь тем, кто не обладает полным набором способностей, определяемым нами как характеристический для человека. Самая большая группа этой категории – нерожденные младенцы, но сюда входят также маленькие дети, смертельно больные люди, немощные старики и инвалиды» [1, с. 248].

Новые медицинские технологии порождают множество острейших проблем, требующих внимания к правам человека, их нового юридического и этического решения. К таким ранее неизвестным проблемам относятся открытые современными биомедицинскими технологиями пограничные состояния бытия человека: состояние смерти мозга, когда человек еще «наполовину жив», неопределенность онтологического статуса человеческого эмбриона, когда он «еще не человек»; проблемы новых репродуктивных технологий, суррогатное материнство, проведение экспериментов на человеке и животных. Собственно биоэтику с ее морально-этическими дилеммами породили новейшие открытия современной медицины. Центрируя внимание на юридических аспектах защиты жизни и здоровья

человека, поиске морально обоснованных и социально приемлемых решений вопросов, которые встают перед наукой и человечеством практически ежедневно, биоэтика определяет все потенциально опасное, что несут в себе современные научные открытия. Автор термина «биоэтика» американский онколог Ван Ренсселер Поттер понимал под биоэтикой экологическую этику, форму защиты человека, его индивидуальности, его прав и достоинства; решение принципиально важных моральных проблем: что считать нормой, а что патологией, где границы между лечением и улучшением, что такое здоровье? В ходе дискуссий по поводу клонирования человека возникают вопросы: следует ли человеку стремиться к приобретению такой власти над природой, к вмешательству в наиболее фундаментальные процессы развития жизни (эволюцию)? Обладает ли он для этого достаточными знаниями и мудростью? Где должны быть отысканы критерии, позволяющие определить этически допустимые границы такого вмешательства? Кто возьмет на себя ответственность за осуществление программы такого автоэволюционного процесса?

Таким образом, прогресс биотехнологий дал возможность не только подправить, улучшить человеческую природу, но и создавать то, что не заложено природой изначально. Что, в свою очередь, может привести к необратимым изменениям, поставить человека на грань уничтожения как вида.

Перед национальными биоэтиками, как и перед глобальной биоэтикой, стоит единая задача – защита прав и достоинств человека, которая в своей основе приобретает форму защиты его индивидуальности как целостности, как вида.

Многочисленные дилеммы биоэтики невозможно разрешить без тщательного философского и научного рефлексирования, без осознания человеком своей ответственности и перспектив безопасного поведения.

Исторически первые биоэтические дилеммы возникли в связи с формированием реаниматологии, с созданием современных технологий интенсивной терапии, с применением аппарата ИВЛ (искусственной вентиляции легких); изучения клинического состояния смерти мозга, характеризующееся не-

обратимым отсутствием всех функций головного мозга, включая функции ствола мозга, при работающем сердце. Такое состояние может длиться до полумесяца и после требует решения – этического, юридического, философского, для кого-то богословского – является ли пациент с таким клиническим статусом еще живым человеком, или уже мертвым? Фактически возник новый образ и новый смысл смерти. Именно в случае размытости границ жизни и смерти возникает необходимость биоэтического диагноза, опираясь на два принципа биоэтики – принцип уважения автономии личности и не причинения ей вреда и принцип правдивого информирования о возможных последствиях. «Лечение смертельно больных пациентов, испытывающих хроническую боль, должно проводиться так, чтобы они могли достойно уйти из жизни... Врач и все участвующие в лечении страдающего от боли и умирающего пациента обязаны... понимать нужды пациента, членов его семьи и друзей» [2].

Актуализация увеличения роста современных биомедицинских технологий связана и с тем, что люди стремятся увеличить продолжительность жизни, повысить свой социальный статус и уровень безопасности. Сегодня такие остро стоящие проблемы, затрагивающие духовные принципы существования, как неуверенность в завтрашнем дне, экологическая угроза, болезни, недостаточная физическая и психическая выносливость, ограниченный объем памяти, ограниченность наших интеллектуальных и физических способностей – начинают осознаваться в качестве *проблем*, требующих технологических решений.

При этом биомедицинское совершенствование не может быть исключительно частным делом отдельного человека. Проводимые на человеке биомедицинские исследования не могут быть начаты без предварительной этической экспертизы на соответствие этическому императиву науки. Многочисленные нарушения этических норм при проведении экспериментов на людях породили требования общественности и научных кругов о введении контроля над этой областью научной деятельности. Соответственно, меняется и биоэтический дис-

курс осуществляемых исследований, проблема человека в контексте идей трансгуманизма и инновационных технологий. Проблема постчеловеческого будущего стала одной из центральных проблем нового мировоззрения – трансгуманизма. «Трансгуманизм – это рациональное, основанное на осмыслении достижений и перспектив науки мировоззрение, которое признает возможность и желательность фундаментальных изменений в положении человека с помощью передовых технологий с целью ликвидировать страдания, старение и смерть и значительно усилить физические, умственные и психологические возможности человека» [3].

Радикальное продление жизни человека вплоть до достижения им человеческого бессмертия предлагают имморталисты. Предполагая новые формы разума, приверженцы трансгуманизма и иммортализма считают возможным бесконечное существование человека в так называемом цифровом или машинном виде. Трансгуманизм пропагандирует неизбежность возникновения на определенном этапе технологического развития нового типа мыслящих существ. Если сценарий постчеловека будет реализован, то это будет уже не человеческое, а какое-то иное общество, и им будут управлять новые закономерности. Когда выработанные человеческой культурой такие формы регуляции, как, например, нравственные и правовые нормы, могут оказаться бесполезными и чуждыми. По мнению Ф. Фукуямы, перспективы постчеловеческого будущего основаны на принципе прав человека, в основе которого лежит идея общей естественной природы человека. И, если произойдет формирование принципиально нового вида «*sapiens*», который будет некоторое время соседствовать с «*Homo sapiens*», то идея прав человека утратит свое основание. Известный российский философ В.С. Степин, в отличие от трансгуманистов, «не воспринимает позитивно-восторженно сценарий постчеловека. Он относится к нему, скорее, с изрядной долей негативизма и настороженности. Он считает, что риски, которые обозначаются в связи с идеями переконструирования человеческой телесной организации, многообразны и вполне могут привести к разрушению цивилизации и деградации челове-

ка» [4]. Действительно, уже осознаны те колоссальные риски, которые могут повлечь за собой вмешательство в генетический код человека. «По аналогии можно говорить и о рисках вмешательства в нейрокод, на что сейчас претендуют когнитивные нанотехнологии, о рисках вмешательства в социокод, свидетелями которого мы были в перестройку. Попытки целенаправленно и насильственно изменить социокод цивилизации и культуры контрпродуктивны, они кончаются плохо» [4, с. 16]. Человечество стоит на пороге нового эволюционного шага, когда под воздействием технологий человек может измениться как вид, преобразоваться не только физически, но и духовно. Вторжение в природу человека, в его телесность, проблема природы человека приобретает новую актуальность. Граница между человеком и трансчеловеком – не в излечении человека, а его улучшении, усовершенствовании физических и интеллектуальных способностей человека. Новое видение человека, его сущности привносит проблему «постчеловеческого будущего». Она состоит в том, что развитие наномедицинских, молекулярно-биологических, геномных, нейронных, компьютерно-сетевых, информационно-медийных и других свертехнологий в будущем сможет преобразовать человека в постчеловека, который стремится усовершенствовать себя, начиная с генного уровня. С этой целью человек вторгается в свой геном – хранилище наследственной информации, изменяя свою биологическую природу, не отдавая себе отчета о возможных негативных последствиях. Биомедицинские технологии ведут к изменению понятия «человеческое существо». Призвание ученого-гуманитария в современном мире – противостоять напору этих грязных технологий, которые изменяют спрос и достаточно щедро оплачиваются. К сожалению, гуманитариев не слышат политики, экономисты, их социальный статус невысок и не приоритетен, в этом кроются грядущие последствия гуманитарной катастрофы.

Прав В.С. Степин, отмечая, что «в некоторых сценариях человекоразмерных систем могут возникнуть зоны риска, опасные для человека и общества. Их нужно определить и по возможности избежать». Так, нельзя не видеть последствий

развития андронидной робототехники, интерфейсов «мозг-компьютер»; когнитивных нейропротезов, моделирования мозга, переноса индивидуального сознания человека на небиологический субстрат.

Как следствие и выражение этой потребности в науке возникла социально-гуманитарная экспертиза научно-технологических программ и проектов. В ценностном сознании общества и ученых произошли изменения в связи с расширением в науке области постнеклассических исследований. Достаточно вспомнить о моратории на клонирование человека, принятого учеными и одобренного общественным мнением. Уже стали привычными требования экологической экспертизы и учета социальных последствий внедрения тех или иных крупных технологических проектов.

По мнению В.Р. Поттера, последние достижения биологической и медицинской науки, приведшие к созданию и развитию новых биомедицинских технологий, вступают в конфликт с традиционными этическими ценностями. «Поэтому человечество нуждается в соединении биологии и гуманитарного знания, из которого предстоит выковать науку выживания и с ее помощью установить систему приоритетов. Ныне человечеству срочно требуется новая мудрость, которая бы являлась знанием о том, как использовать знания и умения для выживания человека и улучшения его жизни» [5, с. 34].

Повороту к этическому переосмыслению роли ученых в жизни общества, их гражданской и моральной ответственности за последствия научных исследований и разработок послужило создание оружия массового уничтожения, биомедицинские исследования с принудительным участием людей. Новая этика предлагает ценностную переориентацию сознания от антропоцентризма к биоцентризму и экоцентризму как новому типу экологического сознания, основанному на принципе коэволюции человека и биосферы.

По мнению Ф. Фукуямы, многие считают, что постчеловеческий мир будет выглядеть совсем как наш – свободный, равный, процветающий, заботливый, сочувственный, – но только с лучшим здравоохранением, большей продолжительностью

жизни и, быть может, более высоким уровнем интеллекта. Однако постчеловеческий мир, считает Фукуяма, может оказаться куда более иерархичным и конкурентным, чем наш сегодняшний, а потому полным социальных конфликтов. Это может быть мир, где утрачено будет любое понятие «общечеловеческого», потому что мы перемешаем гены человека с генами стольких видов, что уже не будем ясно понимать, что же такое человек. Это может оказаться мир, где средний человек будет заживаться далеко за вторую сотню лет, сидя в коляске в доме престарелых и призывая никак не идущую смерть. А может быть, это окажется мягкая тирания вроде описанной в «Дивном новом мире», где все здоровы и счастливы, но забыли смысл слов «надежда», «страх» или «борьба». Мы не обязаны принимать любое такое будущее ради фальшивого знамени свободы, будь то свобода ничем не ограниченного размножения или свобода беспрепятственного научного исследования. Мы не обязаны считать себя рабами неизбежного технологического прогресса, если этот прогресс не служит человеческим целям. «Истинная свобода означает свободу политической общности защищать ценности, которые ей всего дороже, и именно этой свободой мы должны воспользоваться сегодня по отношению к биотехнологической революции» [1, с. 308].

В поисках решений биоэтических дилемм особенно важен междисциплинарный, межкультурный и межличностный диалог. В контексте биоэтики новая этика жизни позиционирует как пирамида, вершину которой венчает высшая ценность – жизнь человека. А такие социальные ценности, как здоровье человека, свобода и достоинство личности, справедливость, духовность наполняют жизнь силой и смыслом, делают ее полноценной. Значительное внимание центрируется на уникальности и неповторимости личности, на идее *автономии* человека, его *неотчуждаемом праве* (закрепляемом международным и национальным законодательством) самостоятельно принимать наиболее важные решения, касающиеся его собственной жизни.

В ходе современного научно-технического прогресса человек все отчетливее начинает осознавать свою ответственность

за возможные последствия собственных действий или бездействий, и перед будущими поколениями, перед жизнью вообще и планетой в целом. В XXI веке нельзя гармонично и полноценно жить без целостного подхода к любой деятельности.

В Республике Казахстан регулирование биомедицинских исследований нуждается в принципиальной проработке, поскольку существующее законодательство носит коллизионный характер и не позволяет решить все возникающие в этой области проблемы. Более того, нормативная правовая база в этой сфере постоянно отстает от динамичного развития науки и потому не справляется на должном уровне с функцией регулятора общественных отношений. Важную роль в развитии биоэтики должно сыграть создание этических комитетов и комиссий в научно-исследовательских и лечебных учреждениях.

Развитию этического самосознания профессионального сообщества медиков, осознанию моральных коллизий и дилемм, с которыми сталкиваются в своей работе биологи, медики, психиатры, способствует гуманизация отечественной биомедицины.

Литература

1 Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее: последствия биотехнологической революции / Пер. с англ. М. Б. Левина. – М.: ООО «Издательство АСТ»; ОАО «ЛЮКС», 2004.

2 Врачебные ассоциации, медицинская этика и общемедицинские проблемы: сборник официальных документов. – М: Паимс, 1995. – С. 69, 71.

3 Сайт Российского трансгуманистического движения // <http://www.transhumanism-russia.ru/content/view/70/94/> (дата обращения 05.08.2004).

4 Материалы круглого стола по книге В. С. Степина «Цивилизация и культура» // Вопросы философии. – 2013. – № 12. – С. 11.

5 Поттер В. Р. Биоэтика: мост в будущее. – Киев: Сфера, 2002.

ПРОБЛЕМА ВЫБОРА СВОБОДЫ СОВРЕМЕННОГО ЧЕЛОВЕКА: ОДНОЗНАЧНОСТЬ ИЛИ НАЛИЧИЕ АЛЬТЕРНАТИВЫ

Сафар Колдыбаев
(г. Костанай, Казахстан)

Сегодня без преувеличения «это сладкое слово – свобода» стало в руках ведущих европейских стран и США пропагандистским орудием вмешательства в дела других стран, свержения неудобных политиков и установления иных порядков, неокOLONиальных режимов. Философско-мировоззренческим прикрытием подобной политики стала либеральная концепция свободы человека, которая сегодня навязывается современному миру как наиболее совершенная, соответствующая естественной его природе. При этом либеральная концепция свободы рассматривается как безальтернативная, исключающая всякий иной выбор свободы человека. Но так ли это?

Вообще идея о том, что человек во все времена и при любых формах общественного устройства боролся за свободу, является ошибочной. История не является прогрессом свободы. Требование свободы характерно только для поднимающихся индивидуалистических, но не для коллективистических обществ. «Братство, равенство, свобода» — это лозунг буржуазной революции. Пролетарская революция оставляет из него только «равенство», но и его переосмысливает по-своему. Эта революция направлена не на свободу, тем более свободу, понимаемую индивидуалистически, а на «освобождение» и прежде всего, на освобождение от эксплуатации, порождаемой частной собственностью. Средневековый человек не боролся ни за свободу совести, ни за свободу мысли, ни за какую-либо другую свободу. Человек тоталитарного общества борется за осуществление основной цели своего общества, сопротивляется его внутренним и внешним врагам, препятствующим реализации этой цели, но он не жаждет свободы и не отстаивает ее.

Свобода – это лозунг, прежде всего, индивидуалистических обществ и, главным образом, их. Здесь она выступает как воз-

возможность индивида самому определять свои жизненные цели и нести личную ответственность за результаты своей деятельности. Не случайно именно под влиянием доминирующих в современном мире индивидуализирующих обществ провозглашен в мировых официально-нормативных документах приоритет интересов личности над правами наций, народов.

Адресатом либерализма часто называют конкретных лиц, придерживающихся и пропагандирующих либеральные взгляды и идеи. Но в своей глубинной сущности появление и основные установки самого либерализма есть отражение в конечном счете победоносного шествия и утверждения в производстве реальностей частной экономической свободы. Освобождение индивида от разного рода норм и установлений, сковывающих его повседневную деятельность, предоставление ему возможности самому выстраивать свою жизнь было вызвано бурным развитием капитализма и, прежде всего, индивидуальным и групповым предпринимательством, свободным рынком, защитой частной собственности. «...Частная собственность, – пишет Ф.А. Хайек, – является главной гарантией свободы, причем не только для тех, кто владеет этой собственностью, но и для тех, кто ею не владеет. Лишь потому, что контроль над средствами производства распределен между многими не связанными между собой собственниками, никто не имеет над этими средствами безраздельной власти, и мы как индивиды можем принимать решения и действовать самостоятельно. Но если сосредоточить все средства производства в одних руках, будь то диктатор или номинальные “представители всего общества”, мы тут же попадаем под ярмо абсолютной зависимости» [1]. Другой важной гарантией индивидуальной свободы выступает правовое государство.

Концепция либерализма с ее главным постулатом о непреходящей ценности и равноправии человеческой личности в основных чертах сложилась в XIX в. Либерализм был идейным выражением того индивидуалистического миропонимания, которое придавало особое значение независимости личности, автономии человеческого разума и изначально заложенным в человеческой природе добродетели и способно-

сти к совершенствованию. Индивидуальная свобода рассматривалась не только как данность, но и как задача дальнейшего совершенствования общества. Либерализм настаивал на экономической свободе, но был также требованием свободы во всех других областях: интеллектуальной, социальной, политической и религиозной.

Таким образом, либерализм с его идеей свободы человека есть продукт индивидуализирующих обществ, что предполагает его практическую реализацию в определенном общественном устройстве. Но даже в индивидуализирующих обществах либерализм с его центральной идеей свободы явно переоценивает роль индивидуальной свободы в сложной системе социальных отношений. Во-первых, в развитых капиталистических обществах далеко не все его члены горячо стремятся к свободе; во-вторых, в коллективистическом обществе люди обычно не чувствуют себя несвободными. В развитии капиталистического общества бывают такие кризисные периоды, когда большинство его членов оказываются готовы к «бегству от свободы» (Э. Фромм) во имя ценностей, представляющихся им более значимыми. В спокойные, относительно благополучные периоды многие индивиды этого общества тоже не переоценивают свою свободу. Свобода – это также ответственность за свободу, на свой страх и риск принимаемые решения и борьба за их реализацию. Каждодневной и временами жестокой борьбе за частные интересы, за существование многие предпочли бы пусть не особенно комфортную, но спокойную и лишенную элементов борьбы и риска жизнь. Безопасность и устойчивость своего положения они ставят выше индивидуальной свободы. Как отмечает Г. Маркузе, свобода предпринимательства, вокруг которой группировались все другие свободы, с самого начала не была путем блаженства: «Как свобода работать или умереть от голода она означала мучительный труд, ненадежность и страх для подавляющего большинства населения. Если бы индивиду больше не пришлось утверждать себя на рынке в качестве свободного экономического субъекта, это было бы одним из величайших достижений цивилизации» [2].

Примечательно, что Н.А. Бердяев, критиковавший капиталистическое общество с коллективистических позиций, говорил о «формальном характере» его свободы: она действительно есть, но нет большой, захватывающей все общество цели, для которой ее можно было бы использовать; человек свободен определять лишь форму своего собственного поведения, причем должен это делать, не мешая другим, что требует тщательных правовых разграничений, самодовлеющего юридического формализма.

В традиционных обществах либеральная практика свободы не воспринимается. В таких обществах (современный Афганистан, Ливия и др.) она не приживается, отторгается на массовом уровне. Здесь способна существовать свобода иного варианта, исключаящая разгул низменных склонностей и страстей человека. Это свобода под контролем коллектива, общества, порой неусыпным. Свобода здесь выступает как служение общему, подчинение своих внутренних помыслов и действий обществу. Либеральное толкование свободы представляется ему «бесполезным», порождающим крайний индивидуализм и едва ли не анархизм в жизни общества.

Принцип свободы для человека традиционного общества всегда решается позитивно, т. е. свобода – это, прежде всего, цель и задание, к которому устремляется человек, обнаруживая в себе и реализуя новые онтологические горизонты. Человек для традиционного мирозерцания – всегда часть чего-то более великого; и его свобода, путь к свободе, вне зависимости от конфессионального, социального, полового и любого другого статуса заключается в стремлении к великому Целому и служению Ему.

Такое мировоззрение носит по преимуществу сакральный или холистский характер. В его основе лежит глобальный императив; целое предшествует частному, идеальное предшествует материальному, коллектив и иерархия превыше индивидуума и т. д. Такое отношение к понятию свободы может быть выражено принципом «свобода для чего-то иного». Под этим «иным» подразумевается практически вся полнота Бытия, лежащая за пределами ограниченного индивидуального человеческого «Я».

Традиционное мировоззрение всегда рассматривало человека как часть более глобальной онтологической реальности. В традиционном обществе человек существовал не сам по себе, а как часть целого: общества, клана, религиозной общины, мира, Абсолюта, Бога и т. д. Само Бытие накладывало на него неснимаемые обязанности, и налагало ответственность. На языке индуизма это получило название *дхарма*.

Понятие *дхармы* трудно переводимо на современный язык. Это – закон, обязанность, моральный императив, религия, но, прежде всего, некое неотъемлемое свойство каждой вещи, подобное жару у огня. Стоит только убрать у огня его жар, и он потеряет свойство быть огнем. В китайской традиции аналогом понятия Дхармы выступало Дао (буквально – «путь») т. е. естественный порядок вещей, скрепляющий воедино человека и мир, небо и землю и поддерживающий вселенскую гармонию. В традиционном обществе фактически проблема свободы, в ее сегодняшней формулировке, не стояла перед человеком. В санскрите словом «свобода» (*мукти*) обозначается высшая цель реализации человека: слияния его с Абсолютом – *Брахманом*. В более прикладном смысле свобода как независимость и самодостаточность обозначалась словом *сватантрия* (буквально – следование по своей нити или судьбе). В русском языке слово «свобода» восходит к общеславянским корням: сва (своя) обода (окружение, община, общество).

Либерализм не признает традиционалистского толкования свободы, ибо, согласно его логике, личность без остатка растворяется в различных коллективных целостностях, характерных для данных обществ. Индивидуализм, считает он, предполагает свободную личность, коллективизм же ее исключает.

Индивидуалистическая свобода является свободой выбора из открывающихся возможностей, и, чем шире круг таких возможностей, тем она полнее. В традиционном обществе свобода предполагает освобождение от необходимости выбора из многих вариантов, возможность действовать, не раздумывая и не выбирая, причем действовать не в одиночку, а вместе со всеми и так же, как все. При этом характеристика индивидуалистического общества как «свободного», а традиционного – как «не-

свободного» — это характеристика либерального сознания, но никак не волеизъявления масс, привыкших веками жить в соответствии со своими коллективистскими привычками.

Таким образом, проблема свободы человека и ее решение в современном мире строится на противостоянии двух базовых мировоззренческих и понятийных языков: языка традиции и языка модерна. Сопоставляя две модели понимания свободы: традиционную и либеральную, можно сказать, что между этими двумя пониманиями свободы лежит глубинное, неустранимое онтологическое противоречие. Противостояние между традиционным мировоззрением и мировоззрением модерна составляет главный диалектический конфликт современного мира, проявляющийся в религиозной, политической, культурной, социальной и других сферах. Столкновение этих базовых парадигм составляет главное содержание той исторической драмы, которая разворачивается на наших глазах. Но в любом случае вопрос выбора свободы должен решаться не извне, и, тем более, не навязыванием другому своего понимания свободы, а характером сложившихся в обществе традиций.

Литература

1 Хайек Ф. А. Пагубная самонадеянность. Ошибки социализма. – М., 1992. – С. 235.

2 Маркузе Г. Одномерный человек. – М., 1994. – С. 7.



ТОЛЕРАНТТЫЛЫҚ РУХАНИ ҚҰНДЫЛЫҚ РЕТІНДЕ

Зухра Исмагамбетова, Салтанат Аубакирова
(Алматы қ., Қазақстан)

Бүгінгі күні барлық халықтар өркениетке бет бұрған әлемде адамаралық, этносаралық және конфессияаралық өзара түсіністік пен төзімділікті қалыптастыру қоғамның бейбіт те, орнықты дамуының кепілі ретінде бағаланады. Толерантты қарым-қатынастардың бастаулары, қазақ халқының басқа этностармен, олардың мәдениетімен, дәстүрімен қатар бейбіт өмір сүру ұстанымы өз тамырымен өте ерте ғасырлардан басталды. Мыңдаған жылдар бойы қазақтардың тарихи жерінде әр түрлі мәдениеттердің, діндердің және дәстүрлердің өкілдері болатын көптеген халықтардың тағдырлары қиылысты.

Толеранттылық ХХІ ғасырда экономикалық дамудың маңызды факторы болып отыр. Қазақстанда бұл ұғым уақытпен тексеріліп, сынақтан өткізілген, сондай-ақ, оның тиімділігі тарихпен дәлелденген.

Толеранттылық ұғымын талдау нәтижесінде әлемдегі мәдениеттердің түрлі әралуандылығын қабылдау мен түсіну мағынасындағы «құрметтеу» ұғымы, адам даралығын білдіру әдістері мен өз-өзін білдіру нысандары «төзімділік» ұғымының басты мағынасы мен негізі болып табылатындығы анықталды.

Ал отандық ғалымдар Б.Г. Нұржанов пен А.М. Ержанова бұл екі сөздің айырмашылығын былай деп түсіндіруде: «бәрінен бұрын оның айырмашылығы мынада: «төзімділік» көбіне тұрмыстық немесе медициналық мәнді білдіреді. Толеранттылық болса анағұрлым кең мәдени, әлеуметтік және философиялық ұғым. Бұдан бөлек, «төзімділік» бұл қасиеттің пассивті қырын көрсетсе, «толеранттылық» белсенді, позитивті қатынасты білдіреді» [1, 12 б.].

«Толеранттылық» ұғымының мәні қазақ тілінде өте терең, ол шыдамдылық, байсалдылық, кісілік, ізгілік, келісімді табу деген мағыналарды білдіреді. Төзімділікке, яғни

толеранттылыққа қарсы «интолеранттылық» деген ұғым бар: ол адам, әлеуметтік топтар, мемлекеттерге байланысты ымырасыздық, шыдамсыздық, тағатсыздық, кейістілік, менмендік, озбырлық, парықсыздық деген мағыналарда пайдаланылады.

Мұхтар Әуезовтің «төзімділік – жақсы қасиет, бірақ өмір бойы төзуге болмайды» деген сөзі бар. Толеранттылықты заңмен реттеп, құқықтық негізін анықтау керек. Бұл мәселеде алдымен зиялы қауым өкілдері, сосын билік күш салуы тиіс.

Жалпы алғанда, толеранттылықтың негізі – өзінің «басқаға, бөтенге» қатынасын бақылау болып табылады. Бұл күнделікті кездесетін, тұрмыстық деңгейден бастап, кәсіби қарым-қатынас жасауға дейінгі аралықты қамтитын мәселе болып саналады. Төзімділіктің негізінде плюрализмнің бар болуына құрмет көрсету орын алады. «Толеранттылық» ұғымы алғашында әлеуметтік ой саласында философиялық категория ретінде пайда болып, қатынас ретінде түсіндірілетін. XX ғ. бастап ол тәжірибе саяси қызмет, технология ретінде көрініс табады, осыған байланысты ол жеке дара саяси ұғым ретінде танылды.

Жалпы төзімділік өркениетті қоғамға тән құбылыс. Мұндай қасиет тұтас ұлттың басына бір күнде орнай салмайтыны белгілі. Бұл – халықтың сана-сезімінің, дәстүрінің, рухани байлығының кемелденгенінің айқын көрінісі. Осы тұрғыдан алып қарасақ, Қазақстандағы қоғамдық қарым-қатынастардың белгілі бір дәрежеге көтерілгенін байқаймыз.

Толеранттылықтың негізгі ережелері мен қағидаттары БҰҰ мен Біріккен Ұлттардың білім, ғылым мен мәдениет мәселелері жөніндегі ұйымының ЮНЕСКО-ның құжаттарында әзірленген, ал онан әрі талдау ғылыми және ғылыми және ғылыми-танымалды ақпарат көздерінде жүзеге асырылған [2]. Аталған құжаттарды төменде атап өтілетін үш топқа бөлуге болады.

Біріншіден, толеранттылықтың негіздері түсіндірілетін жарияланымдар (саяси мәдениет, адамның құқықтары мен бостандықтары, өзара түсінушілік, тілектестік және т. б.), оның дүниетанымды негіздері мен саяси басымдылықтарын

3. Исмагамбетова, С. Аубакирова. Толеранттылық рухани құндылық...

анықтау, нормативтік-құқықтық базаны дамыту, мәдени-білім беру бағдарламасын әзірлеу мен жүзеге асыру, ағартушылық және насихаттаушылық акцияларды жүргізу жөніндегі іс-әрекеттер орын алады.

Екіншіден, толеранттылық мәселесінің бірнеше аспектісі бар: діни, тарихи, философиялық, мәдениеттанулық, педагогикалық, психологиялық, саясаттанулық, құқықтық, әлеуметтанулық және т.б., олардың әзірлеушілік деңгейлері де әртүрлі.

Үшіншіден, толеранттылық қандай да көзқарасқа, наным сенімге субъективті төзімділік емес, мұнда белгілі бір өлшем болуы тиіс [3, 76 б.].

Толеранттылық кез келген нәрсеге, мысалы мәдени құбылыстарға, сыртқы ықпалдарға шексіз төзе беру дегенді білдірмейді. Өлшеусіз төзімділік, шексіз-шетсіз төзімділік өзіндік бірегейлікті жоғалтумен барабар. Егер бұл түсінікті Қазақстан жағдайына орай бұратын болсақ, ондай мәдени толеранттылық, соның ішінде діни толеранттылықты, біздің еліміздің қалыптасқан өз мәдени (діни) жүйесі бар екенін ескеру керек дегенге бастайды осы өзіндік жүйені өзіндік мәдени болмысты бұзбау қайта оны қолдау, заманауи қажеттерге сай дамыту, гармониялық тұрғыда байыту, міне, толеранттылықтың көкжиегі осымен анықталуы тиіс.

Қазақтың дүниетанымы мен философиясы төзімділік идеясына толы болып келеді. Мұндай менталдық құбылыс астарында Шығыс пен Батыс, үнді-иран, қытай, араб, Византия, түрік, монғол, славян өркениетінің, отырықшылық пен көшпеліліктің, мал және егін шаруашылықтарының даму әсері жатқаны тарихтан белгілі. Осындай тарихи-мәдени ықпал арқасында қазақтың рухани болмысында төзімділік стереотиптері, таптаурыны қалыптасты. Олар: «адам мен табиғат», «адам мен қоғам», «адам мен адам» қатынастар жүйесінде өз көріністерін тапқан. Қазақтың менталдық болмысындағы ұжымдық, қауымдық, рулық сана да төзімділік қағидаларын қалыптастырды. Қазақтың «у ішсең руыңмен», «көппен көрген ұлы той» деп мақалдау негізінде де осы төзімділік феномені жатыр.

Қазақ қашанда әр нәрсенің байыбына баруды қалаған. Асығыстық пен ағаттықты «шайтанның ісі» деп білген. Қандай істің болса да артын бағып, сабырлылық таныту даналықтың белгісі деп танылған. Ол қашанда зорлық-зомбылыққа қарсы тұрып, қандай да болмасын мәселені мәмілелік тұрғысынан шешуге ұмтылған. Көшпелілердің табиғатқа бейімділігі, шаруашылығы мен еңбек жүйесін соған сәйкес құра білуі, табиғатқа қарсы тұрмауы, үстемдікке ұмтылмауы қазақ менталитетіндегі төзімділік феноменінің орнын дәл көрсетеді. Төзімділік – құбылмалы ортада адамның өзін-өзі ұстай білуді көрсететін үндестік. Сонымен қатар толеранттылық жеке тұлғаның рухани күйі болып табылады.

Қазақтың рухани дүниесіндегі тұтастық пен бірлік идеясының пайда болу негізінде сыртқы және ішкі әлеуметтік-мәдени факторлардың әсері жатыр. Ғасырлар бойы өз ықпалын тигізіп келген үш әлемдік мәдениет – батыстық (еуропалық және орыс мәдениеті), шығыстық (буддизм, ислам) және түріктік-қазақ менталитетінде өзіндік сипатқа ие болып отырған. Сыртқы ықпалдар қаншалықты күшті болса да, қазақ өзінің төл мәдениеті мен менталдық болмыс ерекшелігін сақтап отырған. Көшпелілік өркениет қалыптастырған оның рухани болмысындағы ашық жарқындығы мен бөтенді жатсынбауы негізінде төзімділік қасиеті дамып отырған. Демек, қазақ менталитетіндегі толеранттылық онтологиялық сипатқа ие болған. Бүгінгі Қазақстан жағдайындағы ұлтаралық татулық пен өзара сыйластықтың менталдық негізі де осында.

Біз әлемге өзіміздің толеранттығымызбен, ұлтаралық, конфессияаралық келісім мен диалогты сақтауымызбен танылдық. Біздің еліміздің өскелең дүниетанымдық әлеуеті бұдан әрі қарай да сақталуға, дамуға тиіс» – дейді философия ғылымдарының докторы, профессор Н.Ж. Байтенова [4, 4 б.]

Толеранттылыққа жаңаша көзқарасты дамытудың бір ұшы елдегі демократиялық қатынастар жүйесінің толық орнығуына тікелей байланысты. Мұндай жағдайда төзімділікті тек қайшылықтарды шешудің құралы деп қарау жеткіліксіз. Оны саяси құндылық деңгейіне дейін көтеріп, әділеттілік пен теңдік қағидаларының жүзеге асуының шынайы көрінісі

ретінде қараудың маңызы зор. Сонда ғана толеранттылық адамдардың саяси мәдениеті мен мінез-құлқында, менталдық болмысында өзінің орнын табады.

Төзімділік, өзара түсінісу және сыйласу, ымыраласу жолдарын іздеу, бейбітшілік пен рухани келісім, жалпыға ортақ еңбек қоғамына бірте-бірте көшу – қазақстандық қоғамның дүниетанымдық мұраттары мен күнделікті өмірінің нормалары ретінде пайымдалатын негізгі идеялар. Қазақстан – бүгінгі таңда жаһандық қайшылықтардың күрделі уақытында рухани келісім идеясын нақты рухани күшке айналдыра білген алғашқы елдердің бірі.

Төзімділікке жаңаша көзқарасты дамытудың бір ұшы елдегі демократиялық қатынастар жүйесінің толық орнығуына тікелей байланысты. Мұндай жағдайда төзімділікті тек қайшылықтарды шешудің құралы деп қарау жеткіліксіз. Оны саяси құндылық деңгейіне дейін көтеріп, әділеттілік пен теңдік қағидаларының жүзеге асуының шынайы көрінісі ретінде қараудың маңызы зор. Сонда ғана төзімділік адамдардың саяси мәдениеті мен мінез-құлқында, менталдық болмысында өзінің орнын табады.

Қазақ менталитетіндегі төзімділіктің идеологиялық және саяси астары бірде айтылса, бірде айтылмай жүр. Ұлт менталитетінде төзімділік тек психологиялық, моральдық қасиет ретінде қарастырылумен шектелуде. Осы тұрғыдан келгенде, саяси төзімділіктің шегі қандай деген сұрақ туындайды. Қойылған сұраққа жауап әр түрлі болуы мүмкін. Бірақ, болашақтағы мүмкін болар жауаптардың бір мәселені айналып өтпейтіні хақ. Ол халықтың қоғамда қалыптасқан норма мен іс-әрекет үлгілерін саналы түрде қабылдап, оларды өзінің менталдық болмысының құрамдас бөлігіне айналдырып, белсенділік танытуы немесе сол әлеуметтік құндылықтарға баяу бейімделіп, кейде бейтараптық ұстаным ұстайтыны. Соңғы жағдай амалсыздан төзуден, мәжбүрліктен, шарасыздықтан туындайды. Оны «тыныш қарсыласу» деп атауға болады. Ол қоғамды біріктірмейтін, керісінше, болашақта мүмкін болар әлеуметтік қайшылықтарды тудыратын күш екені белгілі. Мұндай жағдайда саяси төзімділікті құндылық ретінде қалып-

тастыру қиынға соғады. Саяси төзімділік қашанда шектеулі. Саясатта оның шегі ұлттық мүддені қорғаумен, экологиялық экономикалық және әлеуметтік саясаттың халықтың әлауқатын жақсартуға деген бағытымен және олардың пәрменділігімен өлшенеді. Саяси төзімділіктің қоғамның рухани ахуалының даму деңгейімен де өлшеуге болады. Қоғам рухани жағынан неғұрлым азғындаған сайын, дәстүрлі құндылықтар жүйесі сыртқы ықпалдардың әсерінен әлсіреген сайын, саяси төзімділіктің ішкі мүмкіндіктері сарқыла бастайды. Оның орынын төзімсіздік басып, қоғамда «аномдық» құбылыстар мен ауытқулар, саяси кері ағар үрдістер орын алады. Мұндай құбылыстар, әсіресе, өтпелі кезеңдерде қатты сезіледі.

Жаһандастыру қарсаңында бүгінгі Қазақстан өркениеттік дамудың өз жолын таңдауы және ол жол ұлттың тол мүддесіне сай келуі тиіс. Қазіргі өркениет Қазақстан алдында дамудың үш жолын ұсынуда. Біріншісі, англо-саксондық, яғни либеральдық демократияға, нарықтық экономика мен жеке бастылыққа (индивидуализмге) негізделген қоғамның даму үлгісі, екіншісі, түріктік, яғни коммунитарлық ұжымдық, шығыстық құндылықтарға негізделген қоғамның даму жолы, үшіншісі, еуразиялық. Біз үшін ең тиімдісі де, менталдық табиғаты жағынан жақыны да соңғысы. Себебі, еуразиялық ойдың езі төзімділік рухымен сусындаған, ұлттың бет-бейнесін сақтай отырып, әр түрлі ағымдар мен ықпалдарға жатсынбай қарау талпынысының нәтижесі. Еуразияшылдықта өткен мен бүгінді, көшпелілік өркениет пен батыстық мәдениетті, халықтың тарихи санасы мен әлемдік өркениетті шығармашылық тұрғысынан ұштастыру бар. Олай болса, дамудың еуразиялық үлгісі Қазақстан қоғамы үшін ерікті қалаулардың бірі болмақшы.

Негізінен, толеранттылық немесе төзімділік ауқымындағы ұлттық мінез, ұлттық намыс, ұлттық дәстүр, әдет-ғұрып, салт-сананың жойыла бастауы сөз жоқ, ұлттық тіл мен ділдің тоқырауына әкеліп соғатыны сөзсіз, сондықтан мемлекеттік қызметшінің мәдениетін арттыру үшін рух мәдениетін арттыру керек. Рух мәдениеті – күрделі әлеуметтік құбылыс, ол өз заңдылығымен, даралығымен дамиды.

3. Исмагамбетова, С. Аубакирова. Толеранттылық рухани құндылық...

Қазақстандық қоғам көп ұлтты болғандықтан, ұлттарды жақындасуға және қосылуға итермелейтін мүддені *ынтыландыратын* тетіктер қажет. Ю. Хабермас айтқандай, біз бір мәдениеттің екінші мәдениеттен жоғарылығы туралы қазіргі күні айту мүмкін емес. Қазіргі жаһандану процесінің кең таралған кезеңінде мәдениеттер бір-бірімен тең дәрежеде араласады, сұхбатқа түседі, бір-бірін байытып, бүкіл адамзат үшін ортақ құндылыққа айналады.

Қорыта айтқанда, мейлі адамаралық күнделік байланыста болсын немесе мемлекеттік, тіпті әлемдік қауымдастықта болсын өзара түсінісу мен кеңшілік етуге, сабыр сақтауға құрылған толеранттылық ұстанымының маңызы айрықша болып табылады. Ол демократиялық құқықтардың сақталуына кепілдік береді, араздықтардың алдын алады, адамдарды өмірді сүйуге жетелейді, оқшауланданудан, ауытқудан, кекшілдіктен, кемсітуден арылтады. Дегенмен толеранттылықтың адамгершілік қағидаттарына, елдің заң-тәртіптеріне, ұлттық мұратқа қайшы келмеуіне қол жеткізу қашанда ескерілуге тиісті шешуші түйін болып есептеледі.

Әдебиеттер

1 Нуржанов Б. Г., Ержанова А. М. Толерантность как духовная ценность // Заманауи түркі әлемінің рухани құндылықтары. Философия ғылымдарының докторы, профессор Жақыпбек Алтаевтың 65 жасқа толуына арналған дөңгелек үстел материалдары. – Алматы, 2013.

2 Декларация принципов толерантности // <http://www.spbdn.ru/index/razd1/zak/unesco/>.

3 Быстрицкий Е. К. Конфликт культур и методология толерантности // Вопросы философии. – 2011. – № 9.

4 Байтенова Н. Ж. Қазақстандағы діндер. – Алматы, 2008.

ЭВОЛЮЦИЯ СПОСОБОВ ТРАНСЛЯЦИИ НАУЧНЫХ ЗНАНИЙ

Мухтар Изотов
(г. Алматы, Казахстан)

Человеческое общество нуждается в способах передачи опыта и знаний. Синхронный способ указывает на оперативное адресное общение, на возможность согласования деятельности индивидов в процессе их совместного существования и взаимодействия. Диахронный аспект – на передачу наличной суммы информации, «суммы знаний и обстоятельств» от поколения к поколению. За первым типом общения закрепилось название коммуникация, за вторым – трансляция. Различие между коммуникацией и трансляцией весьма существенно. Основной режим коммуникации – отрицательная обратная связь, т. е. коррекция программ, известных двум сторонам общения. Основной режим трансляции – передача программ, известных одной стороне общения и не известных другой. Оба типа общения используют язык как основную, всегда сопутствующую социальности, знаковую реальность. Знание в традиционном смысле связано с трансляцией.

Язык как знаковая реальность или система знаков служит специфическим средством хранения, передачи информации, а также средством управления человеческим поведением. Понять знаковую природу языка можно из факта недостаточности биологического кодирования. Социальность, проявляющаяся как отношение людей по поводу вещей и отношение людей по поводу людей, не ассимилируется генами. Люди вынуждены использовать внебиологические средства воспроизведения своей общественной природы в смене поколений. Знак и есть своеобразная «наследственная сущность» внебиологического социального кодирования, обеспечивающая трансляцию всего того, что необходимо обществу, но не может быть передано по биокоду. Язык выступает в роли социального гена.

Язык – явление общественное. Он никем не придумывается и не изобретается, в языке задаются и отражаются тре-

бования социальности. Как продукт творчества единичного индивида, язык — это бессмыслица, не имеющая всеобщности и поэтому воспринимаемая как тарабарщина. «Язык так же древен, как и сознание», «язык есть непосредственная действительность мысли», — гласят классические положения. Различия в условиях человеческой жизнедеятельности неизбежно находят отражение в языке. Так, у народов Крайнего Севера, например, существует спецификация для названий снега и отсутствует таковая для названий цветковых растений, не имеющих для них важного значения. Человечество накапливает знания, а затем передает их последующим поколениям.

До возникновения письменности трансляция знаний осуществлялась при помощи устной речи. Вербальный язык — это язык слова. Древняя истина гласит: «Слово — сильнее оружия». Суть письменности определяли как вторичное явление, замещающее устную речь. Вместе с тем, более древней египетской цивилизации были известны способы невербальной передачи информации.

Письмо (письменность) является чрезвычайно значимым способом трансляции знаний, выступая как форма фиксации выражаемого в языке содержания. Письменность позволила связать прошлое, настоящее и будущее развитие человечества, сделать его надвременным. Она является важной характеристикой состояния общества. Считается, что «дикарское» общество, представляемое социальным типом «охотника», изобрело пиктограмму; «варварское общество» в лице «пастуха» использовало идеофонограмму; общество «землепашцев» создало алфавит. На ранних этапах общественного развития функция письма закреплялась за особыми социальными категориями людей (жрецы, писцы). Появление письма свидетельствовало о переходе от варварства к цивилизации. Различают два типа письменности: фонологизм и иероглифику, они сопровождают культуры разного типа. Обратной стороной письменности является чтение, которое выступает особым типом трансляционной практики. Революционную роль сыграло становление массового образования, а также развитие

технических возможностей тиражирования книг (печатный станок И. Гутенберга XV в.).

Существуют разные точки зрения на соотношение письменности и фонетического языка. В античности Платон трактовал письменность как служебный компонент, вспомогательную технику запоминания.

Начиная со стоицизма, система знаков была троичной, в ней различалось означающее, означаемое и «случай». С XVII в. диспозиция знаков становится бинарной, поскольку она определяется связью означающего и означаемого. Язык, существующий в своем свободном, исходном бытии, как письмо, как клеймо на вещах, как примета мира, порождает две другие формы. Выше исходного слоя располагаются комментарии, использующие имеющиеся знаки, но в новом употреблении, а ниже – текст, примат которого предполагается комментарием. С XVII в. остро встает проблема: как знак может быть связан с тем, что он означает? Классическая эпоха на этот вопрос пытается ответить анализом представлений, а современная – указывает на анализ смысла и значения. Тем самым язык оказывается не чем иным, как особым случаем представления (для людей классической эпохи) и значения (для нас).

Процесс трансляции знаний объединяет в единое целое знание объективного (объект-язык) и знание субъективного (субъект-язык). Возникает трехчленная формула: объект-язык – речевая деятельность/письменность – субъект-язык. Оперирование с объект-языком, хранящимся в книгах, памяти компьютеров и прочих материальных формах, позволяет оперировать информацией в «чистом виде», без примеси впечатлений интерпретатора и издержек речевых преобразований. Объект-язык понимается как часть социальной знаковой деятельности, существующей независимо от индивида и втягиваемой в сферу индивидуальной речевой деятельности. Субъект-язык есть непосредственная личностная оболочка мысли, представляющая собой своеобразную рече-оперативную модель ситуации, это – индивидуальный, субъективный перевод объект-языка. Он совершается в актах речи, в системе высказываний. Степень адекватности такого перевода имеет широкую шкалу

приближений и зависит от индивидуального опыта, развития личности, богатства ее связей с миром культуры.

Для трансляции знания важны методы формализации и методы интерпретации. Первые связаны с претензией контролировать всякий возможный язык, обуздать его посредством закона, определяющего то, что возможно сказать. Вторые – с претензией заставить язык расширить свое смысловое поле, приблизиться к тому, что говорится в нем, но без его участия.

Трансляция научного знания предъявляет к языку требование сделать его нейтральным, отшлифовать, лишить индивидуальности и представить точным отражением бытия. Идеал такой системы закреплен в позитивистской мечте о языке как копии мира. Подобная установка стала основным программным требованием анализа языка науки Венского кружка. Однако истины дискурса (рече-мысли) оказываются в «плёну» менталитета. Язык образует собой вместилище традиций, привычек, суеверий, «темного духа» народа, вбирает в себя родовую память, язык говорит из собственных глубин.

«Языковая картина» есть отражение мира естественного и мира искусственного. Это понятно, когда тот или иной язык в силу определенных исторических причин получает распространение в иных районах земного шара. Например, языковая картина, сложившаяся в испанском языке на родине его носителей, т. е. на Пиренейском полуострове, после завоевания испанцами Америки стала претерпевать существенные изменения. Носители испанского языка оказались в новых природных и социально-экономических условиях Южной Америки. Зафиксированные ранее в лексике значения стали приводиться в соответствие с ними. В результате между лексическими системами испанского языка на Пиренейском полуострове и в Южной Америке возникли значительные различия.

Наиболее древний способ трансляции знания фиксируется теорией об именном происхождении языка. В ней показывалось, что любая сложная ситуация в жизнедеятельности, например, охота на дикого зверя, для ее благополучного исхода требовала фиксированного разделения индивидов на

группы и закрепления за ними с помощью имени частных операций. В психике первобытного человека устанавливалась прочная рефлекторная связь между трудовой ситуацией и определенным звуком — именем. Там, где не было имени-адреса, совместная деятельность была невозможна. Имя-адрес выступало в качестве средства распределения и фиксации социальных ролей. Имя выглядело носителем социальности, а определенный в имени человек — временным исполнителем данной социальной роли.

Современный процесс трансляции научных знаний и освоения человеком достижений культуры распадается на три типа: лично-именной, профессионально-именной и универсально-понятийный. По лично-именным правилам человек приобщается к социальной деятельности через вечное имя — различитель. Например, быть матерью, отцом, сыном, дочерью, старейшиной рода, Папой Римским — эти имена заставляют индивида жестко следовать программам данных социальных ролей. Человек отождествляет себя с предшествующими носителями данного имени и целиком растворяется в тех функциях и обязанностях, которые передаются ему с именем.

Профессионально-именные правила включают человека в социальную деятельность по профессиональной составляющей, которую он осваивает, подражая деятельности старших: учитель, ученик, врач, военачальник, прислуга и т.п.

Универсально-понятийный тип обеспечивает вхождение в жизнь и социальную деятельность по универсальной «гражданской» составляющей. Опираясь на универсально-понятийный тип, человек сам себя распрепредмечивает, реализует, дает возможные выходы своим личностным качествам. Здесь он может выступать от имени любой профессии или любого личного имени.

С точки зрения исторического возраста лично-именной тип трансляции — наиболее древний. Профессиональный тип мышления представляет собой традиционный тип культуры, более распространенный на Востоке и поддерживаемый такой структурой, как кастовость. Универсально-понятийный

способ освоения культуры — наиболее молодой, он характерен в основном для европейского типа мышления.

Процесс трансляции научного знания опирается на технологии коммуникации, которые могут проявиться как монолог, диалог, полилог. Коммуникация предполагает курсирование семантической, эмоциональной, вербальной и прочих видов информации. Выделяют направленный коммуникационный процесс, когда информация адресуется отдельным индивидам, и ретенальный (от латинского «сеть») процесс, когда информация посылается множеству вероятностных адресатов. Выделяются три типа коммуникативных стратегий — это презентация, манипуляция, конвенция. Презентация содержит в себе сообщение о значимости того или иного предмета, процесса, события. Манипуляция предполагает передачу внешней цели избранному субъекту и использует скрытые механизмы воздействия, при этом в ментальности агента происходит разрыв коммуникации понимания и целевой коммуникации, возникает пространство некомпетентности. Для конвенциональной коммуникации важны акты соглашения в социальных отношениях, когда субъекты выступают партнерами, помощниками и пр., они носят название модераторов коммуникации. С точки зрения взаимопроникновения интересов коммуникация проявляется как противоборство, компромисс, сотрудничество, уход, нейтралитет. По организационным формам коммуникация может квалифицироваться как деловая, совещательная, презентационная.

В коммуникации нет изначальной тенденции к консенсусу, это — очень зашумленная сфера, наполненная выбросами энергии разной степени интенсивности и модальности, и вместе с тем, она открыта для возникновения новых смыслов и нового содержания. В целом коммуникация опирается на рациональность и понимание, но превосходит их допускающий объем. В ней присутствуют моменты интуитивного, импровизационного, эмоционально-спонтанного реагирования, а также волевого, управленческого, ролевого и институционального воздействий. В современной коммуникации достаточно сильны имитационные механизмы, когда личность склонна

имитировать все жизненно важные состояния, большое место принадлежит паралингвистическим формам (интонации, мимике, жестам), а также экстралингвистическим формам (паузам, смеху, плачу). Коммуникация важна не только в свете важной эволюционной цели адаптации и в процессе передачи знаний, но и для реализации значимых для личности жизненных ценностей.

Следует отметить, что способы трансляции научного знания связаны с типом общественной системы. Эти способы в традиционном смысле отводили огромное место фигуре учителя, преподавателя, который передавал суть знания своим ученикам. Большое значение имел принцип передачи знания по типу «делай как я». Рассматривались отношения учитель – текст – реципиент (обучающийся). Учитель нес на себе институционально допустимую знаково-символическую нагрузку, систему образцов-эталонов, упорядочивающих многообразие знания. Ученик должен схватывать и выявлять смыслы, распредечивать содержание знания и запускать механизм автокоммуникации, т. е. применения знаний к собственным индивидуальным действиям.

В современный период информационные технологии оказывают свое существенное влияние на все виды деятельности, в том числе и на трансляцию научного знания. Они преобразовывают знания в информационный ресурс общества. Теперь они, а не книги, обеспечивают хранение, обработку и трансляцию информации. К преимуществам информационных технологий следует отнести огромный объем информации и большую скорость ее трансляции и обработки. Следствием интенсификации информационных технологий является повышение уровня развития и образованности людей, увеличение степени интеллектуализации общества. Появляются все более совершенные версии компьютеров, прикладных программ. Возникла система дистанционного обучения, предполагающая обучение при помощи компьютерных заданий в мировой сети Интернет. Человек оказывается перед лицом новой реальности, предлагающей ему виртуальные способы взаимодействия. Вместе с тем, обилие информации и

различных ее оценочных трактовок усложняет формирование единой научной картины мира. Компьютерным технологиям свойственны анонимность и безразличность, игровая компьютерная промышленность прививает прагматизм, разрушает общезначимые моральные ценности. Моделирование процессов и явлений происходит вне опоры на эмпирическую базу. Строй реального мировосприятия и мироощущения индивида страдает негативами затрудненной самоидентификации.

Если трансляция научного знания ранее проходила в рамках контролируемости и должна была отвечать соответствующим критериям, формировать установки и алгоритмы поведения, то массовое использование Интернета размывает строгие стратегии обучения. Многообразие информации различного рода глубины и содержательности затрудняет отбор и трансляцию значимого знания.

Технокультура предлагает иной социокод, основанный на постоянной трансформации личности, свободе от биологических ограничений, позиции «по ту сторону добра и зла». В этой связи привлекает проблема создания искусственного Интеллекта (ИИ) и сверхинтеллекта (СИ).



СУЩЕЕ И ДОЛЖНОЕ В ФИЛОСОФИИ ОБРАЗОВАНИЯ

Гульнара Абрахматова
(г. Алматы, Казахстан)

Современная философская мысль вынуждена констатировать существование антропологического кризиса, признавая, что целостный, творческий, думающий и любящий человек не состоялся, и указывая на гипертрофированное развитие «технического интеллекта» (М. Шелер), «вычисляющего мышления» (М. Хайдеггер), «антисознания» (Ю.А. Шрейдер) и «псевдомышления» (Э. Фромм), на жесткое вырождение чувств и эмоционально-образной сферы, отсутствие «поэтического отношения к бытию», деградацию способности самостоятельного мышления. Опасность в том, предупреждал еще М. Хайдеггер, что «исчисление бытия» может оказаться единственно практикуемым видом мышления.

В технократическом дискурсе мудрость разменяли на информацию, ум – на многознание, мышление – на рассуждение, простоту целого – на бесконечность примитивных подробностей. В итоге ни философия образования, ни педагогика не могут дать ответ на вопрос о причинах массовой декультурации личности, падения уровня образованности, растущей инфантилизации поколений и т. д. Приходится признать, что на основе современных «педагогических технологий» *Homo sapiens* превращается в человека функционально грамотного, но не думающего; обученного, но не образованного.

Сегодня стало очевидным, что существующая информационно-репродуктивная модель трансляции готового знания – тупиковый вариант образования, потому что система образования – это система социально контролируемого производства интеллекта. Образование здесь – социальная технология массовой культуры и «бегства от мышления». Предпринимаемые попытки реформирования образования на уровне «технологий» повлиять на уровень фундаментальности понимания и помочь в формировании надлежащего ми-

ровоззрения, т. е. что-либо принципиально изменить в этой модели, не могут.

Необходимо пересмотреть всю систему «изготовления» (производства, сохранения и распространения) интеллекта, адекватного новым условиям бытия людей. Стратегической задачей образования должна быть признана, выражаясь в терминах М. Хайдеггера, не подготовка к способу бытования, а осознание сущности сущего, т. е. фундаментальная образованность, соответствие «образу человеческого». Поэтому новая реализация идеи образования связана с восстановлением феномена образования в его бытийных правах и образованности как событийной компетентности. Необходимо вернуть образованности ее экзистенциальную сущность как неотъемлемое свойство человечности.

В конце концов, необходим человек не просто грамотный, читающий, печатающий, производящий информацию, но, в первую очередь – понимающий, способный самоопределяться в этой жизни, порождать для себя свои собственные смыслы, принимающий на себя ответственность за свои решения. От человека знающего к человеку понимающему – такая должна быть стратегическая линия развития современного образования.

Именно по вопросу формирования мировоззрения различаются два типа образования: информационно-кодирующее (фактологическое), целью которого является передача суммы некоторых знаний и методологическое, вырабатывающее культуру мышления и способность к освоению новых знаний. Первое дает ответы на вопросы: «что и когда?», а второе отвечает на вопросы: «как и почему?». Невозможно всерьез обсуждать проблемы философии образования и задачи образовательной политики, не затрагивая тему мировоззренческого стандарта, который определяет нравственность и интеллект человека, тип строя психики.

Мировоззренческие системы в предельном случае обобщения обычно сводят к двум моделям: «калейдоскопу» и «мозаике». Для первой модели характерно восприятие мира как совокупности случайных явлений, как хаоса, в котором изменения

не обусловлены причинно-следственными связями. Для второй – мир един и целостен, все процессы и явления в нем взаимообусловлены и реализуются в рамках единой меры развития.

На наш взгляд, терминология здесь не совсем удачна. Понятия целостности, с одной стороны, и мозаичности – с другой, недостаточно органично сочетаются друг с другом. Мозаичность – это все-таки во многом механическая система, которая складывается внешним образом, тогда как в случае с мировоззренческим образованием личности речь должна вестись о живой, органичной, внутренне единой системе взглядов. Тем не менее, сам факт того, что современная философия образования начинает видеть необходимость в некоей целостности миропонимания, достаточно симптоматичен.

Главная задача современной мировоззренчески состоятельной педагогики сводится к формированию целостного мировосприятия – того, что называют «мозаикой», или «методологическим образованием». Методологическая педагогика должна формировать представление о том, что глобальный исторический процесс, с одной стороны, объемлет множество процессов региональных управлений, а, с другой – протекает в иерархически высших по отношению к нему процессах жизни Земли и Космоса. Современные исследователи выходят на понимание такого глобального процесса, его отдельных фрагментов, на необходимость отображения этих явлений в образовательном процессе, но пока не выходят на его целостное системное освещение.

Мировоззренческие системы в предельном случае обобщения обычно сводят к двум моделям: «калейдоскопу» и «мозаике». Для первой модели характерно восприятие мира как совокупности случайных явлений, как хаоса, в котором изменения не обусловлены причинно-следственными связями. Для второй – мир един и целостен, все процессы и явления в нем взаимообусловлены и реализуются в рамках единой меры развития.

На наш взгляд, терминология здесь не совсем удачна. Понятия целостности, с одной стороны, и мозаичности – с другой, недостаточно органично сочетаются друг с другом. Моза-

ичность – это все-таки во многом механическая система, которая складывается внешним образом, тогда как в случае с мировоззренческим образованием личности речь должна вестись о живой, органичной, внутренне единой системе взглядов. Тем не менее, сам факт того, что современная философия образования начинает видеть необходимость в некоей целостности миропонимания, достаточно симптоматичен.

Главная задача современной мировоззренчески состоятельной педагогики сводится к формированию целостного мировосприятия – того, что называют «мозаикой», или «методологическим образованием». Методологическая педагогика должна формировать представление о том, что глобальный исторический процесс, с одной стороны, охватывает множество процессов региональных управлений, а, с другой – протекает в иерархически высших по отношению к нему процессах жизни Земли и Космоса. Современные исследователи выходят на понимание такого глобального процесса, его отдельных фрагментов, на необходимость отображения этих явлений в образовательном процессе, но пока не выходят на его целостное системное освещение.

К началу XXI века человечество вступило в принципиально новую фазу своего развития, когда неизменный период смены поколений (25 лет) впервые в истории человечества сравнялся с постоянно уменьшающимся периодом смены господствующих на Земле технологий. Когда-то каменный топор господствовал тысячелетиями, паровой двигатель – столетиями, а сегодня японцы утверждают, что для сохранения конкурентных преимуществ технологии должны коренным образом обновляться каждые 5–10 лет, т. е. многократно за время жизни одного поколения. Аналогичные динамичные процессы развиваются и в общественном сознании. В этом и кроется радикально новый вызов системе образования XXI века. Раньше можно было дать учащимся некоторую сумму фактологических знаний и быть уверенным, что их хватит на всю оставшуюся жизнь, за время которой не происходило никаких перемен. Теперь эта логика социального поведения становится недееспособной.

Следовательно, необходимо поменять вектор цели образования: от информационно-кодирующей фактологической педагогики следует переходить к педагогике методологической, способной привить, прежде всего, навыки и методологию освоения новых знаний. Информационную адаптацию к конкретному месту работы следует возложить на самого методологически и мировоззренчески грамотного человека.

Сегодня в обществе скопилось огромное количество знаний. Эти знания сосредоточены во многих научных дисциплинах и различных формах духовной деятельности человека. Казалось бы, ответы на все вопросы должны быть уже где-то рядом, нужно лишь грамотно разложить эти знания как логически связанные между собой пазлы грандиозной картины под названием – «Окружающий мир». Однако реальная картина мира постоянно меняется. В результате только что оформленные и осмысленные пазлы перестают стыковаться в постоянно расширяющейся Вселенной.

Однако в этом «динамическом хаосе и открытой неравновесности» наблюдается выраженный упорядоченный характер эволюции материи. Уже ни у кого не возникает сомнений, что природа целенаправленно преобразовывает материю, усложняет ее виды, а также формы ее движения. Всё это вызывает массу вопросов – настолько принципиальных, что их нельзя отнести к вопросам риторическим. Они требуют конкретного, а, следовательно, единого ответа. Действительно, рассуждать в таком смысле об окружающем мире можно только тогда, когда мы интуитивно или явно воспринимаем сам мир как нечто Единое. И в этом Единстве сочетаются его физическая и духовная суть, а также причины и скрытые механизмы направленной эволюции. Поэтому, чтобы ответить на все вопросы, касающиеся самого мира, человека и его места и роли в этом мире, необходимо иметь единую картину мира. Именно в такую картину можно будет без особых концептуальных проблем и без потери их первоначального смысла уложить пазлы существующих научных знаний, знаний различных форм духовной деятельности.

Одной из таких картин может служить трансдисциплинарная картина мира [1]. В октябре 1998 г. в Париже в Штабквартире ЮНЕСКО по итогам международной конференции по высшему образованию была принята «Всемирная декларация о высшем образовании для XXI века: подходы и практические меры». В ряде статей этой декларации использованы именно термины «трансдисциплинарность» и «трансдисциплинарный подход» [ст. 5 п. (а) и в ст. 6 п. (б)]. Необходимо, правда, заметить, что в российской и казахстанской философии образования эти термины и соответствующие подходы пока еще не получили однозначного к себе отношения. В то же время, должно быть очевидно, что в силу своего предназначения трансдисциплинарность можно отнести к области знаний, формирующих человеческое мировоззрение. При этом, разумеется, формы взаимодействия, переплетения и интеграции научных и образовательных дисциплин могут существенно варьировать, в том числе терминологически, но, так или иначе, они предполагают единую для себя основу – мировоззренческую, а, следовательно, – трансдисциплинарную (или, иначе – метадисциплинарную).

Из истории известно, что мировоззрение является основной и самой мощной силой, определяющей действия и поступки людей. «Работа аналитика напрямую зависит от того, какую модель социальной реальности более или менее осознанно принимает он в основании своих суждений и оценок» [2].

Справедливо указывает в этом отношении профессор К.А. Абишев: «...учебники и в особенности учебники по философии не должны быть собранием и изложением раз и навсегда установленных истин, положений, которые не подлежат уже сомнению и критике <...> не может быть раз навсегда данного одного образа или способа жизни. Пути и даже новые, нехоженые тропинки, на которые призывает та или иная философия, суть необязательно то, что уже есть, а скорее всего, то, что должно, это – скорее определенные возможности, нежели налично сущее» [3].

Сказанное заставляет более внимательно отнестись к проблемам и перспективам философского образования, а также

преподавания философии в вузах и некоторых школах. Мы можем видеть: если в современном образовании объективно востребованы мировоззренческие и ценностные универсалии, то это означает столь же объективно требуемое в обучении и воспитании молодого поколения повышение роли философии. Эта актуализация философской тематики в образовательном процессе еще усиливается, если вспомнить ту остроту противостояния, которая сегодня свойственна дискуссиям о соотношении светского и религиозного. Действительно, чем меньше согласия между светским и религиозным, тем большее место в системе образования должна занимать философия как именно рефлексия, размышление над мировоззренческими вопросами и ценностными универсалиями.

Следовательно, преподавание философии в высших учебных заведениях не должно ни сокращаться, ни превращаться в формализованную, технократическую дисциплину, построенную на методе тестирования. В этом случае философская подготовка до предела обесмысливается, становится бессодержательной и, тем самым, лишенной какой бы то ни было значимости для общества и личности. Следовательно, также необходимо, наряду с общей программой по философии, и введение свободных авторских курсов по этой фундаментальной мировоззренческой дисциплине (разумеется, на определенных условиях, с определенными требованиями и ограничениями).

Почему же философию предлагают как обязательный курс в системе высшего образования? Только на занятиях по философии можно дистанцироваться от происходящего. Она более свободна от внешних конфликтов. Только в философском рассмотрении мира вопросы не перестают возникать, а предстают во всей едкости своего звучания. Только на занятиях по философии смотрим на мироздание другими глазами. Ответ, который дает философия, не вытекает из тех или иных задач, это – акт чистой свободы. Философский логос – это единство теории и практики, в словах – соответствие взгляду. В системе образования существует необходимость повышения роли философии как рефлексии над мировоззренческими во-

просами, увеличения степени ее присутствия в системе образования в условиях практически полного отсутствия мировоззренческой нацеленности обучения и воспитания молодого поколения.

Литература

1 Мокий В. С. Основы трансдисциплинарности. – М.: б/и, 2009.

2 Дунаев В. Ю., Курганская В. Д. Логическая структура и экзистенциальный смысл философской онтологии. – Кн. II. Онтологические основания социального познания. – Алматы: ИФиП МОН РК, 2010. – С. 14.

3 Абишев К. Философия. Учебник для студентов высших учебных заведений и аспирантов. – Алматы: Институт философии и политологии МНВО РК, 1999. – С. 5.



ОБРАЗ ФУТУРОЛОГИИ МОРАЛЬНОГО СОЗНАНИЯ В СИСТЕМЕ ОБРАЗОВАНИЯ

Анна Протопопова
(г. Усть-Каменогорск, Казахстан)

Одной из трактовок формулы Протагора «Человек – мера всех вещей, как существующих, так и несуществующих» является несводимость человека ни к одной из крайностей: подчинения традиционному коллективизму или противоположному ему атомизирующему, деятельностному, целерациональному подходу – индивидуализму.

Необходимо создать новую духовную доминанту, которая бы способствовала регулированию поведения человека в современном обществе. Новая духовная доминанта должна отражать ценностные ориентиры, нацеленные на совершенствование своего собственного аксиологического образа мира, образа «Я» жизненного идеала и ценностного образа перспективы на будущее.

Ценностные ориентации личности в ее общей структуре играют роль «стратегической» линии поведения, функции «интегратора» различных форм деятельности человека. Направленность личности на те или иные ценности составляет ее ценностные ориентации.

Ценностные ориентации являются важнейшим компонентом структуры личности, в них как бы резюмируется весь жизненный опыт, накопленный ею в процессе индивидуального развития. Это – компонент данной структуры, представляющий собой ось сознания, вокруг которой вращаются помыслы, чувства человека и с точки зрения которой решаются многие жизненные вопросы. Ряд исследователей считают, что ценностные ориентации определяют и отношение личности к окружающему миру.

Не менее важным для нашего исследования является утверждение, что ценностная ориентация личности также выступает как «смыслообразующая, иерархически организованная и динамически изменчивая мировоззренческая система эмоцио-

нальных и интеллектуальных позиций человека как субъекта по отношению к миру объектов и к другим субъектам» [1, с. 48].

Несмотря на известное своеобразие взглядов, у всех авторов проявляется общая тенденция видения в ценностных ориентациях структурного «ядра» личности, воплощающего в себе объективные и субъективные, материальные и идеальные, реальные и прогнозируемые стороны социальной жизни человека, выражающего единство социального и личностно-психологического, типическую сущность, нравственную красоту и полезность личности обществу.

Это позволяет рассматривать ценностные ориентации как интегральное (информативно-эмоционально-волевое) свойство и состояние готовности личности к тому, чтобы сознательно определить и оценить свое местоположение во времени и пространстве природной и социальной среды, избрать стиль поведения и направление деятельности, основываясь на личном опыте и в соответствии с конкретными условиями постоянно меняющейся ситуации.

Ценностные ориентации – это основа самоопределения личности в процессе собственной жизни. Феномен ценностного самоопределения в последнее время стал предметом внимания со стороны социологов, психологов и педагогов. Их исследования позволили нам более четко высветить сущность данного явления, показать его качественное своеобразие, поскольку раскрыть сущность явления можно, лишь показав его в отношениях с другими.

Именно теория ориентации личности в мире ценностей позволила нам рассматривать процессуальную сторону самоопределения личности на основе закона возвышения потребностей, соединения потребностей и ценностей, в единстве трех взаимосвязанных фаз, обеспечивающих развитие базовых ценностей человека:

– фаза присвоения личностью ценностей общества по мере своего функционирования продуцирует ценностное отношение, ценностные ориентации и выстраивает иерархию системы ценностных ориентаций. Продуктом этой фазы является ценностный ОБРАЗ МИРА;

– фаза преобразования личности на основе ценностей, базируясь на присвоенных личностью ценностях, обеспечивает преобразование ОБРАЗА «Я», которое развивается во взаимодействии «Я-реальное» – «Я-идеальное» – «жизненный идеал». Фаза преобразования является центральным компонентом ориентации;

– фаза прогноза – завершающая, обеспечивает формирование жизненных перспектив личности как критерия ориентации. Это – фаза проектирования, поскольку результатом здесь является ценностный ОБРАЗ БУДУЩЕГО.

Тут применимы слова Э. Тоффлера: «Когда миллионы разделяют эту страсть к будущему, у нас будет общество, гораздо лучше подготовленное к ударам перемен. Сформировать такую любознательность и сознательную подготовленность – вот кардинальная задача образования. Создать образование, которое сформирует эту любознательность, – вот... основная миссия супериндустриальной революции в школе. Образование должно сместиться в будущее время» [2, с. 465].

Реализующаяся современная теория воспитания в системе образования имеет узкопрагматические цели, не отвечающие принципам ценностно-ориентированной личности отечественной культуры. При сопоставлении концепции морального воспитания личности выявляется, что принципы «свободного воспитания» уводят личность от накопления социальных ценностей, приводя ее к узкоутилитарным ценностям. При этом мировой культурой казахстанского общества провозглашаются ценности, носящие социокультурный характер, призванные развивать целостность и гармоничность человека.

Проблема конкуренции становится актуальной в среде современного общества, она имеет тактику самоотстаивания, реализуется на основе сопоставления с другими, является на этапе становления эффективным способом социального существования, по существу, заимствованным у биологического принципа естественного отбора. И хотя на самых ранних стадиях развития социальной жизни в ней присутствовал, ее одушевлял закон солидарности, любви как альтруистического

движения людей навстречу друг другу, принцип «с волками жить – по-волчьи выть» – принцип приоритета успеха актуального над успехом стратегическим первоначально не мог не стать доминирующим в социокультурном процессе.

Трансформационное развитие общества вынуждает человека менять характер своего поведения и ценностей. Модернизация системы образования предлагает новую модель морального сознания, но эта модель носит признаки индивидуализма. Культивирование индивидуализма очень быстро ведет к распаду личности, душевным страданиям. И в этом нет ничего удивительного. Индивидуалист, стремясь к ложно понятой «свободе», боясь открытости и искренности в отношениях, глубоких чувств, привязанности, попадает в искусственно созданную им же самим ловушку. В связи с этим, хотелось бы приблизить эту модель к идеальному образу морального сознания, чтобы уберечь новое поколение от отчужденности в обществе, наделить его моральными ценностями, которые составляют пласт регулируемых общественных отношений.

Вводимая идея футурологии морального сознания содержит принцип единства осмысления и осознания радикально изменившихся моральных ценностных установок современного общества. Осуществление данного проекта возможно через призму внутреннего содержания ценностных образов, наглядно сконструированных в моделях морального сознания. Реализация созданного образа футурологией морального сознания необходима в условиях коллективного развития, формирующегося в системе образования. Разработанная духовная парадигма будущего поспособствовала бы совершенствованию морального воспитания в условиях современной системы образования.

Принципами модели морального сознания служат образы сегодняшнего представления и желаемого, то, что даст перспективный результат, формируемый в содержании системы образования. Компетентностный подход в обучении рисует образы «успешного» учащегося, под этими понятиями подразумевается материальная обеспеченность человека, а это на сегодняшний день носит актуальный характер.

Не следует забывать, что богатство действительно несет с собой множество недугов: расслоение общества на классы, неравенство всех перед законом, что приводит к вседозволенности (наркотики, алкоголь, насилие). Формируя «рыночные отношения», современное общество пропагандирует ориентир на богатство, материальные средства позволяют быть свободным в своих действиях и поступках, при этом стираются грани *чувства собственности, доброжелательности, совести и прочих моральных критериев.*

Характеризуя идеальную модель морального сознания, хотелось бы отметить, что именно свобода является основой выбора для себя того, что тебе самому необходимо. Но эта свобода должна быть в рамках дозволенного. При всем этом мы говорим о собственности людей, как категории, формирующейся капиталистическим обществом, являющейся основой его построения. Степень и специфику реализации нравственной свободы, о которой упоминается в новой системе образования, необходимо связать с моральной ответственностью, выражающей способность личности самостоятельно управлять своей деятельностью, отвечать за свои поступки. Именно морально ответственное поведение дает нам право на обладание свободой.

На сегодняшний день интегральная модель учащегося, в которой действительно синтезированы особенности его личности и деятельности, отражается в стиле деятельности как соотношении личностных особенностей и объективных требований деятельности в сфере общественного производства, вкладывая в профессиональную деятельность этические качества. Личностный потенциал характеризуется, прежде всего, особенностями мотивационной сферы, установками, ценностными ориентациями, творческими и другими способностями. Стиль деятельности можно рассматривать как отражение стиля жизни в целом.

Мораль есть такая нацеленность людей друг на друга, которая мыслится существующей до каких-либо конкретных, многообразно расчлененных отношений между ними и делает возможными сами эти отношения. Разумеется, опыт со-

трудничества детерминирует мораль точно так же, как вражда разрушает ее. Но без морали не могли бы состояться ни опыт сотрудничества, ни опыт вражды. Все расчленения отношений, в том числе их расчленение на отношения сотрудничества и вражды, являются расчленениями внутри задаваемого моралью пространства человеческих отношений.

Основанием идеальной модели общественных отношений может быть золотое правило, которое требует от человека в его отношениях с другими людьми руководствоваться такими нормами, которые можно было бы обратить на самого себя, нормами, по поводу которых он мог бы желать, чтобы ими же руководствовались другие люди в их отношении к нему.

Диктуемая настоящим временем система высшего образования предлагает модель аморального отношения людей друг к другу. Прагматическое отношение позволяет просчитать варианты и выбрать нам лучший для себя. В золотое правило нравственности начинают вносить индивидуалистический аспект сохранения индивидуального интереса. Пропаганда индивидуализма подчас приводит человечество к действительно негативному поведению. Проблема конкуренции на рынке труда погружает каждого специалиста в мир зла, эгоизма, лжи, лицемерия.

Для продуктивной работы и перспективы развития профессиональных отношений требуются более устойчивые и «взаимовыгодные» моральные качества, которые отражены в добре, справедливости и чести. Эти качества расширят возможности качественного сотрудничества людей в условиях современного рынка и будут иметь продуктивные результаты.

В основу развития образования положены принципы демократизации, гуманизации, гуманитаризации, активности личности, национального и регионального подхода, единства и взаимосвязи высшего образования с другими видами образования и жизненного пути человека, интеграции высшего образования, науки и производства.

На основании анализа истории формирования морали можно отметить, что в каждом индивидуе кроются разные начала: разумное и неразумное. В воспитанном и моральном че-

ловеке превалирует первое, а в невоспитанном в наибольшей мере может проявляться неразумное и аморальное начало.

Аристотель утверждал, что, если благо является источником формирования моральной личности – разумной личности, то разумное поведение, в свою очередь, является морально совершенным тогда, когда оно направлено на совершенную цель, которая считается безусловной (абсолютной), признается в качестве высшего блага. Разумность поведения совпадает с его целесообразностью. Это значит, что человек предвидит возможный ход и исход событий и заранее, идеально, – в виде цели формирует тот результат, который ему предстоит достичь.

В современном мире эгоизм ярко выражен. Человек, пытаясь удовлетворить все свои возможные и невозможные материальные потребности, оказывается в тупике. Этот тупик включает в себе отчуждение от общества, а самое главное – отчуждение от близких ему людей. Мы подчас лжем самим себе для снятия с себя какой-либо ответственности, накладываемой на нас. Наша беспринципность укореняет отречение от нравственных норм и традиций, позволяющих быть честным в первую очередь перед самим собой.

Гуманность, честность, порядочность – вот главные ценности, которые послужат человеку в становлении себя как моральной личности. Возвысят его в обществе и дадут возможность быть чистым, сверхчеловеком, над временем цивилизации. При условии, что новая система образования призвана закрепить в новом поколении социальный опыт человечества и создать благоприятные условия для дальнейшего развития общества и сформировать у учащихся в процессе воспитания и обучения черты гражданина будущего. Образовательные учреждения должны моделировать и формировать в личности элементы гражданина будущего. Эти элементы заложены концепцией футурологии морального сознания, которые отражают в себе перспективные идеалы, перспективные виды деятельности, перспективные взаимоотношения, т. е. мораль, отвечающую задачам социального развития общества.

Выделение временного аспекта в изучении проблем морального сознания представляется особо интересным. Поэто-

му обратим внимание на категорию «устремленность в будущее». Она конкретизируется в таких понятиях, как «временная перспектива», «жизненный план», «жизненная программа», «жизненная перспектива» и т. п. В основе такого понимания лежит линейное представление о времени, которое доминирует в естественных науках, и, как следствие, психологи разводят понятия «жизненный план» и «жизненная программа» личности. Оба эти понятия рассматриваются сквозь призму целей, различие между которыми заключается в разной степени жесткости их временной привязки.

По мнению П. Герстманна, в составе жизненного плана лежат два типа целей: конечные (идеальные) и вспомогательные (реальные, конкретные). Конечные цели представляют собой идеалы, понимаемые как ценности; эти цели стабильны. Реальные же цели характеризуются конкретностью и достигаемостью, они могут изменяться в зависимости от успехов и неудач. Таким образом, П. Герстманн прямо указывает на связь жизненного плана с ценностями [3, с. 156].

Опора на аксиологический подход позволит рассмотреть культуру как мир воплощенных ценностей, а ценность – как один из основных механизмов взаимодействия личности и общества, личности и культуры. «Ценность в первую очередь является тем, что дает идеальной (т. е. реально еще не осуществленной) цели силу воздействия на способ и характер человеческой деятельности, побудительную силу», – считает Н.З. Чавчавадзе [4, с. 28]. Ценности, ценностное сознание лежат в основе целеполагания: «...целевая детерминация человеческой деятельности – это ценностная детерминация. Цели могут воздействовать на человеческую деятельность не реальноказуально, но как идеальные ценности, реализацию которых человек считает своей насущной потребностью или долгом» [4, с. 35].

Следовательно, представление о собственном будущем у человека связано как с ценностями, которые позволяют преодолевать конечность (временность) человеческого существования, так и с представлением о смысле жизни, которое является одновременно и основанием развития личности, и его результатом. Миссия футурологии морального сознания вы-

ражается в выработке нового духовного мира человечества, позволяющего ему выйти на устойчивые морально-ценностные образы.

Изменяющиеся тенденции современности не позволяют обществу выстроить точную линию будущего, быстро меняющиеся приоритеты потребительского спроса диктуют свои модели морального сознания. Человеку свойственно меняться, подстраиваться под биологические, экологические, климатические и, вместе с тем, социальные, экономические, политические, культурные воздействия. Суть данной проблемы состоит в том, как все это влияет на моральное сознание личности. Неустойчивость связей становится весьма значительной, обществу необходим базис исторически сложившихся моральных ценностей, к которым оно должно стремиться.

Важным источником формирования морального сознания является система образования, это – та ступень, на которой человек формируется как личность, определяя при этом свой «жизненный принцип» и в дальнейшем реализуя его в действительность. Формирование личности «новой формации», обладающей широкими фундаментальными знаниями, инициативной, способной адаптироваться к меняющимся требованиям общества и технологиям.

Модернизация системы образования становится отражением современной цивилизации. Внедрение европейских стандартов поведения и норм, искажающих моральные принципы, издавна существовавшие в системе казахстанского образования, это – элементы индивидуализма, отвлеченности человека от жизни общества и решения его глобальных проблем. На сегодняшний день личность оценивают по критериям компетентностной принадлежности, именно в этом направлении и ориентировано формирование личности в современной системе образования.

Моральные ценности – любовь, дружба, сотрудничество – носят характер экономической выгоды, что стирает грани возможного и действительного, приводя общество к дегуманизации и дефундаментализации. Путем выхода из сложившейся ситуации является выработка принципов футурологии мо-

рального сознания, отвечающей интересам общества, именно ее необходимо внедрить в воспитательный процесс системы образования. Вслед за стойками предлагается формировать морально устойчивую личность, нацеленную на аксиологический образ будущего через процесс воспитания в условиях системы высшего образования. Данное исследование разрешает вопрос, что надо сделать, чтобы воспитывать добродетельных людей в условиях техногенно-потребительской цивилизации.

В контексте всего изложенного хотелось бы отметить, что разработанные модели футурологии морального сознания действительно могут оказать глубинное влияние на формирование аксиологического образа мира личности. Модели были спроектированы согласно выработанной системе моральных ценностей современного общества, в которых выявлены недостатки настоящего ценностного образа мира, имеющие весьма критическое состояние. Продемонстрированная дихотомия настоящего и желаемого, возможно, наделена чертами категоричности, но это позволяет более детально приблизиться к проблеме существующих тенденций футурологического образа мира и увидеть отсутствие его потенциала.

Трансформационные процессы, осуществляемые в современном обществе, позволяют наблюдать за разрушением установленных моральных принципов, сформулированных на протяжении всей истории становления морального сознания. Как указывалось выше, одной из сфер трансформационного процесса явилась система образования, в которой отсутствует программа морального воспитания личности. Отсутствие динамичного развития элементов морального сознания приводит к тупику общественных отношений, создавая при этом кризис в ценностной ориентации будущего поколения.

Тенденция развития и углубления базовых принципов современного образования, сформированных под непосредственным влиянием ключевых идей западных ориентиров на окружающую действительность, подтверждает необходимость пересмотра философско-мировоззренческих ориентиров с позиции социально-мировоззренческого потенциала казахского наследия. Утрата их основополагающего влияния

приводит к разрушению традиций национальной системы образования в целом и трансформирует развитие личности и ее моральных ориентиров на будущее в системе образования, вследствие чего возникает потребность в разработке новых моделей морального сознания, согласно существующим тенденциям развития современного общества.

Представленная модель футурологии морального сознания носит весьма перспективный характер сравнительно с сегодняшними тенденциями. Это позволит обновить или изменить элементы морального воспитания в образовательных учреждениях, расширить и углубить проблему моральных ценностей будущего поколения, развивающего перспективную политику, экономику и культуру государства.

Литература

- 1 *Каган М. С.* Философская теория ценностей. – СПб: ТОО ТК «Петрополис», 1996.
- 2 *Тоффлер Э.* Третья волна. – М.: АСТ, 2004.
- 3 *Леднев В. С.* Содержание образования: сущность, структура, перспективы. – М.: Высшая школа, 1991.
- 4 *Леонтьев А. Н.* Проблемы развития психики. – 4-е изд. – М.: Изд-во МГУ, 1981.



ПРОБЛЕМА ЦЕЛОСТНОГО ПОДХОДА К ВУЗОВСКОМУ ИЗУЧЕНИЮ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

Юрий Бондаренко
(г. Костанай, Казахстан)

В последние десятилетия – начиная с перестройки и распада СССР – вузовское изучение историко-философской составляющей курса философии кардинально изменилось. Причем не только содержательно, но, что, естественно, и структурно. При всем варьировании программ, учебных пособий и syllabusов историко-философская часть курса стала занимать большее место, нежели прежде. Это оказалось связанным с целым рядом причин. Первая группа таковых – изменение подходов к задачам вузовской философии. «Единственно верное учение», или вузовский марксизм-ленинизм, отступило под натиском обретших равноправие и «интеллектуальный суверенитет», зачастую совершенно разнородных направлений совсем иного рода.

В этих условиях стержень, пусть даже грубовато выточенный и упрощающий реальность, стал деформироваться, а то и прямо рассыпаться. Картины сменяющих друг друга «учений» и философских направлений стали в сознании студента все чаще напоминать бутылки и лотки в супермаркетах. Охват становился шире. С «толерантностью» (в плане логичности и аргументированности) по отношению к разнородным духовным феноменам подчас зашкаливало, либо наоборот, субъективизм авторов бесчисленных учебников и пособий мог подменять попытки сопоставительного анализа сложнейших интеллектуальных и социокультурных процессов. Иными словами, расширение возможностей и собственно проблемного поля вузовской философии одновременно поставило исследователей и вузовских педагогов и перед целым каскадом новых и очень непростых задач, главная из которых – создание нового образа, новой парадигмы движения философской мысли взамен отброшенной (по крайней мере, формально) старой.

Вторая, чрезвычайно важная группа проблем оказалась связанной с перманентными структурными ломками и изменениями и, прежде всего, с изменением самих систем обучения. Так, философия, на изучение которой и без основ научного атеизма, научного коммунизма, периодически всплывающих блоков этики и эстетики, а в виде лишь диамата и истмата, могло отводиться полтора, условно – два года, съежилась сначала до года (в период сдачи пародийного ПГК), а затем и до одного семестра. И дело оказалось не только в часах. Сколько бы занятий в неделю не было, само условно свободное время студента от этого не меняется. Поэтому, наряду с иными факторами, сжатие реального времени привело к тому, что работа над текстами (которые в советское время являли тексты тех, кого именовали «классиками марксизма-ленинизма») стала все более сходиться на нет. Ведь для такой работы нужны не только учебные часы, но и определенный лимит внеучебного времени у студента, а чем хронологически более сжат курс, тем меньше этого времени остается. Но философия без текста (как, впрочем, и литература) – это свадьба без невесты. Потому что текст, даже фрагментарный либо очень короткий – это оселок в школе мысли. Таким образом, уже здесь утрачивается нечто крайне важное: развитие умений и навыков вчитывания в слово, вживания в него.

Еще большие проблемы рождают видоизмененные сессии. Сессии с резким ростом числа тестовых экзаменов. Можно, конечно, в очередной раз вспомнить их уязвимые стороны. И это необходимо, потому что тесты, взятые сами по себе, и по самой своей природе направлены на фрагментаризацию знания и, что еще опаснее, на уравнивание значимого, менее значимого и третьестепенного. Иначе их просто будет недостаточно для экзамена. Но при той современной организации нашего образования, с которой мы соприкасаемся в целом ряде казахстанских вузов, отказ от тестового экзамена даже в отношении к такому, требующему рассуждений предмету, как философия, оказывается не вполне уместным. Почему? – Да уже потому, что сама сессия уплотнена и видоизменена. Исчезли зачеты и, соответственно, зачеты-автоматы, которые давали

преимущество тем, кто безо всяких формально фиксируемых баллов добросовестно занимался во время сессии. Остались только экзамены, которые, если только это не экзамен устный, обязательно сдают все, оказавшись один на один с безмолвным дисплеем. Количество этих экзаменов велико. Время же на их подготовку резко сокращено. В этих условиях критически обрушиваться в очередной раз на тесты все равно, что заделывать дыры в носовой части лодки, не замечая, как протекает днище у кормы. К тому же стандартное время, отпускаемое на принятие экзамена у одной группы студентов – 50 минут. За это время сдать экзамен можно только «компьютеру».

Однако совершенно очевидно, что раз уж тесты становятся органичной частью такой системы проверки знаний, то в приложении к философии, как бы мы ни пытались фантазировать и менять программы, акценты в этих тестах могут быть сделаны, прежде всего, на историко-философской части предмета. С помощью тестов можно проверить, знает ли студент имена определенных мыслителей или кто написал «О граде Божьем» либо «Материализм и эмпириокритицизм», но не что думает сам студент о материи, смысле жизни и многом другом. Все это предоставляется работе в аудитории, по отношению к которой экзамен становится в определенной мере ритуальным довеском, сводящемся в лучшем случае к проверке азов, разбавленных своего рода «интеллектуальным мусором» (т. е. тем, что не связано напрямую ни с фундаментальными феноменами мировой культуры, ни с тем, что дает пищу для собственной мысли), необходимым для рождения должного количества тестов.

Однако сама по себе историко-философская составляющая курса вузовской философии очень важна. Но вот как ее изучать и что здесь еще предстоит сделать – вопросы, которые в каждую новую эпоху требуют и новых поисков.

Первая проблема – проблема собственно теоретическая. Тогда как срастающаяся с ней вторая – уже методического характера.

Может показаться странным, но встает вопрос: а достигла ли история философии, как таковая, стадии науки? Известны,

конечно, историко-философские изыскания Гегеля, да и не только. Но что мы, в первую очередь, видим сегодня? Нескончаемые конгломераты статей, монографий и диссертаций о разрозненных элементах истории человеческой мысли. Все это – своеобразный уровень «философской эмпирии», уровень заполнения своеобразных информационных «сот» – ниш, выбираемых теми или иными исследователями для уютного обоснования в той или иной частице грандиозного мира тысячелетних духовно-интеллектуальных поисков человечества. Иными словами, львиная доля историко-философских работ посвящена фрагментаризации движения человеческой мысли, тогда как превращение истории философии в науку требует выявления алгоритмов, поисков единого или родственного во внешне многообразном, а подчас и совершенно неповторимом. Но неповторимом лишь относительно. Ибо абсолютно уникальное (если таковое есть), говоря кантовским языком, так и останется «вещью в себе» («вещью самой по себе»), которая совершенно не интересна ни представителям иных культур, ни представителям иных поколений. К примеру, древнеегипетская «Беседа разочарованного со своей душой» интересна не только и не столько колоритом, сколько самим содержанием, самой постановкой вопросов, которые созвучны и с тем, что переживаем мы, сегодняшние. То же, что не может быть переведено на язык созвучий с собственной культурой, с современной проблематикой и выведено на практику, оказывается просто балластом. По крайней мере, проблема практической значимости философских знаний становится очень острой проблемой глобального масштаба. Как отмечает крупный российский исследователь А.И. Ракитов, «...с момента распространения европейских университетов в эпоху Позднего Средневековья и раннего Возрождения философия стала неперменным предметом университетского образования... И студенты, которые собираются стать врачами-стоматологами, программистами, экономистами, математиками, химиками, биологами... должны знакомиться с воззрениями Мо-цзы, Конфуция, Николая Кузанского, Декарта, Канта, Хайдеггера... Понадобится ли это практически при

решении профессиональных и жизненных проблем будущим врачам, инженерам и бизнесменам?..» [1, с. 33].

Вопрос этот не имеет раз и навсегда данного ответа. Но, представляется, что есть две составляющих ответа на вопрос о том, как превращать сведения о философии из «мира или вещи в себе» в «мир или вещь для нас».

Первая составляющая – это оживление, казалось бы, абстрактного полотна человеческой мысли деталями человеческих ситуаций, коллизий и жизнеописаний. Когда студент начинает ощущать, что философы, подобно художникам, поэтам, не безвозрастные и бесплотные вещатели истин, а люди во плоти и крови, тогда и сами истины начинают восприниматься иначе. Другими словами, преподавание историко-философских блоков философии, как и философии в целом, мало плодотворно без своего рода драматургии, такой драматургии, когда «все жанры хороши, кроме скучного». Уже древние, начиная с Диогена Лаэртского и Плутарха, видели философию живой, воплощенной в образах тех или иных мыслителей, чье остроумие, мужество, афористичные высказывания уже сами по себе являют не только школу мысли, но и своеобразную школу жизни, образцы, модели поведения в тех или иных щекотливых, а то и критических ситуациях. Более поздние эпохи оставили немало работ такого рода. При этом особой живостью и ориентировкой на индивида отличались работы так называемого предреволюционного периода. Показательные примеры живых образов, прорастающих меж подсушенных, словно травы в гербариях, схем, оставил и советский период. Среди них можно назвать и такие принципиально разные и по характеру издания, и по задачам работы, как книгу В.С. Рожицына «Джордано Бруно и инквизиция» (М.: АН, 1955), и «Книгу для чтения» – «Вольтер и его век» С.Д. Артамонова (М., 1980).

В конце же 80-х издательством «Мысль» и рядом сотрудников МГУ разрабатывался проект восьмитомного издания «философии в лицах». Правда, в силу известных коллизий, проект не был реализован. Свет увидели лишь его фрагменты, и, в частности, выпущенная в 1994 г. московским изда-

тельством «Школа-пресс» книга Ю.Я. Бондаренко «Человек, судьба, вселенная. Глазами древних мудрецов», в которой давались элементы конфуцианства и даосизма, с одной стороны, и очерковые портреты римских стоиков – с другой.

Одними из наиболее удачных в популяризационно-методическом плане можно назвать и выпущенные под различными названиями работы П.С. Таранова «106 философов...», «500 шагов к мудрости» и другие, а также А.В. Блинникова «Великие философы. Словарь-справочник» (М., 1999. – 439 с.).

Вторая составляющая – это уже упомянутый непрекращающийся поиск алгоритмов, аналогов, изгибов, тупиков и прорывов человеческой мысли. В этом плане история философии в идеале может быть для всякого образованного человека практически столь же полезна, как анализ сыгранных корифеями шахматных партий для шахматиста.

Попробуем вместе, не претендуя на бесспорность и всеохватность, выделить определенную группу сквозных вопросов, делающих поиски мыслителей прошлого интересными и для нас сегодняшних.

Две первые, взаимосплетенные группы проблем – это проблемы мироустройства, проблемы сущего и возможностей его постижения и проблемы личностных ориентиров в то утихающем, то бурном океане бытия.

Здесь важно обратить внимание на то, что издревле попытки постичь мир, космос расценивались как необходимая составляющая на пути к пониманию того, как и для чего жить конкретному человеку. Ведь, если мы часть мира, то, как же мы можем определять свои личные приоритеты, не задумываясь над тем, каков он, этот мир? – Это же все равно, что пытаться зазубривать знаки и правила дорожного движения, игнорируя то, каковы те дороги, которые могут нас ожидать.

Иными словами, подмеченные здесь связки не случайны. Но показательно то, что первая их составляющая – представления о мире – оказалась исторически изменчивой, в огромной мере «музейной», тогда как субъективно неотделимая от нее, вторая – этико-психологическая составляющая – актуальна, жизненна и сегодня. Уже одно только это, взятое само по

себе, может стать темой для серьезнейших размышлений. Мы же в рамках вузовского образования в силах, прежде всего, акцентировать внимание на практической значимости, на жизненности тех вопросов и суждений в области этики и психологии, которые так волновали уже древних.

Следующие задачи вузовского педагога напрямую связаны с отмеченными и вытекают из поисков базовых проблем, встававших перед людьми в ту или иную эпоху, и сопоставления этих проблем с проблемами уже нынешнего дня. Так, например, соприкасаясь уже с древней философской мыслью, можно запутаться в хитросплетениях имен, терминов и собственно философских либо философски-религиозных направлений. Тут и конфуцианство, и буддизм, и пестрое полотно философских течений времен эллинизма.

Но попробуем выделить центральные личностные проблемы в их связи с особенностями исторического развития соответствующих эпох – и вороха имен, терминов, разрозненных данных станут фрагментами единого целого, а различные философские направления могут предстать как различные пути в поисках ответов на одни и те же центральные вопросы. В сугубо человеческом плане эти центральные вопросы при всем варьировании форм и мыслеобразов замыкаются на одном: как жить, как обрести в себе самом и сохранить ту силу, которая дает внутреннюю устойчивость в неустойчивом, а то и прямо рушащемся под ногами мире?

При таком подходе и основные направления эллинистически-римской философии смогут являть собой поразительно четкую и далеко не архаичную картину – при всем обилии различий киников, эпикурейцев, стоиков, неоплатоников и ранних христиан. Всех их объединяют поиски точки опоры в мире, качаемом, словно палуба судна, застигнутого штормом. Но ищут эту точку опоры по-разному.

Киники – в сведении собственных потребностей до минимума и выборе такого образа жизни, при котором минимизированные потребности сводят к минимуму и возможные потери, а, следовательно, и возможные переживания по поводу этих потерь.

Эпикурейцы, казалось бы, напротив, зовут наслаждаться жизнью. Но и для них главное – спокойствие, уравновешенность человеческого духа, который в идеале не способен вывести из состояния равновесия никакие страсти. Поэтому-то и разумными удовольствиями полагаются лишь те, за которые не приходится потом чрезмерно платить. Воспевается же то, что может отдалять философа от людской суеты, от обычных людей, но не противопоставлять его им, не сталкивать его глубоко личные интересы с интересами других, ибо такое столкновение в итоге всегда мешает трезвости во взглядах и безмятежности духа.

А стоики? – Видя мир единым целым, в котором «покорного судьба ведет (вариант: «судьбы ведут»), а упирающегося тащит», делают акцент на душе. Раз уж мы словно капли, которые сами по себе не способны выскочить из целостного потока мировых событий, то следует стойко встречать неминуемое и достойно играть в этой жизни свою судьбу-роль. Не тратьте силы на метания – все равно свою роль вам не изменить. Зная же это, уже легче будет сохранить душевное равновесие (опять-таки, его) и совершать то, что положено по роли.

Еще удобнее позиция скептиков. Поскольку мы не в силах найти абсолютную истину и определить четкие границы высокого и низкого, правильного и неверного, то стоит ли вообще разгорячаться в спорах и выходить из себя оттого, что другие смотрят на мир иначе?

Одна беда: все эти направления опираются на относительно образованную, самостоятельно мыслящую личность, опора которой, как и устойчивость ваньки-встаньки, усматривается в том, что внутри самодовлеющего философствующего индивида.

Но всегда ли такая опора может быть достаточна для человека, попавшего в жернова истории? – Весь ход исторических событий показал, что нет (и это не говоря о том, что очерченная здесь эскизно картина очень упрощена). Поэтому-то особую популярность начинают обретать те идеи, те картины мира, те религии, где сила человеческого духа увязывается с его способностью входить во все более тесную связь с Духом

Мировым, Духом Божественным. Это мы видим и в ведической религии с ее идеалом своеобразного двуединства Атмана и Брахмана, когда путь к себе, путь в глубь собственного «я» одновременно и путь к Божественному Началу, и в христианстве, где Христос предстает перед верующими, как «Путь, истина и Жизнь»...

Здесь мы остановились лишь на отдельном примере возможной взаимосвязи внешне разрозненного при одновременном выводе высвеченных проблем на авансцену современности.

Другая, еще более сложная группа задач связана с поисками единых проблем и общих алгоритмов у философов разных эпох и разных социумов. Уже сами такие поиски могут показаться упрощением, деформирующим историческую реальность. Но без высвечивания сквозных проблем и, образно говоря, «архетипов», как по горизонтали – при обзоре движения мысли в различных цивилизациях и культурах, так и по вертикали – при обзоре движения мысли сквозь эпохи, история философии превращается всего лишь в своеобразную кунсткамеру интеллектуальных диковин. Поэтому задача таких поисков чрезвычайно важна, особенно в Казахстане, который волею самой истории оказался на стыке культур и цивилизаций и уже в силу этого имеет уникальную возможность синтеза мировой философской мысли.

И, наконец, о перспективах. Кризисное состояние массовой культуры «общества потребления» и декларируемых так называемым Западом «либерально-демократических ценностей», которые на практике слишком уж часто оказываются лишь прикрытием геополитических интересов вкупе со смещением целого ряда экономических центров в страны третьего мира, побуждают ожидать и оживления социально-философской мысли уже Современного Востока, Современной Латинской Америки. Фактически это оживление уже началось, правда, для постороннего мира пока еще, скорее, в сфере художественной литературы. Но, поскольку историческая реальность всегда целостна и многогранна, постольку отход от европоцентризма должен неизбежно породить и новые, причем мирового масштаба, парадигмы философского осмысле-

ния мира и человека. Такие парадигмы, которые при всем возможном учете достижений и тупиков западной мысли, будут исходить с Востока. И, как бы пафосно это ни звучало, наша задача, задача казахстанцев – не только следить за этим оживлением, а и участвовать в нем, вовлекая в эту деятельность и наиболее творческих, наиболее активных студентов. Но все это окажется не просто желаемым, а и реально достижимым, если мы будем последовательно отказываться от чрезмерной бюрократизации и регламентации нашего высшего образования (как и образования в целом). Ибо только внутренне свободный и обладающий достаточным временем педагог способен активно участвовать в реальном, а не бумажотворческом процессе того движения человеческой мысли, которое так необходимо не только для развития личности студента, развития интеллекта, но и для непосредственного решения тех насущных проблем, которые сама жизнь ставит перед нами.

Литература

1 *Ракитов А. И.* О системной интеграции философских знаний // Вопросы философии. – 2014. – № 3. – С. 30–40.



**СТУДЕНЧЕСКАЯ МОЛОДЕЖЬ СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ:
БУДУЩЕЕ НАЧИНАЕТСЯ СЕГОДНЯ?
(по итогам прикладного социологического
исследования)**

*Надежда Дулина, Евгения Ануфриева,
Надежда Овчар, Василий Токарев
(г. Волгоград, Россия)*

Интуитивно понятно и вряд ли требует специального доказательства тезис о том, что будущее принадлежит молодежи. А вот есть ли будущее у молодежи в той стране, где она, эта самая молодежь, пребывает: живет, «вращается» корнями в кровь и плоть своей земли, получает образование и т. д.? Или тот же вопрос, но в несколько иной формулировке, может прозвучать следующим образом: «Может ли страна рассчитывать на подрастающее поколение? Насколько ожидания социума и молодежи на будущее совпадают?». Вопрос, как нам представляется, отнюдь не праздный, поскольку без молодежи у общества нет перспектив на развитие, это уже «доживающее» общество. Кроме того, молодые люди, не имеющие собственного ответа на вопросы: «Кто я?», «Где я?», «С кем я?», «Со мной кто?» и т. д. более подвержены риску, чем молодежь, уже имеющая ответы на эти вопросы.

Ответы на поставленные выше вопросы (хотя бы частично) можно получить, если обратиться к результатам конкретного социологического исследования, выполненного в Волгоградском государственном техническом университете (ВолГТУ) в октябре – ноябре 2013 г. в рамках реализации более масштабного проекта, инициированного Институтом социологии РАН (ИС РАН). Руководитель проекта (и разработчик инструментария) – главный научный сотрудник ИС РАН, доктор социологических наук Р.Х. Симонян. Цель проекта – выявление мнений студенческой молодежи о России, ее месте в изменяющемся мире, перспективах развития, угрозах, вызванных глобализацией, отношениях с объединяющейся Европой. Объектом исследования выступили студенты многих российских вузов. В

ВолГТУ исследование проводилось при непосредственном участии авторов (руководитель Волгоградской части проекта – Н.В. Дулина), было опрошено 250 студентов разных факультетов, из них 151 (60.4%) человек – это юноши, и 99 (39.6%) – девушки (техническое сопровождение исследования – (опрос студентов, формирование массива данных) в ВолГТУ было выполнено с помощью студентки гр. ЭФК–359 А.П. Подольской.

Выполненное исследование относится к классу разведывательных, задача репрезентации выборки не ставилась. В данном материале будут представлены результаты не всего, а именно этой (волгоградской) части массива полученных эмпирических данных.

Предваряя представление полученных данных, заметим, что важным элементом анализа сущности становления и поддержания идентичности в современных условиях, на наш взгляд, является понятие «идентификационные практики», под которыми понимаются индивидуальные способы, приемы самоопределения конкретного исторического субъекта под воздействием системы ценностей, социальных стандартов, ролей и принадлежности к определенной референтной группе [12, с. 225].

Исследования идентичности невозможны без учета специфики социальных структур и осмысления функций социального контекста. Характер идентичности зависит от типа общества, в котором живет индивид. При анализе следует принимать во внимание, что чем более развито общество, тем шире и разнообразней пространство его идентификаций и сложнее структура идентичности, тем меньше ее устойчивость и реальное возникновение, если можно так сказать, очередного кризиса идентичности.

Отметим, что понятие «идентификационных практик» хорошо согласуется (или, по меньшей мере, не противоречит) с предложенной в свое время А.Г. Здравомысловым релятивистской теорией наций, одним из основных постулатов которой является тезис о референтной природе этнических групп (более подробно см., напр., [9, 10]). Референтность, в данном случае, означает, что у каждой этнонациональной общности

имеется собственный круг национальных сообществ, с которыми постоянно идет сопоставление в определенном ассоциативном ряду. Это сопоставление определяет специфику национальной идентичности данного народа. В рамках этнонационального самосознания складывается своя иерархия «значимых других» народов.

Принятие вышеобозначенных положений в качестве исходных дает возможность (хотя и с определенными оговорками) посмотреть на полученные в ходе социологического исследования эмпирические данные с нестандартной точки зрения. Однако, прежде чем представлять результаты выполненного исследования, необходимо «разобраться в понятиях», что, по нашему мнению, будет способствовать более глубокой интерпретации полученных данных. Большинство современных исследователей, занимающихся проблемой идентичности, исходит из того, что, не раскрыв сущность идентичности и вариантов ее трансформаций в условиях глобализации, невозможно понять процессы национального и мирового развития (см., напр., [8, 16, 17] и др.). Особой группой в ряду подобного рода поисков можно выделить исследования, посвященные проблемам идентичности молодежи, к данной тематике регулярно обращаемся и мы в своих научных изысканиях (см., напр., [1–7, 13, 15] и др.).

Обратим внимание, что в последнее время термин «идентичность» основательно потеснил, а кое-где и вовсе вытеснил такие привычные ранее нашему уху термины, как «самосознание» и «самоопределение». Видимо, тому есть серьезные причины, как субъективного, так и объективного плана. В настоящее время под идентификацией вообще понимается «отождествление, уподобление, опознание, установление совпадения объектов» [14, с. 344]. Однако следует помнить, что идентичность как философская категория вовсе не то же самое, что идентичность как психологическая категория или категория социального знания. Это лишний раз говорит о том, что «люди думают в одном направлении, но придумать название сложно и, наверно, любой термин, который будет введен, встретит критику» [18, с. 29]. В социологии чаще говорят об

идентичности гражданской и идентичности этнической. Под гражданской идентичностью понимается: «1) осознание принадлежности к сообществу граждан того или иного государства, имеющее для индивида значимый смысл; 2) феномен индивидуального сознания, признак (качество) гражданской общности, характеризующее ее как коллективного субъекта» [14, с. 349]. А вот этническая идентичность – это «результат эмоционально-когнитивного процесса осознания этнической принадлежности, отождествление индивидом себя с представителями своего этноса и обособления от других этносов, а также глубоко лично значимое переживание своей этнической принадлежности» [14, с. 351].

Возникает вполне закономерный вопрос: какая идентичность, гражданская или этническая, для современных студентов является более значимой? Признаемся, что ответ на этот вопрос оказался вполне ожидаемым (см. табл. 1) – студенты своим выбором лишний раз подтвердили, что корни этнической идентификации и в истории, и в общественном сознании значительно глубже, чем корни государственной идентификации. Объяснение этому факту, причем достаточно логичное и простое, можно обнаружить в работах историков-археологов: система жизнеобеспечения того или иного социума связана с передачей опыта от одного поколения другому, что в конечном итоге приводит к оформлению традиции. «Поскольку эта традиция связана с жизненно важной сферой, она очень устойчива и может существовать не одну тысячу лет» [18, с. 9]. Но важно помнить, что «каждая традиция формируется в своем локусе, в своем географическом ландшафте» [18, с. 29]. Дальнейшее существование и закрепление (или разрушение) традиции осуществляется в рамках социокультурной преемственности [3].

Таблица 1

Мнение студентов об их идентификации

Какая идентификация для Вас наиболее значима?	%
Государственная принадлежность – россиянин	32,0

Этническая принадлежность – (русский, украинец и т. д.)	39,2
Территориальная принадлежность – (северянин, волжанин, сибиряк и т. д.)	15,6
Городская принадлежность – (ростовчанин, москвич и т. д.)	12,4
Затрудняюсь ответить	0,8
Итого:	100,0

Согласно точке зрения А.Г. Здравомыслова, постоянное сопоставление в определенном ассоциативном ряду приводит к формированию собственного круга сообществ, на которые та или иная группа ориентируется в своем поведении. Современные студенты, конструируя, «задавая» свое будущее на кого (в широком смысле) ориентируются? Все, кто так или иначе знаком с творчеством И. Ильфа и Е. Петрова и их незабвенным Остапом Бендером, уже могут формулировать правильный ответ, который сводится к знакомой формуле: «Заграница нам поможет!». От 42% до 65% опрошенных студентов готовы уехать за границу по тому или иному поводу (табл. 2, 3).

Таблица 2

Оценка студентами своей готовности переезда в другую страну на постоянное место жительства

Формулировка вопроса, варианты ответа	%
Как Вы относитесь к переезду в другую страну на постоянное место жительства?	
Положительно	42,0
Скорее, положительно	28,8
Скорее, отрицательно	13,2
Категорически отрицательно	3,2
Затрудняюсь ответить	12,8
Итого:	100,0

Оценка студентами своей готовности уехать из страны на учебу или работу, %

Варианты ответа	Формулировка вопроса	
	Как Вы относитесь к учебе за границей?	А к работе за границей?
Если бы была такая возможность, обязательно воспользовался бы	54,8	65,6
Нет, меня это не привлекает	26,8	20,0
Затрудняюсь ответить	18,4	14,4
Итого:	100,0	100,0

В российской культуре ценностная проблема вектора ее развития как европейской или азиатской страны традиционна. Опозиция западной (европейской) ориентации сложилась еще в петровский и послепетровский период. Культурное самосознание определило судьбу России в антитезе как к Западу, так и к Востоку. Тем не менее, «общая история» России и Запада своими корнями уходит вглубь веков, но, как правило, «точкой отсчета» такой совместной истории принято считать времена петровских реформ. В этой связи напомним, Петр I полагал, что следует научиться лить пушки, ставить крепости, строить корабли, хорошенько освоить эти технологии лет за тридцать (иначе говоря, «прорубить окно в Европу»), а потом «повернуться к Европе задом». Однако история распорядилась по-своему. Наряду с военными технологиями волей-неволей оказались заимствованными и «гуманитарные технологии» – ассамблеи, моды, курение табака, многие нравы и обычаи. А после смерти Петра, как убедительно показал выдающийся отечественный историк В.О. Ключевский, произошел откат: суть реформ, да и те самые военные технологии, ради которых все затевалось, оказались выхолощены, а вот вся внешняя атрибутика осталась.

А современные студенты разделяют (или, скорее, принимают) те западные ценности, образцы западной культуры, которые когда-то были привнесены на территорию страны со «свежими ветрами» эпохи Петра?

Признаемся, ответы студентов на вопрос: «Существует ли культурная угроза для России со стороны Европы?» нас удивили (см. табл. 3). И это при том, что значимых различий между западно-христианскими и восточно-христианскими ценностями студенты в большинстве своем не замечают, и это при том, что почти половина опрошенных считают себя верующими (табл. 4).

Таблица 4

Мнение студентов о существовании культурной угрозы для России со стороны Европы

Существует ли культурная угроза для России со стороны Европы?	%
Да	36,4
Нет	37,6
Затрудняюсь ответить	26,0
Итого:	100,0

Эта амбивалентность, ценностная проблема в российской культуре (Восток – Запад) сказывается и на обыденном сознании. Так, с мнением о том, что Россия – это европейская страна, имеющая, как и все другие европейские страны, свои неповторимые особенности, согласилось менее трети опрошенных (28,8%), затруднились ответить на этот вопрос – 25,6 % опрошенных студентов, а большинство – 45,8% – уверены в том, что Россия составляет принципиально иную цивилизацию (например, евразийскую). И все-таки, как свидетельствуют данные опроса, в своих предпочтениях студенты более склонны ориентироваться на ценности Запада, чем Востока. Об этом могут свидетельствовать их ответы на вопрос: «Какие из перечисленных западных ценностей являются для Вас неприемлемыми?» (табл. 5).

Более всего наши студенты не готовы мириться с необходимостью учета мнений меньшинства – так высказался каждый пятый (19,6%) из числа опрошенных. В целом же можно сказать, что современных студентов западные ценности вполне устраивают.

Таблица 5

Отношение студентов к ценностям Запада

Формулировка вопроса, варианты ответа	%
Какие из перечисленных западных ценностей являются для Вас неприемлемыми?	
Свобода слова	11,6
Свобода собраний	16,4
Уважение достоинства личности	17,2
Честные, свободные выборы	9,2
Равенство всех перед законом	12,4
Разделение законодательной, исполнительной и судебной властей	12,0
Обязательность отчета высших руководителей за проделанную работу	16,0
Гарантии частной собственности	10,0
Учет мнений меньшинства	19,6
Общественный контроль за работой чиновников всех уровней	18,0
Затрудняюсь ответить	16,4

Примечание: Сумма превышает 100%, поскольку один опрошенный мог дать несколько ответов одновременно. Среднее число ответов на одного опрошенного студента составляет 1,7

Предположение о том, что современные студенты в большей степени ориентированы на Запад, чем на Восток, подтверждается их ответами на вопрос о том, в каких странах они побывали. И хотя перечень стран, в которых побывали студенты, – это, практически, весь глобус, точкой притяжения для них все-таки является Европа. Верхние строчки рейтинга территорий, где побывали студенты, занимают следующие

страны: Германия (31,6% от числа ответивших на этот вопрос), Франция (22,4%), Италия (19,7%), Украина (19,7%), Турция (18,4%), Чехия (15,8%), Испания (13,2%), Польша (9,2%) и далее по убывающей до Бразилии и Уругвая, где побывали по 1 человеку.

Казалось бы, в своих предпочтениях студенты в большей степени ориентируются на страны Запада. А вот готовы ли они вслед за Екатериной II признать, что «Россия есть держава европейская»? А вот и нет! Как было обозначено выше, менее трети опрошенных студентов видят Россию европейской страной, но, что на наш взгляд, более важно: студенты в большинстве своем полагают, что Россия – особая страна, в ней никогда не привьется западный образ жизни (56,8%). Получается, что ответ студентов звучит уже привычно: «Екатерина, ты была не права!».

Итак, подводя итоги выполненного исследования, можно сказать, что «значимые другие» для современных студентов находятся за пределами родного Отечества. Заметим, что полученные данные не противоречат и, более того, подтверждаются результатам ранее выполненных исследований в нашем регионе (см., напр., [15] и др.). Да, так, наверное, бывало во все времена («хорошо там, где нас нет»), но не огорчать это не может, хотя бы потому, что от своей страны они ждут вполне конкретных вещей. Например, таких, как: государственные законы, которые, прежде всего, должны быть направлены на обеспечение высокого качества жизни населения (так думают 77,2% респондентов), чтобы можно было жить, не нарушая закона (в настоящее время 42,2% опрошенных студентов считают, что в стране нельзя жить, не нарушая закона).

Если вновь вернуться к теории наций А.Г. Здравомыслова, то следует обратить внимание на следующее. Если в рамках этнонационального самосознания складывается своя иерархия «значимых других» народов, то у современных студентов, видимо, складывается еще одна иерархия – «незначимых других»: 52,0% респондентов, отвечая на вопрос: «Есть ли этнические группы, к представителям которых Вы относитесь с неприязнью?», дали утвердительный ответ и 48,0% ответили «нет».

Наши размышления об идентификации современных студентов хотелось бы завершить, обратившись к недавней истории страны. Так, полтора-два десятка лет назад исследователи начали фиксировать феномен, который можно обозначить следующим образом. «В России тяготение к западному образу жизни в большей мере проявляют элитные слои... Элитные группы, обладающие социально-культурным авторитетом, формулируют цели для страны, соответствующие их ценностям, а практически – западным стандартам, не адаптируя их к социальной среде» [11, с. 627].

Данные, полученные в ходе социологического исследования, позволяют заключить, что элитные группы практически «справились со своей задачей»: богатые западноевропейцы стали референтными для значительной части студенческой молодежи в их повседневных «идентификационных практиках». Как следствие, рост притязаний в сфере потребления во всех социальных группах вызывает (и особенно у молодежи) отчуждение от собственной культуры. В таких условиях ждать укрепления гражданской и/или этнической идентичности вряд ли приходится. Так что вопросы: «Кто я?», «Где я?» и т. д. для современной молодежи остаются открытыми.

Литература

1 Дулина Н. В. Специфика религиозного сознания жителей юга России // Государство, общество, церковь в истории России XX века / Материалы Международной научной конференции / ИГУ. – Иваново, 2008. – С. 334–339.

2 Дулина Н. В., Овчар Н. А. Религиозность как индикатор социального самочувствия жителей города // Тезисы докладов и выступлений на III Всероссийском социологическом конгрессе «Социология и общество: пути взаимодействия». Секция 18. – М., 2008. – 1 электрон. опт. диск (CD-ROM).

3 Дулина Н. В., Овчар Н. А. Социокультурная преемственность: к определению понятия // Энергоресурсосберегающие технологии: Наука. Образование. Бизнес. Производство / Материалы V Международной научно-практической конференции. 24–28 октября 2011 г. / Под. общ. ред. В. А. Гутмана, А. Л. Хаченьяна. – Астрахань: АИСИ, 2011. – С. 243–246.

4 Дулина Н. В., Овчар Н. А., Токарев В. В. Глобализация в масштабе отдельно взятого региона (по итогам прикладного социологического исследования) // Известия Волгоградского государственного технического университета: межвуз. сб. науч. ст. № 5 (132) / ВолгГТУ. – Волгоград, 2014. – С. 56–59.

5 Дулина Н. В., Овчар Н. А., Токарев В. В. К вопросу о самоидентификации студенческой молодежи в новой социокультурной реальности (по итогам прикладного социологического исследования) // Известия Волгоградского государственного технического университета: межвузовский сборник научных статей. – № 2 (129) / ВолгГТУ. – Волгоград, 2014. – С. 45–51.

6 Дулина Н. В., Овчар Н. А., Токарев В. В. Социальное настроение студентов современной России // Материалы научно-практической конференции Дыльновские чтения «Повседневная жизнь россиян: социологический дизайн». – Саратов: Изд-во ООО Издательский Центр «Наука», 2014. – С. 315–322.

7 Дулина Н. В., Токарев В. В. Новый век: о соотношении православленной и гражданской идентичности // Государство, общество, церковь в истории России XX века / Материалы Международной научной конференции / ИГУ. – Иваново, 2008. – С. 196–201.

8 Емелин В. А., Тхостов А. Ш. Вавилонская сеть: эрозия истинности и диффузия идентичности в пространстве интернета // Вопросы философии. – 2013. – № 1. – С. 74–84.

9 Здравомыслов А. Г. Межнациональные конфликты в постсоветском пространстве. – 2-е изд. – М.: Аспект Пресс, 1999.

10 Здравомыслов А. Г. Социология конфликта. Россия на путях преодоления кризиса: учебное пособие для студентов вузов. – 2-е изд., доп. – М.: Аспект Пресс, 1995.

11 Климова С. Г. Какие народы нам ближе // Россия: трансформирующееся общество / Под ред. В. А. Ядова. – М: КАНОН-пресс-Ц, 2001. – С. 621–628.

12 Кравченко Н. Ю. Российская гражданская идентичность и рост рисков / Материалы научно-практической конференции Дыльновские чтения «Повседневная жизнь россиян: социологический дизайн». – Саратов: Изд-во ООО Издательский Центр «Наука», 2014. – С. 225–227.

13 Петрунева Р. М., Дулина Н. В. Религиозная культура студенчества: поведенческий анализ // Государство, общество, церковь в истории России XX века / Материалы Международной научной конференции / ИГУ. – Иваново, 2008. – С. 384–388.

Будущее человека: проблемы, гипотезы, идеи

14 Социология: Энциклопедия / Сост. А.А. Грицанов, В.Л. Абушенко, Г.М. Евелькин, Г.Н. Соколова, О.В. Терещенко. – Мн.: Книжный Дом, 2003.

15 Токарев В. В., Дулина Н. В. Мониторинг общественно-политической ситуации в Волгоградской области: опыт прикладного исследования: монография. – Волгоград: Волгоградское научное издательство, 2011.

16 Федотов А. С. Процессы идентификации граждан современной России / Материалы научно-практической конференции Дыльновские чтения «Повседневная жизнь россиян: социологический дизайн». – Саратов: Изд-во ООО Издательский Центр «Наука», 2014. – С. 388–393.

17 Чумаков А. Н. Культурно-цивилизационный диалог как способ решения проблем в современном мире // Вопросы философии. – 2013. – № 1. – С. 35–42.

18 Этничность в археологии или археология этничности? / Материалы круглого стола / Отв. ред.: В.С. Мосин, Л.Т. Яблонский. – Челябинск: ЦИКР Рифей, 2013.



СОЦИОЦЕНТРИЗМ – КАК ОСНОВНОЙ ВЕКТОР РАЗВИТИЯ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕИ И ГОСУДАРСТВЕННОЙ ИДЕОЛОГИИ «МӘҢГІЛІК ЕЛ»

Мырзабек Туйганов
(г. Костанай, Казахстан)

Процесс глобализации происходил в истории человечества всегда. Другой вопрос, что сегодня, с появлением новейших технологий, интеграцией современного мирового экономического развития, он приобрел действительно видимые и осязаемые черты и признаки, начал существенно влиять на жизнь человека. Происходит «...унификация повседневных ценностей жизни, все больше сводящихся к запросам удовлетворения материальных потребностей, и на их фоне – личностного проявления и самовыражения» [1].

Каков должен быть вектор развития казахстанского общества в условиях глобализации?

В рамках ежегодного послания глава государства Нурсултан Назарбаев дал поручение аппарату президента, правительству, Ассамблее народа Казахстана совместно с общенациональным движением «Казахстан-2050» подготовить патриотический акт «Мәңгілік Ел». По его словам, «Мәңгілік Ел» – это вечный ел, это национальная идея нашего общеказахстанского дома и основа нашего будущего.

По этому поводу председатель Сената Парламента Касым-Жомарт Токаев, размышляя о послании главы государства народу Казахстана, сказал: «Елбасы изложил и обосновал совершенно новую концепцию в отечественной истории – “Мәңгілік Ел”. По сути, это – национальная идея и государственная идеология нашего государства. “Мәңгілік Ел” является уникальной исторической миссией всех казахстанцев, во главе которых находится великий Президент Нурсултан Абишевич Назарбаев. Идея “Мәңгілік Ел” базируется не только на многовековой мечте нашего народа, но и на конкретных результатах развития Казахстана за годы независимости». Таким

образом, «Мәңгілік Ел» – это национальная идея и это государственная идеология [2].

В чем различие между понятиями «идея» и «идеология»? Идея в социальной жизни, искусстве, религии и других отраслях показывает общий облик того, что должно быть, определяет общее направление. На основе этих идей позднее появляются единые системы, конкретные виды и формы. Здесь они тесно связаны с определенными ценностями (общечеловеческими, гуманистическими и др.) [3, с. 442]. Говоря о ценностях «Мәңгілік Ел», Нурсултан Назарбаев сказал: «За 22 года суверенного развития созданы главные ценности, которые объединяют всех казахстанцев, составляют фундамент будущего нашей страны: стабильность, толерантность, равенство всех, несмотря ни на что – религиозные пристрастия, национальность и так далее». Термин «национальная идея» понимается как система взглядов, основанных на принципах единства нации и приоритета ее интересов во всех сферах общественной жизни [3, с. 121]. Идеология же – это система политических, правовых, нравственных, философских, религиозных, художественных взглядов и идей [3, с. 439]. Идеология зависит от общественного бытия, но, в то же время, она обладает относительной самостоятельностью и оказывает обратное активное воздействие на развитие общества. То есть национальная идея и государственная идеология – это суть разные понятия, хотя, на наш взгляд, должны быть генетически связаны: «Мәңгілік Ел» как национальная идея, которой необходимо для начала принять более или менее четкие контуры, должна детерминировать собой новую государственную идеологию и стать для нее идейной основой. Однако, государственная идеология не должна стать для нас самоцелью. Иначе демократические тенденции могут быть поглощены идеократическими и привести к плачевным результатам.

Касым-Жомарт Токаев также отметил, что национальная идея «Мәңгілік Ел» займет особое место в процессе социально-экономической и духовной трансформации государства [5]. Вся сложность заключается в том, что в условиях глобализации, когда национальные границы размываются, а «...в области культуры происходит нивелировка национальной культуры и

потеря этнической идентичности государств» [1], «привязать» общество к какой-либо идее становится крайне тяжело. Проблема усугубляется и расслоением общества из-за дробления социальной структуры на множество страт – как в вертикальном, так и в горизонтальном направлениях.

Кроме того, на сегодняшний день наблюдается расслоение общества на либеральный интернационал, тяготящийся национальным Отечеством и исповедующий идею глобализма, и этнократию, грезящую о новом возвращении к племенной спаянности. Причем, главное заключается в том, что указанные крайности продуцируют друг друга: экономико-центристский глобализм разрушает единство нации, подрывая ранее обретенные суперэтнические синтезы; на развалинах некогда единых наций возникает новый трайбализм, столь тесно сжимающий личность, что она начинает мечтать о «глобальном открытом обществе» без кодексов и границ. Встает вопрос: восстановим ли мы средний уровень – промежуточное звено между тотальной беспочвенностью глобализма и слишком узкими рамками новой этноцентристской общности? Глобализм мыслит экономико-центристски, этнократии – культуроцентристски, делая при этом акцент на «культуру-память» [5, с. 367]. Между тем новому казахстанскому обществу для реализации идеи «Мәңгілік Ел» требуется новый социоцентризм. Ибо означает владение таким механизмом, который, вместо того, чтобы разрывать экономику, культуру и мораль, позволяет осознавать их взаимозависимость в рамках нерасторжимого целого, называемого социальностью. Он требует от экономики помнить о своих культурных предпосылках и не разрушать их; от культуры – помнить о приоритетах развития и не жертвовать ими во имя преимущества и «монолитности», когда «культура является узницей общественного контроля» [6, с. 470].

Идея «Мәңгілік Ел» – это результат действительно стратегического видения и масштабного мышления Лидера нации. Опыт казахстанского пути действительно велик. Однако куда мы направим этот опыт и в каких целях используем наши ценности, зависит от нас самих.

Литература

1 Качеев Д., Колдыбаев С. Плюсы и минусы общества всеобщего потребления // Мысль. – 2014. – №1. – С. 14;

2 Сетевой Казахстан. 21 января 2014 г. // <http://www.zonakz.net/>.

3 «Казахстан». Национальная энциклопедия. Т. 3. – Алматы: Главная редакция «Қазақ энциклопедиясы», 2006.

4 <http://www.inform.kz/rus/article/2696934/>

5 Панарин А. С. Политология: учебник. – Изд. 2-е, перераб. и дополненное. – М.: ТК Велби, 2004.

6 Турен А. Способны ли мы жить вместе? / Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология / Под ред. В.Л. Иноземцева. – М., 1999.



ФИЛОСОФСКИЕ ОСНОВАНИЯ ГЛОБАЛЬНОЙ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЭТИКИ

Аяжан Сагикызы
(г. Алматы, Казахстан)

В эпоху глобализации человечество особенно нуждается в глобальной политической этике и эффективных технологиях реализации ее принципов, которые должны противостоять волнам насилия, террора, разнообразных форм дискриминации, практикам манипуляции сознанием и прочим проявлением антигуманизма. А.С. Панарин отмечал: «Глобальный порядок, как и все остальное в мире, имеет альтернативные варианты и сценарии; наше человеческое достоинство состоит в том, чтобы по возможности отстоять наиболее гуманные и справедливые из них» [1, с. 11].

Насилие, в том числе и прямое применение военной силы в обход государственных границ и норм международного права, провозглашается сегодня одним из необходимых способов утверждения гуманистических ценностей, продвижения в глобальном масштабе принципов свободы, демократии, прав человека. Разрабатывается и соответствующий политический лексикон терминов и фразеологизмов, в котором неопределимую роль для политической идеологии играют эвфемизмы типа «гуманитарная интервенция», «миротворческие силы». С помощью подобных идеологических конструкций моральные императивы политики вписываются в структуры политики, направленной на защиту интересов и реализацию своекорыстных целей национального государства (его политической элиты). Государства, в том числе и относящие себя к наиболее развитым политическим режимам консолидированной демократии, берут на себя, помимо решения собственно политических задач, еще и духовную миссию, поднимая свою деятельность до этических высот и тем самым открывая дорогу для насилия и конфронтации внутри и вовне страны (А.А. Гусейнов).

Типичная морально-демагогическая аргументация, применяемая в этом случае, заключается в том, что принцип госу-

дарственного суверенитета, международное право, в том числе Устав и Хартия ООН и многочисленные конвенции, могут не соблюдаться во имя защиты «гуманистических ценностей свободного мира». Как отмечала газета «Нью-Йорк Таймс», принятие в 2002 г. доктрины «предваряющего удара» официально зафиксировало политическую установку на то, что США более не беспокоятся о том, что они дают дурной пример «односторонними действиями вторжения в другие страны и низвержения их правительств» [2, с. 40]. При принятии решений, односторонне выгодных для Америки, США даже со своими партнерами более не желают ни сотрудничать, ни консультироваться. При этом «благожелательная американская глобальная гегемония» априорно объявляется наиболее гуманной и справедливой, гарантирующей международную стабильность, регламентирующей и направляющей глобальный либерально-демократический прогресс более успешно, чем любая из альтернативных возможностей становления нового мирового порядка. Ведь американцы без тени сомнения или иронии уверены в том, что Америка выше остального мира не только в технологическом, военном и экономическом отношении, но и в моральном плане, что американская система ценностей является единственной системой, способной преобразовать мир на гуманистических началах свободы, равенства и демократии. Недаром символом веры американцев является наивно-высокомерный лозунг: «Бог на нашей стороне».

В исследованиях политической истории, проводимых с использованием методологии культурно-цивилизационного и компаративистского анализа, отмечается, что общим контекстом этих исследований должно быть уяснение различий в фундаментальных основаниях мироотношения, свойственных различным культурно-цивилизационным мирам. Как правило, основная демаркационная линия проводится между Восточным и Западным типами культурно-цивилизационного развития, которые определены основополагающим различием в выборе стратегического пути развития. Запад избрал ориентацию на преобразующую деятельность, направленную как на внешнюю природу, так и на сферу социальных отно-

шений. Эта доминирующая интенция получает статус фундаментального (субстанциального) основания отношения человека к миру, и, соответственно, рассматривается как главное предназначение человека.

Господство над природой должно быть обеспечено познанием и использованием ее законов посредством развития науки и основанных на ней технологий. В сфере политики как господства над социальными отношениями деятельностно-преобразующая установка техногенной цивилизации наиболее адекватно реализовалась в концепции демократии как социально-политического сообщества, организованного на принципах свободы и автономии личности.

В отличие от западного типа цивилизации, в традиционалистских культурах Востока вектор человеческой активности по преимуществу был направлен не на преобразование природы и социально-политических форм человеческого бытия человека, а на внутренний мир человека – на сферу его сознания, на самосозерцание и духовно-нравственное самосовершенствование. Поскольку такого рода самоустраемленная деятельность могла (а в своей наиболее «чистой» форме – должна была) осуществляться помимо опредмечивания или овеществления ее продуктов без вмешательства в имманентную логику естественных процессов, то она получала и соответствующее терминологическое закрепление. Например, в традиционной китайской культуре данный тип мироотношения резюмировался в принципе недеяния – «у-вэй». Однако гораздо более точно смысл этого принципа передается термином «ненасилие». Мэн-цзы смысл принципа «у-вэй» передает такой аналогией: чтобы содействовать росту растения, нужно не тянуть его вверх за стебель, но обрабатывать землю, на которой оно растет. Поэтому недеяние – это не пассивность, а именно несиловое действие, создание условий для проявления нужного эффекта.

Принцип недеяния распространялся и на отношение к социально-политической сфере. Логика этого принципа «...нельзя понять, если не вписать ее в собственную перспективу: в логику поисков эффективности (особенно в политике)»

[3, с. 268–269]. Эта логика – логика имманентности – направляется идеей о том, что политику нужно не навязывать обществу свой план, а опираться на тот потенциал, что заложен в самой ситуации. Реальность всегда подвержена изменениям, открыта им. Поэтому не требуется никакого внешнего силового воздействия для развертывания ситуации себе во благо. Стратегия мудрого правителя заключается в том, чтобы понять объективную обусловленность, реальные силы и логику развития ситуации, и содействовать тем ее тенденциям, какие ведут к получению желательного для нас результата. Надо лишь уловить критический для политика момент зарождения подспудной тенденции, которая впоследствии, на стадии ее проявленности, начнет направлять ход событий. «Все получается так, как будто это не я всеми силами рвусь к успеху, а сама ситуация имплицитно его, развиваясь по нарастающей: предписание ловко внедрилось в привычный ход вещей и больше не ощущается в нем» [4, с. 27]. Лао-цзы учил: «Трудно управлять народом лишь оттого, что власти слишком деятельны. Ничего не предпринимать – и не останется ничего, что не было бы сделано».

Хорошим правителем является правитель, в совершенстве постигший искусство регуляции. Политическая эффективность этого искусства состоит в создании условий для того, чтобы каждый мог жить естественной, желательной для него жизнью, строить ее по собственному усмотрению и себе во благо – находясь при этом в створе принятых в данном обществе жизненных стратегий, – а не принуждался к «социально полезной» деятельности наградами и наказаниями. Поэтому подлинный гуманизм не нуждается в человеколюбии и справедливости как принципах политического управления: «Небо и земля не обладают человеколюбием и предоставляют всем существам возможность жить собственной жизнью. Совершенный [правитель. – А.С.] не обладает человеколюбием и предоставляет народу возможность жить собственной жизнью». Поэтому «Лучший правитель – тот, о котором народ знает лишь то, что он существует» [5, с. 494, 495]. В концептуальном плане совершенство политической регуляции

заключается в применении особой антидискурсивной стратегии, отвергающей линейный тип политического мышления с присущими логикой прецедентов и критериями целерациональности (М. Вебер) политических институтов и действий: «...конфуцианская мысль в принципе пресекает всякий поиск определения (каковой неизбежно стал бы поиском тождества в многообразии моментов и ситуаций). Следовательно, ни к какой “истине” эта мысль не ведет; она не умеет абстрагировать нечто в качестве “сущности”, становящейся “общей”. Но поскольку эта мудрость не замыкается в конкретных определениях, она всегда открыта любой возможности и благодаря своей непредвзятости охватывает все позиции; ее чертой становится то, что она ничего не исключает» [3, с. 216]. Политика не может строиться на основании законченных формул (дискурсивных позиций), связывая политические стратегии с какими-либо теоретическими абстракциями, с каким-либо пристрастно обособленным содержанием, принятым в качестве основания политического конструирования социального порядка. В этой связи можно отметить переключку даосско-конфуцианской политической этики с принципом неопределенности и свободного перерешения в современном политическом процессе вопросов о политической повестке дня, т. е. о целях и приоритетах политических действий, о ценностном структурировании политического поля. Д.В. Иванов отмечает: даже в наиболее развитых странах Запада «наличие у кандидатов на выборные государственные посты четкой идеологической позиции, попытки следовать заявленным курсом реформ становятся попросту социально опасными» [6, с. 52].

Вообще говоря, онтологические и эпистемологические импликации принципа недеяния звучат удивительно современно в эпоху предельного обострения глобальных проблем, порожденных техногенной цивилизацией, и осознанием существования границ и «пределов роста» ее экспансионистских устремлений. Как отмечают многие исследователи, новая научно-технологическая парадигма, затребованная объективной логикой процесса глобализации, парадоксальным образом возвращает нас к традиционным (в особенности – к вос-

точным) культурам с их мироотношенческими установками на целостное видение мира и человека и их взаимодействия как коэволюции. Нелинейная динамика как наука о самоорганизации и закономерностях эволюции сложных неравновесных динамических систем – а социально-политические системы являются типичными системами этого класса – исходит из того, что следствия и направления бифуркационных ветвлений в принципе не прогнозируемы. Поэтому силовое вмешательство в процессы, протекающие по бифуркационной диаграмме и чувствительные даже к самым малым воздействиям (так называемый «эффект бабочки»: взмах крыльев бабочки при определенных условиях может породить ураган), грозит гигантскими флуктуациями, необратимыми последствиями. Кроме того, поскольку вблизи точек бифуркации нелинейная система имеет тенденцию переходить на режим индивидуального поведения (И. Пригожин), то силовая блокировка дестабилизирующих факторов в такого рода системах может производиться лишь за счет редукации их неопределенности, стохастичности – то есть, применительно к социально-политическим системам, за счет репрессий, подавления личной свободы, дегуманизации. В.А. Степин подчеркивает: «Важно, чтобы человечество от старых менталитетов техногенной цивилизации перешло к новому видению мира. Новый способ жизни в этом мире обязательно будет включать в себя стратегию ненасилия. Когда я работаю с объектом, в который я сам включен, то насильственное, грубое его переделывание может вызвать катастрофические последствия для меня самого, ибо, трансформируя объект, я изменяю свои собственные связи и функции» [7, с. 199]. Данное обстоятельство должно служить серьезным предупреждением политическому истеблишменту, практикующему инструментальный подход к политике и с «пагубной самонадеянностью» относящемуся к объекту управления как инертному материалу, податливому осуществляемым над ним манипуляциям.

Признавая доминирующую, системообразующую роль в западной культуре интенции на творчески-активное преобразование природного и социального мира, преобладание

идеологии силового воздействия и подчинения их структурам целерациональной деятельности человека, нельзя не учитывать, что в культуре и цивилизации Запада на всем протяжении их развития существовали, а иногда и выходили на авансцену, также и иные ценностные ориентиры, связанные с деятельностью самосозерцания, духовного самосовершенствования, нравственной рефлексией, мирской аскезой и отшельничеством и т. д. Соответственно, и традиционалистская в целом культура Востока отнюдь не исчерпывается установкой на созерцательность и неуклонное следование ценностям и нормам традиции, воплощающим дхармический строй бытия. Любая культура наделена чертами как динамизма, так и стабильности, обращена к традиции и обладает способностью порождать инновации. Таким образом, принципы и идеалы ненасилия всегда сосуществовали в культурных матрицах с ценностями власти, силы и господства.

В.С. Степин подчеркивает: «...Предпосылки для новой мировоззренческой ориентации создаются сегодня внутри самой техногенной цивилизации. В современном мире между собой сталкиваются и вступают в диалог совершенно разные культурные традиции. И человечество осознает, что надо учиться вести этот диалог. Нужно уметь менять систему отсчета, не считать свои культуру и ценности абсолютными, научиться понимать другого. Нужно найти новые способы социализации человека, воспитания его в духе уважения к достижениям самых различных культур, в духе толерантности. Требование отказаться от силы как средства решения споров, искать и находить консенсус является следствием глобализации человечества. Локальные конфликты в современных условиях чреватые перерастанием в глобальный конфликт. Поэтому поиск стратегии ненасилия – это не благая мечта, а парадигма выживания человечества. При этом стратегия ненасилия предполагает трансформацию всей структуры ценностей техногенной цивилизации. Нужно пересмотреть сам идеал силы и власти, господства над объектами, обстоятельствами, социальной средой» [7, с. 195–196]. Современная наука и техника втягивают человека во взаимодействие с принципиально новыми по

сравнению с рационализмом классического периода типами объектов, познание и овладение законами которых требует особых стратегий. Речь идет о самоорганизующихся и саморазвивающихся синергетических системах, взаимодействие с которыми человека «протекает таким образом, что само человеческое действие не является чем-то внешним, а как бы включается в систему, видоизменяя каждый раз поле ее возможных состояний» [7, с. 197]. Этот принцип взаимодействия, составляющий специфическую черту современного типа естественнонаучной и гуманитарной рациональности, накладывает запрет на некоторые, прежде всего – силовые стратегии, заставляет пересмотреть сам гуманистический идеал силы и власти человека над обстоятельствами, его господства над природной и социальной средой. Причем этот пересмотр актуализирует характерные для культуры традиционного общества онтологические обоснования гуманистического мировоззрения и этики ненасилия как его центрального пункта. А.С. Панарин отмечает: «Когда на Востоке говорят об этике ненасилия, имеют в виду отнюдь не только этику межчеловеческих отношений. Ненасилие означает воздержание от действий, способных внести деформацию в любую часть внутренне гармоничного Космоса» [8, с. 14–15], и тем самым квалифицируемым – в полном соответствии с принципами синергетики – как преступление против основ мироздания.

Автор фундаментального трехтомного исследования «Политика ненасильственных действий» Д. Шарп констатирует: «Даже в обществах, которые стремились быть гуманными, свободными, демократичными и справедливыми, насилие считалось наиболее сильным средством для разрешения чрезвычайных конфликтов, а потому и необходимым» [9, с. 202]. Политик, действующий не в философски обустроенном или религиозно-эсхатологически прозреваемом, но в реальном мире, в полной мере сознавая нежелательность применения насилия, вынужден расценивать принципиальный отказ от насильственных действий как политическое капитулянтство перед силами зла, анархии, неуправляемой стихии человеческих страстей, как безответственный отказ от самой возможности политиче-

ского противостояния социальной несправедливости. С этой точки зрения насилие как таковое есть зло, но его минимально необходимое применение неизбежно и допустимо по самым строгим критериям гуманистического мировоззрения. Однако, вопреки неоспоримой власти насилия в политической истории развития человечества, в политической философии создано немало учений, отвергающих политическое насилие во всех его формах как несовместимое с подлинно гуманистическими ценностями и принципами. Доктрины непротivления злу насилием Л.Н. Толстого, М. Ганди и М.Л. Кинга относятся к числу наиболее известных и влиятельных учений этого рода.

Л.Н. Толстой усматривает только одно средство избавления человечества от зла насилия: признание того истинного христианского учения, согласно которому непротivление злу злом является единственной результативной формой борьбы с ним и, вместе с тем, стержнем нового – внеполитического, духовно-коммуникативного типа человеческой общности. Эта истинно человеческая солидарность возникает не как следствие каких-либо политических верований, – ведь вместе с распространением просвещения «люди поняли, что для них нет никакой внутренней причины, по которой они должны были бы подчиниться именно этой, а не какой-нибудь другой политической власти», – но вследствие соединения людей «одним и тем же пониманием основного смысла жизни» [10, с. 160, 158]. Поэтому данная общность не может быть политическим союзом и не достижима собственно политическими средствами. До сих пор и правительство, и революционеры, руководствуясь законом возмездия (принцип талиона) допускают насилие как необходимое и законное средство достижения своих целей. Примирение с насилием и злом аморально. Но насилие в ответ на насилие порождает эскалацию насилия, увеличивая в цепной реакции то зло, для борьбы с которым оно применяется.

Люди продолжают искать пути улучшения своего положения во внешнем, насильственном переустройстве общества, но дверь к духовному пробуждению открывается не наружу, а только внутрь.

Литература

- 1 *Панарин А.С.* Испытание глобализмом. – М.: Русский Национальный Фонд, 2000.
- 2 *Уткин А.И.* Новый мировой порядок. – М.: Алгоритм, Эксмо, 2006.
- 3 *Жюльен Ф.* Путь к цели: в обход или напрямик. Стратегия смысла в Китае и Греции. – М.: Московский философский фонд, 2001.
- 4 *Жюльен Ф.* Трактат об эффективности. – М.-СПб: Московский философский фонд, Университетская книга, 1999.
- 5 *Лао-цзы.* Дао дэ цзин // Антология мировой правовой мысли. В 5 т. – Т. I. Античный мир и восточные цивилизации. – М.: Мысль, 1999.
- 6 *Иванов Д.В.* Виртуализация общества. – СПб: Петербургское Востоковедение, 2000.
- 7 *Степин В.С.* Перспективы цивилизации: от культа силы к диалогу и согласию // Этическая мысль: научно-публицистические чтения. 1991.
- 8 *Панарин А.С.* О мире политики на Востоке и на Западе: учебное пособие для средних учебных заведений. – М.: «Книжный дом «Университет», 1999.
- 9 *Шарп Д.* Ненасильственная борьба: лучшее средство решения острых политических и этнических конфликтов? // Этическая мысль: научно-публицистические чтения. 1991. – М.: Республика, 1992.
- 10 *Толстой Л.Н.* Не убий никого // Этическая мысль: научно-публицистические чтения. 1991. – М.: Республика, 1992.



ПРОГНОЗИРОВАНИЕ КАК ПРИКЛАДНОЙ ИНСТРУМЕНТ ЭКОЛОГИЧЕСКОЙ ЭТИКИ*

Катерина Фофанова, Л Якина
(Саранск, Россия)

Этика возникла как следствие осознания человеком несоответствия сущего – реальных отношений, поступков и представлений о мире – с должным – идеалами, нормами, принципами. На протяжении большей части своей истории этика пыталась найти пути преодоления этого разрыва между реальностью и идеалом.

В этике Нового времени нравственный идеал, как правило, задает конечную цель духовного развития общества и его полная реализация предполагается в отдаленном будущем. Нынешняя же жизнь людей должна стать ступенью на поступательном пути, ведущем к идеалу. С этой точки зрения этика Нового времени перспективна, т. е. обращена к идеальному будущему. В долгосрочной перспективе прогнозы ее весьма оптимистичны, иначе практического смысла в ее существовании бы не было. Кроме того, оптимизм этики является закономерным следствием веры Нового времени в прогресс и безграничное развитие.

В XX в. в связи с появлением глобальных проблем, прежде всего, с возникновением экологических вызовов, человечество осознало, что всякое развитие имеет свои границы. Бесконтрольная реализация его научных, технических, промышленных возможностей начала угрожать уже самому его существованию в будущем.

В начале 1970-х гг. ученые Римского клуба Дж. Форрестер и Д. Медоуз применили метод математического моделирования для выявления тенденций дальнейшего развития человечества на планете с ограниченными ресурсами. Фактически они перенесли тенденции прошлого и настоящего на буду-

* Статья написана при поддержке РГНФ и Правительства РФ, грант № 14-13-13009 а(р).

щее, получив при этом весьма неутешительные результаты. По их прогнозу, человечество должно было уже в 2020-е годы столкнуться с крупномасштабной экологической катастрофой. Идеи же А. Печчеи привлекли внимание к стратегическим проблемам и перспективам мирового развития, тем самым, повысив потребность в прогнозировании как научной технологии получения информации о будущем.

Само понятие «прогнозирование» произошло от греческого слова *prognosis*, что буквально означало «предвидение, предсказание». Вместе с тем, понятие «прогнозирование» следует отличать от понятий «предвидение», «предсказание». Основное отличие заключено в цели прогнозирования – не только предвидеть те или иные явления будущего, но и способствовать более эффективному воздействию на них в нужном направлении.

Вслед за докладами Римского клуба появилось множество поисковых прогнозов, делавших алармистские выводы о перенаселении планеты, истончении озонового слоя, всемирном потеплении и т. д. Большая часть подобных прогнозов критиковалась за то, что они не учитывают кардинальные изменения в отношениях общества и природы и механически переносят в будущее тенденции настоящего, точно так же недальновидно, как это делал Т. Мальтус в начале XIX в.

Тем не менее, алармистские прогнозы сыграли важную роль: они породили озабоченность будущим. Фактически они сменили ракурс рассмотрения будущего в этике: если раньше основным ее ориентиром была надежда, то теперь – страх за будущее человечества. Г. Ионас полагал, что для современности неблагоприятный прогноз имеет преимущество перед благоприятным. В этой связи он сформулировал следующий методологический принцип для этики ответственности: необходимо «больше прислушиваться к пророчествам бедствий, чем к пророчествам благоденствия» [1, с. 86]. Этот принцип, основанный на т. н. «эвристике страха», вытекает из изменившихся условий жизни человека: если будущее угрожает его существованию как вида, то пренебрегать этими прогнозами он не имеет права.

Однако экологический прогноз должен не столько пугать, сколько служить ориентиром к действию. Прогнозирование осуществляется с помощью методик и методов, ориентированных на получении информации о будущем. К числу основных методов относятся: 1) оценка перспектив развития, возможного или желаемого в будущем состоянии того или иного явления (так называемая экспертная оценка); 2) экстраполяция в будущее современных тенденций и закономерностей развития экологической ситуации (данный метод имеет не менее пяти различных вариантов, например, статическая экстраполяция); 3) моделирование прогнозируемых явлений и процессов (в качестве модели может рассматриваться совокупность показателей, сценарии развития событий, явлений и т. д., построение четких формализованных математических моделей для управления и принятия решений); 4) «метод Дельфи», опирающийся на объективные данные об объекте с учетом субъективных взглядов и мнений опрашиваемых относительно этого будущего.

Данные методы на практике могут использоваться как отдельно, так и в различных комбинациях. При этом они могут дополняться общенаучными методами теоретического познания, например, прогнозирование по аналогии, прогнозирование с помощью индукции или дедукции и т. д.

В дополнение к общенаучным методам теоретического познания используются методы, применяемые на эмпирическом уровне исследования – метод анализа документов и вторичный анализ данных, наблюдение, опрос, эксперимент и т. д. Выбор того или иного метода зависит от периода прогнозирования, специфики объекта и т. д. Необходимо также отметить, что для создания прогнозов недостаточно одного набора статистических и эмпирических данных, математических знаний и логических умений. Важным ресурсом в социальном прогнозировании выступает мышление специалиста, способность к нестандартной постановке проблемы. Профессиональной чертой в прогнозировании выступает предвидение тех изменений, которые зависят от конкретных управляющих воздействий во всех сферах жизнедеятельности.

Типология и классификация прогнозов также зависят от критерия, взятого за основу. В качестве критерия выступают цель, задачи, объект, проблема, временной период и т. д. Ключевым вопросом при определении типа прогноза выступает следующий: «Для чего нужен прогноз?» Исходя из данного вопроса, выделяют поисковый и нормативный типы прогноза.

Для этого поисковый прогноз должен быть дополнен нормативным. Если поисковый прогноз просто является суждением о вероятности тех или иных проблем, то нормативный прогноз способствует достижению таких отношений между человеком и природой, которые приняты в качестве цели. Если поисковый прогноз обычно основан на экстраполяции, то нормативный – скорее, на интерполяции, поскольку здесь известны не только нынешние тенденции, но и конечная цель.

Наука, в том числе экология, направлена на поиск причин, а не на постановку целей. Для определения цели социо-природного развития необходима этика. При целеполагании необходимо опираться на представления о нравственном идеале, практических принципах морали и моральных нормах. Только в том случае, если все эти ориентиры будут четко определены, можно будет строить прогнозы по поводу путей решения проблем.

В целом, при прогнозировании в экологической этике, как и во многих других науках, используются методы моделирования, экстраполяции (в поисковом прогнозе) и интерполяции (в нормативном прогнозе). При этом при помощи этики (принцип «эвристики страха») можно обосновать ценность неблагоприятных прогнозов перед благоприятными, а также задать ценностные ориентиры, без которых нормативный прогноз будет невозможен.

Литература

- 1 *Йонас Г. Принцип ответственности.* – М.: Айрис-пресс, 2004.

ОСОБЕННОСТИ ПРОЦЕССА РАЗВИТИЯ МОДЕЛИ СОЦИАЛЬНОГО ГОСУДАРСТВА

Алтынай Мухамбедьярова
(г. Алматы, Казахстан)

По мнению ученых, современную модель социального государства ждет трансформация – как по причине внешних вызовов, так и в связи с проблемами эффективности его институтов в постиндустриальном обществе. Так, концепция социального государства со второй половины XX столетия стала осознаваться как важный фактор политического развития, от концептуального понимания природы которого зависит характер проводимой социальной политики. От уровня развитости социального государства зависят критерии прогресса в социальном развитии общества, состояние демократии и роль институтов гражданского общества, понимание целей и механизмов социально-экономического и политического развития. Концепция социального государства характеризует отношение государства и общества к человеку как высшей ценности [1].

Необходимо также отметить, что понятие социального государства несет в себе колоссальный социально-философский багаж, накопленный в течение многих веков. Социальное государство в теории и на практике является результатом длительного и сложного общественного развития.

Как показывает анализ конституционного обеспечения и реального функционирования современного социального государства, ему свойственны не только наличие соответствующего принципа в Конституции, продуманная стратегия социальной политики и весомые достижения в ее реализации, но и целый ряд других конституционных положений, раскрывающих принцип социального государства и обеспечивающих его реализацию, а также особые характеристики как социальной, так и всех иных сфер общественной жизни.

Успешное же функционирование социального государства возможно лишь на основе высокоразвитой экономики,

которая должна быть эффективной, социально ориентированной, служащей интересам всех слоев общества. В экономической политике социального государства требуется сочетание и мер государственного регулирования, и поощрения конкуренции, и развития личной инициативы граждан по обеспечению своего собственного благосостояния. В политической сфере необходим консенсус главных политических сил относительно основных целей и задач развития данного общества, сложившаяся система деятельности социальных институтов. Это позволяет обеспечивать преемственность социальной политики государства в случаях демократической смены правящих партий, правительств и высших государственных должностных лиц. Духовная атмосфера в социальном государстве должна характеризоваться развитым чувством гражданственности, социальной солидарности и гуманизма.

Глобальные геополитические и экономические сдвиги обнажили всю сложность взаимодействия общества и государства, показали несостоятельность как упрощенной либеральной модели, основанной на разделении общественной и государственной сфер и последующем ограничении легитимного положения государства, вплоть до модели «минимального государства», имеющего функцию лишь обеспечения безопасности государства, так и упрощенной социальной модели, основанной на пассивном, подчиненном положении общества и активной интервенционистской политике государства. Обобщая практику конституционного закрепления принципа социального государства и его реализации в ряде стран мира, можно констатировать, что социальное государство представляет собой особый тип высокоразвитого государства, в котором обеспечивается высокий уровень социальной защищенности всех граждан посредством активной деятельности государства по регулированию социальной, экономической и других сфер жизнедеятельности общества, установлению в нем социальной справедливости и солидарности. Социальное государство знаменует высокий уровень сближения целей и гармонизации отношений государственных институтов и общества.

Главной сферой регулирования взаимодействия государства и общества является установление оптимального соотношения между производством и распределением, а главное противоречие социального государства составляет противоречие между расширяющейся социальной политикой и экономическим ростом, экономическими трудностями и необходимостью финансирования социальных затрат. Именно эти вопросы являются предметом теоретических споров сторонников экономической свободы и защитников государственного вмешательства в экономику.

Серьезную проблему представляет собой также определенный конфликт между личностью и государством. Он проявляется в том, что, с одной стороны, граждане хотят, чтобы государство реально знало об их проблемах и, следовательно, имело возможность осуществлять эффективную политику обеспечения благосостояния и поддержки, с другой – стремятся воспрепятствовать государству владеть информацией о том, что они имеют, думают и делают. Развитие же социального государства в данном контексте может быть интерпретировано как процесс социализации частных потребностей, когда экономические ресурсы личности, ее здоровье, потребности в жилье, умение и желание работать перестают быть частным делом и переходят в категорию общественных проблем.

На наш взгляд, чтобы сохранить в казахстанском государстве основу демократии – политическую стабильность, необходимо в первую очередь учитывать традиционные ценности казахского корпоративного общества с его этническими, профессиональными и культурными особенностями.

В целях повышения успешности демократических преобразований и утверждения приоритета прав и свобод человека в нашей стране представляется целесообразным учет цивилизационных традиций и менталитета казахского народа, имеющего богатый опыт оригинальной кочевнической демократии, уважения и эффективной охраны личных и коллективных прав. Из этого следует упор на активизацию исторического сознания народа, творческое сочетание собственного и мирового опыта защиты прав и свобод человека в процессе

формирования демократических институтов казахстанского гражданского общества [2].

Демократические формы получили развитие и относительную стабильность в тех странах, которые пытались выработать собственную систему демократии, которая учитывала задачи сочетания политического, социального и экономического прогресса, все аспекты эволюции демократических теорий, практического опыта развития институтов демократии, национальной самобытности в укладе жизни... Казахстанская демократия должна быть самобытной, но учитывающей базовые идеи и принципы либеральной демократии [3].

В настоящее время в Республике Казахстан предпринимаются конкретные шаги по совершенствованию системы государственного управления и государственной службы. По словам Президента РК, это – один из основных приоритетов дальнейшей модернизации, так как в условиях переходных обществ, к каковым относится и Казахстан, именно государство и его аппарат выступают главными инструментами продвижения реформ. И именно от эффективности государственного управления в целом зависит успех преобразований. В настоящее время административная реформа набирает обороты. Приводятся в соответствие с указом «О мерах по дальнейшему совершенствованию системы государственного управления Республики Казахстан» структура и полномочия правительства и местных государственных органов. Сделан также еще один важный шаг, который приблизит нашу систему государственного управления к современным мировым стандартам: подписан и реализуется указ о создании электронного правительства.

Современные ученые признают, что широкое внедрение компьютеров (особенно будущих поколений) может способствовать децентрализации политических решений, возрождению прямой демократии. Информационное общество создает условия для реализации тенденции расширения участия масс в управлении политической жизнью общества, для формирования компетентного информированного гражданина [4]. В условиях информационного общества, его компьютеризи-

зации возможна эффективная система прямой и, главное, обратной связи между органами управления и всеми членами общества, позволяющая непосредственно и немедленно выявлять и учитывать мнение всех членов общества по всем вопросам социального управления. Кстати, во многих развитых государствах это является одним из современных механизмов осуществления народовластия.

В конце 2007 г. в рамках Государственной программы, разработанной Агентством по информатизации и связи РК для реализации задач, поставленных главой государства в Послании народу «К конкурентоспособному Казахстану, конкурентоспособной экономике, конкурентоспособной нации!», созданы базовые компоненты «электронного правительства», к которым относятся портал и шлюз е-правительства, «платежный шлюз», национальная идентификационная система, системообразующие базы данных. Во многих западных странах одной из форм реализации принципов и механизма народовластия является «электронное правительство». С этой целью в Казахстане также принята специальная программа «электронного правительства». В Казахстане планируется сделать упор на развитие сферы предоставления гражданам информационных и интерактивных услуг. «Горячая линия» связи с гражданами будет осуществляться по простому адресу в сети: www.gov.kz. Это – узел, где сойдутся сайты всех министерств и ведомств страны. Подобный доступ через «одно окно» уже доказал свою эффективность в моделях е-правительства Великобритании, Кореи и многих других стран. В конечном счете, предусмотрена трансформация деятельности госорганов и в рамках совершенствования административной системы – создание эффективного и оптимального по составу государственного аппарата. Главная цель при этом одна – построить взаимоотношения в связке «правительство – граждане» таким образом, чтобы в идеале получить подлинно гражданское общество, которое в свое время известный американский политик Дуайт Эйзенхауэр образно охарактеризовал так: лозунг истинной демократии – не «Пусть это сделает правительство», а «Дайте нам сделать это самим». Определенные элементы

«электронного правительства» в Казахстане уже имеются. Например, система электронного голосования «Сайлау», которая была опробована во время выборов в Парламент республики. В Астане, Алматы и Караганде проведены работы по пилотному проекту государственной базы данных физических лиц, задачей которой является генерирование единых идентификационных номеров для граждан. В целом, по оценке специалистов, создание «электронного правительства» позволит оптимизировать управленческие процессы, обеспечивая совершенствование структуры административной системы.

Наряду с позитивным практическим опытом, по мнению казахстанского исследователя Е.К. Алиярова, принятая в Казахстане в 1998 г. Концепция единого информационного пространства Республики Казахстан нуждается в переработке с учетом современных реалий. К ним, по мнению ученого, следует отнести следующие моменты.

Во-первых, в настоящее время в Республике Казахстан осуществляются глубокие социально-экономические и политические преобразования с целью перехода от авторитарного государства с административно-плановым управлением экономикой к правовому демократическому государству с рыночной экономикой. На данном этапе мирового развития этот процесс не может быть успешно реализован без одновременного перехода к информационно открытому обществу и информационно прозрачной государственной власти.

Во-вторых, одновременно идет достаточно сложный процесс формирования отношений в государстве на новых для страны демократических принципах равноправия, разделения властей на законодательную, исполнительную и судебную, разделения полномочий местного самоуправления и государственной власти. В этих условиях обеспечение устойчивого информационного взаимодействия между центром и регионами, между всеми ветвями и уровнями власти, исключение любых проявлений «информационного сепаратизма» на основе единого информационного пространства страны, единой общегосударственной информационно-коммуникационной инфраструктуры и системы национальных инфор-

мационных ресурсов является одним из ключевых условий сохранения государственной и территориальной целостности Казахстана [5].

Для формирования социального государства и создания в ближайшей перспективе подлинно эффективной модели народовластия в Республике Казахстан, на наш взгляд, необходимо осуществление следующих политических мероприятий: разработать и закрепить в Конституционном законе Республики Казахстан не только права народа, составляющих его общностей и индивидов, но и четкий механизм реализации этих прав в качестве эффективного способа осуществления ими учредительной власти. Закон должен содержать перечень предметов ведения исключительно учредительной власти народа с указанием на возможность его расширения по воле народа. При этом основными функциями учредительной власти должны стать: принятие и изменение Конституции, обеспечение ее действия; принятие решения о необходимости учреждения качественно новой власти; организация учреждения новой власти; периодическое переустройство власти (организация выборов должностных лиц и контроль за правильным выражением воли народа); высший контроль за развитием и обеспечением прав человека; разработать, обсудить и внедрить для Казахстана на государственном уровне концепцию идеи народовластия, которая должна получить более четкое закрепление в Конституции и детализированное в специальных законах путем конституционного закрепления учредительной власти народа, определения ее функций, места в системе разделения властей, конкретных механизмов действия применительно к каждому субъекту народовластия; разработать и закрепить в специальном разделе Конституции Республики Казахстан гарантированные основные права всех субъектов народовластия; разработать, обсудить и принять специальный закон о правах человека, специальные законы о местных референдумах, собраниях граждан как формах прямого осуществления власти народом и его составными частями, четкое определение перечня вопросов государственной и общественной жизни, решаемых исключительно народом

путем прямого осуществления власти, закрепление механизмов реализации и контроля исполнения этих решений; реализовать ряд крупномасштабных политических программ и мероприятий, направленных на усиление ответственности исполнительной власти перед законом, увеличение контроля над ними со стороны представительной ветви власти и общественности.

Кроме того, необходимо обсудить и внедрить политическую доктрину «суверенной» демократии в качестве альтернативы существующей модели политического развития, внутри которой власть, государственные органы, политические действия выбираются и направляются всеми гражданами, народами и социальными группами. При этом концепция «суверенной демократии» должна основываться на: независимости народа и государства как организации, выражающей его власть; возможности народа эффективно участвовать в формировании органов государства, государственном управлении; возможности каждого гражданина реализовывать конституционные права, обеспечивающие его свободу, духовное развитие, участие в делах государства. А также разработать и внедрить для Казахстана на государственном уровне новые способы и технологии реализации в Республике Казахстан масштабной программы политической либерализации, направленной на децентрализацию государственного управления, поэтапное введение выборности акимов, расширение полномочий парламента, в том числе, за счет увеличения контрольных функций, совершенствование системы государственной службы, укрепление взаимодействия с институтами гражданского общества и усиление правозащитных механизмов; внедрить эффективные правовые механизмы в плане повышения роли парламента в Республике Казахстан. В частности, выработать оптимальные и эффективные подходы при увеличении численности депутатов обеих палат парламента; расширении его контрольных функций, в том числе, участия в контроле за исполнением государственного бюджета; введении института формирования правительства через механизм парламента большинства; обеспечении участия обеих

палат в формировании Центризбиркома и Конституционного совета; усилении полномочий Конституционного совета в сфере защиты Основного закона страны.

Необходимо обсудить и повсеместно внедрить предложенную инициативу Президента Республики Казахстан Н.А. Назарбаева о введении на постоянной основе практики подотчетности народу, направленной на информирование казахстанцев о ходе проводимых в стране социально-экономических и политических реформ, решение насущных проблем региона, обмен мнениями по наиболее актуальным вопросам развития конкретного населенного пункта. На государственном и общественном уровне обсудить создание новых общественно-политических структур, направленных на повышение роли институтов гражданского общества в жизни страны, стимулирование дальнейшего развития демократических процессов в Казахстане, где могли бы совещаться по вопросам демократизации общества представители всех слоев общества, политических партий, общественных объединений и властных структур. Тем самым охватить вниманием все слои населения, договариваться не только с радикальными политиками, но и со всеми другими активными политическими участниками и в процессе равноправного диалога, столкновения позиций выработать ту политическую конструкцию народовластия, которая бы учитывала насущные потребности и интересы казахстанцев. При этом использовать уже наработанный потенциал Национальной комиссии по вопросам демократии и гражданского общества при Президенте Республики Казахстан. Таким образом, процесс комплексной политической модернизации должен происходить в интересах и с непосредственным участием всего населения страны, всех слоев и институтов общества.

Литература

1 *Кабдугалиев А.* Европейская социальная модель как ориентир для совершенствования модели социального государства в Казахстане // <http://eurazis.kz/>

Будущее человека: проблемы, гипотезы, идеи

2 *Нысанбаев А.Н.* Проблема защиты прав и свобод человека в политической системе традиционного казахстанского общества // Становление гражданского общества в странах Центральной Азии. – Алматы, 1999. – С. 15.

3 *Козлов Г.Я.* Демократия в Казахстане: некоторые проблемы становления. – Алматы, 1994. – С. 6.

4 *Ашин Г.К.* Элитизм и демократия // *Общественные науки и современность*. – 1996. – № 5. – С. 69

5 *Алияров Е.К.* Информационная политика Республики Казахстан в условиях глобализации. – Алматы: Қазақ университеті, 2006. – С. 273–274.



О РОЛИ МЕДИАКУЛЬТУРЫ В ФОРМИРОВАНИИ ЦЕННОСТНЫХ ПРЕДПОЧТЕНИЙ

Аблай-хан Акберген
(г. Алматы, Казахстан)

Медиакультура является одной из главных детерминант ценностей современного общества. Именно она предпочтительна в качестве досуга, зачастую обгоняя концерты и обычные, печатные книги. Н. Кириллова в работе «Медиакультура: от модерна к постмодерну» дает ей такое определение: «Медиакультура – это совокупность информационно-коммуникативных средств, выработанных человечеством в ходе культурно-исторического развития, способствующих формированию общественного сознания и социализации личности». Все виды медиа (аудиальные, печатные, визуальные, аудиовизуальные) включают в себя культуру передачи информации и культуру ее восприятия; медиакультура может выступать и системой уровней развития личности, способной «читать», анализировать и оценивать медиатекст, заниматься медиаторчеством, усваивать новые знания посредством медиа и т. д.» [1, с. 31]. Медиакультуру по праву считают одним из важных звеньев в модернизации современного общества. Она обладает обширным рядом функций, делая ее уже не просто детерминантой ценностей, но определяющим фактором в формировании культуры.

Первая и самая важная функция – информативная, так как медиакультура представляет собой специфический тип информационного обмена, которого нет в естественной среде. И так как медиакультура есть совокупность информационно-коммуникативных средств, то мы имеем дело с социальной информацией, носителем которой является культура. За счет медиакультуры в социуме становится возможным накопление и приумножение информации, иными словами, мы можем назвать это аккумулярованием опыта, сохранением генетической памяти общества.

Роль информационной функции медиакультуры за последние годы сильно увеличилась – за счет глобальной ком-

пьютеризации, включающей память и программы по переработке массивов информации. Мы можем сделать вывод, что медиакultura в современном обществе выступает гарантом информационного обеспечения, необходимого для его нормального функционирования.

Коммуникативная функция медиакультуры неразрывно связана с вышеупомянутой функцией. Основным смыслом коммуникативной функции заключается в том, что медиакultura – это акт общения: между властными структурами и обществом, разными странами, народами, социальными группами, индивидами и т. д. Именно коммуникативная функция медиакультуры дает ей возможность выступать посредником в диалоге культур, благодаря чему происходит обмен культурной информацией в историко-философском и историко-литературном контексте и, тем самым, интенсифицируется социальный прогресс.

Одним из определений медиакультуры сегодня, достаточно распространенным и в научном, и в повседневном общении, является такое понятие, как «СМК» – средства массовых коммуникаций, куда относится достаточно разветвленная система печатных, визуальных и аудиовизуальных средств. Самым мощным фактором прогресса в развитии СМК сегодня являются компьютер и Интернет, охватывающий весь мир и делающий доступным мгновенное вступление в контакт с любым источником информации. Вместе с тем, негативным моментом в жизни современного общества является ситуация, когда большая часть контактов осуществляется посредством медиа, когда в то же время происходит уменьшение времени обычного общения. Это представляет большую проблему в современном мире.

Нормативная функция медиакультуры состоит в том, что она несет ответственность за процесс социализации личности, усвоение ею социального опыта, знаний, норм, идеалов, соответствующих данному обществу, данной социальной группе. Сюда же относятся обычаи и традиции, этикет и нравы, законы и правовые акты — словом, все то, что в совокупности образует более сложные комплексы, такие, как право, мораль, идеология.

Все это – те ценностные ориентации, без которых невозможен процесс социализации личности, который обеспечивает сохранение общества, его структуры и сложившихся (складывающихся) в нем форм жизни. Безусловно, общество трансформируется, изменяется, модернизируется и система массовых коммуникаций, роль которых усиливается именно в переломные, кризисные периоды.

Помимо таких созидательных функций, медиакультура обладает релаксационной функцией. Современная индустрия развлечений, являющаяся составной частью медиакультуры, предлагает широкий спектр специальных средств релаксации: от фильмов определенных жанров (фантастические, исторические блокбастеры, комедии, мюзиклы или арт-хаус) до интерактивных игр по телевидению, в сети Интернет и мобильных гаджетах, или путешествий в виртуальных компьютерных вселенных он-лайн игр.

Несмотря на то, что традиционно в социально-философской литературе медиакультура преподносится как культура низкого пошиба, или та, чьи ценности носят деструктивный характер, она может способствовать и развитию творческих способностей. Креативная функция медиакультуры позволяет человеку адаптироваться в современном обществе, окружающей среде, получить ответы на многие вопросы, подготавливая его ко всевозможным потенциальным трудностям. Этот процесс подобен обучению и воспитанию, способствует формированию самосознания личности, ее способности жить и созидать в рамках определенных сложившихся условий.

Медиакультура обладает также функцией интеграции и консолидации. XXI век ознаменовался небывалым скачком в развитии глобальных информационных и коммуникационных технологий, существенным образом повлиявшим на функционирование медиакультуры в мире. Спутниковое телевидение, сетевые технологии, основанные на цифровом способе передачи информации, привели к формированию новой среды для распространения потоков информации. Интернет, объединяющий национальные, региональные и местные компьютерные сети, стал источником свободного обмена инфор-

мацией, чего не было ранее. Интернет стал одновременно и мощным фактором интеграции различных культур в единое целое. Различия культур при этом сохраняются, но дело не в уничтожении этих различий (чего опасаются противники глобализации), а в объединении разных традиций. Интеграционная функция медиакультуры, таким образом, направлена не на уничтожение культурной самобытности, а на объединение культур во имя мира и взаимопонимания между народами планеты. Хотя, конечно, данное положение спорно, ведь информационные войны порой ведут к столкновению целых народов и культур.

В работе французского исследователя Пьера Бурдые «О телевидении и журналистике» дан блестящий анализ работы телевидения как одной из детерминант ценностных ориентиров современного общества. Телевидение, журналистика не просто передают информацию. Сотрудничая с разного уровня институтами – от правительств до транснациональных компаний, медиа формируют у людей определенные ценности. Ценности потребления, либерализма, сильной власти, толерантности – любые. Важно понять тот факт, что практически нет не ангажированных в экономическом или идеологическом плане медиа-источников. «Что именно мы имеем в виду, говоря об Олимпийских играх? Видимым аспектом является их «реальное» проявление, т. е. собственно спортивное зрелище: состязание атлетов, приехавших со всего земного шара, проходящее под знаком общечеловеческих идеалов, а также сильно национально, если не националистически окрашенные ритуалы шествия сборных различных стран и вручения медалей, сопровождаемого подъемом государственных флагов под звуки государственных гимнов. Скрытым же объектом будет являться совокупность изображений этого зрелища, отснятых и показанных телевидением, и отбор по национальному принципу, сделанный в материале о происходящем на стадионе, не носящим на первый взгляд национального характера (поскольку состязания являются международными). Этот объект является скрытым вдвойне, поскольку, во-первых, никто не видит его целиком и полностью, а, во-вторых, у каж-

дого телезрителя может возникнуть иллюзия того, что он видел единственное истинное зрелище Олимпиады» [2, с. 143]. Взять хотя бы прошедшие Олимпийские игры. Традиционно большая часть казахстанцев интересовалась выступлениями наших боксеров, борцов и штангистов. В случае неожиданной победы спортсменов других видов спорта это будет сенсацией для нас. Таковой стала победа Винокурова. В целом в мире есть определенный ряд видов спорта, за которыми традиционно следят, которые популярны, чьих представителей знают, и на которые делают ставки в букмекерских конторах. Это бег, теннис, бокс, футбол, плавание, хоккей, еще некоторые виды. А может ли навскидку среднестатистический человек назвать последнего олимпийского чемпиона по метанию молота, толканию ядра? Назвать сборную, ставшую олимпийским чемпионом по гребному виду спорта? Вряд ли. Мы не видим их в рекламе, в студиях ток-шоу. Международный Олимпийский комитет вынужден считаться с рекламодателями, и поэтому те или иные виды спорта из-за их невысокой популярности освещаются меньше, чем другие. Бурдые приводит тот факт, что во время Сеульских игр график выступлений легкоатлетов был составлен так, чтобы состязания проходили в тот момент, когда в США прайм-тайм, вечером, когда возможно собрать максимальное количество людей у экранов. «Таким образом, объектом изучения нужно брать все поле производства Олимпийских игр как телевизионного зрелища, или, говоря языком маркетинга, как «средства коммуникации», т. е. учитывать всю совокупность объективных отношений между агентами и институтами, вступившими в конкурентную борьбу за производство и коммерциализацию освещения Олимпийских игр: Международный Олимпийский комитет, превратившийся в огромное коммерческое предприятие с годовым бюджетом в 20 млн. долл., подчиняющийся небольшой камарилье, состоящей из руководителей спорта и представителей крупнейших компаний («Адидас», «Кока-Кола» и т. д.), держащей под своим контролем продажу прав на трансляцию (что составило в Барселоне 633 млрд. долл.), а также прав на спонсорство и выбор городов для проведения Олимпийских игр; крупнейшие

телекомпании (особенно, американские), конкурирующие между собой (на уровне отдельной страны или лингвистического сообщества) за право на трансляцию; крупнейшие транснациональные компании («Кока-Кола», «Кодак», «Филипс» и др.), конкурирующие между собой за право на то, чтобы их продукция эксклюзивным образом ассоциировалась с Олимпийскими играми (в качестве «официальных спонсоров»); наконец, производители изображений и комментариев, предназначенных для газет, радио и телевидения (чья численность достигла 10 000 человек в Барселоне), включившиеся в конкуренцию, направляющую их индивидуальную и коллективную работу по организации освещения Олимпийских игр (выбор событий, операторскую работу, содержание комментариев) [2, с. 146]».

И нельзя конечно не отметить, что одной из главных детерминант ценностей современного общества является наука, как феномен и институт общества, непосредственно связанный с современными средствами массовой коммуникации. Более того, наука не просто определяет развитие ценностей, но в скором времени будет оказывать влияние и на саму природу человека, как пишет Юрген Хабермас. «Вместе с новациями технического развития почти всегда возникает потребность в новой регламентации. Но до сегодняшнего дня нормативные регламентации просто приспособлялись к общественным трансформациям. Социальные же изменения, возникавшие в результате внедрения технических новаций в таких областях, как производство и обмен, средства коммуникации и транспорт, военное дело и здравоохранение, всегда следовали за первыми. Классическая теория общества описывала посттрадиционные правовые и моральные представления как результат культурной и общественной рационализации, осуществлявшейся тождественно прогрессу современной науки и техники. Институционализированные исследования считаются мотором этого прогресса. С позиции либерального конституционного государства автономия научных исследований заслуживает защиты» [3, с. 35]. Пока, конечно, запрещено выращивание клонов человека, введен ряд ограничений

на работу с геномом человека. Но медики и биологи обосновывают свои исследования с позиций рационализма, исходя из того, что данные опыты помогут в дальнейшем в борьбе со многими заболеваниями, которые пока считаются неизлечимыми. Традиционные ценности, берущие начало из религии, морали, находятся в состоянии конфликта по отношению к тем, которые диктует современная наука. В какой-то степени генные исследования, если дать им волю, могут ограничить права человека на индивидуализм, одну из ценностей светской либеральной системы. Возможные планы по контролю зародыша, удалению «лишних» генов из него, кажутся излишне жестокими, подавляющими права и свободы человека. «Лишение жизненных миров традиционности – важнейший аспект общественной модернизации; его можно понимать как когнитивную адаптацию к объективным условиям жизни, которые вследствие внедрения результатов научно-технического прогресса все время революционировали. Но после того, как в ходе динамики цивилизации запас традиции был почти полностью израсходован, современное общество оказалось вынужденным регенерировать моральные энергии единства из своего собственного секулярного содержания, иначе говоря, из коммуникативных ресурсов жизненных миров, проникнутых сознанием имманентности своих конструкций самости. С этой точки зрения морализация «внутренней природы» представляется скорее признаком «окоченелости» почти полностью модернизированных жизненных миров, утративших способность заново открывать метасоциальные гарантии и реагировать на новые угрозы своей социоморальной сплоченности посредством дальнейшего движения по пути секуляризации, дальнейшей морально-когнитивной переработки религиозных традиций» [3, с. 37].

Наука выступает предметом общественной рефлексии, поскольку она находится на «почтительном расстоянии» от человека из массы, который способен создать ее хоть какой-нибудь образ лишь с помощью культурных агентов. Массовая коммуникация – очень удобный полигон для подобного рода дискуссий. «Именно массовая коммуникация является одним

из основных состояний социума, где и когда целенаправленный и стихийный обмен впечатлений о сколь угодно далеком и непосредственно не наблюдаемом вполне приемлем и естественен» [4, с. 94]. Субъект в массовой коммуникации включает себя в ценностную реальность обсуждаемого, в данном случае науки, посредством освоения определенных языковых конструкций, изданных в популярных изданиях. Примером тому может послужить современное чтение ленты новостей в Интернете, где обязательно печатаются «очередные открытия» от так называемых «британских ученых». Ценность подобных открытий для фундаментальной науки сомнительна, зато подобные сообщения перегружены «модными» научными терминами (стволовые клетки, адронный коллайдер). И вся беда заключается не в том, что эти термины и обороты употребляются, а в том, что рядовой обыватель неправильно в дальнейшем интерпретирует их. И у него складываются определенные ценностные установки (порой негативные, например, многие люди считали проект с коллайдером попыткой сместить Бога, что абсурдно). Добавьте сюда всевозможные научные и околонучные фильмы. Польза, есть от подобного способа подачи информации, конечно, но у человека, не имеющего отношения к науке, не будет хватать багажа знаний для полного понимания. «С помощью научно-популярных сообщений он может существенно расширить и углубить свои представления, но, чтобы выйти за пределы простой (пусть даже очень хорошей) осведомленности, ориентированности в мире научных идей и ценностей, наконец, общей эрудиции и перейти к усвоению знания как основы для производства нового знания, он должен стать профессионалом, деятелем науки» [4, с. 95].

Средствами массовой коммуникации созданы два образа науки – это образ «высокой» науки, которая словно поставляет на всеобщее обозрение выдающиеся открытия, и образ «повседневной» науки, чьи представители составляют аудиторию большинства НИИ, и чьи «скромные» достижения почти не освещаются в СМИ. Ежегодно делается огромное количество открытий, но относительную известность получают лишь те,

А. Акберген. О роли медиакультуры в формировании ценностных...

что попали в список какой-либо престижной научной премии. У людей в результате формируются ложные представления о науке. Первый образ имеет яркую, экспрессивную подачу, поэтому люди относятся к «высокой» науке с трепетом, формируется определенная ценностная ориентация среди молодежи, направленная на то, чтобы непременно добиться таких же результатов в науке. А к работникам «повседневной» науки складывается отношение как к людям, занятым в не имеющей прикладного характера сфере. Но нужно понять, что такая ценностная ориентация ошибочна, и может привести к кризису, вымиранию науки, так как научное знание кумулятивно.

Литература

1 *Кириллова Н. Б.* Медиакультура: от модерна к постмодерну. – М.: Академический проект, 2006.

2 *Бурдые П.* О телевидении и журналистике / Пер. с фр. Т.В. Анисимовой и Ю.В. Марковой / Отв. ред. и предисл. Н. А. Шматко. – М.: Фонд научных исследований «Прагматика культуры», Институт экспериментальной социологии, 2002.

3 *Хабермас Ю.* Между натурализмом и религией. Философские статьи / Пер. с нем. М.Б. Скуратова. – М.: Весь Мир, 2011.

4 *Костенко Н.В.* Ценности и символы массовой коммуникации. – Киев: Ваклер, 1993.



ЖИТЕЛЬ АЛЬМТЫ

Асия Камалиденова
(г. Алматы, Казахстан)

Древний корабль, гордый Кумбель,
горной громадой севший на мель,
над белокаменной дымчатой Альмтой
диагональю ты простираешься.

Горожанин... Какой смысл мы вкладываем в содержание этого слова? Житель, обитатель города. Мы говорим о москвичах и парижанах... Городской образ жизни отличается от деревенского своим ритмом, интересами и потребностями, деятельностью. Человеческая активность так ярко проявилась в строительстве городов. Вообразите: леса, степи, реки... и вдруг трубы, дома, заводы и фабрики, автомобили и самолеты... Сегодня трудно представить нашу планету без городов. Наши далекие предки стремились строить красивые большие города в соответствии со своими представлениями о красоте, учитывая нужды и потребности, религиозные, национальные и культурные особенности, географическое расположение, одним словом, отвечая на «вызов природы». За всю историю существования человечества возникло огромное количество красивейших и не очень городов. Прекрасными примерами старинной архитектуры являются Рим, Лондон, Париж, Москва, Стамбул, Дели и многие удивительные, потрясающие своим величием и великолепием, легендарные города.

Современные города-мегаполисы поражают своими масштабами и попытками, стараниями сохранить старинный стиль, некий облик, образ, которые несут в себе уникальное сочетание традиции и модерна. Во многих городах мира можно увидеть храмы, построенные много веков назад, напоминающие нам о мировых и национальных религиях, культурных традициях, всемирной истории вообще. Есть города как святые места, которые влекут путешественников со всех частей света.

У каждого из нас есть родной город, в котором ты родился, вырос, пошел в первый класс. Люди переезжают, уезжают, ищут теплые места, меняют местожительство в поисках лучшей доли. Для меня большое значение представляют жители, обитатели, люди, живущие в населенных пунктах. Какие они? Чем интересуются, что делают, что им нравится? Что творят и созидают? Какие совершают поступки? Каковы их особенности, отличительные черты?

Итак, наш родной и любимый Алматы, советская Алма-Ата, еще раньше военное укрепление, город Верный. «И сменил он при этом множество названий. Они в точности не известны, однако есть лестная для многих из нас гипотеза, что в первом тысячелетии до Рождества Иисуса именно наш город носил знаменитое гордое имя – Аль-Магатта, затем в эпоху расцвета ислама, трансформировал это имя в Алла-Маат, а в век романтизма принял нынешнее свое прозвание – Альмта» [1, с. 15].

Прекрасным настоящим горожанином в лучшем смысле этого слова является рожденный в год Лошади под знаком Скорпиона, осуществивший астрологический цикл и отмечающий свой юбилей добродетельный житель Альмты (именно эта благозвучная и поэтичная версия нравится ему) – Сергей Юрьевич Колчигин.

Меня поражает и одновременно вдохновляет его искренняя любовь к нашему городу, бережное отношение к нему. «Сложите географическую карту пополам по продольной экваториальной линии – и вы отыщете пункт, о котором я веду речь, над этой линией, в правом нижнем углу карты, на юго-востоке. Можно сказать еще и так: город находится в центре континента, именуемого Евразией <...> Да, именно здесь, на границе безбрежной степи и растущей все дальше на юг гряды заснеженных гор с трудным названием Тьен-Шанг и раскинулась южная, пестрая, чарующая красавица – Альмта. Углубившись в город – хорошо бы весной, в мае, или же осенью, в сентябре, – путешественник окунается в зелень бесчисленных парков, садов и роц. Их так много, что литераторы и ученые из России, в свое время отправленные сюда в эвакуацию или ссылку, писали, что город находится в лесу» [1, с. 12, 13].

Любовь и трепетное отношение к Альмте, к священным горам, внимательное отношение к слову, поэтический, писательский, художественный, научно-исследовательский дар передались ему от замечательных бабушек и дедушек, прекрасной мамы Ларисы Яковлевны и отца Юрия Виссарионовича Колчигина, который «передал свою эстафету». «Я помню мой город, когда в нем не было небоскребов и иномарок и когда Слово Истины не звучало в наших дворцах и лачугах. Я застал Альмту маленькой, тихой, в одноэтажных постройках – скромных домишках с печными трубами, со ставнями на окнах, с непременно крошечным садиком, огородом и цветником. Старая Альмта... Город, который был еще вполне пригоден для жизни. Твои мальчишки играли в футбол и асыки, а девочки – в “классики” и бадминтон прямо на проезжей части улиц, потому что по улицам почти никто не проезжал <...> Помню и первый, еще одинокий троллейбус, за которым мы, ребятня, бежали вверх по проспекту, словно за чудом. И первые автомобили на наших улицах... Они были солидные, как большие жуки, а впереди, на капоте у них, горделиво высился маленький сверкающий олень...», – пишет С.Ю. Колчигин в своем автобиографическом романе-эссе, «романе пути» «Истина. История души» [1, с. 15].

Город станет тогда добродетельным, утверждал наш великий предок аль-Фараби, когда в нем почетное место займут науки и искусства, когда мыслящие люди не только сохранят честь и достоинство, но своим примером и воздействием на души сограждан сделают всеобщей нормой стремление к совершенству. Так вот, стремление к совершенству является характерной чертой и особенностью личности юбиляра. Обаяние и воздействие его личности огромно и продолжается по сей день. Сергей Юрьевич соответствует требованиям, которые предъявляет аль-Фараби к тому, кто желает постичь мудрость высокого порядка, ибо почитает высшую мудрость и стремится к Истине. Являясь ученым, поэтом, литератором, знатоком искусства, исполнителем песен, Сергей Юрьевич обладает добрым нравом, воспитанным наилучшим образом, «не избирая науку ради нескольких достижений и приобре-

тений, не избирая ее средством приобретения материальных благ». Он пишет: «Альмтийцы являют, конечно же, некое единство, но такое, которое не есть ни мешанина, ни однообразие. Это, скорее, живой поток близких друг другу индивидуальностей. В шортах и джинсах, в сари и сарафанах, в кепках и малахаях, пешком и на велосипедах, на роликах и на лыжах, в кроссовках, вибрамах и босоногие, – жители Альмты гуляют, едут, бегут, минуя мечети, соборы, синагоги, модельные дома... Все они как на подбор смуглые, светловолосые, черноокие, синеглазые; и каждый десятый из них – студент, каждый шестой – ученик. Эти необыкновенные люди знают все травы, цветы и коренья Небесных гор, по воскресеньям – дарят любимым эдельвейсы, в поисках легендарного мумие взлезают на неприступные скалы, зимою ныряют в ледяные воды горной реки и, заключая в круг звезду и лотос, полумесяц и крест, исповедуют все религии на свете. И самый Свет» [1, с. 14].

Сергей Юрьевич, как и многие из нас, тяжело переживал за «родину, распавшуюся на части». «Тихая, уютная Алма-Ата с ее осенними кострами, открытой панорамой горной цепи, ушла» [2, с. 3]. С приходом новых, рыночных отношений она теряла и, к сожалению, продолжает утрачивать свой неповторимый облик, ухудшается экологическая ситуация, исчезают высокие деревья для парковки бесчисленных машин, для «кафешек» и «бутиков», ощущается некая агрессия и жители погрузились в решение своих частных проблем и многие замкнулись. Остается только ностальгировать по старой доброй Алма-Ате (Альмте) и поддерживать энтузиастов, защищающих наши горы и переживающих за южную столицу.

Сергей Юрьевич вступает в новый цикл своего духовного творческого развития, он и есть тот могучий «тополь, растущий в старом алма-атинском дворике, постепенно достигает светлой высоты, с которой мир открывается во всей широте». В Альмте состоялась важнейшая судьбоносная встреча. Бог обитает на юго-востоке... Это было зна́ком судьбы для Сергея. С этой встречи возникает иная картина мира, начинается новый этап в жизни, который продолжается. И пусть он будет удивителен, богат и полон значения! Вот он, добродетельный

житель Алматы! Вечный романтик, устремленный в звездное Небо, Горы, Луну и Солнце, своей чистой энергией поддерживающий душу Алматы. Вечный романтик, творящий Добро, дарящий «капли света, хорошие мгновения», достигающий вершин во всех смыслах. Прекрасный человек, живущий достойно, благородно, исповедующий идеалы Добра и Справедливости, Истины и Красоты... Пусть процветает и здравствует его любимая Ойкумена! В этот знаменательный день я выражаю ему глубочайшую признательность и благодарность.

Литература

1 Колчигин С. Ю. Истина. История души. – Алматы: СаГа, 2010. – С. 15.

2 Колчигин С. Феникс, или Книга сияний: Стихи. – Алма-Ата: СаГа, 2008. – С. 3.



ЛИЧНОСТЬ КАК СУБЪЕКТ ОБЩЕСТВЕННОГО РАЗВИТИЯ

Александр Видершпан
(г. Костанай, Казахстан)

Начиная разговор о истории, будущем и духовности необходимо помнить, что историю творит личность, будущее творит личность, а каким будет это будущее зависит от духовного развития личности.

Во многом понятие личности, её структура остаются спорными вопросами. В 70-80-е годы XX века модными были диспуты школьников и студентов на темы: «Кого можно считать личностью?», «Быть или казаться?», «Роль личности в истории» и т. д., где и поднимались вопросы личностной значимости, понятия «личность» и его содержания. Сегодня эти темы стали менее популярны, наверное в соответствии с марксистским тезисом «бытие определяет сознание». Если учащиеся 70-80 годов XX века более-менее были уверены в своём если не счастьем, то стабильном и предсказуемом будущем, и опираясь на эту уверенность могли романтические порывы юности направлять на обсуждение абстрактных отвлечённых проблем, то современная молодёжь очень быстро сталкивается с практическими проблемами. Это не значит, что указанные вопросы не волнуют молодых, но они переносятся в практическую плоскость и их решение (как и формулировка) носит прикладной характер по принципу «здесь и сейчас», применительно к данной конкретной ситуации. То есть современную молодёжь мало интересует кто является личностью вообще, каково её место и роль в истории, ей гораздо важнее как нужно вести себя в данной конкретной ситуации. чтобы не потерять уважение, авторитет, чтобы выйти из этой ситуации с «прибылью» (не сколько даже материальной, сколько моральной, в плане самоутверждения). Но даже это говорит о том, что вопросы о роли личности, смысле жизни не сняты с повестки дня, просто сегодня для многих этот смысл отодвигается проблемой выживания, но при обретении более-менее устойчивого со-

циального положения человек всё равно начинает поиск себя, поиск путей самореализации. Возможно, стремление к самореализации является базовой потребностью человека, которая либо изначально присуща нам как биологическому виду, либо сформировалась в процессе эволюции человека как социально-биологического существа.

Как бы там ни было, но человеку не достаточно только существовать, удовлетворять свои физиологические потребности и природные инстинкты, он всегда стремится к чему-то большему. В данной статье мы будем говорить о роли личности в истории, но не о роли Наполеона Чингисхана, Цезаря, или роли Ньютона, Менделеева, Эйнштейна, здесь мы постараемся рассмотреть не «великую личность», а личность как такую в её значимости для истории и общества.

Почему вообще возникает идея «великой личности»? Очевидно – деяния «великой личности» говорят сами за себя, они видны, значимы, влияют на судьбы людей, народов и даже всего человечества. Но только ли «великие деяния» являются признаком личности? А действия человека не влияющие на судьбы человечества можно ли считать признаками личностной зрелости?

Отступая от темы хотелось бы предупредить собеседника – автор не претендует на абсолютную оригинальность высказываемых идей. Многие из того, о чём здесь будет говориться, можно найти в философской и учебной литературе, а также в других источниках. Далеко не всегда в таких случаях будет стоять ссылка, поскольку прочитанное прошло переосмысление в голове автора, и, порой уже забыт источник, из которого почерпнута информация, но знание, как личностное убеждение, осталось.

После такого отступления, хотелось бы привести пример действий (или, если это не слишком напыщенно будет звучать, деяний) человека, которые хотя и не имеют не только всемирно-исторического, но даже и регионального значения, тем не менее, по мнению автора, являются ярким примером личностного поведения. Лет восемь назад мне на глаза в местной костанайской газете «Наша газета» попала статья моло-

дой женщины о её муже. Так как это было довольно давно, то ни номер газеты, ни имя главной героини в памяти уже не сохранились, так что оставить ссылку на конкретный номер газеты нет возможности. Но суть рассказа запомнилась. Женщина писала о том, что через несколько месяцев после свадьбы она серьёзно заболела. Их семья была молодая в прямом смысле слова – оба студенты, ситуация осложнялась ещё и тем что на руках у молодой семьи был маленький ребёнок. Как признавалась сама автор, болезнь испортила её характер – жить не хотелось, всё раздражало. Но в этих условиях её муж не бросил её с ребёнком, он оставил учёбу, работал на нескольких работах (далеко не квалифицированных и высокооплачиваемых, так как квалификацию получить не успел) при этом ухаживал за больной женой, грудным ребёнком и оплачивал лечение. Такая ситуация продолжалась больше года (число месяцев, указанное в статье не помню), но всё же женщина пошла на поправку. Заканчивала она своё письмо в редакцию тем, что говорила, что хотя до полного выздоровления далеко, но она уже не безразлична к жизни и очень благодарна своему мужу который сделал для семьи всё, что было возможно.

В данной ситуации интересно поведение мужа, казалось бы нормальное поведение нормального человека – он не бросил свою семью в беде, но если все нормальные люди ведут себя так, то откуда столько детей, которые растут без отца, а порой и без матери? Приходится признать, что нормальное поведение в нашем обществе становится аномалией, а развод – нормой. (В рамках данной статьи к нормам «личной жизни» в многих западноевропейских странах мы обращаться не будем, хотя аналогии невольно напрашиваются). На наш взгляд поведение (а линия поведения складывается из поступков) мужа не бросившего больную жену является личностным поведением. Его личностная значимость проявилась через поступки этого человека. Таким образом, сопоставляя то, что заставляет нас относить того или иного исторического деятеля к «великим личностям» с вышеприведённым примером, мы можем утверждать, что личность проявляется в деянии, в поступке. О человеке никак не действующем, плывущем по тече-

нию жизни мы не можем сказать какой личностью он является (да и является ли он личностью вообще). Таким образом, на наш взгляд, одним из важнейших свойств личности является её деятельность.

В целом в истории культур нет единого понимания личности. Об этом прямо говорит современный отечественный исследователь П.Ф. Дик. В частности, он утверждает: «Человек как личность является субъектом, объектом, и продуктом культуры» [1, 63]. Безусловно, как личность, человек формируется той социальной средой в которой он развивается и живёт. В связи с этим выделяют ряд моделей личности. в частности для восточной личности характерна мягкость, приспособление к той социальной роли, которую человек играет в данный момент, определённая пластичность. В этом смысле понятие «личность», наверное, ближе к своему изначальному смыслу – личность как личина (маска одеваемая атёром), восточный человек в зависимости от внешних обстоятельств меняет личины-маски, становясь адекватным ожиданиям окружающих, в зависимости от выполняемой им социальной роли. Иное понимание личности сформировалось в рамках западной цивилизации. Здесь под личностью рассматривается внутренний неизменный стержень, который остаётся идентичен самому себе вне зависимости от меняющихся обстоятельств. Однако, поскольку «личность – конкретно-историческое явление» [1, 63], то в ней сочетаются и первый, и второй моменты.

В целом определение личности вне соотнесения её с однопорядковыми понятиями, такими как «человек», «индивид», «индивидуальность», едва ли возможно. Очень чётко такое разграничение проводилось в философии марксизма. В частности под понятием «человек» рассматривался любой индивид вообще. «Индивид» рассматривался как один из, не просто «человек», а определённый человек. Типовой советский учебник философии, подготовленный под руководством академика И.Т. Фролова, отмечает, «понятие индивидуальности акцентирует внимание на особенном, специфическом, своеобразном, что отличает данного человека от других людей» [2, 553]. Характеризуя же понятие «личность», авторы цитируе-

мого учебника пишут: «если понятие индивидуальности подводит деятельность человека под меру своеобразия и неповторимости, многосторонности и гармоничности, естественности и непринуждённости, то понятие личности подчёркивает в ней сознательно-волевое начало» [2, 554] и далее утверждает: «Понятие личности имеет смысл лишь в системе общественных отношений, лишь там, где можно говорить о социальной роли и совокупности ролей» [2, 554].

Такое понимание личности, в целом, соответствует реальности и является ведущим в отечественном подходе к её изучению. Мы уже видели, что личность проявляется только в поступке. Но если сводить личность только к волевому началу, то остаются непонятными мотивы, движущие пружины деятельности человека. Да и всякое ли действие человека можно считать личностным действием?

Л.Н. Гумилёв утверждает, что существует два вида деятельности личности. Первый – явления, процессы которые обусловлены природными закономерностями и от воли человека не зависят. Второй – деяния, которые, лежат в полосе свободы, и которые человек волен совершать или не совершать [3, 481]. Опираясь на этот тезис, он обосновывает моральную ответственность человека за свои деяния: «Человек не бацилла. Выбор характера деятельности лежит, как уже было сказано, в «полосе свободы», где человек отвечает за свои поступки. Нет закона природы, диктующего бессмысленное уничтожение шедевров, убийство животных не для того, чтобы насытиться, оскорбление беззащитных людей» [3, 483].

Таким образом деянием, поступком будет лишь то действие, которое человек предпринимает осознанно, с определённой целью и за последствия которого он готов (возможно подсознательно) нести ответственность. Безусловно, совершая деяние, одобряемое обществом, мы ожидаем благоприятных последствий, а совершая деяние, не одобряемое обществом, надеемся избежать наказания за него. Но в целом, человек совершающий антиобщественное деяние (в смысле, не одобряемое обществом, не отвечающее представлениям общества о допустимом), как правило, готов к негативным последствиям

своего поступка.

Итак, личность – характеристика социальная, и социальность эта проявляется в сознательной, целенаправленной деятельности личности – поступке или деянии. В связи с этим в обществе может существовать, и эмпирически достаточно часто встречается, личность, которая в силу своих деяний воспринимается обществом негативно. Направленность деятельности личности объяснить только её волевым характером невозможно. Что влияет на поведение человека, что вызывает те или иные его поступки? Наконец, что вообще заставляет человека действовать сознательно, делать моральный выбор? Ясно, что если бы человеческое поведение являлось лишь простой рефлексией на внешние обстоятельства, то никакого личностного поведения бы не было, так как всё поведение человека сводилось бы к «явлениям» по классификации Л.Н. Гумилёва. Но в человеческой активности преобладают осознанные, целенаправленные действия, то есть поступки или деяния. Волевой аспект личности объясняет лишь механизм, но не мотивы человеческого поведения. Поэтому только волевая концепция личности недостаточна. Автор, до недавнего времени, трактовал личность именно так – через социальный поступок, но сегодня, на наш взгляд, в личностном определении человека ведущим является не волевой, а аксиологический аспект. Важнейшим фактором, определяющим направленность поведения человека, являются те ценности, которыми человек руководствуется, совершая тот или иной поступок. Таким образом, мы считаем, что концепция личности должна носить аксиологически-волевой характер.

Определяя же систему ценностей, руководящих поведением человека, исследователи выделяют два аспекта: биологический и социальный. сторонники первого подхода, как известно, сводят всё (скорее, почти всё) в человеческом поведении к биологическим факторам, набор их разнообразен – инстинкты, психологические механизмы реакции, генетическая наследственность, суть одна – всё поведение человека биологически обусловлено. Сторонники социологического подхода ключ к поведению человека видят во влиянии обще-

ства, как бы это влияние не рассматривалось: как воспитание, как приспособление к социальной среде и т. д. Есть позиции, которые в той или иной степени объединяют эти два подхода, утверждая что влияют на человека и социальная и биологическая среда. В любом случае получается, что поведение человека жёстко детерминировано либо биологическими, либо социальными (или и теми и другими) факторами, для свободы здесь места не остаётся.

Но в том-то и заключается сущностное свойство личности, что она способна к свободному целеполаганию и поведению, которое невозможно вывести лишь из природных задатков или социально обусловленной рефлексии. По сути дела, свобода является необходимым, неотъемлемым свойством – атрибутом личностного бытия. При этом, как пишет российский исследователь С.С. Алексеев, – «...свобода не в усложнённых умозрительных характеристиках (таких как «познанная» или «осознанная» необходимость), а в реальном, как этого требовала эпоха, строгом, общепринятом понимании, согласующемся со здравым смыслом и простым человеческим опытом. То есть как способность или возможность выбора «, и не по воле и интересу «другого», тем более – внешней властной силы, политической, государственной власти, хотя бы в них и присутствовала «познанная» или «осознанная» необходимость» [4, 81]. Хотя у указанного автора речь идёт прежде всего о свободе в правовом понимании, но свобода вообще тоже не терпит детерминации высшей силой.

Но в чём суть свободы, что значит поступать по своему усмотрению, независимо от внешних обстоятельств? Уже другой российский учёный В.С. Нерсисянц пишет: «Поскольку свобода всегда связана с борьбой за освобождение от прежнего гнёта, она прежде всего ассоциируется у большинства с самим процессом высвобождения от прошлого, со свободой от чего-то (или свободой против чего-то)» [5, 24]. Но, негативная свобода – «свобода от» не даёт ответа что с ней делать дальше? неизбежно встаёт вопрос – свобода для чего? Отечественный философ С.А. Колдыбаев утверждает: «Такое понимание свободы кое-кто может характеризовать весьма своеобразно.

Здесь его можно трактовать широко – от произвола власти до свободного часа военнотружашающего и минут свободной любви раба и рабыни» [6, 56]. Таким образом, свобода имеет два смысла: «негативный» (свобода от) и «позитивный» (свобода для). И если с первым от чего освобождаться у личности, как правило, вопросов не возникает, то на что использовать свободу каждый решает сам.

Подходя к решению этого вопроса С.С. Алексеев отмечает два основополагающих пункта:

«- во-первых, понимание свободы как основополагающего элемента человеческого бытия, самой его сути;

- во-вторых определение свободы как источника восходящего развития человечества

Характеризуя первый из этих моментов, С.С. Алексеев, со ссылкой на И. Канта, отмечает, что «...человек отличается от всей окружающей нас действительности именно разумом. И именно благодаря разуму у человека наличествует способность самопроизвольно начинать ряд событий» [4, 87]. Однако наличие способности ещё не говорит о том, что она будет реализована. Как часто человек упускает известные возможности. В этой связи кажется уместным бородатый анекдот: «После смерти пришли к Богу с просьбой разрешить спор, кто является лучшим полководцем А. Македонский, Чингисхан и Наполеон. Бог же сказал им: «Успокойтесь, лучший полководец – дворник дядя Вася, но он так всю жизнь так и не узнал об этом». Возможно, в научной статье и не слишком уместно цитирование анекдотов, то суть этого такова, что человек не знает своего потенциала, а не зная его, может никогда этот потенциал не использовать. Что же заставляет человека произвольно начинать ряд событий, совершать поступок?

Сами поступки человека достаточно различны, совершая их каждый руководствуется своими собственными жизненными ориентирами, своей системой ценностей. Есть ли под этим видимым разнообразием единая основа. единый «план развития»? Казалось бы, общим основанием поведения человека служит эгоизм, который вульгаризируя З. Фрейда, можно свести к двум стремлениям самовыживания как индивида

и самовывживания как биологического вида, но почему-то не все поступки человека вписываются в эту схему. Отвечая на вопрос – что движет человеком, – С.С. Алексеев пишет: «Суть природного предназначения свободы состоит в том, что свобода не просто некое благо вообще, не один лишь простор для самоудовлетворения, благостного жития, а пространство активности, развёртывания природных задатков человека с целью восходящего развития человеческого рода» [4, 88].

Таким образом получив свободу от, человек с необходимостью вынужден выбирать – для чего использовать эту свободу. Итак свобода личности необходима для самовыражения человека, раскрытия всех его задатков и потенций. Понятно, что одному человеку, каким бы одарённым он ни был, не по силам раскрыть весь потенциал заложенный в человеке как биологическом виде. Каждый раскрывает лишь какую-то часть этого потенциала, но само стремление к самореализации, выходу за пределы обыденности присутствует у каждого человека. Любой, так или иначе, стремится самовыразиться, самоутвердиться. Формы этого самовыражения порой бывают экстравагантными, шокирующими или антисоциальными (не могу удержаться и не вспомнить победителя (победительницу?) «Евровидения-2014»).

Однако если стать на позицию, что самовыражение и самоутверждение – это и есть цель личности в глобальном масштабе, то эта цель бессмысленна. По-другому это самовыражение и самоутверждение выглядит если рассматривать его как самораскрытие личности. В сущности, что мы знаем сами о себе? Изначально практически ничего. Человек, читая книгу, просматривая фильм или телепередачу, сопереживает героям, и вольно или невольно ставит себя на их место и думает – «я бы в этих обстоятельствах поступил так, а сейчас эдак», но знать наверняка – как бы он повёл себя в тех или иных обстоятельствах, человек не может. Это выясняется только, когда он в данные обстоятельства попадёт. Таким образом, самореализуясь, самовыражаясь, личность одновременно и познаёт самого себя. Именно в этом самопознании, раскрытии своего потенциала для себя самого, в первую очередь, и заключается

суть человеческой активности. Не случайно, наверное, наиболее экстравагантные (мягко говоря) формы самовыражения принимает у людей неуверенных в себе, не нашедших свой жизненный путь, к стати, многие из них повзрослев «успокаиваются», если находят себя, и экстравагантность для них остаётся лишь приятным (иногда, не очень) воспоминанием молодости.

И пожалуй последний аспект, который хотелось бы затронуть в этой работе по рассматриваемой теме, это вопрос о том как становится возможно это самовыражение, самораскрытие личности? Здесь мы должны обратиться к идеям русского философа, который само своё творчество посвятил теме свободы и творчества, речь идёт о Н.А. Бердяеве. По сути дела нашей проблематике посвящены такие его работы как «Смысл творчества» [7], «Самопознание» [8].

Особенно хотелось бы отметить последнюю работу, в которой на основе саморефлексии прослеживается роль творчества в самораскрытии, самореализации личности. Н.А.Бердяев определяет как свободное «продолжения миротворения» [8, 214]. И далее раскрывая эту мысль Н.А. Бердяев утверждает: «Творческий акт в своей первоначальной чистоте направлен на новую жизнь, новое бытие, новое небо и новую землю, на преображение мира. Но в условиях падшего мира он отяжелевает, притягивается вниз, подчиняется необходимому заказу, он создает не новую жизнь, а культурные продукты большего или меньшего совершенства. Результаты творчества носят не реалистичный, а символический характер. Создается книга, симфония, картина, стихотворение, социальное учреждение. Есть несоответствие между творческим взлетом и творческим продуктом» [8, 219].

Итак в творческом акте человек создаёт новый мир. Но какой мир человек может создать? Сам Н.А. Бердяев определяет его так: «Творческий акт для меня всегда был трансцендированием, выходом за границу имманентной действительности, прорывом свободы через необходимость» [8, 223]. Свобода, новое видение, которое в акте прорывается через необходимость зависят от того, каков внутренний мир человека, человек про-

ецирует свой внутренний мир в творческом акте создания нового мира. (Не по тому ли так много убогих актов «творчества», что внутренний мир многих и многих убог, можно ли создать что-то прекрасное, если его нет в твоей душе, каждый выражает то, что он сам есть).

Вместе с тем возникает вопрос как всякое самовыражение может быть творчеством, ведь по определению творчество должно создавать что-то новое. Как быть с примером поступка того парня (см. выше), который не бросил больную жену с ребёнком? Он своей деятельностью, кажется, не создал ничего нового. Но ведь он создал новый мир, пусть маленький, но не такой, каким он был бы, если бы парень бросил семью (хотя, и в последнем случае он создал бы новый мир, но мир не счастливый, а несчастный), он вышел за границы имманентного, обыденности. Таким образом, главный элемент творчества – выход за пределы имманентного, прорыв в трансцендентное в его поступке, как и в любом свободном поступке, присутствует. Свобода предполагает ответственность, ты волен поступать как пожелаешь, но и отвечать за последствия своего поступка должен будешь ты сам. Именно поэтому прав Н.А. Бердяев, считающий свободу неотъемлемым атрибутом творчества: «Творчество неотрывно от свободы. Лишь свободный творит. Из необходимости рождается лишь эволюция; творчество рождается из свободы. Когда мы говорим на нашем несовершенном человеческом языке о творчестве из ничего, то мы говорим о творчестве из свободы. С точки зрения детерминизма свобода есть «ничто», она выходит из детерминированного ряда, она ничем не обусловлена, рожденное из нее не вытекает из предшествующих причин, из «чего-то». Человеческое творчество из «ничего» не означает отсутствия сопротивляющегося материала, а означает лишь ничем не детерминированную абсолютную прибыль. Детерминирована только эволюция; творчество не вытекает ни из чего предшествующего. Творчество – необъяснимо. Творчество – тайна. Тайна творчества есть тайна свободы. Тайна свободы – бездонна и неизъяснима, она – бездна. Так же бездонна и неизъяснима тайна творчества» [7, 110].

Таким образом, на наш взгляд, личность и может быть, и является субъектом истории в силу того что она свободна (причём чем больше у личности внутренней свободы, тем более она способна к поступку – произвольному не детерминированному действию), и в своей свободе через поступание творит мир, творит, историю, творит общество и, прежде всего, творит себя. Но важно обратить внимание на то, чтобы свободная личность перенимала у общества наиболее значимые культурные моральные и, если это не слишком громко звучит, духовные ценности. В противном случае её самовыражение, отражающее внутренний мир этой личности, может оказаться мелко, убого. Естественно, что и мир сотворённый такой личностью будет убог и мелок.

Литература

- 1 Дик П.Ф. Основы культурологии. Учебный комплекс для вузов и колледжей / 2-е изд., перераб. и доп. – Костанай, 2013.
- 2 Введение в философию. Учебник для высших учебных заведений в двух частях под ред. Фролова И.Т. – М.: Политиздат, 1989.
- 3 Гумилёв Л.Н. Этногенез и биосфера Земли, Москва: «ООО Издательство АСТ», 2001.
- 4 Алексеев С.С. Философия права. – М.: Издательство НОРМА, 1997.
- 5 Нерсесянц В.С. Философия права. Учебник для вузов. – М.: Издательская группа НОРМА-ИНФРА-М, 1998.
- 6 Коддыбаев С.А. Введение в философию права. – Костанай, 1999.
- 7 Бердяев Н.А. Смысл творчества. – М.: Мысль, 1993.
- 8 Бердяев Н.А. Самопознание. – М.: Книга, 1991. – С. 214.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Абрахматова Гульнара Абрайкуловна – старший преподаватель кафедры социальных дисциплин Алматинского университета энергетики и связи, кандидат философских наук

Акберген Аблай-хан – докторант PhD 2-го курса специальности «философия» Казахского национального университета им. аль-Фараби

Ануфриева Евгения Владимировна – доцент кафедры «История, культура и социология» Волгоградского государственного технического университета, кандидат философских наук

Аубакирова Салтанат Советовна – докторант Казахского национального университета им. аль-Фараби

Байдаров Еркин Уланович – ведущий научный сотрудник Института востоковедения им. Р. Б. Сулейменова Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, кандидат философских наук

Бондаренко Юрий Яковлевич – доцент кафедры философии Костанайского государственного университета им. А. Байтурсынова, кандидат философских наук, доцент

Бояринов Сергей Юрьевич – доцент Государственного университета им. Шакарима города Семей, кандидат философских наук

Булекбаев Сагади Байузакович – профессор кафедры международных отношений Казахского университета международных отношений и мировых языков им. Абылай хана, доктор философских наук, профессор

Видершпан Александр Валерьянович – профессор кафедры социально-гуманитарных дисциплин Костанайской академии Министерства внутренних дел Республики Казахстан, кандидат философских наук

Габитов Турсун Хафизович – профессор кафедры религиоведения и культурологии Казахского национального университета им. аль-Фараби, доктор философских наук, профессор

Дулина Надежда Васильевна – заведующая кафедрой «История, культура и социология» Волгоградского государственного технического университета, доктор социологических наук, профессор

Жолмухамедова Наила Хусаиновна – старший научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, кандидат философских наук

Изотов Мухтар Зиядаевич – главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, доктор философских наук, профессор

Исмагамбетова Зухра Нурлановна – профессор кафедры религиоведения и культурологии Казахского национального университета им. аль-Фараби, доктор философских наук, профессор

Камалиденова Асия Закашевна – ассистент-профессор кафедры истории и социальных наук Казахстанско-Британского технического университета, кандидат философских наук

Колдыбаев Сафар Абдугалиевич – заведующий кафедрой философии Костанайского государственного университета им. А. Байтурсынова, доктор философских наук, профессор

Колчигин Сергей Юрьевич – главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, доктор философских наук, профессор

Косиченко Анатолий Григорьевич – главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, доктор философских наук, профессор

Мансурова Асель Садриеновна – ученый секретарь Института востоковедения им. Р. Б. Сулейменова Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, кандидат философских наук

Музыкаина Елена Валентиновна – преподаватель кафедры лингвистики и гуманитарно-социальных дисциплин Заокского христианского гуманитарно-экономического института (Россия)

Мухамбедьярова Алтынай Толеуовна – заведующая кафедрой социальных дисциплин Алматинского университета энергетики и связи, доктор политических наук, доцент

Нұрмұратов Серік Есентайұлы – ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты директорының орынбасары, философия ғылымдарының докторы, профессор

Нурышева Гульжихан Жумабаевна – заведующая кафедрой философии Казахского национального университета им. аль-Фараби, доктор философских наук, профессор

Нысанбаев Әбдімәлік Нысанбайұлы – ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты директорының кеңесшісі, ҚР ҰҒА академигі, философия ғылымдарының докторы, профессор

Овчар Надежда Андреевна – доцент кафедры «История, культура и социология» Волгоградского государственного технического университета, кандидат социологических наук

Оқан Самет – ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты Дінтану бөлімінің 1-курс докторанты

Ошақбаева Жазира Бейбітқызы – ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының аға ғылыми қызметкері, философия ғылымдарының кандидаты

Протопопова Анна Борисовна – сотрудник филиала АО «Национальный центр повышения квалификации «Өрлеу» по Восточно-Казахстанской области, г. Усть-Каменогорск

Рау Иоганн Александрович – член Научного форума по международной безопасности при Академии ведущих кадров Бундесвера (Гамбург) и сотрудник Академии защиты отечества (Вена), доктор философских наук, профессор

Сабит Мурат – профессор кафедры социальных дисциплин Алматинской академии энергетики и связи, доктор философских наук, профессор

Сагикызы Аяжан – заведующая отделом философии Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, доктор философских наук

Сарсенбаева Зауре Нуруллаевна – главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, доктор философских наук

Сартаева Раушан Султановна – ведущий научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, кандидат философских наук

Будущее человека: проблемы, гипотезы, идеи

Сатершинов Бақытжан Менлибекұлы – ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты Дінтану бөлімінің меңгерушісі, философия ғылымдарының докторы, доцент

Сейтахметова Наталья Львовна – главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, доктор философских наук, профессор, член-корреспондент Национальной академии наук Республики Казахстан

Соловьева Грета Георгиевна – главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, доктор философских наук, профессор

Токарев Василий Владимирович – генеральный директор Центра социологических и маркетинговых исследований «Аналитик» (г. Волгоград), кандидат технических наук, доцент

Туйганов Мырзабек Сардарбекович – старший преподаватель кафедры социально-гуманитарных дисциплин Костанайской академии Министерства внутренних дел Республики Казахстан

Фофанова Катерина Владиславовна – профессор кафедры методологии науки и прикладной социологии Мордовского государственного университета им. Н. П. Огарева (г. Саранск, Россия), доктор социологических наук, профессор

Хамидов Александр Александрович – главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, доктор философских наук, профессор.

Хумберто Цедено – доктор философско-экономических наук, член Инвестиционной компании интернациональной торговли нефтью (Каракас, Венесуэла)

Якина Людмила Александровна – магистрант Мордовского государственного университета им. Н.П. Огарева (г. Саранск, Россия)

ОСНОВНЫЕ ТРУДЫ С.Ю. КОЛЧИГИНА

1. Логика целостного мировоззрения. – Алматы: Гылым, 1993.
2. Философия Грядущего (Истинный Путь Человека). – Алматы: ТОО «Комплекс», 1999 (в соавт. с А. Капышевым).
3. Экзистенциальная логика Жан-Поля Сартра и Альбера Камю // История диалектики. – Кн. 2. – Алматы: Институт философии и политологии Министерства образования и науки Республики Казахстан, 2000. – С. 162–184.
4. Духовные основы образования будущего // Философия образования XXI века. – Новосибирск. – 2002. – № 3.
5. Познание в духовном измерении // Адам әлемі–Мир человека. – 2003. № 1 (в соавт. с А. Капышевым).
6. Философия будущего в духовном развитии человека // Философия в духовном развитии человека. – Алматы: Компьютерно-издательский центр Института философии и политологии Министерства образования и науки Республики Казахстан, 2003 (в составе коллектива авторов). – С. 134–183.
7. Мышление и душа в понимании Э. В. Ильенкова // Феномен Э. В. Ильенкова: взгляд из современности / Материалы научной конференции. – Алматы: Компьютерно-издательский центр Института философии и политологии Министерства образования и науки Республики Казахстан, 2004. – С. 119–125.
8. Онтология Духа. – Алматы: издательство СаГа, 2005 (в соавт. с А. Капышевым).
9. Новое понимание эволюции Мироздания и Человека: ответ на вызовы современности // Proceedings of XXIII Varna International Philosophical School. 3–6 June 2004. – Sofia: Institute for Philosophical Research-Bulgarian Academy of Sciences, 2005. – P. 228–231 (в соавторстве с А. Капышевым).
10. Философия Грядущего (Истинный Путь Человека). Изд. 2-е. – М.: Белые альвы, 2006.
11. О трех стратегиях воспитания // К идеалам мира – через преемственность поколений / Материалы Республиканской научно-практической конференции. – Алматы: ТОО «TST»– Company, 2006. – С. 40–45.
12. Самопознание: опыт глубинного анализа // Адам әлемі–Мир человека. – 2007. – № 2. – С. 12–17.
13. Психическое и духовное: к соотношению понятий // Проблема духовности в современном мире. Сборник материалов междуна-

родной научно-теоретической конференции, посвященной 70-летию К.Ш. Шулембаева. 16–17 марта 2007 года. КазНПУ им. Абая, ИФиП МОН РК, АСНК. – Алматы: СаГа, 2007. – С. 137–143.

14. К проблеме духовно-чувственного познания // Академик Ж.М. Абдильдин и мировая философия. – Алматы: Институт философии и политологии МОН РК, 2008. – С. 176–184.

15. Духовность как проблема: контуры понимания // Духовность и толерантность как основа стабильности общества / Материалы международной научно-теоретической конференции. – Алматы, 2008. – С. 4–13.

16. Человек в его существе // Медный всадник: научный и литературно-художественный альманах. – 2007. – № 1 (2). – С. 37–48.

17. Единая Истина в эпоху глобального эгоизма // XXII Всемирный философский конгресс (Сеул, 2008). Доклады казахстанской делегации. – Алматы: КИЦ ИФП МОН РК, 2008. – С. 139–149.

18. Современный глобальный кризис: мировоззренческие аспекты // Наука. Философия. Общество / Материалы V Российского философского конгресса. – Том III. – Новосибирск: Параллель, 2009. – С. 235–236.

19. Истина. История души. – Алматы: СаГа, 2010.

20. Духовное чувство как сущностное начало человека // Ильенковские чтения – 2011 «Философия и культура» / Материалы XIII Международной научной конференции (12–13 мая 2011 г., Астана, Казахстан). – Астана: Изд-во ЕНУ им. Л.Н. Гумилева, 2011. – С. 313–316.

21. К онтологии трансцендентального синтеза (духовно-эвристические импликации) // Творчество Нурлана Сейтахметова: философские дискурсы Запада и Востока. – Алматы: К-ИЦ ИФП КН МОН РК, 2011. – С. 58–64.

22. Общие контуры и основоположения мировоззренчески релевантной антропологии // Философская антропология: от прошлого к будущему. – Алматы: Институт философии и политологии Комитета науки МОН РК, 2011. – С. 221–260.

23. Понятие души в феноменологической аппроксимации // Философия и культура. – М.: Nota Bene, 2012. – № 7 (55). – С. 16–22.

24. Познание в целостном осмыслении // Философия познания: век XXI. – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2012. – С. 238–301.

25. К проблеме объективности в гуманитарном познании // Человек и наука в современном обществе / Материалы Международной научно-практической конференции, посвященной 60-летию доктора философских наук, проф. М. З. Изотова. – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2012. – С. 102–106.

26. Фрагменты Разума. – Алматы: СаГа, 2012.
27. Слово и дух. – Алматы: СаГа, 2012.
28. Стихия Психеи (Очерк систематики чувств) // Аль-Фараби. – 2013. – № 2. – С. 43–52.
29. Философия на пути в будущее: задачи и ориентиры // 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. – С. 71–78.
30. Вертикаль духа (о творчестве Анатолия Сергеевича Арсеньева) // Адам әлемі. – 2013. – № 4. – С. 187–191 (в соавт. с А. Капышевым и А. Хамидовым)
31. Meta-levels in ontology of consciousness // Адам әлемі. – 2013. – № 4. – С. 3-9.
32. Актуальная бесконечность творчества: поздравление к 90-летию Анатолия Сергеевича Арсеньева // Развитие личности. – М., 2014. – № 2. – С. 8–13 (в соавторстве с А. Капышевым и А. Хамидовым).
33. Philosophie auf dem Weg in die Zukunft // Analysen zur Philosophie und Kultur in Kasachstan. Wissenschaftliche Beiträge. – Berlin: Verlag Dr. Köster, 2014. – S. 60–67.
34. Мартин Хайдеггер: онтология ускользящего света // Адам әлемі. – 2014. – № 2. – С. 28–36.
35. Научное познание: поиски новых парадигм. Коллективная монография. – Алматы: Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2014 (в составе коллектива авторов).



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, 19 ғылым докторы, 6 ғылым кандидаты, 4 PhD докторы, 7 PhD докторанты ғылыми-зерттеу жұмыстарымен айналысады. әл-Фараби атындағы ҚазҰУмен бірлесе отырып «Ғылым Ордасы» негізінде Ғылыми-зерттеу институттарында ғылыми кадрларды даярлауда жобасы бойынша 5 PhD докторанты және 5 магистрант білім алуда.

Институтта 2015-2017 жылдарға арналған гранттық қаржыландыру аясында «Еліміздің зияткерлік әлеуеті» басымдылығы бойынша 5 ғылыми-зерттеу жобасы орындалуда. «Халық тарих толқынында» бағдарламасы бойынша жұмыстар жүргізілуде, сонымен қатар «Тәуелсіз Қазақстанның құндылықтары және идеалдары» («Қазақстан-2050 Стратегиясы» атты зерттеулердің Тақырыптық жоспары ауқымында) бағдарламасы аясында зерттеулер жүргізілуде.

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 ҚР БҒМ Білім және ғылым саласындағы бақылау комитеті ұсынған екі журнал шығарады: «Адам әлемі» (1999 жылдан бері) және «Әл-Фараби» (2003 жылдан бері). Қазақ, орыс және ағылшын тілдеріндегі Институттың өз сайты бар (www.iph.kz).

Институт үнемі халықаралық ғылыми конференциялар, дөңгелек үстелдер, семинарлар, пікірталас алаңдарын өткізіп тұрады. Бұл іс-шараларға қазақстандық және шетелдік ғалымдар қатысады. Институт Ресейдің, Беларустің, Әзірбайжанның, 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 және т.б. жетекші қазақстандық жоғары оқу орындарының магистранттары мен PhD докторанттары тағылымдама мен зерттеу тәжірибесін 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, 19 докторов и 6 кандидатов наук, 4 доктора PhD, 7 докторантов PhD. По проекту подготовки научных кадров на базе научно-исследовательских институтов «Ғылым ордасы» совместно с КазНУ им. аль-Фараби обучаются 5 докторантов PhD и 5 магистрантов.

В Институте выполняется 5 научно-исследовательских проектов в рамках грантового финансирования на 2015-2017 годы по приоритету «Интеллектуальный потенциал страны», ведется работа в рамках программы «Народ в потоке истории», также проводятся исследования в рамках программы «Ценности и идеалы независимого Казахстана» (в рамках реализации Тематического плана исследований «Стратегия «Казахстан-2050»).

Сотрудниками издаются монографии и научные статьи по вопросам 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.), рекомендованных Комитетом по контролю в сфере образования и науки МОН РК. Институт располагает собственным сайтом (www.iph.kz) 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 исследовательскую практику магистранты и докторанты PhD ведущих казахстанских высших учебных заведений, таких, как КазНУ им. аль-Фараби, КазНПУ им. Абая 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.kz>

Information about the Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies of Science Committee 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 philosophical world outlook, philosophical-methodological, political studies, religion studies and sociological studies aimed at social-cultural and social-political 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, scientific research works is conducted by 1 academician, 2 correspondent member of the National Academy of Science of RK, 19 doctors of science, 6 candidates of science, 4 PhD doctor in Political Science, 7 PhD. On the project of preparation of scientific shots on the basis of research institutes «Gylym Ordasy» together with al-Farabi Kazakh National University trains 5 doctoral candidates of PhD and 5 undergraduates.

At Institute 5 research projects within grant financing for 2015-2017 on a priority «Intellectual potential of the country» are carried out, work within the «People in a History Stream» program is conducted, researches within the «Values and Ideals of Independent Kazakhstan» program are also conducted (within implementation of the Thematic plan of researches «Strategy «Kazakhstan-2050»).

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» recommended by the Committee for Control of Education and Science of RK that been published since 1999 and 2003. The Institute has its own website (www.iph.kz) 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 Master's degree and Doctorate students from leading Kazakh universities, such Al-Farabi KazNU, Abai KazNPU and others 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

БУДУЩЕЕ ЧЕЛОВЕКА: ПРОБЛЕМЫ, ГИПОТЕЗЫ, ИДЕИ

**Материалы Международной научной конференции,
посвященной Всемирному дню философии
и 60-летию профессора С.Ю. Колчигина**

Редакторы *Е.Н. Дремкова, Ж.Б. Ошақбаева*

Компьютерный дизайн и верстка *Л.Н. Токтарбекова*

Подписано в печать 27.02.2015. Формат 60/84¹/₁₆
Усл. п.л. 18,6. Тираж 500. Печать офсетная.

Отпечатано в типографии «ИП Волков А.И.»
г. Алматы, пр. Райымбека, 212/1, оф. 319
Тел.: 330-03-12, 330-03-13