

Philosophy and Life

FALSAFA VA HAYOT • ФИЛОСОФИЯ И ЖИЗНЬ

№ 3/4 (2) 2018



Online ISSN 2181-9505
Doi Journal 10.26739/2181-9505

Ўзбекистон Республикаси Вазирлар Маҳкамаси ҳузуридаги
Имом Бухорий халқаро илмий-тадқиқот маркази
Ўзбекистон фалсафа жамияти

Международный научно-исследовательский центр Имам Бухари
при Кабинете Министров Республики Узбекистан
Философское общество Узбекистана

Imam Bukhari International Research Center under the Cabinet of Ministers
of the Republic of Uzbekistan
Philosophical Society of Uzbekistan

ФАЛСАФА ВА ҲАЁТ ХАЛҚАРО ЖУРНАЛ

ФИЛОСОФИЯ И ЖИЗНЬ МЕЖДУНАРОДНЫЙ ЖУРНАЛ

PHILOSOPHY AND LIFE INTERNATIONAL JOURNAL

№ 3/4 (2) 2018

Журнал бир йилда 4 марта эълон қилинади.

Журнал выходит 4 раза в год.

The journal is published 4 times in a year.



Тошкент-2018

Фалсафа ва ҳаёт халқаро журнал
Философия и жизнь международный журнал
Philosophy and life international journal

Tahrir kengashi

Askarov, T.A.- Qirg'iziston FA akademigi, f.f.d., professor

Bazarbaev, J.- O'zbekiston FA akademigi, f.f.d., professor

Bashimov, V.V.- Turkmaniston milliy ta'lim instituti direktori

Mamedov, A.M.- Azarbayjon FA akademigi, f.f.d., professor

Mamedzade, I.R.- f.f.d., professor Azarbayjon FA Falsafa va sotsiologiya instituti direktori

Morvedj, R.- DSc, professor, AQSH dunyo olimlari departamenti raisi

Nisanbaev, A.N.- Qozog'iston FA akademigi, f.f.d., professor

Skarantino, L.M.- DSc, professor, Jahon falsafa jamiyatlari federatsiyasi prezidenti, (Italiya)

Tursunov, A.- Tojikiston FA akademigi, f.f.d., professor

Tsuy Veyxan - DSc, professor, Xitoy ijtimoiy fanlar Akademiyasi vitse-prezidenti

Chumakov, A.N.- Rossiya FA professori, f.f.d., Rossiya falsafa jamiyati vitse prezidenti, Rossiya tabiiy fanlar akademiyasi akademigi

Muassislar:

O'zbekiston Respublikasi Vazirlar Mahkamasi huzuridagi Imom Buxoriy xalqaro ilmiy-tadqiqot markazi

O'zbekiston falsafa jamiyati
www.tadqiqot.uz

Jurnal O'zbekiston Respublikasi Vazirlar Mahkamasi huzuridagi Oliy attestatsiya komissiyasining doktorlik dissertatsiyalari asosiy natijalarini chop qilish uchun tavsiya etilgan ilmiy nashrlar ro'yxatiga kiritilgan. 2018 yil 29 dekabr. №260/7.

Ro'yxatga olinganligi haqidagi 1175 sonli guvohnoma O'zbekiston matbuot va axborot agentligi tomonidan 20.02.2018 yilda berilgan.

Bosh muharrir:

Shermuhamedova, N.A. - f.f.d., professor (O'zbekiston)

Bosh muharrir o'rinbosari:

Muhamedova, Z.M., f.f.d., professor (O'zbekiston)

Mas'ul muharrir:

Safaeva, S.X., f.f.n., dotsent (O'zbekiston)

Tahrir hay'ati:

Allahyarova, T., f.f.d., professor (Azarbayjon)

Andirjanova, G.A., s.f.d., professor (Qozog'iston)

Abasov, A.S., f.f.d., professor (Azarbayjon)

Axamer, G., PhD, professor (Avstriya)

B.K. Santosh Kukreja, DSc professor (Hindiston)

Bodio Todeush, s.f.d., professor (Polsha)

Bilalov, M.I., f.f.d., professor (Rossiya)

Berna, A., PhD, professor (Turkiya)

Baydarov, E.U., f.f.n., professor (Qozog'iston)

Gabitov, T.X., f.f.d., professor (Qozog'iston)

Gezalov A.A., f.f.n., professor (Rossiya)

Ivatova L.M., s.f.d., professor (Qozog'iston)

Isik Aydin, f.f.d., professor (Turkiya)

Korolev A. D., f.f.n., professor (Rossiya)

Kurmangalieva G. K., f.f.d., professor (Qozog'iston)

Lazarevich, A.A., f.f.n., professor (Belorussiya)

Muzaffarov, M., f.f.d., professor (Tojikiston)

Morvedj, R., PhD, professor (AQSH)

Huseynov, S f.f.d., professor (Azarbayjon)

Naushabaeva, A.X., PhD filos., professor (Turkiya)

Paxruddinov, Sh.I., s.f.d., professor (O'zbekiston)

Sergeev, M.Y., PhD, professor (AQSH)

Telebaev, G.T., f.f.d., professor (Qozog'iston)

To'rayev, B.O., f.f.d., professor (O'zbekiston)

Urmanbetova, J.K., f.f.d., professor (Qirg'iziston)

Chjan Baychun, f.f.d., professor (Xitoy)

Shadmonov, Q., f.f.d., professor (O'zbekiston)

Fishler, A., f.f.d., professor (Fransiya)

Yaskevich, Y.S., f.f.d., professor (Belorussiya)

Ilmiy kotib:

Mahkamov, U. (O'zbekiston)

Musahhihlar:

Xidirov, M.T. (O'zbekiston)

Hamdamova, S. (O'zbekiston)

Фалсафа ва ҳаёт халқаро журнал
Философия и жизнь международного журнал
Philosophy and life international journal

Редакционный совет:

Аскарров, Т.А. - академик АН Киргизистана, д.ф.н., профессор
Базарбаев, Ж. - академик АН Узбекистана, д.ф.н., профессор
Башимов, В.В. - директор национального института образования Туркменистана
Мамедов, А.М. - академик АН Азербайджана, д.ф.н., профессор
Мамедзаде, И.Р. - д.ф.н., профессор, директор института "Философии и социологии" АН Азербайджана
Морведж, Р. - DSc. профессор, руководитель GSP США
Нысанбаев, А.Н. - академик АН Казахстана, д.ф.н., профессор
Скарантино, Л.М. - д.ф.н., профессор, Президент всемирной федерации философских обществ (Италия)
Турсунов, А. - академик АН Таджикистан, д.ф.н., профессор
Цуй Вэйхан - д.ф.н., профессор Вице-президент Института философии Китайской Академии общественных наук
Чумаков, А.Н. - д.ф.н., профессор РАН, вице-президент Российского философского общества, академик РАЕН

Учредители:

Международный научно-исследовательский Центр Имам Бухари при Кабинете Министров Республики Узбекистан
Философское общество Узбекистана
www.tadqiqot.uz

Высшей аттестационной комиссией при Кабинете Министров Республики Узбекистан журнал внесен в список научных изданий рекомендованных для публикации основных результатов докторских диссертаций. 2018 год, 29 декабря № 260/7

Регистрационное свидетельство №1175 выдано 27.02.2018 агентством по печати и информации Узбекистана

Главный редактор:

Шермухамедова, Н.А. - д.ф.н., профессор (Узбекистан)

Заместитель редактора:

Мухамедова З.М. д.ф.н., профессор (Узбекистан)

Ответственный редактор:

Сафаева С.Х. к.ф.н., доцент (Узбекистан)

Редакционная коллегия:

Аллахяррова, Т. д.ф.н., профессор (Азербайджан)
Андиржанова, Г.А. д.п.н., профессор (Казахстан)
Абасов, А. д.ф.н., профессор (Азербайджан)
Ахамер, Г. PhD, профессор (Австрия)
Б.К.Сантош Кукреджа PhD, профессор (Индия)
Бодио Толедош, д.п.н., профессор (Польша)
Билалов, М.И. д.ф.н., профессор (Россия)
Берна, А. PhD., профессор (Турция)
Байдаров, Э.У. к.ф.н., профессор (Казахстан)
Габитов, Т.Х. д.ф.н., профессор (Казахстан)
Гезалов, А.А. к.ф.н., профессор (Россия)
Иватова Л.М. д.п.н., профессор, (Казахстан)
Исык Айлин д.ф.н., профессор (Турция)
Королев, А.Д. к.ф.н., доцент (Россия)
Курмангалиева, Г.К. д.ф.н., профессор (Казахстан)
Лазаревич, А.А. к.ф.н., профессор (Беларуссия)
Музаффаров, М. д.ф.н., профессор (Таджикистан)
Морведж, Р. PhD профессор (США)
Наушабаева, А.Х. PhD, профессор (Турция)
Гусейнов, С. д.ф.н., профессор (Азербайджан)
Пахруddинов, Ш.И. д.п.н., профессор (Узбекистан)
Садикова, Н.Н. д.ф.н., профессор (Таджикистан)
Саифназаров, И.С. д.ф.н., профессор (Узбекистан)
Сергеев, М.Ю. PhD, профессор (США)
Телебаев, Г.Т. д.ф.н., профессор (Казахстан)
Тураев, Б.О. д.ф.н., профессор (Узбекистан)
Урманбетова, Ж.К. д.ф.н., профессор (Киргизистан)
Чжан Байчун д.ф.н., профессор (Китай)
Шадманов, К. д.ф.н. профессор (Узбекистан)
Филлер, А. д.ф.н., профессор (Франция)
Яскевич, Я.С. д.ф.н., профессор (Беларуссия)

Ученый секретарь:

Маххамов, У. (Узбекистан)

Корректоры:

Хидиров, М.Т (Узбекистан)
Хамдамова, С. (Узбекистан)

Editorial Council:

Askarov, T.A. - academician AS of Kyrgyzstan, doctor of philos. sciences, professor;

Bazarbaev, J.- academician AS of Uzbekistan, doctor of philos. sciences, professor

Bashimov, B.B.- director of national Institute of education of Turkmenistan

Mamedov, A.M.- academician AS of Azerbaijan, doctor of philos. sciences, professor

Mamedzade, I.R. - doctor of philosophical sciences, professor director of Institute "Philosophy and sociology" AS of Azerbaijan

Morewedge, R.- DSc, professor, Editor-in-Chief; IGDE, USA

Nysanbaev, A.N.- academician AS of Kazakhstan, doctor of philos. sciences, professor

Scarantino, L.M.- professor of philosophy and politics of culture, President of International Federation of Philosophical societies (Italy)

Tursunov, A.- academician of the ASc of Tajikistan, doctor of philos. sciences, professor

Tsui Weiham -doctor of philos. sciences vice-President of the Institute of Philosophy CAAS

Chumakov, A.N. - doctor of philos. sciences, professor, vice-President of the Russian Philosophical Society, Academician of the RANS

Founders:

Imam Bukhari International Research Center under the Cabinet of Ministers of the Republic of Uzbekistan Philosophical Society of Uzbekistan
www.tadqiqot.uz

The journal is included in the list of scientific publications of the highest attestation commission under the Cabinet of Ministers of the Republic of Uzbekistan recommended for publication of the main results of doctoral dissertations. 2018, December 29, 260/7

The registration certificate № 1175 was issued on February 27, 2018 by the Uzbek Agency for Press and Information

Editor-in-Chief

Shermuhamedova, N.A. - doctor of philosophical sciences, professor (Uzbekistan)

Deputy Editor:

Mukhamedova, Z.M. doctor of philos. sciences, professor (Uzbekistan)

Managing editor:

Safaeva, S.Kh. Ph.D. philos., (Uzbekistan)

Editorial team:

Allahyarova, T. doctor of philos. sciences, professor (Azerbaijan)

Andirjanova, G.A. doctor of political sciences, professor (Kazakhstan)

Abasob, A.S. doctor of philos. sciences, professor (Azerbaijan)

Ahamer, G. Ph.D, professor (Austria)

B.K. Santosh Kukredja Ph.D., professor (India)

Bodio Todeus doctor of political sciences, professor (Poland)

Bilalov, M.I. doctor of philos. sciences, professor (Russia)

Berna, A. Ph.D., professor (Turkey)

Baidarov, E.U. Ph.D., professor (Kazakhstan)

Gabitov, T.H. doctor of philos. sciences, professor (Kazakhstan)

Gezalov, A.A. Ph.D. of philos., associate professor (Russia)

Ivatova, L.M. doctor of political sciences., professor (Kazakhstan)

Isik Aydin doctor of philos. sciences, professor (Turkey)

Korolev, A.D. Ph.D., professor (Russia)

Kurmangaliyeva, G.K. doctor of philos., professor (Kazakhstan)

Lazarevich, A.A. Ph.D philos., professor (Belarus)

Morewedge, R. doctor of philology, professor (USA)

Muzaffarov, M. doctor of philos sciences, professor (Tajikistan)

Naushabaeva, A. X. Ph.D. philos., professor (Turkey)

Guseynov, S. doctor of philos sciences, professor (Azerbaijan)

Pakhruddinov, Sh.I. doctor of political sciences, professor (Uzbekistan)

Sadikova, N.N. doctor of philos. sciences, professor (Tajikistan)

Saifnazarov, I.S. doctor of philos. sciences, professor (Uzbekistan)

Sergeev, M.Yu. Ph.D philos., professor (USA)

Telebaev, G.T. doctor of philos. sciences, professor (Kazakhstan)

Turaev, B.O. doctor of philos. sciences, professor (Uzbekistan)

Urmanbetova, J.K. doctor of philosophical sciences, professor (Kyrgyzstan)

Zhang Baichun doctor of philos. sciences, professor (China)

Shadmanov, Q. doctor of philos. sciences, professor (Uzbekistan)

Fischler, A. doctor of philos. sciences, professor (France)

Yaskevich, Ya.S. doctor of philos. sciences, professor (Belarus)

Scientific Secretary:

Mahkhamov, U. (Uzbekistan)

Correctors:

Khidirov, M.T. (Uzbekistan)

Hamdamova, S. (Uzbekistan)

MUNDARIJA

SIYOSAT VA JAMIYAT FALSAFASI

Atamurodov Sadulla

"Ma'naviyat" tushunchasiga moddiy va ma'naviy madaniyat nuqtai nazaridan qarash

Antoni Bature

Haqiqiy ta'lim Nigeriyada transformatsiya falsafasi sifatida

Gelman, Valentina, Cherep, Alla

Xodimlarning xulq-atvorga bo'lgan intilishlari va motivlarini o'rganishning nazariy asoslari

Olatunji, Felix O. & Adejumo, Ade

Chinua Achebening korruptsiya haqidagi fikrlari endilikda keraksiz va Afrikadagi ishtimoiy tartibga chaqiriq

Kurbonova Lola

Inson ontologiyasi uning elitarlashuvi omili sifatida

Cherep Aleksandr

Korxonalar innovatsion faoliyatining iqtisodiy mexanizmlarini rivojlantirishning strategik samaradorligini aniqlash uchun metodologik yondashuvlarni ishlab chiqish

TA'LIM VA FAN FALSAFASI

Abbasov Ali

Uchinchi yo'l!?

Gezalov Ariz

Zamonaviy dunyoda multikulturalizmni rivojlantirish uchun madaniyatlar muloqoti madaniyati

Rob Luzetski

Magiya, ontologiya va ko'plik

Shermuhamedova Niginaxon

Nazariy, mantiqiy va amaliy tafakkur mutanosibligi

Shadmanov Qurbon

Germenevtika tarixiy-falsafiy matnlar talqinining usuli sifatida

DUNYO MADANIYATI VA DINIY AN'ANALAR

Andirjanova Gulnar

Diniy ekstremizmning ijtimoiy ildizlari va uning tarixiy shakllari

Begalinova Kalimash., Ashilova Madina

Tangrichilik va shamanizm turkiy xalqlar ma'naviy madaniyati asosi

Krasovitskaya Tamara

Pravoslav missionerlari Islom ziyolilarining roli haqida

Tursunbayeva A., Maldibek A.J.

Tangrichilik va zardushtiylik o'zaro aloqalarining ba'zi jihatlari

Ufuk Olgun

Germaniyada uyushgan islom. Musulmon tashkilotlari tan olish va inkor etish oralig'ida

TARIX FALSAFASI VA FALSAFA TARIXI

B.K.Santosh Kukreja

Radja-yoga. Izlanish ob'ekti va o'zgarish sub'ekti

Sibashvili Georgiy

Vilgelm Vindelband va Genrih Rikert bilish nazariyasida qadriyat muammosi

USTOZLAR HAYOTI VA FAOLIYATI HAQIDA

Baydarov Erkin

Ibroxim Mo'minov: Mutafakkir qiyofasi davr ko'zgusida (tug'ilgan kunining 110 yilligiga bag'ishlanadi)

Yaxshilikov Jo'ravoy

Akademik Said Shermuxamedov — madaniyat falsafasi maktabi asoschisi

**Посвящается светлой памяти выдающихся представителей
узбекской философии XX века**

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФИЯ ПОЛИТИКИ И ОБЩЕСТВА

Атамуратов Садулла

Размышление о понятии "маънавият" в контексте материальной и духовной культуры

Антони Батуре

Правильное образование как философия трансформации в Нигерии.

Гельман Валентина, Череп Алла

Теоретические рамки исследования прилагаемых усилий и мотивации работников к продуктивному поведению

Олатунжи, Феликс О. & Адежумо, Аде

Мысли о коррупции в Чинуа Ачебе больше не в своей тарелке и вызов социального порядка в Африке

Курбонова Лола

Онтология человека как фактор его элитаризации

Череп Александр

Разработка методологического подхода к определению эффективности стратегии развития экономического механизма инновационной деятельности предприятий

ФИЛОСОФИЯ ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ

Абасов Али

Третий путь?!

Гезалов Ариз

Культура диалога культур как основа развития мультикультурализма в современном мире

Роб Лузецкий

Магия, онтология и множественность

Шермухамедова Нигинахон

Соотношение логического, теоретического и практического мышления

Шадманов Курбан

Герменевтика как метод интерпретации историко-философских текстов

МИРОВАЯ КУЛЬТУРА И РЕЛИГИОЗНЫЕ ТРАДИЦИИ

Андиржанова Гулнар Абылхаировна

Социальные корни религиозного экстремизма и его исторические формы

Бегалинова Калимаш, Ашилова Мадина

Тенгрианство и шаманизм как основы духовной культуры тюркского народа

Красовицкая Тамара

Православные миссионеры о роли исламских интеллектуалов

Турсынбаева А.О. Малдыбек А.Ж.

Некоторые аспекты взаимосвязи тенгрианства и зороастризма

Уфук Олгун

The organized islam in Germany. Muslim organizations between recognition and denial

Философия истории и история философии

Б.К. Сантош Кукреджа

Раджа-йога. Объект изучения и субъект преобразования

Сибашвили Георгий

Проблема ценности в теории познании Вилгельма Виндельбанда и Генриха Риккерта

О ЖИЗНИ И ДЕЯТЕЛЬНОСТИ УЧИТЕЛЕЙ

Байдаров Еркин

Иброхим Муминов: портрет мыслителя на фоне эпохи (к 110-летию со дня рождения)

Яхшиликов Джуравой

Академик Саид Шермухамедов - основоположник школы философии культуры

**Dedicated to the blessed memory of prominent representatives of the
XX century Uzbek philosophy**

CONTENT

PHILOSOPHY OF POLITICS AND SOCIETY

Sadulla Atamuratov

Reflection about the concept "ma'naviyat" in the context of material and spiritual culture

Anthony Bature

Faith-based education as philosophy of transformation in Nigeria

Gelman Valentina, Cherep Alla

Theoretical framework of researching the attended efforts and motivation of workers to the productive behavior

Olatunji, Felix O. & Adejumo, Ade

Thoughts on Corruption in Chinua Achebe's no longer at Ease and the Challenge of Social Order in Africa

Kurbonova Lola

Human ontology as a factor of its elitization

Cherep Aleksandr

Development of the methodological approach to determine the effectiveness of enterprises innovation activity's economic mechanism's development strategy

PHILOSOPHY OF EDUCATION AND SCIENCE

Abbasov Ali

The Third Way?!

Gezalov Ariz

The culture of dialogue of cultures as a basis for the development of multiculturalism in modern world

Rob Luzecky

Magic, ontology and multiplicity

Shermuamedova Niginakhon

The ratio of theoretical, logical and practical thinking

Shadmanov Kurban -

Hermeneutics as an Interpretation Method of Historical-Philosophical Texts

WORLD CULTURE AND RELIGIOUS TRADITIONS

Andirdjanova Gulnar

Social roots of religious extremism and its historical forms

Begalinova Kalimash, Asilova Madina

Tengrianism and shamanism as the foundations of spiritual culture of the tyurk people

Krasovitskaya Tamara

Orthodox missionaries on the role of the Islamic intelligentsia

Tursynbaeva A., Maldybek A.

Some aspects of the relationship of Tengriism and Zoroastrianism

Ufuk Olgun

The organized islam in Germany. Muslim organizations between recognition and denial

PHILOSOPHY OF HISTORY AND HISTORY OF PHILOSOPHY

B.K. Santosh Kukreja

Raja yoga. The object of the study and the subject of transformation.

Sibashvili Georgy

The problem of value in the theory of knowledge of Wilhelm Windelband and Heinrich Rickert

ON THE LIFE AND WORK OF TEACHERS

Baydarov Erkin

Ibrohim Muminov: the thinker's portrait on the background of the epoch
(to the 110th anniversary of his birth)

Yaxshilikov Djuravoy

Academician Said Shermuhamedov - the founder of the school of philosophy of culture

Агамуратов Садулла, (Узбекистан, Ташкент)

РАЗМЫШЛЕНИЕ О ПОНЯТИИ "МАЪНАВИЯТ" В КОНТЕКСТЕ МАТЕРИАЛЬНОЙ И ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ

Аннотация. В статье рассматриваются сущность, содержание, масштаб и значение понятия "маънавият", основанного на анализе материальных и духовных форм культуры в науке. Автор рассматривает духовную культуру как часть "маънавият", излагает своё отношение к использованию данного понятия среди русскоязычной узбекской общины, использования неэквивалентной альтернативы в качестве "духовности". Выдвигается идея использования понятия "маънавият" как самостоятельной философской категории.

Ключевые слова: маънавият, духовная культура, материальная культура, "массовая духовность", потенциал, сила.

Введение

Для раскрытия данной проблемы принципиальное значение имеет определение сущности понятий "духовность" и "маънавият". Это связано, во-первых, с тем, что в Узбекистане пока нет полноценных публикаций и исследований, посвященных их философскому анализу; во-вторых, нет достаточно точного ответа на вопрос о том, какое из этих понятий является определяющим в сохранении нации как единого целого, в-третьих, в научных публикациях и монографиях, диссертациях, защищенных в Узбекистане, касающихся "массовой культуры" принят однозначный дословный перевод как "оммавий маданият". Это затрудняет точное понимание сущности и содержания "духовной культуры" как внутреннего потенциала человека, а также воздействие "массовой культуры" на сознание, мышление и мировоззрение современной молодежи.

Дальнейшее изучение взаимоотношений этих двух понятий позволяет сохранить самобытность нации, даёт возможность приданию особого значения национальной культуры в целом. Исходя из такого расклада, считаем необходимым раскрыть сущность и содержание понятий "духовная культура", "духовность" и "маънавият".

Основная часть

В настоящее время имеется достаточное количество научной литературы, посвященной определению понятия "культура". Эти определения несут различную направленность и охват. Каждый автор рассматривает эти понятия со своих позиций и исходит из того аспекта, который существенен для него. Во множестве этих определений "культура" представлена в качестве человеческих, национальных, народных, социальных, государственных, гражданских и политических процессов. Это имеет актуальность и сегодня.

Конечно, хорошо, что продолжается рост различного рода подходов к изучению понятия "культура". С одной стороны, это позволит определить и конкретизировать еще не раскрытые стороны и исследовать новые аспекты этого понятия; с другой стороны, это позволит выявить новые формы проявления данного понятия, его взаимоотношения с понятием "маънавият" и возможности их применений.

Сопоставление имеющихся определений понятия "культура" позволяет сделать вывод, что множество трактовок имеют много общего. В частности, в большинстве определений данных в научной литературе, "культуру" следует понимать, как освоение человеком мира, познание природы и общества, осмысление имеющегося потенциала и осознание существующего материального бытия в целом. Такие определение имеет ряд преимуществ, но не до конца раскрывает сущность и содержание понятия "культуры". Они раскрывают ее взаимосвязь с деятельностью человека; создание им материальных и духовных ценностей; при этом в создании ценностей особое внимание уделяется потенциалу человека.

Итак, можно сделать простой вывод, что культура является следствием физической и умственной деятельности человека, в результате чего создаются материальные и духовные ценности. Хотя вышесказанное определение "культуры" действительно охватывает широкий спектр понимания, однако мы попытаемся раскрыть его ещё более подробно.

Для некоторого облегчения изучаемой проблемы, в науке принято культуру делить на две формы - материальную и духовную. Если под материальной культурой понимаются все материальные вещи, создаваемые с помощью физического труда и умственного потенциала человека (здания, техническое и технологическое оборудование, различные виды машин, транспорт, предметы домашнего быта, мебель, одежда и др.), то под духовной культурой следует понимать то, что придает материальной культуре форму прекрасного, что дает человеку наслаждение, любовь, духовное мужество. Другими словами, созданные посредством умственного и физического потенциала человека все материальные ценности в одно и то же время несут в себе и материальную (в качестве реального бытия), и духовную (внутренний мир человека, проявление способности человека создавать прекрасное) культуру.

Как известно, материальная культура - это созданное человеком материальное богатство, а духовная культура - это внешнее проявление прекрасного, которое положительно воздействует на духовность, сознание и мышление человека. Или, если материальная культура является продуктом физического труда, то духовная культура является продуктом рациональности, духовности, мышления, одним словом продуктом внутреннего потаенного потенциала.

Культура - явление многостороннее и дать исчерпывающее определение является сложной проблемой. Это определяется тем, что культура сознательной деятельности человека включает в себя теоретическую и практическую деятельность и вместе с этим создание богатства. Эти богатства, являясь материальными, одновременно являются проявлением духовного, а также продуктом как умственной, так и практической деятельности человека. В частности, когда говорят о культуре, понимают созданные человеком орудия труда, их использование, достижения науки и техники, их применение в производстве, производственные и общественные отношения, общественную организацию труда, систему здравоохранения и высшего образования, произведения литературы и искусства.

Соответственно, культура охватывает самую высшую ступень человеческого интеллекта и воли. Культура связана не только с материальными результатами человеческой деятельности, но и с его богатством, опытом, навыками, производством и профессиональной квалификацией, а также отношениями, которые формируется в процессе всего этого.

Второй тип культуры - духовная культура. Духовная культура включает в себя человеческий интеллект, духовно-производственную деятельность и их результаты. То есть, духовная культура является практическим результатом внешних и внутренних аспектов духовности человека, состоящий из науки, философии, искусства, литературы, морали, религии, права, политики, образования, просвещения, и т. д. Духовные ценности создаются учеными, художниками, композиторами, поэтами и писателями, теоретиками, политиками, в целом, неординарными и выдающимися людьми. В процессе создания, культивирования и развития духовной культуры, общество развивается, растет производительность труда, развиваются производительные силы, создается духовный образ людей, прогрессирует мораль, тенденции и направления моды, формируется эстетический вкус и оценка, поднимается на новый уровень творческий потенциал и роль ценностей, совершенствуется система управления государством на принципах справедливости и гуманизма.

Конечно, материальную культуру нельзя оторвать от духовной культуры, иначе не достижима ни материальная, ни духовная культура, они развиваются во взаимосвязи. Материальная и духовная культура органично связаны в процессе производства материальных благ. Создание каких-либо орудий труда, материальных ресурсов без помощи интеллекта, воли и умственных усилий невозможно. Другими словами, духовность (маънавият) заложена в основе материальной культуры. Жемчужины любой материальной и духовной культуры возникают посредством синтеза умственного и физического труда человека. Духовная культура - это средство художественного отражения и усвоения действительности. Культура не ограничивается материальной и духовной культурой, так как культура включает в том числе, и отношения людей в целом (в семье, школе, институте, учреждении, предприятии и т.д.).

Культура - универсальное явление. Оно касается всех людей, независимо от национальности, места жительства, религии, пола, языка, обычаев и других аспектов, в частности, литературы, архитектурных шедевров, науки, техники, транспорта, связи.

Однако это не означает, что нет национальной формы культуры. Ибо, каким бы универсальным явлением культура ни была, она исходит из национального. Любая культура, ставшая общечеловеческим достоянием, создается одной нацией и выражает свою собственную культуру и находит свое выражение через определенные формы, а с другой стороны национальная культура служит общечеловеческим интересам и является основой обогащения всего человечества.

Конечно, в данном случае речь идет об общечеловеческой культуре, которая обогащает духовный потенциал всего человечества. Но имеют место случаи, при которых культура не служит общечеловеческим интересам и преследует цели духовной эксплуатации и отчуждения, посредством использования достижений науки и технологий. Во многом это форма проявления безкультурия.

Когда мы говорим о культуре, мы должны обратить внимание на результаты положительной человеческой деятельности. Любой продукт, создаваемый человеческой деятельностью который может привести к кризису, не может считаться культурой. Это невежество, форма бедствия. А культура - это критерий развития и высокой духовности человека, народов, наций и общества в целом.

Теперь перейдем к раскрытию понятий "духовная культура", "духовность" и "маънавият", так как между ними имеются некоторые различия и функциональная уникальность. Эти понятия имеют общее в том, что они связаны с человеческой деятельностью, интеллектом, стремлением познать мир, умением использовать его, осознать себя и свое место в нем. Но между ними есть и различия.

Во-первых, следует иметь в виду, что в период господства идеологии советской власти понятие "маънавият" как в фундаментальной, так и специальной литературе не имело самостоятельного значения и понималось в том же смысле как "духовная культура". Главной же причиной этого является то, что изучение внутреннего мира и потенциала человека в постсоветском пространстве находилось под политическим давлением государственной системы и определялось его интересами. Другими словами, вместо изучения и совершенствования внутреннего мира человека было более выгодно держать его под политическим прессом, который отвечал интересам системы. Данное положение не позволяло человеку защищать свои права, духовные нужды своей нации и, таким образом, быть "винтиком" государственной системы. Государство превращало человека в послушного и покорного робота. Был уничтожен свободно мыслящий человек, установлен постоянный контроль над ним как главный приоритет государства. Это стало одним из факторов не только духовной деградации человека, но и фактором обострения внутренних противоречий в обществе, национальных и духовных отношениях, что в конечном итоге привело к его крушению.

После распада советской власти, Узбекистан обрел независимость, стал реализовываться принцип - не люди служат государству, а государство служит народу, все во имя человека стало приоритетным направлением политики нашего государства. Это, в свою очередь, способствовало изучению внутреннего мира человека и условий его активации. Таким образом, концепция "духовности" вышла на передний план научных исследований.

В связи с этим в последние 15-20 лет это понятие стало активно применяться. Основным методологическим источником служила концепция национально-духовного возрождения, разработанная Первым Президентом Исламом Каримовым о внедрении духовности в научный аппарат, и ее изучение как самостоятельного феномена. Первый Президент в целях укрепления независимости страны и осуществления реформ отмечал: "Связь эффективности, осуществляемых в нашей стране реформ, тесно связано с возрождением духовности народа, глубоким изучением исторического наследия, сохранением национальных традиций, развитием культуры и искусства, изменением и развитием сознания общества" [Каримов И. 2015. с. 15].

Концепция "духовного" возрождения, предложенная Первым Президентом Узбекистана, служит методологической основой для разработки научных определений понятия "духовности" в Узбекистане. В частности, стоит упомянуть фундаментальную работу под названием "Высокая духовность - непобедимая сила", опубликованную 2008 году. В данном произведении раскрывается понятие

"маънавият", ее взаимосвязь с экономической жизнью общества, критерии определяющие развитие и совершенствование. Надо отметить, что она служит методологической базой для исследований в данной области. В частности, в этой работе говорится: "Для полноценной жизни человека материальный и духовный мир также необходимы, как необходимы два крыла парящей в небе птице" [Каримов, И. 2015. с. 18].

И все течение мировой истории, как и новейшая история нашего государства, убедительно доказывают правильность выбора пути, основанного на гармоничном единстве духовной и материальной жизни, - пути к национальному совершенству.

Следует отметить, что сегодня в научной литературе, статьях, учебных пособиях понятие "маънавият" переведено на русский язык как "духовность". Однако, эти понятия отличаются друг от друга сущностью, содержанием и объемом. Сущность, содержание и объем понятия "маънавият" более широкое, она объединяет в себе весь внутренний, духовный, интеллектуальный нравственный потенциал человека. А понятие "духовность", в нашей узбекской русскоязычной среде исходит из корня слова "дух" и отображает только лишь часть "маънавият", а именно сознание, психологию и интеллект человека.

Произведение Первого Президента Республики Узбекистан Ислама Каримова "Юксак маънавият - енгилмас куч" переводится на русский язык как "Высокая духовность - непобедимая сила". И поэтому понятие "маънавият" во всех учебных пособиях самопроизвольно переведено на русский язык как "духовность".

Что касается определения Первого Президента Республики Узбекистан Ислама Каримова, в произведение говорится: ""Маънавият" тушунчаси жамият ҳаётидаги ғоявий, мафкуравий, маърифий, маданият, диний ва ахлоқий қарашларини ўзида мужассам этади" [Каримов, 2008, с.20]. Если перевести это определение на русский язык, то оно полностью отражает сущность, содержание и объем понятия "маънавият". В частности, "понятие "маънавият" объединяет в себе идеи, идеологии, знания, культуру, религиозные и нравственные взгляды жизни общества".

На наш взгляд - это определение соответствует ее названию и отражает сущность, содержание и ее объем. Следует отметить, что в советское время понятие "маънавият" не использовалось в узбекской научной литературе, оно использовалось, как "духовная культура" ("маънавий маданият").

Заключение

Итак, сегодня человеческий фактор приобрел приоритетное направление в научных исследованиях и обновлении общества. Это требует глубокого и комплексного исследования понятия "маънавият", объединяющее в себе весь внутренний духовный, интеллектуальный и нравственный потенциал человека. При этом важно подчеркнуть то, что "маънавият" и "духовность" не противоречат друг другу. Здесь речь идет, во-первых, о конкретизации этих понятий и определении их сущности и содержания; во-вторых, о попытке раскрыть сущности и возможности влияния на человека, его жизнедеятельность; в-третьих, определить их различия, а также взаимосвязывающие и взаимообогащающие факторы. Все это имеет соответствующее значение не только в научном значении, но и в способствовании использованию их по-своему предназначению в воспитательном процессе.

Исходя из вышесказанного, сущность, содержание и объем понятия "маънавият" и "духовность" целесообразно использовать каждый в отдельности. Это создаст необходимые условия в эффективном использовании их возможностей в практической деятельности. Таким образом, вносится предложение ввести в научных исследованиях, статьях, учебниках и учебных пособиях, в научный аппарат понятие "маънавият" как самостоятельную философскую категорию.

Библиография

1. Каримов И.А.(2008). 'Юксак маънавият-енгилмас куч'. 2 наshr. - Тошкент: "Маънавият", б. 15
2. Каримов И.А.(2008). 'Юксак маънавият-енгилмас куч'. 2 наshr. - Тошкент: "Маънавият", б. 20
3. Атамуратов С.(2015). 'Глобаллашув ва миллий-маънавий хавфсизлик'. -Тошкент, "Ўзбекистон", б. 45

Transliteration

1. Karimov I.A. (2008). "High Spirituality-Invincible Power". 2nd edition - Tashkent: "Spirituality", p. 15
2. Karimov I.A. (2008). "High Spirituality-Invincible Power". 2nd edition - Tashkent: "Spirituality", p. 20
3. Atamuratov S. (2015). 'Globalization and national-spiritual security'. - Tashkent, "Uzbekistan", p. 45

Atamurodov Sadulla (O'zbekiston, Toshkent)

"Ma'naviyat" tushunchasiga moddiy va ma'naviy madaniyat nuqtai nazaridan qarash

Annotatsiya. Maqolada ilmda keng tarqalgan madaniyatning moddiy va ma'naviy shakllari tahlili asosida "ma'naviyat" tushunchasining mazmuni, mohiyati, qamrovi hamda ahamiyati tahlil etilgan. Ma'naviyat tushunchasini mustaqil falsafiy kategoriya sifatida qo'llash g'oyasini asoslashga harakat qilinadi. Muallif fikricha, ma'naviy madaniyat ma'naviyatning tarkibiy qismidir. Ma'naviyat tushunchasining o'zbek jamiyatida rusiyabon aholi orasida noadekvat muqobili qo'llaniladi.

Tayanch so'zlar: ma'naviyat, ma'naviy madaniyat, moddiy madaniyat, "ommaviy ma'naviyat", salohiyat, kuch.





Anthony Bature, (Nigeria)

FAITH-BASED EDUCATION AS PHILOSOPHY OF TRANSFORMATION IN NIGERIA

Abstract. This article concerns the principles of the philosophy of education, such as Protestant and Islamic, and especially, how can they be used as transformational strategies for the cooperation of peace and justice. This question is of exceptional importance considering the outcomes of later conflicts in Nigeria. Various means of maintaining the peace, such as social justice, stabile and dynamic economy and effective judicial system are not sufficient for the justice and peace. There must exist a system of education, which constantly works for the peace and justice. It is explained in the paper, that the approach to education, which is based on faith, as a mean of maintaining the social system, can make exceptional contributions to the transformation of education system. Main goal is to create the educational philosophy which has the potential for the educational transformation. The research is based on the methodology of collecting information from books, magazines and official documents.

Key words: justice, peace, educational philosophy, effective transformation, Islam, judicial system.

Introduction

A nation of multi-cultural and multi-ethnic groups understands that experience is an important concept in education and that those in education, value multicultural experience and students are made to understand this [Elias, 2002: 304]. Thus, this is because the experience it creates is for the purpose of the common good. Based on this, it is important that schools teach learning processes that would better fit the technique that can easily explain the evolving dynamics of education. Indeed, this means teaching the habits of mind that are essential to problem-solving, especially where many minds need to interact.

As Fullan rightly argued that reform is not just putting into place the latest policy, it means changing the cultures of classrooms, the schools, the districts, the universities, and so on" [Frullan, M. 2001: c. 7]. In considering the role of the Catholic Church in education, Freire posited that the task would be simplified if we could count on coherence between church and gospel. "It is not possible to speak objectively of the educational role of the various denominations as being unified and coherent. On the contrary, their roles differ as the different churches try to follow their own teachings, sometimes opposing each other, whether evident, hidden, or disguised" [Freire 1985: p. 131]. For Elias (2002: 208), the Protestants have utilized schools, colleges, Sunday schools, and campus ministries in their educational effort to achieve these objectives. These forms of education are each rooted in different cultural situations and are related to different theological movements.

Considering the diversity in culture and the values of education, Burtonwood (2006: 54) maintained that, "education needs to consider how best to help young people develop a sense of belonging to a common culture because only through recognition of

some kind of common culture, however open to outside influence and change, will young people develop a sense of belonging to real community in which they have a stake". This study, therefore, examines three philosophies of religious education - Catholic, Protestant and Islam and the extent they contribute in promoting peace and justice. The essence is to emphasise their needs and investigate the extent they have contributed to the transformation and promotion of peace and justice in a multi-cultural society like Nigeria.

Catholic Educational Ethos as a Way of Life

The Catholic Church embodies educational ethos that is entrenched in the practice of the faith. In this regard, Spring [Bassey M. 2010. p. 16) stated that:

If Catholic education is to mean anything, it must be different to the education offered by other types of schools. It must have a strong vibrant ethos which is a lived reality for all members of the school community. This is mainly as a result of the fact that it is the Catholic ethos of Catholic schools that differentiates them from other schools. In this view, Catholic school provides religious education for the pupils in accordance with the doctrines, practices and traditions of the Roman Catholic Church.

A Catholic educational ethos is not just something expressed on paper or something to be taken for granted. It is to be expressed in the distinctive quality of the daily life of the school community. The characteristic spirit of a Catholic school flows from the values central to which are the gospel values. The educational vision, which flows from these values, is one that promotes dignity, self-esteem, and full development of each person. Such vision is inclusive and respectful of all and engages with people of all beliefs. Indeed, Catholic schools have a unique integrating function, which leads to the full and harmonious development of the whole person. Catholic identity is a unique phenomenon basically because of its non-segregation and encompassing characteristics. In explaining the ethos of the Catholic school, Fischer [2010: 67] observes that, the ethos of a Catholic school does not relate solely to the arrangement whereby it admits baptized Catholic children rather the Catholic ethos is a lived experience and permeates every aspect of school life.

Indeed, Catholic schools are designated by the local ordinary to ensure that the Catholic ethos of the institution is maintained. It is based on this idea that those within the school community are required to uphold the values of the Catholic faith. The Sacred Congregation for Catholic Education (1988: p. 25), in the document, *Lay Catholics in schools: Witnesses to Faith*, specifically discussed in detail the identity of Catholic education, as follows: From the first moment that a student sets foot in a Catholic school, he or she ought to have the impression of entering a new environment, one illumined by the light of faith, and having its own unique characteristics. While the document identifies the challenges and circumstances facing Catholic education at the turn of the millennium, it ends with great hope that the objectives of Catholic schooling will be seen in its products, the men and women who have emerged into maturity illumined by faith. The document conscientiously addresses issues that appreciate the value of education which enhances "a world of cultural pluralism, where dialogue always gives grounds for hope." As can be seen, Treston [1997: p. 88] notes that the ethos of a Catholic school is rooted in a tradition instituted for the last 2000 years or more of being Catholic Christian. Thus, the Catholicism of the school is not an optional appendix

to the identity of the school but a fundamental reference point for its ethos and the shape of its education. In fact, Treston further affirms that Catholic schools' participation in the local and universal Church is one of the important principles of sacramentality. For him, the need for schools to be placed where Christ incarnates in daily experiences is essential. In this regard, the identity of the school remains cordial. Buttressing this fact, Treston contended that the Catholic identity of the school should not be relegated into oblivion because of any overreaction to the wide array of religious positions of its staff, parents and students. Indeed, Catholic character of a school grounds the institution in its essential story. It is not an institution of indoctrination to inculcate Catholicism into unwilling school members. The Catholic paradigm is a lens to experience education as well as a commitment to work in partnership with other agencies of schooling in the community.

Protestant Educational Philosophy

Bushnell (1967. p. 6) believes that the ethos and practices in Protestant faith based schools can be articulated as follows:

I. The child is to grow up a Christian. In other words, the aim, effort, and expectation should be, not, as is commonly assumed, that the child is to grow up in sin, to be converted after he comes to a mature age; but that he is to open on the world as one that is spiritually renewed, not remembering the time when he went through a technical experience, but seeming rather to have loved what is good from his earliest years.

II. Secondly, Bushnell emphasizes that the home is the only proper avenue of religious education. He notes that education occurs through a process of growth and not through artificially induced conversion experiences in childhood. The child's character is largely formed by early experiences within the home. Building upon that religious teaching, parents and teachers should adapt instruction to the age of the child. Both Bushnell as well as Bassey (1998. p 46) contends that experience, not the transmission of doctrine, is the best foundation for teaching religion.

According to Elias (2002: p 159), Bushnell's approach to Christian education "is widely accepted by Protestants. For most of the 19th century, Sunday school served as an evangelical institution. This system of education was embraced among most of the Protestant denominations in countries around the world. In their early formative stages, Sunday schools taught children basic literacy, but as more children started attending charity schools, and then public schools, the Sunday schools became instruments of inculcating in the young the principles of evangelical Protestantism. These Sunday schools focused on the study of the Bible. The objective was the conversion of students". Tanko (1991: p 80) noted that, "the Protestant missionary educational program was designed purely for the purpose of evangelization. Protestants were concerned with bringing up people who could read and teach the Bible as well as be able to write. Sunday school was a means of getting the youth into the Church and educating them in Christian doctrines and morals. It also aimed at training people to continue the tradition of evangelization". Tanko cites Bauen, a strong advocate of the Protestant ethos and practices of a faith-based school, as follows:

Our design and hopes . . . are not simply to bring as many individuals as possible to the knowledge of Christ. We desire to establish the Gospel in the hearts and minds of the people, so that the truth and righteousness may remain and flourish among them,

without the instrumentality of foreign missionaries. This cannot be done without civilization. To establish the Gospel among any people, they must have Bibles and therefore must have the art to make them or the money to buy them. They must read the Bible and that implies instruction [Janko, B. 1991: p 80].

Over the centuries, Sunday school has served as a strong foundation for Protestants as a means of educating their children and adults in the practice of their faith. Kravatz [2010: p 27] noted that in spite of several achievements, the Sunday school movement still has its criticisms. For instance, William Ellery Channing, Unitarian minister, criticized the Sunday schools for their mechanical teaching and their lifeless way of handed on the faith. Thus, John Elias seems to criticize the practice on the basis of efforts at "stamping our minds on the young, making them see with our eyes, giving them information, burdening their memories, imposing outward behavior, rules, and our prejudices" [Elias 2002: p 80].

Almost two centuries ago, Channing [1838: p 106] observed that the goals of religious education were to stir up the minds of the young, to invite them to see with their own eyes, to inspire in them a fervent love of the truth, to quicken the powers of their mind, to prepare them to judge for themselves, and to awaken their consciences to discern what is good. Religious educators were not to tell (the young) that God is good, but to help them see and feel him live in all that he does within and round them. Their duty is not to tell the children of the dignity of Christ, but to open their eyes to the beauty and greatness of his character, and to rekindle aspirations after a kindred virtue. According to Elias, Sunday school has had immense power in educating millions of children and large number of adults in the protestant faith. The movement encouraged all denominations to take seriously the religious education of their members. One of its historic achievements is that it prepared the way for the public school by presenting a model of a school with teacher, students, curricula, and buildings. Very often, the same group that sponsored the Sunday school moved on to become the strongest advocates for the common schools [Elias, 2002: p 166].

Islamic philosophy

Islamic Ethos and Practice according to Anzar [2003: p 7], the pedagogical practices of Islamic faith based education comprises two significant schools of thoughts:

I. The Qur'anic or Kuttab

The Qur'anic school or Maktab is a place where Muslim children go solely to read and recite the Qur'an. Qur'anic schools can function in the mosque, under a tree, in the house of the Qur'an teacher, or under an open sky. It is usually a place for a more elementary or lower level of religious education (the recitation and pronunciation of the Qur'an).

II. The Madrassa

On the other hand, the Madrassas are usually more organized institutions with classrooms and teachers for different levels. Many Madrassas have boarding and lodging facilities for students that are offered free of charge. Furthermore, whereas a Qur'anic school is usually a place for a more elementary or lower level of religious education (the recitation and pronunciation of the Qur'an), Madrassas are where more in-depth religious education is provided. Each of the types of Islamic religious schools is discussed at greater length below:

Madrassas

This is a distinguished institution of higher studies that existed in contrast to rudimentary schools called Kuttub where only Quran is taught. Recently, madrasa has been used as catchall by many Western observers to denote any primary, secondary or advanced schools that promotes Islamic-based curriculum. In most Muslim nations, madrasas exists as part of broader educational infrastructure. However, private educational sector also provides what is considered to be a quality Western education for students who can afford the tuition cost. Incidentally, experiences from mostly impoverished Muslim states show that the rising cost and shortages of public educational institutions have encouraged parents to send their children to Madrassas. Indeed, there seems to be growing perception that the improvement of existing private educational institutions and the establishment of new ones can offer a viable alternative to religious-based madrassas. Others maintain that reforms should be institutionalized primarily within Islamic madrassas in order to ensure a well-rounded curriculum at these popular institutions. However, it is important to assert that the appealing quality of Madrassas School is rooted in the ability to provide free education to the impoverished people. Thus, Armanios observes, although there are a few schools that teach secular subjects, in general, madrassas offer a religious-based curriculum, focusing on the Quran and Islamic texts. They also offer a free education, room, and board to their students, and thus they appeal to impoverished families and individuals. On the whole, these faith-based schools are supported by private donations from Muslim believers through a process of almsgiving known in Arabic as zakat. This requires that a fixed proportion of one's income be given to specified charitable causes, and traditionally a portion of zakat has endowed religious education. Almost all Madrassas are intended for educating boys, although there are a small number of Madrassa for girls [Armanios, F. 2003: p 3]. Following from the above, Umar [Anzar, U. 2003: pp 146:149) describes the old Qur'anic schools as a "starting point by teaching Arabic literacy and recitation of the Qur'an to pupils from early childhood to adolescence. Furthermore, Abdurrahman and Canham, comment specifically on Islamic schools in Nigeria. They describe the traditional Islamic schools as a means by which pupils are exposed to the life-giving words of the Qur'an. For them, there is no clear-cut division into primary, secondary and tertiary levels. There is no progression from one class to another and from one level to another, with examination barriers erected along the way. There are no classes, there are no age-limits, and there is no rigid timetable with neatly timed periods for subjects (1978: 51-52).

Addressing the Role of Learning the Qur'an in Islam

The Qur'an is central in learning in virtually all Islamic societies because it teaches both religious faith and formal education. Anzar [Anzar, U. 2003: p 2] states that from early on, Islam emphasized two types of knowledge - i.e. revealed knowledge that comes from God and the earthly knowledge that is to be discovered by human beings themselves. In this regard, Islam is considered to be vital for men and women seeking for knowledge. Basically, Koran is the perfect word of God. It should be memorized. Memorization and reflection increase ones understanding and interpretation of the Koran. Thus, it is expected that one who is acquainted with the knowledge of Islam, spreads the word. In line with Islamic principles seeking earthly knowledge revealed by God in the Koran and helps Muslims to live productive and good lives in the world. In "Profiles of New Islamic Schools in Northern Nigeria', Umar [Anzar, U. 2003: p 49]

states the differences between the new Islamic schools and modern school system in Nigeria. For him, these schools differ in their fundamental institutional orientation of promoting a broad Islamic cultural orientation. Thus, school environment is saturated with Islamic images while administrators actively foster Islamic identity and awareness. It is the curricular emphases on Arabic and Islamic studies that shape Islamic character and indeed differentiate them from both old Islamic educational institutions and Nigeria's public schools. The new madrassas curriculum aims to provide proficiency in English and broad competence in Western secular education while still offering classical Arabic/Islamic education. The new Islamic schools of Northern Nigeria exhibit some of the varieties of educational dualism that have been developed in other Muslim countries thereby equipping graduates with the multiple sets of skills they need to function effectively in meeting contemporary challenges of modern society. Such dualism is a necessary trajectory to effectively fostering peace and justice in our contemporary society that is faced with the challenges of conflicts. Offering both Islamic and Western types of education in the same school environment seems to be more realistic than the idealistic model. This is because idealistic model strives to maintain earlier madrassas that tends to foster only Arabic and Islamic studies.

Education as a Transformative Tool for Sustainable Peace and Justice

In most developing nations especially societies faced with numerous inter and intra state conflicts, education can be utilized in changing the mind-set of people. Students in faith-based schools can be transformed into agents of dialogue and the promotion of peaceful co-existence for the common good. According to Dewey, education has been shown to be a process of renewal, which involves control and growth of both the immature individual and the group in which they live. However, Dewey maintains that education becomes an instrument of perpetuating unchanged the existing industrial order of society, instead of operating as a means of its transformation. The desired transformation is not difficult to define in a formal setting. It signifies a society in which every person shall be occupied in something which makes the lives of others better worth living, and which accordingly makes the ties which bind persons together more perceptible, breaks down the barriers of distance between them [Dewey, J. 1921 p 369]. To utilize education as a tool for change and transformation is what is needed if students' mind-sets are to make them successful agents for peaceful co-existence in a society engulfed with religious and ethnic conflicts. Dewey's thoughts on change and transformation can be seen in the following statement: Change is essentially a change in the quality of mental disposition and educative change. This may not mean change in industrial and political conditions but basic idea that character and mind are attitudes of participative response in social affairs. But it does mean that we produce in schools a projection in type of society we should like to realize, and by forming minds in accord with it gradually modify the larger and more recalcitrant features of a peaceful adult society. Bruner described education as a system which offers people a chance "to operate at their fullest potential, equip them with the tools and the sense of opportunity to use their wits, skills, and passions to the fullest. The function of education is not only to reproduce the culture that supports it, not only reproduce it, but further has its economic, political, and cultural end [1996 p 67]. Yusuf [Yusuf, T. 2000 p 67] notes that education is the process by which knowledge and life experiences, including the values (moral, cultural, economic, etc.) associated with them, individuals or groups, as well as the manner by which they (the knowledge and experiences) may be harnessed and managed

to achieve, promote and advance societal objectives as perceived, determined and/or accepted from time to time. Transformative education enables individuals to become instruments for dialogue, change, and peaceful co-existence among people of multi-cultural and religious affiliations. In this view, Cooper, Cibulka and Fusarelli (2008 p 344) analyzed the dimensions and characteristics of education that promote private and public good. For them, education includes human capital skills the individual acquires in school that enhances his productivity in the labour market. They further explained that public good dimension essentially include the inculcation of set of civic values and common core cultural meanings. However, the human capital skills are generally utilized not only by the individual but through positive externalities by other citizens who benefit from the wealth, political and cultural value generated by the individual. Similarly, cultural and civic values can be consumed by individuals as they derive personal pleasure from participating in socio-cultural, economic cum political activities in the society.

Conclusion

From the analysis above, the study has looked at ways faith-based education can contribute to the transformation and promotion of peace and justice within the context of its religious philosophy. The paper addresses this using the major religious institutions in Nigeria who have from the outset engaged in this crucial aspect of human transformation and development. It, therefore, concluded that in spite of the seemingly modicum short-comings and criticisms of this faith-based education, it has tremendously assisted the Nigerian state in the areas of peace and justice. This can be better understood from the extent faith-based education has served as an agent of transformation in Nigeria. The study, therefore, recommended the establishment of society based on respect for human dignity and tolerance, to enable human beings live in an atmosphere where safety and stability can be guaranteed.

Bibliography

1. Anzar, U. (2003). Islamic education: A brief history of madrassas with comments on curricula and current pedagogical practices. Burlington: Vermont University Press. P 2, 7, 49, 146, 149.
2. Armanios, F. (2003). Islamic religious schools, Madrasas: Background. Washington, DC: Library of Congress, Congressional Research Service. P. 3
3. Bassey, M. O. (1998). Missionary rivalry and educational expansion in southern Nigeria 1885-1932. *Journal of Negro Education*, 60 (1): p. 1-46.
4. Bassey, M. O. (2010). Western education and political domination in Africa: A study in critical and dialogical pedagogy. Westport: Greenwood Publishing Group. p. 16.
5. Blanchard, M. C. (2008). Islamic religious schools, madrassas: Background. Washington, DC: Congressional Research Service.
6. Bruner, J. (1996). *The Culture of Education*. Cambridge: Harvard University Press. P.
7. Burtonwood, N. (2006). *Cultural Diversity, Liberal Pluralism, and Schools*. New York: Routledge. P.
8. Bushnell, H. (1967). *Christian Nurture*. New Haven: Yale University Press. P.
9. Congregation for Catholic Education Vatican (1988). *The Religious Dimension of Education in a Catholic school. Guidelines for Reflection and Renewal*. Retrieved from http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_19880407_catholici-school_en.html
10. Cooper, B. S., Cibulka, G. J., and Fusarelli, L. (2008). *Handbook of Education Politics and policy*. New York: Routledge. P.
11. Dewey, J. (1921). *Democracy and education*. New York: The Free Press. P. 369
12. Elias, L. J. (2002). *A history of Christian Education: Protestant, Catholic, and Orthodox Perspective*. Malabar: Kreiger. P 304, 208, 166.

13. Fischer, C. (2010). Implementing the Catholic School Ethos. Catholic Education Service. Retrieved from <http://www.cesew.org.uk/standard>. p 67.
14. Freire, P. (1970). Pedagogy of the Oppressed. New York: The Continuum International Publishing Group.
15. Freire, P. (1985). The Politics of Education Culture Power and Liberation. New Haven, CT: Bergin & Garvey. P 131.
16. Fullan, M. (2001). The New Meaning of Educational Change. San Francisco: Jossey-Bass. c 7.
17. Kravatz, M. T. (2010). Partners in Wisdom and Grace: Catechesis and Religious Education in Dialogue. Lanham: University Press of America.
18. Tanko, B. P. (1991). The Christian Association of Nigeria and the Challenge of Ecumenical Imperative. Jos: Fab Anieh. P 80.
19. Treston, K. (1997). Ethos and Identity: Foundational concerns for Catholic Schools. In R. L. Keane & D. Riley (Eds.), Quality Catholic schools: Challenges for leadership as Catholic education approaches the third millennium (pp. 9- 18). Brisbane, Australia: Brisbane Catholic Education.
20. Umar, S. M. (2003). Profiles of new Islamic Schools in Northern Nigeria. The Maghred Review, 28 (2): p, 146-169.
21. Yusuf, T. M. (2000). The Human Factor in National Development. Abuja: Aboki Publishers.

Антони Батуре, (Нигерия)

Правильное образование как философия трансформации в Нигерии

Аннотация. В этой статье рассматриваются принципы философии образования, такие как католическая, протестантская и исламская вера, особенно то, как они могут быть использованы в качестве трансформационных стратегий для содействия миру и справедливости. Это вопрос серьезного рассмотрения с учетом последствий конфликтов в Нигерии. Различные способы обеспечения мира, такие как социальная справедливость, стабильная и динамичная экономика и эффективная правовая система, недостаточны для обеспечения стремления к справедливости и миру. Следовательно, должна существовать система образования, которая сознательно работает на мир и справедливость. В работе объясняется, что основанный на вере подход к образованию, используемый в сочетании как способ установления социальной системы, которая является справедливой и мирной, вносит огромный вклад в общую трансформацию системы образования. Цель состоит в том, чтобы создать философию образования, которая обладает потенциалом для трансформации. В исследовании используется документальный метод сбора данных, основанный на информации из книг, журналов, официальных документов и т. д.

Ключевые слова: справедливость, мир, философия образования, эффективная трансформация, ислам, правовая система.

Antoni Bature, (Nigeria)

Haqiqiy ta'lim Nigeriyada transformatsiya falsafasi sifatida

Annatsiya. Ushbu maqolada ta'lim falsafasining protestant, katolik va islom e'tiqodi kabi ta'lim falsafasi tamoyillari, ularning tinchlik va adolatni qaror toptirish strategiyasi sifatidagi transformatsiyasi sifatida foydalanishning afzalliklari ochib berilgan. Bu Nigeriyadagi nizolar oqibatlarini hisobga olish nuqtai nazaridan muhimdir. Tinchlikni ta'minlashning turli usullari, xususan, ijtimoiy adolat, barqaror va dinamik iqtisodiyot va samarali huquqiy tizim tinchlik va adolat o'rnatish uchun yetarli emas. Demak, tinchlik va adolatga xizmat qiluvchi ta'lim tizimi bo'lishi lozim. Ushbu maqolada e'tiqodga asoslangan ta'limga munosabat ijtimoiy tizimni joriy etish usuli sifatida ta'lim tizimining umumiy transformatsiyasiga munosib hissa qo'shadi. Maqsad ta'lim transformatsiyasiga salohiyati bo'lgan ta'lim falsafasini yaratishdan iborat. Tadqiqotda kitoblar, jurnallar, rasmiy hujjatlar ma'lumotlariga asoslangan dalillarni yig'ish metodidan foydalanilgan.

Tayanch so'zlar: adolat, tinchlik, ta'lim falsafasi, samarali transformatsiya, islom, huquqiy tizim

Гельман Валентина, Череп Алла (Украина, Запорожье)

ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ РАМКИ ИССЛЕДОВАНИЯ ПРИЛАГАЕМЫХ УСИЛИЙ И МОТИВАЦИИ РАБОТНИКОВ К ПРОДУКТИВНОМУ ПОВЕДЕНИЮ

Аннотация. В статье рассмотрены актуальные вопросы взаимосвязи трудового поведения и производительности в рамках обеспечения организационных целей, влияния усилий и мотивации на продуктивное поведение работников. Одним из способов оценки индивидуальной производительности является рассмотрение того, как усилия человека способствуют производительности или успеху организации в процессе трудового поведения. Учитывая актуальность вопросов, определяющих влияние усилий и мотивации на продуктивность поведения работников в организации, исследованы и определены теоретические рамки проявления усилий, рассмотрены наиболее распространенные и применяемые в практике управления теория мотивации, теория ожиданий, теория справедливости, модель дисбаланса усилий и подкрепления, теория атрибуции, теория постановки целей. Сделан вывод о том, что более эффективное измерение производительности с учетом влияния и определения усилий работников поможет организовать и унифицировать построение общего объема знаний о продуктивном поведении работников.

Ключевые слова: трудовое поведение, усилия, производительность, теория мотивации, модель дисбаланса усилий и подкрепления, теория атрибуции, теория постановки целей.

Введение

В современных сложных организациях связь между индивидуальной производительностью и производительностью организационных систем становится размытой. Важность измерения и управления индивидуальной производительностью заключается в наличии связи в цепочке понимания того, как индивидуальная производительность способствует производительности группы, что, в свою очередь, способствует организационной производительности. Учитывая растущее признание роли усилий в мотивации, принятии решений на основе ценностей, рассмотрение этой стороны усилий не только улучшит формальные вычислительные модели, но и даст подсказки о том, как продвигать устойчивые умственные усилия во времени.

В научной литературе уделяется достаточное внимание вопросам продуктивного поведения сотрудников [2;4; 7;11;13], влиянию мотивации на трудовое поведение работников [3;5;7;9], отдельным аспектам взаимосвязи усилий, затрат и результатов труда работников [1;7;8;10;12]. Вопросы теории и практики управления усилиями в трудовой сфере сегодня не достаточно систематизированы и исследованы, приобретает особую актуальность исследования, связанные с определением категории усилия и его характеристик, обоснование взаимосвязи мотивации и усилий, определение теоретических рамок представленности усилий в существующих концепциях, теориях и моделях. Не меньшую важность

приобретают исследования, связанные с определением роли трудовых усилий в продуктивном поведении, также в обеспечении эффективности управления кадровым ресурсом организации.

Основная часть

В рамках организации, отдельные работники, выполняющие определенные трудовые функции, формируют базовый уровень для всех производственных усилий. Целью организации является приведение трудового поведения в соответствие с организационными целями. Поэтому ответственность за разработку мер, которые приведут к организационно желательному поведению, несет руководство. Эти связи проиллюстрированы в модели (рис.1):

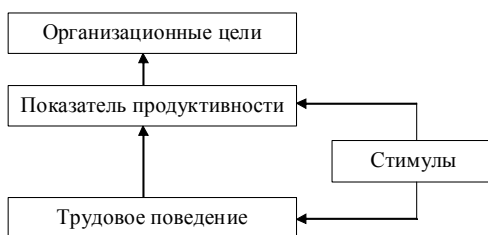


Рис. 1 Цели, измерение и модель трудового поведения [3]

Примечание: построено автором на основе (William, A. Ruch, 1994)

Закон эффекта заключается в том, что трудовое поведение является функцией его последствий; положительные результаты способствуют продуктивному трудовому поведению. При наличии положительного стимула для высокой производительности, связь между трудовым поведением и показателями производительности будет сильнее. Чем сильнее стимул, тем сильнее взаимосвязь между трудовым поведением и индивидуальной производительностью.

Одним из способов оценки индивидуальной производительности является рассмотрение того, как усилия человека способствуют производительности или успеху организации в процессе трудового поведения.

Выделяют целевые, инновационные, адаптационно-приспособительные, церемониально-субординационные, характерологические, немотивированные и спонтанные, деструктивные формы трудового поведения. Рассмотрим подробнее целевые формы трудового поведения. Целевые формы связаны с реализацией целей, которые, во-первых, непосредственно относятся к выполнению конкретных трудовых функций на рабочем месте (функциональное поведение); во-вторых, направлены на достижение определенного уровня благосостояния и качества жизни (экономическое поведение), в-третьих, осуществляются в процессе организационно-управленческого взаимодействия (организационное поведение); в-четвертых, обеспечивают достижение или изменение профессиональных, квалификационных и административных статусов (стратификационное поведение).

Функциональное поведение - конкретная форма реализации профессиональной активности, которая определяется технологическим алгоритмом рабочего места. Оно совпадает с содержанием трудовой деятельности и выступает ее поведенческим аналогом. В свою очередь, трудовая деятельность может рассматриваться как фиксированный ряд циклически повторяющихся операций, исполнительных действий и поведенческих стереотипов, а также как когнитивно-понятийный образ профессиональных действий, фиксирует логическую и смысловую структуру трудового процесса. Когнитивная структура функционального поведения присуща любому трудовому процессу независимо от степени его сложности и специализации.

В зависимости от доминирующего элемента виды профессиональной деятельности различаются по преобладанию в них физических или умственных нагрузок. В одном случае преобладают интеллектуальные функции, а все остальные компоненты выполняют вспомогательную роль, в другом - материально-практические операции по преобразованию веществ природы. Таким образом, функциональная доминанта трудовой деятельности определяется способом технологической связи субъекта, средств и предметов труда.

Экономическое поведение. Известно, что ориентация на результат всегда явно или косвенно соотносится с количеством и качеством затрат человеческих ресурсов. С другой стороны, труд всегда обусловлен системой социальных норм и правил, которые определяют ролевую структуру трудового поведения, в том числе и в сфере экономики. Применяя свои профессиональные способности, индивид всегда ориентируется на оптимальный баланс между затратами и их компенсациями, на баланс между важнейшими потребностями и способами их удовлетворения. Стандартные формы и алгоритмы поведения направлены на поддержание устойчивых связей обмена и равновесия с социально-производственной средой. На индивидуальном уровне данный тип поведения представлен адаптивными формами компенсации расходов.

Процесс труда как процесс расходов профессиональных способностей предполагает компенсацию. Индивидуальные ресурсы - интеллектуальные, волевые, энергетические - еще до своего возможного расходования предполагают соответствующий способ адекватной компенсации в различных формах: товарно-денежной и натуральной, экономической и социальной (прямой и косвенной). Ожидание будущей компенсации создает возможность "глубокого погружения", то есть включение человека в процесс труда, формирует широкую гамму мотивации и заинтересованности трудом, позволяет ему на что-то надеяться, к чему-либо стремиться, чего-нибудь добиваться. Эмпирические исследования показывают, что чем выше компенсация (до определенного предела) и сильнее ожидания (вера в ее возможность), тем выше включенность и трудовая отдача.

Таким образом, профессиональные способности приводятся в действие только в случае реальной необходимости и возможности их применения, обеспечивая определенный уровень достижения жизненно важных целей. Понятно, что оптимум применения профессиональных способностей работника относительный. Он зависит от качества способностей, методов их социально-экономической оценки, а также соответствующих способов достижения целей и возмещения расходов.

По соотношению затрат и результатов, свободы выбора и гарантированного дохода могут быть выделены следующие типы экономического поведения. 1. Поведение по формуле "максимум труда - максимум дохода". Оно характеризуется максимизацией усилий, затрат, вложений и соответствующими размерами ожидаемой выгоды, но в то же время определенной степенью риска и возможной потери. 2. Поведение, которое соответствует формулам "минимум труда - гарантированный доход" или "минимум труда - минимум дохода". Трудовое поведение такого типа исключает инновации и минимизирует риск при получении результата, но жестко лимитирует гарантируемые размеры дохода.

Возможны и другие разновидности экономического поведения, например, поведение, ориентировано на формулу "минимума труда - максимум дохода". Они зависят от экономического статуса индивидов, типов экономической культуры, системы доминирующих ценностей. Существуют также различные формы экономического поведения в сфере распределения и потребления. Им соответствуют специфические стратегии и тактики, в основу которых положены доминирующие образцы и стандарты поддержания достигнутого уровня благосостояния и качества жизни в разрезе различных социальных групп.

Организационное или административное поведение. В общем виде регулирование организационного поведения означает формирование позитивной мотивации членов организации на основе выявления функциональных и желательных видов поведения, на основе эффективного подкрепления (одобрения, вознаграждения) такого поведения. К подкреплению относятся методы стимулирования результативности: экономические (прямые и косвенные), внеэкономические, социальные (поддержание престижа, удовлетворенности, статуса). Регулирование организационного поведения означает попытку обеспечить большую ясность и наглядность в отношении того, насколько цели и поступки индивидов соответствуют целям организации. Субъекты организационного поведения - отдельные работники, социальные группы, различные коллективы, которые действуют в рамках функциональных, нормативных и социокультурных ограничений, позволяющих им регулировать и соотносить процессы достижения своих специфических целей с целями и задачами тех производственных организаций, в структуру которых они включены. Реализация субъектами тех или иных форм функциональной активности зависит от их статуса, авторитета, ранга, власти, ресурсов, степени идентификации с целями организации.

Стратификационное поведение характеризуется такими целями, как: а) престижные статусы и разнообразные образцы социально-профессиональных достижений, б) средствами и методами соответствующими целям. Оно реализуется в рамках официальных или неофициальных каналов социальной мобильности.

Типовая форма стратификационного поведения - профессиональная карьера. Это сознательно выбранный и реализуемый работником путь профессионального или должностного продвижения, в финале которого появляется "результатирующий" статус, гарантирующий приемлемый способ профессионального самоутверждения. Исходной базой трудовой карьеры, определяющей ее специфику, форму и характер, служит общественно признанная и принятая индивидом шкала престижа профессий, рода занятий, которой соответствуют стандарты социальных достижений и уровни профессиональных достижений. Образцы (стандарты) социальных достижений формируются на различных этапах социализации и

закрепляются жизненным опытом. С одной стороны, они достаточно устойчивы и могут определять жизненную перспективу на достаточно длительный срок. С другой - изменяются, модифицируются в зависимости от возраста, ситуации, влияния авторитетов и референтных групп.

Образцы социальных и профессиональных достижений - значимые ценности, выбранные индивидом или социальной группой на шкале социального престижа. Они являются своеобразными стимулами социального поведения, мотиваторами. Образцы включаются в систему социальных и профессиональных установок человека, определяющих доминирующие трудовые мотивы, тип и вектор трудового поведения, профессиональные ориентации и достижения. Образцы социальных достижений выступают целью поведения индивида и представляют собой некоторый идеальный аналог того социального состояния, которое предполагается достичь в будущем. В то же время они выступают идеальными объектами социального сравнения, социальными эталонами, которые корректируют конкретное поведение. По своему содержанию они могут быть персонифицированными и деперсонифицированными. Первые идентичны реальной или идеализированной личности, которая выступает предметом подражания, авторитетом. Вторые - совокупность престижных социальных статусов, которые отвечают требованиям и ожиданиям индивида и которые могут обеспечить: приемлемый уровень социoproфессионального признания; определенный уровень и качество жизни; желаемый способ профессионального самоутверждения и самореализации.

В индивидуальном сознании стандарт социальных достижений структурируется по-разному: от неясных (интуитивных) представлений, которые практически невозможно вербализовать, до четких рационализированных схем поведения и жизненных концепций, которым соответствуют различные линии и формы трудовой карьеры [Дряхлов, Н, с.159-163.]. Индивидуальные усилия являются функцией отношений и убеждений, охватывающих все когнитивные характеристики человека, которые мотивируют человека к продуктивному поведению на работе [William, A. 1999. p.67.].

В научной литературе, определение понятия усилия и мотивации неоднозначно. Так существует два основных подхода, когда: а) усилия рассматриваются эквивалентными мотивации; б) мотивация и усилие рассматриваются как концептуально различающиеся.

Обычно мотивацию определяют через связь с факторами, которые вызывают определенное поведение человека. Для описания мотивации используют модель, состоящую из трех элементов: направление - человек старается что-то сделать; усилие - усердие человека в своей деятельности; настойчивость - продолжительность действий человека. Соответственно, мотивированный человек четко осознает, для чего он что-то делает, он готов приложить ради этого усилие, причем достаточно продолжительное [Черникова, О. 2014 p 414.]

В рамках индустриально-организационной психологии, связанные с работой усилия - это все виды поведения, которые выгодны для организации, в том числе поведение, которое требуется согласно формальным обязанностям в работе, и поведение, которое является добровольным [Levy, P. 2016 p 576.]

В литературе усилия проявляются в нескольких теоретических рамках: теории мотивации, теории ожиданий, теории справедливости, модель дисбаланса усилий и подкрепления, теории атрибуции, теории постановки целей и т.д.

Существует множество теорий мотивации, категорий и типов данных теорий. Различают две группы таких теорий: содержательные и процессуальные. Содержательные теории мотивации базируются на потребностях и связанных с ними факторах, определяющих поведение людей. В процессуальных теориях анализируется то, как человек распределяет усилия для достижения различных целей и как выбирает конкретный вид поведения. В процессуальных теориях не оспаривается существования потребностей, а утверждается, что поведение людей определяется не только ими. Поведение личности является также функцией его восприятия и ожиданий, связанных с данной ситуацией, и возможных последствий выбранного типа поведения.

Среди процессуальных теорий мотивации наибольшую известность получили теория ожиданий, теория справедливости и модель Портера - Лоулера.

Теория ожиданий часто ассоциируется с работами Виктора Врума, где ожидания рассматриваются в качестве оценки конкретной личностью вероятности определенного события. Мотивационная теория ожиданий Врума включает утверждение о том, что усилия, предпринимаемые человеком, находятся в непосредственной зависимости от осознания того, что желаемого действительно можно достичь. При анализе мотивации к труду теория ожидания подчеркивает важность трех взаимосвязей: усилия - результаты (ожидание того, что усилия дадут желаемые результаты); результаты - вознаграждение (ожидание того, что результаты повлекут за собой ожидаемое вознаграждение); вознаграждение - удовлетворенность вознаграждением (ожидание того, что вознаграждение окажется ценным, валентность вознаграждения). Соотношение этих факторов представляет можно выразить формулой "мотивации", которая выступает как результат произведения трех множителей: "прилагаемые усилия - результаты", "результаты - вознаграждение" и "валентность" [Песоцкая Е, 2016 с. 283-285]. Низкие значения любого из этих трех критически важных для определения мотивации факторов приводят к слабой мотивации и низким результатам труда.

Теория справедливости дополняет теорию ожиданий, констатируя, что люди не только определяют соотношение полученного вознаграждения и затраченных усилий, но и соотносят собственное вознаграждение с вознаграждением других людей, выполняющих аналогичную работу. При дисбалансе между вознаграждением коллег мотивация также снижается. Устранить дисбаланс можно, либо увеличив вознаграждение, либо уменьшив усилие [Губарев, Р. 2014 с. 242].

Лайман Портер и Эдвард Лоулер разработали модель мотивации, объединившую теорию ожидания и теорию справедливости. При объяснении механизма мотивации, Портер и Лоулер утверждают, что результаты, достигнутые сотрудником, зависят от трех переменных: затраченных усилий; способностей и характерных особенностей человека; от осознания сотрудником своей роли в процессе труда. Уровень затрачиваемых усилий, в свою очередь, зависит от двух переменных: ценности вознаграждения; и того, насколько человек верит в существование прочной связи между затратами усилий и возможным вознаграждением [8]. Элементы теории ожидания здесь проявляются в том, что работник оценивает вознаграждение в соответствии с затраченными усилиями и верит в то, что это вознаграждение будет адекватно затраченным им усилиям. Элементы теории справедливости проявляются в том, что люди имеют собственное суждение по поводу правильности или неправильности

вознаграждения по сравнению с другими сотрудниками и соответственно и степень удовлетворения. Отсюда важный вывод о том, что именно результаты труда являются причиной удовлетворения сотрудника, а не наоборот. Согласно такой теории результативность должна неукоснительно повышаться. Один из наиболее важных выводов из этой модели состоит в том, что результативный труд ведет к удовлетворению и, следовательно, способствует повышению результативности труда [Губарев, Р. 2014 с. 242].

Модель дисбаланса усилий и подкрепления И. Зигриста (Effort Reward Imbalance Model, ERI) получила широкое распространение в исследовании профессионального здоровья, а также в разработке программ организационного вмешательства. В соответствии с моделью уровень профессионального благополучия обусловлен сочетанием усилий, прикладываемым сотрудником для выполнения своих должностных обязанностей, и получаемым за это вознаграждением. Прикладывая определенные усилия для выполнения рабочих тренировок, сотрудник ожидает от организации соответствующего вознаграждения, в качестве которого могут выступать не только деньги, но и уважение, карьерные возможности, стабильность работы и т.д. Сочетание высоких "издержек" и низкой "прибыли" является предпосылкой профессионального неблагополучия, а напряженная работа без адекватного вознаграждения является примером дисбаланса, который приводит к уровню профессионального стресса [Березовская, Р. А. 2017 с 320.]

Теория атрибуции (Attribution Theory) - это метод, который можно использовать для оценки того, как люди воспринимают собственное поведение и поведение других людей. Теория атрибуции показывает, как люди делают причинные объяснения. Все формы поведения определяются внутренними (личные качества, такие, как способности, усилия и утомляемость) или внешними факторами (свойства окружающей среды, например, правила и погода), дополняя друг друга [10.]

Теория атрибуции рассматривает, чему люди приписывают свой успех или неудачу. Исследования показывают, что когда люди с высокой потребностью в успехе преуспевали, они объясняли это внутренними факторами - своими способностями и усилиями. Люди, которые стремятся многого достичь, как правило, связывают неудачу с недостатком усилий, а не способностей. Те, у кого довольно низкая планка собственных достижений, склонны приписывать свои неудачи недостатку способностей, а успехи не связывать с приложенными усилиями [Армстронг М., 2009. с. 848].

Теория постановки целей исходит из того, что поведение человека определяется теми целями, которые он ставит перед собой, так как именно ради достижения поставленных перед собой целей он осуществляет определенные действия. При этом предполагается, что постановка целей - это сознательный процесс, а осознанные цели и намерения - это то, что лежит в основе определения поведения человека. Конкретные и трудные цели способствуют повышению производительности труда (тогда как легкие цели - нет), равно как и наличие постоянной обратной связи. Согласно теории постановки целей, уровень исполнения работы непосредственно или опосредованно в значительной степени зависит от четырех характеристик целей: сложности (отражает степень профессиональности и уровень исполнения, необходимый для достижения цели);

специфичности (отражает количественную ясность цели, ее точность и определенность); приемлемости (отражает степень, до которой человек воспринимает цель как свою собственную); приверженности (отражает готовность затрачивать усилия определенного уровня для достижения цели). Эти четыре характеристики цели влияют как собственно на цель, так и на те усилия, которые человек готов затрачивать, чтобы достичь поставленной перед ним цели [Виханский О. С. 2003 с 528].

Даже когда у работников есть устойчивые намерения достичь целей, они могут не достичь их согласно полностью запланированному сценарию и конечным показателям, потому что не могут эффективно осуществлять процесс саморегулирования проблем, то есть цель-стремление не всегда достаточна сама по себе. Работники распределяют свои усилия, планируя будущие усилия (например, устанавливая цель) и прилагая усилия.

Выводы

В рамках исследования взаимосвязей трудового поведения и производительности в рамках обеспечения организационных целей, рассмотрены формы трудового поведения. Трудовое поведение является функцией его последствий: положительные результаты способствуют повышению продуктивности трудового поведения. При наличии положительного стимула для высокой производительности, связь между трудовым поведением и показателями производительности будет сильнее. Определение теоретических рамок проявления усилий в распространенных экономических моделях и теориях, взаимосвязь усилий и мотивации позволяет сделать вывод о том, что более эффективное измерение производительности с учетом влияния и определения усилий работников поможет организовать и унифицировать построение общего объема знаний о продуктивном поведении работников. Перспективой дальнейших исследований является развитие теории управления усилиями, разработка инструментов для измерения трудовых усилий сотрудников и формирование стратегии для мобилизации усилий работников.

Библиография

1. Inzlicht, M., Shenhav, A. and Olivola, C.Y. (2018). 'The effort paradox: Effort is both costly and valued. Trends in Cognitive Sciences', Volume 22, No4, pp.337-349. Available at: https://www.researchgate.net/publication/326114662_The_effort_paradox_Effort_is_both_costly_and_valued
2. Дряхлов, Н.И. (1993). 'Социология труда' учебник / Под ред. А.И. Кравченко, В.В. Щербины. - Москва: Изд-во МГУ, - 368 с.
3. William, A. Ruch. (1994). 'Measuring and Managing Individual Available at: Productivity' <https://www.nap.edu/read/2135/chapter/6>
4. Черникова, О.П. (2014). 'Инструменты повышения производительности и безопасности труда работников промышленных' [Электронный ресурс] О.П. Черникова, С.В. Стрекалов Интернет-журнал "Мир науки". -- №4 (6). - Режим доступа: <https://mir-nauki.com/PDF/09EMN414.pdf>
5. Levy, P.E. (2016). 'Industrial/organizational psychology: Understanding the workplace (5th ed.)'. New York, NY: Macmillan Learning. 576 p.
6. Песоцкая, Е.В. (2016). 'Менеджмент: учебник для бакалавров' / Е.В. Песоцкая, О.В. Русецкая, Л.А. Трофимова, В.В. Трофимов // Под ред. А.Н. Петрова. - 2-е изд., испр. и доп. - М.: Издательство Юрайт, - 645 с.

7. Губарев, Р.В. (2014). 'Анализ современных теорий мотивации и стимулирования труда'. Вестник УГУЭС. Наука. Образование. Экономика. Серия: Экономика. - № 1(7). - С. 239-246.
8. Lyman, W. Porter and Edward E. Lawler (1968). 'Managerial attitudes and performance' (Homewood, III: Irwin, 1968), p. 165.
9. Березовская, Р.А. (2017). 'Позитивная психология менеджмента' монография / Р.А. Березовская, М.М. Борисова, Л.А. Верещагина и др.// под ред. Г.С. Никифорова.- Москва: Проспект, -320с.
10. Теория атрибуции (Attribution Theory). Словарь по экономике'. HR-Portal [Электронный ресурс]. Available at: <http://hr-portal.ru/varticle/attribution-theory-teoriya-atribucii-heider>
11. Армстронг, М. (2009). 'Практика управления человеческими ресурсами'. 10-е изд. / Армстронг М. // Пер с англ. и под. ред. С.К. Мордовина. - СПб.: Питер, - 848 с.
12. Виханский, О.С. (2003). 'Менеджмент: учебник'. / О.С. Виханский, А.И. Наумов. - 3-е изд. - М.: Гардарики, - 528 с.
13. Роббинз, Стивен П. (2006). 'Основы организационного поведения' / Стивен П. Роббинз// Пер. с англ. - М.: Издательский дом "Вильямс", - 448 с.

Transliteration

1. Inzlicht M., Shenhav A. and Olivola C.Y. (2018). 'The effort paradox: Effort is both costly and valued. Trends in Cognitive Sciences', Volume 22, No 4, pp. 337-349. Available at: https://www.researchgate.net/publication/326114662_The_effort_paradox_Effort_is_both_costly_and_valued
2. Dryahlov, N.I. (1993). 'Sociologiya truda [Sociology of Labor]' uchebnik. Pod red. A.I., Kravchenko and V.V., Cherbiny. M.: Izd-vo MGU, 368 p. [In Russian].cc 159-163
3. William, A. Ruch. (1994). 'Measuring and managing individual Available at: Productivity <https://www.nap.edu/read/2135/chapter/6>.
4. Chernikova, O.P. and Strekalov, S.V. (2014). 'Instrumenty povysheniya proizvoditel'nosti i bezopasnosti truda rabotnikov promyshlennykh predpriyatij [Tools to increase productivity and safety of workers in industrial enterprises]'. Internet-zhurnal "Mir nauki", Volume 4 (6). Available at: <https://mir-nauki.com/PDF/09EMN414.pdf> [In Russian].
5. Levy, P.E. (2016). 'Industrial/organizational psychology: Understanding the workplace (5th ed.)'. New York, NY: Macmillan Learning. 576 p.
6. Pesockaya, E.V., Ruseckaya, O.V., Trofimova, L.A. and Trofimov, V.V. (2016) 'Menedzhment [Management]: uchebnik dlya bakalavrov'. Pod red. A.N., Petrova. 2-e izd., ispr. i dop., M.: Izdatel'stvo YUrajt, 645 p. [In Russian].cc 283-285
7. Gubarev, R.V. (2014). 'Analiz sovremennykh teorii motivacii i stimulirovaniya truda [Analysis of modern theories of motivation and stimulation of work]'. Vestnik UGUHS. Nauka. Obrazovanie. Ekonomika. Seriya: Ekonomika, Volume 1(7), pp. 239-246. [In Russian].
8. Lyman, W. Porter and Edward, E. Lawler (1968). 'Managerial attitudes and performance' (Homewood, III: Irwin, 1968), pp. 165.
9. Berzovskaya, R.A., Borisova, M.M., Vereshchagina, L.A. and dr. (2017). 'Pozitivnaya psihologiya menedzhmenta' [Positive psychology of management: monograph]: monografiya. Pod red. G.S. Nikiforova. Moskva: Prospekt, 320 p. [In Russian].
10. 'Attribution, Theory. Slovar' po ehkonomie' [Dictionary on economics]. HR-Portal. Available at: <http://hr-portal.ru/varticle/attribution-theory-teoriya-atribucii-heider> [In Russian].
11. Armstrong, M. (2009). 'Praktika upravleniya chelovecheskimi resursami' [The practice of human resources management]. 10-e izd., Per s angl. i pod. red. S.K. Mordovina, Spb.: Piter, 848 p. [In Russian].
12. Vihanskij, O.S. and Naumov, A.I. (2003). 'Menedzhment' [Management]: uchebnik., 3-e izd., M.: Gardariki, 528 p. [In Russian].
13. Robbinz, Stiven, P. (2006). 'Osnovy organizacionnogo povedeniya [Fundamentals of organizational behavior]. Per. s angl., M.: Izdatel'skij dom "Vil'yams", 448 p. [In Russian].

Gelman Valentina, Cherep Alla (Ukraine, Zaporozhye)

Xodimlarning xulq-atvorga bo'lgan intilishlari va motivlarini o'rganishning nazariy asoslari

Annotatsiya. Maqolada ishchilar xulq atvori va motivatsiyasiga ta'sir etuvchi tashkiliy maqsadlar doirasida mehnat va ishlab chiqarish o'zaro aloqasining dolzarb masalalari ochib berilgan. Individual ishlab chiqarishni baholash usullaridan biri insonning mehnat samaradorligini ta'minlashga yo'naltirilgan maqsadli faoliyatidir.

Masalaning tashkilotdagi ishchilar xulq atvoriga ta'sir qiluvchi motivatsiyaning dolzarbligi nuqtai nazaridan amaliyotda qo'llaniladigan motivatsiya nazariyasining tarqalish doirasi, adolat nazariyasi, atributsiya nazariyasi, maqsadlarni qo'yish nazariyasining namoyon bo'lish chegaralari tadqiq qilingan. Ishlab chiqarish samaradorligi xizmatchining umumiy bilimi hajmi xulq-atvori yo'naltishlari bilan bog'liqligi haqida xulosalar berilgan.

Tayanch so'zlar: mehnat xulq atvori, mahsuldorlik, motivatsiya nazariyasi, disbalans modeli, atributsiya nazariyasi, maqsadni belgilash nazariyasi.



Olatunji, Felix O. & Adejumo, Ade. (Nigeria, Ogbomosho)

THOUGHTS ON CORRUPTION IN CHINUA ACHEBE'S NO LONGER AT EASE AND THE CHALLENGE OF SOCIAL ORDER IN AFRICA

Abstract. Literature is any work of imagination either a play, poem, novel in which language is used to tell a story. In it, there is a rich presentation of imagination and language. A literary work can never be so abstract without its relation to societal factor as it conveys experiences of human self-understanding. This is because it is a product of societal consciousness, as it constitutes a reflection on the phenomenon of life. Efforts at building societies below the Mediterranean are daily meeting with brick-walls due to the endemic and systemic problem of corruption. Corruption is gradually becoming an 'asset' to many individuals in our society today as it delves deep into the veins of many, due to so many circumstances and conditions. The circumstances are situation where individuals put themselves for selfish and egocentric interests. This issue of corruption goes beyond individual psychology and consciousness; there is a social dimension to it, which needs to be carefully examined and considered.

This intent would be done by interrogating No Longer at Ease towards examining the growing nature of corruption in African society. Hence, this paper shall examine Achebe's No Longer at Ease in relation to the endemic nature of corruption in Nigeria nay Africa. Therefore, the thrust of this piece, would be to argue that for social order and development to be realisable, the recourse to imbibing and building values, instead of vices like corruption, is significant and of utmost importance.

Key words: Corruption, Social Order, Values, Africa, No Longer at Ease, Obi Okonkwo.

Introduction

In this paper, we shall discuss the literary work of Chinua Achebe's No Longer at Ease, in relation to the endemic nature of corruption in African societies. A question that comes to mind is: is there any relationship between philosophy and literary works? The answer is in affirmative as both concepts are products of social consciousness because they constitute a reflection on the phenomena of life. A literary work can never be so abstract without its relation to societal factor. It conveys experiences on human self-understanding. Hence, seen philosophy as the quest in the intellectual history of many civilisations and development is apt. Therefore, philosophy and literature are out for positive construction and reconstruction of society.

Philosophy and Literary Works - An Investigation

Is there any relationship and/or link between philosophy and literary works? What cements the two together? Do the two have anything to do with human society for its survival and sustenance? Can literature be philosophical? Can philosophy also be literary? These and many other questions of such come to mind when issues arise concerning literature and philosophy. In the first instance, we must understand what the two stand for, and what they mean for human society.

Literature is any work of imagination either a play, poem, novel in which they use language to tell a story. Here, there is a rich presentation of imagination and language. Literature, whether socially engaged or not, according to Oladipo, cannot be a work for its own sake. It either attempts to convey an experience because such experience is believed to have some significance for human self-understanding or, . . . it may attempt to mould the personality of the individual in the society. [Oladipo 1993 p. 6] He argues further that, "...literature operates within some context of ideas (world-views or social visions), which provides an anchor point for the web of descriptions, facts, constructions and evaluations, which it contains. This and the symbols, images and metaphors employed, give a literary work the force that makes it possible for it to register some effect on the reader's sensibility. [Ibid.]

On the other hand, philosophy, from its etymological point of view, means the love/study of wisdom (philo and sophia from its Greek origin). This is the only description and interpretation that is accepted by all scholars and students of philosophy. This is because the concept in itself is highly problematic due to its over-lapping nature, descriptions and meanings depending on the schools of thoughts that those in the interpretative community belong. And because of this singular fact, every individual could lay claim to be philosophising; this is due to different levels and/or orders there are in the study of philosophy. In the first order, there is a general world-view interpretation of what philosophy is, which could be in form of cultural, social, provincial, parochial, economic, religious, among others. This first order interpretation seems to have answered the question of what philosophy is all about, but it has not because the concept is overlaid with meanings and complexes. And also, the interpretation here is unconscious, non-rational in its approach to the understanding of what philosophy is.

Aside the first order interpretation of this general/cultural world-view, there is the second order interpretation, which is professional in nature. In this realm, philosophy is understood from the angle of professional and academic parlance, which by its methodology is reflective, conscious, rational, investigative and thematic. Here, Evgenia Cherkasova argues that, "Indeed, to philosophise is to question not only what one sees, feels and thinks, but also how one does it. Philosophical practice is, by nature self-reflective and self-referential, for embedded in it, is attempt to analyse one's assumptions and beliefs, motives and fears, favourite clichés and intellectual strategies, insights and blind spots" [Cherkasova, Evgenia 2004. p. 203]. It is within this realm that professional and academic struggle is put into thematic discourse, which can only be understood by the initiates, aside the peoples' interpretations. In the same parlance, Oladipo maintains that, "Although the philosophical world-view may reveal some of the categories of the communal world-view, it reveals them in a conscious, "conceptual, logical form." This involves a process of differentiation in which many aspects of the communal world-view are eliminated and others are absorbed into a new picture of the world, which not only provides a categorical framework for perceiving, interpreting and changing the world, but also serves as a mode of reflection on the intellectual foundations of culture" [Oladipo, Olusegun 1993. p. 3]. In its nature, philosophy is never satisfied with any answer(s) as there is always room for improvement, and this is why Cherkasova avers that, "What distinguishes the work of philosophers or philosophically inclined writers is their awareness of the numerous invisible possibilities and their eagerness to discover them. Philosophy is . . . never satisfied with the apparent state of affairs but wants to explore all the latent, invisible and even unthinkable options. Such persistent explorations lead to infinitely diverse intellectual patterns and images." [Cherkasova, Evgenia. 2004. p. 203.]

Within the array of diverse explorations possible in the field of academic philosophy, the connection and link between philosophy and literary works emanate. A literary work can never be so abstract without its relation to societal factor as it conveys experiences of human self-understanding. This is because it is a product of societal consciousness, as it constitutes a reflection on the phenomenon of life. So also, philosophy can never be so theoretical without its practical effects and impacts being felt by man. Simon Critchley, in his interpretation of Wallace Stevens' poetry as being philosophical, writes that, "what it is about Stevens that interests me is the fact that he found a manner, that is wholly poetic, of developing full thoughts, theses, hypotheses, conjectures, ruminations and aphorisms that one should call philosophical." [Cherkasova, Evgenia. 2004. p. 203]. He explains further:

... Stevens is philosophically significant because his verse recasts the basic problem of epistemology in a way that perhaps allows this problem to be cast away. What we might call his 'poetic epistemology' can be said to place in question the assumptions behind the traditional epistemological construal of the world. This is what I think is at stake in approaching poetry as philosophy. [Ibid. pp. 196 - 197].

Cherkasova points out that it is within self-questioning and dissatisfaction, that literary works and philosophy come to portray their effectiveness in the society. Here, he posits that, "It is this profound dissatisfaction with the ordinary and fascination with the interplay of sideshadows that philosophy happily shares with fantastic literature. In both cases the engagement with the 'otherwise' and 'other-worldly' opens up space not only for crucial questions but also for unique and unexpected answers. ... Whereas 'natural thinking' tends to apply restrictive schemata on the world of possibilities, philosophy and fantasy celebrate their diversity. Both philosophy and fantastic literature at its best not only insist that 'what is', 'what might be' and 'what cannot be' are intricately connected, they effectively utilise this connection." [Cherkasova, Evgenia. 2004. pp. 205 - 206.]

Apart from the singular fact that philosophy and literary works are both social observable facts, Oladipo, quoting Nicolai Iribadjakov, argues that, "They are both "born of the intellectual and practical needs of society and the individuals and classes comprising it." [Oladipo, Olusegun. 1993. p. 5.] He avers further that, "Both philosophy and literature seek, albeit in different ways, to enlarge the scope of human experience and its interpretation. In doing this, they do not merely seek to convey some information or the other about a given phenomenon or experience. Rather, they use the resources of language to interpret and evaluate this phenomenon or experience, with a view to discovering some hidden relationships and unforeseen possibilities. And the practical purpose of doing this is to sharpen the reader's perception of, or shape his attitude to, the phenomenon or experience in question." [Ibid. pp. 8 - 9.]

With the theoretical considerations, explorations and incursions explored above to unravel what philosophy and literature are, and the connection between them, we now turn our attention to the understanding of a literary work, *No Longer at Ease* by a celebrated novelist and academic, Professor Chinua Achebe. Hence, our attention is turned to the usage of a literary work to under-score the theme of corruption among societies below the Mediterranean and particularly Nigerian society.

No Longer at Ease: A Synopsis

The novel, using the character of Obi Okonkwo, is about the emergent behaviours and habits of many Nigerians in the pursuit of individual benefits, and parochial or provincial mind-sets at the expense of the commonwealth. This has put the country in the state of hopelessness, which she finds herself today, nay for other nation-states below the Mediterranean. What was responsible for this is the issue of indiscipline, which pervades all institutions, organs and levels of the society. Indiscipline gives birth to individualism, which is abhorrent to the cultures and practices of 'traditional' African society. This is greatly evident in the life of major character (Obi Okonkwo) in the novel.

No Longer at Ease is a nineteen-chapter book, set in Umuofia, and published in 1960, the year of Nigeria's political independence from the United Kingdom with Obi Okonkwo, the grand-child of Things Fall Apart's main character, Okonkwo returning to Nigeria from United Kingdom, where he had gone to receive his university education. On getting back to Nigeria, he started paying back education loan he received from Umuofia Progressive Union in order for others to benefit from such largesse. In the process of paying back his monthly dues to the Union, in addition to paying for his siblings' education and catering for his aged parents, his finances were taken to the extreme as there was soon a gulf between his income and expenditure. This led him into finding himself in deep hopelessness. Accepting bribes seems like the only way out; so Obi accepts many of them, until he gets to a point where he has paid off all his debts and can no longer live a life of corruption and guilt. He takes one last bribe, only to get caught in a sting operation and was arrested to face the full trial. Three factors were solely responsible for transforming the good man in Obi Okonkwo into bad and/or corrupt one, namely: loans to be paid, caring for his aged parents and the social pressure around him. These precipitate reasons for people to indulging in 'unholy' and unpleasant situations in order to satisfy their selfish interests, which are: a mis-match between income and responsibility, concession to social pressure, poverty and social insecurity, and certain kinds of complacencies, among other factors.

The seemingly understanding and world-view about No Longer at Ease is that, it discussed imagining phenomenon of Nigerian society immediately after gaining political independence from the imperialists. And as already known from the outset that, values in Africa rest not based on individualism but on communalism, corruption seems to be away of life. This, Oladipo states that, "...one cannot read Chinua Achebe's Things Fall Apart and Arrow of God and fail to have some glimpse of Africa's confrontation with Europe during colonialism, just as it does not require much imagination to see in the worlds of No Longer at Ease . . . some aspects of the "corruption and misrule" that enveloped a large number of African societies immediately after independence." [Ibid., p. 12.] The novel was written to correct the vice of corruption; in order to regain our African values, as values in Africa rest not on individualism but on communalism.

Corruption now seems to be a way of life (culture) to many Africans and there is no way one cannot have a glimpse of our confrontation with corruption, which has engulfed our society since the time of Africa's political independence and not mental nor cultural independence. In this sense, individualism, which is 'mother' of corruption has uprooted and supplanted communalism that is African in many, if not all. This surfaces in the disintegration of human relations, that is, if the sense of community disappears,

individuals would have to battle for true identity. Consumerism and extreme capitalism are now gagging out economic temperature by which Africans have shifted from community-style of life only 'to endorse' Hobbessian state of nature: where man is ruled with passions and leads him into conflict with others. Thus, this has given birth to corruption - an intruder - that has come to stay. So, this is our point of discussion.

The Theme of Corruption in Chinua Achebe's No Longer at Ease

In discussing the aspect of corruption from *No Longer at Ease*, it should be born in mind that some-how our levels and understandings of education in this part of the world had led many into becoming corrupt because of the 'sanctity' of individualism. The present day (Western) education, disconnected from cultural education, too often turns many of the 'educated' literates into individualists. Such persons are being isolated by the cult of private property right from the beginning of their exposure to the four walls of learning. To Africans, social interest is much greater than that of the individual or any selfish interest. The sense of togetherness has been lost because the state of education in our society has turned the so-called literates and educated elites into individualists. The idea of living communal life with one's extended family is dying among our people and thus, inimical to African ethics.

The sumptuous and extravagant reception set for Obi on his return from abroad, after the Umuofia Progressive Union had sponsored his education, was seen by the people and those involved as a form of investment, which must necessarily yield a 'bountiful harvest'. To them as read by the Union's secretary, "'Sir, we the officers and members of the above-named Union present with humility and gratitude this token of our appreciation of your unprecedented academic brilliance' . . . 'The importance of having one of our sons in the vanguard of this march of progress is nothing short of axiomatic.'" [Achebe, Chinua. 2008, p. 29.] The address did not end until the secretary added, "He traced the history of the UmuofiaScholarship Scheme which had made it possible for Obi to study overseas, and called it an investment which must yield heavy dividends." [Ibid. p. 30.] To them, they have succeeded in making one of their own a 'pace-setter' in both education and industry in which others could get access to lives of luxuries and benefits by any means and standard without considering laid down rules, regulations and principles therein. This is evident in the gistings of the Union's officers with Obi concerning job opportunities in the realm of Nigeria's clich?: "rob my back and I rob yours" that, "'Of course those of you who know book will not have any difficulty,' said the Vice-President on Obi's left. 'Otherwise I would have suggested seeing some of the men beforehand.' 'It would not be necessary,' said the President, 'since they would be mostly white men.' 'You think white men don't eat bribe? Come to our department: They eat more than black men nowadays.'" [Ibid. p. 31]. This articulation, even though a debased one, suggests the fact that they are interested in getting whatever they want without following the dictates of the rule of law. To Obi, this set of human beings are wasting their time as he had earlier written when he was in England that, "Obi's theory that the public service of Nigeria would remain corrupt until the old Africans at the top were replaced by young men from the universities was first formulated in a paper read to the Nigerian Students' Union in London." [Ibid. p. 35]. Corruption is not only in monetary terms, but in all activities bereft of fairness, equity and justice!

Obi's struggle to live a corrupt-free life soon gave way as there came some social pressure from within, which surpassed his monthly income and what he planned for. This essentially was about the tuition to be paid for his brother and the illness of his mother. He needed to assist them as recorded that, "But sixteen pounds ten shillings was to go into brother John's school fees for the second term which began in April." [Ibid. p. 114]. Equally, he asked for the where-abouts of his mother, which must necessarily be taken care of. "Where is Mother?" his eyes kept asking. He did not know whether she was still in hospital or at home, and he was afraid to ask. 'Your mother returned from hospital last week,' said his father as they entered the house." [Ibid. p. 114]. The commitment to save his mother's life, among other issues, put him in 'danger' of the mis-match between what 'comes in' and what 'goes out' in his life.

In an attempt to offset his loans because of a mis-match between income and responsibility, Obi Okonkwo sought for salary advance/loans in order to pay 30 pounds for procuring abortion for Clara, and also paying back his debts to her; he consulted Mr. Omo for his advice but he was made to realise the possibility; even though he did not know at a glance that there is the need to pay back. This, the author reiterates as thus, "And, by the way," he said dropping the matter of advance, 'you have to submit statement of expenditure in respect of the twenty-five pounds and refund the balance.' Obi had not realised that the allowance was not a free gift to be spent as one liked. He now learnt to his horror that, subject to a maximum of twenty-five pounds, he was allowed to claim so much for every mile of the return journey. Mr. Omo called it claiming 'on actuality basis.' [Ibid. p. 141]. In analysing this, it is a great factor, which has led him from being a good man, as it is the chief cause of the crisis in his life.

Within the number of factors responsible for turning the good man in Okonkwo into a bad one, was social pressure from people, who will not believe in due process, which at the end led him into taking bribe that was a bubble bust. The 'humble' request for scholarship opportunity, from Mr. Mark for his sister, signalled the beginning of the end for Obi Okonkwo. That he was able to survive the request from Mr. Mark did not end the debacle of how corruption has eaten deep into the veins of people. In the ensuing argument between the duo, there was a bit of drama how Mr. Mark will pass the message across to Obi Okonkwo, even though the recourse to ethnic chauvinism did not sway Obi from his stand against corrupt practices. As it is a practice today of 'seeing' people before anything could be carried out even for what is right for an individual, not to talk of privileges, Mr. Mark retorted that, "... No, no, no. I have got those. But it is like this. I was told that you are the secretary of the Scholarship Commission and I thought that I should see you. We are both Ibos and I cannot hide anything from you. It is all very well sending in forms, but you know what our country is. Unless you see people ... " [Ibid. p. 79]. This corrupt attitude of 'seeing' people is still one of the most dangerous canker-worms in our society today as we find ourselves in a setting where vices are extolled at the expense of values; mediocrity has over-shadowed brilliance and intelligence; and excellence at all levels tends to count for nothing, among others. Although, he thought he had won the first battle, until the visit by Miss. Elsie Mark, a sister of Mr. Mark. The request made by her that, "Please, Mr. Okonkwo, you must help me. I 'll do whatever you ask" [Ibid. p. 84.]; suggests more than what could be thought of, as Obi already thought that, "She must be about seventeen or eighteen. A mere girl, Obi thought. And already so wise in the ways of the world." [Ibid. p. 83.]. This was even re-echoed by Clara, Obi's girl-friend that, "You thought I was on duty.' She

laughed. 'I'm sorry about that. Who is she, anyway? I must say she is very good-looking. And I went and poured sand into your garri. I'm sorry, my dear' [Ibid. p. 85.]; arguing further that, "After all, offering money is not as bad as offering one's body." [Ibid. p. 86.] With the rejection of both requests, Obi Okonkwo cannot but put himself in danger when there seemed to be no other 'option' than to take bribes because of social pressure and the mis-match between income and responsibility.

The last straw of Obi's problem emanated again from request by people whose attitude to the rule of law has been circumvented and mortgaged. It was also because of scholarship, which made him to loose all despite the 'reputation' that he has built for himself, even though he collected money from people and still stuck to his stuff as "Others came. People would say Mr. So-and-so was a gentleman. He would take money, but he would do his stuff, which was a big advertisement, and others would follow. But Obi stoutly refused to countenance anyone who did not possess the minimum educational and other requirements. On that he was unshakeable." [Ibid. p. 153.] The scholarship's request for the big man's son came along with some payment as the man said, "I want him to get scholarship. If you can do it for me, here is fifty pounds." ... He rose to his feet, placed the wad of notes on the occasional table before Obi. 'This is just small kola,' he said. 'We will make good friends. Don't forget the name. We will see again.' [Ibid. p. 152.]. This, Obi could not negotiate nor return because he needed to pay "off his bank over-draft and debt to Hon. Sam Okoli, M.H.R. [Ibid. p. 152.].

Obi Okonkwo's attitude completely changed because of his 'new found of love' in the collection of bribes from people in order to pay up all his debts, and live beyond the usual dictates of his income. This character, in Obi, is found in many individuals today because corrupt nature goes beyond individual psychology, that is, about selfish interests. Rather, corrupt nature and its praxis cannot be simply explained in terms of individual dispositions; since there is a social dimension to the problem, which the society needs to consider carefully. It is in the consideration from the realm of the social strata that controls against this reprehensible attitude could be attained from the following, namely: the strengthening of social institutions like family, school and law enforcement agencies; and the revaluation of our values essentially against materialistic tendencies - money, excessive pleasure, inordinate acquisition of property, prestige, among others. This revaluation will be needed against the practice where our society today favours and respects corrupt personalities. Therefore, our next sub-section will be to examine the value of communalism as against selfish aggrandisements as an index in the fight against endemic corrupt practices in Africa.

Communalism as Rescue to the Endemic Nature of Corruption in Africa

Human beings are basically atomic units, each locked in better with the others; each struggling for his/her survival. The idea of individualism will not be important to the society because the social life should be an element in the end and even element in the means. Saint Thomas Aquinas reiterates that, "caritas non quarit bonum dilectum propter delectationem - charity does not seek the loved good for the sake of the pleasures to be derived from it but the joy ought to come as a commensuration of the idea to the interest of the general populace." [Aquinas, Thomas. Ia, Iiae IV, 2 ad 3.] This idea of communalism as an African value entails readiness to assist the needy and the infirm, and itching desire to work and do many other desirable qualities.

Communalism remains a social ethics of the people; as it involves their holistic view on reality, that is, the way and manner they go about their daily activities and experiences. This is not to say that it forms the basis and foundation of the entirety of the values, as it gives a vivid picture of such values. Joseph Iddio argues that, "an average individual is intuited and brought up to cultivate an intimate sense of obligation while belonging to the quite alarge group of people on the basis of kinship affiliations." [Iddio, Joseph. 2001. p. 81]. Kwasi Wiredu also avers that, "... by the search for community and communalism in Africa, which have influenced their thought pattern, we do not simply mean the search for community apposite ways of developing feelings of loyalty and support for a multinational state. We also mean the quest for important common goals, interests, and values in terms of which national identity can be forged and a sense of neighbourhood developed among a number of hitherto disparate social groups." [Wiredu, Kwasi. 1998. p. 107.]. This is to show the fact that African culture puts more emphasis on the group than on the individual; more on solidarity than on the activities and needs of the individual; more on the communion of persons than on their autonomy. Ours is a community where egocentrism is seen to be abhorrent. Leopold Senghor, in *A Prerequisite: Cultural Independence of 1962*, notes that, "This does not mean that Negro-African society ignores the individual, or that collective society ignores solidarity, but the collectivist society bases this solidarity on the activities of the individuals, whereas the community society bases it on the general activity of the group. [Senghor, Leopold. 1975. p. 599.] And for the fact that man is a social animal, his beatitudes, whatever it may be should not at any rate be a solitary satisfaction. And in the words of Gerald vann, "human nature is social, its end, therefore, must be social; and this means that not only the individual's perfection but that of others also must motivate his actions." [Vann, Gerald. 1937. p. 95.].

In the discourse of communal way of life and the relationship, which occurs between individuals and the community in which they reside and live in Africa, Olatunji Oyeshile argues that, "The relationship between the community and the individual can be likened to the relationship between aplay and its parts or ateam and its players. This necessarily presupposes that there is an intricate link between what we know as the community and its individual members such that they have a similar 'destiny' in a metaphorical sense. The well-being of the community is often used as the determinant of the well-being of the individual even though the converse does not always hold." [Oyeshile, Olatunji. 2006. p. 103.] This understanding of Oyeshile is subsumed in the treatise of Mbiti's analysis that the individual in a society owes his/her existence to other people in the community of which the individual can only lay claim and say that, 'I am, because We are; and since we are, therefore, I am'. The relationship between the two is a form of symbiotic relationship, which cannot be separated and broken.

Felix Olatunji reiterates the importance and significance of communal system to the sustenance of African spirit and world. This, he argues thus:

Communalism in Africa is a system that is both supra-sensible and material in its terms of reference. Both are found in a society that is believed by the Africans to be originally divinely made because it transcends the people who live in it now; and also it is humanly made because it cannot be culturally understood independent of those who live in it now. Therefore, the authentic African is known and identified by and through his community as the sayings go in Yoruba's proverb that, *Agbajo owo la fi n'soya, ajeje*

owo kan o gberu d'ori (The communal chest is beaten with collective palms; one hand cannot lift the load to the head) and A kii r'eni lodo s'agbara (One does not go through unnecessary exertion at the riverside where there is a waiting helper). The philosophy behind African communalism, therefore, guarantees individual responsibility within the communal ownership and relationship. An individual identity is not emphasised at the expense of his community identity [Olatunji, Felix. 2017. p. 152].

Bert Hamminga opines thus:

Since togetherness is the highest value, we want share our views. All of them. Hence we always agree with everybody. Standing up and saying: "I have a radically different opinion" would not, as it often does in the West, draw attention to what I have to say. Instead, I am likely to be led before my clan leaders before I even had the chance to continue my speech. Among us, you simply never have radically different opinions. That is because, and that is why we are together. Togetherness is our ultimate criterion of any action, the pursuit of knowledge being just one of them. [Hamminga, Bert. 2005. p. 58.]

This is why individualism, as an ideology and principle of life, is not encouraged in Africa, though it is not destroyed. Even though an individual is a separate being, and can take decisions on his own, with full authority of whatever he does, Kwame Gyekye argues vehemently that, "the capacity for self-assertion that the individual can exercise presupposes, and in fact derives from, the autonomous nature of the person. By autonomy, I do not mean self-completeness but the having of a will, a rational will of one's own, that enables one to determine at least some of one's own goals and to pursue them, and to control one's destiny." [Gyekye, Kwame. 1997. p. 54.]. This shows that an individual enjoys his existence, self-assertion and even authority to take decisions, such individual enjoys this from the shared values, ideals, thoughts of the shared system in which he lives. This means no one lives in isolation. Here, Joseph Faniran argues that,

The community alone constitutes the context, the social or cultural space, in which the actualisation of the possibilities of the individual person can take place, providing the individual person the opportunity to express his or her individuality, to acquire and develop his or her personality and to fully become the kind of person he or she wants to be. . . . One can, therefore, say that African communalism entails a tense relationship between the individual and the community [Faniran, Joseph. 2008. p. 39.]

The argument is such that individual members are essential parts of the community of which the community guides and guards against all forms of selfish and the quest for individual benefits at the expense of the common good. And to guide against friction between the two entities, Gyekye in another work of his, as quoted by Faniran clearly says that:

The fact that the African people express appreciation for both communal and individualistic values means that for them these two seemingly opposed concepts can co-exist, however precariously. Their idea is that the individual cannot develop outside the framework of the community, but the welfare of the community as a whole cannot dispense with the talents and initiative of its individual members either. The interaction between the individual and the community (or group) is therefore considered basic to the development of the individual's personality as well as to the overall success and well-being of the community. [Ibid., pp. 39-40.]

Our argument for solidarity amongst all peoples is set on the ontological foundation of relationship between the two entities - individuals and community. Our search for

social order in Africa will be realisable when the 'new culture of sentiments', which is founded on provincialities, is uprooted and re-developed through the social indicators of communalism, namely: the supremacy of the community, the sanctity of authority, respect for old age or the elderly, the usefulness of the individual, and religion as a way of life as examined by Faniran. [Ibid., pp. 45-58.]. What this implies, according to Oyeshile, is that, "in modern African states, the quest for development and social order is not something that can be pursued from one end, either that of the state or that of the citizens. It has to be a joint venture. And there is an ontological basis for this relationship. The community, we should note, is the basis for the actualisation of individual values, aspirations and goals. The individual who has imbibed the spirit of community voluntarily gives up certain desires in order to ensure the continued survival of the community." [Oyeshile, Olatunji. pp. 116-117.]

The option for solidarity and brotherhood in African consciousness, for survival, social order and authentic development, will be to replace the 'culture' of sentiments, which is largely built on parochial and provincial mentalities across African states. These mentalities are found in our attachment to ethnicity and tribalism, which necessarily impede the actualisation of human survival and the quest for enduring development. This attachment to diverse ethnic groups and tribes resulted from the point that the 'centre' could not hold again as every individual seeks for solutions to the societal problems from his/her enclaves, without looking for solutions to the problems of the society. And in order to correct this anomaly, solidarity and/or co-operation will be required in Africa as these sayings go: Igi kan o le da igbo se and Bi enikan ba so pe ohun ko nilo oluranlowo lati sin ara re sinu saare lehin iku, o daju pe owo re ni lati wa loke erupe - no man is an island onto himself; and Oju merin lo n b'imo, gbogbo aye lo n wo - it takes a whole village to raise a child. Solidarity, in this sense, is a firm determination in order to commit oneself towards the attainment of common good. The sense of solidarity is an article of faith for the Africans as Ehusani sums it up that, "The African values community living not only because "it is good for kinsmen to do so", but because life is his or her ultimate concern, and that life can only grow in relationships. Outside the community, there is no life." Ehusani, George. 1991. p. 221.]. This clearly suggests that life in the African sense is communal in nature, that is, as an African, birth, life and death are communal. An individual cannot live outside his community and because of this fact; it does express the nature of coming together to establish a virile community, which will achieve the common good. Such common good in the building of a society is essential in the lives of the people. To this, the Second Vatican Council fathers reiterate that, Everyday, human interdependence grows more tightly drawn and spreads by degrees over the whole world. As a result the common good, that is, the sum of those conditions of social life which allow social groups and their individual members relatively thorough and ready access to their own fulfillment, today takes on an increasingly universal complexion and consequently involves rights and duties with respect to the whole human race. Every social group must take account of the needs and legitimate aspirations of other groups, and even of the general welfare of the entire human family [Second Vatican Council. 1965. No. 26.]

This is in line with the analysis of Ehusani that, "Life is drawn from persons, energy is found in the midst of persons, beauty inheres in persons, wisdom is acquired through relationship with persons ..." [Ehusani, George. 1991. p. 221.].

Conclusion

We have argued in this paper that communalism will serve as an antidote to the prevalent nature of sharp corrupt practices, which are so entrenched in the lives of the people. This, we have carried out, using the character of Obi Okonkwo in Chinua Achebe's *No Longer at Ease* to expound. Corruption has destroyed the long-established values of truthfulness, trust, sincerity, altruism and investing in people, among others, and particularly, the emphasis on the community. This is because communalism and/or communitarian values are an affirmation of the priority of the group over the individual. It is a re-affirmation of John Mbiti's *I am, because We are and, since we are, therefore, I am*. In African society, there is no encumbered self; meaning that an individual is a being in relation. It serves as a means of fostering human co-operation and social harmony. Even though it caters for the community interests, this does not in any way or manner isolate the interests of the individuals in the society.

Bibliography

1. Cherkasova, Evgenia (2004). "Philosophy as Sideshadowing: The Philosophical, the Literary, and the Fantastic" in Carel, Havi & Gamez, David (eds.), *What Philosophy Is*. London and New York: Continuum, p. 203.
2. Oladipo, Olusegun (1993). *Philosophy, Literature and the African Novel*, p. 3.
3. Cherkasova, Evgenia (2004). "Philosophy as Sideshadowing: The Philosophical, the Literary, and the Fantastic", in Carel, Havi & Gamez, David (eds.), *What Philosophy Is*. London and New York: Continuum, p. 203.
4. Critchley, Simon (2004). "Philosophy as Poetry" in *Ibid*. p. 189.
5. Critchley, Simon (2004). "Philosophy as Poetry" in *Ibid*. pp. 196 - 197.
6. Cherkasova, Evgenia (2004). "Philosophy as Sideshadowing: The Philosophical, the Literary, and the Fantastic", in. pp. 205 - 206.
7. Oladipo, Olusegun (1993). *Philosophy, Literature and the African Novel*, p. 5.
8. Oladipo, Olusegun (1993). *Philosophy, Literature and the African Novel*, pp. 8 - 9.
9. Oladipo, Olusegun (1993). *Philosophy, Literature and the African Novel*, p. 12.
10. Achebe, Chinua (2008). *No Longer at Ease*. Pearson Educational Limited Edition, p. 29.
11. Achebe, Chinua (2008). *No Longer at Ease*. Pearson Educational Limited Edition. p. 30.
12. Achebe, Chinua (2008). *No Longer at Ease*. Pearson Educational Limited Edition. p. 31.
13. Achebe, Chinua (2008). *No Longer at Ease*. Pearson Educational Limited Edition. p. 35.
14. Achebe, Chinua (2008). *No Longer at Ease*. Pearson Educational Limited Edition. p. 114.
15. Achebe, Chinua (2008). *No Longer at Ease*. Pearson Educational Limited Edition. p. 114.
16. Achebe, Chinua (2008). *No Longer at Ease*. Pearson Educational Limited Edition. p. 141.
17. Achebe, Chinua (2008). *No Longer at Ease*. Pearson Educational Limited Edition. p. 79.
18. Achebe, Chinua (2008). *No Longer at Ease*. Pearson Educational Limited Edition. p. 84.
19. Achebe, Chinua (2008). *No Longer at Ease*. Pearson Educational Limited Edition. p. 83.
20. Achebe, Chinua (2008). *No Longer at Ease*. Pearson Educational Limited Edition. p. 85.
21. Achebe, Chinua (2008). *No Longer at Ease*. Pearson Educational Limited Edition. p. 86.
22. Achebe, Chinua (2008). *No Longer at Ease*. Pearson Educational Limited Edition. p. 153.
23. Achebe, Chinua (2008). *No Longer at Ease*. Pearson Educational Limited Edition. p. 152.
24. Achebe, Chinua (2008). *No Longer at Ease*. Pearson Educational Limited Edition. p. 153.
25. Aquinas, Thomas (St.). *Summa Theologiae*, Ia, Iiae IV, 2 ad 3.
26. Iddio, Joseph (2001). "Enshrined Values through Western Paradigms: A Critique" in *NAPPSEC Journal of African Philosophy*, Vol. 1, p. 81.
27. Wiredu, Kwasi (1998). "Knowledge and Development in Africa" in Oladipo, Olusegun (ed.), *Remaking Africa*. Ibadan: Hope Publications, Nigeria, p. 107.

28. Senghor, Leopold (1975). "A Prerequisite: Cultural Independence of 1962" in Mutiso, G. & Rohio, S. (eds.), *Readings in African Political Thought*. London: Heinemann Educational Books Ltd, United Kingdom, p. 599.
29. Vann, Gerald (1937). *Moral and Game*. London: Longmans Green Publication, United Kingdom, p. 95.
30. Oyeshile, Olatunji (2006). "The Individual-community Relationship as an issue in Social and Political Philosophy" in Oladipo, Olusegun (ed.) *Core issues in African Philosophy*. Ibadan: Hope Publications, p. 103.
31. Olatunji, Felix (2017). *Cultural Knowledge as Basis for Development*. Ibadan: Department of Philosophy, University of Ibadan, Ibadan, Nigeria, p. 152 (an unpublished Ph.D thesis).
32. Hamminga, Bert (2005). "Epistemology from the African Point of View" in Hamminga, Bert (ed.), *Knowledge Cultures. Comparative Western and African Epistemology*. Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities, Vol. 88. Amsterdam/New York: Rodopi Publications, p. 58.
33. Gyekye, Kwame (1997). *Tradition and Modernity: Philosophical Reflections on the African Experience*. Oxford: Oxford University Press, p. 54.
34. Faniran, Joseph (2008). *Foundations of African Communication with Examples from Yoruba Culture*. Ibadan: Spectrum Books Ltd, p. 39.
35. Faniran, Joseph (2008). *Foundations of African Communication with Examples from Yoruba Culture*. Ibadan: Spectrum Books Ltd., pp. 39-40.
36. Faniran, Joseph (2008). *Foundations of African Communication with Examples from Yoruba Culture*. Ibadan: Spectrum Books Ltd., pp. 45-58.
37. Oyeshile, Olatunji, "The Individual-community Relationship as an issue in Social and Political Philosophy" pp. 116-117.
38. Ehusani, George (1991). *An Afro-Christian Vision "OZOVEHE!" Toward a More Humanised World*. Lanham and New York: University Press of America, p. 221.
39. Second Vatican Council (1965). *Gaudium et Spes - Pastoral Constitution on the Church in the Modern World*, No. 26.
40. Ehusani, George (1991., *An Afro-Christian Visio*, p. 221.

Олатунжи, Феликс О. & Адеджумо, Аде. (Нигерия, Огбомосо)

Мысли о коррупции в Чинуа Ачебе больше не в своей тарелке и вызов социального порядка в Африке

Аннотация. Литература – это любое произведение воображения, либо пьеса, поэма, роман, в котором язык используется, чтобы рассказать историю. В нем присутствует богатая подача фантазии и языка. Литературное произведение никогда не может быть столь абстрактным без его связи с общественным фактором, поскольку оно передает переживания человеческого самопознания. Это происходит потому, что оно является продуктом общественного сознания, поскольку оно является отражением феномена жизни.

Усилия по созданию обществ ниже Средиземноморья ежедневно наталкиваются на кирпичные стены из-за эндемичной и системной проблемы коррупции. Коррупция постепенно становится "активом" для многих людей в нашем обществе сегодня, поскольку она проникает глубоко в вены многих из-за многих обстоятельств и условий. Обстоятельства – это ситуация, когда люди ставят себя в эгоистичные и эгоцентричные интересы. Эта проблема коррупции выходит за рамки индивидуальной психологии и сознания; в ней есть социальное измерение, которое необходимо тщательно изучить и рассмотреть.

Это намерение было бы достигнуто путем проведения опросов с целью изучения растущего характера коррупции в африканском обществе. Таким образом, в настоящей статье будет рассмотрен вопрос о том, что Ачебе больше не чувствует себя непринужденно в связи с эндемичным характером коррупции в Нигерии и Африке. Таким образом, направленность этого произведения имеет смысл и огромное значение, можно было бы утверждать, для социального порядка и развития для реализации, впитывая и ценности дома, вместо пороков, как коррупция.

Ключевые слова: коррупция, социальный порядок, ценности, Африка, уже не в своей тарелке, Оби Оконкво.

Olatunji, Felix O. & Adejumo, Ade (Nigeriya, Ogbomoso)

Chinua Achebening korrupsiya haqidagi fikrlari endilikda keraksiz va Afrikadagi ishtimoiy tartibga chaqiriq

Annotatsiya. Adabiyot - har qanday tasavvur yoki o'yin, she'r, romanni tilda hikoya qilish uchun ishlatiladi. U fantaziya va tilning boy taqdimotiga ega. Adabiy asar ijtimoiy faktor bilan bog'liq bo'lmasdan hech qachon mavhum bo'lmasligi mumkin, chunki u insonning o'z-o'zini bilishi tajribasini ifodalaydi. Buning sababi, u ijtimoiy ongning samarasidir, chunki u hayot fenomenining aksidir.

O'rta er dengizi ostidagi jamiyatlarni barpo etishga qaratilgan sa'y-harakatlar korrupsiyaning endemik va tizimli muammolari sababli har kuni g'isht devorlariga aylanmoqda. Korrupsiya asta-sekin jamiyatimizda ko'plab odamlar uchun "aktiv" bo'lib qolmoqda, chunki ko'p holatlar va sharoitlar tufayli ko'plab tomirlarga chuqur kirib boradi. Vaziyat odamlar o'zlarini xudbinlik va o'z-o'zini qiziqtirgan manfaatlariga putur etadigan vaziyatdir. Bu korrupsiya muammosi shaxsiy psixologiya va ongni ortiq emas; diqqat bilan o'rganilishi va ko'rib chiqilishi kerak bo'lgan ijtimoiy hajmga ega.

Ushbu maqsad Afrika jamiyatida korrupsiyaning o'sib borayotgan xususiyatlarini o'rganish uchun tadqiqotlar o'tkazish yo'li bilan amalga oshiriladi. Shunday qilib, ushbu maqola, Achebe'nin, Nigeriya va Afrikadagi korrupsiyaning endemik tabiati tufayli endi o'z-o'zidan qulay his qilmasligi haqida gap ketadi. Shunday qilib, bu ishning ahamiyati katta va muhim ahamiyatga egadir. Ijtimoiy tartib va rivojlanish uchun uyning qadriyatlarini o'rniga, korrupsiyadan farqli o'laroq, o'z qadr-qimmatini so'rashga da'vat qilish mumkin.

Tayanch so'zlar: korrupsiya, ijtimoiy tartib, qadriyatlar, Obi Okonko.





Qurbonova Lola (O'zbekiston, Andijon)

INSON ONTOLOGIYASI UNING ELITARLASHUVI OMILI SIFATIDA

Annotatsiya. Tabiiy olamning eng murakkab va eng mukammal ne'mati insondir. Inson olim va mutafakkirlar o'rganayotgan, lekin hanuzgacha aniq ta'rif va tasnifi berilmagan azaliy muammodir. Odamzodning hayoti, uning qiziqishlari, dunyoqarashining o'zgaruvchanligi asosini nima tashkil qilishini bilish doimo faylasuflar diqqat markazida bo'lgan. Agar anatomiya insonning jismoniy tuzilishi, tabiiy biologik xususiyatlarini o'rgansa, psixologiya uning ruhiy holatini, falsafa esa ma'naviy madaniyati shakllanishiga ta'sir qiluvchi omillarni o'rganadi.

Inson eng avvalo tiriklikning mo'zijas, boshqa tirik jonzodlardan ajralib turuvchi ijtimoiy mavjudod sifatida, tarixiy qadriyatdir. Shuningdek u - tarixiy taraqqiyot jarayonida turli fazilatlar va illatlarga ega bo'lgan, ma'naviy-axloqiy xulq-atvor, madaniyatni o'zida mujassamlashtirgan oliy qadriyatdir. Inson jamiyatsiz yashamagani kabi jamiyat ham insonsiz mavjud bo'la olmaydi. Har qanday jamiyat unda yashayotgan insonlarning qadriyatli mo'ljallarini o'zida namoyon qilgani kabi, insonlar ham shu jamiyatda shakllangan qoidalar, urf-odatlar, an'analarga rioya qiladi va bu umumiy holda shaxs va jamiyatning qadriyatlari tizimini tashkil qiladi.

Zamonaviy adabiyotlarda insonning nafaqat ijtimoiy -biologik, balki fizik, kimyoviy, fiziologik tabiatining o'rganilishi bilan bir qatorda, uning ma'naviy-ruhiy holatini o'rganishga alohida e'tibor qaratilmoqda. Inson haqidagi fikrlar inson tabiati va mohiyatini farqlash zarur, degan xulosaga olib kelgan. Bu erda aniq chegara bo'lishi mumkin emas, chunki insonning tabiatini to'liq o'rganish mumkin bo'lmagani kabi, uning mohiyatini to'liq o'rganish mumkin emas.

Shu bois, ushbu maqolada insonning elitarlashuvi jarayonini tahlil etamiz.

Tayanch so'zlar: inson, ontologik konsepsiya, ma'naviy-ruhiy holat, jamiyat, ibtidoiy odam, dunyoning manzarasi, elitar madaniyat

Kirish

Falsafiy dunyoqarashning markazida inson va uning ichki olami yotadi. Ular ruhiy holatlar va kechinmalarda o'zini namoyon qiladi. Chegarasiz va cheksiz darajadagi rang-barang moddiy dunyo inson paydo bo'lgunga qadar mavjud bo'lgan va inson bo'lmasa ham mavjud bo'lishda davom etadi. Ammo biz u "noinsoniy" nuqtai-nazardan qanday ekanligini bilishimiz mumkin emas. Butun dunyo - biz yashaydigan ulkan uy, yagona olamimiz, bizing Koinotimiz. Har qanday ontologik konseptsiyalar dunyoni u inson ko'ziga qanday ko'rinsa, shunday aks ettiradi. Xo'sh, bu uyda inson qanday o'rin egallaydi? Inson ontologiyasi haqidagi tasavvurlarning qadim zamonlardan to hozirgi davrgacha bo'lgan rivojlanish yo'lga nazar tashlasak, u bizni hozirda uning dastlabki nuqtasiga ma'lum ma'noda qaytaruvchi o'ziga xos aylana hosil qilishini ko'rishimiz mumkin.

Ibtidoiy odam, o'zini Koinot markaziga qo'yan. Qadimgi miflar, so'ngra jahonning yirik dinlari ham insonni uzluksiz ilohiy diqqat-e'tibor predmeti sifatida tasvirlaydi. Odamlar bolalarga xos soddalik bilan butun dunyo o'zlarining atrofida aylanadi deb hisoblaydi. Injil va Qur'onda Xudo padari buzrukvor sifatida aks ettiriladi. U dunyoni yaratgach, go'yoki faqat dunyoviy ishlarni tartibga solish haqida g'am chekadi.

Antik falsafada inson ontologiyasini xudolar hukmidan xalos etish va olamda unga bosh rolni berish tendensiyasi vujudga keladi. Bu g'oya Protagor (miloddan avvalgi 480-410 yillar)ning quyidagi mashhur iborasida o'zining aniq ifodasini topgan: "Inson hamma narsalar mezonidir: u mavjud narsalarning mavjudligini, mavjud bo'lmagan narsalarning mavjud emasligini belgilaydi" [SHermuxamedova N.A.2012, s.569.]. Xudolar, haqida esa u shubha ohangda shunday deydi: "Men ularning borligini ham, yo'qligini ham, ularning ko'rinishi qandayligini ham bila olmayman" [Protagor, 2001.s.456.]. Bizningcha, bu fikrda xudo faqat fikr mahsuli ekanligiga ishorani ko'rish mumkin.

Ilmiy dunyoqarashning rivojlanishi inson Koinotda markaziy o'rinni egallashiga bo'lgan ishonchni vayron qildi. Unga birinchi zarbani Kopernik berdi: u odamlar dunyosini quyosh sistemasi atrofida aylanuvchi oddiy sayyora sifatida tavsifladi. Jordano Bruno quyoshlar hamda aqlli mavjudotlar yashaydigan sayyoralar Koinotda son-sanoqsiz va inson kosmosda yashaydigan ko'p sonli o'zga aqlli mavjudotlar orasida biron-bir alohida jihati bilan ajralib turmaydi, degan xulosaga keldi. Koinotda ko'p sonli sivilizatsiyalarning mavjudligi g'oyasi XVII asrdan boshlab faylasuflar, astronomlar, yozuvchilar rivojlantiradi va u yanada ommaviy tus oladi. Adabiy fantastik asarlarda o'zga sayyoralaridagi sivilizatsiyalar ko'pincha inson sivilizatsiyasiga o'xshash, lekin undan qudratliroq qilib tasvirlanadi, inson esa ba'zan tabiatning tasodifiy va o'z mahsuli sifatida aks ettiriladi.

XIX - XX asrlarda Koinotda insoniyatning o'rni va roli muammosiga bo'lgan qiziqish kuchayib boradi. Insonni kosmik jarayonlarning qo'shimcha fenomeni sifatida tavsiflashdan uning Koinotdagi rolini madh etish tendensiyasiga e'tibor kuchayadi. Bunga tabiatga texnika taraqqiyotining kuchayib borayotgan ta'siri, shuningdek insonning kosmosga chiqishi ko'maklashadi.

Asosiy qism

Xo'sh, ontologik nuqtai nazardan insoniyat nima? Sayyoralarning birida oz muddatga tarqalgan va izzis yo'q bo'lib ketishga mahkum bo'lgan jonli protoplazmaning Koinotdagi zarrasimi yoki kosmik miqyosdagi fenomen, olamni qayta qurishga qodir bo'lgan qudratli, aqlli kuchmi? Savolga javob berish uchun bugungi kunda, kishilik tarixi uchinchi ming yilligining boshida insoniyatning Koinotdagi imkoniyatlariga baho berishda ba'zi muhim shartlarga murojaat qilamiz. Xususan, 1) kishilik jamiyatining tarixiy jarayoni uning rivojlanishi asosiy ko'rsatkichlari mehnat unumdorligi, tabiiy resurslardan foydalanish, energiya iste'mol qilish, texnologik chiqindilar va h.k.ning o'sishi bilan tavsiflanadi. Bu o'sishni to'xtatish mumkin emas. 2) Kishilik jamiyati atrof muhitga ta'sir ko'rsatishning shunday bir vositalarini yaratadiki, ularning quvvati tabiat kuchlarining quvvati bilan teng va kosmik miqyosdagi faoliyat uchun amalda etarli bo'lishi mumkin. 3) Nochiziqliq dissipativ sistemalar evolyusiyasining sinergetikada aniqlangan qonuniyatlaridan muayyan sharoitda kichik lokal fluktuatsiyalar butun sistemada olamshumul o'zgarishlar yasaydi degan xulosa kelib chiqadi. Nochiziqlik aksariyat kosmik jarayonlar dinamikasiga xos bo'lgani bois, bu insonning Koinotga nisbatan ahamiyatsiz ta'siri ham uning holatida jiddiy o'zgarishlar yasashga qodir, deb taxmin qilish mumkin. 4) Astrofizik va kosmologik tadqiqotlarning natijalari Koinotimiz (Metagalaktika)ning fundamental fizik konstantalari bir-biri bilan mushtarak ekanligidan dalolat beradi: agar ularning birortasi (masalan, yorug'lik tezligi, elektron zaryadi, gravitatsiya o'zgarish kattaligi va sh.k.) o'zining hozirgi qiymatidan ozgina og'sa ham bu butun Koinotda atomlar ham, yulduzlar ham, galaktikalar ham mavjud bo'lmasligi, hayot va aql mavjudligi uchun sharoitlar hech qayerda vujudga

kela olmasligi uchun kifoya qilgan bo'ladi. Bu Metagalaktikaning fundamental xossalari bilan unda insonning mavjudlik dalili o'rtasidagi uzviy bog'lanishni aks ettiruvchi inson mavjudligining ontologik jihatini ta'riflash uchun asos bo'ladi.

Bunda inson amaldagi har qanday dunyoda emas, balki uning xususiyatlarini belgilovchi fizik konstantalarning o'ta aniq majmui bilan tavsiflanuvchi dunyodagina paydo bo'lishi mumkin bo'lgan, degan ma'no kelib chiqadi. Bu bizning Koinot aynan unda insonning mavjudligi uchun zarur bo'lgan tarzda tuzilganini anglatadi. Agar u o'zgacha bo'lganida, unda biz mavjud bo'lmas edik. Boshqa koinotlar (agar ular mavjud bo'lsa) bizga mos kelmaydi: ularda bizga o'xshagan aqlli jonzorlar mavjud bo'lishi mumkin emas. Shunday qilib, ontologik jihatdan o'zga dunyolar insonning yashash joyi bo'lishi mumkin emas.

5) XX asrning so'nggi o'n yilliklarida astronomiyaning rivojlanishi Erdan tashqarida sivilizatsiyalar mavjudligiga bo'lgan shubhani yanada kuchaytirdi. Bu birinchidan, astronomik ma'lumotlarga aniqlik kiritilishi, aqlli hayot mavjud bo'lishi mumkin deb taxmin qilish mumkin bo'lgan kosmik ob'ektlar soni surunkali qisqarishiga olib keladi. Ikkinchidan, rivojlangan sivilizatsiyalarga amalga oshirishga qodir bo'lgan kosmosni o'zlashtirish imkoniyatlari bilan Erdan tashqaridagi sivilizatsiyalar faoliyatining amalda kuzatiluvchi biron-bir ko'rinishlari umuman mavjud emasligi o'rtasida ziddiyat vujudga keladi [Kapra F.1996. b.213]. Bu ziddiyat "astrosotsiologik jumboq" deb ataladi. Erdan tashqaridagi sivilizatsiyalar (SETI)ning radiosignallarini va ularning kosmosdagi faoliyati natijasida qolgan biron-bir izlarni qidirish hozircha hech qanday samara bergani yo'q. "Kosmos sukuti" ayniqsa muhim, zero texnika taraqqiyotining hozirgi darajasi o'zga sivilizatsiyaning radiosignalini payqash uchun etarlidir.

Koinot miqyosida sezilarli faollik ko'rsatuvchi sivilizatsiyalar Galaktikada ham, Andromeda tumanligiga o'xshash qo'shni sayyoralar sistemalarida ham mavjud emas, degan faraz "astrosotsiologik jumboq"ning eng tabiiy echi bo'lishi mumkin. Hamonki Erga o'xshash sivilizatsiyalar kosmik rivojlanish yo'lga kirishi lozimligi muqarrar ekan, bizning Galaktikani ham o'z ichiga olgan galaktikalar tizimida ular juda oz yoki umuman mavjud emas, deb taxmin qilish mumkin. Demak insoniyatning Koinotda yolg'iz ekanligi ehtimoli ko'proq. Ushbu fikr-mulohazalardan bizning davrimizda insonning Koinotdagi alohida o'rni haqidagi qadimgi tasavvurlarga o'ziga xos qaytish yuz bermoqda, degan xulosaga kelish mumkin. O'z-o'zidan ravshanki, bu erda gap dunyo va insonga doir qadimgi sodda qarashlarga qaytish haqida ketayotgani yo'q. Bu qadimgi g'oyalarni tiklash ularni tubdan qayta ishlash va bilimlarning butunlay yangi darajasida talqin qilish bilan bog'liq. Eski muammo butunlay yangicha tarzda qo'yiladi va uni echishga nisbatan hozirgi yondashuv qadimgi davr bilan taqqoslaganda o'ta chuqur asoslarga tayanadi.

Qadimgi odamlar Olanmi insonsiz tasavvur qila olmagani. Insonsiz "bo'sh" kosmos bo'lishi mumkinligi ularning tasavvuriga ham sig'magan. Bunday tasavvur fanning rivojlanishi bilan paydo bo'lgan. Yuz yil muqaddam dunyoning manzarasi fizika va astronomiyada go'yo unda inson mavjud emasdek tasvirlangan. Fan dunyoda insonning mavjudligiga muhtoj bo'lmagan deb ishonitirishga harakat qilgan. Koinotda inson bormi, yo'qmi - bu uning tuzilishini tushuntirish uchun mutlaqo ahamiyatsiz bo'lgan. Koinot o'zicha, inson - o'zicha mavjuddek taassurot tug'ilgan. Din ularni umumiy yaratuvchiga ishora qilish yo'li bilan birlashtirgan. Ammo fanda inson tabiatga muqarrar bo'lmagan qandaydir "ilova" va o'z qarshisida namoyon bo'lgan dunyoni kuzatuvchi sifatidagina munosabat shakllangan.

Hozirgi vaqtda inson fan va falsafada yana tabiatning ajralmas qismi sifatida talqin qilinmoqda. Biz yana, qadimgi yunonlar kabi, inson va kosmosning yagona ekanligiga

ishonch hosil qilmoqdamiz, va bu yagonalikni biz yanada teranroq tushunamiz. Koinotni faqat unda insonning mavjudligi hisobga olingan holdagina tushuntirish mumkinligiga ishonch hosil qilinmoqda. Bizning Koinotimiz - bu chindan ham insonning Yerda yashash va kamol topish imkoniyatiga ega bo'lishi uchun moslashtirilgan uyidir.

Hozirgi kunda qadimgi antropotsentrizm g'oyasi yangicha asosda tiklanmoqda. Inson yana Koinot markaziga ya'ni materiya rivojlanishining "markaziy yo'li"ga qo'yilmoqda. Bu erda u dunyoni qayta qurishga qodir bo'lgan qudratli kuch sifatida namoyon bo'lmoqda. Inson tafakkuri dunyodagi evolyusiya jarayonining ehtimol tutilgan omili sifatida tushunilmoqda.

Insoniyatning kelajagi oldindan belgilanmagan - bu erda variantlar bo'lishi mumkin. Fanning vazifasi ularni aniqlash va ularning eng maqbullarini ro'yobga chiqarish yo'llarini topishdan iborat bo'lsa, falsafaning vazifasi ularga inson ideallari nuqtai nazaridan baho berish va shu tariqa ularning eng maqbullarini tanlashga ko'maklashishdan iborat. Fan kabi, falsafa ham dunyo va inson haqida "uzil-kesil" bilim bermaydi. Falsafiy tamoyillar uzil-kesil haqiqat sifatida qabul qilinishi lozim bo'lgan aksiomalar sifatida qaralishi mumkin emas. Ularning haqiqiyliigi, umuman insonning har qanday bilimi kabi, pirovard natijada amaliyot sinovidan o'tishi lozim.

Yuqoridagi tahlildan kelib chiqib, hozirgi davr ilmiy tafakkuri dinamikasida eng dolzarb muammolarni echishga xizmat qiladigan o'zgarishlarni, sivilizatsiyaning o'ziga xosligini hisobga olib yaxlit ko'zdan kechirish joizligini qayd etamiz. Zero, bugun fanning o'zi shu kungacha shakllangan dunyoning ilmiy manzarasi dunyoning bir butun manzarasi emas, balki uning faqatgina differensiallashgan va moddiy proektsiyasi (soyasi) ekani haqidagi xulosaga kelmoqda.

XIX asr oxirlariga kelib tabiiy fanlar tomonidan shakllantirilgan dunyoning ilmiy manzarasi turli rangdagi kamalakka o'xshagan. XX asrning ikkinchi yarmida sivilizatsiya taraqqiyotidagi inqirozga qaramay ilmiy bilimning tashkillashuvida burilish sodir bo'la boshladi: bu e'tiborni differensiallashuvdan integrallashuvga qaratishni taqozo etdi. Shuning natijasida fanning juda ko'p tarmoqlarida birlashuv sodir bo'ldi. Bu birlashuv tizimlar nazariyasi, kibernetika, sinergetika kabi tarmoqlararo fanlar, ayniqsa, sinergetikaning shakllanishida o'zining yuksak ifodasini topdi. Bu esa hozirgi tabiatshunoslikda olamning yaxlit manzarasini yaratish imkoniyatini berdi. Fan olamning eng tubiga, mikroolam sirlarini bilishgacha kirib bordi, lekin masalalar masalasi - bu olamga inson qanday kirib kelgani, qanday paydo bo'lgani, notirikdan tirik qanday kelib chiqishi, va tiriklik taraqqiyoti mobaynida aqlning paydo bo'lishi kabi eng muhim masalalar fanda shu kungacha echilmaganicha qolmoqda. Bizning fikrimizcha, bu masalalarni echish uchun dunyoning ilmiy manzarasiga insonni ham kiritish, ya'ni dunyoning yaxlit ilmiy manzarasini ishlab chiqish lozim. Bugungi kunda shunday manzara ishlab chiqish ustida ish olib borilmoqda. SHunga ko'ra integrallashuvning eng yuqori va muhim jihati hozirgi davr fanida dunyoning ilmiy manzarasiga inson omilini kiritish tamoyilining rivojlana boshlaganidadir. Inson tamoyili esa hozirgi fanga asosan hozirgi davr ruhshunosligi taraqqiyoti munosabati bilan kirib keldi. Shu ma'noda, tabiiy fanlar va ruhshunoslik fanlari inson ontologiyasini o'rganishda o'zaro bir-birlarini to'ldiradi. Boshqacha aytganda, bu borada tabiiy va ruhshunoslik fanlari bir-birlariga peshvoz chiqmoqdalar. Ular uchrashgan joyda xolizm konsepsiyasi shakllanishi uchun nazariy asos vujudga keladi.

Insonni qamrab oladigan dunyoning yaxlit ilmiy manzarasi namunalari - XX asrning ikkinchi yarmi fani tomonidan yaratilayotgan eng yangi va keng ilmiy modellardir. Kvant

fizikasi sohasidagi tadqiqotlarni tahlil qilar ekanmiz, ularda butun olam, galaktikalar va hatto inson ham makon va vaqtdan tashqarida yotuvchi reallikning uch o'lovli gologrammasidir degan g'oya bilan to'qnashamiz. Bu nazariya tabiatda uchraydigan ko'pgina muammolarning echimini topishga imkon beradi: masalan, qiyofasi juda o'zgarib ketgan ko'p yil ko'rmagan tanishimizni darhol tanish imkoniyati, bitta qulog'i bilan eshitadigan odamning tovush yo'nalishini aniqlash qobiliyati va xakozolar.

Darhaqiqat, olamning golografik modeli ilgari tushuntirish imkoniyati bo'lmagan juda ko'p hodisalarning, xususan telepatiya, bashorat qilish, hatto psixokinez (jismlarni jismoniy ta'sirsiz joyidan harakatlantirish) tabiati va mexanikasini aniqlashga yo'l ochdi. Hozirgi davrda juda ko'p olimlar, ayniqsa, mikrofiziklar ongning olamdagi jarayonlarda ishtirok etishi haqidagi fikrga kelmoqdalar. Kelib chiqishi avstriyalik bo'lgan Amerika fiziki Fritof Kapra bu borada juda ko'p olimlarning xulosalarini umumlashtirib shunday yozadi: "Biz moddaning ich-ichiga chuqur kirib borar ekanmiz, endi bu yog'iga mustaqil komponentalarni emas, balki bir butunning turli qismlari orasidagi murakkab o'zaro munosabatlar tizimini ko'ramiz. Va bu o'zaro munosabatlarda kuzatuvchi (inson) ham albatta ishtirok etadi. Bu esa tabiatni ob'ektiv tasavvur etish haqidagi klassik tasavvurni inkor qiladi. Atom voqeligi bilan ish ko'rilar ekan, karteziyancha dunyo va shaxs, kuzatuvchi va kuzatiluvchi orasidagi ajralishga o'rin qolmaydi" [Kapra F. 1996, s.121.].

Xulosa

Demak, fanda biz yashayotgan dunyoga inson omilining kiritilishi inson ontologiyasi deb nomlanadi. Unga ko'ra endilikda postnoklassik fandagi reallik insonni ham nafaqat bilish sub'ekti sifatida, balki barcha jihatlar bilan birga qamrab olingan o'zaro aloqalar to'ri sifatida talqin etilishini taqozo etadi. Uning qaror topishida fanda aniqlangan to'rtta konstantadan birontasida juda kichik og'ish bo'lganida ham hayot va demak inson ham paydo bo'la olmasligi haqidagi xulosa muhim o'rin egallaydi. Bu hayotning kelib chiqishi ehtimolligi juda kamligini bildiradi. Shunga ko'ra, hayotning kelib chiqishini tasodif deb baholash noto'g'ri. Bundan tashqari, biologlar, agar hayotning kelib chiqishi tasodif bo'lsa, u holda Yerdagi hayotiy jarayonlar evolyusiyasi planeta umrining hozirgi bosqichida shu qadar jadal tarzda sodir bo'la olmas edi deb ta'kidlaydi. Demak, bu evolyusiya qandaydir tarzda tezlashtirilgan bo'lib chiqadi, shundagina o'z-o'zidan tashkillashuvning oqibati sifatida namoyon bo'ladi.

Shu mulohazalarga ko'ra bu masalalar hozircha ilmiy jihatdan echilmaganicha qolmoqda. Lekin o'z-o'zidan tashkillashuv mexanizmining o'zi evolyusion-sinergetik paradigma doirasida o'rganilmoqda. Fan hozir bu masalaga ruhiylik va moddiylikning o'zaro parallelligi tamoyili asosida javob topishga harakat qilmoqda.

Yuqoridagi omillar bizning fikrimizcha, hozirgi davrda Olam bilan Inson birligi (uzviyligi) haqidagi yangi qarashlar quruq konsepsiya emasligini, bu ontologiya hozirgi davrda ham psixologiya (ruhshunoslik) fanining, ham tabiiy-ilmiy bilimlarning daliliga aylanganini ko'rsatmoqda. Bu tamoyil XX asr fanining o'zida olamning yaxlit ilmiy manzarasini yaratish ehtiyoji vujudga kelishi munosabati bilan shakllangan. Tizimlar nazariyasi, global evolyusionizm, antrop tamoyil va to'ldiruvchanlik tamoyili va boshqa hozirgi davrda fanda amalga oshayotgan ko'pgina boshqa yangi g'oyalar shundan dalolatdir.

Библиография

1. Шермухамедова, Н.А.(2012). 'Фалсафий антропология. Фалсафа'. -Тошкент. Ношир.б.569
2. Протагор.(1999). 'Новейший философский словарь'. -Минск. -с.555.
3. Капра, Ф. (1996) 'Уроки мудрости'. Москва, с.316.
4. Капра, Ф. (1996). 'Уроки мудрости'. -Москва.с.234.

Transliteration

1. Shermuhamedova, N.A.(2012). 'Philosophical anthropology. Philosophy'. -Tashkent. Nosir.p.569
2. Protogor. (1999). 'The newest philosophical dictionary'. -Minsk. - p.555.
3. Kapra, F. (1996). 'The lessons from wisdom'. Moscow, p.316.
4. Kapra, F. (1996). 'The lessons of wisdom'. -Moscow.p.234.

Курбонова Лола (Узбекистан, Андижан)

Онтология человека как фактор его элитаризации

Аннотация. Человек самое сложное и самое совершенное творение природы . Познание основа жизни человека, изменчивый характер его мировоззрения всегда было в центре внимания философов. Если анатомия изучает физическую структуру и естественно биологические свойства человека, психология изучает психическое, а философия изучает факторы влияющие на духовную культуру человека.

Человек прежде всего историческая ценность которая различается от живых существ своим сознанием. Также он - высшая ценность в котором отождествляется как негативные качества, так и его величественность. Как человек не может жить без общества, так и общество не возможно без человека. Любое общество проявляет ценностную ориентацию людей и люди подчиняются правилам, традициям и обычаям общества и в целом это составляет систему ценностей человека и общества.

В современной литературе наряду с изучением био-социальной, физической, химической и физиологической природы человека обращается внимание на изучение его духовного состояния души. Философские учения о человеке приводят к выводу о том, что нужно различать мысли о природе и сущности человека. Здесь не должно быть границы, так как нельзя полностью познать природу человека так и нельзя понять его сущность. В связи с этим в данной статье анализируется процесс элитаризации человека.

Ключевые слова: человек, онтологические концепции духовный мир, общество, первобытный человек, картина мира, элитарная культура.





Череп Александр (Украина, Запорожье)

РАЗРАБОТКА МЕТОДОЛОГИЧЕСКОГО ПОДХОДА К ОПРЕДЕЛЕНИЮ ЭФФЕКТИВНОСТИ СТРАТЕГИИ РАЗВИТИЯ ЭКОНОМИЧЕСКОГО МЕХАНИЗМА ИННОВАЦИОННОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ПРЕДПРИЯТИЙ

Аннотация. Обоснована необходимость и целесообразность разработки методологического подхода к определению эффективности стратегии развития экономического механизма инновационной деятельности для предприятий. Рассмотрен процесс формирования стратегии развития ЭМИД на предприятиях машиностроения. В процессе формирования стратегии предложено учитывать особенности внедрения избранных стратегий, механизм выбора стратегии в соответствии с достигнутым уровнем инновационного развития, существующих возможностей предприятия, оценку эффективности избранной стратегии и целесообразность ее внедрения, набор основных показателей которые охватывают все стороны инновационного развития, вопросы относительно учета специфики функционирования предприятий при выборе стратегии инновационного развития.

Ключевые слова: стратегия, инновационное развитие, интегральный показатель, эффективность, экономический механизм, активность, интенсивность, кризис.

Введение

Современная рыночная среда характеризуется обострением уровня конкурентной борьбы и обуславливает потерю промышленными предприятиями освоенных позиций и сегментов рынка. Именно кризисные условия развития стимулируют деятельность промышленных предприятий к поиску альтернативных вариантов активизации их развития. Данная ситуация касается деятельности предприятий машиностроения, которые с одной стороны испытывают влияние действия факторов окружающей среды и с другой - положительно влияют на социально-экономическое положение как региона, так и государства в целом. Особенного значения деятельность предприятий машиностроения набирает из-за того, что они обеспечивают выработанной продукцией не только потребности населения, но и функционирование многих других предприятий. При данных условиях для развития экономики страны, улучшения функционирования предприятий машиностроения весомого значения приобретает внедрение инноваций. Само привлечение инноваций и улучшение инновационной деятельности является основным способом налаживания деятельности предприятий, повышения их уровня конкурентоспособности, реализации стратегии развития, всестороннего удовлетворения потребностей участников данного процесса. Однако, процесс развития инновационной деятельности предприятий является неудовлетворительным, что обусловлено низким уровнем

инновационной активности, медленной адаптацией к изменчивости факторов внешней среды, отсутствием действенного экономического механизма инновационной деятельности (ЭМИД), бессистемностью принятия управленческих решений, отсутствием комплекса мероприятий относительно реализации инноваций и внедрения инновационной продукции.

Соответственно, для предприятий машиностроения целесообразным является формирование и внедрение стратегии развития экономического механизма инновационной деятельности (СРЭМИД), которая позволит определить основные направления инновационного развития, перечень заданий и способы их выполнения, активизировать процесс внедрения инноваций, будет способствовать выходу предприятий из состояния убыточности, улучшению результатов деятельности. Предпосылкой внедрения избранной стратегии является использование системы формирования стратегии развития ЭМИД и которая позволяет сформировать основные виды стратегий экономического механизма (ЭМ), спрогнозировать ожидаемые результаты от применения определенного вида стратегии, избрать более эффективную стратегию в будущем, которая отвечает возможностям предприятия. Принимая во внимание то, что выбор стратегии развития ЭМИД для каждого предприятия является индивидуальным, поскольку она будет способствовать достижению ожидаемых эффектов в будущем, целесообразным является анализ эффективности каждого вида стратегии и выбор той стратегии, которая учитывает все особенности функционирования соответствующего субъекта ведения хозяйства на определенный период. Поэтому существует потребность в разработке и внедрении методического подхода, который позволит проанализировать основные аспекты инновационного развития предприятия, избрать более оптимальную стратегию в соответствии с определенным уровнем развития, сформировать ряд мероприятий к налаживанию деятельности.

Основная часть

На сегодняшний день вопрос разработки, формирования, внедрения стратегии инновационной деятельности, оценки ее эффективности был исследован учеными, а именно: Андрушків, Б. Н., Крамар, И. Ю. и Погайдак, О. Б. (2011), Андрушків Б.Н., Кирич, Н.Б., Погайдак, О.Б., Мельник, Л.М., Шерстюк, Р.П. и Спивак, С.М., (2016, с. 143-147), Возняк Г.В. и Кузнецова А.А. (2007), Гриньов А.В. (2004), Ефремов О. С. (2012, с. 229-232), Иващенко О. В. и Ежаченко Е.В. (2008, с. 52-54), Куценко Т.М. (2012, с. 309-315), Лазоник В. (2006), Онишко С.В. (2004), Орлова В.М. (2015, с. 80-83), Потуданская В.Ф., Боровские Н.В., Кипервар Е.А. (2017), Пожуева Т.А. (2011, с. 189-190), Соколов А.В. (2004), Третьяк В., Курилов М. (2010), Череп А. Г. и Череп А.В. (2011), Череп А. Г. и Бабминдра Д.И. (2015).

Однако, остается не раскрытым процесс формирования стратегии развития ЭМИД на предприятиях машиностроения, особенности внедрения избранных стратегий, механизм выбора стратегии в соответствии с достигнутым уровнем инновационного развития, существующих возможностей предприятия, оценки эффективности избранной стратегии и целесообразности ее внедрения, набор основных показателей которые охватывают все стороны

инновационного развития, вопроса относительно учета специфики функционирования предприятий при выборе стратегии (Череп, 2012h, с. 292-294; 2017b, с. 117-120).

Исходя из вышеизложенного, нами был разработан методологический подход к определению эффективности стратегии развития ЭМИД. Данный методологический подход сформирован нами как вторая составляющая научно-методологического подхода до формирования стратегии развития экономического механизма инновационной деятельности промышленных предприятий. Стоит отметить, что разработанный методологический подход по определению эффективности стратегии развития ЭМИД основывается на анализе основных компонентов, которые охватывают все стороны инновационного развития предприятия, то есть оценку инновационной активности, уровня эффективности инновационной деятельности (ИД), обеспеченности предприятия инновациями и интенсивность их использования. Разработанный методологический подход предусматривает сравнение полученных результатов с нормативным минимальным и максимальным значениями искомым показателей, соотношение интегральных показателей ИД, определение общего уровня инновационного развития в соответствии с установленными границами, что позволяет выбрать более эффективную стратегию из совокупности существующих видов стратегий при условии сравнения значений искомого показателя, который будет гарантировать получение ожидаемого эффекта, расширение всех видов деятельности, определение основных направлений ИД.

В основе предложенного методологического подхода заложен анализ основных элементов инновационной деятельности предприятия путем расчета характерных для каждого элемента показателей, дальнейшее сравнение полученных результатов, нахождения интегрального показателя и его сопоставления с установленными ограничениями, что предусматривает нахождение искомого показателя, определения его максимального и минимального значения и выбор стратегии развития ЭМИД (Череп, 2014, с. 346-348). Преимуществом данного подхода является выбор максимально эффективной стратегии развития ЭМИД, которая отвечает установленным возможностям развития промышленного предприятия, возможность повышения эффективности разработки стратегии в будущем, использование опыта других предприятий относительно формирования стратегии. В то же время внедрение на предприятиях машиностроения методологического подхода предусматривает, на основании формирования стратегии развития ЭМИД, дальнейшее внедрение экономического механизма, налаживание процесса активизации ИД, повышение уровня инновационного развития, определение инновационной направленности всех сфер деятельности (Череп, 2015d, с. 205-206).

На основании предложенного методологического подхода к определению эффективности стратегии развития ЭМИД был построен путь выполнения комплекса последовательных этапов. Среди основных этапов разработки данного подхода выделены: сбор, анализ, обработка информации относительно уровня инновационного развития всех сфер деятельности предприятия; анализ результатов финансово-хозяйственной деятельности; определение компонентов проведения

анализа; выбор коэффициентов для каждой компоненты анализа за которыми будет определяться интегральный показатель; расчет интегрального показателя; установление ограничений для рассчитанных интегральных показателей и определение их оптимального уровня; апробация полученных результатов на предприятиях машиностроения; определение максимальных значений искомых показателей и выбор стратегии развития ЭМИД. Проанализируем процесс разработки методологического подхода на каждом этапе более детально.

На первом этапе целесообразно организовать сбор, анализ, обработку информации относительно уровня инновационного развития всех сфер деятельности предприятия. То есть, происходит сбор информации относительно уровня инновационной активности, эффективности инновационной деятельности, обеспеченности инвестиционными ресурсами, определяется наличие экономического механизма развития ИД, заинтересованности руководства предприятия в улучшении результатов деятельности, ритмичности внедрения инноваций в производство, маркетинг и др. сферы. По результатам собранной информации проводится анализ и рассчитываются показатели, которые характеризуют уровень инновационного развития и делается соответствующий вывод.

На втором этапе проводится основательный анализ результатов финансово-хозяйственной деятельности, то есть оценивается финансовая устойчивость, деловая активность, платежеспособность, рентабельность предприятия и его возможность относительно развития ИД в будущем.

На третьем этапе по результатам комплексного анализа предприятия определяются компоненты проведения анализа с целью осуществления всесторонней оценки инновационного развития всех сторон деятельности. Среди основных компонентов анализа было определено: уровень инновационной активности; эффективность инновационной деятельности; обеспеченность предприятия инновациями и интенсивность их использования. За данными компонентами осуществляется сравнение полученных результатов и определение уровня инновационности предприятия в целом.

На четвертом этапе нами были выбраны коэффициенты для расчета каждой компоненты анализа, что позволяет осуществить более точный анализ выбранных компонентов. Кроме того, от доступности информации, правильности расчета предложенной группы показателей зависит величина искомого интегрального показателя.

Уровень инновационной активности является основным показателем, который характеризует инвестиционную среду предприятия, степень обеспеченности предприятия инвестиционными ресурсами и эффективность их использования, достаточность финансовых ресурсов, источники поступления ресурсов, эффективность информационного обеспечения, обоснованная часть инвестиционных ресурсов, которая направляется в развитие ИД, целесообразность вложения средств в предприятие. Заметим, что расчет уровня инновационной активности проводится в соответствии с предложенной группой показателей (рис. 1). По результатам расчета приведенной группы показателей определяется интегральный показатель уровня инновационной активности предприятия за избранный период исследования.



Рис. 1. Показатели расчета определенных параметров общего уровня инновационной деятельности на промышленном предприятии
Примечание: разработано автором

Эффективность инновационной деятельности предусматривает определение способности предприятия к производству инновационной продукции и характеризуется анализом темпов производства новой продукции, определением целесообразности производства той или другой продукции, необходимостью направления средств в инновационное развитие, эффективности работы маркетинга по сбыту определенного типа и вида продукции, размеров дохода от результатов ИД и выручки от реализации инновационного типа продукции, суммы расходов на проведение ИД. За приведенной группой существуют возможности относительно оценки уровня поддержки государством инновационной деятельности предприятий и основные показатели приведены на рис. 1.

Обеспеченность предприятия инновациями и интенсивность их использования - это важный критерий инновационного развития предприятия, ведь он позволяет оценить обеспеченность передовой техникой, уровень обновления изношенных основных средств, эффективность эксплуатации инновационного оборудования, степень модернизации производственной структуры, целесообразность проведения

научно-исследовательских работ, разработки и внедрения технологий. Анализ показателей данной компоненты способствует определению уровня технологического развития предприятия (рис. 1).

Мы считаем, что расчет вышеприведенных показателей по каждой компоненте позволяет более точно проанализировать уровень инновационного развития, выявить перечень проблемных мест в деятельности предприятия, оценить степень достижения общей стратегии развития.

На пятом этапе проводится расчет интегрального показателя для каждой компоненты, которая имеет вид формул 1-3:

$$\text{Пріаіп} = m i = 1 n K 1 + K 2 + . + K i n, \quad (1)$$

где Пріаіп - уровень инновационной активности предприятия;

Kі - значение і -го показателя за избранный период расчета;

m - избранный период расчета показателей (год);

n - количество показателей, за которыми проводится анализ;

$$\text{Преііп} = m i = 1 n R 1 + R 2 + . + R i n, \quad (2)$$

где Преііп - уровень эффективности инновационной деятельности предприятия;

Rі - значение і -го показателя за избранный период расчета;

m - избранный период расчета показателей (год);

n - количество показателей, за которыми проводится анализ;

$$\text{Прзпініпівтв} = m i = 1 n T 1 + T 2 + . + T i n, \quad (3)$$

где Прзпініпівтв - уровень обеспеченности предприятия инновациями и интенсивность их использования;

Tі - значение і -го показателя за избранный период расчета;

m - избранный период расчета показателей (год);

n - количество показателей, за которыми проводится анализ.

При расчете интегрального показателя принимается во внимание среднее значение рассчитанных показателей за каждой группой компонентов, который также позволяет учесть степень влияния каждого показателя на искомую величину.

На основании расчетного значения интегрального показателя происходит установление ограничений для каждого из них и нахождение их оптимального уровня.

Оптимальным для предприятия будет значение интегрального показателя, которое находится в пределах "0, 9-1", что свидетельствует о высоком уровне инновационного развития каждого проанализированного компонента и предприятие имеет высокий уровень инновационного потенциала.

На седьмом этапе проводится апробация полученных результатов на предприятиях машиностроения, то есть происходит расчет избранных показателей, определения значений интегральных показателей, устанавливается их соответствие заданным ограничениям. По результатам данного этапа целесообразно сравнить уровень эффективности каждой компоненты анализа, выявить уровень развития избранного предприятия.

На восьмом этапе по результатам проведенного анализа определяются максимальные значения искомых показателей и устанавливаются границы оптимальных значений каждой компоненты для выбора стратегии развития ЭМИД (табл. 1).

Уровень общего инновационного развития	Границы изменения показателей	Вид стратегии
Кризисный	$(-1) - (-0,1)$	-
Предкризисный	$(0-0,1)$	Активная производственная, технологическая, маркетинговая, инновационная, инвестиционная
Низкий	$(0,2-0,3)$	Активная технологическая, маркетинговая, инновационная, инвестиционная
Средний	$(0,4-0,5)$	Активная маркетинговая, инновационная, инвестиционная
Выше среднего	$(0,6)$	Активная технологическая, инвестиционная
Умеренный	$(0,7-0,8)$	Активная инновационная, инвестиционная
Стабильный	$(0,9-1)$	Активная инновационная
Абсолютно устойчивый	$(1,1-2)$	Пассивная инновационная

Примечание: сформировано автором

Высокий уровень (абсолютно устойчивый) общего инновационного развития предприятия характеризует наличие инновационного потенциала, скорость развития, беспечность функционирования, прибыльность деятельности и на его основе существует возможность выявить отсутствие потребности во внедрении активной стратегии развития ЭМИД, которые свидетельствует о целесообразности использования пассивной стратегии, ведь инновационный эффект растет. Условие получения предкризисного уровня общего инновационного развития удостоверяет факт наличия проблем на предприятии, замедление темпов инновационной деятельности, ухудшения финансово-хозяйственной деятельности и требует избрания всех видов инновационной стратегии развития ЭМИД ради улучшения результатов функционирования. В свою очередь, низкий уровень (кризисный уровень) инновационного развития предприятия свидетельствует о его невозможности к финансированию своей деятельности, убыточность функционирования, банкротство, которое говорит об отсутствии любых перспектив к возобновлению деятельности и нецелесообразности использования стратегий, которые не позволят выйти из кризиса.

Выводы

Установлено, что процесс выбора стратегии развития ЭМИД для каждого предприятия является индивидуальным, ведь она должна способствовать достижению желаемых результатов в будущем и необходимым является анализ эффективности каждого вида стратегии для выбора именно той стратегии, которая отвечает возможностям предприятия. Доведено, что существует потребность в разработке и внедрении методологического подхода, который позволит исследовать основные аспекты ИД предприятия, избрать более эффективную

стратегию. Особенностью разработанного методологического подхода является то, что он основывается на проведении анализа избранных компонентов инновационного развития, то есть анализе инновационной активности, уровня эффективности инновационной деятельности, обеспеченности предприятия инновациями и сравнении полученных результатов с нормативным значением показателей, расчете интегрального показателя, а также позволяет выбрать более эффективную стратегию ЭМИД с целью получения ожидаемых эффектов деятельности.

В процессе исследования было определено значение границ относительно уровня инновационной активности предприятия, эффективности инновационной деятельности предприятия, обеспеченности предприятия инновациями и интенсивность их использования и соответственно установлена степень их развития, избрана наиболее оптимальная стратегия развития. Использование предложенного методологического подхода на предприятиях машиностроения позволило внедрить более эффективную стратегию развития.

Библиография

1. Андрушків, Б. Н., Крамар, І. Ю., Погайдак, О. Б. (2011). *Інноваційно-комплексні шляхи розвитку малого підприємництва*: монографія. Тернопіль: ТНТУ ім. І. Пулюя, 340 с.
2. Андрушків Б.М., Кирич Н.Б., Погайдак О.Б., Мельник Л.М., Шерстюк Р.П. та Співак С.М. (2016). 'Стратегія розвитку консалтингу в системі управління інноваційним розвитком підприємства' // *Вісник Приазовського державного технічного університету. Серія: Економічні науки: Зб. наук. праць*. - Маріуполь: ДВНЗ «Приазовський державний технічний університет», Вип. 32. - Т.1 - с. 141-149.
3. Возняк, Г.В., Кузнецова, А.А. (2007). *Інноваційна діяльність промислових підприємств і способи її фінансування в Україні*: монографія. К.: УБС НБУ, 183 с.
4. Гринев, А.В., (2004). *Стратегія інноваційного розвитку підприємства*. Доктор наук. автореф. Донецький національний університет (г. Донецьк), 37 с.
5. Ефремов, О.С., (2012). 'Взаємозв'яз основних елементів стратегії інноваційного розвитку підприємства'. *Маркетинг і менеджмент інновацій*, [online] № 1, с. 228-233. Доступно: <<http://mmi.fem.sumdu.edu.ua/journals/2012/1/228-233>>.
6. Иващенко, О.В., Ежаченко Е.В., (2008). 'Інноваційні стратегії і економічне розвиток'. *Економічний вісник Донбасу*, [online] № 2(12), с. 52-54. Доступно: <<http://dspace.nbuv.gov.ua/handle/123456789/17874>>.
7. Куценко, Т.М. (2012). 'Теоретичні основи формування стратегії інноваційного розвитку в контексті інтенсифікації інноваційних процесів'. *Маркетинг і менеджмент інновацій*, [online] № 4, с. 308-317. Доступно: <<http://mmi.fem.sumdu.edu.ua/journals/2012/4>>.
8. Lazonick, W., (2006). 'The theory of innovative enterprise'. *Economic Bulletin of Rostov State University*, №4(3), p. 7-32.
9. Онишко, С.В. (2004). *Фінансове забезпечення інноваційного розвитку*: монографія. Ірпень: Національна академія ДПС України, 434 с.
10. Орлова, В.М. (2015). 'Стратегія інноваційного розвитку підприємства'. *Економічний науковий вісник*, [online] № 1(8), с. 79-85. Доступно: <<http://econforum.duan.edu.ua/index.php/uk/2012-12-06-09-42-57/62-2015>>.
11. Potudanskaya, V.F., Borovskikh N.V. and Kipervar E.A., (2017). 'Problems of formation and development of the innovative potential of workers of light industry enterprises'. *Revista ESPACIOS*, [online] Vol. 38 (№ 49). Available at: <<http://www.revistaespacios.com/a17v38n49/17384909.html>>.
12. Пожуйова, Т.О., (2011). 'Інноваційні стратегії та економічний розвиток'. *Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії*, [online] № 44, с. 189-192. Доступно: <http://nbuv.gov.ua/UJRN/znpvgvzdia_2011_44_33>.
13. Sokolov, A.V. (2004). *Upgrade: Foresight strategy and actions to assist regions of traditional industry towards a more knowledge based economy*. Brussels: European Commission. [online] Available at: <<https://publications.hse.ru/books/808703663>>.

14. Tretyak, V., Kurilov, M. (2010). 'National innovation system as the basis of innovation-type economy'. TEKA Kom. Mot. i Energ. Roln. - OL PAN, 10B, [online] pp. 253-259. Available at: <http://www.pan-ol.lublin.pl/wydawnictwa/TMot10b/Tretyak.pdf>

15. Череп, А.Г., Череп, А.В. (2011). 'Инновационный менеджмент: учебное пособие для самостоятельной работы студентов направлений подготовки "Экономика и предпринимательство". Запорожье: ЗНУ, 292-294 с.

16. Череп, А.Г., Бабминдра, Д.И., (2015). 'Условия и составляющие эффективного внедрения управляемости инновационного логистического процесса промышленных предприятий'. Индустриальный вектор экономического развития: сборник научных трудов, Вып. 8(2), с. 148-156.

Transliteration

1. Andrushkiv, B.N., Kramar I.Yu., Pogajdak O.B. (2011). 'Innovacionno-kompleksnye puti razvitiya malogo predprinimatel'stva: monografiya [Innovative complex ways of small business development: monograph]'. Ternopol': TNTU im. I. Pulyuya, 340 p. [In Russian].

2. Andrushkiv, B.M., Kyrych N.B., Pohaidak O.B., Melnyk L.M., Sherstiuk R.P. and Spivak S.M. (2016). 'Stratēhiia rozvytku konsaltnhu v systemi upravlinnia innovatsiynym rozvytkom pidpriemstva [Strategy of development of consulting in the system of management of innovative development of the enterprise]'. Visnyk Pryazovskoho derzhavnoho tekhnichnoho universytetu. Serii: Ekonomichni nauky: Zbirnyk naukovykh prats. - Mariupol: DVNZ "Pryazovskiy derzhavnyi tekhnichnyi universytet", Issue 32. - Volume 1, pp. 141-149 [In Ukrainian].

3. Voznyak, G.V., Kuznecova, A.Ya. (2007). 'Innovacionnaya deyatel'nost' promyshlennykh predpriyatiy i sposoby ee finansirovaniya v Ukraine: monografiya [Innovative activity of industrial enterprises and ways of its financing in Ukraine: monograph]'. Kiev: UBS NBU, 183 p. [In Russian].

4. Grinev, A.V., (2004). 'Strategiya innovacionnogo razvitiya predpriyatiya [The strategy of innovative development of the enterprise]'. Doktor nauk. avtoref. Doneckiy nacional'nyy univērsitet (Donetsk), 37 p. [In Russian].

5. Efremov, O.S. (2012). 'Vzaimosvyaz' osnovnykh ehlementov strategii innovacionnogo razvitiya predpriyatiya [Interconnection of the main elements of the strategy of innovative development of the enterprise]'. Marketing i menedzhment innovacij, Volume 1, pp. 228-233. Available at: <http://mmi.fem.sumdu.edu.ua/journals/2012/1/228-233> [In Russian].

6. Ivashchenko, O.V., Ezhachenko, E.V. (2008). 'Innovacionnye strategii i ehkonomicheskoe razvitie' [Innovative strategies and economic development]. Ekonomicheskij vesnik Donbassa, Volume 2(12), pp. 52-54. Available at: <http://dspace.nbuv.gov.ua/handle/123456789/17874> [In Russian].

7. Kucenko, T.M. (2012). 'Teoreticheskie osnovy formirovaniya strategii innovacionnogo rozvitiya v kontekste intensifikatsii innovatsiynnykh processov' [Theoretical bases of formation of strategy of innovative development in the context of intensification of innovative processes]. Marketing i menedzhment innovacij, Volume 4, pp. 308-317. Available at: <http://mmi.fem.sumdu.edu.ua/journals/2012/4>.

8. Lazonick, W. (2006). 'The theory of innovative enterprise'. Economic Bulletin of Rostov State University, Volume 4(3), pp. 7-32 [In Russian].

9. Onishko, S.V. 'Finansovoe obespechenie innovacionnogo razvitiya: monografiya' [Financial support of innovative development: monograph]. Irpen': Nacional'naya akademiya DPS Ukrainy, 434 p. (2004) [In Russian].

10. Orlova, V.M. (2015). 'Strategiya innovacionnogo razvitiya predpriyachtiya' [Strategy of innovative development of enterprise]. Ekonomicheskij nobelevskij vesnik, Volume 1(8), pp. 79-85. Available at: <http://econforum.duan.edu.ua/index.php/uk/2012-12-06-09-42-57/62-2015> [In Russian].

11. Potudanskaya, V.F., Borovskikh N.V., Kipervar, E.A. (2017). 'Problems of formation and development of the innovative potential of workers of light industry enterprises'. Revista ESPACIOS, Vol. 38 (No 49). Available at: <http://www.revistaespacios.com/a17v38n49/17384909.html>.

12. Pozhuieva, T.O. (2011). 'Innovatsiini stratehii ta ekonomichnyi rozvytok' [Innovative strategies and economical development]. Humanitarniy visnyk Zaporizkoi derzhavnoi inzhenernoi akaemii, Volume 44, pp. 189-192. Available at: http://nbuv.gov.ua/UJRN/znpvgvzdia_2011_44_33 [In Ukrainian].

13. Sokolov, A.V. 'Upgrade: Foresight strategy and actions to assist regions of traditional industry towards a more knowledge based economy'. Brussels: European Commission (2004). Available at: <https://publications.hse.ru/books/80870366>

14. Tretyak, V., Kurilov, M. (2010). 'National innovation system as the basis of innovation-type economy'. TEKA Kom. Mot. i Energ. Roln. - OL PAN, 10B, pp. 253-259. Available at: <http://www.pan-ol.lublin.pl/wydawnictwa/TMot10b/Tretyak.pdf>

15. Cherep, A.G., Cherep, A.. (2011). 'Innovacionnyj menedzhment: uchebnoe posobie dlya samostoyatel'noj raboty studentov napravlennij podgotovki "Ekonomika i predprinimatel'stvo" [Innovative management: a manual for self-directed work of students of the training directions "Economics and entrepreneurship"]'. Zaporozh'e: ZNU, 88 p. [In Ukrainian].

16. Cherep, A.G., Babmindra D.I. (2015). 'Usloviya i sostavlyayushchie ehffektivnogo vnedreniya upravlyaemosti innovacionnogo logisticheskogo processa promyshlennyh predpriyatij' [Conditions and components of effective introduction of manageability of the innovative logistic process of industrial enterprises]. Industrial'nyj vektor ehkonomicheskogo razvitiya: sbornik nauchnyh trudov, Volume 8(2), pp. 148-156 [In Russian].

Cherep Aleksandr (Ukraine, Zaporozh'e)

Korxonalar innovatsion faoliyatining iqtisodiy mexanizmlarini rivojlantirishning strategik samaradorligini aniqlash uchun metodologik yondashuvlarni ishlab chiqish

Annotatsiya. Maqolada korxonalar innovatsion faoliyatini rivojlantirishning strateik samaradorligini aniqlash uchun metodologik yondashuvni ishlab chiqishning zarurligi va maqsadga muvofiqligi asoslangan. Mashinasozlik korxonalari innovatsion faoliyatining iqtisodiy mexanizmlari strategiyasini shakllantirish jarayoni ochib berilgan. Strategiyani shakllantirish jarayonida tanlangan strategiyalarni joriy etish tavsiya etilgan, strategiyani tanlash mexanizmlarining boshqa korxona innovatsion rivojlanish darajalariga mosligi, tanlangan strategiyaning samaradorligini baholashga alohida e'tibor qaratilgan.

Kalit so'zlar: strategiya, innovatsion rivojlanish, integral ko'rsatkich, samaradorlik, iqtisodiy mexanizm, faollik, izchillik, inqiroz.



УДК 37.01

 <http://dx.doi.org/10.26739/2181-9505-2018-1-7>

Абасов Али (Азербайджан, Баку)

ТРЕТИЙ ПУТЬ?!

Аннотация: В статье рассмотрены основные черты трансформации философского и научного познания в постнеклассический период. Отмечена роль конвергенции эпистемологии и мифологического познания. Выявлена необходимость становления новой парадигмы гносеологии.

Ключевые слова: философия, наука, познание, постнеклассическая парадигма, постмодернизм, современная гносеология, мантик, эпистемология, мышление, мировоззрение.

Введение

Философия и наука в ходе своего развития породили множество мифов. Многие из этих мифов в свое время способствовали развитию познания, однако в дальнейшем превратились в стереотипы, преодоление которых до сих пор не завершено полностью.

Скажем, философия претендовала на уникальное место в познании, обосновывая такие претензии тем, что она одновременно является методологией и логикой развития науки, и, кроме того, мировоззрением, способным объединить все научное знание своего времени в единую непротиворечивую картину мира.

Наука, в свою очередь, настаивала на собственной уникальности, обосновывая и ссылаясь на эксклюзивности своих методов - эксперимента и опыта - подтверждающих или опровергающих выдвигаемые учеными идеи и гипотезы. Наука утверждала, что она является единственно истинным типом познания, оперирующим фактами, непосредственно вытекающими из исследования объективной реальности. Если все остальные типы познания, заявляла наука устами своих представителей, предлагают принять на веру некоторые начальные условия (то есть, аксиоматику) своего построения, то в ее случае такая аксиоматика диктуется самой реальностью и может быть верифицирована.

Основная часть

Претензии науки в свое время подкреплялись столь успешными результатами, что исторически, по крайней мере, три раза философия предпринимала попытки реконструировать свое здание по лекалам науки (позитивизм, постпозитивизм, неопостпозитивизм), что, конечно же, поумерило первоначальные амбиции философии. Однако наиболее чувствительный удар своей репутации философия

нанесла себе сама, вступив на путь последнего по времени мировоззренческого направления - постмодернизма. Постмодернизм - это одновременно своеобразные "теория относительности" и "квантовая механика" философии, - радикально преобразовал философскую рефлексию и теорию познания, и подобно аналогичным процессам в физике способствовал переходу от классического к неклассическому мировоззрению. И в первом, и во втором случае ревизии подверглись именно системные представления классической эпохи, во всяком случае постмодернизм неустанно утверждал, что построение системы философского знания, исходящей из конечного числа аксиом (постулатов), является невыполнимой задачей в принципе. В случае с философской системой Гегеля, основанной на поэтапной манифестации разума, или любой другой системы, выбирающей в качестве системообразующего начала тот или иной феномен (вещь, предмет, явление, абстрактный принцип или постулат) возражения постмодернизма, не ограничивались предшествующими ему претензиями о том, что выбор начал в системном подходе носит характер произвола и субъективного предпочтения. Постмодернизм, заняв крайнюю позицию, утверждает, что сам осуществляемый выбор относителен, а, следовательно, применим лишь к ситуации, при которой он был произведен. Этим, разумеется, не ограничиваются инновации постмодернизма в философской рефлексии, хотя уже данный подход, по сути, подрывает фундамент не только философии, но и науки, подтачивает привычную классическую картину мира. Так, постмодернизм оспаривает легитимность науки, ставит под сомнение адекватность полученных ею знаний - реальности, поскольку полагает, что сама наука и ее институты выстроены в иерархию обыкновенных властных отношений, далеких от непредвзятого объективизма, якобы присущего людям науки. Что же касается взаимоотношений человека с миром и самим собой, что в классической философии и науке является предметом и объектом рефлексии, то в этом вопросе постмодернизм исходит из позиции, согласно которой человек имеет дело не с реальностью, а с некими "симулякрами" - сложными фантомами когнитивного процесса. Замена выделенного центра (начала) понятием "ризомы" ("корневища"), введение понятия сети (каждый узел которой может претендовать, но не являться в реальности "выделенным началом") вместо представлений о линейных взаимоотношений между предметами (вещами, явлениями), выдвижение на первый план исследования не самих предметов, а сложной системы отношений, в которые эти предметы вступают между собой - вот далеко не полный перечень изменений, предлагаемых постмодернизмом в области познания. Наконец, само знание, представленное в виде отдельных текстов, должно быть, по предложению постмодернизма, подвергнуто процедуре деконструкции, призванной выявить их подлинный смысл и умонастроение авторов этих текстов, которые преимущественно субъективны. Именно в этом ракурсе философия начинает вбирать в свою методологию неклассические принципы казуальности, релятивизма, вероятности, неопределенности, дополнительности и других концептов, в свое время сыгравших важную роль в трансформации физических наук.

Классическая гносеологическая парадигма, фундированная четким и недвусмысленным противопоставлением мира и человека, материи и сознания, объекта и субъекта, преодолевается в неклассической парадигме: объект и субъект более не коммуникабельны в классическом смысле, человек принуждается

принять в самом себе размытость субъекта, индивида, персоны, личности; словом, наблюдается целенаправленное разрушение единого начала, сообразного единству мира (которое постмодернизмом тоже отвергается).

Разве сама мать "точных" наук - физика - после крушения классического мировоззрения не перешла от физики вещей к физике отношений? - задается вопросом постмодернизм. Разве всеобщая основа точных наук - математика, - не выявила ущербность любой аксиоматики, связанной с выбором объективного или же субъективного начала? Так почему же не заменить социологию исследования "предметного" человека социологией исследования отношений, в которые он вступает и в которых он только и существует? Ведь в реальности вместо абстрактного человека мы имеем дело с множеством отличающихся друг от друга идентичностей, сформированных локальными историко-культурными событиями. А коль скоро так, как далеко человек способен "вчитаться в глубь" самого себя, что может знать, точнее, что истинного может знать новый "субъект" постмодерна сам о себе? Практически - ничего. Вот и складывается постмодернизмом любопытная картина: некая бесконечная сеть отношений вместо реального мира (социума), любая ячейка которой может рассматриваться (но не быть!) центром.

Монизм в период постмодерна как будто уступает дорогу плюрализму, провозглашается окончание эры поиска единства мира, отрицается универсализм и рационализм эпохи Просвещения, разрушаются любые системы, претендующие на завершенность, ибо на самом деле и в философии, и в науке, и в политике эти системы - памятники отмирающему иерархическому сознанию и мышлению, мироощущению "вертикальной" структурированности мира, которое следует заменить мироощущением "горизонтального" равенства и взаимосвязи его элементов. В политике - это переход от тоталитаризма к демократии, в философии - движение в сторону социокультурного плюрализма, утверждающего равноправие (но и одинаковую ложность!) любых философских и научных доктрин.

В сложившейся ситуации напрашиваются, по крайней мере, два вывода:

1. Выявленные постмодернизмом и, вообще, неклассическим этапом познания проблемы носят временный характер, они будут преодолены в ходе дальнейшего развития философии и науки, которые смогут в будущем ответить на все вызовы современности, вернув себе былую репутацию;

2. Философия и наука являются всего лишь определенными (ограниченными в своих возможностях) системами познания, мало отличными, несмотря на все свои заслуги, от его других типов (религия, искусство и т.д.).

Новейшие идеи и теории, научные открытия последнего времени в целом свидетельствуют в пользу второго вывода. Если же исходить из принципа целесообразности, то становится очевидным заключение о том, что познавательные системы, основанные исключительно на единственной когнитивной способности человека, вряд ли могут претендовать на адекватное и законченное познание мира (реальности) и человека. Действительно, выдвигаемый философией и наукой принцип рационализма, утверждающий способность человека познавать реальность исключительно возможностями разума, очищающего процесс познания от всего "лишнего", субъективного, психологического, не может быть всеобъемлющим, так как этот принцип игнорирует и элиминируют многие элементы познания, в том числе и те, которые

пока еще не известны или малоприменимы. Конечно, в философии предпринимались попытки "выйти за пределы разума". Например, в свое время Я. Э. Голосовкер [Голосовкер, Я. Э., 1987] предлагал построить философскую систему, основанную не на категориях разума, а на категориях творческого воображения человека, которая также способна представить ему определенное нетривиальное знание.

Предписанием философской и научной рефлексии периода классики являлись принципы наглядности реальности и способности человека ее адекватно воспринимать и познавать, исходя из конечного числа логических принципов, тождественных принципам функционирования реальности. В целом истинная мысль о тождестве или хотя бы аналогии макрокосмоса (мира) и микрокосмоса (человека) была редуцирована до суррогата рационализма, объявившего себя вершителем судеб чувств и интуиции человека, надзирателем сознания, мышления, а в дальнейшем и сферы бессознательного. Напрашивающийся вывод: каждая система познания своей аксиоматикой одновременно задает границы своих притязаний на истину, однако эти границы после первоначальных успехов в накоплении знаний весьма скоро утрачиваются памятью.

Между тем, физика и, вслед за нею философия, вступив в мир постнеклассических представлений, вынужденно заменили постулат наглядности постулатом принципиальной ненаглядности реальности; позитивистский призыв аналитической философии "очистить" понятийный и категориальный аппарат науки и философии от "наслоений" сменился устойчивым заигрыванием с метафорами, которые, к великому смущению науки, более точно отражают экзотику вскрываемой познанием ненаблюдаемой реальности; рационализм все чаще останавливает свой взгляд на потенции "иррационального" мифа... Саморазоблачение философии и науки приобрели тот уровень наглядности, который они тщетно пытались достичь с помощью своих методов познания.

Коль скоро мы должны осмыслить итоги подобного развития философии и науки, то нам необходимо задаться вопросом: существует ли третий (после философии и науки) путь познания, какими идеями, принципами и методологиями должно быть наполнено это - "нечто третье"?

Ответы на этот вопрос следует искать в идеях и теориях постнеклассического периода развития наук, которые удивительным образом возрождают древнейшие мистические учения различных культурных традиций. Так, уже трансперсональная психология, развиваемая С. Грофом и являющаяся постнеклассическим продолжением учения З. Фрейда и особенно К. Юнга, вплотную подошла к идентификации материи и сознания. Дальнейшее развитие идей в этом направлении центрируется вокруг понимания сознания как всеобщего космического феномена, ответственного за генезис и развитие Вселенной, материальная основа которой представляет собой трансформационные формы космического сознания. Вряд ли сложившуюся ситуацию можно считать простым возвращением к классическому идеализму, поскольку она обосновывается сложными физико-математическими рассуждениями, свидетельствующими о необходимости выработки новых представлений о мире и человеке. Метафорически, всеобщее космическое сознание как бы ждет эволюционного превращения человеческого сознания в единый планетарный феномен, достойный включения в космическое сознание в качестве интегрального элемента. На

горизонте вновь появляется призрак единства мира, прорисовываются контуры нового монизма, уходящие своими корнями в миросозерцание пантеизма, одним из направлений которого является мусульманское учение "вахдат ал-вуджуд".

Принятие этих новых идей связывает принципиальную ограниченность познания методами философии и науки с установками современного сознания, которые могут быть преодолены в ходе дальнейшего эволюционного процесса, определяемого развитием и трансформацией ментальности человека, его психики, сознания и мышления.

Как отмечается в одном из фундаментальных изданий: "Сила, разум или процесс, сотворившие эту Вселенную, действуют в нас и сегодня. Мы - Вселенная в человеческом облике. Мы - проявления этой тайны. Мы - космос, который начинает предаваться саморазмышлениям в попытке осмыслить свое происхождение, возникновение, вектор развития и то, как он может сознательно участвовать в процессе творения" [2012: с. 502].

Заключение

Таким образом, на пути создания новой парадигмы познания - "чего-то третьего" - следует осознать, что от Большого взрыва и до сегодняшнего человека осуществляется непрерывная эволюция, она включает в себя эволюцию мозга и дальнейшую трансформацию человека до уровня, когда возникает идея о собственной включенности в этот великий процесс, в котором ему предназначена далеко не рядовая роль. Человечество вплотную приблизилось к этому состоянию, которое можно назвать очередной точкой бифуркации на пути его непрерывной эволюции.

В известном смысле достигнутые итоги, их фактическое содержание напоминают миф, продукты мифологического сознания и мышления. Но разве не пересмотрели свое отношение к мифу современная философия и наука?!

Библиография

1. Голосовкер, Я. Э. (1987). 'Логика мифа'. - Москва, Наука, - с. 216
2. '2012: окно возможностей' (2010). - Москва, Рипол Классик, - с. 576

Transliteration

1. Golosovker, Y. E. (1987). 'Logic of the Myth'. - Moscow, Sceince, - P 216.
2. 'The window of opportunities' (2010). - Moscow, Ripol Klassik, - P. 576.

Abbasov Ali (Azarbayjon, Baku)

Uchinchii yo'l?!

Annotatsiya: Maqolada postnoklassik bosqichda falsafiy va ilmiy bilish transformatsiyasining asosiy jihatlarini o'chib berilgan. Epistologik va mifologik bilishda konvergentsiyaning roli ko'rsatilgan. Gnoseologiyani yangi paradigmasining shakllanishiga zarurat aniqlangan.

Tayanch so'zlar: falsafa, fan, bilish, postnoklassik paradigma, postmodernizm, hozirgi davr gnoseologiyasi, mantiq, epistemologiya, tafakkur, dunyoqarash.

Гезалов Ариз Авяз оглы (Азербайджан, Баку)

КУЛЬТУРА ДИАЛОГА КУЛЬТУР КАК ОСНОВА РАЗВИТИЯ МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛИЗМА В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

Аннотация. В статье обоснован эвристический смысл и перспективность развития категории "культура диалога культур"; дана оценка выполненным в этом направлении исследованиям. Показана продуктивность экофилософии как методологической и мировоззренческой основы планетарно-целостного видения смысла культуры диалога культур как проблемы современности.

Ключевые слова: культура, культура диалога культур, экофилософия, субъект, коммуникативное пространство, методология, мировоззрение, современный мир.

Введение

Азербайджан, расположенный в пространстве стыковки различных цивилизаций, на протяжении многих веков прославился как край, где сформировалась атмосфера национально-культурного многообразия, где представители различных национальностей и конфессий проживают в атмосфере мира и благополучия, взаимопонимания и диалога. Мультикультурализм и толерантность, исторически присущие образу жизни азербайджанцев, сегодня стали неотъемлемыми чертами повседневной жизни каждого гражданина азербайджанского государства, независимо от национальной принадлежности, языка и религии. О богатом мультикультуральном прошлом азербайджанского народа свидетельствуют не только сегодняшний толерантный образ жизни нашего народа, но и созданные этим народом литературно-художественные, научно-философские, политико-правовые источники и документы.

Мультикультурализм направлен на сохранение, развитие и гармонизацию культурного разнообразия представителей различных религий и национальностей в отдельно взятой стране и в мире в целом, на интеграцию малочисленных народов в национальную культуру государств. [Гезалов А. 2017.-с.71-79]

Основная часть

Развитие событий в современном мире, особенно в последнее десятилетие, показывает растущую напряженность и диспропорцию между стремительным ростом кризисных процессов в гуманитарной сфере планетарного бытия, рисков и опасностей для жизни людей, с одной стороны, и недостаточной эффективностью реакций на эти события со стороны международных и государственных институтов, с другой. Властные структуры не успевают или оказываются не в состоянии выработать адекватный ответ на возникшее на Земле

критическое расширение опасностей. Между тем, современное социально-гуманитарное знание, призванное выработать новые концепции и стратегии регулирования на эти рискованные тенденции, как правило, ограничивается выявлением причин и проявлений угроз, не предлагая аргументированных моделей, ориентированных на жизнь и счастье всех народов планеты. Исходя из этого хочу отметить, что чем больше между странами неформальных человеческих контактов, тем быстрее приходит понимание культуры другого народа. Именно такого, межличностного мультикультурализма сегодня в равной степени не хватает как Востоку с его радикальным исламом, так и Западу.

Отсюда с его необходимостью следует вывод об отставании системного концептуального осмысления изменений в современном мире с точки зрения возможностей формирования конструктивных глобальных рационально-устойчивых моделей выхода из этого состояния. Все это актуализирует востребованность введения в научный оборот новых категорий, обновления методологии и подходов, утверждения в философской картине мира таких мировоззренческих принципов, которые необходимы для безотлагательной выработки эффективных решений, открытия оптимистических сценариев и прогнозирования на их основе мировых тенденций.

Очевидно, что одним из самых характерных фактов бытия современного мира является уплотнение его коммуникативного пространства: рост сетевых структур, локально-региональных и международных научных контактов, обменов технологиями, выработка совместных управленческих решений в сфере природоохранной политики, создание художественно-культурных, спортивных, молодежных проектов и проведение различных форумов. Но эти эмпирические процессы, хотя, безусловно, и оказывают интегративно-связывающее воздействие и влияние на стабилизацию мирового процесса и укрепление устойчивости планетарной жизни, тем не менее, сами по себе еще недостаточны для выработки перспектив гармонизации, потепления современного международного климата и определения системы гарантий, необходимых для эффективной политики.

Вот почему представляется необходимым формирование нового типа глобально-универсального мировидения, в соответствии с логикой которого каждый человек, каждый субъект, включая нацию, государство или континент, а тем более каждый политик "принимает во внимание в своей политике Землю. То есть если ты геополитический игрок, ты рассуждаешь с позиций всей Земли. Если ты не геополитический игрок, ты рассуждаешь с позиции только своего государства. Это очень важно, иметь это геополитическое мышление" [Матвейченко О.А., 2016, с.27]. Эта задача открывает причины актуализации проблем экофилософии, коэволюции, диалога с Землей, антропного принципа, а также философских исследований потенциала коммуникативного пространства, выявление его роли и существенных сторон, необходимых и достаточных для формирования нового содержания и качества динамической целостности мирового сообщества, прежде всего - в плане его культурно-гуманитарных и гуманистических ориентаций [Баркова Э.В., 2015.сс.103-115].

В этом контексте выявляется смысл и значение введения в научный оборот понятия "культура диалога культур", позволяющего, как представляется, осмыслить сам феномен развития современных международных контактов и взаимодействий в их сложноорганизованной целостности и динамике.

Действительно, "Культура диалога культур, по точной формулировке Л.Алиевой, - это новый вызов современному обществу. Без нее невозможно представить развитие и нарастающий процесс глобализации. Это потребность сегодняшнего мира"[Алиева, Л.,2016. сс.5-6.].

В силу этого, как представляется, можно предположить, что именно категория "культура диалога культур" может служить той концептуальной основой, на основе которой возможно не только исследование меры рискогенности сложившейся на Земле ситуации, но и теоретическое моделирование векторов направленности культурно-коммуникативных процессов, выявление их направленности, проведение диагностики, аргументация их конструктивного или деструктивного характера, конкретизация содержательной специфики, что необходимо для точного выбора стратегий и необходимых гуманитарных технологий для формирования адекватных действий субъектов управления сферой культуры со стороны государств и международных организаций.

На основе категории "культура диалога культур" сегодня уже возникли и получили развитие эвристические и методологически значимые, идеи и концепции, позволившие осмыслить широкий спектр проблем и направлений, расширивших концептуальное пространство развития современных международных контактов и взаимодействий. Эта работа, прежде всего, была проведена на Московском Форуме "Диалог культур", посвященном памяти Гейдара Алиева и Международной конференции "Культура диалога культур" в Институте философии Москве. На этой конференции в докладе директора Института философии и права НАН Азербайджана И.Р. Мамед-заде были выделены общие условия формирования культуры диалога культур в условиях мультикультурализма глобального мира и подчеркнута необходимость, прежде всего, поиска методологических подходов для языка обмена информацией, поиск которого пока проблематичен даже в ситуациях, когда люди могут говорить на одном языке. Кроме того, "культура и ее многообразие осознанно, а иногда и неосознанно, является частью диалога, его квинтэссенцией, результатом. Независимо от того, сколько людей и представителей каких культур участвуют в диалоге"[Мамедзаде, И., 2016. с.19.]. Бесспорно, культура диалога предполагает логику, поскольку диалог имеет всегда свои логические основания и ценности, ибо ведущие диалог субъекты должны находиться в едином пространстве ценностей. Чтобы создать такое аксиологическое пространство диалога, предельно важно насыщать его нравственными смыслами диалогичной этики, поскольку она есть та область человеческой культуры, которая придает важнейшие смыслы нашему существованию [Мамедзаде, И., 2016. с.19].

Подчеркну также методологическую значимость изложенных в статье И.М.Меликова и А.А.Гезалова "Диалог культур и культура диалога: концептуальные основы" основных признаков культуры межкультурного диалога. По их мысли, это идея культуры как поля взаимодействия и идея единства многообразия культур. Конкретизируя в этой логике идею единства многообразия культур, они подчеркивают, что "культуры многообразны, и не будет полноценного диалога и взаимодействия между ними, если они будут рассматриваться вне их единства. Культура диалога строится на понимании и признании единства многообразия культур... Но при всем многообразии разные культуры едины в своей сущности [Меликов, И.М., Гезалов,А.А., 2014. с.132.].

Иначе говоря, единство культур осуществляется именно и только на основе многообразия и через него.

Однако, при несомненной самоценности общей постановки этой проблемы, в исследованиях, посвященных прояснению содержания категории "культура диалога культур", основной акцент сделан в большей мере на условиях осуществления такого диалога, чем на раскрытии и анализе собственно культурной позиции его осмысления. Концептуально, как нам представляется, недостаточно исследованным и проработанным в этой ситуации остается переход на собственно философско-культурную позицию понимания диалога культур в условиях современного информационного общества и его тенденций, показывающих, как любые качественные проявления социокультурных систем стремительно переводятся в информационные модели, технологии, программы, т.е. качественное многообразие переводится в количественные структуры и процессы [Баркова, Э.В., 2014. сс.132-136].

Не случайно сегодня основным понятийным инструментом, который обеспечивает соотношение всего многообразно-различного в информационном пространстве, является принцип толерантности. Возникнув еще в середине XX века в медицине как обозначение терпимости организма к новым пересаженным в него тканям, сегодня он широко распространен на сферу культуры. Но толерантность предполагает существование многообразия вне своей общей формы, или целостности-тотальности, а потому без своего связывающего пространства. Это простое сосуществование ряда или систем "Других". Именно принцип толерантности сегодня выступает как умножение разных позиций, текстов, подходов, не предполагающих их синтеза и взаимопроникновения, выработки общего. По-видимому, отражающие тенденции глобализации и подходы к анализу условий формирования культуры диалога культур, в силу этого формируются при первом приближении как сосуществование множества позиций, которые пока не переведены на следующую, более высокую ступень выработки согласованного определения категории "культура диалога культур". Коммуникативно-информационная основа выявления ее содержания как философско-мировоззренческой категории оказывается недостаточной для решения этой задачи в полном объеме.

Между тем, это противоречит самому статусу межкультурных коммуникаций, их роли в развитии планетарного сообщества. Как форма не просто сознания, а бытия современного мира, направленная на сохранение и утверждение человеческой жизни на Земле, межкультурные коммуникации сегодня - одним из самых магистральных путей развития человеческих связей и их интеграции. Очевидно, что процесс глобализации, который осуществляется на основе многих форм, в том числе диалогов субъектов культур, все более проясняет то обстоятельство, что самыми перспективными из них оказываются позиции субъектов, в которых проявляется установка на взаимодействие и сближение их ценностей. Это - условие совместного развития опыта и - сохраняющих человека и культуры мира интегративных тенденций для открытия нового уровня целостности планетарного бытия. Главное здесь определяется тем, что при многоосевом развитии сохраняется возможность самостоятельности жизни и способа мышления субъектов культуры, поскольку диалогическое взаимодействие происходит как особый тип развития: ориентируясь на себя, свои идеалы,

потребности, интересы, субъекты диалога создают возможность воспринимать себя и партнеров через призму возникших взаимодействий, согласованных позиций, совместно переживаемых смыслов [Бузская, О.М., 2016. с.47].

Межкультурное взаимодействие, поэтому, - один из самых сложных и полифункциональных типов развития диалогического процесса, способный, что просияли и теоретики, и практики-политики, оказывать влияние на формирование не только культуры, но и нового качества всех экономических, социальных, политических, правовых связей, далеко выходящих за границы содержания диалога. По справедливому наблюдению О.М.Бузской, "прочные межкультурные связи являются надежной основой как для экономического, так и для геополитического взаимодействия, так как без культурного фундамента все прочие взаимодействия часто подвержены частным интересам, не всегда соответствующим объективным социальным потребностям"[Бузская, О.М. ,2016. с.47].

Однако нетрудно видеть, что сегодня межкультурные взаимодействия, несмотря на столь востребованный миротворческий и жизнеутверждающий ресурс, в действительности крайне слабо оказывают влияние на протекающие в мире процессы. Даже традиционно сближавшие людей направления и их ценности, такие, например, как спортивные состязания, и особенно Олимпийские игры, в последнее время перестают быть пространством дружбы, радости, честной состязательности. Все это - проявление в коммуникациях не своей сильной и уникальной стороны, дающей основания для достойной гордости и уважения, а лишь сосуществования "иного" - именно на основе отставания синтеза как общей формы, связывающей эти отдельные стороны деятельности внутренне, культурно разобщенных субъектов. Поэтому и в обсуждениях процессов художественных коммуникаций, центрированных, казалось бы, по определению, содержанием категорий красоты, возвышенности, грациозности или трагедии, сегодня доминирующими стали темы финансирования искусства или использования "крутых" технологий. Как и в научных коммуникациях все больше проявляется не радость открытия, не самоценное стремление обсудить научную проблему, не взаимная поддержка исследователей, а формалистически искажающие сам смысл научного труда и общения ученых индексы цитирования, количественные параметры, времязатратные формы отчетности, не учитывающие качественно-содержательные стороны творчества.

По-видимому, вследствие сказанного, можно выдвинуть предположение, что важным условием для формирования общих форм этих разрозненно сосуществующих культур является, во-первых, выход за рамки доминирующей философско-мировоззренческой парадигмы, которая в значительной мере сегодня определяется отрицанием общего и постулированием множества слабосвязанных единичных субъектов и форм их деятельности в условиях полицентризма, а, во-вторых, - и это главное - переходом к экофилософской картине мира, в которой внутренняя целостность открывается на основе целостности взаимодействия человека, культуры, космоса, природы, общества как коэволюционно связанных систем [Баркова, Э.В.,2016. с.180-186].

Экофилософия - стремительно развивающееся в последние годы в отечественной и зарубежной науке философское направление, выражающее стремление современного человечества к сохранению ценности Жизни, в том числе к развитию природы, культуры, и природы самого человека, к развитию

способности глубоко чувствовать и понимать мир, к самосовершенствованию на основе развития своей природы. [Баркова, Э., 2013. сс.36]. В своем смысловом пространстве экофилософия в исследовании культуры диалога культур утверждает возможность сохранения полноты бытия, коммуникаций и общения между людьми и народами, обосновывает идею универсальной сложноорганизованной гармонии всех аспектов коммуникативного пространства, осуществляя синтез достижений современной науки, классической философии с ее представлением о бытии, единстве мира, объективности истины и постнелассических представлений о развитии сложно организованного, становящегося, полилинейно развивающегося мира с его деятельно-целевыми и ценностными измерениями. Ближайший аналог методологии экофилософии как методологии анализа культуры диалога культур - это концепция выдающегося современного французского философа, Президента ассоциации сложного мышления Э.Морена [Морен, Э., 2013. с.488]. Современный мир в его логике представлен на основе понятий в самом широком смысле экологических принципов, прежде всего, принципа органической целостности, основным направлением воздействия которой становится процесс согласования, гармонизации, формирование коэволюционных связей взаимодействующих систем. Именно такая экофилософская методология позволила ему "предвидеть, что наука, которая открывает возможности для самопознания, которая открывается на космическую взаимосвязанность и солидарность, которая не разрушает облик налично существующих образований и существ, которая признает наличие тайны во всех вещах, по-видимому, сможет предложить такой принцип действия, который не упорядочивает, а организует, не манипулирует, а устанавливает коммуникативную связь, не управляет, а воодушевляет" [Морен, Э. 2013. с.488].

Таким образом, экофилософия как жизнеутверждающее мировоззрение, укореняющее субъекта культуры в толще бытия и космоса, как методология и тип космопланетарного мышления в осмыслении содержания культуры диалога культур противостоит установкам на упрощенно - суммативное представление о системности коммуникативного пространства. А потому и переход анализа межкультурных коммуникаций к экофилософской парадигме, направленной на поиски оптимальных взаимодействий человека с человеком, с культурой и природой, сохраняя человеческое начало в мире самого человека, предполагает рефлексию границ в использовании технологий, меры допустимых изменений в природе человека и в содержании его связей-коммуникаций. Такие мировоззренческие и методологические основания, а не только отдельные условия межкультурного диалога, должны стать базовыми началами в формировании исключительно продуктивной концепции культуры диалога культур. Первое и самое важное - в этой культуре должны сохраняться и действовать механизмы интеграции, условия перевода каждой культуры на уровень интересубъективности, с позиций культуры которой и должен восприниматься, исследоваться и оцениваться межкультурных диалог в современном мире.

Культура диалога культур, таким образом, формируется как новая концепция, в которой на этой основе можно выделить ряд уровней рассмотрения. Во-первых, это способ взаимопонимания субъектов в диалоге, который предполагает приоритет объективности в формировании общего видения проблемы, что позволяет оценить результаты межкультурного диалога как условия дальнейшего

сотрудничества культур. Роль культуры в таком диалоге культур - не подменять свое культурное содержание и контекст диалога какими-то другими, внешними воздействиями, т.е. сохранять собственно культурное обеспечение этого диалога. Сегодня, в условиях коммерциализации культуры, это требование крайне важно. Однако, кроме того, оно позволяет и слышать, различать голоса культур других народов, независимо от их современного статуса и особенностей развития.

Культура диалога культур - столь же важное требование к осуществлению общения, как и использование языка или требований экономики и политики во всех сферах деятельности. При этом, безусловно, культура диалога культур должна учитывать и реальные различия в самих культурах: ценностные, символические, различия норм и традиций, мировоззрений. Уникальность культур субъектов межкультурного диалога здесь проявляется в том, что идентичность и различия получают свое диалектическое взаимодействие, т.е. собственную меру в рамках общей целостности пространства диалога.

Воспринимаемый таким экофилософским образом через ракурс собственной культуры, диалог культур открывает феномен расширения пространства гуманизации общества, так как содержанием диалога являются восприятие сторонами ценностных установок друг друга, ориентацию на сохранение устойчивости культурного воздействия на окружающую среду. И в пределе это является некоторой матрицей осуществления процесса глобализации, в которой открывается возможность гуманистического регулирования самой технологической стороны глобализации.

Действительно, в культуре диалога культур открывается механизм такого регулирования международных сообществ, который способен расширять пространство диалога до планетарного масштаба глобализации: исследованный на основе целостности, которая открывается как содержание реальности, выражающей парадигму экофилософии, этот механизм - воздействие культуры на диалог культур - становится регулятором глобализирующегося сообщества, что обеспечивается выполнением таким регулятором ряда функций.

Первой его функцией выступает защита мира, поскольку культура формируется здесь на основе требования сохранения интересов каждой из сторон на основе признания их равенства и идентичности нормам экокультуры. Главное здесь - стремление сохранить интересы каждой из сторон, а не использовать их как средство. Отсюда - требование воспитания и переоценки ценностей - причем, не только отдельных субъектов, но и взаимодействия международных институтов, организаций, сообществ.

Второе, это переосмысленное в рамках экокультурного регулирования межкультурного диалога, это стремление к равенству и взаимоуважению интересов народов становится основой повышения ценности жизни - одного из важнейших принципов экофилософии. Эта жизнеуверждающая функция культуры межкультурного диалога сегодня оказывается особой платформой для расширения сотрудничества стран и народов в самых различных областях, что повышает взаимное доверие и пространство межкультурного общения.

Третье - функция этического обоснования и регулирования социально-экономической среды. На этой основе не только обеспечивается значительный прогресс в гуманизации всех общественных отношений, но и разрешается противоречие между производством и рыночной средой: если экономика

регулируется моральными целями, благодаря которым выделяется человек как субъект производства, то активнее получает развитие "зеленая" экономика. Здесь открывается внутренняя связь между этой и предшествующими функциями культуры межкультурного диалога: миротворческая и жизнеутверждающая функции выступают базовыми компонентами этического отношения к среде культурного диалога.

Заключение

Таким образом, экофилософия как тип мировоззрения выступает способом связи и выражения современных тенденций переосмысления целостности, которая открывается через коэволюцию, партнерство всех форм культур современного мира. Именно поэтому экофилософия выступает как способ различения тех еще недостаточно изученных процессов, которые возникли в фундаментальных исследованиях современной науки и становятся основами новых направлений социально-культурной детерминации. Среди этих феноменов особого внимания заслуживает механизм регулирования и освоения культуры диалога культур. Выступая как детерминанта процесса глобализации, связанная с ее гуманистической направленностью, эта культура диалога имеет тенденцию воздействия на все структуры социокультурной системы и ее динамики. Именно поэтому дальнейшее исследование этой категории является востребованным и, несомненно, имеет значительные перспективы как в теории, так и в практически-ориентированных проектах.

Библиография

1. См.: Гезалов, А.А. (2017). 'Азербайджанский мультикультурализм' // Сборник научных докладов Международной научно-практической конференции "Актуальные проблемы науковедения, культуры, образования, экономики, информатики и социальные трансформации. - Москва, Полиграф сервис, - сс. 71-79.
2. Матвейчев, О.А. (2016). 'Информационные войны XXI века'. // Мягкая сила против атомной бомбы. - Москва., Книжный мир, - с.27.
3. Баркова, Э.В. (2015). 'Философия диалога культур как форма надежды на сохранение мира' // Диалог культур: социальные, политические и ценностные аспекты Материалы Московского форума, посвященного памяти Гейдара Алиева. - Москва, Канон+ РООИ "Реабилитация", - сс.103-115.
4. Алиева, Лейла. (2016). 'Вступление' // Культура диалога культур: постановка и грани проблемы. - Москва, Канон+ РООИ "Реабилитация", - сс.5-6.
5. Мамед-заде, И.Р. (2016). 'К вопросу о мультикультурализме и диалоге культур' // Культура диалога культур: постановка и грани проблемы - Москва, Канон+, РООИ "Реабилитация", - с.19.
6. Мамед-заде, И.Р. (2016). 'К вопросу о мультикультурализме и диалоге культур' // Культура диалога культур: постановка и грани проблемы' - М.: Канон+, РООИ "Реабилитация", - с.19.
7. Меликов, И.М., Гезалов, А.А. (2014). *Диалог культур и культура диалога: концептуальные основы. Вопросы философии*, . №12. - сс.24-35.
8. Баркова, Э.В. (2014). 'Трансформации коммуникативных технологий в экофилософской перспективе глобализации'. *Вестник Орловского государственного университета. Серия: Новые гуманитарные исследования*. №3(38). - сс.132-136.
9. Баркова, Э.В. (2016). 'Экокультура диалога как универсальная модель нормативности коммуникации в эпоху глобализации' // Культура диалога культур: постановка и грани проблемы // Материалы Международной научной конференции. Ответственные редакторы И.М. А.А. Гезалов. - Москва, Канон, РООИ "Реабилитация", с. 36-45.

10. Морен, Э. (2013). 'Метод. Природа Природы' / Эдгар Морен; перевод и вступительная статья Е.Н. Князевой. - Изд. 2-е, доп. - Москва, "Канон+" РООИ "Реабилитация", с. 488.
11. Морен, Э. (2013). 'Метод. Природа Природы' / Эдгар Морен; перевод и вступительная статья Е.Н. Князевой. - Изд. 2-е, доп. - Москва, "Канон+" РООИ "Реабилитация", с. 462.

Trasliteration

1. Gezalov, A.A. (2017). 'Azerbaijani multiculturalism' // Collection of scientific reports of the International scientific-practical conference "The Actual problems of science studies, culture, education, economy, IT and social transformation - 2017", Moscow regional branch of the Saint Petersburg Humanitarian university of the Unions "Institute of Arts and IT", - Moscow, Poligraph service, - p. 71-79
2. Matveitchev, O.A. (2016). 'Information wars of XXI century'. "Soft Power" against the nuclear bomb. Moscow, Knizhniy mir, - p. 27.
3. Barkova, E.V. (2015). 'The philosophy of the dialogue among cultures as a hope for saving the peace' // Dialogue of cultures: social, political and value aspects of the Materials of Moscow Forum, which is dedicated to the memory of Geidar Aliev. - Moscow, Canon+ ROOI "Rehabilitation", - pp. 103-115.
4. Alieva Leila. (2016). Introduction // The Culture of Cultural Dialogue: the posing and the verge of the problem. - Moscow, Canon+ ROOI "Rehabilitation", - pp. 5-6.
5. Mamed-zade, I.R. (2016). 'To the question of multiculturalism and cultural dialogue' // The Culture of Cultural Dialogue: the posing and the verge of the problem. - Moscow, Canon+ ROOI "Rehabilitation", - p. 19
6. Mamed-zade, I.R. (2016). 'To the question of multiculturalism and cultural dialogue' // The Culture of Cultural Dialogue: the posing and the verge of the problem. - Moscow, Canon+ ROOI "Rehabilitation", - p. 19
7. Melikov, I.M., Ghezalov A. A. (2014). *Dialogue of cultures and the culture of dialogue: conceptual bases. Problems of philosophy*, №12. - pp. 24-35.
8. Barkova, E.V. (2014). 'Transformation of communication technologies from the ecophilosophical perspective of globalisation'. *Orlov State University Herald. Series: New humanitarian research*. №3(38). - с. 132-136.
9. Barkova, E.V. (2016). 'Ecoculture of dialogue as a universal model of normativity of communication in the era of globalisation' // The Culture of Cultural Dialogue: the posing and the verge of the problem. // Materials of the International scientific conference. Editors-in-chief I. M. A. A. Ghezalov. - Moscow, Canon+ ROOI "Rehabilitation", - pp. 36-45.
10. Moran, E. (2013). 'Method. Nature of the Nature' // Edgar Moran: translation and introductory article of E. N. Knyazeva. - 2nd Edition - Moscow, Canon+ ROOI "Rehabilitation", - p. 488
11. Moran, E. (2013). 'Method. Nature of the Nature' // Edgar Moran: translation and introductory article of E. N. Knyazeva. - 2nd Edition - Moscow, Canon+ ROOI "Rehabilitation", - p. 462

Gezalov Ariz Avyaz o'gli (Azarbayjon, Baku)

Zamonaviy dunyoda multikulturalizmni rivojlantirish uchun madaniyatlar muloqoti madaniyati

Annotsatsiya. Maqolada "Madaniyatlar dialogi madaniyati" kategoriyasi rivojlanishining evristik ma'nosi va istiqbollari asoslangan. Shu yo'nalishda olib borilgan tadqiqotlarga baho berilgan. Ekofalsafaning sermahsulligi hozirgi davr muammosi sifatida madaniyatlar dialogi madaniyatining planetar yaxlit ma'nosining metodologik va dunyoqarashli asosi ekanligi ochib berilgan.

Tayanch so'zlar: madaniyat, dialog madaniyati, ekofalsafa, sub'ekt, kommunikativ makon, metodologiya, dunyoqarash, hozirgi zamon.



Luzetsky Rob (USA,)

MAGIC, ONTOLOGY AND MULTIPLICITY

Abstract. Perhaps the most remarkable aspect of the teaching of Gilbert Simondon "On the mode of existence of technical objects" is the development of the nature of magic. The discussion of the nature of magic seems rather strangely placed in the text: immediately after a rather detailed ontological analysis of the nature of machines (that is, technical objects created by man), the development of magic immediately precedes a thorough discussion of aesthetics by Symond. I believe that Simondon's remarks on magic play a crucial role in the text, acting as a bridge between two very detailed philosophical analyzes. This article critically examines Simondon's often forgotten remarks about the nature of magic.

The Simondon development of magic reflects a concern for the nature of magic, as evidenced by French intellectual circles throughout the twentieth century. I believe that saturation of philosophical and anthropological reflection on the nature of magic and the difficulty of conceptualizing magic as an ontologically unified entity implies that magic is a plurality (or totality), in the sense of Gilles Deleuze and Felix Guattari. I critically evaluate Gilbert Simondon's development of magic and its relation to aesthetic practices. Simondon's analysis shows that although the phenomenon of magic is vague, it is not hopeless. Then I will talk in detail about the nature of magic, turning to the discussion of Deleuze and Guattari about the nature of multiplicities. These analyzes will lead to the conclusion that magic is a multiplicity.

Key words: magic, G. Simondon, Guattari, Deleuze, philosophy, anthropology, technical objects, critical analysis, ontological essence, aesthetic practice.

Introduction

On the first pages of a text published in 1895, a disgraced seminary student, shoemaker and radical French socialist Eliphas Levi argues that magic is real and powerful. Levi justifies his claim by referring to evidence presented by works of aesthetic and archaeological significance, ancient religious and scientific practices and the behavior of the mystics (i.e., "Occult Philosophers"). The walls of ancient temples (in the ruins of "Nineveh or Thebes") and magnificent paintings that inspired the creation of the Vedas, are given in the form of magical inscriptions. Lyre of Orpheus's music is identified as comprehending magical properties. Magic is identified as present in the lyric poetry of ancient Greece. Throughout Levi's explanations, magic has been characterized in various ways as a mystery that gives the magician the ability to influence great political and personal changes, as criminal activity, and (perhaps the strangest), as a universal answer to all problems [Eliphas Levi, 1896 p .6].

Levi writes: "Behind the veil of all the hieratic and mystical allegories of the ancient teachings, behind the dark and strange trials of all initiations, under the seal of all the scriptures, in the ruins of Nineveh or Thebes, on the crumbling stones of old temples and on the blackened appearance of the Assyrian or Egyptian sphinx, in monstrous or miraculous paintings interpreted by the believers of India by the inspired pages of the Vedas, in the mysterious emblems of our old books on alchemy, in the ceremonies

practiced at the reception by all secret societies there are signs of a doctrine that oraya everywhere the same and everywhere carefully concealed. Occult philosophy seemed to be the nurse or god-mother of all intellectual forces, the key to all divine obscure and absolute queen of society in those eras - when it was reserved exclusively for the education of priests and kings [Levi, *Doctrine of Transcendental Magic*, 1896 p. 1].

Levi writes: "This [magic] reigned in Persia with the sorcerers who died in the end, as all the masters of the world perish because they abused their power; He endowed India with the finest traditions and incredible wealth of poetry, grace and horror in his emblems; he civilized Greece with the lyre music of Orpheus; he concealed the principles of all sciences, all the progress of the human mind, in the bold calculations of Pythagoras; the fable abounded with miracles, and the story, trying to appreciate this unknown force, was confused with the fable; he undermined or consolidated empires with his oracles, forced tyrants to tremble on their thrones and ruled all minds, either with curiosity or fear [Levi, *Doctrine of Transcendental Magic*, 1896. p 14].

In describing his reasons for publishing the text, Levi develops seemingly limitless potential benefits from the study of magic: "Therefore, no less a universal solution is offered to all problems?" Answer: Yes, undoubtedly, since we are dealing with an explanation. The fact that there is some kind of connection (ontological, historical) between the fields of magic, art, science and religion is taken as a given by commentators on the nature and function of magic. The exact nature of the connection is a matter of sharp debate. The identification of the nature of magic varies wildly in the writings of philosophers and anthropologists. In the too-often-forgotten section of the recent text, Gilbert Simondon suggests that magic is both a "primitive unity" and a "phase", which marks the transition to religious, scientific, and aesthetic thinking. Henry Bergson seems to repeat the first part of Simondon's statement, rejecting any connection between science and religion and only reluctantly accepting that there is a connection between religion and magic. Both Mircea Eliade and Susan Langer emphasize religious and aesthetic aspects of magic when they characterize magic as involving artists and aesthetic objects (i.e. Dancing or myths associated with oral or written literary works of art, etc.) Religious meaning which tell the story of the birth of the cosmos. In developing the practice of hunters, modern anthropologists, such as Philip Descola, emphasize the necessity of the problem? The answer is yes, undoubtedly, because we are engaged in the explanation of the philosopher's stone, perpetual motion, the secret of the Great Work and Universal Medicine. We will be accused of madness, as the divine Paracelsus, or quackery, as the great and miserable Agrippa. If the fire of the Urban Grandier is extinguished, the gloomy prohibitions of silence and slander will remain. We do not challenge, but put up with them. We did not strive to publish this book of our own free will, and we believe that if the time comes to testify, it will carry us or others "(ibid.). [Gilbert Simondon, 2017.p 45].

Bergson writes: "This brings us to an essential point. Religion is said to have begun as magic. Magic is also considered the forerunner of science. If we confine ourselves to psychology, as we did, if we reconstruct the natural reaction of a person to his perception of things through self-analysis, we will find that, although magic and religion are akin, there is nothing in common between magic and science "[Henri Bergson, 1977. p 65. Ashley Audra 1977, p 163.]

Descola writes: "The hunter's relationship with animals is an aspect of magical practices in which two (or more) ontologically distinct entities seem to be in a state of

fusion, which ends with the production of a separate entity (i.e., a hybrid that is not reduced to any of). Perhaps motivated by disappointment in spreading competing views on the nature of magic, Peel suggested that magic is simply viewed as a "all-encompassing" concept that is hopelessly overestimated.

I believe that saturation of philosophical and anthropological reflection on the nature of magic and the difficulty of conceptualizing magic as an ontologically unified entity implies that magic is a plurality (or totality), in the sense of Gilles Deleuze and Felix Guattari. First, I critically evaluate Gilbert Simondon's development of magic and its relation to aesthetic practices. Simondon's analysis shows that although the phenomenon of magic is vague, it is not hopeless. Further, on the nature of magic through a link to the development of Deleuze and Guattari on the nature of multiplicities. While pluralities differ in type (for example, in *A Thousand Plateaus*, Deleuze and Guattari identify numerical, literary, political, economic pluralities), this does not mean that the plurality is not formally defined. Multifarity, as a rule, fulfill three conditions: 1) they do not reduce to one aspect (ie, "One"); 2) multiplicities tend to include a principle involving a transformation that occurs at the pre-individual (that is, ontogenetic) level; 3) multiplicities include the principle of difference, which can be illustrated using differential equations. Magic satisfies these conditions. An analysis of the role of Decola writes: "Hunter's relations with animals can take other forms besides these signs of consideration: for example, seduction, in which prey is viewed as a lover, or magical coercion that destroys an animal's willpower and makes him approach a hunter. But the most common of these relationships and the fact that best emphasizes parity between people and animals is the relationship of friendship that a hunter establishes over time with one particular member of the species "[Philip Desola, 2013.p 20].

J. D. Y. Peel, "Understanding Alien Belief-Systems" *British Journal of Sociology* 20: 1969, p 69-84, 73. as magical entities, the books will demonstrate the first condition. The second condition will be clarified by referring to the transformation of one seemingly discrete object into another (for example, the transformation of the hunter into prey). The third condition will be given as a reference to the magical use of a number. These analyzes will lead to the conclusion that magic is a multiplicity.

Simondon develops a magical universe

In the beginning was the magic. Perhaps the most interesting statement "On the mode of existence of technical objects" is that the most fundamental relation of man to the Universe is magical. Man's attitude to the Universe is identified as "primitive magical unity" in the sense that it "corresponds to a primitive union before any split of subjectivity and objectivity". Magic is a defining feature of the most basic ontological level, which precedes the emergence of any specific distinction between entities. (For example, in the magical universe there is still no strict distinction between different ways of thinking, different social structures, different individuals, etc.). Simondon writes: In the magical universe, the figure was the figure of the earth and the earth, the earth of the figure; the real, the unity of the real, was immediately the figure and the ground; the question of the possible lack of effectiveness of a figure on the basis of the influence of the earth on a figure could not arise, since the earth and the figure simply constituted a single unity of being. Although the magical way of being is ontologically primary for any difference between a subject and an object (i.e., between a fully developed psychosocial entity - "me" - and a discrete environment - "not me"), this does not mean that the magical way of being is devoid of a hidden structure. . The magical universe comprehends

a structure that is awaiting development, in the sense of a series of vague possibilities, expecting them to pull out of their fundamental unity and make analytically discrete. When the fundamental magical unity was fragmented into different ordering modes (i.e., the various forms of mediation that occur between individuals and their localized circumstances - "bound environment"), magic continues to exist, in particular, space-time extended "key points". While the nature of any of these key places is recognized as different from any other key place, the identification of key points seems to be reducible to owning three main attributes. : 1) they are space-time sites of a mixture of various ways of being; 2) they are special features, "exceptional in nature" and; 3) they form networks with other key points that emulate the unity that defines the primitive magical universe. Simondon characterizes key points as concentrations that maintain axiological privilege compared to objects in their immediate vicinity. Simondon writes:

These places (t. E. Key moments) and these moments preserve, concentrate and express the forces contained in the earthly reality that supports them. These moments, and these moments are not separate realities; they are gaining strength from the land in which they dominate; but they localize and focus the attitude of living people to their environment.

The fact that there are certain geographic locations of great magical significance are well documented by anthropologists, poets and philosophers. Georges Dumille notes that the citizens of Kai Kauz (i. E. Iran) built a magical castle for their king upon returning from the conquest of the demonic Mazandaran. Arthur Rambo observes the magical qualities of numerous natural and fabricated physical structures in his poem "The Vigil." Georges Bataille defines caves in Lascaux as places of magical operations. Jean-Hugues Barthelmy noted that Simondon tends to identify magical key points with natural objects, and this seems to suggest that artifacts cannot function as key points. While Simondon usually identifies natural geographic formations (for example, mountain peaks, peaks, gorge entrances, etc.) as key points, he also suggests that objects created by man (for example, artifacts), such as watchdogs towers - if they are unusual, in the sense that they stand apart from their immediate natural environment and form a node in a network of unique places - can be identified as key points. Simondon identifies key points as a type of singularity (i.e., a space-time location or an ontological moment when something transformational occurs). In addition to various physical instantiations, magical key points are involved in the transition of a person from childhood to adulthood. Not only objects of significance in relation to their environment, key points, as a rule, function as personal development sites (i.e. Acquisition of knowledge, transition from innocence of state to adulthood, etc.). Link to E.T.A. Hoffman on Falun, Simondon describes in detail the descent into the mine as an illustration of a not fully formalized, "contiguous" relationship with his environment, which leads to a fundamental "phase change" in his way of existence, that is, acquiring knowledge, dying or receiving some vague feeling control over the seemingly chaotic aspects of their existence in relation to the world. A brief exegesis of the plot of the fairy tale by Hoffmann covers: a young man who has lost his death from his mother follows the advice of an old man and is about to become a miner. After experiencing horrific hallucinations (for example, images of "thousands of red-hot irons tearing his heart out"), the boy becomes busy only to die in the mines on his wedding day. After his meeting with the mine, the boy undergoes a series of physical, social and psychological changes that are as comprehensive as they are unexpected. The magic key point of the mine is characterized as a bundle of

worlds - the world of the living and the world of the dead - which, when confronted, causes profound transformations. Simondon also illustrates the transformational aspect of key moments when he compares a meeting with a key moment as meeting with a new continent. Often, deep magical transformations are usually associated with the use of magic by a magic artifact (i.e. Physical ointment, potion, gem, etc.). When they talk about magic, the ancient Greeks tend to distinguish the magical properties of aesthetic objects. Deianira Sophocles kills her husband by smearing the magic ointment on the robe. Nestor Homer tells the story of how Juno acquired the magical belt of Venus to charm Jupiter. Perhaps one of the most remarkable aspects of Simondon's aesthetic theory is that when he recognizes that there is a connection between magical and aesthetic practices, he is disorienting the role of an aesthetic object. Thus, for Simondon, although there are such things as aesthetic objects that are involved in magic, they seem to enjoy their magical status due to the fact that they participate in the magic network. The aesthetics of Simondon is reduced to two statements: 1) aesthetic objects are identified with magical objects, in the sense that aesthetic objects are analogues of primitive magical unity; and 2) an aesthetic object is magical, in the sense that it participates in the transformational relationship between two or more previously discrete objects. The first of these is unreliable in the sense that there are many anthropological data indicating that primitive religion, adopted as the first social fragmentation (i.e., "fall") of magical unity, includes aesthetic elements that are identical to magical rituals. For example, Susan K. Langer notes that the Christian ritual of the Eucharist (i.e., the Roman Catholic Holy Communion, the Greek rite (circa 100 AD)) of the Lord's Supper (Κυριακὴν ἡμερᾶς τοῦ κυρίου) is a magical transmutation of a form that has expressive (aesthetic) roots in pre-religious animistic rituals. The second statement requires a bit more work.

In his careful study of the aesthetics of Simondon, Yves Michaud assumes that Simondon seems to consider aesthetic objects as nouns that come out (that is, ontologically dependent) on their integration with the system of magic key points. A magic object is a subsurface object in the sense that its existence depends ontologically on its function within the network. An aesthetic object is the end result of a series of "integrations" that give it aesthetic value. Simondon cautiously notes that although an aesthetic object can be interpreted as including mimesis (i.e. Imitation) of aspects of various natural and human objects, the mimetic qualities of a work of art are not included in its main ontological features. (i.e., although the form "Baboon and Youth" by Picasso (1951) may seem obedient to return to the figurines used in the rituals of the Hebrew fertility ritual and seems to symbolize the real baboons, these are insignificant qualities of the object, in that sense, - existing, the object will still be considered a work of art). The essential quality that makes an object an aesthetic object is its aesthetic value (i.e., Beauty, deformity, elevation, etc.). Simondon suggests that aesthetic values emerge from the active integration of the object (i.e. Participation) in the network of key points. The fact that there is an aesthetic object (as an object that differs from the type of technical objects), depends on his knowledge of aesthetic values. The object has only aesthetic value, in the sense that it is involved in a dynamic network of other objects. If this system had ceased to function, then any object in the system would no longer be an aesthetic object. (For example, Simondon describes the tractor, which in the garage as a technical object and a tractor plowing a field as an object of beauty).

In his design of the function of the magic of Aguaruna, Michel Taussig describes magic as a series of processes that "take language, symbols and intelligibility to their outer limits, explore life and thereby change their purpose." The transformative aspect of magic was present in the definitions of the concept, as ancient Greek poets developed magic related to murder and seduction. Magic seems to have always been characterized as a deep transformation that occurs in the exact place, in varying conditions. The Simond analyzes of magic reduce most of the ambiguity associated with this phenomenon, in the sense that they provide a single conceptual apparatus that includes magical phenomena. Simondon's identification of the primary magical unity of the Universe, the priority of magical key points in this universe and the production of aesthetic objects in connection with the network of these key points, all serve to clarify the nature and function of magic: this is a transformation that occurs in unique places in the Universe. These transformations, as a rule, are associated with space-time objects, which differ little from other types of objects, except for the fact that they participate in a system that is analogous to the fundamental ontological unity. One of the main directions of this network is an aesthetic object.

Plurality and magic

The nature of multiplicity is just as important for understanding the nature of magic as it is complex. Multiple functions unite a number of "disparate circumstances" without putting them in a hierarchical ordering (i.e. Ordering an ontological or axiological rank), as well as resisting any attempt to reduce grouping to conceptual unity, which can be described as numerical, ontological or qualitative "one". The conceptual apparatus created by Simondon is more fully developed in the theory of the multiplicity of Deleuze and Guattari. The main result of the development of Simondon's magic is the identification of his transformational abilities. The transformational abilities of Magic (that is, its ability to metamorphose, apparently, ontologically discrete entities) are explained by reference to the formation of multiplicity.

Books are magical. This statement implies the number of authors who were wizards. This statement is supported by Fraser's remark that there are certain Chinese texts that, while reading, make the trees come to life, bleed and call out into indignation. Deleuze and Guattari complement the claim that books are magical with their proposal (in *A Thousand Plateaus*) that books are multiplicities. In the context of the co-authorship of the text implies that the book is a multiplicity simply because it is not reduced to the thoughts of one person. Elsewhere, Deleuze and Guattari set off the metaphysical stakes of their demands when they note that in order for an entity to be multiple, there must be (at least) two other pluralities that make it up. But what is the guarantee that what is created will receive as a multiplicity? (I.e., why the two brevities simply do not give unity, which, although not reducible to one of its constituent elements, can still be described as something that is clearly not a multiplicity?) Deleuze and Guattari alleviate these problems by proposing that a formed plurality is a highly volatile (i.e., "metastable"), non-individualized, schematized organizational structure that is formed from a series of relationships between two ontological components (i.e., multiple possible relationships that may exist between the two methods of reality which are involved with each other). In his analysis of the aesthetics of Deleuze and Guattari, Daniel W. Smith characterizes a work of art as a synthetic unity of heterogeneous elements

in which the elements are in an organized group, but not reduced to each other. In *Anti-Oedipus*, Deleuze and Guattari point out that the book (i.e., *The Literary Machine*, literary plurality) is an "inaccurate" unity, consisting of discrete ontological parts. The statement that the book is not cumulative is discontent and needs some work. To get a concrete idea of the nature of the book as a non-core unity, it is useful to borrow the terminology of the Roman Ingarden (which also characterizes the book as a plurality - that is, an ontologically heterogeneous formation), which has many actual and potential aspects, and includes discrete ontological parts and processes. Certain aspects of the book are not reduced to numerical or qualitative, in the sense that although any given aspect can be compiled with respect to something else (for example, a physical text that constitutes an attitude to the reader), one person does not allow the act of reading this book any authoritative definition of the identity of a story (i.e., the reader may be deeply mistaken in his reading of the text or simply does not draw any conclusions about the text). Observing that a book was written by someone or some group of people and consists of material parts (for example, pages and covers), intangible parts (that is, the meanings of words written on its pages) can be given to give the statement that the book not reduced to simple unity. In addition, the fact that the book really actually comes to existence as a unity in the ongoing and open social developments of its meaning can be given in support of the assertion that, although it is a unity, the book is never a collection of feelings that its meaning 1) were never fully developed, and 2) are subject to constant revision, for the temporary duration of the book. Deleuze and Guattari cautiously note that although the book is a kind of plurality that challenges all attempts to reduce it to an ontological one, this does not exclude the possibility of discussing it as an organization of elements that affects its readers (i. E. It changes both their emotional compliment to the world , as well as the values they attribute to objects in the world). As a rule, the term "affect" is used to denote the type of emotional change. The use of the term "affect" by Deleuze and Guattari is more metaphysical than (and partially contradicts) typical use. Brian Massumi notes that Deleuze borrows his sense of this term from Spinoza's affect, which is "a prepersonal intensity corresponding to a transition from one experimental state of the body to another and implies an increase or decrease in the body's ability to act." This change in the subject's ability to act (and act) is perhaps the most mysterious aspect of magic. The *descol* identifies the magical ontologies of Ashura and Mukam, in which categorical differences between people, animals, and plants are blurred by the magical power of metamorphosis. Dumil tells the story of the demon *Ilvala*, who turned his brother *Vatapi* into a goat, so that *Vatapi* could take revenge on his enemies. Rambo summarizes these magical transformations in the poetic formula "I am someone else," in which neither the poetic narrator nor the subject mentioned in the grammatical predicate are characterized by discrete, strictly distinguishable identities.

Deleuze and Guattari explain the nature of these magical transformations in relation to participation in the reproductive cycles of wasps and orchids. Deleuze and Guattari write: The orchid is deterritorialized by imaging, tracking the wasp; but the wasps are retributive in this image. The wasp is nonetheless deterritorialized, becoming part of the reproductive apparatus of the orchid. But he retorts an orchid, carrying pollen. Wasp and orchid, as dissimilar elements, form a rhizome. "It can be said that the orchid imitates the wasp, reproducing its image in symbolic form (mimesis, facial expression, bait, etc.). But this is true only at the level of stratum parallelism between

the two layers, so that the organization of plants on one imitates the animal organization on the other. At the same time, something different is happening: not imitation at all, but the seizure of code, the added value of code, the increase in valence, the true formation, the formation of an orchid wasp, and the formation of an orchid wasp. Each of these events leads to deterritorialization of one term and retrialization of another; the two become interconnected and form relays in the cycle of intensities, which further accelerate deterritorialization. There is no imitation or similarity, but only the explosion of two heterogeneous rows on the flight line, composed of the usual rhizome, which can no longer be attributed or subordinated to anyone, which means. The assumption that the transformation takes place at the level of "images" is indicative. All visual images are schematized in the sense that all images are a structure awaiting viewing. Images that develop Deleuze and Guattari are ontological analogs of visual images. The corresponding images, formed by the wasp and the orchid, are schematic (that is, intangible, virtual) organizations that are ontologically prior to any realization as material (ie, individualized) entities. Although Deleuze and Guattari recognize that reciprocal processes of "deterritorialization" and "reterritorialization" can be described as mimetic, they warn that the various processes associated with imitation are ultimately insufficient to describe the radical nature of the transformation in the sense that imitation acts on the level of already formed individuals, and the transformation of formation occurs at the schematic level of "ontogenetic" (that is, not yet individualized, ontologically preceding) forces.

Most often, magical transformations of multiplicities explicitly include a number. Mouse emphasizes the importance of magic numbers (1, 2, 3, 4, 5, 7, 9, 11, 13, 20) in the rhythmic patterns of non-verbal magic rituals. Fraser clarifies the importance of the number and age of girls who were married to fishing nets in the third month of the Algonquin and Huron tribes. Although sometimes the number is simply used to count the number of elements that should be used in a particular ritual, or to denote the number of times a particular practice should be performed, Levi points to some forms of magic (for example, Kabala) a completely different role. Instead of having only a fixed value with respect to the set of natural numbers (N), the magic numbers of Kabala and Tarot do not have a fixed role in the ordering of any set of elements, and their values derive from a complex set of relations in which they are involved. Deleuze explains the possibilities of multiplicity for transformation (i.e. Generating the "new" by referring to differential relations (i.e. E. Unrecorded values of magic numbers can be symbolized in differential relations). To understand the unrecorded nature of the values, the terms of the differential relationship may be useful to contrast adifferential relationship with another type of mathematical relationship. In "How do we recognize structuredness?" Deleuze defines three types of relationship: 1) real; 2) imaginary; and 3) differential. Real relationships are most easily understood (in the sense that we should all be familiar with them from a math class in elementary school). In a real ratio (for example, $3 + 2$ or $2/3$), the elements of the relation (i.e. E. Intermediate elements) have a fixed numerical value, i.e. E. Their values are "autonomous" in the sense that the values do not depend on the ratio. In an imaginary relationship (for example, $x^2 + y^2 - r^2 = 0$), in which this is the case, if the values of none of the relies are not determined, and also that each of the relies must have a specific value (i. E. Any solution is equal to each of its members of particular importance). In the differential ratio (for example, $dy / dx = -x / y$) the elements of the relationship are not defined, in the sense that 1) they do not have a

valid numerical value that is autonomous regardless of the ratio and; 2) An undefined value is not required for the "solution" of a relationship. (I.e., dy has no deterministic value with respect to y ; dx has a completely undermined value with respect to x). To borrow a phrase from Husserl, the differential relation is in an inaccurate, but strict relation, in the sense that the ratio dy / dx is strictly defined (i.e. E. This is an attitude and the other is not), but the values of the terms in the relation are undefined (t. e. values of members can only be determined mutually). Finding out the nature of the values of multiplicity, Daniel W. Smith notes that although "they are well defined in a differential relation; the terms themselves do not exist separately from the differential relationship in which they are included, and by which they are mutually defined.

Conclusion

Magic is multiplicity. The fact that magic cannot be reduced to ontological (i.e., Summed unity) is cited by reference to the ontology of books. The observation that magic is transformative is developed by reference to Deleuze and Guattari, devoted to developmental transformations related to the relationship between wasps and orchids. The strictly defined, but necessarily vague, magical use of a number is illustrated by generating terms in differential equations. This magic cannot be reduced to ontological; that magic is transformational; that magic is differentiated; taken together, they demonstrate that these magic are a plurality. Concluding remarks:

Today in this perhaps too tired age, when the concepts of ontological transformation and differences seem to have become anathema, we have lost the magic that once united the world. Now, if we even think about magic at all, we will most likely consider it a fraud; as some kind of more or less clever illusion that may have been performed in poorly designed stages of some unimaginable woude show; perhaps, performed under all the brilliant lights and pompous music that a large media company can play within an hour, gives us, who are too tired from searching for the ontology of difference, are not looking for anything but fun. This is a deep negative attitude towards the nature of magic (its degradation, its reduction), which is probably based on a deep misunderstanding of its nature. Magic was and remains much more than funny jokes and illusions. Magic is an ontological multiplicity.

Simondon suggests that magic is the primary ontological unity (a feature of the world that is ontologically up to Gesto draws a distinction between the figure and the earth. After losing the fundamental unity in the world, there is still magic. We can go to those magical places where things are unique - such places as Lasco - where (perhaps, despite our tendencies to the opposite), we can discover what appears to be a concentration of forces whose names seem to have been almost lost to history - and, perhaps, many, all of which involved in the network - we can participate in the creation of something beautiful or great aesthetic imports. Simondon demonstrates that - far from something useless, you shouldn't say, you shouldn't think about it, you shouldn't involve yourself - there is magic. ontology of magic. Magic is multiplicity; this is what gives the application of the theory of Deleuze and Guattari about the nature of multiplicities. There are magical groups of discrete ontological entities in the world. There are events occurring in ontogenetics. Sometimes ontological lines between presumably discrete objects become blurred. This is more than tricks. They include magic, which is characterized as a fundamental (preliminary, pre-individual)

transformation. There is a difference principle that can be illustrated using a differential equation model. The fact that the meanings of terms are strictly defined within the framework of a relationship, but are not precisely defined, is a simulation of the principle of indiscriminate difference, which is found in magic. The specification of magic as multiplicity will not return to the primordial unity that he once liked. This, perhaps, will give the magic to its rightful place in the ontology of difference.

Bibliography

1. Eliphas, Levi, (1896). 'The Doctrine of the Transcendental Magic, trans'. A. E. Waite (England: Rider & Company,), 6.
2. Eliphas, Levi, (1896). 'The Doctrine of the Transcendental Magic, trans'. A. E. Waite (England: Rider & Company,) pp1.
3. Eliphas, Levi, (1896). 'The Doctrine of the Transcendental Magic, trans'. A. E. Waite (England: Rider & Company,), pp.14
4. Gilbert, Simondon, (2017). 'On the mode of existence of technical objects', (Trans., Cécile Malaspina and John Rogrove Minneapolis: Univocal, pp45 /
5. Henri, Bergson, (1977). 'Two sources of morality and religion',
6. R. Ashley Audra (1977). 'Cloudeley Brereton' and "Wors Horsfall Carter" (Notre Dame: University of Notre Dame Press, pp.163.
7. See Mircea Eliade, (1954). 'Cosmos and history: the myth of the eternal return'. Willard R. Trask, New York, Harper and Bros., pp.78.
8. Susan, K. (1954). 'Langer in a new vein: a study in the symbolism of reason, ritual and art' .- New York: Mentor, pp / 108
9. Philip, Desola, (2013). 'Beyond nature and culture'. translation by Janet 'Lloyd. - Chicago, University of Chicago Press, pp.20.

Роб Лузецкий (США,)

Магия, онтология и множественность

Аннотация. Возможно, самым примечательным аспектом учения Жильбера Симондона "О способе существования технических объектов" является разработка природы магии. Обсуждение характера магии кажется, довольно странно помещенным в текст: сразу же после довольно подробного онтологического анализа природы машин (т. Е. Созданных человеком технических объектов) разработка магии сразу предшествует тщательному обсуждению Саймондом эстетики. Я полагаю, что замечания Симондона о магии играют решающую роль в тексте, выступая в качестве моста между двумя очень подробными философскими анализами. Настоящая статья критически рассматривает часто забытые замечания Симондона о природе магии.

Симондонская разработка магии отражает озабоченность природой магии, о чем свидетельствуют французские интеллектуальные круги на протяжении всего двадцатого века. Возможно, что насыщение философской и антропологической рефлексии о природе магии и трудность концептуализации магии как онтологически унифицированной сущности подразумевает, что магия - это множественность (или совокупность), в смысле Жили Делеза и Феликса Гваттари. Во-первых, я критически оцениваю разработку Жильбером Симондоном магии и ее отношение к эстетическим практикам. Анализ Симондона показывает, что хотя явление магии является неопределенным, оно не является безнадежно. Затем я подробно расскажу о природе магии, обратившись к обсуждению Делезом и Гваттари о природе множественностей. Эти анализы приведут к выводу, что магия - это множественность.

Ключевые слова: магия, Г.Симондон, Гваттари, Делез, философия, антропология, технические объекты, критический анализ, онтологическая сущность, эстетическая практика.

Rob Luzetski (AQSh)

Magiya, ontologiya va ko'plik

Annotatsiya. Ehtimol, Gilbert Simondonning "Texnik ob'ektlarning mavjudligi haqida" ta'limotining eng muhim jihati magiya tabiatini o'rganishga bag'ishlanganligi bo'lsa kerak. Magiyaning o'ziga xosligi quyidagi fikrda ochib berilgan: mashinalar tabiatining ontologik tahlilidan so'ng (ya'ni inson yaratgan texnik ob'ektlar) magiyaning o'rganish saymond estetikasining muhokamasidan keyin boshlanadi. Mening fikrimcha, Simondonning magiya haqidagi tanqidiy mulohazalari ikkita muhim falsafiy va antropologik tahlil oraliq'ida matnda hal qiluvchi rol o'ynaydi. Ushbu maqolada Simondonning magiya tabiatiga oid allaqachon unutilgan tanqidiy qarashlari tahlil etiladi.

Simondcha magiya tabiatiga bog'liqlikni ko'rsatadi, bu XX asr mobaynida fransuz intellektuallari faoliyatida ham namoyon bo'ladi. Balki, magiya tabiatidagi falsafiy va antropologik refleksiya va magiyaning ontologik mohiyat sifatida tan olishning murakkablashuvi J.Delez va F.Gvattari ijodidagi kabi magiyaning ko'plik ekanligiga ishoradir. Men Gilbert Simondonning magiya va uning estetik tajribaga oid qarashlarini tanqidiy baholayman. Simondon tahlili shuni ko'rsatadiki, garchi magiya noaniq bo'lsada, biroq mutlaqo keraksiz yoki umidsiz emas. So'ngra men Delez va Gvattarining ko'plik tabiatiga oid qarashlariga murojaat etib, magiya tabiatini ochib beraman. Bu tahlillar asosida magiya ko'plik degan xulosaga kelish mumkin.

Tayanch so'zlar: magiya, G.Simondon, Gvattari, Delez, falsafa, antropologiya, texnik ob'ektlar, tanqidiy tahlil, ontologik mohiyat, estetik tajriba.



Шермухамедова Нигинахон (Узбекистан, Ташкент)

СООТНОШЕНИЕ ЛОГИЧЕСКОГО, ТЕОРЕТИЧЕСКОГО И ПРАКТИЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ

Аннотация. Мышление – это целенаправленное, опосредованное и обобщенное отражение человеком существенных свойств и отношений вещей. Творческое мышление направлено на получение новых результатов в практике, науке, технике. Мышление – это активный процесс, направленный на постановку проблем и их решение. Пытливость – существенный признак мыслящего человека. Переход от ощущения к мысли имеет свое объективное основание в раздвоении объекта познания на внутреннее и внешнее, сущность и ее проявление, на отдельное и общее. Построить здание научного и философского знания из одних чувственных ощущений и представлений и их комбинаций, как это пытаются сделать сенсуализм, нет никакой возможности. Все чувственные восприятия, несмотря на их красочность и жизненную сочность, крайне бедны содержанием, они не проникают в суть дела. Это возможно только соотношением теоретического и практического мышления. Следовательно, в данной статье анализируется взаимосвязь теоретического и практического мышления.

Ключевые слова: логика, мышление, чувственное восприятие, сенсуализм, теоретическое, практическое, взаимосвязь, мыслящий человек, объективное основание, ощущения.

Введение

Человек всегда о чем-то думает, даже тогда, когда ему кажется, что он ни о чем не думает. Бездумное состояние, есть состояние в сущности своей максимальной расслабленности, но все же думая, хотя бы о том, чтобы ни о чем не думать. От чувственного познания, от установления фактов, диалектический путь познания ведет к логическому мышлению.

Общее в вещах – это, прежде всего закон, существенные свойства и отношения, а они не существуют внешним образом как отдельный предмет, они не воспринимаемы непосредственно. Внешние стороны вещей, явления отражаются, прежде всего, и главным образом с помощью живого созерцания, эмпирического познания, а сущность, общее в вещах – с помощью понятий, логического мышления. В мышлении, в понятиях уже отсутствует, непосредственная связь, с вещами. Мы можем понимать и то, что не в состоянии воспринимать.

Специальное устройство наших органов чувств и их небольшое число потому и не ставят абсолютной границы нашему познанию, что к ним присоединяется деятельность теоретического мышления. "Око видит далеко, а мысль еще дальше", – гласит народное изречение. Наша мысль, преодолевая видимость явлений, их внешнее обличье, проникает вглубь объекта. Исходя из данных чувственного и эмпирического опыта, мышление может активно соотносить показания органов чувств со всеми уже имеющимися знаниями в голове данного индивида; более того, со всем совокупным опытом, знаниями человечества, и в той мере, в

какой они стали достоянием данного человека, и решать практические и теоретические проблемы, проникая через явления в сущность все более и более глубокого порядка. Мысль движется к истине, от одной истины к другой, более глубокой.

Основная часть

Логическое - это значит подчиненное правилам, принципам и законам. Правила, законы мышления составляют содержание логики как науки. Эти правила и законы не есть нечто имманентно присущее самому мышлению. Логические законы - это обобщенное отражение объективных отношений вещей на основе практики. Степень совершенства человеческого мышления определяется мерой соответствия его содержания содержанию объективной реальности. Наш разум систематизируется логикой вещей, воспроизведенной в логике практических действий и всей системой духовной культуры. Реальный процесс мышления разворачивается не только в голове отдельной личности, но и в лоне всей истории культуры. Логичность мысли при достоверности исходных положений является в известной мере гарантией не только ее правильности, но и истинности. В этом заключена великая познавательная сила логического мышления.

Разъяснение того, что такое логическое мышление, лучше всего начать с примера из истории науки. Л. Пастер, изучая сибирскую язву, долгое время не мог понять, каким образом домашние животные заражаются этой болезнью на пастбищах. Для него оставалось неясным, откуда на поверхности земли появляются бациллы сибирской язвы. Было известно, что люди зарывали трупы павших животных (из-за опасения заразить других животных) глубоко в землю. Проходя однажды по полю, Пастер заметил, что один участок земли окрашен светлее остальных. Спутник объяснил ему, что именно на этом участке некогда была зарыта овца, павшая от сибирской язвы. Внимание Пастера привлек факт, что на этом участке имелось множество ходов дождевых червей и выделенных ими землистых экскрементов. У Пастера возникла мысль, что дождевые черви, выползая из глубины земли и вынося с собой споры сибирской язвы, являются переносчиками данной болезни. Так, Пастер косвенным путем, путем мысленного сравнения чувственных впечатлений, проник в то, что было скрыто от восприятия. Дальнейшие опыты и наблюдения подтвердили правильность его умозаключения. Это типичный пример теоретического мышления. Пастер непосредственно не воспринимал причину заражения домашних животных сибирской язвой. Он узнал о соответствующей причине косвенным путем - через посредство других фактов, т.е. опосредованно.

Первый существенный признак мышления заключается в том, что оно есть процесс опосредованного познания предметов. Это опосредование может быть весьма сложным, многоступенчатым. Мышление опосредуется, прежде всего, чувственной формой познания, нередко символическим содержанием образов, языком. На основании видимого, слышимого и осязаемого люди проникают в неведомое, неслышимое и неосязаемое. Именно на таком опосредованном познании строится наука [Шермухамедова, Н. А. 2007. с.]

На чем основывается возможность опосредованного познания? Объективной основой опосредованного процесса познания является наличие опосредованных

связей в мире. Например, причинно-следственные отношения дают возможность на основании восприятия следствия сделать вывод о причине, а на основании знания причины предвидеть следствие. Опосредованный характер мышления заключается также в том, что человек познает действительность не только на основе своего личного опыта, но и учитывает исторически накопленный опыт всего человечества.

В процессе мышления человек вовлекает в поток своих мыслей нити из полотна общего запаса, имеющихся в его голове знаний о самых разнообразных вещах, из всего накопленного жизнью опыта. И зачастую самые невероятные сопоставления, аналогии и ассоциации могут привести к решению важной практической и теоретической проблемы. Теоретики могут с успехом извлекать научные результаты относительно вещей, которые они, быть может, никогда не видели. Например, на основе одного лишь утонченного аппарата логического мышления А. Эйнштейн вывел закон эквивалентности массы и энергии чисто логически – мелом на доске и карандашом на листе бумаги [Эйнштейн, А., Инфельд, Д. 1965. С 5].

В жизни мыслят не только "теоретики", но и практики. Практическое мышление направлено на решение частных, конкретных задач, тогда как теоретическое мышление – на отыскание общих закономерностей. Если теоретическое мышление сосредоточено преимущественно на переходе от ощущения к мысли, идее, теории, то практическое мышление направлено, прежде всего, на реализацию мысли, идеи, теории в жизнь. Практическое мышление непосредственно включено в практику и постоянно подвергается ее контролирующему воздействию. Человек понимает несовершенство практического мышления (сознания), поэтому целенаправленно двигается по пути его оттачивания и превращения в надежный инструмент в деле освоения и преобразования окружающей действительности. И первый шаг, который был сделан им в этом направлении, был шагом в сторону создания особых средств с целью придания обыденно-практическим знаниям специализированного вида. Это стало возможным только в рамках определенной духовной (философской) деятельности, которая специализировалась на познание природы и человека. Философское осмысление окружающей действительности имело важное значение для человека в утверждении его как разумного существа. Однако философское исследование вещей и явлений, в силу специфики предмета и объекта познания, не могла дать объективно истинных знаний о них. По мере возникновения необходимости в таких знаниях, не только в собственно интеллектуальном, но и в практическом смысле, из философии стала выделяться относительно самостоятельная познавательная сфера, в рамках которой осуществлялись объективное исследование действительности и поиск закономерностей ее возникновения и развития с помощью специальных средств и методов. С возникновением науки знания стали обретать истинностное значение, а истина становилась научной – по мере ее обоснования специализированными средствами науки, и "этим научное знание отличается от других форм утверждения истины – уверенности, мнения и т.д.". [Эйнштейн, А., Инфельд, Д. 1965. с. 10]. Одновременно с этим процессом стали формироваться демаркационные черты научного и ненаучного знаний. Обоснованные научные знания стали обладать определенными атрибутивными свойствами – системностью, истинностью, интерсубъективностью, доказательностью и т.д.

С возникновением науки как специфической деятельности, ориентированной на производство и воспроизводство объективного знания, адекватно отражающего суть реальных связей и отношений, формируется и соответствующий ей тип мышления - научное мышление.

Научное мышление осуществляется на основе точных методов установления, отбора, обобщения и организации. Следовательно, научное мышление представляет собой продукт сложного познавательного процесса, включающего в себя выделение объекта и предмета исследования, использование множества различных логических приемов и методов, специального языка. В научном познании мыслительные действия направлены на исследование глубинной сущности реального мира, связей и отношений его с процессами закономерного существования и развития. В ходе сложных мыслительных операций познается изменяющийся мир. Мышление позволяет объяснить не только настоящее, но и предвидеть будущее, оперировать потенциально возможным, а формируемые им знания отражают объективные законы и закономерности.

Теоретическое мышление подвергается практической проверке не в каждом звене, а только в конечных результатах.

Практическое и теоретическое мышление - это единый процесс. Они присутствуют в любом научном исследовании на любой его стадии. Однако в силу различных причин эти типы мышления не всегда совмещаются в одном человеке с одинаковой полнотой. История науки знает блестящих экспериментаторов и не менее блестящих теоретиков и наоборот. В науке происходит в известной степени разделение труда между учеными - экспериментаторы и теоретики. И то и другое требует специфических навыков, образования, системы знаний и того, что называется складом ума.

Мышление является предметом изучения многих наук: теории познания, логики, психологии, физиологии высшей нервной деятельности, в какой-то мере эстетики, изучающей художественную форму мышления, а также в определенной степени общего языкознания, исследующего связь между языком и мышлением в их историческом развитии.

Единство теории познания, исследующей общие методы познания и отношение знания, мышления к объективной реальности, и логических аспектов мысли с учетом психологии творчества и достижений всего научного познания, нашло свое наиболее полное отражение в общефилософской логике. Логика выполняет важную роль общей методологии наук. Именно логика представляет собой общее учение об историческом развитии, самодвижении предмета познания и его отражении в мышлении, в движении понятий. Как бы человек глубоко, тонко и гибко ни мыслил, он мыслит по законам логики, при условии верного хода мысли, не нарушая ни одного ее принципа.

Колоссальная сложность проблем, вставших перед современной наукой и техникой, потребовала интенсивного развития логики, приведения логического аппарата мышления в соответствие с сильно возросшими требованиями, особенно кибернетической техники. Эта жизненная потребность обусловила появление новых направлений в логике - многозначной, вероятностной и других логических дисциплин; сблизила формальную логику с математикой и вызвало к жизни математическую логику.

Связь процессов объективного мира, их развитие представляют собой своего рода "логику вещей", объективную логику. Эта логика отражается в нашем мышлении в виде связи понятий - это субъективная логика, логика мышления. Логичность наших мыслей обуславливается тем, что мы связываем в них вещи так, как они связаны в самой действительности. Поскольку действительность диалектична, постольку таковой же должна быть и логика человеческого мышления.

Между мышлением и бытием существует единство. Реальной основой единства мышления и бытия является общественная практика, в процессе которой формируются логические формы и законы мышления. Отличие логических закономерностей от объективных общих закономерностей развития мира заключается в том, что человек может, применять логические закономерности сознательно, тогда как в природе закономерности развития мира пролагают себе дорогу бессознательно.

Все, что мы знаем об окружающем мире, в конечном счете, пришло к нам через органы чувств. Но они же являются источником и некоторых ложных идей, например идеи о плоском строении Земли, о движении Солнца вокруг Земли и т.д. Это часто вызывало резкое недоверие к показаниям органов чувств и умаление их познавательной роли рационалистами, которые всю заслугу познания приписывают мышлению. На это эмпирики возражают, утверждая, что больше всего заблуждений породило именно мышление. Животное, говорят эмпирики, не может далеко уклониться от путей природы: его мотивы лежат только в наглядном, чувственно воспринимаемом мире, где находит себе место только возможное. Животные ничего не придумывают и поэтому не впадают в безрассудство. Человек же отдан в жертву всевозможным химерам.

Эмпиризм, абсолютизирующий роль чувственного познания и не доверяющий абстрактному теоретическому мышлению, препятствует развитию научного познания. Как отмечают специалисты, древние математики и философы, начиная с пифагорейцев, выступали против введения в математику иррациональных, а иногда и дробных чисел, аргументируя это их не наглядностью. Эти взгляды заставили греков отрицать алгебру как науку, что послужило одной из причин отставания аналитических методов математики вплоть до эпохи Возрождения. Древние говорили, что нет ничего в мышлении, чего бы ни было в чувствах. Мышление не может обойтись без опоры на чувственные элементы в виде наглядных моделей, схем, естественного и искусственного языка и т.д. Абстракции входят в наше сознание через метафоры, иносказания, аллегории, символы, в которых образ наглядно указывает на свою идею, как это имеет место, например, в названиях художественных произведений: "Птичка первая" и т.д.

Исторический путь познания действительности начинался с живого созерцания, т.е. чувственного восприятия фактов на основе практики. От созерцания человек переходил к мышлению, а от него снова к практике, в которой он реализовывал свои мысли, выверял их истинность. Таков путь исторического развития человеческого познания. Развитие науки и тем более современное исследование осуществляются и иным путем. Современный ученый,

мышление которого аккумулировало в той или иной степени опыт человечества и выработанные им категории и законы связи мыслей, не приступает к исследованию просто с живого созерцания. С самого начала любое научное исследование нуждается в руководящих идеях. Они являются своего рода направляющей силой; без них ученый неизбежно обрекает себя на блуждание ощупью, не "ожег поставить ни одного эксперимента и не может осуществить ни одного наблюдения. Вместе с тем теоретическая мысль, даже безупречная по своей логической строгости, не может сама по себе вскрыть закономерности мира. Для эффективного движения она должна постоянно получать стимулы, толчки, факты из окружающей действительности посредством наблюдений, эксперимента, т.е. эмпирического познания. Когда работа ума, говорил В.И. Вернадский, лишена питающих ее соков, тщательного и точного исследования конкретных явлений, которые только одни способны раздвигать ее рамки и давать мерку ее правильности и применимости, тогда ум человека, быстро сделав все возможные перемещения с немногими известными конкретными данными, переходит в дальнейшем к бесплодной схоластике [Вернадский В. И. 1926. с 45].

Мышление современного человека, достигшее удивительного совершенства в приемах активного отражения действительности, представляет собой чрезвычайно сложный продукт многовекового развития познавательной деятельности бесчисленных поколений людей. Благодаря кропотливым и упорным усилиям в борьбе с природой каждое поколение неустанно вносило свою лепту в грандиозное здание культуры человеческой мысли.

Для того чтобы глубоко и всесторонне понять сущность человеческого мышления, вскрыть его познавательную роль, изучить, каким оно является в данный момент, необходимо выяснить, как оно стало таковым. Без подлинно научной разработки истории развития мышления не может быть и его настоящей теории.

Исторически развитие мышления шло от конкретных, наглядно-образных форм к отвлеченным, все более абстрактным формам. Познание у каждого человека идет от живого созерцания к абстрактному мышлению и является воспроизведением исторического пути развития мышления. Специфические особенности ранних ступеней развития мышления, отличавшегося конкретностью, наглядностью, получили свое выражение, например, в операциях счета. Первобытный человек не мог осуществлять счет "в уме". Прежде чем научиться считать мысленно, люди считали при помощи рук, манипулируя с конкретными предметами. Счет "в уме" возможен лишь посредством оперирования отвлеченными единицами, т.е. при условии абстрагирования количества предметов от самих предметов. Первобытные люди не обладали этой способностью; они могли считать лишь непосредственно осязаемые и зримые предметы (Так, Турнвальд отмечает: когда жители южных островов хотели сообщить, что пришло пять человек, они никогда не говорили "пришло пятеро". Они сообщали об этом примерно так: пришел один мужчина с большим носом, старик, ребенок, мужчина с больной кожей и совсем маленький ребенок. Миклухо-Маклай следующим образом описывает приемы счета у папуасов: "Излюбленный способ счета состоит в том, что папуас загибает один за другим

пальцы руки, причем издает определенный звук, например "бе, бе, бе"... Досчитав до пяти, он говорит: "Ибон-бе" (рука)... Затем он загибает пальцы другой руки, снова повторяя "бе, бе"... пока не дойдет до "Ибон-алн" (две руки). Затем он идет дальше, приговаривая "бе, бе"... пока не дойдет до "еэмба-бе" и "самба-али" (одна нога, две ноги)"[Миклухо-Маклай Н. 1951, с 176].

Слова и выражения в своем поступательном историческом развитии как бы обволакивались тем смыслом, который вкладывали в них различные поколения людей, пользовавшиеся ими. Проследим, например, этимологию слова "понятие". На ранней ступени развития сознания человека оно означало физическое действие, осуществляемое руками, - схватить, объять ("я-ти" - древнерусское "взять"). Затем по мере развития абстракции это слово стало обозначать деятельность ума. Понять - это значит схватить, уловить умом какие-то реальные отношения между предметами и явлениями действительности. В настоящее время термин "понятие" выражает уже не только сам процесс умственной деятельности - понимание, но и результат этого умственного процесса - умственный образ, отражающий предметы или явления в их существенных признаках. Человек всегда стремился представить конкретно, наглядно то, что недоступно конкретному восприятию. Отсюда выражения: "острая мысль", "пылкое воображение", "холодный рассудок", "черный замысел", "глубокий ум" и т.д. и т.п.

Ранние формы человеческого мышления иногда истолковывались как отрешенные от закономерного объективного мира, как нечто "непроницаемое для того, что мы называем опытом, т.е. для выводов, которые может извлечь наблюдатель из объективных связей между явлениями", как что-то такое, что якобы имеет "свой собственный опыт, насквозь мистический".

Было бы неправильно представлять историческое развитие первобытного, да и не только первобытного, мышления как своего рода триумфальное шествие по пути, прямо ведущем к абсолютной истине. Магия, фетишизм, анимизм, мифология накладывали свой отпечаток на мысли и чувства человека. [Шермухамедова, Н. 2003 с. 165]. Ввиду этого люди часто делали выводы на основе простой ассоциации или случайного совпадения во времени и пространстве двух не связанных между собой причинно-следственными отношениями явлений по принципу: *post hoc ergo propter hoc* (после этого значит поэтому). Но рассматривать первобытное мышление как сплошное царство мистики, как безраздельное господство иллюзорного отражения действительности - значит истолковать мышление не как величайший фактор ориентировки человека в окружающей его действительности, а, напротив, приписывать мышлению несвойственную его природе функцию дезориентации человека. Это означает отрицание преемственной связи между мышлением ранних эпох и современным его уровнем, разделение их по существу непроходимой пропастью. На какой бы низкой ступени развития ни находилось мышление человека, оно носило в своей основе логический характер, поскольку более или менее верно отражало связи предметов и явлений объективного мира и служило необходимой предпосылкой целесообразной деятельности человека. Первобытное мышление, хотя рациональное ядро его было окутано многими иррациональными моментами, в целом носило логический характер. Оно явилось закономерным и необходимым звеном, соединяющим гигантскую цепь умственного развития, начало которой уходит в глубь животного царства, а продолжение восходит к научному мышлению современного человека.

Заключение

Познавательные способности человека возможны только в соотношении теоретического, логического и практического мышления. Их соотношение открывает путь развитию научного мышления. В познавательной деятельности они выступают как форма и содержание и тем самым составляют единство противоположностей, неразрывно связанных между собой и дополняющих друг друга. В основе их диалектического единства лежит противоречие между существующими наличными знаниями, с одной стороны, и мыслительной активностью, связанной с поиском и производством новых знаний, не соответствующих установившимся научным представлениям, - с другой. Содержание более активно и подвижно чем форма. Оно имеет тенденцию к постоянному развитию и совершенствованию. Непреодолимая тяга к проникновению в сущностное основание исследуемой реальности есть характеристика содержания, значит и научного мышления. Форма же тяготеет к устойчивости и стабильности, долговому сохранению качественной определенности. Это чревато обострением противоречий и может, в конце концов, привести к утрате единства формы и содержания. Диалектическое отрицание формы связано с удержанием положительного, ценностного и необходимого для становления новой системы связей и отношений. Формирование новой системы всегда сопряжено с активизацией мыслительной деятельности, ибо идет процесс создания идеальных объектов, построения теоретических концепций с выведением новых законов. Смена старого и становление нового является непрерывным процессом, характеризующим условие прогрессивного развития науки и мышления. Таким образом, соотношение логического, теоретического и практического - это определенная форма мыслительной деятельности, в рамках которой субъектами познания задаются специфическое видение исследуемого объекта соответствующие в определенный исторический период.

Библиография

1. Шермухамедова, Н.А. (2007) 'Гносеология'. Ташкент, НОФУ, с 137.
2. Шермухамедова, Н.А. (2006) 'Стиль научного мышления'. Ташкент, НОФУ, с 78.
3. Эйнштейн А., Инфельд Д. (1965) 'Эволюция физики'. Москва, Наука. с 5. с 10.
4. Вернадский В.И. (1926). Биосфера.- Москва, с 45.
5. Миклухо-Маклай Н. (1951) 'Собрание сочинений'. Москва АТРАФ. с 176.
6. Шермухамедова, Н.А. (2003) 'Философия и методология науки'. Ташкент, Университет, С. 165.

Trasliteration

1. Shermuhamedova, N. A. (2007) ' Gnoseology'. Tashkent, NOFU, p 137
2. Shermuhamedova, N. A. (2006) 'The style of scientific thinking'. Tashkent, NOFU, p. 78
3. Einstein, D. Infeld. (1965) 'The Evolution of Physics'. Moscow, Science. from 5. from 10.
4. Vernadsky ,V.I. (1926). 'Biosfera'. Moscow - p. 45.
5. Miklouho-Maclay N. (1951) 'Collected Works'. Moscow ATRAF. with 176.
6. Shermuhamedova, N.A. (2003). ' Philosophy and Methodology of Science'. Tashkent, University, p. 165

Nazariy, mantiqiy va amaliy tafakkur mutanosibligi

Annotatsiya. Tafakkur - bu insonning narsa va hodisalarning umumiy xossalarini maqsadli aks ettirishdir. Nazariy tafakkur tajriba, fan, texnika sohasida yangi natijalarga erishishga yo'nalgan. Tafakkur muammoni qo'yish va uning echimini topish bilan bog'liq faol jarayondir. Doimiy izlanuvchanlik fikrlovchi insonning muhim belgisidir. Sezgidan fikrga o'tish bilish ob'ektining ichki va tashqi, mohiyat va uning namoyon bo'lishi, yakkalik va umumiy kabilarga bo'linishida o'z ifodasini topadi. Sensualizmdagi kabi ilmiy va falsafiy bilimning binosini faqat hissiyot va tasavvurga asoslanib yaratishning imkoni yo'q. Barcha hissiy tasavvurlar ular nechog'lik hayotiy bo'lishidan qat'iy nazar mazmunan juda qashshoqdir, ular hech qachon mohiyatgacha chuqur eta olmadilar. Bu tafakkur, jonli mushohada jarayonida amalga oshadi. Shu bois, ushbu maqolada nazariy va amaliy tafakkur uyg'unligini ta'minlashning hodisalar mohiyatiga etishdagi ahamiyati ochib beriladi.

Kalit so'zlar: mantiq, tafakkur, hissiy idrok, sensualizm, nazariy, amaliy, o'zaroaloqa, fikrlovchi inson, ob'ektiv asos, sezgi.





Shadmanov Kurban (Uzbekistan, Bukhara)

HERMENEUTICS AS AN INTERPRETATION METHOD OF HISTORICAL-PHILOSOPHICAL TEXTS

Abstract. The article is dedicated to issues dealt with hermeneutics as one of efficient ways of interpretation of texts of historical-philosophic type. The problem of interpretation relates to the sphere of sign problems, the study of which requires a direct appeal to philosophy, since interpretation cannot be considered an absolutely arbitrary process caused by a spontaneous desire or intention of a subject free from any restrictions. And the first factor limiting the arbitrariness of the subject which has its effect on the nature of the interpretation is the semiotic certainty of the phenomenon being interpreted. The term "interpretation" is often used in a meaning similar to explanation (expounding). Considering the interpretation procedure as one of the components of the explanation we mean a narrow understanding of it. In this sense, it means a procedure for establishing the meaning of terms and statements of the theoretical system reflected in the text. In this sense, the term "meaning" is interpreted by us both as a meaning and as a reference of the interpreted phenomenon. It is clear that such a notion of the meaning is vulnerable to criticism from those who interpret a meaning either as a sense or as a reference. However, up to now there are no generally accepted arguments in favor of the first or second point of view. Of course, a more subtle analysis will make it possible to distinguish the forms of the interpretation procedure for instances of establishing the meaning and reference of the object of interpretation. The concepts of meaning and interpretation are fundamentally correlated and complementary: they express the basic content of a complicated and complex problem of human understanding of reality. Special attention should be paid to such central notions of the problem of understanding as meaning and interpretation, the role and significance of which can be traced in distinguishing two main traditions in philosophy related to the problem of understanding: 1. "analytical tradition" developed mainly within the framework of an English-language philosophy oriented on logical and semantic analysis of natural language and formalized language systems and 2. "hermeneutic" tradition, developed in the framework of the "continental" European philosophy.

Key words: hermeneutics, method, interpretation, meaning, notion, historical-philosophical, text, analytical tradition, hermeneutical tradition.

Introduction

The problem of interpretation relates to the sphere of sign problems, the study of which requires a direct appeal to philosophy since interpretation cannot be considered an absolutely arbitrary process caused by a spontaneous desire or intention of a subject free from any restrictions. And the first factor limiting the arbitrariness of the subject which has its effect on the nature of the interpretation is the semiotic certainty of the phenomenon being interpreted. The term "interpretation" is often used in a meaning similar to explaining (expounding). Considering the interpretation procedure as one of the components of the interpretation, we mean a narrow understanding of it. In this sense, it means a procedure for establishing the meaning of terms and statements of the

theoretical system reflected in the text. In this sense, the term "value" is interpreted by us both as a meaning and as a reference of the interpreted phenomenon. It is clear that such an idea of meaning is very vulnerable to criticism from the side of those who interpret meaning either as meaning or as reference. However, up to now there are no generally accepted arguments in favor of the first or second point of view. Of course, a more subtle analysis will make it possible to distinguish the forms of the interpretation procedure for instances of establishing the meaning and reference of the object of interpretation.

The concepts of meaning and interpretation are fundamentally correlated and complementary: they express the basic content of a complex, and complex problem of human understanding of reality. Special attention should be paid to the consideration of such central concepts of the problem of understanding as meaning and interpretation, the role and significance of which can be traced in distinguishing two main traditions in philosophy related to the problem of understanding: 1. "analytical tradition" developed mainly in the framework of the English-language philosophy of language, oriented on the logical and semantic analysis of natural language and formalized language systems and 2. the "hermeneutic" tradition developed in the framework of the "continental" European philosophy (mainly in Germany and France), focused on the interpretation of texts and procedures of cultural phenomena, to identify common cultural understanding of contexts, the specifics of man's knowledge of the person, including the person of another historical era or culture [Современная ... Словарь., 1991, с.235-236; Apel K.-O., 1981, pp.79-111; Parret H., 1980]. Although this distinction is very conditional, it highlights the rather significant points that should be discussed in more detail.

1. The "analytical" tradition with its installation on the analysis of meanings and semantics of language expressions ultimately has the goal of building a theory of meaning, and the "hermeneutic" tradition with its installation on the interpretation of texts, signs of culture, the inner world of a person has an ultimate purpose of building a theory of interpretation.

2. The analytical theory of meaning is formed on the basis of the consideration of the "timeless" mechanism of communication and intercourse, and the hermeneutic theory of interpretation is determined by the desire to reveal the "modern", historical character of the formation of this meaning. The development of both traditions shows their complementarity with the problem of understanding. If, for certain reasons, the "analytical" tradition has been subjected to a detailed study, the traditions of "hermeneutic" have only been subjected to a thorough critical Interpretation can be defined as the establishment of a system (or systems) of objects that make up the subject domain of meanings of the terms of the theory under study [Apel K.-O., 1981, p.110]. Just as the analysis of meaning presupposes the procedure of its formation and revelation - an interpretation as an "understanding" procedure, and the interpretation itself presupposes the existence of certain semantic structures, which are understood as an interpretation process. It is necessary, on the basis of the results obtained in the process of interpretation, to describe the phenomenon under investigation, thus presenting it from the standpoint of a real participant in a given historical event (since this is a historical interpretation). And finally explain it. Explanation, in turn, is the procedure for summing up the explained phenomenon (explanandum) under certain laws, theories (explanance).

Main part

The explanation and interpretation as integral parts of the interpretation (expounding) have much in common. As a result of interpretation, the meaning of terms and statements of theoretical systems is established this allows, as a result, to the system describing. The explanation reveals the essence of the system, allows you to answer the question of why a scientist, thinker came to the conclusion such and not a different solution to a theoretical problem, a manifestation of what patterns this result of spiritual activity. As we see, the problem of interpretation, which eventually leads to understanding, taken in general terms, is extremely broad. We are interested only in its particular aspect, connected with historical-philosophical interpretation, the specificity of which, on the one hand, is determined by the originality of historical knowledge in general; on the other hand, it is due to the peculiarities of philosophy, the development of which is the object of studying the history of philosophy as a science. The tasks solved by the historian, including the historian of philosophical thought, ultimately boil down to the knowledge of the past, the study of what does not directly exist in the present. Historical research deals, as a rule, with being mediated. As a source of knowledge about the past, it is forced to refer to those "tracks" that have come down to us from the events of the past.

Since we are directly interested in the complex of problems associated with historical and philosophical understanding, in this case we should be talking about the text as the materialization of knowledge. In relation to the text, "the language turns out to be a system of rules and can be considered as a kind of regulatory way of translating the plan of expression into the plan of content and vice versa, that is, as a method of decryption" [Apel K.-O., 1981, p.3]. The text, which contains the presentation of ideas characteristic of one or another course of the philosophical thought of the past, serves as a "trace" according to which the historian-researcher of philosophy "searches out" a phenomenon of interest in the process of reconstruction. Strictly speaking, in the present from the past there are not "traces", but "remnants", relicts.

By itself, the relic does not possess the property of being a means of knowledge. The research historian must see in the relic a "trace" of past events of interest to him before this relic "speaks". Thus, the relic becomes a historical source and acts as a means of knowing the past only in connection with the formulation of a certain cognitive goal. The status of the source is given to him by the researcher. Every historical source is essentially a relic, but not every relic functionally acts as a historical source. Consequently, there is not a substantial, but a functional difference between a relic and a historical source, determined by the differences in their purpose and their practical use to achieve certain goals of the subject.

By virtue of this particular feature, historical knowledge is always indirect, and its object is reconstructive. This causes the inevitable incompleteness of knowledge about the past and their probabilistic nature, which extremely complicates the process of historical interpretation. The need for knowledge of the past does not constitute a specific characteristic of only a certain class of historical sciences. The retrospective function is realized in the process of any modern scientific research, because it arises from the requirements of the principle of historicism, equally binding for any branch of scientific knowledge. At the same time, we should not forget the main historical connection; look

at each question from the point of view of how a well-known phenomenon in history arose, what main stages in its development this phenomenon went through, and from the point of view of this development, look at what this thing has become now. Appeal to the past due to a look at the phenomena of reality as processes occurring in time. Indeed, the scientific knowledge of the object is impossible outside of its genetic analysis. That is why a look at the past, which is interpreted as a prehistory of the present, modern, and the new is viewed as a transformed old, allows us to understand the modern itself as a natural result of previous development. Without this, understanding it will be incomplete. This approach is undoubtedly important for the historical sciences in the specific sense of the word. And yet, for all its importance, it is not sufficient for the realization of that particular relation to the past, which distinguishes "theoretical history" from "historical theory" (history as science in the narrow sense of the word from science, guided by the principle of historicism in approaching the object of its study).

From the point of view of the attitude of the past to the present, who studies this past, it (in the past) contains:

- a) embryos of certain elements that have found their development in the present;
- b) that which was discarded by the subsequent development and thus died (at least for a while) along with the era that gave birth to it;
- c) those elements that have passed into the subsequent epoch, having remained in it as an atavism, remnants of the past.

The theory of "prehistory" makes it possible to identify the first of these components, to clarify what unites the past with the present, but for a "theoretical history" this is not enough. It is designed to reconstruct a picture of the past according to its own, this past inherent measure. And such a requirement involves the study of all these components of the past, explains them in the light of the laws specifically characteristic of this past. Both the "historical theory" and the "theoretical history" begin with one and the same thing, i.e. with the identification of the "traces" of the past. And in fact, and in another type of research, procedures are performed that are connected with the need to understand these "traces", in other words, a bridge is thrown from the present to the past. But, if a theoretical study of the modern view of the past is limited to taking into account only those elements that have been transferred to the present by induced bridges, have also significantly changed, organically incorporated into the present system, the historian, in a special sense of the word, seeks to use bridges to make a mental transition to the shore of the past, where he should learn about what has not passed into the present; besides (from the point of view of the task of reconstructing the holistic image of this past) to comprehend it in all its originality. The need to solve this problem makes it extremely difficult to understand the past.

Scientific study of the processes occurring nowadays and predicting the future is impossible without the fullest knowledge of the past. Such an awareness of the specificity of the past is extremely important for the humanities, allowing the latter to understand the complexity of the task of understanding the past, however close and similar it may seem to be from our "today" position. We "consider the illusion of comprehension as a mortal threat to humanitarian thought, which is always an understanding" above the barriers "of incomprehension. ... The meaning of each culture is transparent and meaning to the extent it is, meaning something transparent and generally significant, but just as true, that it is "mysterious," and precisely so far as it is "mysterious" to our consciousness from outside by

instances independent of us "[Аверинцев С., 1971, p.46]. This is particularly relevant to the historical and philosophical problem of understanding, given the uniqueness of philosophy and the nature of its relation to its history due to it. Indeed, to successfully solve the problems of interpreting the past in historical and philosophical knowledge, a clear understanding of the difference of historical and philosophical attitudes to previous philosophical thought from the point of view of actual philosophical research with its inherent look at the past development of philosophy as a background to solving problems that are at the center of philosophical research is necessary. In this case, the distinction between these two approaches to the past is hampered by the specific, internal nature of the relationship of philosophy with the history of philosophy.

Striving for an extremely generalized comprehension of reality, philosophy takes as an object of its study the relationship of a person with the reality surrounding him. Therefore, the subjects of direct philosophical consideration are the problems that make up the worldview. After all, the specificity of the latter is that it performs a completely definite function in the system of human knowledge and ideas, namely, to serve as a way for a general person to realize his attitude to the surrounding reality, determine his place in the world, and realize the purpose and meaning of his life and work. And this, providing a reflection of the philosophical position in his teaching, allows revealing the specific unity of two aspects inherent in philosophy: a) scientific and cognitive, and b) ideological. It is the last aspect that determines a number of features of philosophy, its development. These usually indicate:

1) the striking vitality, if not eternity, of the main philosophical problems (in the process of interpretation this feature makes it difficult to identify specific differences between previous teachings and modern ones, clarifying the barrier that needs to be overcome on the way to understanding the teachings of the past) and

2) the multiplicity of opposing philosophical systems and concepts coexisting at each historical stage.

Each philosophical doctrine, the school develops, as a rule, its own specific language, seeks to make its concepts more precise. This language is generally accepted at least for representatives of this particular school or trend, it serves for the purposes of communication and explication of scientific results. And an important point for the researcher is just mastering this special language, because, analyzing, or rather, penetrating into the world of ideas and concepts of the thinker, the researcher learns and then interprets the viewpoint on the world of this thinker (philosopher), reveals the linguistic erudition, vocabulary wealth, presented in his works in a systematic and accurate form, and the semantics of the units of which accumulated in himself the achievement of philosophical thought (of this) teaching. The multiplicity of coexisting philosophical doctrines determines as one of the specifics of the philosophical language the ambiguity of terms.

Each philosopher puts his own content, his own meaning into the philosophical concepts with which he operates. This allows the researcher to state the particular difficulty of comparing philosophical doctrines, their "insolubility" in each other. At the same time, from the point of view of the hermeneutic analysis of precisely the semantic features of the language of philosophy of a specific doctrine (author, school), this feature provides a wide field of activity for the researcher, given the cumulative nature of the development of philosophy as a special type of knowledge.

Conclusion

Historical and philosophical knowledge is aimed at the study of the history of thought. Thought as such cannot be directly given to the historian. The only possible way of the existence of the thought of one person for another is its existence in the verbal design. The immediate reality with which the researcher deals is the text, which is a product of labour for the materialization of the philosopher's thought and on which lies - always - the imprint of the thinker's personality: his tastes, inclinations, his world outlook; and only because of this the philosopher's work expresses the world outlook of his era, this is its main value. In this aspect, it is possible to say that in a text a thought turns into its opposite, into something objective that exists for others, outside and independently of the consciousness of the carrier of the thought that embodied it in the text. The thought is not hidden behind the text and is not its spiritual substance. It arises as a function of the text as a result of the procedures for interpreting it. The life event of the text, that is, the true essence always develops at the turn of two consciousnesses, two subjects [Бахтин М., 1976, p.127]. The text, created by the author, awakens the thought of the perceivers who appeal to this text. This thought is the meaning of this text for interpreting it. The development of spiritual culture in history lies in its rewinding from the impersonal form of universality into the personal form of the culture of the individual and precisely thereby giving culture of thinking (idea) the form of the culture of an object (spirit).

Bibliography

1. Аверинцев, С. (1971). 'Греческая "литература" и ближневосточная словесность'. (Два творческих принципа) // Вопросы литературы, 1971, №8. С. 46.
2. Бахтин, М. М. (1976). *Проблема текста. Опыт философского анализа*. // Вопросы литературы, №10. С. 127.
3. Гайденок, П. П. (1986). 'Хайдеггер и философская герменевтика' // Новые течения философии в ФРГ. М., 1986.
4. 'Герменевтика: история и современность' (1985). Москва: Мысль, - 303с.
5. Крымский, С. Б. 'Научное знание и принципы его трансформации'. - Киев: Наукова Думка, 2004. - 207с.
6. 'Современная Западная философия'. (1991) Словарь. Москва. - 414с.
7. Apel, K. O. (1981). Intentions, conventions and reverence to things: dimension of understanding meaning in hermeneutics and analytic philosophy of language. - In: Meaning and understanding (1981). Berlin - N.-Y., - Pp. 79-111.
8. 'Hermeneutics and Modern Philosophy' (1986). - N.-Y, p. 65.
9. Parret, H. 'Context of Understanding' (1980). - Amsterdam, - Pp. 1-10.

Transliteration

1. Averintsev, S. (1971) Grecheskaya 'literatura' i bliznevostochnaya slovesnost' (Dva tvorcheskikh principa) // Voprosi literaturi, №8. S. 46.
2. Bahtin, M. M. (1976) ' Problema teksta. Opyt filosofskogo analiza'. // Voprosy literaturi, №10. S. 127.
3. Gaidenko, P. P. (1986) 'Haidegger i filosofskaya germenevtika' // Noviyi techeniya filosofii v FRG. -M. 'Germenevtika: istoriya i sovremennost'. Moscow, Mysl, 1985. - 303s.
5. Krymskiy, S. B. (2004). 'Nauchnoye znaniye i printsipy ego transformatsii'. - Kyev: Naukova Dumka: 207s.
6. 'Sovremennaya zapadnaya filosofiya'. (1991) Slovar. - Moscow. - 414s.
7. Apel, K. O. (1981). Intentions, conventions and reverence to things: dimension of understanding meaning in hermeneutics and analytic philosophy of language. - In.: Meaning and understanding. Berlin - N.-Y., - p. 79-111.
8. 'Hermeneutics and Modern Philosophy' (1986). - N.-Y, p. 65.
9. Parret, H. 'Context of Understanding' (1980). - Amsterdam, - Pp. 1-10.

Шадманов Курбан (Ўзбекистан, Бухара)

Герменевтика как метод интерпретации историко-философских текстов

Аннотация. Статья посвящена вопросам, связанным с герменевтикой как эффективному способу интерпретации текстов историко-философского типа. Проблема интерпретации относится к той сфере знаковой проблематики, исследование которой требует прямого обращения к философии, так как интерпретацию нельзя считать абсолютно произвольным процессом, вызванным спонтанным желанием или намерением субъекта свободного от каких-либо ограничений. И первый ограничивающий произвол субъекта фактор, который оказывает свое воздействие на характер интерпретации, это семиотическая определенность интерпретируемого явления. Термин "интерпретация" часто употребляется в значении, аналогичном истолкованию. Рассматривая процедуру интерпретации как одну из составных частей истолкования, мы имеем в виду узкое понимание ее. В этом смысле она означает процедуру установления значения терминов и высказываний теоретической системы, отраженной в тексте. В этом смысле термин "значение" трактуется нами и как смысл, и как референция интерпретируемого явления. Ясно, что такое представление о значении весьма уязвимо для критики со стороны тех, кто трактует значение либо как смысл, либо как референция. Однако вплоть до настоящего времени отсутствуют общепринятые аргументы в пользу первой или второй точки зрения. Безусловно, более тонкий анализ позволит различить формы процедуры истолкования для случаев установления смысла и референции объекта истолкования. Понятия смысла и интерпретации принципиально соотносимы и взаимодополняемы: в них выражается основное содержание сложной и комплексной проблемы понимания человеком действительности. Особого внимания заслуживает рассмотрение таких центральных понятий проблемы понимания, как смысл и интерпретация, роль и значение которых прослеживается в различении двух основных традиций в философии, связанных с проблемой понимания: 1. "аналитическая традиция", развиваемая главным образом в рамках англоязычной философии языка 2. "герменевтическая" традиция, развиваемая в рамках "континентальной" европейской философии.

Ключевые слова: герменевтика, метод, интерпретация, значение, смысл, историко-философский, текст, аналитическая традиция, герменевтическая традиция.

Shadmanov Qurbon (O'zbekiston, Buxoro)

Germenevtika tarixiy-falsafiy matnlar talqinining usuli sifatida

Annotsatsiya. Sharxlash muammolari falsafaga bevosita murojaat qilishni talab qiladigan belgilar tizimi muammolari sohasiga taalluqlidir, chunki interpretatsiya hech qanday cheklovlarsiz ihtiyoрий yoki xohish-istakdan kelib chiqadigan mutlaqo o'zboshimchalikli jarayon hisoblanishi mumkin emas. Va sharhning mohiyatiga ta'sir qiladigan mavzuni mantiqsizlik bilan cheklaydigan birinchi omil, talqin qilinadigan hodisaning semiотik ishonchligidir.

"Interpretatsiya" atamasi odatda sharhga o'xshash ma'noda ishlatiladi. Ushbu jarayonni talqinining tarkibiy qismlaridan biri sifatida hisobga olsak, biz uni tor tushunchasini nazarda tutamiz. Bunda matnda aks ettirilgan nazariy tizimning atamalarini va ifodalari ma'nosini aniqlashning tartibi nazarda tutiladi. Shu ma'noda, "mazmun" atamasi, biz tomondan ham ma'no, ham referentsiya qilingan hodisaning namunasi sifatida talqin etiladi. Albatta, ma'no haqidagi bunday tushuncha tanqidga ochiq va zayif. Biroq, bugungi kunda birinchi yoki ikkinchi nuqtai nazar foydasiga hech qanday umumiy qabul qilingan dalillar yo'q.

Shubhasiz, yanada nozik tahlil talqin ob'ekting mazmuni va mohiyatini belgilash misolida talqin qilish tartibining shakllarini ajratishga imkon beradi. Ma'no va talqin tushunchalari asosan o'zaro bog'liq va bir-birini to'ldiradi: ular haqiqatning insoniy tushunchalarini murakkab va kompleks muammolarning asosiy mazmunini ifodalaydi.

O'zaro tushunish muammosiga o'xshash markaziy kontseptsionalarni ko'rib chiqishga alohida e'tibor qaratish kerak, chunki tushunish muammosi roli va ahamiyatiga taalluqli falsafada ikkita asosiy an'ana mavjud: 1. asosan ingliz tilining falsafasi doirasida ishlab chiqilgan "analitik" an'analar va 2. "kontinental" Yevropa falsafasi doirasida ishlab chiqilgan "germenevtik" an'analar.

Tayanch so'zlar: germenevtika, usul, talqin, mazmun, ma'no, tarixiy-falsafiy, analitik an'ana, germenevtik an'ana.

УДК 329.3



<http://dx.doi.org/10.26739/2181-9505-2018-2-12>

Андиржанова Гулнар Абылхаировна (Казахстан, Алматы)

СОЦИАЛЬНЫЕ КОРНИ РЕЛИГИОЗНОГО ЭКСТРЕМИЗМА И ЕГО ИСТОРИЧЕСКИЕ ФОРМЫ

Аннотация. На сегодняшний день религиозный экстремизм проявляется с одной стороны в виде явления, которое обретает целостность, с другой стороны начинает обретать целый комплекс функций и задач. Можно отметить среди них ярко выраженные функции и задачи сплочение отдельных групп одного этнического происхождения, формирование фанатичных взглядов к идеологии и выработка чувства долга к религии и многое другое. Он становится проблемой, с которой следует не только считаться, но и бороться из-за способности проникать во все сферы жизнедеятельности общества и человека. Отрицание всех норм и правил, кризис доверия между людьми, этническими группами и странами, нарушение стабильности, вызывают крайние негативные последствия, которые порой сложно решить путём дипломатии и переговоров.

Ключевые слова: экстремизм, этнос, фанатизм, религия, дипломатия, нормы и правила, последствия, население.

Введение

Религиозный фактор имеет особое значение в таких районах, как Ближний Восток, из-за того, что в этих странах проживают множество различных этнических групп со своим вероисповеданием. Можно заметить, что во многих этих странах религия политизирована, расширяются нетрадиционные религиозные движения, которые имеют поддержку за счет иностранных спонсоров, имеющих геополитический интерес в данном регионе. В свою очередь, также тяжело измерить религиозность населения и глубины его проникновения в политику государства, заметен рост религиозно-экстремистских организаций, сторонников данного течения, которые сегодня воюют на стороне террора.

Понятие, сущность и виды экстремизма

Одним из видов экстремизма, в основе которого лежит конкретная религиозная идеология и деяние, относящееся к отдельным лицам, которые принадлежат к разным организациям в религиозной сфере и конфессиям, течениям и группам, отличие которых выражено несоответствием с общепринятыми нормами в обществе. Такие экстремисты имеют радикальные и фундаменталистские взгляды на толкование любого вероучения, они противостоят существующим религиозным традициям с целью их кардинального изменения или полного разрушения. Его основой является проявление чрезвычайной степени жестокости и агрессивности в отношении населения.

Бурный рост накаленности внутри религиозного сообщества возникает из-за религиозного экстремизма. В настоящее время данный экстремизм формируется, чтобы вторгнуться в жизнь простого народа, для изменения поведения человека и введение в заблуждение людей с целью свершения революции, что, в конечном итоге, приведет к переходу локальных проблем в региональные.



Рисунок - 1 Разновидности определения религиозного экстремизма

Примечание: составлено автором

Как показано на рисунке 1, данное понятие имеет следующие виды:

- антинационализм;
- ультранационализм;
- исламский радикализм;
- этноконфессиональный.

Антинационализм выражает отрицательные чувства к дискриминации по национальной принадлежности [1. 2013]. Сторонники данного течения придерживаются идеалистического взгляда на мировое сообщество и самоопределяются как граждане мира. Они часто утверждают, что отказываются от шовинизма и милитаризма и стремятся к миру, а не к постоянному конфликту, который, по их утверждению, может быть укоренен в национализме. Понятие национализма как системы убеждений или идентичности, особенно в случае конфликта с более обоснованным и самодостаточным выбором идентичности, часто основанного на свободно избранных религиозных или культурных убеждениях и практиках, можно понять, чтобы подорвать легитимность территориального национализма. Различные формы интернационализма предлагают альтернативы. Они не все обязательно выступают против концепций государства, территориальных границ, сохранения культуры и политики идентичности; например, современная многосторонность не делает, в то время как пролетарский интернационализм 19-го и 20-го века и различные виды космополитизма явно сделали это.

Ультранационализм - вера в превосходство своего народа и первостепенное значение его продвижения, сторонником данного толка являлась фашистская Германия [2. 2012].

Исламский радикализм - крайне консервативный взгляд на ислам, который обязательно влечет за собой насилие [Семедев, С. А. 2009 с 77-86].

Этноконфессиональный экстремизм имеет близкую связь с сепаратизмом [Панковой, Л. Н., Таранухи, Ю. В. 2010 с 312]. К примеру, можно привести

конфликт арабов и израильтян, который имеет отношения с сепаратизмом и тесную взаимосвязь с данным видом экстремизма, так как в данном конфликте участвуют, как и разные нации, так и различные религии.

Сущность следует рассматривать с разных углов, потому что есть и другие термины, которые имеют схожести, такие как радикализм и фундаментализм. В западных странах ислам по истории развития имеет негативный отпечаток, потому что западные цивилизации представляют данную религию фанатичным, которая приводит к фатальным исходам. Ярким примером являются совершенные террористические акты людьми принявшие ислам на западе. Следовательно, у социальных субъектов формируется стереотипное представление, что феноменом ислама являются вышеуказанные термины.

Рассматривая экстремизм через категорию радикализма, следует отметить, что они не различимы, так как сам термин радикализм имеет пару толкований: 1) направление, которое относится к политическим направлениям, где единомышленники всячески критикуют систему и требуют изменений; 2) когда радикализм, использует радикальные методы, чтобы решить любые вопросы [Магомедов, Р. И. 2012, с 128]. А также, разные формы, которые состоят из двух форм. Первая форма радикализма относится к революционному радикализму, где в приоритете изменить социальную систему. Вторая форма данного понятия-разрушительный радикализм, оно стремится к сохранению, консервации отживших, устаревших социальных отношений благодаря агрессивным и деструктивным действиям, которая вопреки всей присутствующей социальной системы.

Разбирая экстремизм через призму фундаментализма, выясняется, что они взаимосвязаны. Религиозный фундаментализм относится к убеждению индивида или группы лиц в абсолютной власти священного религиозного текста или учения конкретного религиозного лидера, пророка и / или Бога [Oishimaya, S. N. 2017 с 47]. Эти фундаменталисты считают, что их религия выходит за рамки любой критики, и поэтому ее также следует навязывать другим. Логические объяснения и научные свидетельства не имеют места в этих системах убеждений, если они работают против жизни того или иного народа. Для фундаменталистов религия диктует каждую сферу их повседневной жизни, и они также пытаются вовлечь все общество в свою систему убеждений, часто используя силу.

Следовательно, анализируя вышеуказанные виды экстремизма, можно сделать вывод о том, что все виды нацелены на изменение всех слоев общества, начиная с малоимущих, заканчивая захватом власти. При этом пропагандируется идея, что именно экстремистские группировки способны улучшить социально-экономическую жизнь того или иного народа. Тем самым, пытаясь доказать, что именно их методы и формы борьбы с политическими силами могут повысить качество жизни во всех аспектах.

Социальные корни религиозного экстремизма и его исторические формы

Зарождение данного течения началось ещё в древние времена, когда появились общности со своими божествами и стремились к распространению своего вероучения. Не каждая общность была готова принять новую веру, которая вытесняла бы их из привычной среды, и одним из форм борьбы являлось сопротивление, которое проявлялось в создании различных группировок,

объединенных одной лишь идеологией. А также войны того периода усугубляли социальные проблемы, то есть голод и нищета, которые потенциально настраивали население против государства. И люди, которые не видели способов выжить прибегали к применению насилия и попадались в сети различных экстремистских группировок.

Существует ряд социальных проблем, которые провоцируют рост экстремистских группировок, и в основном в странах со слабой экономикой, где существуют проблемы не только с экономической составляющей, а также с правами человека и свободами. Ещё одной причиной является отсутствие экономических, финансовых и природных ресурсов, которые в свою очередь хоть как-то могли бы гарантировать дальнейшее развитие. Существует немаловажный вопрос - это конфликт в обществе, характеризующий двух или нескольких групп борющихся за власть. Усиление одной группы приводит к усилению эксплуатации другой группы, что лишь усугубляет противоречия между ними и становится камнем преткновения. Эти группы делятся на различные группы, в первую можно отнести бедных и выживающих в суровых условиях нищеты и государственную элиту, которая в основном состоит из олигархов и высших чинов. Во вторую группу можно отнести борьбу среди самой государственной элиты, которая старается получить полный контроль власти и доходов. Третью группу составляют этнические группировки, которые стремятся укрепиться на руле государства, прибегая к крайним и жестким мерам, что лишь провоцирует межнациональный конфликт. В совокупности все эти социальные проблемы в конкретный промежуток времени могут вызвать социально-экономический кризис, который может стать основой для радикально настроенных группировок.

Сегодня наблюдается множество сторонников религиозного экстремизма, так как он замаскирован с одной стороны религией, а с другой идеологией. Религия является инструментом связывания обнищавших и голодных людей, способных удариться в крайности, только лишь потому, что нужно утолить голод. Со стороны личности наблюдается внутренний культурный и социальный кризис, усиливается чувство консолидации с группой людей в основном схожей по этнической или конфессиональной составляющих, что усиливает ненависть к другим группам, закладывая основы фундаменталистских идей. Изучая экстремистские группировки и их идеологию, можно сделать вывод о том, что они присоединяются друг к другу по схожим причинам, таким как отчуждение, угнетение, жестокость и т.п. объединяясь в секты. Секта является группой со своим толкованием той или иной религии, которая противостоит иноверцам и их традициям, а также может носить сугубо националистический характер [2014]. Центральная Азия на современном этапе остаётся нетронутым краем для экстремистов, которые так и спешат развязать кровавую бойню между братскими народами.

Таким образом, основа этого течения такова, что она привязана к одной из мировых религий, но при этом имеет нетрадиционный толк и все окраски ксенофобии. Группировки данного течения ставят различные цели от социально-экономических до политических, не брезгая никакими средствами, начиная от хаоса и заканчивая кровопролитием.

Современный социально-психологический образ экстремистской группы представлен массовыми предрассудками и дискриминацией за которыми как

вследствие остаются жертвы и запускают механизм дегуманизации в обществе. Дегуманизация становится инструментом для группировок рычагом управления той массы населения у которой уже по тем или иным причинам были нарушены моральные устои в отношении к другим национальностям.



Рисунок - 2 Процессы дегуманизации в обществе

Примечание: составлено автором

Из анализа рисунка 2 следует отметить следующее:

Первый этап характеризуется усилением своей идентичности, классифицируя себя и других по различным социальным группам и признакам. Классификация является естественным процессом, которая возникает в случае невозможности обработки человеком поступающей информации, учитывая его эмоциональное состояние, поэтому для упрощения и структуризации информации человек использует метод социальной категоризации.

Второй этап после самоопределения, изоляции и активного поиска единомышленников связан с радикализацией внутри групп. Радикализация группы переживает различные процессы, появляются свои нормы, правила и взгляды. Процесс поляризации получает наибольшее внимание, где члены группы начинают активно обмениваться мнениями. Во время дискуссий члены группы представляют свои аргументы в пользу своих взглядов, которые либо отвергаются, либо берутся на заметку, с дальнейшей коррекцией, которые в дальнейшем приобретают радикальный характер в результате изоляции группы от общества.

Третий этап заключается в том, что злу нужно отвечать злом, что воспринимается как справедливость, а справедливость как добродетель. В этом случае всё очень просто так как, если нарушаются какие-либо ценности или образ жизни данной группировки, то основным методом борьбы становится террор.

Следственно, созданные образы угрозы группы становятся первой мишенью поражения, а далее, чем больше, тем бесчеловечнее становятся акты самообороны данной группы.

Наряду с социальными корнями религиозного экстремизма существуют и его различные исторические формы. Исследователи данного течения выделяют несколько форм, которые берут своё начало ещё издревле.



Рисунок - 3 Исторические формы экстремизма

Примечание: составлено автором

Рассмотрим вышеперечисленные формы на рисунке 3:

- Внутриконфессиональный экстремизм. Имеет яркое проявление внутри какой-либо конфессии, где возникает конфликтная ситуация из-за различий в толковании какого-либо отдельно взятой выдержки учения. Конфликтная ситуация способствует возникновению новых отдельных религиозных учений со своими лидерами.

- Антиконфессиональный экстремизм. Это течение выражается своей активной деятельностью в уничтожении одной из ныне существующих конфессий различными способами. Сторонники данного течения активно пользуются методом корреляции других неформальных религиозных группировок для истребления той или иной конфессии, нарушая все правовые и религиозные аксиомы.

- Этнорелигиозная нетерпимость. Данная нетерпимость выражается в пропаганде какой-либо религии в лице зла, что является выражением недоверия одной общины к другой, а также нежелание идти на диалог. Фактическим ответом обеих сторон является вооруженное противостояние одни за выживание, другие для искоренения.

- Одна из наиболее ярких форм экстремизма, которую мы можем наблюдать сегодня это экстремизм, основанный в совокупности религии и политики. Основное направление - это изменение политической системы страны, создание очага межрелигиозным распрям и т.п.

- Социальный экстремизм. Эта форма экстремизма направлена на изменение распределения и потребления ресурсов, а также достижение социального равенства [Ахромеева, Ю. В. 2009 с 19].

На основе разбора рисунка 3 мы пришли к тому, что самой опасной формой является религиозно политическая, её направленность носит революционный характер, где практически не существует диалога между сторонами. Менее рискованная, но в то же время представляемый угрозу для разногласий внутри общества и есть социальная форма, которая способствует размежеванию во взглядах в обществе.



Рисунок - 4 Основные факторы религиозного экстремизма

Примечание: составлено автором

На основе анализа рисунка 4, мы можем определить следующие факторы:

- Религиозное сознание или идентичность. Эта форма имеет отличительные свойства, такие как авторитарность и излишнее одухотворение религии, которое наносит ущерб остальным вероисповеданиям. Наблюдается предубежденность к другим религиозным учениям.

- Религиозная идеология. Это доктрина, которая даёт объяснение всем явлениям, происходящим в мире, то есть устанавливает верховенство одной религии над другой, отрицает чуждые ей ценности и нормы, которые не соответствуют данной идеологии. Её особенности заключаются в том, что она требует жестких мер от своих последователей.

- Религиозно-экстремистские группировки. Члены данных группировок являются основными пропагандистами религиозной идеологии и вероучений [Безбородов, М. И. 2012 с 1-7].

Таким образом, все факторы являются противоположностью традиционным учениям и верованиям, преследуют цель изменения структуры ныне существующих систем, созданием новой теократии путём насилия и террора.

Анализируя социальные корни, мы пришли к следующему выводу, что основной социальной проблемой является проблема бедности и нищеты, побуждающая незащищенные слои общества принимать кардинальные решения в вопросе улучшения своего состояния. Основной формой является секта, использующая различные методы вербовки единоверцев и иноверцев, основу которых составляет социально недовольное население государств Центральной Азии.

Пути и основные способы профилактики и предупреждения религиозного экстремизма в Центральной Азии

Для раскрытия важнейших аспектов, влияющих извне и изнутри на проникновение экстремистов в общественное бытие, был проведен SWOT-анализ.

Таблица 1 - SWOT-анализ

Сильные стороны	Слабые стороны
1. Распределение нагрузки совместной кампании против радикалистских движений; 2. Аккумулятивна и приумножена выучка специальных подразделений в ликвидации экстремистов; 3. Свободолюбие общественности к мировым религиям; 4. Содействие стран гегемонов; 5. Инициативность организаций и оказание помощи в соответствии с договоренностями.	1. Социальные различия; 2. Некачественные донесение информации про религии для народа; 3. Сложно обнаружить деятельность и вовлеченность людей в экстремистские группировки; 4. Происхождение тех или иных акций против государства, могут считаться экстремистскими; 5. Не оснащенность правоохранительных органов новой техникой; 6. Взяточничество.
Возможности	Угрозы
1. Взаимообмен опытом с ведущими державами; 2. Безвозмездное обучение военных кадров; 3. Внедрение муниципального обучения про различные веры; 4. Подъем доходности населения и расширение социального пакета; 5. Привлечение иностранных инвесторов для создания производственных мощностей; 6. Переподготовка кадров невостребованных профессий.	1. Потенциальная опасность возникновения проявлений, имеющих тенденцию развития на конфессиональной почве; 2. Увеличения числа людей с деструктивными взглядами, для создания собственных ячеек; 3. Тяжело отследить поставки оружия, наркотрафика и работорговли; 4. Увеличение числа атак со стороны экстремистов на невинных граждан и государственных органов; 5. Скрытность экстремистских группировок; 6. Угроза вооруженной революции.
Примечание: Составлено автором	

Примечание: Составлено автором

Анализ таблицы 1 позволил установить точные и лаконичные замечания, имеющие актуальность в современной тенденции развития этого течения. Изученные сильные стороны доказывают то, что страны обладают большим опытом, который они получили за время своей независимости. Указанные слабые стороны требуют адекватной оценки и устранению возникших положений посредством шлифовки недоработанных законоположений. Источники опасности, корень которых вытекает из внутренних проблем, трансформируется в более тяжелую форму из-за процесса стагнации и будет продолжать разрастаться, если вовремя не предпринять эти проблемы. Новые возможности, открывающиеся перед государствами не должны быть упущенными, они позволят переходу к качественным изменениям и тесным отношениям для исключения угроз со стороны религиозных экстремистов.

Библиография

1. (2013). <https://www.merriam-webster.com/dictionary/anti-nationalist>
2. (2012). <http://www.dictionary.com/browse/ultranationalism>
3. Семедов, С.А. (2009). 'Исламский радикализм в современном мире: сущность и причины возникновения'. - М., "Социология власти", Институт научной информации по общественным наукам РАН № 7, с. 77-86. / URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/islamskiy-radikalizm-v-sovremennom-mire-suschnost-i-prichiny-vozniknoveniya-1>

4. 'Профилактика (предупреждение) экстремизма и терроризма'(2010).// Методическое пособие для пропагандистов. Под общей ред. Л.Н. Панковой, Ю.В. Таранухи - М., Университетская книга, - 312 с. / URL: http://www.atk26.ru/doc/prof_extremizm.pdf
5. Магомедова, Р.И. (2012). 'Курс лекций "Противодействие религиозно-политическому экстремизму"/ Учебное пособие для студентов вузов неисторических направлений. - Махачкала: ДГИНХ, 128 с. / URL: http://xn--80aaiac8g.xn--p1ai/images/protivodeistvie_extremizmy/ucheb_posobia/kl-5.2.pdf
6. Oishimaya, S.N. (2017). What Is Religious Fundamentalism? / <https://www.worldatlas.com/articles/what-is-religious-fundamentalism.html>-25 Апрель, с 47
7. (2014). <http://neo-humanity.ru/psihologiya-psihologiya-lichnosti/92-religioznaya-sekta-opredelenie-i-tipologiya-chto-delat-esli-vash-blizkiy-popal-v-sektu.html>
8. Ахромеева, Ю.В. (2009). 'Социокультурные основы религиозного экстремизма'. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук: 09.00.13. - Воронеж: ВГАСУ., - 19 с.
9. Безбородов, М.И. (2012). 'Профилактика религиозного экстремизма как важная составляющая сохранения мира и обеспечения безопасности'// Петрозаводский государственный университет. сс. 1-7.

Transliteration

1. (2013). <https://www.merriam-webster.com/dictionary/anti-nationalist>
2. (2012). <http://www.dictionary.com/browse/ultranationalism>
3. Samedov, S.A. (2009). 'Islamic radicalism in the modern world: the essence and causes of'. - М., "Sociology of Power", Institute of Scientific Information on Social Sciences of the Russian Academy of Sciences No. 7, p. 77-86. / Url: <https://cyberleninka.ru/article/n/islamskiy-radikalizm-v-sovremennom-mire-suschnost-i-prichiny-vozniknoveniya-1>
4. 'Prevention (prevention) of extremism and terrorism'(2010). // Methodological guide for propagandists. Under General Ed. L.N. Pankova, Yu.V. Taranuhi - М., University Book, - 312 p. / Url: http://www.atk26.ru/doc/prof_extremizm.pdf
5. Magomedova, R.I. (2012). Lecture Course 'Countering Religious-Political Extremism' / Study Guide for Students of Non-Historical Universities. - Makhachkala: DGINH, 128p. / Url: http://xn--80aaiac8g.xn--p1ai/images/protivodeistvie_extremizmy/ucheb_posobia/kl-5.2.pdf
6. Oishimaya, S.N. (2017). 'What is Religious Fundamentalism?' / <https://www.worldatlas.com/articles/what-is-religious-fundamentalism.html>-25 April, from 47
7. (2014). <http://neo-humanity.ru/psihologiya-psihologiya-lichnosti/92-religioznaya-sekta-opredelenie-i-tipologiya-chto-delat-esli-vash-blizkiy-popal-v-sektu.html>
8. Akhromeeva, Yu.V. (2009). 'Sociocultural foundations of religious extremism'. Abstract of dissertation for the degree of candidate of philosophical sciences: 09.00.13. - Voronezh: VGASU., - p. 19.
9. Bezborodov, M.I (2012). 'Prevention of religious extremism as an important component of maintaining peace and ensuring security' // Petrozavodsk State University. pp. 1-7.

Andirjanova Gulnar Abulxairovna (Qozog'iston, Almata)

Diniy ekstremizmning ijtimoiy ildizlari va uning tarixiy shakllari

Annotatsiya. Bugungi kunda diniy ekstremizm bir tomondan yaxlit yangi hodisa sifatida, ikkinchi tomondan kompleks vazifa sifatida namoyon bo'ladi. Ulardan biri etnik birlik sifatidagi bir guruhning vazifalari, dinga nisbatan burchni his qilish va fanatik qarashlarning shakllanishidir. U jamiyat va inson hayotining barcha sohalarini qamrab olayotganligi tufayli uni na faqat tan olish, balki kurashish lozim bulgan muammodir. Barcha norma va qonunlarni inkor etish, odamlararo, etnik birliklar va mamlakatlalraro ishonchning yo'qolishi, barqarorlikning buzilishi, ba'zidadi plomatik muzokaralar bilan ham echish mumkin bo'lmagan salbiy oqibatlariga olib kelmoqda.

Shu bois ushu maqolada, diniy ekstremizmning paydo bo'lishi va uni rivojlantiruvchi ijtimoiy omillar tahlil etilgan.

Tayanch so'zlar: ekstremizm, etnos, fanatizm, din, diplomatiya, norma va ideallar, oqibatlar, aholi.

Бегалинова Калимаш, Апилова Мадина (Казахстан, Алматы)

ТЕНГРИАНСТВО И ШАМАНИЗМ КАК ОСНОВЫ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ ТЮРКСКОГО НАРОДА

Аннотация. Тенгрианство – это своеобразное мифологическое миропонимание, способствовавшее формированию национального менталитета не только казахов, но и народов Центральной Азии. В отношении его зарождения в науке существуют различные подходы. Одни исследователи утверждают, что религия тюрков зародилась в конце II – начале I тысячелетия до н.э., другие учёные ее становление связывают с V – III вв. до н.э., когда происходило формирование союза древних тюркских племён. Археологические находки памятников древнетюркского рунического письма, датируемые V – VI вв. н.э. свидетельствуют о развитом культе Тенгри у древних тюрков в более ранние времена. До конца не изученными остаются и древние письменные источники китайского, персидского, византийского происхождения, в которых содержится значительное количество материала о тюркской культуре. Думается, вопрос об истории зарождения тенгрианства, впитавшей в себя многовековой опыт взаимодействия наших предков с природой, остаётся открытым. Следует отметить, что тенгрианство не имеет священного писания. Тем не менее, некоторые тюркологи, в частности А. Ю. Никонов, утверждают обратное, и в качестве канонической священной книги тенгрианства называют "Алпун Битиг" ("Золотое писание"). При этом они в своих доводах чаще всего опираются на алтайский эпос "Маадай-Кара". Религия Тенгри сыграла важную роль в консолидации тюркских племён, в формировании их мировоззрения и идеологии. Власть кагана освящалась именем Тенгри. В тенгрианстве существовала целостная ритуально-обрядовая система, отличавшаяся многообразием. Главные обряды были связаны с поклонением богу Тенгри, почитанием земли, огня, воды, воздуха. Дважды в год совершались жертвоприношения Солнцу. Весной и осенью приносились жертвы богине Жер-Су. С особым почитанием тюрки относились к огню, который считали частичкой солнца. С помощью огня тюрки проводили обряды очищения. Существовали и другие обряды и ритуалы. Тенгрианство, выступая религией природы, имело развитую космогонию, опирающуюся на идею трёхчленного строения мира, согласно которой мир по вертикали делится на верхний – трансцендентный, божественный и ангельский, средний – мир Человека и живых существ, мир феноменально-ноуменальный, нижний – подземный, ад, мир тьмы, мрака, Сатаны и по горизонтали – на четыре стороны Света.

Как и в любой другой религиозной системе, в тенгрианстве был развит этический аспект, суть которого заключалась в постижении истинного божества и чистого закона, в следовании "печатами" Богов. Древние тюрки верили в существование добрых и злых духов. Добрыми являлись духи предков, которым они поклонялись, им приносили жертвоприношения, а злых духов – албасты, жын, жезтырнак и т.д. отпугивали ворожкой, кружением, талисманами и т.д. Прибегали наши предки и к помощи шаманов (баксы), авторитет которых был непререкаем, могущество их заключалось в том, что они вступали в прямые контакты, непосредственное общение не только с духами – добрыми и злыми, но и с самими Тенгри. Шаманизм можно понимать как своеобразное религиозное верование, основой которого выступает авторитет шамана, своеобразного медиума, обладающего сверхъестественными способностями, умеющего входить в контакт с самими Тенгри. Как видим, тенгрианство и шаманизм сформировали специфику тюркской философии, которая заключается в открытости, целостности, универсальности, космичности и благоговении перед природой, жизнью.

Ключевые слова: тенгрианство, шаманизм, культура, тюркология, религия природы, мировоззрение, добрые духи, шаман, медиум.

Введение

Натурфилософский, космоцентристский взгляд человека на природу привёл к возникновению тенгрианства, этого своеобразного мифологического миропонимания, способствовавшего формированию национального менталитета не только казахов, но и народов Центральной Азии. Как справедливо отмечал В.В. Бартольд, "для понимания психологии народа было бы важно знать его религиозные верования. Говорится о культе неба и земли, причём иногда употребляется выражение "турское небо" и "турецкая земля и вода". Одно и то же слово *танрқ* обозначает небо в материальном смысле и небо как божество. Из тех мест, где говорится о земле и воде (*ар суб*), тоже можно вывести заключение, что имеется в виду земля и вода как единое божество, а не как собрание духов земли" [Bartold, 1977, с.26-27].

Тенгрианство, выступая религией монотеистического толка, имело развитую космогонию, опирающуюся на идею трёхчленного строения мира, согласно которой мир по вертикали делится на верхний - трансцендентный, божественный и ангелический, средний - мир Человека и живых существ, мир феноменально-ноуменальный, нижний - подземный, ад, мир тьмы, мрака, Сатаны и по горизонтали - на четыре стороны Света.

Как и в любой другой религиозной системе, в тенгрианстве был развит этический аспект, суть которого заключалась в постижении истинного божества и чистого закона, знании светлой и мрачной основы, в следовании "печатам" Богов: любви, вере, преодолении страха, воле, мудрого знания: "Живя в знании истинного божества и чистого закона, мы - две основы и трёхвременный закон, мы знали и светлую основу, и небесную землю, мрачную основу и землю адова - знали. Мы знали и говорили, что было раньше, когда ещё не было земли и неба. Почему затем стали во враждебные отношения боги и демоны, как соединились свет и тьма, кто создал землю и небо, - всё это мы говорили и знали, ещё: аркунские земля и небо, почему затем исчезнут и как разделятся свет и тьма и что будет впоследствии затем, - всё это мы говорили и знали. Богу Зервану, богу солнца и луне, сильному богу, вестникам мы говорили и на них опирались, мы были слушателями: мы были припечатаны в нашем сердце четырьмя печатями света.

Основная часть

Первая печать бога Зервана - любовь, вторая печать богов солнца и луны - вера, третья печать пяти богов - страх, четвёртая печать вестников - мудрое знание. О боже, так как мы наши знания и чувства от этих четырёх разных богов прогоняли (удаляли) и от их мест (обитания) заставляли уклоняться, так как божественные печати были этим испорчены - теперь, о боже, освобождаясь от грехов, мы умоляем: прости наши согрешения" [Malov, С. 1959. с.122].

Верховное Божество Тенгри выступал как олицетворение природы, которая понималась как абсолютное, вечное начало. Непосредственным проявлением, местом обитания Тенгри считалось Небо, которое ассоциировалось со светлой основой, мрачной же основой выступала в тенгрианстве "земля адова". "По велению Тенгри мир широкий сотворён, - пишет Махмуд Кашкари, - в звёздном

небе, в солнечном дне и тёмной ночи он воплощён" [Kashgari, M. 2005. с.65]. Тенгри - деятелен, всемогущ, всезнающ, мудр. Он - олицетворение гармонии, порядка в Универсуме. Нарушением гармонии является смерть (поиски Коркыт-Ата бессмертия). При благословении Тенгри появилось всё сущее, в том числе и человек. "Когдаверху возникло голубое небо, а внизу - бурая земля, между ними обоими возникли сыны человеческие. Над сынами человеческими воссели мои предки!.. Четыре угла света все были им врагами. Выступая в поход с войском, народы четырёх углов света все они покорили... Они правили... устанавливая порядок среди голубых тюрок, не имевших до того господина. Они были мудрые каганы, они были мужественные каганы; и их приказные были, надо думать, мудрыми, были, надо думать, мужественными; и их дети и народ были единокровны. Поэтому-то, надо думать, они и правили столь долго государством... После них стали каганами их младшие братья, а потом стали каганами их сыновья. Так как младшие братья не были подобны старшим, а сыновья не были подобны отцам, то сели на царство, надо думать, неразумные каганы, и их приказные были также неразумны, были трусливы. Вследствие неверности бегов и народа, вследствие обмана и подстрекательства обманщиков из Китая и их козней, из-за того, что они ссорили младших братьев со старшими, а народ - с бегами, тюркский народ привёл в расстройство своё до того времени существовавшее государство и навлёк гибель на царствовавшего кагана", - говорится в древнетюркских письменах [Malov, 1959, с.25-26].

Итак, "между духом неба (Тенгри) и землёй родился человек". Человек образован по тем же принципам, что и Универсум в целом, он крошечный синтез Универсума. Всё в мире - равно, для Тенгри всё сотворённое, несмотря на различие выполняемых ими функции, имеет одинаковое значение. Но для человека уготована ещё и другая функция - он изначально должен стать центром, движущей силой единого неделимого Универсума, в нём должна происходить концентрация и трансформация божественной энергии Тенгри для дальнейшего совершенствования Универсума.

В пантеоне тенгрианских божеств немаловажную роль играло и божество земного мира - Жер-Су. "Связь между Тенгри как верховным божеством, олицетворявшим в себе мужское начало (Небо-отец) и Жер-Су может рассматриваться и как аналогия мужского и женского начал, ибо именно с землёй, её производительностью (Земля-матушка), были связаны надежды на плодородие, тучные нивы и стада, пасущиеся на них. Доказательством этому служит то, что именно с Жер-Су были связаны древние праздники оживления весной (начало календарного года Наурыз), плодородия осенью, которое с незапамятных времён существовали у древних тюрок. Это дало основание многим полагать, что здесь имеется поляризация уранического Тенгри и хтонической Жер-Су, и если в первом всего лишь намечались аморфные черты, то Жер-Су (Земля-Вода) как плодородное и детородящее начало напрямую отождествлялось с матриархальной хозяйкой", - отмечает М.С. Орынбеков [Orynbekov, M. 1994, с.194].

Помимо Жер-Су древние тюрки поклонялись и другому женскому божеству Умай - покровительнице семьи, детей, искусств, олицетворяющей созидательную живую силу. Умай обычно представляли в виде красивой молодой женщины, обязательным атрибутом которой был золотой лук для охраны детей. (Не случайно, в переводе с древнетюркского Умай означает "утроба", "детское место"). "Эта

жизненная сила и была, видимо, олицетворена позже в образе Умай в связи с процессом антропоморфизации различных явлений природы. Обращает на себя внимание то, что Умай вооружена луком и стрелой, которой она поражает злых духов, угрожающих жизни и здоровью людей, а может быть, и жилищу" [Ivanov, С. с. 68].

Кроме этих божеств, выделяются ещё два - "Ала атты жол тэнгірі" (Бог пути на пегем коне) и "Кара атты жол тэнгірі" (Бог пути на чёрном коне). Как замечает С.Г. Кляшторный, "... йол тенгри являются младшими божествами, младшими родичами Тенгри, которые, выполняя его волю, постоянно находятся в пути и связывают Верхний и Средний миры, так же как каганы, обращаясь к Небу с вопросами и мольбами,... осуществляют "обратную связь" Среднего мира с Верхним" [50].

"Ала атты жол тэнгірі" символизирует движение, вечнотекущее время:

"Я - Бог путей на пегем коне

Утром и вечером я скачу".

Перед собой двух месяцев

Человеческого сына он встретил.

Человек испугался.

"Не бойся! - он сказал -

Я дам тебе счастье!" - он сказал.

Так знай: это хорошо [Malov, 1959. с. 90].

"Ала атты жол тэнгірі" - это бог счастья, жизни, пегая масть лошади особо почиталась тюрками, она считалась священной. "Кара атты жол тэнгірі" (слово "кара" означает "великий") - Бог пути, великий бог Судьбы:

"Я - чёрный Бог судьбы,

То, что у тебя сломано, я соединяю,

То, что у тебя разорвано, я связываю.

Я тот, кто создал народ.

Да будет ему благо!" - говорят.

Так знайте: (это хорошо)" [Malov, 1959. с.90].

Богом Нижнего мира являлся Эрлик, атлетического телосложения старик. "Глаза, брови у него чёрные, как сажа, борода раздвоенная и опускается до колен. Усы подобно клыкам, которые, закручиваясь, закидываются за уши. Челюсти подобны кожемялке, рога подобны корню дерева, волосы курчавые" [Orynbekov, М. 1994, с.203]. Жилище его сооружено "из чёрной грязи" на берегу реки Тоймадым (не насытился), постоянно наполняющейся человеческими слезами. Пищей ему служит в основном внутренняя лёгочная кровь. В фольклоре тюркских народов он рисуется как главный злодей. Приносить живым и мёртвым людям страдания, причинять им боль, творить пакости и т.д. - это его излюбленное занятие. "Эрлик имел ружьё, которое заряжалось бездымным порошком. Каждую ночь выходил Эрлик на землю и убивал людей, а души их забирал к себе. При этом красавиц он делал поварихами, а юношей - стремянными. Ульген стал замечать, что из дворца убывает народ. Тогда он незаметно всыпал в пороховницу Эрлика другой порох. Эрлик ночью выстрелил из оружия. Раздался оглушительный гул. Эрлик испугался, бросил из рук ружьё, а сам ринулся в подземную пропасть. С тех пор он стал не сам выходить на землю, а отправлять за душами своих посланников" [Orynbekov, М. 1994, с.202]. Полной противоположностью отцу

были сыновья Эрлика - Тас билекті Бай Батыр, Караш, Керей и другие. Они в Среднем Мире (на земле) охраняли двери юрт, защищали людей. И к ним древние тюрки относились как к добрым, положительным героям. Дочери Эрлика "без коленных чашечек - изгибающиеся. Без штанов голозадые. С лицами, чёрными как клей. С чёрными курчавыми волосами. С косами, пять завитыми; бесстыдные, насмешливые,.. С грудями, как холмики. Задницами виляющие, грудями болтающие, девять чёрных равных дочерей Эрлика" [Ogynbekov, 1994, с.203]. Они были бездельницами, праздно проводящими время. В фольклоре они наделены множеством отрицательных черт.

Древние тюрки верили в существование добрых и злых духов. Добрыми являлись духи предков, которым они поклонялись, им приносили жертвоприношения, а злых духов - албасты, жын, жезтырнак и т.д. отпугивали ворожкой, кружением, талисманами и т.д. Прибегали и к помощи шаманов (баксы), авторитет которых в древнетюркском обществе был непрерываем, могущество их заключалось в том, что они вступали в прямые контакты, непосредственное общение не только с духами - добрыми и злыми, но и с самим Тенгри. "Главное определение в этой сфере колдовство - прямое господство над природой, посредством своей воли, самосознания, соответственно которому дух есть нечто более высокое, чем природа. Оно в некотором отношении всё-таки выше того состояния, когда человек зависит от природы, боится её" [Hegel, Н. 1993, с.280]. Следует отметить, что шаманизм во многом близок к тенгрианству, что позволило одним исследователям отождествлять их, другим - выступать против этого. Лев Гумилев считал, что древней религией тюрков был шаманизм или "гамство/камство" [Gumilev, L. 1993, с.104]. По мнению турецкого ученого Рефика Оздека, шаманизм является монгольским верованием и среди тюрков не было широко распространено [Ozdek, R. 1961, с.11]. Думается, шаманизм - то такая же архаическая форма религиозного верования, но в отличие от тенгрианства, ближе к анимизму. Возникновение шаманизма большинство исследователей, опираясь на археологические находки, относят ко временам верхнего палеолита, когда он находил проявление в различных ритуально-магических действиях первобытных людей.

Шаманизм выступает синкретической мировоззренческой системой, центральной фигурой которого выступает шаман (баксы), которого мы называем "колдуном". Шаманы были древними знахарями, врачевателями. Они являлись хранителями замечательных приёмов лечения и предотвращения болезней. Совершая героические путешествия и поступки, шаман помогал больным людям перейти границу повседневного осмысления сути своей болезни. Шаман внушал больным соплеменникам, что духовно и психологически они не одиноки в борьбе с болезнью и смертью. С этой целью шаман внедрял в глубинное сознание человека мысль о том, что он, шаман, может принести себя в жертву, дабы помочь ему, больному. Это увлекает больного и вовлекает его в совместный процесс излечения. Он делится с пациентами своими тайными силами и знаниями. Именно готовность шамана к самопожертвованию вызывает у пациентов стремление к соучастию, желание встать рядом с шаманом и сражаться за своё спасение. Так лечение и увлечение идут рядом, рука об руку.

Сознание шамана синкретично: оно включает в себя и знание фитотерапии, психологии человека, астрологии, мистику чисел. Особенность космологии и астрономии шаманства заключается в том, что вырабатывается целая система

табу (запретов). Эта космология позволяет представить в мыслимой форме феномены первобытного мышления, которые не существуют в самой действительности. Шаман пользуется так называемой техникой трансдукции, которая позволяет переходить от одного состояния сознания к другому. И.Т. Касавин определяет это следующим образом: "Трансдукция - это, в сущности, форма своеобразного психосоматического "воспоминания" о том "призыве", или духовном кризисе, который испытал человек, становясь шаманом; это типичное "повторное отреагирование", если использовать язык психоанализа. И шаман знает, как ввести себя в это состояние, которое в христианской культуре традиционно интерпретировалось как одержимость злыми духами и тем самым как способ контакта со сверхъестественными злыми силами" [Kasavin, 1990, с.64]. Это так называемое экстатическое состояние или экстаз. Поэтому, шаманом стать очень трудно. Ими становятся люди со своеобразным сознанием, которые посвящают себя этой профессии целиком, полностью. С этой целью они должны пройти целую серию испытаний, находясь вдали от людей. В современных исследованиях, посвященных анализу феномена магии и шаманства, говорится о том, что подобные испытания приводят к особому состоянию сознания: возникает ощущение абсолютного слияния с природой, у шамана пробуждаются экстрасенсорные, т.е. сверхнормальные способности. Всё это позволяет ему вступить в контакт с духами. Эту способность шаманов до сих пор многие называют колдовством, обманом. Но уже сегодня некоторые из исследователей пытаются понять данный феномен. В США даже существуют курсы по подготовке шаманов, которые подтверждают наличие необычайной шаманской практики. Эта практика объясняется наличием в организме человека особых веществ, называемых эндорфинами, действие которых напоминает воздействие некоторых наркотических веществ. Высказывается мнение, что эти вещества объясняют тот медицинский эффект, которые имеют действия шамана. Хотелось бы отметить, что шаман не колдун, не обманщик, а врач, который объясняет причину болезни не действием конкретного внешнего фактора (травма, переохлаждение и т.п.), а потерей больным своей целостности, "жизненной силы", своего органического единства с природой, миром. Именно для этих целей необходимы все наработанные шаманством ритуалы, обряды, особый настрой зрителей, что позволяет влиять на сознание больного. Можно сказать, что шаман - это своеобразный психолог, создающий особый настрой людей, своеобразный юрист и законодатель, создатель моральных норм и правил поведения, понятий чести и достоинства, уважения к другим людям. Шаман - уникальная личность, играющая важную роль в жизни племени. В гносеологическом плане шаманство выступает как особое знание, основанное на коллективном опыте племени, находящееся в единстве с верой.

Одним из первых шаманов, их покровителем является Коркыт-ата, легендарная, героическая, богоборческая личность. Что касается историзма образа Коркыт-ата, то в литературе существует обилие разных подходов - от отрицания до утверждения. Во многих средневековых источниках, а также в "Таварих - и гузидай нусрат-наме" Мухаммад Шайбани-хана, в "Сборнике летописей" Кадыр Алибий Джалаири, в "Шаджара-йи турк во могол" Абул-Гази и других он представлен как реальное историческое лицо. Если обратиться к семантике имени Коркыт, то "на первый взгляд оно такое простое, но как его только не интерпретировали! И как "благодатную могилу", и как "заповедное счастье" и

даже как "банк данных". А все оттого, что имя развивали на составные части от слов "кор" - могила или "кор" - заповедник, фонд, а также "кут" - счастье, благодать. Были и такие, которые производили эту лескому от имени древнеегипетского бога Гора. В данном случае на наш взгляд проще довериться народной этимологии, производящей слово "коркыт" от слов "корку" - бояться, стоящего в повелительном наклонении. Как известно "страх" - это та экзистенциальная основа, на которой зиждятся все наши духовные построения. Тот, кто регулирует страхом, тот регулирует всем. Шаманизм как таковой и держится на стратегии тотального морального прессинга, которую в любую минуту можно ослабить. Неудивительно, что казахского первошамана зовут "коркут" что в переводе означает "наводящий страх". Поэтому мотив бегства Коркута от смерти надо понимать не как бегство, а как нежелание мириться с самим понятием смерти. Пожалуй, это самый древний слой в легенде" [Orynbekov,1994].

Итак, тенгризм, шаманизм в сочетании с кочевым (номадическим) образом жизни сформировали специфику, отличие казахской культуры, религии от других форм, которые, прежде всего, заключались в открытости, целостности, универсальности, космичности и благоговения перед природой, жизнью. Специфика этой философии проявилась и в том, что связь человека с миром имела исторический длительный промежуток, вплоть до XX века.

Резюмируя изложенное, следует отметить, что тенгрианство, шаманизм выступают ранними религиозными учениями тюркского народа, которому присущи такие черты, как космоцентризм, открытость, благоговение перед природой, гуманизм, высокий этический заряд и др. Многие позитивные элементы тенгрианства, шаманизма, трансформировавшись, дошли до наших времен.

Библиография

1. Бартольд, В.В. (1977). 'Сочинения' - Т. 6. - Москва, Наука, - с. 26-27.
2. Малов, С.Е. (1959). 'Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии'. - М.-Л., с 112.
3. Махмуд Кашгари. (2005). 'Диван Лугат-ат тюрк' /перевод, предисловие и комментарии З.-А. М. Ауэзовой. - Алматы: Дайк-Пресс. - 1288.
4. Орынбеков, М.С. (1994). 'Предфилософия протоказахов'. - Алматы: ?лке, с 207.
5. Иванов, С.В. (1979). 'Скульптура алтайцев, хакасов и сибирских татар'. - Л., с. 68.
6. Кляшторный, С.Г. (1977). 'Мифологические сюжеты в древнетюрк-ских памятниках'. // Тюркологический сборник. - Москва. Наука, - С. 136.
7. Гегель, Г.В. (1993). 'Философия истории'. - Москва, Наука, с 480.
8. Гумилев, Л.Н. (1993). 'Древние тюрки'. - Баку: Гянджлик, с 534.
9. Оздек Рефик. (1961). 'Красная книга Турка'. В 4- томах. Т.1. - Баку: Писатель, с 144.
10. Касавин, И.Т. (1990). 'Магия: её мнимые открытия и подлинные тайны.' - В кн.: Заблуждающийся разум? Многообразие вненаучного знания. - Москва, Политиздат, - с. 64.

Transliteration

1. Bartold, V.V. (1977). 'Op'. - Vol. 6. - Moscow: Science, - p. 26-27.
2. Malov, S.E. (1959). 'Monuments of ancient t'rkic writing of Mongolia and Kirgizia'. - M.-L., p.112
3. Mahmoud Kashgari. (2005). 'Sofa Lugat-at Turk' / translation, Preface and comments by Z.-A. M. Auezova. - Almaty: Dyke-Press, - p.1288
4. Orynbekov, M.S. (1994). 'Predpolesis of protocatechic'. - Almaty: Olke, - p. 207
5. Ivanov, S.V. (1979). 'The Sculpture of Altai, Khakassia and Siberian Tatars'. - L., p. 68.
6. Klyashtorny, S.G. (1977). 'Mythological subjects in ancient Turkic monuments'.// Turkological collection. - M. - p. 136.

7. Hegel, G. W. F. (1993). 'Philosophy of history'. - Moskov, Nauka, -p. 480
8. Gumilev, L.N. (1993). 'The ancient Turks'. - Baku: Ganja, - p. 534
9. Ozdek Refic. (1961). 'The red book of the Turk'. In four volumes. Vol.1. - Baku: The Writer, -p. 144.
10. Kasavin, I.T. (1990). 'Magic its imaginary discoveries and genuine mystery'. - In the book.: Misguided mind? The diversity of non-scientific knowledge. - Moskov., Politizdat, - p. 64.

Begalinova Kalimash, Ashilova Madina (Qozog'iston, Almata)

Tangrichilik va shamanizm turkiy xalqlar ma'naviy madaniyati asosi

Annotatsiya. Tangrichilik - bu nafaqat qozoqlar, balki Markaziy Osiyo xalqlarining milliy mentalitetining shakllanishiga ta'sir ko'rsatgan dunyoni o'ziga xos mifologik tushunishdir. Fanda uning paydo bo'lishiga oid turli yondashuvlar shakllangan. Ba'zi tadqiqotchilar turkiy xalqlar dini eramizdan avvalgi II asr oxiri va I ming yillikni qamrab oladi, deb ta'kidlasa, boshqa olimlar uning paydo bo'lishini qadimgi turkiy xalqlar qabilalari ittifoqi shakllangan eramizdan avvalgi V - III asrlar bilan bog'laydilar. Arxeologik izlanishlar mahsuli bo'lgan qadimgi qo'lyozmalarda qadimgi turkiy xalqlari hayotida Tangri eramizdan avvalgi VI-V asrlarda paydo bo'lganligi haqidagi fikrlar bitilgan. Turkiy xalqlar madaniyatiga oid xitoy, fors qo'lyozmalarida ham bu haqdagi fikrlar haligacha e'tarli o'rganilmagan. Demak, tangrichilik tarixiga oid masala hozirgacha ochiq qolmoqda. Shuni alohida ta'kidlash lozimki tangrichilikda yozma manbalar qoldirilmagan. Biroq ba'zi olimlar, xususan A.Yu.Nikonov fikricha, tangrichilikning yozma manbasi "Altun Bitig" (Oltin bitik)dir. Bunda u asosan "Maaday-Kara". oltoy eposlariga tayanadi. Tangrichilik dini turkiy qabilalarning birlashuviga, ular dunyoqarashiva mafkurasining shakllanishiga ta'sir qilgan. Hukmronlik Tangri nomi bilan bog'langan. Tangrichilik yaxlit urf - odatlar tizimi amal qilgan. Asosiy odatlardan biri Tangri Xudosisga sig'inish, er, olov, suv, havoni qadrlashda namoyon bo'lgan. Bir yilda ikki marta Quyoshga qurbonlik keltirilgan. Bahor va kuzda Jer-Su Xudosisga qurbonlik berilgan. Turkiy xalqlar quyoshning bir qismi sifatida olovga alohida ehtirom keltirganlar. Shuningdek boshqa urf odatlar ham odamlar hayotining tarkibiy qismi sifatida amal qilgan. Tangrichilik tabiat dini sifatida olamning uch tomoni haqidagi kosmogonik g'oyalarni o'zida namoyon etgan, unga ko'ra vertikal bo'yicha yuqori - transsendent, ilohiy farishtalar dunyosiga, o'rta dunyo odamlar va tirik mavjudodlar olami, pastki dunyo - er osti duzax, qorong'ilik yovuzlik dunyosidir, gorizontol bo'yicha esa dunyo to'rt tomoniga ega.

Har qanday diniy tizimdagi kabi tangrichilikda sof qonunga itoat etish va haqiqiy xudo vasliga etish, Xudoning aytganlarini qilish bilan bog'liq axloqiy jihat amal qilgan. Qadimgi turkiy xalqlar yaxshi va yomon farishtalar borligiga ishonganlar. Yaxshi ruhlar bu dunyodan o'tgan qavmlar ruhi bo'lib, odamlar ularga sig'inganlar, qurbonlik qilganlar, yomon ruhlar esa, alvasti, jin va boshqalar bo'lib, odamlar ulardan xalos bo'lishga harakat qilganlar. Turkiy xalqlar shamanlarga ham itoat etganlar. Zero ular nafaqat yaxshi va yomon ruhlar balki, Tangri bilan muloqotga kirishganlar. Shamanizmni o'ziga xos diniy e'tiqod shakli deb tushunish mumkin, bunda g'ayritabiyyi qobiliyat egasi bo'lmish shaman Tangri bilan muloqot qiluvchi medium sifatida ulug'langan. Demak tangrichilik va shamanizm o'zida ochiqlik, universallik, yaxlitlik va tabiat va hayotni qadrlovchi o'ziga xos turkiy falsafa sifatidanamoyon bo'ladi.

Tayanch so'zlar: tangrichilik, shamanizm, madaniyat, turkiyshunoslik, dinning tabiati, dunyoqarash, ijbiy ruhlar, shaman, medium.



Красовицкая Тамара Юсуфовна (Россия, Москва)

ПРАВОСЛАВНЫЕ МИССИОНЕРЫ О РОЛИ ИСЛАМСКИХ ИНТЕЛЛЕКТУАЛОВ

Аннотация. Оценки православных миссионеров о роли исламских интеллектуалов складывались в ходе острой дискуссии. По содержанию, составу участников, имевшей своих лидеров, свою драматургию, они прошли ряд этапов, первый этап длился с начала 1870 до середины 1880-х годов. В статье ограничимся анализом поднятых проблем о будущем исламского социума, тем более, что дискуссия не стала предметом отдельного исследования, хотя ее материалы используются при анализе нациестроительских (или "культуростроительских") процессов. Представления о полицентричной природе человеческой истории мусульманские активисты рассматривали как самобытность социокультурных форм, ментальных и психологических установок, конфессиональных ценностей. Базисная оппозиция модерности "свобода / несвобода" умножала их силы.

Ключевые слова: стратегия исламских интеллектуалов, ислам, миссионеры, самобытность социокультурных форм, ментальные и психологические установки, конфессиональные ценности.

Введение

В отличие от индифферентности мусульман, отношение христиан к исламу всегда было эмоциональным и духовно непримиримым. Ислам нарушал стройность представлений о божественном плане истории, был своеобразным религиозно-историческим вызовом. Рос интерес мусульманских элит к русской культуре, к современным естественнонаучным знаниям. В этом ракурсе модернность выглядела многообещающе, предоставляя возможность переопределять себя как участников современной жизни. В 1872 г. профессор противомусульманского отделения Казанской духовной академии Е.А. Малов предложил обосновать приоритетность христианской религии. Готовилось наступление на ислам, создавались механизмы и каналы влияния. С 1873 г. в Казани начал выходить Миссионерский противомусульманский сборник. Организуя дискуссию, православные миссионеры рассчитывали на участие в ней исламской стороны. Выделена "целевая аудитория": "мухаммеданские муллы и ... более или менее ученые и образованные мухаммедане".

Сами миссионеры считали пореформенный период "золотым веком" миссионерства в поликонфессиональных регионах империи. Но не все шло так гладко, как хотелось миссионерам. В 1865-1866 гг. в одной Казанской губернии "отпавших инородцев было много более десяти тысяч ... Отпадали ... целыми церковными приходами" [Светлаков, А. 1875, с. 6].

Н.И. Ильминский негативно отнесся к появившимся в Оренбурге, в Уфе (1872 г.) и в Казани (1876 г.) мусульманским учительским школам: "Они ... лишь ... могут готовить хитрых и ловких рачителей арабско-стамбульско-французской (а не русской) культуры и цивилизации" [Агрономов, А. 1877. с. 9]. Миссионер из Туркестана Н.П. Остроумов до выхода Миссионерского сборника считал: "В России ... самой неблагоприятной почвой, на которой сеяно было бы благотворное семя христианства, было и есть мухаммеданство" [Остроумов, Н. 1901, с. 10].

И выпуск Миссионерского сборника открылся работой программного характера Е. Виноградова "Метод миссионерской полемики против татар-мухамеддан". Заявлена идейная атака на ислам.

Содержание публикаций очертило "поле дискуссии". Отличительной чертой было то, что это были не богословские тексты, а размышления об истории человечества и конструировании ее мировыми религиями. Это была и попытка оценить социокультурные ресурсы исламского социума и способности мусульман реализовать их в современных вызовах. Выделены наиболее важные темы. Утверждалось, что 1) ислам - не мировая религия, тем самым критиковалась возможность ее реализовывать на должном уровне свои социальные функции. Этот тезис подкреплял другие: 2) образ Мухаммеда далек от христианского идеала, 3) современный мусульманин копирует образ Мухаммеда, 4) он враждебен русской государственности.

Очевидно внимание миссионеров к западной исламистике. Ислам был яркой площадкой в спорах сторонников теорий прогресса человечества против сторонников консерватизма и традиций. В первых публикациях миссионеров их работы использованы даже с некоторым пиететом, однако вскоре началось обличение "панегиристов мухаммеданства". Ж.-Д. Деллапорт и Г. Вайль, в вышедших (1875) книгах, по мнению А. Светлакова, стремятся "унизить христианство". "Некоторые даже говорили, что мухаммеданство не менее чистая религия, как и христианская" [Заборовский А. 1875, с. 57-71]. Агрономов писал: то, как "защитники мухаммеданства в Европе высылали к Мухаммеду ... удивило бы и его самого" [Светлаков, А. 1875, с. 57-71].

Привлеченная литература была разнообразной, но использование ее было выборочным. Использование западной литературы поднимало "неофитов" в собственных глазах. Оценим прорывной настрой молодых миссионеров, стремление к бесспорным атрибутам "научности". Хотя свобода истолковывалась как осознанное Божье предопределение, интерпретациям свойствен либеральный оттенок. Однако в таком случае в дискуссию вводились опасные компоненты.

Посмотрим, что принципиально нового внесено самими миссионерами. Главенствовал тезис: ислам - не мировая религия, а религия заимствованная, он был политический [Агрономов, А. 1877, сс. 9, 17, 84-86, 88-89]. Политические мотивы лишь обостряли межнациональные и межкультурные связи.

На Западе востоковедная мысль усваивала дихотомию универсальности и культурной исключительности, многообразие форм исторического развития. Но А. Заборовский стремился доказать "до какой возмутительной нелепости изуродовал Мухаммед христианскую истину" [Роль исламизма в истории // Знание. 1873, с. 63-65].

Статья только что выпущенного из академии А. Светлакова "История иудейства в Аравии и влияние его на учение Корана" начиналась тревожно: "Везде и всегда последователи Мухаммеда отличались духом фанатизма и нетерпимости к

исповедникам других религий". Обличая ислам, Светлаков политизирует его происхождение: "Мы думаем, что в этом ... проявилось влияние иудеев". Коран, резюмирует Светлаков, "не более как бестолковый сборник учений, более всего иудейских".

Если Светлаков все "пороки" ислама "вывел" из иудаизма, то Агрономов считал, что "против ... восстают святые образы еврейских пророков ... Мухаммед, напротив, самозвано присвоил себе звание пророка ... для гнусной цели всеобщего истребления человечества".

Агрономов считал: "какие бы несовершенства и недостатки ни заключал в себе ислам, его нельзя признать лишенным жизненности". Потому он "всемирно" опасен. Агрономов обращает внимание на то, что "в среду уже самого русского населения стали проводить и распространять ... восхваляемые грустные мысли этого антихристианского направления западных ученых, твердящих, что лжепророк Мухаммед был "могучим, великим гением".

Миссионерская литература конструировала образы Мухаммеда и Христа: Первого - олицетворяющего Зло, а другого - Добра. Характерологические черты Мухаммеда транслировались на рядовых мусульман.

Русская либеральная пресса придерживалась иных точек зрения, по своему противоречивых, но отмечала трансформацию исламских институтов в соседней Османской империи: "Сто лет тому назад ... блеск мусульманского полумесяца казался совершенно померкнувшим ... По прошествии ста лет ... возрождение чувствуется во всех слоях общества и во всех народностях - турках, туркменах, курдах, арабах". Тезис миссионеров о бездействии, бесплодности, "никаком развитии", "неподвижности" не стыковался с их же констатацией социокультурных потенциалов ислама как учения "нераздельно... политического".

Схема анализа в трудах миссионеров не отличалась от схем в текстах светских востоковедов. Но будучи унификаторами, они утверждали наличие непримиримо враждебных друг другу - мусульманского и христианского социумов Российской империи. В стремлении противостоять нарастающему на Западе и в России потоку релятивизма, взгляду на мусульманский мир как на иную данность, миссионеры попадали в плен методологических мистификаций. Попытка, с одной стороны, использовать либерально-европейские подходы, а с другой - противоположные им русско-консервативные начала вела к дискредитации каждого комплекса. "Изгнание черта (ислама) посредством миссионерского типа критики ранило ангела (христианство)", пишет М.А. Батунский. Ни один из миссионерских трудов не стал "путеводителем для тех, кто пребывает в замешательстве" [Рабби Моше бен Маймона (Маймонид). 2010, с. 25].

По сути, желание миссионеров углубиться в историю ислама и дать ему оценку служило прорывом в новое культурное пространство. Но выпады достигали критической отметки. Миссионерский сборник мусульманской элитой внимательно прочитан. В 1881 г. крупный общественный деятель И. Гаспринский опубликовал работу "Русское мусульманство...". В 1883 г. вышли работы Мурзы Алима, А. Давлет-Кильдеева, А. Баязитова [Гаспринский, И. 1881; Девлет-Кильдеев А.А. 1881; Искандер-Мурза. Восточной обозрение. 1883. № 36 - 38; Баязитов А. 1883; Баязитов А. 1887; Баязитов А. 1898; он же. 1882. - № 308; Баязитов А. 1885. - № 10; Баязитов А. 1886. - № 123 и др.]. Гаспринский заявил: "Наше время - время знаний. Мир - это поле борьбы знаний: без знаний не существовать на нем!..".

Мусульманские авторы призвали адекватно оценить культурные ресурсы. В одном из писем Остроумову, Гаспринский отнесся к критике ислама с иронией: "С точки зрения положительных знаний всякий религиозный кодекс представляет материалы "за и против"... Я лично того мнения, что все святые книги хороши; только людям надо сделаться поумней, да знающими... Вы и сами согласны, что наука и развитие - лучшее поле для смягчения народностей, но как бы жертвуете ею ради необходимости (так наз[ываемой] политической) держать в полной тьме подчиненные народы. Если это Ваше бесповоротное мнение, тогда и Магомет совершенно прав, и остается не осуждать Коран, а перенять все его указания к исполнению" [Алексеев, А., 2004, с. 68].

И. Гаспринский утверждал: в нынешней форме русское господство не ведет мусульман к прогрессу. Оно бессильно вдохнуть новую жизнь в область "русско-татарской мертвечины". Культурный уровень исламских общностей снизился. Но мусульманский цивилизационный очаг в России сохранился: "Мы не находим необходимых оправданий для политики поглощения одной народности другою, политики русификационной в нашем отечестве". Он предложил "другую систему политики, проистекающей из уважения к национальности и всестороннему равенству племен, населяющих государство... Она ... привлекательна и действует среди большинства цивилизованных народов мира". Спустя несколько страниц Гаспринский заявляет: "Исламизм непосредственно тут вовсе не мешает. Есть нечто посильнее и постарее его, которое мешает и портит тут дело ... это невежество, борьба с которым до сих пор не организована как следует и за борьбу с которым должны дружно приняться лучшие мусульмане и русские" [Харлампович, К. В., 1907, сс. 3, 14]. Гаспринский обосновал понятие "русское мусульманство": "мы" не десяток изолированных народностей, а цельная общность народов России. Его стратегия апеллировала к культурно-языковой среде, в рамках которой и предполагалось осуществить технократическую метаморфозу.

Несомненно, это также был политический проект. Гаспринский представлял возможным двигаться в сторону сложносоставной интегративной общности (российские турки), которая снимет существующие "разрывы" (языковые, исторические и ситуативные и др.) и откроет путь развитию нового современного этноса. Представления Гаспринского о социально-политическом, культурном, нравственно-религиозном, психологическом, бытовом будущем российских мусульман базировались на двух опорных пунктах: верность их исламу и принадлежность к истории Российского государства.

Ректор Казанской духовной академии Н. И. Ильминский первым обратил внимание: работа И. Гаспринского нацелена обсудить "будущность русских мусульман в интересах отечества и цивилизации" [Гаспринский, И. 2006, сс. 434-435]. В 1881 г. он воспринял работу как начало борьбы татарско-исламской стратегии с миссионерской стратегией и как призыв к политической мобилизации: "Надвигается страшная туча магометанская, новое нашествие, но не монгольское, а мусульманское, не дикарей из Азии, а дикарей цивилизованных, прошедших университеты, гимназии и кадетские корпуса... Были прежде отпадения крещеных татар, но то были ягодки, а теперь ягоды, то было нечто предварительное, а теперь начинается трактат" [Письма Н. И. Ильминского, 1890, сс. 63-64]. Его ученик, много работавший в Туркестане, Н. П. Остроумов также признавал: "дерзкий" и "непокорный" Гаспринский создал "учение", "в своих мыслях уже переступает

порог дозволенного края". Ильминский писал К.П. Победоносцеву: "Гаспринский ... преследует цели: во-первых, распространить между магометанскими подданными Русской империи европейское просвещение на магометанской основе, магометанские идеалы подкрасить европейским образованием; во-вторых, все многомиллионное разноместное и частью разноязычное население магометан в России объединить и сплотить (пример - немецкое объединение); в-третьих, уложить посредством своего органа, для всех в России магометан тюркского корня, язык османский... Гаспринский и К° хотят провести к татарам европейское образование, но только отнюдь не через Россию... План составлен искусно и основательно... татарская интеллигенция, замазывая русские глаза мнимым рационализмом или либерализмом, усиливается создать мусульманско-культурный центр в России". Зная характер покровителя, он пророчествовал: "В России начинается мусульманский вопрос": Он "не дает нам покоя ни днем, ни ночью": "времена изменились".

Победоносцев внимательно следил за дискуссией. Он писал: "Начало национальности выступило вперед и стало движущее и раздражающее силою ... и неведомо к какому приведет исходу".

Для Баязитова побудительным мотивом в дискуссии стала речь Э. Ренана в 1883 г. на собрании Научной французской ассоциации в Сорбонне [Ренан, Э. 1883, сс. 18-19]. В 1883 г. Баязитов в Петербурге издал "Возражение на речь Эрнста Ренана" ("Ислам и наука"): ислам "в основных своих положениях не противоречит логике здравого мышления и не боится ответа науки". Баязитов критиковал Ренана за отсутствие серьезной научной методологии в исследовании ислама. Он указал на "главную причину ... Не сама наука подает повод к нападениям на нее, вина всецело падает на ее бестактных деятелей". Книга вызвала большой интерес.

Публикации исламских модернистов не заметили бы в общероссийском контексте, если бы те не воспользовались общероссийской прессой. Книги и статьи мусульманских активистов вышли, что важно, на русском языке. Они, конечно, и были рассчитаны на русского читателя. Остроумов отметил: "мы имеем дело с печатным их словом, предназначенным ими самими для русских читателей, для рассеяния заблуждений русской публики". Авторы этого и не скрывали (Остроумов, Н.П. 1901, с. 246).

Миссионерская интерпретация ислама исламскими авторами отвергнута, но очевидна готовность к диалогу. В высказываниях Гаспринского отражался поиск в европейско-христианском опыте "поля одухотворенности", в это поле стремился и ислам: испытать воздействие ушедшей вперед инновационной цивилизации, получить от нее ориентации для собственного творчества.

Православные миссионеры оставались в русле традиционных подходов к исламу, исключавших установку на понимание веры другого. Несмотря на использование работ европейских востоковедов, продемонстрирован закрытый тип мышления, уверенность в монополии своей конфессии на обладание абсолютной истиной. Конечно, в религиозной сфере разработка процедур понимания инаковости, иной религиозной традиции в терминах своей проблематична. Но дискуссия коснулась важных оснований: функциональности субстратных ресурсов в контексте "новых вызовов". Сохранялась дихотомия - культурные/некультурные состояния человеческого бытия: их ревизия важна для управления социальными процессами. Критерием оценок становилась степень

приобщения к "просвещенности" "образованности", "цивилизованности", прагматических (секулярных по сути). Политический "трактат" "дикарей цивилизованных, прошедших университеты" воспринят со скепсисом, признан заимствованным. Им указано на плохое знание иностранных исследований. Даже на "бесцеремонность" трактовок, проходя мимо важных мотиваций: На самом деле, никто из исламских авторов не соперничал с европейскими востоковедами, важен их растущий интерес к ним. "Трактат" психологически снимал стигму отсталости, несоответствия требованиям современной жизни.

Заключение

В целом, отметим позитивную роль этого этапа дискуссии. Зародившиеся послысли несли различные модернизаторские по реалиям и потенциям устремления, видели в дискуссии "жизненный императив будущей России". Представления о полицентричной природе человеческой истории мусульманские активисты рассматривали как самобытность социокультурных форм, ментальных и психологических установок, конфессиональных ценностей. Базисная оппозиция модерности "свобода / несвобода" умножала их силы (Батунский М.А. 1996, сс. 81-90).

Библиография

1. Агрономов, А. (1877). 'Джихад. Священная война мусульман'. // Противомусульманский сб. Вып. XIV. Казань. - сс. 46-48.
2. Алексеев, А. (2004). 'К проблеме культурного диалога: ислам и Казанское миссионерское исламоведение / Ислам в советском и постсоветском пространстве: история и методологические аспекты исследования'. Под ред. Р.М. Мухаметшина. - Казань, сс. 123.
3. Батунский, М.А. (1996). 'Православие, ислам и проблемы модернизации в России на рубеже XIX-XX веков'. Общественные науки и современность. № 2. - С. 78
4. Баязитов, А. (1887). 'Отношения ислама к науке и к иноверцам'. СПб., типография А.С.Суворина, - сс. 234.
5. Баязитов, А. (1898). 'Ислам и прогресс'. СПб.: Типография Ю.Н. Эрлих, - сс. 45.
6. Баязитов, А. (1882). 'По поводу помещенного в одной газете известия о скором обращении всех в ислам'. Голос. - № 308. - С. 56.
7. Баязитов, А. (1885). 'Вопрос о просвещении инородцев'. Восточное обозрение. - № 10. С. 67-78.
8. Баязитов, А. (1886). 'По поводу мусульманского фанатизма'. Санкт-Петербургские ведомости. - № 123. С. 23-34.
9. Возражение на речь Эрнеста Ренана "Ислам и наука" (1883). С.-Петербургского мухамеданского ахуна, имам-джамиа хатыб мударриса Атауллы Баязитова. СПб., типография А.С.Суворина,
10. Гаспринский, И. (1881). 'Русское мусульманство. Мысли, заметки и наблюдения мусульманина'. Симферополь. с. 234.
11. Девлет-Кильдеев, А.А. (1881). 'Магомет как пророк'. СПб., типография А.С.Суворина, с. 35
12. Заборовский, А. (1875). 'Мысли аль-Корана заимствованные из Христианства' - с. 101
13. Искандер-Мурза. (1883). 'Русские школы для мусульман в Туркестане Восточной обозрение'. - № 36 - С. 38.
14. Гаспринский, Исмаил. (2006). 'Историко-документальный сборник'. Казань. Жиен. с. 154
15. Миропиев, М. (1877). 'Религиозное и политическое значение хаджа или священного путешествия мухамедан в Мекку для совершения религиозного праздника. Казань'. - с. 57.
16. Мурза-Алим (1882). 'Ислам и магометанство'. Санкт-Петербургские ведомости. № 180. с. 45
17. Остроумов, Н. (1874). 'Критический разбор мухамеданского учения о пророках'. Письма Н.И. Ильминского. Казань, с. 67.

18. Рабби Моше бен Маймона (Маймонид). (2010). 'Путеводитель растерянных'. Пер. и коммент. М.А. Шнейдера. - Иерусалим, М.: Гешарим, Мосты культуры, -сс.78.
19. Раев, П. (1875); 'Признаки истинности православного христианства и лживости мухаммеданства'. Москва. с. 45
20. Ренан, Э. (1883). 'Ислам и наука'. Перевод А. Ведрова. - СПб. сс.34-46.
21. 'Роль исламизма в истории' (1873). Москва, Знание. Сентябрь. сс. 63-65.
22. Остроумов, Н.П. (1901). 'Коран и прогресс: По поводу умственного пробуждения современных российских мусульман'. Ташкент, А.Л. Кирснер, с.145.
23. Светлаков, А. (1875). 'История иудейства в Аравии и влияние его на учение Корана'. Казань, с.78.
24. Харлампович, К.В. (1907). 'П.П. Масловский и его переписка с Н.И. Ильминским (Материалы для истории русской миссии)'. Казань, сс.88-98.

Transliteration

1. Agronomists, A. (1877). 'Jihad. Holy war muslims Anti-muslim sat. Issue XIV'. Kazan. - pp. 46-48.
2. Alekseev, A. (2004). 'To the problem of cultural dialogue: Islam and Kazan missionary Islamic studies' / Islam in the Soviet and post-Soviet space: history and methodological aspects of research. Ed. R.M. Mukhametshin. - Kazan, -p.123.
3. Batunsky, M.A. (1996). 'Orthodoxy, Islam and the problems of modernization in Russia at the turn of the XIX - XX centuries. Social sciences and modernity'. No. 2.-p.78
4. Bayazitov, A. (1887). 'Relations of Islam to science and to the Gentiles'. SPb., The printing house of A.S. Suvorin, -p.234.
5. Bayazitov, A. (1898). 'Islam and progress'. SPb. : Typography Yu.N. Erlich, p. 45.
6. Bayazitov, A. (1882). 'About the news in the same newspaper about the imminent conversion of all to Islam'. Vote. - № 308. -p.56.
7. Bayazitov, A. (1885). 'The question of the education of foreigners. East Review. - № 10. pp.67-78.
8. Bayazitov, A. (1886). 'About Muslim fanaticism'. St. Petersburg statements. - № 123. pp. 23-34.
9. 'The objection to the speech of Ernest Renan Islam and science'(1883) St. Petersburg Muhamedan Akhun, Imam Jamia Khatib Mudarris Ataulla Bayazitov. SPb., Printing house of A.S. Suvorin,
10. Gasprinsky, I. (1881). 'Russian Islam. Thoughts, notes and observations of a Muslim'. Simferopol. - p.234.
11. Devlet-Kildeev, A.A. (1881). 'Mahomet is like a prophet. SPb., Printing house of A.S. Suvorin', p. 35
12. Zaborovsky, A. (1875). 'Thoughts of al-Qur'an borrowed from Christianity' - p. 101
13. Iskander Murza. (1883). 'Russian schools for Muslims in Turkestan'. Eastern review. - № 36 - p. 38.
14. Gasprinsky, I. (2006). 'Historical and documentary collection'. Kazan Zhien. -Bass. p. 154.
15. Miropiev, M. (1877). 'The religious and political significance of the Hajj or the sacred journey of the Muhammadan to Mecca for the celebration of a religious festival'. Kazan -Chss. p. 57.
16. Murza-Alim.(1882). 'Islam and Mohammedanism'. St. Petersburg statements., No. 180. p. 45.
17. Ostroumov, N. (1874). 'Critical analysis of the Muhammad teaching about the prophets. Letters N.I. Ilminsky'. Kazan, - p.67.
18. Rabbi Moshe Bin Maimon (Maimonides). (2010). 'The guide is perplexed. Per. and comments. M.A. Schneider - Jerusalem, Moscow: Gesharim, Bridges of Culture, - p.78.
19. Raev, P. (1875). 'Signs of the truth of Orthodox Christianity and the deceitfulness of Mohammedanism'. Moscow. p. 45.
20. Renan, E. (1883). 'Islam and science. Translation A. Vedrova'. - SPb. pp. 34.
21. 'The role of Islamism in history' (1873). Moscow, Knowledge. September. p. 63-65.
22. Ostroumov, N.P. (1901). 'Quran and Progress: Regarding the mental awakening of modern Russian Muslims'. Tashkent, A.L. Kirsner, -p.145.
23. Svetlakov, A. (1875). 'The history of Judaism in Arabia and its influence on the teachings of the Koran'. Kazan - p. 78.
24. Kharlampovich, K.V. (1907). 'Maslovsky and his correspondence with N.I. Ilminsky' (Materials for the history of the Russian mission). Kazan, -pp. 88-98.

Krasovitskaya Tamara Yusufovna (Rossiya, Moskva)

Pravoslav missionerlari Islom ziyolilarining roli haqida

Annotatsiya. Pravoslav missionerlarining islom ziyolilarini baholashi jiddiy bahslar davomida shakllangan. Bu o'zining etakchilariga ega bo'lgan ishtirokchilar soni, mazmuni, o'z dramaturgiyasi bilan bir nechta bosqichda amalga oshgan. Birinchi bosqich 1870 yil boshlaridan 1880 yillargacha davom etgan. Ushbu maqolada islom dunyosi kelajagi bo'yicha ko'tarilgan muammolarning tahlili bilan kifoyalaniladi. Insoniyat tarixining politsentrik tabiati haqidagi tasavvurlarni musulmon faollari ijtimoiy madaniy shakllarning mental va psixologik mo'ljallarning konfessional qadriyatlarining odatiyligi sifatida o'rganilgan. Tayanch oppozitsiyaning "ozod/qaram" munosabatlari ularga kuch bag'ishlagan.

Tayanch so'zlar: islom ziyolilarining strategiyasi, islom, missionerlar, ijtimoiy madaniy shakllar, mental va psixologik mo'ljallar, konfessional qadriyatlar.



Турсынбаева Айгуль, Малдыбек А.Ж. (Казахстан, Астана)

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ВЗАИМОСВЯЗИ ТЕНГРИАНСТВА И ЗОРОАСТРИЗМА

Аннотация. Исторически начавшись с тенгрианства, религиозные верования казахов оказали огромное влияние на духовное становление общества, воспитание, образование подрастающего поколения. Религиозная культура оказывается одним из важнейших факторов цивилизации, потому в казахской цивилизации продолжают сохраняться следы влияния культа Тенгри, Жер-Су, Умай, шаманизма, культа Митры и зороастризма. Это позволяет считать, что данные верования органически входят в цивилизацию как крупномасштабную форму организации социальной жизни, имеющей большую устойчивость в пространстве и времени. В связи с этим в данной статье мы обратим внимание на взаимное влияние и различие древнейших форм верования тенгрианства и зороастризма.

Ключевые слова: тангри, Жер-Су, Умай, шаманизм, Митра, зороастризм, религия, гадание, христианство, традиционные верования

Введение

Языческие верования подрывали основу официальной церкви, ибо они были народной религией, которая зародилась и выросла в толще простонародья. А.Я. Гуревич пишет: "Церковь уничтожала капища и идолов, запрещая поклоняться богам, совершать жертвоприношения и устраивать языческие праздники и ритуалы. Преследованию подвергались погребальные обряды, сопровождавшиеся кремацией и ритуальными пирами" [Гуревич, А.Я. 1990. сс. 43-44]. А ведь все эти обычаи входили в язычество и зороастризм, равно как и поклонение силам природы, культы гор и скал, лесов и воды. Это же касалось шаманистских обычаев гаданий, заклинаний, прорицаний и других языческих обычаев.

В отличие от христианства, который прославился преследованием язычества, ислам более мягко отнесся к тенгрианству и другим традиционным верованиям. Это было связано с тем, что сам ислам был порожден в среде кочевников, афроазиатских nomadов, как об этом гласит Коран. Кроме того, в традиционном казахском понимании понятия Аллаха и Тенгри часто совпадали, во всяком случае имели много общих черт. Это стало залогом успеха ислама в Казахстане и сравнительно быстрого его распространения.

Основная часть

Мир, полный духов, сохраняется в тенгрианстве, шаманизме, митраизме и зороастризме. Это оказало сильное влияние на последующую культуру казахов и потому не может считаться ушедшим навечно, ибо эти религиозные верования

оказали мощное воздействие на ислам местного происхождения, то есть мусульманство стало, приспособляться и учитывать автохтонные верования, а исламская цивилизация в Казахстане выявила синкретическое единство этих культов. М. Орынбеков пишет: "Ислам, который пришел в середине VIII в., присутствовал в основном в городах и на юге Казахстана, в степи он применялся спорадически. Народ, который постоянно находится в кочевье, движении, больше испробовал традиционные культы" [Орынбеков, М.С. 1995, сс.79-80].

Народ, помимо насыщенности мира духами, его одухотворенности, сохранил такое явление, как тотемизм, культы Солнца, огня, Копя небесного, звезд, Неба и др. Сама душа человека, Кут, имеет три вида. Но время сна человека его душа отделяется от него и становится воздушной душой, а когда она оказывается в теле человека, то приобретает вид теневой души, души-тени, земной души, и видеть ее могут лишь особые люди, которые называются мудрецами, в самом же теле человека постоянно присутствует душа-владелица, телесная душа. Постоянная наполненность мира духами и душами, как видно, объединяет тенгрианство и зороастризм, шаманизм и митраизм.

Анимизм был древнейшим представлением религиозного толка на территории Казахстана, что видно в мироощущении древних саков, которые были пастухами. Это означало, что души людей отделялись от них, уходили в другой мир, путешествовали между ними, встречаясь на своем пути с различными духами, которыми были наполнены предметы и тела. Древнейший обряд трупосожжения был вызван тем, что им обеспечивался постоянный уход покойного в лучший мир, ибо душа его уже не могла вернуться. Отсюда вытекает и культ огня, который сопровождал насельников Казахстана, культ Солнца как всепожирающего огня, культ коня на небесах, вечно скачущего по ним, культ Тенгри, Жер-Су, Умай, культ духов добрых и злых, то есть шаманизм, культ Митры как бога пастушеских племен и т.д.

Важным в шествии от Тенгри до Зороастра на территории Казахстана является тотемизм, культ тотемных предков насельников, чему был посвящен звериный стиль всех произведений автохронного искусства. М.И. Артамонов писал: "Из находок в Тагенских курганах отметим золотые ободки меча с гравированными изображениями. На золотом листке, покрывающем перекрестье, представлена профильная голова горного барана с симметрично развернутыми по ее сторонам спиралями рубчатых рогов... изображены две фигуры лежащего зверя с приоткрытой зубастой пастью и закрученными нижней челюстью и носом... Фигуры близко сходны с изображениями волка, характерными для сарматского искусства" [Артамонов, М.И. 1973, с.13]. Здесь отчетливо видны тотемные изображения горного барана и волка, а рядом широко представлены изображения козлов, львов, барсов, оленей и др. Тотемизм имел необычайно широкую распространенность на территории Казахстана.

Это было связано с тем, что тотемизм был связан с природными силами и духами, которые были в них заключены. С.С. Черников пишет: "Думаю, что дело обстоит сложнее и пережитки тотемистических звериных образов персонифицировались уже в это время с теми или иными силами природы... Есть весьма ощутимая разница между характером распространения изображений оленя, торного козла, орла и "пантеры", что указывает на особенности их семантики" [Черников, С.С. 1965, с.56]. Скифский звериный стиль возникает в Восточном

Казахстане и Алтае, далее с использованием тотемных представлений он широко распространяется по всему Казахстану. Это поклонение природным силам, выраженное в тотемизме, сильно подкрепляет единство тенгрианства и зороастризма, шаманизма и митраизма.

Связь старинных казахских конфессий с тотемизмом отмечается многими исследователями. С.Н. Акатаев пишет: "Тотемизм, несомненно, был своеобразным, таким же, как тенгризм, идейным средством синкретического осмысления единства человека с природой. Это своего рода материалистический ответ на основной философский вопрос об отношении сознания к материи. По тотемическому сознанию не идеальное является причиной происхождения природы, а природа происходит от живого мира же путем популяции" [Акатаев, С.Н. 1993, с.114].

Доисламский эпос казахов буквально наполнен различными мотивами сказочности, культов Тенгри, Митры, Зороастра, которые проявляются в таких причудливых образах, как дэу - великан, жалмауыз - людоед, жезтырнак - медные когти, семиголовые чудовища, чугунное ухо, жалгыз коз - одноглазый великан и др. На этом богатом историческом фоне следует отметить горных духов - тау йеси, алып-батыр - богатырь- великан, культ отца-тотема, сказание о сером волке - борте шене, кок- бори, о лебеди - Ак-Ку, об источниках жизни и счастья - Кут, Умай, символику культа быка Огуза - прародителя (Огуз-наме).

Символика тенгрианства и зороастризма, шаманизма и митраизма навсегда осталась в памяти казахского народа. Даже после проникновения ислама в степь мощным образованием в умах людей фигурируют доисламские верования, что находит выражение в перемещении древнего и мусульманских начал, а это уже выражается в таких сложных словосочетаниях, как Баба Тукты -Шашты Азиз, Кадыр-Тенгри (создатель вселенной), Пир-Сауегей (прорицатель-покровитель), когда наряду с автохтонными именами употребляются исламские азиз (старец), аулий (святой).

Кульм предков, выраженный в отце, продолжает сохраняться. На всенародных торжествах бездетного отца называют Ку-бас (голый череп), он не имеет права сидеть рядом со сверстниками. В стамбульском издании "Китаби-деде-Коркуд" написано: " У кого не было ни сыновей, ни дочерей, велел он поместить их в черную юрту, подстилать под ними черную кошму, дать им в пищу мясо черного барана, если хочет есть, если нет - пусть уйдут. А кто имеет сыновей, тех сказал поместить в белую юрту, а имеющих дочерей - в красную юрту. Кто не имеет ни сыновей, ни дочерей, тех аллах проклинал, так будем проклинать и мы" [Китаби-Деде-Коркуд, 1917, с.67]. Герои эпосов всегда имеют отца, рождаются необыкновенными, а их появление связывается с древними тотемистическими представлениями, что характерно для всех доисламских верований. Так, беременная мать хочет видеть волка или льва, насытиться их сердцем или печенью, есть яйца орла, грудинку быка, пить молоко лани или белой верблюдицы" [Потанин, Г.Н. 1916, с.148].

Тенгринство и шаманизм, митраизм и зороастризм оказали непреходящее влияние на мировую атмосферу эпохи. Будучи глубоко взаимосвязанными мировыми явлениями, они имели одинаковые культы, тотемы и легенды. Помимо тотемов волка, орла, быка, и др. интересно рождение героя от солнечного света, луча, что уже говорит культе Солнца "Алангу была девственной дочерью Джубина,

сына Юлдуза. В течение нескольких ночей сильный свет пробуждал ее, схватывал ее, проникал ей в рот и проходил через все тело. Она родит после этого трех мальчиков, родоначальников трех родов (Боденетай, Борте-тай, Таганатай-Таргытай)" [Веселовский, А.Н. 1940, с.536]

Исходя из этого, можно тенгрианство и зороастризм с приводящими сюда элементами шаманизма и митраизма рассматривать как единое учение религиозного толка, которое провозглашает мир, вселенную духовной целостностью, которая неделима, вечна и неизменна. Тенгри - беспредпосылочная сущность, единственная, субстанция, которая уже далее раскрывается в различных образах Верхнего, Срединного и Нижнего миров, переходит в шаманские представления, обретает себя в культы Митры, действуя среди пастушеских племен, и переходит в мир зороастризма с его противопоставлением добрых и злых духов.

Тенгрианство и зороастризм оказали огромное влияние на формирование и развитие вековых основ существования казахов, на принципы бытия и осознанные ценности мироздания, а шаманизм и митраизм продолжают это и поныне. Речь идет о коллективном бессознательном нашего народа, которое воспроизводит архаические пережитки людей, их архетипы и прообразы, коллективные образы и мифологические темы. Еще Фрейд показал, что на людей продолжают оказывать огромное влияние старинные ценности народа.

М.С. Орынбеков пишет, что "эти ценности существуют столь давно, что они стали как бы впитанными в кровь человека с самого детства, потому в значительной мере выступают бессознательным образом, хотя и могут быть вполне расшифрованы. Это доказывается тем, что в сознании людей часто встречается элементы, которые не являются личностными, их нельзя объяснить из собственной жизни индивида, они кажутся коренными, врожденными и унаследованными формами человеческой психики" [Орынбеков, М.С. 1994, с.110]. В психике людей, помимо сознания, имеются огромные области бессознательного, которое состоит из образов и впечатлений, продолжающих оказывать влияние на сознание.

Эти ценности составляют то своеобразное и особенное, которое проявляется в быту и языке, представлениях о мире и нормах отношения человека к человеку, формах отношения к среде обитания. На это этническое своеобразие казахского народа тенгрианство, шаманизм, митраизм и зороастризм оказали особенное влияние. Если говорить о современной культуре народа, то эта специфика и самобытность в соединении с общим и типическим в этносе и дает то, что называют национальной духовностью и культурой.

От этих верований идет специфический для казахов способ культурного бытия, который одновременно есть предпосылка и результат освоения человеком условий собственного существования, совокупность целенаправленной деятельности и ее результатов. Особое значение приобретает историческая память, следование заветам предков, их обычаям и традициям. Этим объясняются вековые традиции почитания старших, родителей и родственников, отсюда происходит и прислушивание к зову предков, уважение к старшим как опытным и мудрым людям.

Для казахского сознания архаические пережитки, старая часть психики человека есть основа коллективного мышления с его коллективными образами и мифологическими темами. Основной хозяйственно - культурный тип - полукочевое

скотоводство, его темы - "батыр, конь, кочевье, юрта, далекие земли, время существования, пространство кочевья, теплые южные края, "жаждущая невеста" и многое другое, были продиктованы не столько производственными отношениями непосредственно, а наличной культурой общества, то есть определенным способом жизнедеятельности" [Орынбеков, М.С. 1994, с.111].

Тенгрианство и зороастризм оказали огромное влияние на имманентные формы духовности, которые являются содержанием культуры казахского народа. Они имеют большое значение и поныне, ибо сейчас рухнувшая классовая идеология освободила место, на которое устремились различные формы религиозности. Основное доминирующее положение здесь занимает ислам, а так же другие конфессии православия, баптизма, нудизма и нетрадиционные религии. Однако в ткани духовности казахского общества продолжают сохраняться следы влияния доисламских верований.

Этнографические исследования показывают, что характерная религия в Казахстане, которая своими корнями уходит в домусульманские верования, особенно в тенгрианство, шаманизм и зороастризм, в то время как другие конфессии, за Исключением ислама, не оказали сильного воздействия на религиозную атмосферу региона. Здесь имеется в виду синкретизм, который характерен для взаимодействия большинства религий, который сосуществуют друг с другом, питаются взаимными силами и установками. Если ранее считалось, что шаманизм характерен только для тюрков и не свойственен оседлым народам и племенам, то новейшие исследования показывают, что и шаманизм имеет местные корни. Более того, он глубоко связан со среднеазиатским суфизмом, его шпанскими и дервишскими ответвлениями.

В синкретизме религиозного мировоззрения казахов следует отметить то, что различные верования, да и само это мировоззрение в целом представляло собой чудную картину сплава религиозных представлений самого разнородного толка. Наряду с тенгрианством сохранились реликты тотемистических представлений, следы фетишизма, культ умерших и предков, шаманизм, зороастризм, культ Митры и т.д. Сюда же можно отнести культ животных, хозяйственную и лечебную магию, семейно-бытовую магию, демонологию, культ семьи и домашнего очага, погребальные обряды и многое другое [Акатаев, С.Н. 1993, с.115].

Тенгрианство и зороастризм оказали огромное влияние на формирование и развитие вековых основ существования казахов, на принципы бытия и осознанные ценности мироздания, а шаманизм продолжает это и поныне. Речь идет о коллективном бессознательном народа, которое воспроизводит архаическое пережитки людей, их архетипы и прообразы, коллективные темы и мифологические образы. Эти ценности составляют то своеобразное и особенное, которое проявляется в быту и языке, предсказаниях о мире и нормах отношения человека к человеку, формах отношения к среде обитания. На это этническое своеобразие казахского народа тенгрианство и шаманизм, митраизм и зороастризм оказали особенное влияние. Если говорить о современной культуре народа, то эта специфика и самобытность в соединении с общим и типическим в этносе и дает то, что называют национальной духовностью и культурой.

Анализ древних верований в Казахстане показал, что все они имели преемственную природу. Начиная с тенгрианства и шаманизма, через культ Митры к зороастризму, они все предстают как проявление единой сущности - религиозной

идеологии кочевого общества, которая во многих своих красках и начертаниях продолжает сохраняться и поныне. В религиозной структуре казахского мировоззрения реликты и рудименты тенгрианства и шаманизма, а в меньшей мере митраизма и зороастризма, продолжают функционировать в обрядах и обычаях, ценностях и нормах общения. Тенгри, Жер-Су и Умай по сей день наличествует в общественном сознании казахов, что касается и зороастризма как обоснования оптимизма и жизнерадостности общества.

Утверждение единства человека с природой начинается в это время, оно проходит через века и тысячелетия. Мир, наполненный духами, продолжает сохраняться и в наше время, что говорит о вечности основ менталитета казахов, отраженных в тенгрианстве, шаманизме и зороастризме и выраженных в мифологических темах и коллективных сюжетах, архетипах и прообразах народа. Красочные сюжеты пуповины Земли и Неба, священного золотого тополя, Красного озера и рыбы-прародительницы Кер балык продолжают волновать умы людей, обращающихся к своему базисному знанию. Здесь начинается философско-мировоззренческое обоснование специфики и самобытности народа.

Зороастризм как огнепоклонничество зародился в среде пастушеских племен, исторически выйдя из культа Митры. Близость к природе в этой религии благомыслие, благословие и благодаяние. Важность зороастризма в Казахстане сказалась в том, что он был исторически первой большой религией на территории, потому он оказал непреходящее влияние на архетипы и прообразы сознания казахов. Идеология "староверблюдаго" продолжает сохраняться в менталитете народа, что сказывается в жертвоприношениях и ос питательных молитвах, высоких целях и накоплении добрых мыслей, слов и поступков, внутренней взаимосвязи людей, домашних и диких животных. Высокая мораль приводит и к поэтичности творчества, которые идет уже "тропами Заратустры".

Верования кочевников, тенгрианство и шаманизм, митраизм и зороастризм, выросли на одной и той же почве, выросли из единого идейного фонда. Они сменялись друг с другом, будучи картинками мира и ментальностями, заложенными в сознании людей, составлявших кочевое общество. Базируясь на великой Степи, эти верования обнаружили свою преемственность, однако каждое из них имело свою специфику, хотя произросли все они на одной почве, Имели общую среду обитания, пользовались одним кругом понятий и представлений.

Заключение

Специфика же произрастала из времени, в котором они были, ведь они исторически шли друг за другом, хотя в той или иной мере сохраняются и до сих пор. Использование и истолкование одного пространства, в котором они существовали, допускает максимум свободы и изобретательности, что и было проявлено данными верованиями. Различия между ними проистекают из того, что новые времена и новые обстоятельства были применены к старому пространству, что и дало простор для новых смыслов и толкований.

Но было сохранено главное - вековые идейные основы существования казахов, принципы бытия и осознанные ценности мироздания, заложенные в тенгрианстве и шаманизме, развитые в культе Митры и зороастризме, и дошедшие до нашего времени. Эти ценности составляют то своеобразное и особенное, что суть

специфика и самобытность народа, которая проявляется в быту и языке, представлениях о мире и нормах отношении человека к человеку, формах отношения к среде обитания. При соединении данных реалий с общим и типическим в этносе и возникает национальная духовность и культура.

Библиография

1. Гуревич, А.Я. (1990). 'Средневековый мир: культура безмолствующего большинства'. Москва, с.43-44.
2. Орынбеков, М.С. (1995). 'Философские воззрения Абая'. - Алматы, с.79-80.
3. Артамонов, М.И. (1973). 'Сокровища саков'. - Москва, с.13.
4. Черников, С.С. (1965). 'Загадка золотого кургана'. - Москва, с.56.
5. Акатаев, С.Н. (1993). 'Мировоззренческий синкретизм казахов'. - Алма-Ата, с.114
6. Китаби-Дедс-Коркуд. (1917). 'Издание Рифата'. - Истамбул, с.67.
7. Потанин, Г.Н. (1916). 'Казахские, киргизские и алтайские предания, легенды и сказки // Живая старина'. П-III, с.148.
8. Веселовский А.Н. (1940). 'Собрание сочинений'. - Ленинград, т. 1, с.536.
9. Орынбеков, М.С. (1994). 'Предфилософия протоказахов', с.110,111

Transliteration

1. Gurevich, A.Y. (1990). 'The Medieval World: The Culture of the Unemployed Majority'. - Moscow, p.43-44.
2. Orynbekov, M.S (1995). 'Abay's philosophical views'. - Almaty, pp.79-80.
3. Aramonov, M.I. (1973). 'Treasures of the Sakas'. - Moscow, p.13.
4. Chernikov, S.S. (1965). 'The Mystery of the Golden Barrow'. - Moscow, p.56.
5. Akataev, S.N. (1993). 'Ideological syncretism of the Kazakhs'. - Alma-Ata, p.114
6. Kitabi-Deds-Korkud. (1917). P Rifata Edition '. - Istanbul, p.67.
7. Potanin, G.N. (1916). 'Kazakh, Kyrgyz and Altai legends, legends and tales // Live antiquity'. П-III, p.148.
8. Veselovsky, A.N (1940). Collected Works. - Leningrad, t. 1, p.536.
9. Orynbekov, M.S (1994). Pre-Philosophy of Proto-Casings, pp.110-111.

Tursunbayeva Aygul, Maldibek A.J. (Qozog'iston, Almata)

Tangrichilik va zardushtiylik o'zaro aloqalarining ba'zi jihatlari

Annotatsiya. Tangrichilik bilan boshlangan qozoqlarning diniy e'tiqodi jamiyatning ma'naviy hayotiga, o'sib kelayotgan yangi avlodning tarbiyasi va ta'limiga juda katta ta'sir ko'rsatgan. Diniy madaniyat sivilizatsiyaning muhim omillaridan biri hisoblanadi, chunki qozoq sivilizatsiyasiga Tangri, Jer-Su, Umay, shamanizm, Mitra i zoroastrizm madaniyati izlari ta'sir ko'rsatgan. Bu, qadimgi dinlar Tangrichilik va zardo'shtiylik ijtimoiy hayotni tashkil etishning shakli, makon va vaqtda barqaror taraqqiyot omili, sivilizatsiyaning tarkibiy qismi sifatida muhim ahamiyatga ega degan xulosaga olib keladi. Shu bois, ushbu maqolada eng qadimgi diniy e'tiqod shakllari bo'lmish tangrichilik va zardo'shtiylikning o'zaro aloqasi va farqiga e'tibor qaratamiz.

Tayanch so'zlar: tangri, Jer-Su, Umay, shamanizm, Mitra, zardushtiylik, din, folbinlik, xristianlik, an'anaviy e'tiqod.



Ufuk Olgun (Turkey)

THE ORGANIZED ISLAM IN GERMANY. MUSLIM ORGANIZATIONS BETWEEN RECOGNITION AND DENIAL

Abstract. A distinctive feature of the twentieth century is that in this era, on the one hand, information and communication technologies have developed rapidly, on the other hand, their attitude to religion has shifted to another level.

This article aims to foster an understanding of organized Islam in Germany. First, the term Islamic religious community will be considered, how organized Islam develops in Germany to this day and what events can be expected in the future.

In this article, all background information is based on reading various publications published in recent years in the field of Islam in Germany, interviews made by other Islamic and migration experts, as well as interviewing the author with various officials and experts from various Islamic religious communities.

Key words: Islam, political system, Germany, true Muslim, Muslim organizations, eschatology, subject, Ahmadiyya, migration, wave.

Introduction

Muslim organizations operate in Germany for at least 40 years, both as social actors, as well as collective political actors. Besides, many Muslim organizations have repeatedly attempted in the past decades to be recognized as an Islamic religious community to integrate Islam into the German political system, and to be established in the social life, such as by Islamic religious instruction in public schools as an ordinary recognized school lesson. But apparently with limited success. Why seems the integration of organized Islam in the political and social life in Germany to be so problematic?

Research in this area has shown that even considered an "Islamic religious community" can vary greatly both among Muslims, as well as outsiders, such as politicians. The fact that there are very controversial opinions on "true Islam" well known. The particle "self" is tantamount to emphasize the problems surrounding the definition of the so-called "true Islam" or "true Muslim". However, the "true Islam" should not be the subject of this article. Possibly the meaning of "true Islam" or "true Muslim" opens indirectly from the debate about the recognition of Islamic religious communities and should give the topic a new perspective. In the following, it will be clear that the differentiation of the term "Islamic religious community" is crucial to the understanding on the debate on Islam in Germany.

This article aims to contribute to the understanding of organized Islam in Germany.

At the beginning, it will be dealt about the term Islamic religious community, how the organized Islam has been developing in Germany until today and what developments could be expected in the future.

The concerns expressed in this article and all the background information are based on the reading of various publications that have been published on the subject of Islam in Germany in recent years, and from interviews, which were made by other Islamic and migration experts, as well as by the author in the recent years with different officials and experts from various Islamic religious communities.

Membership of exclusion and inclusion

In the dispute over the recognition issue, two terms are useful. In the sociology discussed terms self- inclusion and foreign inclusion and the conceptual counterparts self and foreign exclusion. With self- inclusion is meant that an Islamic organization claims itself as an Islamic community, very clear so far. With foreign Inclusion is meant the "recognition", namely that other Islamic communities or even the German government recognises them as an Islamic religious community. Self-exclusion is that you take yourself out of the religious community, i.e the umma as the Alevis do.

Foreign exclusion is that other communitys takes one's own community out of the context of Islam and the Muslim Ummah, rejects their being as Muslim, the case of Ahmadiyya, more about later.

This self- recognition as a Muslim and as a Community and foreign denial as a Muslim and as a Community seems to be a central core problem in the discourse about muslim life in the West. This recognition and denial were a conflict that the Islamic world clashes since its inception almost 1500 years ago. And still takes place in europe. In recent years even very harshly.

Whether it is the classic conflict between Sunnis and Shia or Alevis, or between the various fatwa schools of the Wahhabis / Salafists and the myriad of Muftis around the world and the many mystical communities, such as the Naqschibandis, Suleymancis etc., or again uncountable Mahdi traditions, the eschatological Muslim Messiahs. All of these trends, schools, and Islamic faiths are -per self definition- recognized as Islamic or rejected as un-Islamic form their own communities or foreign religious communities, which, depending on encouragement of others. In many cases, the foreign exclusion which is convicted in a religious context as blasphemy, even death fatwas are pronounced in some cases, and the communities are persecuted in their home countries. Particularly frequent religious death penalties are applied in Pakistan, Iran, Indonesia and Saudi Arabia (compare with US Department of State, "Annual Report on International Religious Freedom").

Islamic religious communities in Germany

In Germany diverse Islamic religious groups are active. While the Lahori Ahmadiyya community 1 has founded mosques before the Second World War (Mosque of Berlin 1924) and the first translations of the Koran (1939) brought out in German language, most communities arose only after the Second World War. The earliest organized Muslim community, the Ahmadiyya Muslim Jamaat (AMJ) was found in the 50s with mosques and Quran translations. During the migration of guest workers in Germany many mosque associations have been founded, who later organized themselves into the larger umbrella organizations, according to the chronological order of their creation, the "Association of Islamic Cultural Centres" (VIKZ), the "Milli Görüş " or "Islamic Council for the

Federal Republic of Germany" Ditib, the Alevi community and the Central Council of Muslims (ZDM). In the course of the formation of these umbrella organizations in various regions of Germany more national associations / regional associations, local associations emerged. These foreign inclusion, ie the inclusion of a mosque association or a community into the umbrella organization can take place easily when the corresponding theology and association policies are coherent.

The majority of the Islamic religious communities in Germany are Sunni orthodox, according to the size of their membership of the DITIB, Islamic Council, VIKZ, ZDM. The Ahmadiyya, founded their first community in Hamburg in 1953 and has in Germany today about 35,000 members (Worldwide 200 million according to their source) are ostracized by orthodox Muslim groups as blasphemers and heretics, persecuted, and from the Muslim Ummah (nation) excluded because they worship by the Islamic Prophet Muhammad prophesied and promised Messiah Mirza Ghulam Ahmad as Mahdi, Jesus incarnation and eschatological end time Messiah, as well as his successors, the caliphs². Alevis are the traditional enemy of the Turkish Sunni Islam. After the pogroms in the home country of Turkey, in the 70s and 80s, many had fled to Germany and founded in 1986 "Avrupa Aleviler Birlikleri Federasyonu" (AABF, Alevi community in Germany). Even in Germany they are still disparaged as heretics, God and prophets blasphemer and excluded from the Muslim Ummah.

In addition to the process of self-inclusion within the Muslim Umma, foreign inclusion in the umbrella organization and the foreign exclusion from the Ummah by other Islamic religious communities presented so far, many actors of the organized Islam in Germany are demanding for foreign inclusion, respectively recognition by the German politics and society into the majority society and the political system. It must be differentiated between a political and social recognition in terms of acknowledgment and acceptance as a religious community, as well as a formal recognition, such as a "corporation under public law", the special privilege status that some recognized religious communities in Germany enjoy, such as the Catholic Church, many protestant Churches and Jewish communities³. With the political and social recognition / acknowledgment as Islamic religious community, the demand is accompanied with the demand for acknowledging their "social commitment as a social service contractor" (Interview with Alboga / DITIB, UO 22/03/2013) and to be accepted as official discussion and negotiation partners with the State. That claim is accompanied by offering Islamic religious instruction in public schools, so denominational Islamic religious instructions as a regular subject in public schools, as required by the basic law under Article 7, paragraph 3. By the corporate status, the religious communities get tax relief, such as not to pay land tax on the building of mosques, or to receive government subsidies, such as in the founding of charities, like the Catholic Caritas and Protestant Diakonia, construction and management of nursing homes, clinics, daycares, etc.

Islamic religious communities require equal treatment with the long institutionalized and established Christian churches. The common concern of Islamic representatives is: "If it gets the churches, why do not we?". To ensure this equality, the Islamic religious communities mimic the churches, especially the Catholic Church with its clerical hierarchy, and also the associational structures of the Protestant synods. Since such a form of structural organization of the traditional Islam is strange - the Koran doesn't tell at any point specific instructions about a state or organizational structure and hierarchy, and in traditional orthodox Islam, there was only the Prophet as the leader

and sole authority followed by the Caliph, that no longer exist in orthodox Islam - the term "Churchializing of Islam in Germany" can be pronounced. In the many interviews with officials of various organizations, the christian-latin-greek technical terms such as synod, diocese, clerics, diakonia and lots more were addressed as role models. With churchializing of Islam only the organization and structure of organized Islam should be meant, not the substantive interpretation of the islamic communities, which are already partially denounced in many Islamic countries as westernized and strong pejorative "false Muslims" and as "Europeanized Muslims".

Migration waves

The term "Europeanized Muslims" was populistly used by numerous Turkish and Egyptian imams already in the 70s, especially of Turkish origin Muslim migrant workers who founded loose and independent mosque associations in Germany, known in Germany as "backyard mosques". In the following, this is called the first Muslim migration wave. The second wave of migration came in the late 70s and early 80s as a result of the Turkish Civil War and the military coup in 1980. It is noteworthy that most migrants of the second wave were heavily politicized, that politically interested and active, either from the so-called right-wing of the "ultra-nationalists" that were considered as moderate Muslims, or from the left wing of the Marxists and socialists, under which most Alevites were, as well as from the wing of political Islam⁴. The Islamic Revolution in Iran in 1979 inspired in Turkey and around the world to enforce the Islamic order, or "adil D'zen" -justice order-, as it was called by Necmettin Erbakan, the leader of the political Islam in Turkey and later became Prime Minister. Thus in Germany there are different sorts of migrant associations, e.g. the "İk'c? Ocakları", the associations of ultranationalists, where religion and Islam, although part but played a rather minor role, the left scene of either rather irreligious or Alevi migrants, and the Turkish-born Islamic umbrella organizations like the Milli Görüş and the "Islamic cultural centers". This umbrella organizations tried to include the existing mosque associations in their umbrella organization, which at that time were mainly located in North Rhine-Westphalia and within the Rhine-Main area, with the aim to act as "a speaker for all Muslims in Germany, and later in Europe "[Interview / Milli Görüş , UO 24.03.2013], and to enforce political and economic objectives in the west towards politics. Besides the declared policy goals and the goals of recognition and "churchilizing" presented above, the economic aims include services such as pilgrimages, funeral service, publishing, Retirement Homes, Islamic clinics, etc.

In order to prevent the rise of political Islam in Germany by the Milli G'r??, the mystic order of the "Islamic cultural centers" and the "heretics" such as Ahmadiyya and the Alevites, the Turkish religious authority Diyanet committed in Germany, but relatively late. As a last big umbrella organization DİTİB was founded in 1984. In the same city, where all other umbrella organizations were founded and most "backyard mosques of guest workers" were located, namely Cologne 5.

A third wave of migration took place in the context of the second civil war in Turkey, which was held between the PKK and the Turkish military. In particular, the early 90s many PKK Kurdish militias and supporters fled to Germany. The neo-Marxist PKK Kurds, who came from the East Anatolian Turkey, northern Iraq (as a result of

the Gulf War in Iraq), the western part of the Islamic Republic of Iran and northern Syria -so the historic Kurdistan- who are mostly atheists and constitute a common enemy of the established Islamic religious communities. The homeland grown conflicts between "rights", "left", "Islamists" and "PKK" were held and continued in Germany.

One of the most colorful figures of the time was Cemalettin Kaplan, better known as "the Caliph of Cologne". Kaplan had the German government annulled and dissolved, declared the Islamic state on the model of Khomeini and made himself caliph, so the successor of the Muslim religious leader Muhammad. Kaplan was, as he was called by Necmettin Erbakan, a "hate preacher", the imam of a Milli Görüş mosque in Cologne. A dispute arose between Erbakan and Kaplan, Kaplan wanted to establish Islamic order in Germany, by force if necessary. Although Erbakan, however, wanted to establish the Islamic "justice order" (adil Düzen as a synonym for Sharia), but with the parliamentary and non-violent way. According to the Milli Görüş officials 90%, of the Milli Görüş members left the Erbakanian Milli Görüş and joined the Caliphate State of Kaplan. Through the creation of such hate groups by mutual excluding also from the Muslim Ummah -Kaplan declared Erbakan and the remaining Muslims against him as "westernized, Europeanised and Germanized" and they would corrupt Islam, while Erbakan and the other competing Islamic religious communities claimed Kaplan of the betrayal of the Muslim community's accused of "had been created in order to" destroy true Islam and to harm the Muslim organizations in Germany. "[Interview III. 06.04.2013]. This act of Exkludierung, in this case the self and foreign exclusion arose at the same time, represented the beginning of a profound intra-Muslim conflict-ridden cleavage of the Islamic religious communities in Germany.

A gap appears to have been within their own Islamic religious communities, between simple mosque-visitors and an elite upper class, which manage the affairs of the association. The majority of the Muslim Ummah in Germany are according to the officials in the interviews as well as by empirical studies, such as that of ZfTI 2009, "Muslim Life in Germany" in 2009 and "Muslims in Germany" 2007, simple mosque-visitors, and are rather apolitical areligious and seem neither to be interested in the association nor to its politics. According to the studies, an estimated 30% of islamics are both irreligious as well as apolitical, that are non mosque-visitors nor interested in the associations. From officials this group is disparagingly referred to as "cultural Muslims". The descendants of the migration wave generations presented above have experienced a partial completely different socialization in Germany, other educational and professional careers, which have apparently a different effect on the religious and political affiliations. The majority of the offspring distances itself from the more traditional religious communities of their founding fathers.

The more diving doubt, through which the legitimacy of officials of the umbrella organizations claim to be the 'voice of German Muslims'. Thus, the impression is given that in the recognition process of the umbrella organizations is a sort of "elite projects". That actually does not represent the interests of German Muslims, but pursue their own political and economic interests of power.

Another wave of migration that continues to this day, the group of refugees from Islamic war and conflict zones such as Afghanistan, Pakistan, Iraq, Egypt, Syria, Libya, Lebanon, Palestine and Saudi Arabia have fled and immigrated to Germany. Subgroups of these refugees founded in Germany mosque associations and Islamic religious communities. As can be seen from the intelligence services reports in the last decade, these communities propagate fundamentalist Islam, after which the daily habits of each should be designed exactly as

Mohammed and the Sahabi (followers of Islamic religious leader Muhammad) which has been lived and it must implement the Quran word faithfully. A similar backlash as Turkey did with Dittib, Islamic states such as Saudi Arabia and Egypt are funding these Islamic fundamentalistic groups. The Saudi-state Wahhabis establish their own "Islamic Centers", better known as Salafists (which leads to non-state Wahhabis are referred irritating, as Salafists. The Salafis reject the foreign labeling "Salafis", refer to themselves simply as Muslims, resp. the true Muslims). This is not afraid to publish again fatwas (religious rulings) against the "heretics" and "blasphemer" abroad. Egyptian "Muslim Brotherhood" found under the guidance of the local guide mosques and "Quran centers" whose fatwas come both from their own ranks, and if it fits in the political or religious agenda, the fatwas of the renowned Al-Azhar University are presented as "evidence for blasphemy," as it says in the pamphlets. A popular and world-known case, which caused a stir was the fatwa, who had pronounced to the Iranian Salman Rushdie, an invitation "to the global ummah, turn off the heretics, as soon as you see him without hesitation," it said in the fatwa. [Schröter, Hiltrud.2005. p. 25]

Thus, the Islamic jihad, "holy war", not only waged against the infidels in Europe. It is important to bear in mind that the jihad is out against the heretics and dissenters from their own ranks, from the same country and the same socio-culture.

For the Al-Qaida and the many other Islamic religious communities, the Saudi leadership and Turkey are a much more significant enemy, as the classic image of the enemy "the West", Europe and the United States. The same was true for the relationship between the Muslim Brotherhood and the Egyptian government under Mubarak, or the Turkish communities (Tarikat) and the "secularists" etc. The holy war against the "infidels" is obvious and needs no further explanation and legitimacy. The jihad against the "false Muslims" is a lot more explosive and harder to enforce among its own supporters and its own people. As in the past, the past 1500 years, the classic "heretics" such as the Alevis or Shia, were excluded and even persecuted, the space of heresy and blasphemy since a few decades concentrated more and within their own denominations, such as the (eg. Hanafi, Hanbali, Schaafi, Maliki) held within Sunnism, and within their own schools of law. Even the Islamic religious communities as political actors, such as the DITIB and Milli Görüş occur and make political demands, be condemned as a blasphemer because they handle the "instruments of the West". This refers to the democratic parliamentary system.

Germany provides another venue for this holy war is, and while it may not run militant, but it serves to recruit (conversion), acquisition of funds and members (Mujahideen) and logistical infrastructure. Those who, like the "false Muslims", stand in the way, are also fought and excluded from the Umma and declared as enemy.

From the paradigm of integration policies to security policy

So it is not surprising that in German Islam policy there has been a paradigm change. As was in the development phase of the Islamic religious communities or associations, in the 70s and 80s, the talk of integration, the problem of security is now highlighted in the context of Islamic religious communities. When the Muslims still represented an integration problem, which hardly dominated the German language to little and rejected the way of life in European culture, it seems at least the elite upper class of functionaries have a well knowledge of German language and come to terms with the way of life in this country and even use in which they occur very confident as political actors. They approach and speak to politicians, entrepreneurs, writers and ordinary people on the

street and do not hesitate to contact with the kuffar (unbelievers), on the contrary. When the Islamic religious communities were once busy with their own organization, incorporation and constitution, they are open today for the outside world, with an "Open Mosque Day" with Islam exhibitions, book fairs etc. The established Islamic religious communities such as the DITIB, Milli Görüş, VIKZ are at least forced to do so by the progressive missionaries, the Salafists, the fundamentalists who oppose that seem to run their mission work very professionally, with free Quran distributions in millions of copies, solid Internet presence in all social networks, digital as well in the real world, academic tutoring for children, etc. The claim of the fundamentalists, in contrast to the established Islamic religious community, the political recognition as an Islamic religious community through the "kuffar" because such a foreign inclusion would, as discussed above, a "blasphemy to God and the Prophet" and betrayal of the Sunnah (way of life of the founder of the religion). Because the only way to establish Islam in the world, genuine and authentic is by the Sharia, as the Salafists claim. These forms of Islamic religious communities and their presence in the political and social foment resentment and animosity that transform the paradigm of social integration and assimilation policies relating to Islam in the paradigm of security issues.

This paradigm shift has led to the emergence of the so-called "German Islamic Conference" (DIK) in 2006. The Conference is not, as expected, the result of the "National Integration Programme", which was introduced by the federal government in 2005 to "integrate" Islam and Muslims in any form whatsoever. Nevertheless, the response to the ever-growing Islamic fundamentalism, which has been heating up, especially intense during the fourth wave of migration since the late 90's and developed with the terrorist attacks on September 11, 2001.

According to the interviewed Islamic religious communities after the terrorist attacks even more Germans converted to Islam than before. For these terrorist attacks, which were continued in Europe in the later years, were for the Islamic religious communities, for the established as well as for the new fundamentalist, an opportunity, the supposedly "wrong Islam", Al-Qaida and the Western media would present, confront and "educational and missionary work" - "Dawa" called the literal method of judicial process - would be needed to operate. Thus, media and Islam-critical attempt of excluding Islam from society, partly went out into the opposite. Numerous non-religious converted to Islam and were partially recruited even for the Islamic Jihad. The videos and images German and European jihadists in Afghanistan and Pakistan did not only in Germany quite a stir.

The security paradigm of DIK, which was expressed through their work groups, such as, inter alia, "Security and Islamism", "German social system and value consensus", "Religious issues and the German understanding of the constitution" and the participation of the controversial Islamic organizations and individuals, as well as the fact that the DIK is organized and managed from the outset by the Federal Ministry of the Interior, whose jurisdiction is as known about interior safety and order, led the discussions in the working groups of the DIK, in their work reports and also to plenary the danger in by certain part of organized Islam Germany proceeds and how the Muslims could counteract to this.

Surprising seems only the medial staged outrage of some DIK participants, including those of the "Coordination council of Muslims" representatives, years after the founding of the DIK, some security-related statements and initiatives by the Federal Interior Minister Friedrich ("Security Initiative Partnership" and the "Missing Campaign" -aparents and friends campaign to reach again their children and friends, who were indoctrinated and radicalised).

Another consequence of the Conference is the fact that has increased with the DIK to a religious racism within the Muslim community in Germany. While the intra-Muslim conflict, mutual exclusion and conflicts were fought within the Muslim communities, so in the mosques or private "discussion groups", they are now made public. While some officials, such as the DITIB ask the question, why just this or that, for example, the Milli G?r??, were invited to join other religious communities raise the question of why they themselves were invited, including the representative of the Alevi leader Ali Ertan Toprak, who said that there are dealing with the "Islam" conference and not an Alevi Turks conference 7 , and others feel neglected because they were not invited, such as, inter alia, the Ahmadiyya Muslim Community.

With the German Islamic Conference, therefore, a new dimension of intra-Muslim conflict cleavage is developed, which was taken from the privacy of the church in the public sphere of the media society and politics.

Secondly, the conflicts over the DIK have led to any form of criticism of extremist and criminal communities organized Islam as "Islamophobia" and rigorous "criticism of Islam" would be an insult that will not only out of "kuffar", but of " compatriots "(meaning the culture Muslims) or" mentally ill", as it is called by some representatives of the Islamic religious communities. This hypersensitivity and intolerance of certain sections of organized Islam against organizational criticism is interpreted as an attack on Islam and the Muslim Ummah, whereby both new enemy images are created, as well as moments of solidarity are constructed with the rival Islamic religious communities to fight together against it. Since it is not uncommon that the Milli Görüş feels forced feel to defend even DITIB on occasion when a verbal attack from the corner of the Alevis. Popularity brought the so-called "Istanbul Process". The "Organisation of Islamic Cooperation," led on this issue by the former Milli Görüş activist and Turkish Prime Minister Erdogan who tried since 2009, in response to the cartoons of Mohammed to ban Islamophobia by applicable securities laws, internationally as well as nationally, and compares Islamophobia with anti-Semitism and ethnic racism, which would be the same. The extent to which human rights of freedom of religion -both in its positive and negative nature it will be taken into account, is not yet known.

Apart from the fact that a historical-critical analysis of the Koran and the Hadith (Quotations) is categorically rejected and shall also reinterpreted as Islamophobic, a critical examination of Islamic religious communities is frowned upon, unless the criticism relates to an Islamic religious community, which has been completely excludes as un-Islamic Umma from, as is the case with the Alevi and Ahmadiyya.

The Ahmadiyya who have been persecuted since its inception in 1889 and excluded as un-Islamic out of the Umma , consider themselves the only true Muslims who would live the "real Islam". A claim that all other Islamic religious communities do as well. The exclusion of the Ahmadiyya was and continues to take place in a very remarkable manner, as it has previously not existed in any event in the contemporary history of Islam in Germany. Ahmadiyya Muslims are referred from other Islamic religious communities as Kuffar. The interpretation of the term Kafir (singular of kuffar), and the nature and justification of foreign exclusion as a community out of the Ummah, wins with this relation, a new quality. As Kuffar were the founders of religion Mohammed still referred to those who Schahadet (testimony): "Allah is the only God, and Mohammed is his messenger" had not spoken - this included both the supporters of "adulterated" religions of the book Christians and Jews, as well as all other polytheists, pagans and

"wicked" - and is usually used in today's parlance as an aggressive battle cry and abuse. The Ahmadiyya Muslim majority also referred to as the Kuffar, although several times repeated the Schahadet every day in prayer five times in the Quran recitations, in sermons, etc. The Ahmadiyya, however, use the term kuffar for all other Muslims, because they "deny" the one from the Prophet Muhammad and Prophet Jesus prophesied promised Messiah. According to the interpretation of the Ahmadiyya Amir Wagishauser the word Kafir means therefore not an unbeliever, but deniers. In this case, deniers of the promised Messiah. In this way, the quality as good as new, reciprocal exclusion between Ahmadiyya Muslims and other Muslims expires.

The German interpretation of belonging and recognition of the Ahmadiyya

So far, the intra-Muslim conflict lines for granting and revocation of Muslim unity and belonging as Islamic religious community in the Muslim Umma were discussed. In this section a brief analysis on the criteria for recognition as a religious community by German law.

Today in the constitutional and "canonical" discussion, the term is used religious community, as the term is used in such a way in the German Constitution and state constitutions. The so-called "church articles" which refer to Article 140 of the Basic Law have been incorporated from the Weimar Constitution -Art. 136-141 Weimar Constitution. In these articles, the term Church is a religious society used synonymously way with today's concept of religious community, without going into the sociological concept of discourses by Max Weber and Ferdinand Tönnies on the notions of community and society. In these articles, the terms Church, Religion, Company or religious community is not further specified. This resulted in the German constitutional law discussed controversial opinions, exactly what constituting a religious community. Bluntly, the discussion in the context of confessional religious education as a regular subject in public schools because in Article 7, paragraph 3, sentence 2: "Notwithstanding the State's right of supervision, religious instruction issued in accordance with the principles of the religious communities." The discussion went to questions such as: Does it have to be in such a religious community that offers religious instruction to act a recognized religious community? What kind of recognition is required? Does it need to be a public corporation, or it is sufficient if it is a registered charity? The opinions outside the Islamic religious communities, go to: Not even an registered association is necessary, to provide a simple and informal Parents' Association is sufficient. Complicating the situation is even with the "Bremer clauses", ie state laws that already existed before the Constitution and in relation to religious education have their own guidelines as is the case in Bremen, Hamburg, Berlin and Brandenburg. In recent years, the attitude has in the various state governments asserted that such a religious community doesn't have to be a public corporation, the status of an registered association is sufficient and doesn't have to contain all the Muslims in Germany, but still had enough members show at least in the region where the religious education is offered. In some cases, such as Alevi religious education in North Rhine-Westphalia, Hesse and Lower Saxony, the process proceeded largely without any complications. For both the orthodox Islamic religious communities and the Alevis were in agreement that this religious instruction is not Islamic religious instruction, but simply Alevi religious education for Alevi children in the region. The orthodox Islamic religious communities, however, try to offer Islamic religious instruction in schools at least 30 years and failed both the resistance of the

rival Islamic religious communities, as well as to the criteria of the state governments. As an example, the criteria of the Hessian State Government's term:

"(...) The existence of an Islamic religious community, which is the comprehensive care of the common religious beliefs of its member companies. Organizational structure of the Islamic religious community: a plurality of persons has joined forces with the aim of for a long time the common practice of their religion to devote. (...) This religious community defines its principles. Consistent with this, they also defined the principles for religious education. (...) They shall designate the bodies or individuals who promote these principles to the authorities to advantage. Therefore, it is clear rules on representation of community written so that the authorities can identify whether their negotiating partners authorized is on behalf of the members of the community. (...) In the absence of religious education -.. subject to in Article 7 2 GG Opt-out included - for the confessional belonging pupils compulsory subject, the religious community has clear rules about membership defined. It will ensure that no one is taken unilaterally and without regard to his will as a member of claim. The religious community provides the permanent guarantee of fidelity to the free democratic basic order. The religious community offers by constitution and number of members of the guarantee of permanence. A complete religious homogeneity of the community is not required for religious education. " [Centre for T?rkeistudien and Integration Studies. 2009 pp. 75-78]

An almost identical list of criteria also carries all other countries which are not subject to the Bremer clauses. While the DITIB and various other organizations in the provinces could take root and have begun Islamic religious instruction be offered as a regular subject, the "Islamic Federation Berlin", the member of the Islamic Council is this status fight 20 years legally in the Berlin justice courts. Although the Ahmadiyya Muslim Community is the first organized Islamic religious community in Germany, the Ahmadiyya had never submitted an application for the issue of Islamic religious education, in contrast to all other umbrella organizations. Only with the "round table" of the Hessian state government, where some selected Islamic religious communities were invited to the mutual Meet put the Ahmadiyya 2010, application Islamic religious instruction in schools in Hesse offer and already the end of 2012 it was decided that the Ahmadiyya, together with the DITIB shall offer religious instructions. The other Islamic religious communities, such as the Milli Görüş or the "Islamic Religious Community Hessen", which is likewise a member of the Islamic Council, felt betrayed because these organizations failed for several decades. Numerous communities in Hesse have already threatened to boycott the Islamic instructions in public schools because of the involvement of the Ahmadiyya.

Something almost unbelievable occurred only a short time later, in April 2013, the Ahmadiyya Muslim Jamaat as all first and only Islamic religious community was recognized as a public corporation. This act is considered by other Islamic religious communities as an insult, especially since the others have been trying for decades it and because the Ahmadiyya Muslims are as un-Islamic and Islamic stranger for all other religious communities. Not only that they are devalued as un-Islamic, they are actually persecuted in their home country. Because of the Ahmadiyya specifically a blasphemy law was launched in Pakistan in 1976 the Ahmadiyya Muslims ruled out the "Muslims" to name and Islamic practices such as five times prayers, fasting and mosque visits bans and even a criminal offense. In the passes of the Ahmadiyya Muslims specially the category "Ahmadiyya" was created in order to defame them as such, so that they can not begin

the pilgrimage to Mecca with this mark because the Saudi government prohibits the entry of Ahmadiyya Muslims in Saudi Arabia 9. So one pursued by the entire Muslim Ummah and the world as un-Islamic excluded community, just gets in Germany as the only Islamic religious community the full state recognition as a religious community with all its privileges. For the orthodox Muslims an affront, for the Ahmadiyya Muslims a divine confirmation of the correctness of their cause, which took an ironic turn with the German recognition.

Outlook for the future of Muslims in Germany

The Muslim Ummah, especially the Muslim community in Germany is busy with themselves. On the one hand by the rival Islamic religious communities try to keep each other in check, mutually expose as a "false Muslims" or cultural Muslims who were propagating the "false Islam", at the same time also to distinguish themselves and strengthen their own organizations. The biggest enemy, as a political, economic and religious opponents for the Muslims, are obviously Islamic organizations which competing with each other, long before the traditional enemy, as the "West".

For the future, it is expected that further resolution and empowering will occur in the Muslim community. That is, while continuing to rise some, still loose and independent mosque associations and communities in the associations and new, larger coalitions (Coordinating Council of Muslims, Shura, etc.) are forged, other communities are likely to be completely resolved because they address competition within the Muslim organizations can not stand up and maintain their independence want to be without assimilating into the conglomerate structures (modeled on Christian religious communities) or equal prohibited state when terrorist or the liberal-democratic order polluting activities are detected. The latter case, the extremist religious groups, asks here for the apolitical mosque-goers, as well as for the non-religious culture Muslims are the biggest problem. Victims of Islamic security paradigm are those that neither interest in political Islam, nor with Islamic politics, Islam governmental policy, nor Muslim Associations policies. After the disintegration of the extremist fundamentalists (rejection from the majority society), as well as the Orthodox officials (institutionalization of Islam), is sometimes projected on the "cultural Muslims" and mosque-goers, creating new resentment and animosity arise.

Conclusion

From the side of the governmental policy is to be noted that the recognition of the Ahmadiyya Muslim Jamaat as the voice of the Muslims in Germany 10, has an irony, even for those Muslims who call the Ahmadiyya as un-Islamic and Kuffar that is hard to beat. While the mutual withdrawal and exclusion was discharged intra-Muslim in the past, with the German Islam Conference publicly, there is now more concerned with the recognition of the Ahmadiyya and the "affront" against Muslims in Germany is a risk that intra-Muslim conflict gains a new quality of violence that could be discharged militant. If ones looks at the reactions of the Islamic religious communities on the recognition of the Ahmadiyya, as well as baiting in the network and the foreign media since the recognition in April 2013, this risk should not be underestimated. Another projection of this struggle to the local "cultural Muslims", to the German and European Muslims, would be devastating.

Bibliography

1. Federal Ministry of the Interior: religious communities, Körperschaften of public law. (2010). http://www.ciec-deutschland.de/CIEC/DE/Aktuelles/aktuelles_node.html
2. Federal Office for Migration and Flüchtlinge (2009): Muslim's life in Germany.
3. Federal Ministry of the Interior (2007): Muslims in Germany.
4. Ministry for Work, Integration and Social Affairs of the State of North Rhine-Westphalia (2010): 'Muslim Life in North Rhine-Westphalia'.
5. Ship Auer, Werner (2010). After Islamism.- The Islamic Community Milli Görüş. An ethnography. Suhrkamp Verlag.
6. Schruter, Hiltrud (2005). 'Ahmadiyya Movement in Islam. Hannel-Hohenhausen, German Hochschulschriften ... 1206 Frankfurt.
7. US Department of State: Annual Report on International Religious Freedom.
8. Centre for Türkeistudien and Integration Studies (2009). Multi-topic survey of 2009.

Уфук Ольгун (Турция)

Организованный ислам в Германии. Мусульманские организации между признанием и отрицанием

Аннотация. Отличительная особенность XX века состоит в том, что эту эпоху с одной стороны бурное развитие получили информационно-коммуникационные технологии, с другой стороны отношение к религии перешло на другой уровень.

Эта статья призвана способствовать пониманию организованного ислама в Германии. Вначале будет рассмотрен термин исламская религиозная община, как организованный ислам развивается в Германии до сегодняшнего дня и какие события можно ожидать в будущем.

В этой статье вся справочная информация основывается на чтении различных публикаций, опубликованных в последние годы в области ислама в Германии, интервью, сделанных другими исламскими и миграционными экспертами, а также на собеседовании автора с различными должностными лицами и экспертами из различных исламских религиозных общин.

Ключевые слова: ислам, политическая система, Германия, истинный мусульманин, мусульманские организации, эсхатология, субъект, Ахмадийя, миграция, волна

Ufuk Olgun (Türkiye)

Germaniyada uyushgan islom. Musulmon tashkilotlari tan olish va inkor etish oraliq'ida

Annotatsiya. XX asrning o'ziga xos xususiyati shundaki, unda bir tomondan axborot kommunikatsiya vositalari jadal rivojlansai, ikkinchi tomondan dinga munosabat yangi bosqichga ko'tarildi.

Maqola Germaniyada uyushgan islomni tushunishga bag'ishlanadi. Dastlab, islom diniy jamoasi tushunchasi, hozirgi kungacha Germaniyada uyushgan islomning rivojlanishi va kelgusida qanday voqealarni kutish mumkinligi ochib beriladi. Ushbu maqoladagi barcha fikrlar keyingi yillarda Germaniyada islom sohasiga oid nashr etilgan turli manbalar, boshqa diniy tashkilotlar va migratsion ekspertlarning intervyulari, shuningdek muallifning turli diniy tashkilotlar rahbarlari va ekspertlari bilan o'tkazgan suhbatlari mazmuniga tayanadi.

Tayanch so'zlar: Islom, siyosiy tizim, Germaniya, haqiqiy musulmon, musulmon tashkilotlari, esxatologiya, sub'ekt, Axmadiyya, migratsiya, to'liqin.



УДК- 1. (091) Философия, психология

 <http://dx.doi.org/10.26739/2181-9505-2018-2-17>

Б.К. Сантош Кукреджа (Индия, Дели; Россия, Санкт-Петербург)

РАДЖА-ЙОГА. ОБЪЕКТ ИЗУЧЕНИЯ И СУБЪЕКТ ПРЕОБРАЗОВАНИЯ

Аннотация. В статье внутренний мир личности рассматривается как основной предмет изучения раджа-йоги, древней системы знаний о человеке и мире. Дается определение духовного подхода к исследованию психологических, социальных, этических и других проблем. Описываются такие отличительные черты метода раджа-йоги, как самонаблюдение, самосозерцание, медитация. Особо подчеркивается, что метод раджа-йоги всегда совмещает объективное с субъективным: "наблюдатель наблюдает за наблюдателем", постигая и изменяя в этом процессе самого себя. Такой подход требует очень тонких инструментов исследования, ведь сам предмет изучения, мир чувств и мыслей человека, необычайно тонок и подвержен постоянным переменам. Подчеркивается разница между собственно йогой, или раджа-йогой, как ментальной практикой и физическими упражнениями. Описывается научное исследование, проводившееся в Глобальном госпитале и исследовательском центре при Брахма Кумарис Всемирном Духовном Университете (г. Маунт Абу, Индия), показавшее, что практика медитации раджа-йоги приводит к регрессии коронарного атеросклероза и ряда других заболеваний.

Ключевые слова: раджа-йога, медитация, самопреобразование, духовность.

Введение

Порой жизнь начинает казаться нам монотонной, пресной. Мы все время хотим чего-то нового, потому что новизна, в лучшем понимании этого слова, - это развитие, рост, совершенствование. Однако, даже желая перемен, человек сталкивается на пути обновления с тремя главными препятствиями. Во-первых, далеко не всегда бывает ясен вектор необходимых преобразований. Во-вторых, ограниченно количество возможных вариаций. В самом деле, не могу же я ежедневно менять стиль одежды, диету, подход к работе и прочее. Наконец, в-третьих, зачастую изменениям противится среда, в которой мы находимся: другие люди, обстоятельства, непредвиденные ситуации. Стремясь к обновлению в мире, который нас окружает, мы постоянно упираемся в эти три преграды. Преодоление их иногда бывает нам под силу, а иногда нет. Существует, однако, сфера, в которой человек может непрерывно, ежесекундно, удовлетворять свою потребность в переменах и обновлении. Этой сферой является наш внутренний мир, включающий в себя чувства, мысли, устремления, наклонности. "Целую жизнь человек стремится обрести спокойствие и счастье. Все его действия, все усилия направлены на достижение этой цели. Но, несмотря на все старания, в мире царят страдания и хаос. Это не может не вызывать вопроса: Где же истинный путь ко всеобщей мечте?" [Satish, К. 2011. pp. 461-469]. Сможем ли мы сполна

насладиться спокойствием и счастьем, если будем иметь множество материальных благ? Конечно, нет. Материальное благополучие совсем не обязательно ведет к внутреннему покою и счастью. Источник истинного счастья и неземного блаженства находимся не в материальных благах. Он в уравновешенности наших мыслей, в сосредоточении на своем Я. Мирские вещи постоянно изменяются, эфемерна сама их природа. А может ли то, что непрочно, лишено постоянства, быть источником постоянного счастья?" [Хассиджа, Д.Ч. 1994, р.126].

Когда мы перенаправляем внимание из мира внешнего на мир внутренний, мы начинаем сознать, что перемены, во-первых, действительно возможны всегда, а во-вторых, они целиком и полностью подвластны нашей воле. Самого себя я могу делать новым постоянно. А далее нам открывается парадоксальная картина: те перемены к лучшему, которые мы производим в своём внутреннем мире, необъяснимым, казалось бы, образом изменяют к лучшему и "большой мир", окружающий нас: состояние физического здоровья, отношения с людьми, работоспособность, развитие творческого начала.

Парадокс этот лишь кажущийся. В действительности, мы наблюдаем здесь действие естественного закона причинно-следственной связи. Ведь именно мысли и чувства, то есть компоненты нашего "внутреннего мира", лежат в основании всех решений, которые мы принимаем, начиная от самых маленьких, бытовых, повседневных, и заканчивая тем судьбоносным выбором, от которого зависит всё дальнейшее направление жизни. [Кукреджа, С. 2016. С.10]

Предметом раджа-йоги является носитель человеческих эмоций, мыслей, устремлений, памяти, который на языке этой древней системы знаний, как, впрочем, и в нашем повседневном языке, называется душой, реже - духом. Соответственно, под духовным подходом к исследованию реальности в раджа-йоге понимается подход, в котором центральное место отводится сознательному мыслящему существу, душе, как главному действующему лицу в "спектакле" жизни. Каждая личность имеет за плечами свой особый опыт, благодаря которому ежесекундно совершает осознанный или неосознанный выбор. Если исследуя те или иные процессы и явления в социальной, экономической, политической и прочих сферах, мы обращаем внимание на роль, которую играет в них сознание людей, участников этих процессов, то мы можем говорить о духовном подходе к изучению жизни. "Духовное знание, как отличное от религии, свободно от предвзятого подхода. Оно проливает свет на природу сознания. Оно объединяет открытия истории, социологии, экономики, политики, биологии, психологии и других наук и интегрирует все знание в единое целое, для того чтобы дать человеку целостное видение истины и опирающееся на это представление о личности. Это знание служит объединяющей силой, которая приводит к синтезу различных областей знания. Оно не приемлет ритуалы и обряды, которые лишены смысла, или если их действенность и полезность не может быть доказана. Оно объясняет взаимоотношения человека с его Создателем. Оно стремится придать такое направление всем наукам, искусству и культуре, чтобы жизнь человека стала счастливой, чтобы он смог понять свою роль и играть её лучше и с большим удовлетворением". [Брахма Кумарис Всемирный Духовный Университет, 2013, с.25-26]

Отличительными чертами практики раджа-йоги являются самонаблюдение, самосозерцание, медитация. Понимая всю важность многовекового опыта,

накопленного человечеством и сохраняемого в книгах и на других носителях информации, раджа-йог создаёт и то, что сам он, человек, личность, является уникальной живой книгой, с собственным, не имеющим аналогов опытом. Действительно, в какой ещё книге я могу прочитать о своих чувствах, надеждах, устремлениях? Разве помогут мне разобраться в самом себе образы литературных героев или исторических персонажей, идеализированных или демонизированных с течением времени? Какая книга расскажет мне, где взять силы, чтобы пронести чистоту и непосредственность юности через всю свою жизнь? В каком из уже написанных сценариев я смогу прочитать, понимаете вы меня или нет, любите или нет? В книгах мы найдём рекомендации, которые помогут нам выучить иностранный язык, приготовить экзотическое блюдо, сшить своими руками модный костюм. Но как научиться понимать самого себя, как стать Человеком с большой буквы, которому есть за что себя уважать?

Из книг мы узнаём о героике человеческих подвигов, о различных системах морали, о том, что считалось хорошим и что - плохим на протяжении веков. Но знать и быть - это разные вещи. А Человеком просто надо быть! Биография другого человека может вдохновить, история той или иной социальной группы или народа может подсказать что-то важное, но разобраться в своих чувствах и мотивах и, делая определённые шаги в жизни, писать таким образом свою историю, создавать судьбу, человек всегда будет сам.

Метод раджа-йоги всегда совмещает объективное с субъективным: "наблюдатель наблюдает за наблюдателем", постигая и изменяя в этом процессе самого себя. Такой подход требует очень тонких инструментов исследования, ведь сам предмет изучения необычайно тонок и подвержен постоянным переменам. С неодушевлёнными предметами всё проще: стол был столом час тому назад и останется столом завтра. А человек? Минуту тому назад он пребывал в самом хорошем расположении духа, но за секунду меняется нечто неуловимое, меняется настроение, меняются чувства, отношение, и самый близкий вам человек вдруг заявляет: я тебя не понимаю. Вы прожили вместе несколько десятилетий и вдруг осознаёте: оказывается, я вообще не знаю тебя.

В этом отношении изучение сознания, скорее, можно сравнить с изучением элементарных частиц, хотя сложность поведения человеческих душ неизмеримо выше. Древняя мудрость раджа-йоги рассматривает всё сущее как относящееся к одному из двух планов - материи или сознания. Базовые единицы материи, атомы, по своей сути являются ничем иным, как "светом и силой", энергией. А сознание - это свет, который выражает себя в форме мыслей, эмоций, понимания, и этот свет принципиально отличается от материального, физического света. Благодаря физическому свету мы способны увидеть некое изображение, находящееся перед нашими глазами, но только свет сознания предоставляет нам возможность восхититься улыбкой Моны Лизы. Физические волны, звуковые колебания воздействуют на наши барабанные перепонки, но только свет сознания позволит нам в полной мере насладиться гармонией древних индийских раг или музыки Баха.

Современная наука (science), исследующая тайны материального мира, пишет на наших глазах грандиозный пейзаж вечной и бесконечной Вселенной. А духовность, или сила тишины (silence), сила самонаблюдения и самоанализа, позволяет сделать и ещё более грандиозное открытие, от которого захватывает дух: весь этот потрясающий воображение космос предназначен именно для нас,

сознательных существ. Он - для того, чтобы мы, сознательный свет, души, могли играть в нём свои роли. Это подобно тому, как актёру для реализации своего таланта нужны театральные подмостки. Однако эти подмостки, будучи материальными, подчиняются неумолимому закону старения, нарастания энтропии. В то же время сознательное существо, свет, "я", так чудесно, потому что никогда не умирает!

Получается, что всё в этом мироздании можно разделить на две категории: "я" (сознательный свет, вечный, бессмертный) и "моё" (сюда включается весь мир материи). Я - хозяин моего. На хинди "хозяин", "король" - это "раджа". Отсюда и название "раджа-йога", мудрость, помогающая человеку стать властелином самого себя, своих мыслей и эмоций.

Последнее время тема медитации обсуждается достаточно широко, в особенности с тех пор, как Организация Объединённых Наций провозгласила празднование ежегодного Международного дня йоги. "Медитация раджа-йоги очень проста. Слово "медитация" означает размышление, обдумывание, концентрацию мыслей. Во время медитации человек уводит свой ум от всех мирских проблем и предметов, освобождает себя от обыденных, в том числе грязных, мыслей и думает только о чистом, светлом и возвышенном.

Итак, медитация раджа-йоги может быть определена как упражнение, дисциплинирующее сознание, которое использует такие процессы, как созидательное, позитивное мышление, интуитивное постижение, размышление в тишине, концентрация, освобождение сознания от грязных мыслей и его сосредоточенность на возвышенном". [Брахма Кумарис Всемирный Духовный Университет, 2012, с.15]

Поэтому нелишним будет подчеркнуть разницу между физическими упражнениями и собственно йогой. Духовность предполагает постоянную, очень тонкую работу человека со своими мыслями и чувствами.

Наблюдая за характером своего мышления, замедляя скорость или уменьшая давление возникающих порой негативных мыслей, мы сами руководим процессом самосовершенствования, обновления. Физические упражнения важны и даже необходимы, но если я не обращаю внимания на характер своих мыслей, не поддерживаю позитивное состояние ума и, более того, если как результат этого наши действия наносят хотя бы малейший ущерб окружающему миру, то никакие физические упражнения не гарантируют нам крепкого здоровья. "Чтобы пошел процесс преобразования, человеку прежде всего надо осознать, что у него есть ряд отрицательных черт, от которых необходимо избавиться и на месте которых надо взрастить добродетели. Лишь это осознание, подкрепленное решительностью и целеустремленностью, даст толчок процессу преобразования". [Брахма Кумарис Всемирный Духовный Университет, 1997, с.16]

Аналогично, возросшее сегодня внимание к здоровому вегетарианскому питанию можно только приветствовать, но даже самая полезная для организма пища будет приносить реальную пользу для здоровья человека лишь в том случае, если мы сохраняем при этом гармонию мыслей и чувств. Это подтверждается, в частности, результатами интересного исследования, проведённого недавно в Глобальном госпитале и исследовательском центре (ГГИЦ) при Брахма Кумарис Всемирном Духовном Университете в г. Маунт Абу, Индия. Для участия в проекте были приглашены 274 пациента с диагнозом "ишемическая болезнь сердца".

Пациенты были разделены на две группы. Первая получила название "Здоровый образ жизни" ("ЗОЖ"), вторая группа была контрольной. Пациентам в обеих группах рекомендовалось продолжать принимать те же лекарственные препараты, которые они использовали согласно предписанию врачей до начала исследования. В обеих группах предлагались одинаковая диета и одинаковые комплексы физических упражнений. Единственной отличительной особенностью группы "ЗОЖ" были занятия по стресс-менеджменту с использованием медитации раджа-йоги. В контрольной группе занятия по раджа-йоге не проводились. Исследование показало, что несмотря на одинаковые физические упражнения и диету, предложенные в обеих группах, у пациентов из группы, которая занималась медитацией раджа-йоги, произошли существенные позитивные изменения: нормализация кровяного давления, нормализация сна, уменьшение диаметра стеноза (закупоривания артерий). У некоторых участников исследования удалось добиться восстановления кровотока по артерии даже после полного её закупоривания. Что касается контрольной группы, то, невзирая на особую диету, упражнения и приём медикаментов, изменения к лучшему были либо незначительными, либо даже происходило дальнейшее закупоривание артерий. Исследователи сделали вывод о том, что медитация раджа-йоги является уникальной духовной практикой, которая при прочих равных условиях здорового образа жизни приводит к существенной регрессии коронарного атеросклероза, а также сопутствующих факторов риска (артериальная гипертензия, диабет, ожирение, метаболический синдром) и повышает общее чувство благополучия у пациентов.

Сказанное выше не означает, что раджа-йога отрицает важность здорового сбалансированного питания или физических упражнений. Раджа-йог воспринимает дихотомию души и тела не как некий вечный конфликт или неразрешимое противоречие, но, скорее, как плодотворное сосуществование и сотрудничество. Характерны парные метафоры, которые используются в языке раджа-йоги для описания этого удивительного симбиоза: "водитель и автомобиль", "актёр и его костюм", "жилец и дом". Что важнее: водитель или машина? В раджа-йоге ответом будет не "либо - либо". Важен и дом, и жилец, просто на первом месте, конечно, будет живой обитатель дома, ведь от того, что я думаю и чувствую, какое у меня настроение и отношение к себе и окружающему миру, будет зависеть атмосфера в моём "доме", а значит, и состояние здоровья.

Заключение

Учась наблюдать за своим внутренним миром, мы, с одной стороны, начинаем лучше понимать самих себя, а с другой стороны, учимся поддерживать гармоничные отношений с другими людьми. Кроме того, сознавая себя как хозяина, творца своего внутреннего мира, мы способны стать рачительными хозяевами природы и пользоваться предоставляемыми ею ресурсами так, чтобы это было на благо и миру природы, и нам самим. Таким образом, раджа-йога предлагает нам узнать своё "я" и научиться управлять им до такой степени, чтобы наше душевное состояние способствовало созиданию во всём, начиная с созидания здорового тела, плодотворных отношений с другими людьми и заканчивая исполнением вековой мечты человечества о том, чтобы в мире был мир, ведь мир в мире начинается с мира в умах и сердцах людей.

Библиография

1. Satish, K. Gupta, Ramesh C. Sawhney, Lajpat Rai, V.D. Chavan, Sameer Dani, Ramesh C. Arora, Selvamurthy W., Chopra H.K., Navin C. Nanda. (2011). 'Regression of Coronary Atherosclerosis through Healthy Lifestyle in Coronary Artery Disease Patients - Mount Abu Open Heart Trial'. Indian Heart Journal, №63, pp.461-469.
2. Хассиджа, Д.Ч. (1994). 'Раджа йога метод и цель'. - СПб., БКВДУ. 126 с.
3. Кукреджа, С. (2016). 'Сокровища мудрости'. Сборник материалов международной научно-практической конференции 'Инновационные и социальные процессы физической культуры', - СПб., СПбГУПТД. сс.10.
4. Санкт-Петербургский Центр Брахма Кумарис, (2008). 'Счастливая семья: 36 вопросов и 36 ответов'. - СПб., СПб Центр Брахма Кумарис.
5. Брахма Кумарис Всемирный Духовный Университет, (1997). 'К лучшему миру через самопреобразование'. - СПб., 16с.

Transliteration

1. Satish, K. Gupta, Ramesh C. Sawhney, Lajpat Rai, V.D. Chavan, Sameer Dani, Ramesh C. Arora, Selvamurthy W., Chopra H.K., Navin C. Nanda. (2011). 'Regression of Coronary Atherosclerosis Corinary Artery Disease Patients - Mount Abu Open Heart Trial'. Indian Heart Journal, No. 63, pp.461-469.
2. Khassidge, D.Ch. (1994). 'Raja yoga method and goal'. - SPb., BKVDU. p.126.
3. Kukreja, S. (2016). 'Treasures of wisdom'. Collection of materials of the international scientific-practical conference 'Innovative and social processes of physical culture', - SPb., SPbGUTDD. pp. 10-13.
4. St. Petersburg Center Brahma Kumaris, (2008). 'Happy family: 36 questions and 36 answers. - St. Petersburg., St. Petersburg Center Brahma Kumaris.
5. Brahma Coumaris World Spiritual University, (1997). 'To a better world through self-transformation. - SPb., p.16

B.K.Santosh Kukreja (Hindiston, Dehli; Rossiya, Sankt-Peterburg)

Radja-yoga. Izlanish ob'ekti va o'zgarish sub'ekti

Annotatsiya. Maqolada insonning ichki dunyosi radja-yoganing, inson va olam haqidagi qadimgi bilimlarning asosi sifatida o'rganiladi. Psixologik, ijtimoiy, axloqiy va boshqa muammolarga ma'naviy nuqtai nazardan yondashuv ochib beriladi. Radja yoga metodining o'z-o'zini nazorat qilish, o'z-o'zini anglash, meditatsiya kabi alohida xususiyatlari izohlanadi. Radja yoga metodi o'zida ob'ektivlikni sub'ektivlik bilan qorishtirishi alohida yoritiladi: ya'ni muayyn o'zini anglash va o'zgartirish jarayonida "kuzatuvchi kuzatuvchini kuzatadi". Bunday yondashuv uchun o'ta nozik instrument talab etadi, zero tadqiqot predmeti, insonning tuyg'ulari va fikrlari olami nihoyatda nozik va o'zgaruvchanlikka moyildir. Shu nuqtai nazardan yoga yoki radja yoganing mental jismoniy va amaliy mashqlaridagi faqrlarga aniqlik qiritiladi. Braxma Kumaris jahon ma'naviy universiteti tadqiqot markazi, Global gospitalda olib borilayotgan ilmiy tadqiqotlarda radja yoga meditatsiya amaliyoti koronar ateroskleroz va boshqa kasalliklarning regressiyasiga olib kelayotganligi haqida fikr boradi (Maunt Abu, Hindiston).

Tayanch so'zlar: radja-yoga, meditatsiya, o'z-o'zini tashkil etishi, o'z-o'zini tarbiyalash, ma'naviyat, global ong.



Сибашвили Георгий Михайлович (Грузия, Телави)

ПРОБЛЕМА ЦЕННОСТИ В ТЕОРИИ ПОЗНАНИИ ВИЛГЕЛЬМА ВИНДЕЛЬБАНДА И ГЕНРИХА РИККЕРТА

Аннотация. Согласно этой концепции, ценность, надвременная, идеальная, абсолютная, имеющая универсальное значение, абсолютно безусловная, независимая, явление, существующее в себе. Хотя ценность объявляется объективной и становится всеобщей, она теряет основную черту, которая делает ее ценной сущностью – ориентацию на человека, его отношение к человеку. Понятие "ценность" по своей сути подразумевает того, для кого оно ценно. В противном случае он теряет смысл. В общем, нет "ценного"; Ценные, ценные Быть направленными понятиями и подразумевать "того, для кого что-то ценно". Ценность, если она существует, то она существует для субъекта, для "кого-то", так же как и для "чего-то". Другое понимание ценностей было бы ненаучным, ложным. Ценность, понимаемая подобным образом, существует в винах и человеческих идеалах.

Трансцендентально-психологический метод устанавливается в Риккерт. Типичным примером объективной аксиологии ценности является философия известного немецкого философа, представителя неоантеской школы Фрайбурга Генриха Риккерта. Основной концепцией его теории является ценность: "Философия начинается там, где Возникает проблема стоимости ". По его мнению, философия хочет установить мир в целом на главном предмете своего изучения. Мир в целом состоит из реальности: предмет / ценность и ценность. Значение подразумевает для субъекта, "Кто-то", а также что-то ". Различное представление о ценности ненаучно и неверно. Мы встречаем ценность, воспринимаемую таким образом в форме людей и идеалов.

Ключевые слова: трансцендентное, ценность, аксиология, гносеология, философия, имитация.

Введение

Проблема ценности, является кардинальной проблемой, в философско-аксиологических и гносеологических исследованиях, главных представителей немецких неокантианских философов из Фрайбургской школы Вилгельма Виндельбанда (учителя Риккерта) и Генриха Риккерта.

Риккерт пытается ввести в неокантианство новое понимание предмета философии, отличное от понимания Виндельбанда. По его мнению, философия желает "весь мир в целом сделать предметом своего исследования". Эта мысль вносит своеобразный корректив в концепцию Виндельбанда, согласно которой специальные науки разделили между собой все сферы недействительности, а поэтому на полю философии всеобщим значением. Философия, по его мнению, это критическая наука о необходимых и общезначимых ценностях, имеющих всеобщее значение.

Основная часть

В теории Виндельбанда поставлена гносеологическая проблема. Познание как определенный процесс должно подразумевать два компонента и взаимоотношения между ними. Познание же им понимается в соответствии с теорией Канта не как

отражение действительности, а как соответствие общезначимому правилу, норме. Главнейшей задачей исследования теории познания является именно поиск и установление этого общезначимого правила, нормы. Теория познания должна исследовать эти правила и нормы и выяснить взаимосвязь между ними. Мышление должно быть обоснованно как нормативное мышление, то есть как мышление в соответствии с правилами и нормами, имеющими общую значимость, что по мнению Виндельбанда, составляет истинную цель философии: "философия есть наука о нормативном сознании", то есть философия является учением об абсолютных принципах оценки. Что касается норм, созданных в специальных науках для предметов их исследования, то философия должна положить в их основу наиболее общие правила связи представлений, то есть создания предмета". Что представляет собой эти правила и нормы, которые после Канта играют большую роль в учениях неокантианцев. По мнению Виндельбанда, нормы - это ценности, которые должны исследовать философия. По его мнению, философия - это учение об общезначимых ценностях. Философия - это учение о ценностях, нормах, а не фактах, поэтому ее задача тоже сводится к "законодательству". Однако эти законы будут не своевольными законами, диктуемыми ею, а законы разума, открытие и познание ею же". Теоретико-познавательные поиски Виндельбанда направлены на исследование именно этих норм, правил, одним словом, на исследование ценностей, которое начинается эмпирическим субъектом и заканчивается после его освобождения от индивидуального. Подобный катарсис воли, очищение от индивидуального означает обнаружение, в ней объективного, в индивидуальном - на индивидуальное. На индивидуальное противостоит целью, движущей познание. На индивидуальное противостоит эмпирическому мышлению; оно - на индивидуальная воля: Она - корреляция объективности, существующей вне сознания, которую субъект познания обнаруживает в самом себе". Посредством таких рассуждений, мы, по мнению Виндельбанда, идем от субъекта познания к предмету признания так, что мы окажемся застрахованными как от субъективизма и психологизма, так и от метафизики.

По мнению Виндельбанда, рассуждений не существует без оценки субъектом связи представлений, без приписывания признака, истинности и ложности. По его мнению, сущностью рассуждения необходима признать акт, утверждения-отрицания при оценке. Оценку в положительном суждении происходит вместе с установлением связи между содержаниями, представлений, в отрицательном же суждении она выполнена: Если сущностью рассуждения примем акт оценки, утверждения-отрицания, тогда понятны экзистенциальные суждения, поскольку существование, в противоположность Канту, должно устанавливаться рассуждением и считается важнейшим предикатом". Согласно Виндельбанду, в результате теоретических рассуждений, всегда получается определенная связь представлений, однако, нельзя утверждать, что связь представлений уже суждение, ее нельзя считать суждением, так как ей, по мнению Виндельбанда, недостает чего-то, что сделает ее суждением. Определенную связь представлений как результат теоретического исследования, суждением делает лишь приписывание ей существования-несуществования с точки зрения значимости. В таком понимании познание становится тождественной оценкой соответственно, истина становится тождественной ценностью.

Суждение становится современным после того, как к связи представлений добавляется существование - значимость. Субъект в этом случае является не только познающим, но и оценивающим субъектом, который совершенствует познание, рассуждение, приписыванием связи представлений значения. Познающий, или оценивающий субъект при познании или оценке связь представлений оценивает с точки зрения их значения, и это познание или оценка становится всеобщей и обязательной, если решение субъекта будет направляться ценностями как общезначимыми целями, как норма субъекта, которые создают общий фон для всех функций культуры и основу для каждого отдельного существования ценности.

Теория познания Виндельбанда углубляется и находит особое обоснование и развитие в теории ценности Риккерта. По мнению Риккерта, знание не сможет осуществиться, если субъекту не будет противостоять независимый от него предмет познания. Познание вообще объемлет двух членов - субъект и предмет. Знание должно быть направлено к предмету, должно соответствовать ему. В противном случае знание не будет истинным, оно не будет обладать объективным характером. Таким образом, целью Риккерта является защита объективности познания, причем таким образом, чтобы избежать и метафизики, и характерного для психологизма субъективизма. По мнению Риккерта, так как познание подразумевает два члена - субъект и предмет и взаимоотношение между ними (собственно познание), постольку гносеологическое исследование тоже можно направить по двум путям. Можно исходить из субъекта, то есть начать исследование с анализа акта суждения и перейти к предмету; этот путь Риккерт именует трансцендентально - психологическим. То есть при выборе этого пути мы идем от познающего субъекта к предмету. Второй же путь начинается прямо с предмета и исследует число логических феноменов без их связи с познающим и предметом. Он исследует логические основы без психических актов, сопутствующих познанию. Этот путь Риккерт именует транспондентально логическим. Трансцендентально - психологический путь теории познания Риккертом описан в первом издании "Предмет и познания".

Каков трансцендентально-психологический путь? Риккерт задается вопросом: Существует ли нет независимая от сознания трансцендентальная действительность? По его мнению, философия вовсе не сомневается в существовании действительности. Для нее главным является выяснить - Как существует действительность - вот проблема. Риккерт считает, что для определения собственного понятия познания он должен критически рассмотреть сущее. По его мнению, необходимы некий скепсис, сомнение, которые не смогут остановить довольно устойчивую практическую веру в объективную реальность. Он думает, что как раз игнорирующая сила теоретико-познавательного сомнения, так называемая "гносеологическая негация" должна отрицать все то, что не выдержит ее проверки, так как это не может пригодиться для создания новой теории познания. Свое теоретико-познавательное сомнение Риккерт направляет на объекты и делает заключение, что усомниться во внешнем мире невозможно; по его мнению, это сомнение не должно касаться и имманентного объекта, содержания сознания. Что же касается трансцендентального объекта, именно к нему направлено теоретико-познавательное сомнение Риккерта. По мнению Риккерта, теоретическая проблема познания встает именно здесь, поскольку предметом познания должен быть независимый от субъекта трансцендентный предмет, сообщающий познанию объективность.

По мнению Риккерта, трансцендентному предмету должен противостоять такой субъект, который будет логически совершенным. Для определения подобного субъекта единственно верным методом Риккерт считает метод полной формализации субъекта.

При рассмотрении ряда отношений субъект-объекта Риккерт определяя различные понятия, постепенно ограничивая при этом, понятие субъекта, отнимая у него все объективное, постепенно убирая все то, что в каком то отношении могло стать объективным и чтобы в каждом понятии субъекта остался идентичный субъективный фактор, без которого "Я" не осмысливается как субъект. Этот субъект освобожден от содержания, из него убрано все содержательное, поэтому он и реальный, индивидуальный субъект, и его Риккерт называет теоретико-познавательным, или гносеологическим субъектом, а из уважения к Канту его можно было бы назвать "сознанием вообще". Этот субъект, сознание не есть "мой", он "безымянный", он не "персональный", безличный.

Для гносеологического субъекта вся действительность имманентна; согласно Риккерту же "имманентно лишь то, что имеет форму сознания, а трансцендентно то, что находится вне этой нормы". По мнению Риккерта, раз вся действительность имманентна относительно гносеологического сознания, естественно, ставится вопрос о трансцендентном. Где же то трансцендентное, к которому направляется знание чтобы стать объективным. Ведь без трансцендентного нельзя говорить об объективности знания, ведь должно не знание обладать каким то масштабом. Риккерт считает, его объективность познания должна же знание обладать каким то масштабом. Риккерт считает, что объективность познания должна быть обоснована в имманентной сфере, однако в то же время он ищет так называемое трансцендентное, то есть он все не допускает трансцендентное. Стоя на точке зрения имманентной философии, он тем самым отрицает трансцендентный объект для упрочения опять же трансцендентного, однако иного, риккертского трансцендентного. По мнению Риккерта, трансцендентный реализм имел, хотя и ложный, но все-таки какой-то познавательный масштаб. Так что же должно быть предметом познания? Естественно, им не может быть трансцендентная реальность, существующая вне сознания, как это считало множество философов, допуская существования "вещи в себе". Как мы уже отмечали, Риккерт разделяет точку зрения имманентного положения, согласно которому то, что существует реально, обязательно является содержанием сознания, имманентным, и всякое сущее дается в форме сознания во времени и в пространстве. Поэтому то, что лишено формы сознания, не может стать предметом познания. На первый взгляд, рассуждения Риккерта как будто должны были остановиться на этом, однако он идет дальше. Имманентную теорию он использовал как средство для достижения иной цели, теперь же он борется с ней же из за предмета познания, поскольку познание, по его мнению, есть прибавление чего то такого, что не зависит от познающего. Имманентная же действительность не независима от гносеологического субъекта. Поэтому и она не пригодна в качестве предмета, так же как трансцендентная реальность в качестве предмета познания, так же как трансцендентная реальность. По мнению Риккерта, имманентная

точка зрения является неким введением в теорию познания, первым, а не последним шагом, который отрицанием, трансцендентной реальности устанавливает новое трансцендентное. В этом как раз состоит смысл парадоксальной фразы Риккерта: Трансцендентальное умерло, да здравствует трансцендентальное.

По мнению Риккерта, в поисках предмета сознания не нужно опираться ни на трансцендентную, ни на имманентную реальность. И вообще, никакая действительность не может быть предметом познания, придающим обществу объективный характер. При объяснении объективности знания нельзя опираться ни на трансцендентную, ни на имманентную реальность, так как, по мнению Риккерта, действительность не есть предмет познания. По мнению Риккерта, основной проблемой теории познания является проблема формы, а не содержания. Он считает, что именно проблема формы является проблемой философии. Специальные же науки, имеют дело с содержанием, материалом. Они не ставят вопроса о его форме. Действительность - форма, а не содержание. Действительность, или бытие, есть форма, которую планирует философия. Так же как Кант, Риккерт считает, что бытие не есть предикат, который мог быть дан в понятии вещи. Для иллюстрации этой мысли Риккерт приводит известный пример Канта. Он тоже считает, что тысяча настоящих талеров не больше, чем тысяча возможных талеров.

Содержание ста настоящих талеров от содержания ста возможных талеров отличается лишь формой действительности. Проблема формы, по мнению Риккерта, является основной проблемой теории познания. Как существует действительность - это главнейшая проблема философии, или разрешения которой существует два пути - от познания к предмету и от предмета к познанию, причем эти два пути дают возможность полностью равноправного существования трансцендентально-психологическим методом. Риккерт философское исследование начинает трансцендентально-психологическим и трансцендентально-логическим методов. Риккерт философское исследование начинает трансцендентально-психологическим методом. Он в первую очередь критикует теорию отражения и критикует теорию отражения и утверждает, что отражение всегда является представлением. По мнению же Риккерта, представление не тождественно познанию. В познании Риккерт видит больше, чем только в представлении. По его мнению, когда мы познаем какое-то обстоятельство, мы имеем не только представления и материал, представленный ими, а не что большее. Познание какого-то обстоятельства означает, что кроме материала, или содержательной стороны нужно учитывать и форму, действительное ее существование, бытие. При познании субъект воспринимает не только содержание представления, материал, даваемый представлением, но и форму его действительности, бытия. Риккерт считает, что отождествление познания с отражением, и, следовательно, с представлением, не может решить проблемы, так как отражение всегда является представлением, а не представление само по себе - не истинно и не ложно. По мнению Риккерта, познание не есть представление и, соответственно, познающий субъект не является представляющим субъектом. Так что же такое познание? При гносеологическом исследовании перед Риккертом встала проблема реализации познания, которую, по его мнению,

можно разрешить введением понятия суждения. Для подкрепления своего взгляда он ссылается на Аристотеля, на его утверждение о том, что "истина находится только в суждении", и заключает, что познание реализуется в суждении. В суждении к представлению добавляется непредставленческий элемент, сообщающий предположенному положению форму действительности. Этими непредставленческими элементами являются утверждение и отрицание. Истинное и ложное связаны с моментами утверждения и отрицания. Утверждение и отрицание не осуществляется лишь в форме суждения. Риккерт приводит соответствующий пример. По его мнению, представление "светящее солнце" не содержит утверждения или отрицания, он само по себе говорит нам об утверждении или отрицании чего-то, чего мы не можем сказать о суждении, построенном на том же представлении, на том же материале. Например, совершенно очевидно, что "суждения" солнце есть светило" и "солнце не есть светило", содержит утверждение - отрицание, в результате чего они становятся знанием, познанием, к которым можно применить понятия истинности или ложности. Знание- истина возникает лишь в форме утверждения или отрицания, то есть в результате суждения. Познание осуществляется в суждении, поэтому познающий субъект - это не представляющий, он рассуждающий объект. Таким образом, по мнению Риккерта, всякое познание начинается, протекает и завершается в суждении, поскольку сам акт познания состоит в утверждении или отрицании. В процессе познания, думает Риккерт, мы не индифферентны, в процессе рассуждения мы всегда занимаем альтернативную позицию. Нам что-то нравится или не нравится. Стремимся к чему-то или, наоборот, стараемся избежать чего-то, так как суждение всегда содержит практически волевой момент.

Заключение

Ценности в теории Виндельбанда и Риккерта составляют сферу идеальных значений, по его мнению, не существуют, но значат, создают царство идеальных значений. Ценности создают совершенно независимый от субъекта и от объекта, отвлеченный от действительности мир, существующий сам по себе. Согласно Виндельбанду, ценность - потустороннее по отношению к действительности, надпространственное, надвременное значение. Она возвышена над сущим, в некотором смысле - она сверхсущее.

Согласно этой концепции надвременный", идеальный, абсолютный, имеющий всеобщее значение, совершенно безусловный, независимый, существующий сам по себе феномен. Хотя ценность объявляется объективной и приобретает всеобщий характер, однако она теряет основной признак, который и делает ее ценностью, составляет ее сущность - направленность на человека, ее отношение к человеку. Понятие "ценность" по своей сущности подразумевает того, для кого она есть ценность. В противном случае она теряет смысл. Не существует "ценный" вообще; ценный, ценность направленные понятия и подразумевают "того для кого что-либо ценно". Ценность, если она и существует, то существует для субъекта, для "кого-то", точно так же, как она есть ценность, "чего-то". Другое понимание ценности было бы ненаучными, ложным. Ценность, понятая подобным образом, существует в вине и идеалов - человека.

Библиография

1. Буачидзе, Т.А. (1987). 'Ценность и назначение человека' // Человек индивид, личность.. - Тбилиси : Мецниереба, Груз.
2. Виндельбанд, В. (1910). 'Новые проблемы ценностей и возвращение к идеализму' // Виндельбанд В. (Философия в немецкой духовной жизни XIX столетия. Москва,
3. Риккерт, Г. (1910). 'О понятии философии' // Логос. - Москва, Мусагет, - Кн. I.
4. Риккерт, Г. (1910). 'Ценности жизни и культурные ценности' // Логос. - М. : Мусагет, Кн. I.
5. Риккерт, Г. (1910). 'Суждение и процесс суждения' // Логос. - М. : Мусагет, Кн. II.
6. Риккерт, Г. (1913). 'Два пути теории познания' // Новые идеи в философии. - N 7. СПб. Образование.
7. Риккерт, Г. (1913). 'Система ценностей' // Логос. - Пг. , Москва : Издание М.О. Вольфа, Кн. I .
8. Тевзадзе, Г.В. (1961). 'Критика теории ценностей Риккерта Г.' // Труды института философии, X. - Тбилиси : Изд - во АН Груз.
9. Чавчавадзе, Н.З. (1979). 'Культура и ценности' // Культура в свете философии. - Тбилиси : Хеловнеба.
10. Rickert, H. (1915). Der Gegenstand der Erkenntnis / Tübingen.

Transliteration

1. Buachidze, T.A. (1987). 'The value and purpose of the person' // Individual person, personality .. - Tbilisi: Metsniereba, Gruz.
2. Windelband, V. (1910). 'New problems of values and a return to idealism' // Windelband, V. Philosophy in the German spiritual life of the XIX century. Moscow.
3. Rickert, G. (1910). 'On the concept of philosophy' // Logos. - M.: Musaget, - Kn. I.
4. Rickert, G. (1910). 'Values of Life and Cultural Values' // Logos. - Moscow, Musaget, Book I.
5. Rickert, G. (1910). 'Judgment and the process of judgment' // Logos. - M.: Musaget, Book II.
6. Rickert, G. (1913). 'Two ways of the theory of knowledge' // New ideas in philosophy. - N 7. SPb. Education.
7. Rickert, G. (1913). 'The system of values' // Logos. - Pg. , Moscow: Publication of M.O. Wolf, Vol. I.
8. Tevzadze, G. V. (1961). 'Criticism of the theory of values by Rickert G.' // Works of the Institute of Philosophy, X. - Tbilisi: Publ.
9. Chavchavadze, N.Z. (1979). 'Culture and Values' // Culture in the Light of Philosophy. - Tbilisi: Helovneba.
10. Rickert, H. (1915). 'Der Gegenstand der Erkenntnis' / Tübingen.

Sibashvili Georgiy Mihaylovich (Gruziya, Telavi)

Vilgelm Vindelband va Genrih Rikert bilish nazariyasida qadriyatlar muammosi

Annatsiya. Bu konsepsiyaga ko'ra universal mazmunga ega bo'lgan ideal, mutloq qadriyat o'z-o'zidan mavjud bo'lgan mustaqil mohiyatdir. Aslida ob'ektiv deb e'lon qilinsada va eng umumiy xarakterga ega bo'lsada, u o'zining asosiy insonga mo'ljallangan, insonning insonga munosabati bilan bog'liq mohiyatini yo'qotadi. "Qadriyat" tushunchasi uning kimga nisbatan qadrlil ekanligini nazarda tutadi. Aks holda u mohiyatini yo'qotadi. Umumiy holda qadriyatlar yo'q, qadrlil qadriyatlar bo'lishi kimga nisbatanligi bilan ahamiyatli.

Tayanch so'zlar: transtendental, qiymat, aksiyalogiya, gnoseologiya, falsafa, taqlid.



УДК 781.7.

 <http://dx.doi.org/10.26739/2181-9505-2018-2-19>

Байдоров Еркин (Казахстан, Алматы)

**ИБРОХИМ МУМИНОВ:
ПОРТРЕТ МЫСЛИТЕЛЯ НА ФОНЕ ЭПОХИ
(к 110-летию со дня рождения)**

Аннотация. Статья посвящена научной и общественной деятельности выдающегося узбекского ученого-философа и историка, основателя современной философской школы Узбекистана, академику Иброхиму Муминову, которому в 2018 году исполняется 110 лет.

На фоне исторической эпохи, охватывающей собой почти столетия, показан путь ученого, чьи труды в условиях трансформации социально-политической жизни и процессов духовной модернизации в странах Центральной Азии, вновь вызывают интерес, поскольку затрагивают огромное культурное наследие, которое в течение многих веков создавалось их предками.

Ключевые слова: Казахстан, Узбекистан, Центральная Азия, Самарканд, философия, история, наука, духовное наследие, молодое поколение, сотрудничество

Введение

2018 год в Республике Казахстан объявлен Годом Узбекистана в Казахстане, а 2019 году в Узбекистане - Годом Казахстана в Узбекистане. Это свидетельство того, что сотрудничество Казахстана с Узбекистаном выходит на новый уровень и связи между двумя странами улучшаются. В данном контексте перед научным сообществом двух братских народов открываются широкие перспективы сотрудничества и кооперации в различных областях научного знания. Конференции и другие виды научных мероприятий должны стать ориентиром для молодого поколения ученых стран Центральной Азии, где бы они могли не только знакомиться друг с другом, но и апробировать свои научные исследования. Выдающиеся мыслители Центральной Азии - Абу Наср аль-Фараби (780-950), Абу Рейхан аль-Бируни (973-1148), Абу Али ибн Сино (980-1037) и другие гордились бы нами.

К сожалению, сегодня в современном Казахстане мало что знают о выдающихся ученых Узбекистана и других стран Центральной Азии советского периода (1917-1991). Именно поэтому автор данной статьи, уроженец Ташкента, хотел бы использовать страницы и международный статус журнала, чтобы посвятить его памяти и 110-летию со дня рождения выдающегося узбекского ученого-философа и историка - Иброхима Муминова (1908-1974). В то же время изучение научного наследия выдающихся мыслителей Центральной Азии XX века актуально также и в связи с процессами трансформации и модернизации всех сторон общественной жизни стран Центральной Азии, а также возрождения интереса к интеграционным проектам в регионе.

***Становление И. Муминова как ученого и развитие науки в Узбекской ССР
(1920-1940 гг.)***

С первых дней независимости Республики Узбекистан, как и других новых независимых государств Центральной Азии, важнейшей проблемой, поднятой на уровень государственной политики, явилось возрождение того огромного культурного наследия, которое в течение многих веков создавалось их предками. Культурное наследие узбекского народа складывалось в процессе становления и развития национального самосознания, постоянно обогащалось собственным и мировым культурным опытом и дало миру вершины художественных и научных достижений, войдя неотъемлемой частью в мировую культуру и науку. Одним из тех, кто оставил свой яркий след на небосклоне узбекской науки XX столетия был академик Иброхим Муминович Муминов (1908-1974).

Будущий философ, основатель философской школы в Узбекистане, академик Академии наук Узбекской ССР (1956), И. Муминов родился 7 ноября 1908 года в селе Тезгузар Шафирканского тумана, входившего тогда в состав Бухарского эмирата.

В начале XX-го века площадь эмирата составляла 217 674 кв. вёрст, где проживало около 3 миллионов человек. Этнический состав населения представляли современные титульные этносы Центральной Азии, а также проживавшие здесь в тот период евреи, арабы, афганцы, цыгане, индусы и персы.

Несмотря на довольно обширную территорию и многочисленное население, в экономическом плане Бухарское ханство представляло собой отсталую сельскохозяйственную страну, с зачатками кустарной промышленности. При этом бухарский эмир пользовался неограниченной деспотической властью в ханстве, являясь на основании шариата и духовным главой государства. Один из российских ученых-востоковедов, оставивших интересное описание Бухарского эмирата в тот период, отмечал, что: "Как пастух может резать во всякое время любую овцу из своего стада, так и Эмир имеет законное право пресечь жизнь любого из населения" [Логофет, Д.Н., 1909, с. 32].

Высшим должностным лицом Эмирата являлся кушбег, который отвечал за внутреннее управление, а в отсутствии эмира принимая на себя управление страной. В административном отношении ханство разделялось на 25 бекств. Беки подчинялись кушбегу, при этом не получали никакого содержания от государства, а должны были кормиться самостоятельно, за счёт разницы между собираемыми податями и суммами, отправляемыми в эмирскую казну.

К моменту рождения И. Муминова, в Бухарском эмирате, как и на всей территории Центральной Азии, зарождалось движение джадидизма, которой суждено было сыграть решающую роль в ликвидации, как эмирата, так и Хивинского ханства (оба были ликвидированы в 1920 г. при непосредственной помощи большевиков, т.е. приверженцев Советской власти - Е.Б.).

Конечно же, эти суровые годы дооктябрьского периода отпечатались в душе еще юного семнадцатилетнего парня начавшего свою трудовую деятельность в 1925 г. учителем школы.

20-30 годы XX столетия стали временем грандиозных преобразований в культурном строительстве Советского Узбекистана. Большое внимание молодой советской республикой уделялось сфере образования и науки. Так,

еще в 1918 году в Туркестанской АССР открываются специальные учреждения для подготовки кадров для различных сфер народного хозяйства и культуры. Одним из них является открывшийся 21 апреля 1918 года Туркестанский народный университет (с 1923 года - Среднеазиатский государственный университет (САГУ), с 1960 года Ташкентский государственный университет (ТашГУ), в настоящее время - Национальный университет Узбекистана им. Мирзо Улугбека (НУУз) - Е.Б). Немного позже в Андижане, Коканде, Самарканде, Фергане, Джизаке и других городах открываются его филиалы. В последующем с целью изучения и использования природных богатств региона на базе Университета открываются самостоятельные высшие учебные заведения и первые научные учреждения по различным областям науки. Кроме научных учреждений на базе Университета были также созданы и другие научно-исследовательские институты.

В конце 20- начале 30-х гг. в республике были открыты:

- Институт тропической медицины (1924);
- Опытнo-исследовательский институт водного хозяйства (1926);
- Научно-исследовательский институт ветеринарии Узбекистана (1926);
- Научно-исследовательский институт педиатрии Узбекистана (1927);
- Среднеазиатский политехнический институт хлопководства и ирригации (1929);
- Научно-исследовательский педагогический институт Узбекистана (1929);
- Среднеазиатский институт шелководства (1929);
- Среднеазиатский институт сельского хозяйства (1930);
- Среднеазиатский геолого-исследовательский институт;
- Институт гидрометеорологии (1931);
- Комплексный научно-исследовательский институт в Каракалпакстане (1931);
- Государственные медицинские институты в Ташкенте и Самарканде и другие.

Эти преобразования в культурной жизни республики и жажда знаний дали возможность И. Муминову серьезно пополнить свой интеллектуальный багаж. Окончив в 1931 г. общественно-экономический факультет Узбекской педагогической академии в Самарканде (ныне СамГУ им. Алишера Навои - Е.Б), Иброхим Муминов посвятил свою жизнь научно-педагогической и общественной деятельности. Стремление к знанию и активная общественная деятельность молодого ученого была быстро замечена руководством академии, и уже в 1933 г. И. Муминов был назначен деканом исторического и филологического факультетов академии (1933-1935).

Чтоб проследить мировоззренческий и научный путь И. Муминова, нужно окунуться в ту атмосферу энтузиазма, которая царилa в республике и, в частности, в Самарканде, одном из древнейших городов Центральной Азии. Так, важным событием в культурной жизни Самарканда явилось преобразование в 1933 г. на основе постановления правительства Узбекской педагогической академии в Узбекский государственный университет (УзГУ).

К началу Великой Отечественной войны -1941-1945 гг. - университет выпустил 1157 квалифицированных специалистов по различным отраслям науки, в том числе 594 специалиста из коренных национальностей. Кроме того, по линии аспирантуры университет подготовил 75 научных работников, в том числе 23 из коренных национальностей.

В период завершения социалистической реконструкции народного хозяйства УзГУ выпускал специалистов в основном для системы народного образования. Одновременно было подготовлено немало руководящих партийных и советских работников и ученых. За короткий срок Самаркандский университет стал одним из крупнейших вузов Средней Азии, готовивший национальные кадры, специалистов для Узбекистана и других братских соседних республик.

В числе выпускников университета можно назвать таких крупных узбекских и таджикских ученых, как М.А. Асимов, А.М. Богоутдинов, У.А. Арифов, С.У. Умаров, К.З. Закиров, Я.Г. Гулямов, В.А. Абдуллаев, А.К. Сагитов, Д. Саидов, А.М. Аминов и многие другие. Воспитанниками УзГУ являются такие выдающиеся писатели и поэты Советского Узбекистана, как Уйгун, Хамид Алимджан, Шукур Сагдулла, Мамарасул Бабаев, Шараф Рашидов, Айдын и Амин Умари [История Самарканда. 1970. Т.2].

Как бы мы сегодня не относились к советскому прошлому, однако, укрепление Советской власти, ликвидация классового и национального угнетения и претворение в жизнь идеологии равенства и дружбы народов СССР открыли перед трудящимися бывших колоний царской России все возможности для активного участия в развитии науки и культуры. Одним из ярких свидетельств этого является вклад ученых республики в развитие советской национальной философской мысли, одним из ярких представителей которой по праву можно назвать Иброхима Муминова.

На всех этапах своего развития философская наука в Советском Узбекистане, как и во всей стране, разрабатывалась и обогащалась в тесной связи с практикой социалистического строительства, развитием культуры и науки, активно содействуя воспитанию масс в духе пролетарского интернационализма, непримиримой борьбы с буржуазной идеологией, пережитками феодально-капиталистического прошлого в сознании людей.

Выступая против идеалистов, служителей религии, философы-марксисты разъясняли массам закономерности развития природы и общества, происхождения и развития человека. Особое внимание уделялось освещению основного вопроса философии - об отношении мышления к бытию, раскрытию. Говоря о материи, о возможности познания человеком окружающего мира, представители марксистской философии подчеркивали, что наше сознание - это отражение внешнего мира, которое существует независимо от человеческого сознания, что без материи нет сознания.

Поэтому, неудивительно, что в изучении и пропаганде в Советском Узбекистане марксистско-ленинской философии большое значение имели публиковавшиеся в печати статьи по вопросам диалектического и исторического материализма. Основными темами таких работ были марксистско-ленинское учение о пролетарской партии как передовом отряде рабочего класса, о смене формаций, об экономическом базисе и надстройке общества и их взаимодействия и т.д.

В то же время, открылась возможность и для всестороннего изучения культурного наследия прошлого. В связи с этим перед философами республики встали новые большие задачи, заключающиеся в глубоком и всестороннем изучении творческого наследия великих мыслителей средневековья и разработке с марксистско-ленинских позиций истории общественно-философской мысли народов Средней Азии.

Одним из условий ликвидации экономической и культурной отсталости молодой республики, ее перестройки на социалистические начала являлась решительная борьба с религией и религиозным мировоззрением. Ликвидация религиозных предрассудков с учетом особенностей, вытекающих из конкретных условий исторического развития различных национальностей, а также упорная и повседневная научно-атеистическая пропаганда стала одной из важнейших задач идеологической работы Коммунистической партии, как в центре, так и на окраинах огромной страны. Например, на состоявшейся в феврале 1925 года I сессии ЦК(б) Узбекистана было отмечено, что антирелигиозная пропаганда в республике должна быть организована на основе широчайшего распространения естественно-научных знаний.

В борьбе с религиозными пережитками применялись различные формы и методы. Одним из наиболее эффективных мероприятий в этой области было создание в 1925 г. "Союза безбожников" в Самарканде и его отделений в Ташкенте, Коканде, Бухаре и др. городах советского Узбекистана. Большую роль в антирелигиозной пропаганде сыграла и советская печать. Активно боролся против реакционного духовенства узбекский журнал "Худосизлар" ("Безбожники"), начавший выходить в Самарканде с января 1928 г. Именно на его страницах впервые увидело свет большинство вышедших в те годы в Узбекистане работ по атеизму. К ним относятся статьи Абулхая "Наступление на религию", Ходи Файзи "Пост", Мустакая "Религия служит интересам буржуазии", М. Хакимова "Коран", Н. Кадырова "Цель и задачи союза безбожников" и многие другие [История Самарканда. 1970. Т.2]. В них анализировалась классовая сущность религии, разоблачались махинации ишанов, мулл и других служителей культа, т.е. весь набор "опиума для народа", против чего выступала советская власть и идеология в целом.

Конец 20-х-начало 30-х гг. XX столетия в СССР известен решительным наступлением социализма по всему фронту, борьбой за социалистическую индустриализацию страны, коллективизацию сельского хозяйства и культурную революцию. Против генеральной линии ВКП(б) выступили троцкисты, правые оппортунисты и национал-уклонисты. В области философии они были представлены двумя течениями - механицизмом и "меньшевистствующим идеализмом" ["Меньшевистствующий идеализм" - // О партийной и советской печати. Сборник документов. 1954. С. 407.], игнорировавшими и извращавшими на взгляд Кремля ленинский принцип партийности, пытались отрицать выдающееся значение ленинского философского наследия в развитии диалектического материализма. Отпор этим попыткам отрицания ленинского этапа в развитии марксистской философии и намечалось дать всесторонним и глубоким изучением и пропагандой философских произведений В.И. Ленина "Материализм и эмпириокритицизм", "О значении воинствующего материализма", "Философские тетради" и др.

Естественно, в борьбу против антимарксистских течений за утверждение идей марксизма-ленинизма в различных областях научного знания, в борьбе за пропаганду и торжество принципов марксистско-ленинской философии была вынуждена включиться, в том числе и Самаркандская партийная организация, и ученые города. В самаркандских вузах особое внимание уделялось подготовке кадров ученых-марксистов, где читались специальные курсы по диалектическому и историческому материализму. В связи с этим, в УзГУ была открыта аспирантура

по философии. Кроме этого, в древнем Самарканде работала секция Среднеазиатского общества воинствующих материалистов-диалектиков.

Таким образом, рассматриваемый период в развитии науки и философии в советском Узбекистане можно охарактеризовать как период утверждения в ней принципов диалектического и исторического материализма в борьбе с уклонами различных оттенков за чистоту ленинского теоретического наследия.

В 1941 году И. Муминов блестяще защищает кандидатскую диссертацию по философии Гегеля ("Рациональное зерно диалектики Гегеля") [Муминов И.М. 1970, Т.2, сс. 51-162]. Следует отметить, что к началу 40-х гг. Гегель характеризовался в советской научной литературе как прогрессивный буржуазный идеолог, отвергавший феодальный строй и философски обосновавший разумность буржуазного общества и государства.

Однако два года спустя в 3-м томе "Истории философии" (1943), выпущенного ИФ АН СССР, философия Гегеля подверглась серьезной критике в партийном журнале "Большевик". В ней было указано, что "не подвергнуты критике такие реакционные социально-политические идеи немецкой философии, как восхваление прусского монархического государства, возвеличение немцев как "избранного" народа, <...> апологетика войны, оправдание колониальной, захватнической политики и т.д." [Большевик. 1944/7-8, с. 16-17]. Подчеркивалось также, что авторы 3-го тома "необоснованно приписывают Гегелю распространение диалектики на общественную жизнь" [Большевик. 1944/№ 7-8, с.17; Митин М. 1944, сс.39-48].

Несколько позже, в ходе обсуждения в 1947 г. работы Г.Ф. Александрова "История западноевропейской философии", вся классическая немецкая философия стала характеризоваться как "аристократическая реакция на французскую революцию и французский материализм" [Вопросы философии. 1947/1, с. 47]. По смыслу этого тезиса, представители немецкой классической философии (Кант, Фихте, Шеллинг и Гегель) оказывались не буржуазными, а феодальными, дворянскими идеологами.

Следует отметить, что постановка все новых и новых задач перед научным сообществом советского Узбекистана, руководство и всестороннее усовершенствование научно-исследовательских работ стали основой для быстрого прироста числа научно-исследовательских учреждений и кадров, задействованных в этой области. В 1940 году на базе Научного комитета (учрежденного в 1932 году), создается филиал Академии наук СССР в УзССР и, начиная с этого времени, этот филиал становится главным научно-исследовательским центром республики. В его состав входили Институты геологии, ботаники, химии, проблем водного хозяйства, энергетики, истории, языка и литературы и др. В 1940 году в научно-исследовательских институтах и высших учебных заведениях Узбекистана работало свыше 3 тыс. научных и научно-педагогических сотрудников. В целом в первой половине 1940-х гг. в республике действовало более 40 научно-исследовательских институтов и высших учебных заведений.

Нападение гитлеровской Германии на СССР не оставила в стороне от патриотической борьбы советского народа против фашистских захватчиков интеллигенцию Самарканда. Многие представители науки, культуры и просвещения добровольно ушли на фронт. Оставшиеся же в тылу работники просвещения усилили внимание к воспитанию молодежи в духе советского

патриотизма. На примере славных дел и боевых традиций народа они воспитывали у юношей и девушек мужество, беззаветную преданность Родине и ненависть к ее врагам.

Свыше двухсот профессоров и преподавателей вузов и техникумов Самарканда включились в постоянную агитмассовую работу среди трудящихся области. Словом большевистской правды лекторы и пропагандисты разоблачали фашистских захватчиков, рассказывали о положении на фронтах, вселяя непоколебимую веру в победу советского народа, призывая тружеников города и деревни множить свои трудовые усилия. Среди лучших пропагандистов и лекторов города и области был доцент И.М. Муминов [История Самарканда. 1970. Т.2].

В 1943 году заведующий кафедрой марксизма-ленинизма УзГУ Иброхим Муминов одним из первых был избран членом-корреспондентом созданной в том году Академия наук Узбекской ССР. Именно с этого времени можно говорить о становлении философской школы Узбекистана, непосредственно связанной именем академика Иброхима Муминова. Так, на кафедре марксизма-ленинизма УзГУ под руководством И. Муминова был подготовлен ряд кандидатов философских наук: Р.К. Каримов, Г. Абдуллаев, А. Ахтамов, В. Талышкин, Я. Раджабов, В. Самышкин, М. Хайруллаев, исследования которых были посвящены проблемам некапиталистического развития УзССР, философского наследия и логики. О результатах этих исследований свидетельствуют научные сборники и Ученые записки УзГУ. Это не осталось незамеченным со стороны руководства республики и Приказом Министерства высшего образования СССР от 29 декабря 1947 г. И.М. Муминову за плодотворную работу по созданию и укреплению УзГУ, наряду с другими, была объявлена благодарность.

Таким образом, рассматриваемый период в развитии науки и философии в советском Узбекистане можно охарактеризовать как период утверждения в ней принципов диалектического и исторического материализма в борьбе с уклонами различных оттенков за чистоту ленинского теоретического наследия.

Иброхим Муминов как ученый и организатор науки

В конце 40-х-начале 50-х годов XX века начинают выявляться общие направления научно-исследовательской работы в области философии в республике. Главным направлением кафедры марксизма-ленинизма УзГУ, наряду с кафедрой марксизма-ленинизма САГУ, являвшихся ведущими в республике, стало изучение и теоретическое обобщение некоторых проблем перехода Узбекистана некапиталистическим путем к социализму и развития пролетарского интернационализма. Большое место заняло также изучение с марксистско-ленинских позиций мировоззрения передовых представителей общественно-философской мысли Узбекистана.

Так, например, Иброхим Муминов стал первым в бывшем Советском Союзе, кто объектом специального исследования выбрал философские взгляды Мирза Абдулкадыр Бедия (1644-1720) [Муминов И. 1946], уроженца Индии¹, ставшего для философа одним из его любимейших мыслителей. Позже, подвергнув анализу

1. Мирза Бедия происходил из тюрко-монгольского племени барлас (по другим данным - арлат - Е.Б.). Его предки переехали в Индию с войсками и сторонниками праправнука Амира Тимура (1336-1405) - Бабура (1483-1530).

учение Бедия о духе, материи и форме, его теории познания, а также его социально-политические воззрения, И. Муминов коротко остановился на влиянии Бедия на узбекскую и таджикскую литературу. Интересная точка зрения И. Муминова о том, что Бедиль сумел подняться до уровня передовых мыслителей Европы, призывая к объяснению явлений природы путем изучения самой природы, что указывает также на наличие диалектических моментов в идеях Бедия.

Однако, в работе "Философские взгляды Мирзо Бедия" [Муминов И. 1958] Иброхим Муминов не ставил своей задачей подвергнуть анализу все философские произведения Бедия. Несмотря на то, что некоторые подходы и оценка автора относительно мировоззрения мыслителя в определенной мере устарели, данная работа не потеряла своего значения и по сей день [Садыкова, Н.Н. 2007].

Мирза Бедиль был автором замечательных философских произведений, получивших широкую известность на Востоке. Являясь гуманистом, он был сторонником свободного развития человеческой мысли, проповедуя единство религий и народов Индии, подвергая критике идеи переселения душ брахманизма и предопределения. Тем замечательнее был выход в свет сборника стихов Бедия, изданного в 1991 году к 270-ой годовщине со дня смерти мыслителя на его исторической родине. Празднование же 350 лет со дня его рождения Бедия в 1994 году, продиктованное возрождением духовности независимого Узбекистана, во многом является заслугой И. Муминова, обратившего свой взор на творчество и личность мыслителя.

Следует отметить, что в начале третьего тысячелетия, произведения Бедия современны. Это связано с тем, что Бедиль в своих произведениях поднимал вечные проблемы бытия, становления и упадка человеческой личности, стремился раскрыть законы социальных обществ.

"С тех пор, как бытия блеснули зеркала,

Взманили каждого иных существ тела.

Кто ближних разглядел, кто в суть свою всмотрелся?.."

(перевод А. Наумова) [<http://amalgrad.ru/viewtopic.php?id=1135>]

Таким образом, через философские искания двух великих мыслителей Гегеля и Бедия, можно понять какие философские проблемы, прежде всего, волновали Иброхима Муминова.

Однако следует отметить, что научная деятельность И. Муминова была связана не только изучением наследия вышеуказанных мыслителей, но и с изучением философского наследия народов Центральной Азии в целом. Так, например, большое внимание уделял И. Муминов изучению научного наследия титанов средневековой мысли Абу Рейхана аль-Беруни и Абу Али ибн Сины и их дружеских и творческих взаимоотношений [Садыков А.С. 1978, с.7-16]. Кроме того им были проанализированы взгляды узбекских и таджикских просветителей-демократов XIX- начала XX вв. - Ахмада Дониша, Фурката, Завки, Муками, Хамзы, Айни и других известных просветителей [Муминов, И.М. 1957].

Будучи одним из авторов "Истории философии СССР" (М., 1968, Т.1) его работы оказали большое влияние на деятельность философов соседних среднеазиатских республик и Казахстана. На протяжении своей долгой научной деятельности И. Муминов поддерживал научные связи с рядом известных ученых

таких как С. Айни, Е. Бертельс, А. Конрад, С.П. Толстов, В.Ф. Минорский, А.А. Алтмышбаев, Г.А. Чарыев, М.С. Асимов, К.Б. Бейсембиев и др.

После защиты докторской диссертации в 1950 году, Иброхим Муминов уже через шесть лет спустя становится академиком Академии наук Узбекской ССР, а в мае 1958 г. директором только что образованного Института философии и права АН УзССР (впоследствии, Институту будет присвоено его имя - Е.Б.). Именно с этого периода и начинается собственно становление современной узбекской философии. Под руководством Иброхима Муминовича Муминова узбекские философы начнут исследовать актуальные вопросы диалектического и исторического материализма, марксистской социологии, этики и эстетики, а также истории философии и общественной мысли в Узбекистане.

И. Муминов отличался большой работоспособностью. Так, он принимал участие в качестве соавтора и ответственного редактора в создании таких коллективных трудов и учебных пособий по философии как "Материалы по истории прогрессивной общественно-философской мысли в Узбекистане" (1957), "Из истории марксистско-ленинской философии в Узбекистане" (1968), "Основы марксистско-ленинской философии" (1968), "Ленин и современное естествознание" (1970), "Очерки по истории прогрессивной общественно-философской мысли народов зарубежного Востока" (1971), "Философские проблемы естествознания" (1972), "Некоторые вопросы марксистско-ленинской этики и эстетики" (1974) и др.

В общей сложности перу И. Муминова принадлежит более 200 монографий и статей по различным вопросам философии и истории. Среди них: "Очерки по истории философской и общественно-политической, мысли народов СССР" в 2-х тт. (1955-1956); "Из истории развития общественно-философской мысли в Узбекистане конца XIX и начала XX вв." (1957); "Выдающиеся мыслители Средней Азии" (1966); "Великий энциклопедист из Хорезма" (1973) и др.

На протяжении почти 20 лет Иброхим Муминов являлся вице-президентом Академии наук Узбекской ССР (1954-1974). Кроме этого, И. Муминов был председателем Узбекского отделения Философского общества СССР; Среднеазиатского филиала Советской Энциклопедии; Республиканского общества "Знание" (1958-1974); главным редактором журнала "Общественные науки в Узбекистане" (1957-1974). Под его редакцией, в том числе было издано первое издание "Узбекской советской энциклопедии" в четырех томах. Он был редактором ряда научных изданий: "История Самарканда" в двух томах, "История Бухары", "История Хорезма", а также трудов Фараби, Бируни, Ибн Сины и др.

Будучи известным ученым, Иброхим Муминов выступал с научными докладами в различных странах: Италии, Франции, Венгрии, Чехословакии, Греции, Пакистане, Афганистане и др. Например, в 1973 году Иброхим Муминов принял участие в XXIX Международном конгрессе востоковедов во Франции, где произошло одно знаменательное событие. По просьбе организаторов мероприятия, которое проходило в знаменитом Сорбонском университете, Иброхим Муминов сделал доклад на узбекском языке о вкладе Абу Рейхана Бируни в мировую науку. Таким образом, впервые в стенах одного из старейших университетов мира прозвучала узбекская речь. Такой подарок судьбы выпадает не каждому ученому...

Талант выдающегося ученого и одного из организаторов узбекской науки советского периода по достоинству было оценено руководством республики, дважды удостоив его Государственной премии Узбекской ССР имени Беруни в области науки и техники (1960, 1968).

Последние годы жизни Иброхима Муминова

Иброхим Муминов был не только выдающимся узбекским философом, но и истинным патриотом своего народа. В 1968 году ученый сделал то, на что никто бы тогда не решился - он открыто встал на защиту правителя эпохи средневековья - Амира Темура Тарагая (1336-1405), больше известного в мире под именем Тамерлана, показав историческую роль и значение, этой действительно величественной фигуры в истории Средней Азии и узбекского народа, в частности.

В своей знаменитой работе "Роль и место Амир Темура в истории Средней Азии" И. Муминов писал: "Появление Тимура в Средней Азии из семьи бека барласа Тарагая в кишлаке Ходжа-Ильгара было чистой случайностью. Но именно такая личность была потребностью времени, потребностью эпохи, она была необходима стране, раздробленной между феодальными удельными князьями улуса Чагатая, разоренной, бесконечно терзаемой непрерывными нашествиями монгольских ханов и беков Золотой Орды, измученной в течение 150-летнего иноземного господства. Тимур как государственный деятель отражал в известной мере эту потребность, создав объединенное самостоятельное государство в Мавераннахре. Он организовал огромные строительные работы, идя навстречу требованиям имущих классов - крупных землевладельцев, купцов и в определенной мере - населения в целом, установил, по крайней мере, на сто лет более или менее относительное спокойствие в стране, что, несомненно, служило важным фактором роста экономики, культуры, науки, литературы и искусства. В этом, на мой взгляд, состоит историческая заслуга Тимура в истории Средней Азии" [Муминов, И.М. 1968].

Однако после выхода этой работы, начинается травля ученого со стороны Центрального аппарата КПСС. Как могла выйти из печати в то время такая работа? Думается, что здесь во многом сыграла свою роль поддержка И. Муминова со стороны руководителя республики Шарафа Рашидова (1917-1984), с которым его связывали родственные отношения². Это говорит о высоком национальном самосознании, как ученого, так и политического лидера республики³.

2. Старшая дочь Шарафа Рашидова - Сайера Рашидова (1943 г.р.) была замужем за сыном академика И. Муминова - Ахтамом. Она 1995 году Президентом Узбекистана И. Каримовым была назначена уполномоченным по правам человека (омбудсменом) Олий Мажлиса Республики Узбекистан. Впоследствии трижды переизбиралась на этот пост (2000, 2005, 2010 гг.)

3. Накануне краха Советского Союза, крупный специалист по проблемам тюрко-советских исследований, глава центра изучения Средней Азии и директор программы по проблемам советских национальностей при Колумбийском университете (США), профессор Эдвард Оллворс в своей книге "Современные узбеки. Культурная история с XIV века до настоящего времени" писал: "Спустя пятьдесят лет после периода, когда туркестанские джаиды почитали Амира Темура, один из наиболее выдающихся ученых-академиков Советского Узбекистана и Центральной Азии второй половины XX века Ибрагим Муминов (1908-1974) произвел переоценку его личности. Он привел ряд аргументов в пользу о конструктивности личности Амир Темура в Среднеазиатской и Европейской истории, отметив, что Амир Темура обладал выдающимися способностями как полководец и как покровитель науки и организатор возрождения экономической жизни страны" [Edward A. Allworth 1990, p. 245].

Разгоревшаяся травля ученого со стороны кремлевской камарилы в лице партийных и местных органов, не помешала И. Муминову, как одному из инициаторов и организаторов, провести Международный симпозиум по искусству Средней Азии эпохи Тимуридов в Самарканде (сентябрь 1969 г.). На симпозиум съехались видные зарубежные ученые из Афганистана, Индии, Ирана, Пакистана, Турции, Германии, Венгрии, Египта, Сирии, Великобритании, США, Франции и других государств. Помимо этого в масштабном научном мероприятии приняли участие также представители научных академических коллективов Москвы, Ленинграда и других союзных республик.

Доклад И.М. Муминова "Об исторических корнях возникновения и развития искусства Средней Азии эпохи Тимуридов" был заслушан с большим интересом. На основе глубокого изучения архивного исторического материала, изучения памятников старины, на основе документов, освещающих формы эксплуатации крестьян крупными землевладельцами И. Муминов раскрыл и охарактеризовал исторические условия возникновения и развития в Средней Азии искусства эпохи Тимуридов.

В своем докладе И. Муминов особо подчеркнул, что основным историческим условием развития искусства народов Средней Азии XIV-XV вв., была их политическая консолидация в государстве Тимуридов на феодальной основе. При этом И. Муминов особо отметил, что удобное географическое положение Самарканда, находившегося в центре Мавераннахра (историческая область в Центральной Азии - Е.Б.) на пересечении торговых путей, наличие богатых водных ресурсов, исключительно благоприятный климат обусловили выбор его столицей государства Тимуридов. Путешественники и ученые различных стран Востока и Запада восхищались этим городом как средоточием художественной и научной мысли, чудесных памятников архитектуры, воздвигнутых руками народных умельцев, искусных зодчих, строителей, сумевших запечатлеть на века гений народа.

В докладе И.М. Муминов также отметил, что наряду с развитием архитектуры и изобразительного искусства в рассматриваемый период начинает формироваться и развиваться узбекская и таджикская художественная литература, а также музыкальная культура народов Мавераннахра⁴.

Действительно, искусство Средней Азии, достигшее в XIV-XV вв. высокого уровня развития, явилось ярким воплощением самобытного художественного творчества ее народов. Одновременно оно олицетворяло взаимосвязь и взаимовлияние культур народов соседних стран Индии, Афганистана, Пакистана, Ирана и др. внеся свой вклад в развитие общечеловеческой культуры и цивилизации.

Проведение в Самарканде Международного симпозиума по искусству Средней Азии эпохи Тимуридов стало одним из последних крупных научных мероприятий в жизни Иброхима Муминова.

Стоит отметить, что в насыщенной научной деятельности ученого были и интересные случаи. Так, во время его участия в XXIX Международном конгрессе востоковедов во Франции в 1973 году, проходившем в знаменитом Сорбонском

4. На территории Мавераннахра располагалась большая часть территории современного Узбекистана, запад Таджикистана, восток Туркменистана и южные регионы Казахстана.

университете, организаторы мероприятия, узнав, что он представляет в лице советских востоковедов Узбекистан, его доклад о вкладе Абу Рейхана Бируни в мировую науку попросили сделать на узбекском языке. Таким образом, впервые в стенах одного из старейших университетов мира прозвучала узбекская речь. Такой подарок судьбы выпадает не каждому ученому. Помимо Франции Иброхим Муминова выступал с научными докладами в различных странах мира: Италии, Франции, Венгрии, Чехословакии, Греции, Пакистане, Афганистане и др.

Талант выдающегося ученого и одного из организаторов узбекской науки советского периода по достоинству было оценено руководством республики, дважды удостоившие его Государственной премии Узбекской ССР имени Беруни в области науки и техники (1960, 1968).

Однако критика ученого, периодически звучавшая с разных сторон с 1968 года после его исторической реабилитации Амира Темура, ускорило смерть выдающегося ученого-мыслителя. Это произошло 22 июля 1974 года.

Заключение

С обретением государственной независимости постепенно стали вырисовываться новые контуры культуры. Первый Президент Республики Узбекистан Ислам Каримов в связи с этим отмечал, что: "Исключительно важное место в процессе возрождения и роста национального самосознания, если хотите, национальной гордости, занимает историческая память, восстановление объективной и правдивой истории народа, родного края, территории государства" [Каримов, И.А. 1997, с.134]. Одним из тех, кто выступал за возрождение национального самосознания, "восстановление объективной и правдивой истории народа" был Иброхим Муминович Муминов.

Спустя двенадцать лет с момента провозглашения независимости Республики Узбекистан в 2003 году И. Муминов был посмертно удостоен высшей государственной наградой Узбекистана - ордена "Буюк хизматлари учун" ("За выдающиеся заслуги").

Сегодня государства Центральной Азии вновь собирают "вырванные" страницы своей истории и восстанавливают насильственно остановленный исторический процесс. На наших глазах формируется гражданское общество, требующее людей с высоким уровнем образования, экономической и политической культуры, способных самостоятельно ориентироваться в различных идейных и культурных традициях и течениях. Одним из тех, кто своей научной деятельностью и примером гражданского мужества, закладывал фундамент сегодняшних процессов, был "философ из Тезгузара" - академик Иброхим Муминович Муминов.

Библиография

1. Логофет, Д.Н. (1909). 'Страна бесправия. Бухарское ханство и его современное состояние'. - СП(б): Изд. В. Березовский, Русская скоропечатня. 240 с.
2. (1944). 'О недостатках и ошибках в освещении истории немецкой философии конца XVIII и начала XIX вв.'. Большевик. № 7-8.
3. Митин, М. (1944). 'О реакционных социально-политических взглядах Гегеля'. Большевик. 1944, № 12. - С. 39-48.
4. Муминов, И.М. (1958). 'Философские взгляды Мирзы Бедил'. Ташкент. - 110 с.
5. Муминов, И.М. (1957). 'Из истории развития общественно-политической мысли в Узбекистане конца XIX - начало XX вв.'. Ташкент. - 214 с.

6. Муминов, И.М. (ред.) (1970). 'История Самарканда'. В 2-х т. Том 2. Ташкент: Фан, 1970. - 505 с.
7. Муминов, И.М. (1970). 'Рациональное зерно диалектики Гегеля'. В кн.: "Избранные труды", в 3-х тт., Т. 2. Ташкент. - С. 51-162.
8. Садыкова, Н.Н. (2007). 'Философия Мирзо Абдулқодири Бедили'. Автореф. дисс. ... д.филос.н: 09.00.03 - история философии. Душанбе.
9. Садыков А.С. (1978). 'Крупный ученый-обществовед и организатор (о жизни и научной деятельности академика АН УзССР И.М. Муминова)'. - В кн.: Воспоминания о И.М. Муминове. Ташкент: Фан. - С. 7-16.
10. Муминов, И.М. (1968). 'Роль и место Амира Тимура в истории Средней Азии: в свете данных письменных источников'. Ташкент. В кн.: Тамерлан: Эпоха. Деяния. Личность. Сост., обр. и подг. текста Р. Рахманалиева. - Москва, Гураш, 1992. - С. 532-540.
11. Edward, A. Allworth. (1990). 'The modern Uzbeks. From the fourteenth century to the present. A cultural history'. - Stanford: Hoover institution press.
12. Каримов, И.А. (1997). 'Узбекистан на пороге XXI века: угрозы безопасности, условия стабильности и гарантии прогресса'. Ташкент, Узбекистан. - 318 с.

Transliteration

1. Logofet, D.N. (1909). 'Land of Lawlessness. Bukhara Khanate and its current state '. - SPb.: Ed. V. Berezovsky, Russian Express. - p.240.
2. (1944). 'On the shortcomings and mistakes in the coverage of the history of German philosophy in the late 18th and early 19th centuries'. Bolshevik. No.p. 7-8.
3. Mitin M. (1944). 'On the reactionary social and political views of Hegel. Bolshevik. 1944, No. 12. - pp.39-48.
4. Muminov, I.M. (1958). 'Philosophical views of Mirza Bedil'. - Tashkent. -p.110.
5. Muminov, I.M. (1957). 'From the history of the development of sociopolitical thought in Uzbekistan at the end of the 19th and the beginning of the 20th centuries.' - Tashkent. - p.214.
7. Muminov, I.M. (Ed.) (1970). 'History of Samarkand. In 2 tons. Volume 2 '. - Tashkent: Fan, 1970. - p.505.
8. Muminov, I.M. (1970). 'Rational Grain of Hegel's Dialectic'. - In the book: "Selected Works", in 3 vols., T. 2. - Tashkent. -pp. 51-162.
9. Sadykova, N.N. (2007). 'Philosophy of Mirzo Abdulkodir Bedil'. Author. diss.filos.s: 09.00.03 - the history of philosophy. - Dushanbe.
10. Sadykov, A.S. (1978). 'A prominent social scientist and organizer (on the life and scientific activities of the academician of the Academy of Sciences of the Uzbek SSR, I. M. Muminov)'. - In: Memories of I.M. Muminov. - Tashkent: Fan. - p. 7-16.
11. Muminov, I.M. (1968). 'The role and place of Amir Timur in the history of Central Asia: in the light of these written sources '. - Tashkent. - In the book: Tamerlane: Epoch. Acts. Personality. Comp., Arr. and podg. text R. Rahmanaliev. - Moscow, "Gurash", 1992. - p. 532-540.
12. Edward, A. Allworth. (1990). 'The modern Uzbeks. From the fourteenth century to the present. A cultural history '. - Stanford: Hoover institution press.

Baydarov Erkin (Qozog'iston, Almata)

Ibroxim Muminov: Mutafakkir qiyofasi davr ko'zgusida (tug'ilgan kunining 110 yilligiga bag'ishlanadi)

Annotsatsiya. Maqola 2018 yilda 110 yoshga to'lgan buyuk o'zbek faylasufi-olim va tarixchi O'zbekiston falsafa maktabi asoschisi akademik Ibroxim Muminovga bag'ishlanadi.

Qariyb yuz yilni o'z ichiga olgan tarixiy davrdagi olimning hayot yo'li va ilmiy faoliyati mahsullari Markaziy Osiyo davlatlarida ma'naviy modernizatsiya jarayonlari va ijtimoiy siyosiy hayot transformatsiyasi sharoitida yana qayta qiziqish uyg'otmoqda, zero, u umrini asrlar davomida ajdodlar madaniy merosini o'rganishga bag'ishlagan.

Tayanch so'zlar: Qozog'iston, O'zbekiston, Markaziy Osiyo, Samarqand, falsafa, tarix, fan, ma'naviy meros, yosh avlod, hamkorlik.

Яхшиликов Ж.Я. (Узбекистан, Самарканд)

АКАДЕМИК САИД ШЕРМУХАМЕДОВ – ОСНОВОПОЛОЖНИК ШКОЛЫ ФИЛОСОФИИ КУЛЬТУРЫ

Аннотация. В статье речь идёт о жизненном пути академика Саида Шермухамедова. Он родился в Бухарской области Каракульском районе в семье интеллигентов. Сильное стремление к овладению знаниями привело его к студечеству Самаркандского Государственного университета. В статье освещено влияние академика Иброхима Муминова на становление и развитие у Саида Шермухамедова философского мировоззрения, его жизненного пути - как он становился ведущим деятелем науки, доктором философских наук, профессором, действительным членом Академии наук Узбекистана.

Ключевые слова: детство, школа, университет, студент, история, философия, наука, культура, независимость, ученый, академик, воспоминание.

Введение

Шермухамедов Саид Шермухамедович родился в Каракульском районе Бухарской области. После окончания средней школы он поступил на исторический факультет Самаркандского государственного университета. В течении всей своей жизни он работал в системе образования, с энтузиазмом относился к воспитанию образованной молодежи, эффективно участвовал в подготовке высококвалифицированных кадров. Своим трудом, творчеством, он внёс весомый вклад в усиление интеллектуального потенциала страны, его знают и помнят в качестве выдающегося человека, внёсшего огромный вклад в развитие мировой философской науки и культуры. Научное наследие известного ученого, философа, академика Саида Шермухамедова, результаты его творческой деятельности и по сей день играют важную роль в деле всестороннего гармоничного воспитания молодёжи.

В 1953 году Саид Шермухамедов окончил исторический факультет Самаркандского государственного университета; научный потенциал молодого ученого и его интерес к научным исследованиям проявлялись уже в студенческие годы. После окончания университета на диплом с отличием (1953-1956 гг.), он продолжил учёбу в аспирантуре по специальности "Философия". В 1959 году защитил кандидатскую, в 1973 году - докторскую диссертацию. В 1978 году стал профессором, в 1980 году он получил звание "Заслуженный деятель науки Республики Узбекистан", а в 1992 году Саид Шермухамедов стал лауреатом Государственной премии имени Беруни; в 1994 году членом-корреспондентом Академии наук Узбекистана, в 2000 году действительным членом Академии наук Узбекистана. Он прошёл трудный, но достойный путь от простого студента до академика, благодаря своему трудолюбию и настойчивости. Достичь этих званий нелегко, в их основе лежит тяжелый труд, а также терпение и настойчивость. Воистину невозможно одновременно достичь различных высот науки, но наш

Учитель – это великий человек, который проявил очень большую силу и настойчивость для достижения этих высот.

Учитель начал свою трудовую деятельность в 1957 году в качестве младшего научного сотрудника в отделе философии и права Академии наук Узбекистана. В 1964-1970 гг. работал на руководящих должностях в государственных органах управления, в 1970-1984 гг. был министром образования Узбекистана, а в 1964 - 1984 гг. также депутатом Верховного Совета Узбекистана.

Учитель возглавляя множество делегаций ЮНЕСКО, Академии наук, Министерства образования, а также правительства, побывал в таких странах как Россия, Франция, Египет, Япония, Кения, Канада, Мексика, Индия, Афганистан, Никарагуа, Польша, Болгария, Кипр, Сингапур, Малайзия, Северная Корея. При беседах, он всегда говорил, что побывал в более чем 80 странах, но ни одна страна не может сравниться с нашим Узбекистаном. Узбекистан – это место, озаренное божьим взглядом, где все четыре времени года исключительны, и поэтому Узбекистан является самой прекрасной страной на земле. Эти слова говорят о его патриотизме, любви и уважении к Родине. Где бы ни был Учитель, он всегда в своих выступлениях рассказывал о достижениях Узбекистана в области экономики, культуры, образования и науки. Саид Шермухамедов за свой многогранный труд награжден несколькими орденами и медалями правительства, а в 1995 году он был награжден медалью "Шухрат". Учитель всегда связывал свою деятельность с образованием учащихся. С 1985 по 2000 год он заведовал кафедрой философии Национального университета Узбекистана, а с 2000 года до конца своей жизни (скончался в 2016 году) работал на должности профессора на кафедре "Социальной философии".

Академик С. Шермухамедов является автором более 700 научных работ в различных областях науки. Как выдающийся ученый-философ, он занимался исследованиями в таких направлениях, как "Социальная философия", "Теория и история культуры", "История и теория педагогики", "Политология", "Социология", "Этика", "Эстетика", "Языковедение", "Литературоведение". По результатам этих исследований им написано 16 монографий, 65 брошюр, 15 учебников и учебных пособий, 250 научных и 240 научно-популярных статей.

Академик С. Шермухамедов является одним из самых ревностных, преданных и любящих своих учеников наставник, который основал в нашей республике систему "Устоз-шогирд". Он подготовил 100 кандидатов и докторов наук, что является значительным вкладом в подготовку высококвалифицированных кадров для высшего образования в Республике. Среди его учеников есть граждане таких стран как Афганистан, Йемен и Китай.

Саид Шермухамедов занимался общественными делами, которые гармонично совмещал со своей научно-педагогической деятельностью. Он работал в качестве члена редакционной коллегии журналов "Гулистан", "Философия и право", был президентом Общества философов Узбекистана, членом D-067.02.01 специализированного Совета при НУУз, а также членом научно-теоретического семинара при этом же Совете, председателем президиума постоянного научно-теоретического семинара "Актуальные проблемы философии" при президиуме философского общества Узбекистана. Любовь к науке и знаниям на протяжении всей его жизни, преданность гуманистическим идеалам, бесконечное стремление

к служению социальному и культурному прогрессу являлись основным смыслом жизни и творчества академика Саида Шермухамедова.

Действительно, весомый вклад внесенный академиком Саидом Шермухамедовым в развитие и формирование национальной культуры и узбекской национальной философии, а также в процессы развития и формирования научно-философского мировоззрения мыслителей Средней Азии, был основным смыслом жизни и деятельности академика Саида Шермухамедова. Такие задачи, как прогресс философской науки, взаимосвязь философии и образования, его философские идеи, созвучные времени, имеют важное значение в качестве научной ценности наследия Саида Шермухамедова.

Действительно, результаты исследования, достигнутые академиком Саидом Шермухамедовым в области философских наук эффективно влияют на процессы по развитию в нашей стране гражданского общества и укреплению независимости, а также возвышению духовного сознания людей и, вместе с этим, гармоничному развитию молодёжи. В нашей стране, по мере роста научного потенциала, неуклонно растёт мощь нашей страны. Действительно, как отметил наш Первый Президент, "нужно усилить внимание к нашим ученым и творческим работникам. Так как духовное богатство создают именно они. Надо заботиться о них, предоставлять им все необходимые материальные и моральные условия для их эффективной работы и это является обязанностью и ответственной задачей руководителей государственных и хозяйственных организаций" [Каримов, И.А. 2008. б. 19].

Президент нашей республики Шавкат Мирзиёев, 30 декабря 2016 года в своём выступлении на встрече с учеными Академии наук, глубоко осознавая связь между усилением мощи страны с деятельностью творцов науки, дал указание на их материальное и духовное стимулирование, обратив внимание на создание конкретных условий с целью обеспечения активности академиков Узбекистана.

Действительно, творческие ученые, во все времена правильно осознавая прогресс страны, давали четкие рекомендации, заключения и предложения для ее развития. В результате, было обеспечено процветание, мощь и независимость нашей Родины.

В исторических источниках указано, что Сахибкиран Амир Темур в период своего правления для усиления мощи страны периодически встречался с учеными и мудрецами, и, опираясь на их советы, управлял страной.

Действительно, как говорил Амир Темур в своих уложениях: "Известные люди науки и религии помогали царям своими советами. Но вы не делаете этого в отношении меня. Моя цель - установить справедливость в стране, укрепить порядок и мир, улучшить жизнь граждан, усилить строительство страны, развивать наше государство. В этом Вы должны помочь мне своими советами. Состояние страны, злоупотребления чиновников, притесняется или не притесняется простой народ местными властями лучше известно вам, чем мне. Вы должны об этом информировать меня, было бы лучше, если бы вы сказали какие меры принять в соответствии с шариатом и законом, чтобы устранить эти несправедливые дела "[3.39-40]. Учитель С.Ш.Шермухамедов является одним из учёных философов, который, опираясь на идеи независимости Первого Президента нашей страны, а также изучая древние источники и литературу, опубликованную относительно этих задач в годы независимости, статистические данные, представляющие

динамику социального прогресса в годы независимости, анализируя философские идеи по укреплению независимости, творчески развивал эти идеи. С первых дней независимости Саид Шермухамедович старался освещать множество граней философии независимости в своих статьях, таких как "Какое Мы общество строим" (1999г.), "Социальный прогресс и взаимодействие духовной культуры" (1999), "Значение культуры межнациональной связи в социальном развитии" (1998), "Солнце независимости" (2005), "Великий представитель узбекской философии" (2012), "Независимость и процветание философской науки в Узбекистане" (2013).

После объявления независимости нашей страны в процессе обеспечения прогресса нашего общества каждый гражданин ощутил в своей жизни влияние радикальных изменений, происходящих в судьбе народа, восстановились самоосознание и национальные традиции народа, а также наша культура и ценности, которые были кощунственно истоптаны во времена бывшего Союза, развитие свободы и демократии вызвало у каждого гражданина чувство уверенности и покоя в завтрашнем дне.

Действительно, по мнению Саида Шермухамедовича, наш Первый Президент в свое время смог всесторонне глубоко осознать сложившуюся сложную ситуацию и определить основное направление и критерии развития нашей государственности, чтобы найти свой путь, обеспечивающий обновление и процветание общества: "Годы независимости - это период понимания нашего прошлого, нашей культуры. Это время, когда мы должны осознать нашу задачу перед мировым сообществом и перед нашей историей. Годы обретения независимости - это период строительства молодого демократического государства и разработки его политики. Это период духовного пробуждения и роста национального самоосознания. Это время, наполненное чувством свободы, верой в собственные силы и в светлое будущее народа, страны" [Каримов, И.А. 1995. с. 25].

Оглядываясь на пройденный за годы независимости нелегкий путь, мы видим, что за этот короткий промежуток времени, во всех сферах общественной жизни нашей страны, с чутким пониманием сущности независимости, осуществлены большие созидательные работы, радикально изменившие экономическую, социальную и духовную сферы жизни, и жизнь народов нашей страны становится все более процветающей. С этой точки зрения академик Саид Шермухамедов очень своевременно поднимает вопрос: "Какое общество мы строим ?" Научно обоснованный ответ на поставленный вопрос ставит на повестку дня необходимость разработки философской концепции, обеспечивающей новый подход к задачам осознания исторических процессов, их путей и законов развития, помогающие понять точные цели и задачи в процессе формирования и процветания нашего общества, объясняющие как гармонизировать наше общество с мировым сообществом, мировой цивилизацией и культурой. Таким образом, поиск ответа на его вопрос, в первую очередь, означает обобщение всех основных аспектов радикальных изменений во всех сферах жизни нашего общества за годы независимости. А эту задачу можно выполнить только основываясь на нашу обновленную философию, её мировоззренческие установки, методологические принципы, а также комплекс социальных наук, социальную практику и исторический опыт [Шермухамедов, С.Ш. 1999.с. 32-34].

Концепция нашего Первого Президента о строительстве нового общества основана на новых взглядах к проблеме "Человек и вселенная", в том числе

единства его принципов, системы ценностей, единства компонентов, находящихся в его составе, восприятие как единого целого взаимосвязи и взаимодействия, а также его движущих сил и обязательно – достижения результатов на этом пути. Главным успехом является обоснованность сущности строящегося общества на принципах великой цели и двукратного богатства человека. Академик Саид Шермухамедов говорил, что самое важное это то, что в центре социально ориентированной, рыночной экономики, стоит человек, его жизнь и свобода, в качестве великой цели и богатства [Шермухамедов, С.Ш. 2013.сс. 32–33]

На основе вышеизложенных мыслей Учителя, можно сказать, что чем больше гуманизируются межличностные и межгосударственные отношения, тем быстрее прогресс развития общества становится объективной закономерностью.

Академик Саид Шермухамедов, проанализировав внесённый вклад философов Республики в развитие философии, а также во всестороннее реформирование общества и строительство фундамента великого будущего, показал, что ранее существовавшие направления нашли своё отражение в содержании новых направлений и серьёзных изменений по методологическим аспектам. Результатом этого процесса стали: развитие узбекской философии, формирование ряда научных школ, а также радикальных изменений в системе философского образования.

Как говорил академик Саид Шермухамедов, данный процесс укрепляет независимость Республики Узбекистан, это, в свою очередь, помогает дальнейшему развитию философской науки, философского образования. Самое главное, он обосновал, что благодаря независимости, в развитии узбекской философии появились новые направления, пронизанные национальными и общечеловеческими качествами. К ним относятся: "Социальная философия", "История философии", "Философия и методология науки", "Диалектика и теория познания", "Гносеология", "Онтология" и "Аксиология" "Философские проблемы восстановления и развития рыночной экономики", "История и теория культуры", "Философия человека", "Философия политики", "Философия права", "Философия культуры", "Философия лингвистики" "Философия экологической культуры", "Философия религии и свободны мысли", "Философия компромисса" "История философии Узбекистана", "Философия экономики и так далее.

В настоящее время науки интегрированы. Это показывает степень развития общества. Возникают все новые проблемы и таким образом в процессе развития они находят свое решение. В результате это обеспечивает непрерывность развития.

Академик Саид Шермухамедов на протяжении всей своей жизни творил, созданные его гением идеи, несомненно имеют важное значение в высоконравственном воспитании молодежи. Идея, отражённая в последних строках брошюры "Великие представители узбекской философии" очень трогательна. Учитель пишет: "К сожалению, когда человек достигает преклонных лет, кажется, что жизнь прожита как одно мгновение. Иногда ночью, когда пропадает сон, медленно иду в рабочий кабинет и начинаю писать, хочется оставить молодым свои знания и все пережитое. В душе море планов, идей.... Далее он говорит: " Я очень часто беседовал с такими великими, душевными моими современниками, и я хочу поделиться с поколением тем наслаждением и мудростью полученных от этих бесед." [Шермухамедов, С.Ш. 2012.с. 26].

Академик Саид Шермухамедович, будучи молодым, благодаря своим наставникам встал на ноги, поднялся до уровня лидера, его идеи, философско-духовное наследие, осуществлённые им дела при жизни, несомненно помогут укреплению мощи нашей страны, а также будут способствовать воспитанию молодежи в духе совершенства, повышению уровня их нравственно-культурного воспитания. Его образ навсегда останется в сердцах и памяти людей в качестве идеала и примера для подражания.

Библиография

1. Каримов, И.А. (2008). 'Высокая духовность - непобедимая сила' - Ташкент, Маънавият, . 6.19.
2. Каримов, И.А. (1995). 'Узбекистан на пути углубления экономических реформ'. Ташкент, Узбекистан, 6.25.
3. 'Уложения Амира Темура' (1992). Ташкент, Навруз, сс.
4. Шермухамедов, С.Ш. (1999). 'Какое общество мы строим'. Т.: Узбекистан, с.32-34.
5. Шермухамедов, С.Ш. (2013). 'Независимость и процветание философской науки в Узбекистане'. Ташкент, MERI YUS., с.32-33.6. Шермухамедов, С.Ш. (2012). 'Крупный представитель узбекской философии.' - Ташкент, Алмаз. Килич, с.26.

Transliteration

1. Karimov I.A. (2008). 'High spirituality is invincible power' .Tashkent, pp.19
2. Karimov I.A. (1995). 'Uzbekistan on the path to deepening economic reforms'. Tashkent pp.25.
3. 'Amir Temur's Code'(1992). Tashkent. Navruz Press, pp
4. Shermuhammedov, S.Sh. (1999). 'What kind of society are we building?' Tashkent,
5. Shermuhammedov, S.Sh (2003). 'Independence and prosperity of philosophical science in Uzbekistan'. Tashkent, MERI YUS, pp/
6. Shermuhammedov, S.Sh. (2012). 'A major representative of the Uzbek philosophy'. Tashkent, Almaz Kilich, pp 26.

Yaxshilikov J.Y.

Akademik Said Shermuxamedov – madaniyat falsafasi maktabi asoschisi

Annotatsiya. Maqolada Said Shermuxamedovning Buxoro viloyati Qorako'l tumanida ziyoli oilasida tavallud topganligi, bolaligidan ilmga bo'lgan kuchli ehtiyoji, Samarqand davlat universiteti talabasi bo'lishga, hamda talabalik yillaridanoq falsafiy dunyoqarashi shakllanishi va rivojlanishida akademik Ibrohim Mo'minovning ta'sirida ilm-fan sohasida etuk, zabardast, alloma, falsafa fanlari doktori, professor, O'zbekiston fanlar akademiyasining haqiqiy a'zosi sifatida va O'zbekiston mustaqilligini ta'minlashdagi hayotiy yo'li yoritib berilgan.

Tayanch so'zlar: bolalik, maktab, universitet, talaba, tarix, falsafa, ilm, fan, madaniyat, mustaqillik, alloma, fan va jamoat arbobi, akademik, xotira.



CONTENTS. ABSTRACTS
PHILOSOPHY OF POLITICS AND SOCIETY

UDK 130.122

Atamuratov Sadulla (Uzbekistan, Tashkent)

Reflection about the concept "manaviyat" in the context of material and spiritual culture

Abstract. The article discusses the essence, content, scope and meaning of the concept of "manaviyat", based on the analysis of the material and spiritual forms of culture in science. The author considers spiritual culture as part of a "manaviyat", expounds his attitude to the use of this concept among the Russian-speaking Uzbek community, the use of a non-equivalent alternative as a "spirituality". Also in the work the idea of using the concept of "manaviyat" as an independent philosophical category is put forward.

Key words: manaviyat, spiritual culture, material culture, "mass spirituality", potential, strength.

UDK 316.7

Anthony Bature (Nigeria)

Faith-based education as philosophy of transformation in Nigeria

Abstract. This article concerns the principles of the philosophy of education, such as Protestant and Islamic, and especially, how can they be used as transformational strategies for the cooperation of peace and justice. This question is of exceptional importance considering the outcomes of later conflicts in Nigeria. Various means of maintaining the peace, such as social justice, stable and dynamic economy and effective judicial system are not sufficient for the justice and peace. There must exist a system of education, which constantly works for the peace and justice. It is explained in the paper, that the approach to education, which is based on faith, as a mean of maintaining the social system, can make exceptional contributions to the transformation of education system. Main goal is to create the educational philosophy which has the potential for the educational transformation. The research is based on the methodology of collecting information from books, magazines and official documents.

Key words: justice, peace, educational philosophy, effective transformation, Islam, judicial system.

UDK 331

Helman Valentina, Cherep Alla (Ukraine, Zaporozhja)

The theoretical framework for the study of the efforts and motivation of workers to productive behavior at work

Abstract. The article deals with topical issues of the relationship between labor behavior and productivity in the framework of organizational goals. The article deals with the impact of effort and motivation on the productive behavior of employees. One way to measure individual performance is to consider how an individual's efforts contribute to the productivity or success of an organization in the process of work behavior. Questions that determine the impact of effort and motivation on the productivity of employee behavior in the organization are extremely relevant. Therefore, the theoretical framework of the manifestation of efforts is studied and determined, the most common in the practice of management theories and models are considered: the theory of motivation, the theory of expectations, the theory of justice, effort reward imbalance model, the theory of attribution, the theory of goal setting. The conclusion is drawn that the account of influence of efforts of workers will allow to measure more effectively productivity, to organize and unify productive behavior of workers.

Key words: Labor behavior, effort, productivity, motivation theory, effort reward imbalance model, theory of attribution, theory of goal setting.

YDK 94 (6)

Olatunji, Felix O. & Adejumo, Ade (Nigeria)

Thoughts on Corruption in Chinua Achebe's No Longer at Ease and the Challenge of Social Order in Africa

Abstract. Literature is any work of imagination either a play, poem, novel in which language is used to tell a story. In it, there is a rich presentation of imagination and language. A literary work can never be so abstract without its relation to societal factor as it conveys experiences of human self-understanding. This is because it is a product of societal consciousness, as it constitutes a reflection on the phenomenon of life. Efforts at building societies below the Mediterranean are daily meeting with brick-walls due to the endemic and systemic problem of corruption. Corruption is gradually becoming an 'asset' to many individuals in our society today as it delves deep into the veins of many, due to so many circumstances and conditions. The circumstances are situation where individuals put themselves for selfish and egocentric interests. This issue of corruption goes beyond individual psychology and consciousness; there is a social dimension to it, which needs to be carefully examined and considered.

This intent would be done by interrogating No Longer at Ease towards examining the growing nature of corruption in African society. Hence, this paper shall examine Achebe's No Longer at Ease in relation to the endemic nature of corruption in Nigeria nay Africa. Therefore, the thrust of this piece, would be to argue that for social order and development to be realisable, the recourse to imbibing and building values, instead of vices like corruption, is significant and of utmost importance.

Key words: Corruption, Social Order, Values, Africa, No Longer at Ease, Obi Okonkwo.

UDK 17

Kurbonova Lola (Uzbekistan, Andijan)

Human ontology as a factor of its elitization

Abstract. Man is the most difficult and most perfect creation. Knowledge of the basis of human life, the changing nature of his worldview has always been the focus of attention of philosophers. If anatomy studies the physical structure and the natural biological properties of a person, psychology studies the psychic, and philosophy studies the factors affecting the spiritual culture of the person.

A person is first of all a historical value which differs from living beings by its consciousness. He is also the highest value in which both negative qualities and his majesty are identified. Just as a person cannot live without a society, a society is not possible without a person. Any society exhibits the value orientation of people and people are subject to the rules, traditions and customs of society and in general it constitutes the value system of a person and society.

In modern literature, along with the study of the bio-social, physical, chemical and physiological nature of man, attention is drawn to the study of his spiritual state of the soul. Philosophical teachings about man lead to the conclusion that it is necessary to distinguish between thoughts about the nature and essence of man. There should not be a border here, since it is impossible to fully understand the nature of man and one cannot understand its essence. In this regard, this article analyzes the process of human elitization.

Key words: man, ontological concepts of the spiritual world, society, primitive man, picture of the world, elite culture.

UDK 332.145

Cherep Aleksandr (Ukraine, Zaporozhja)

Development of the methodological approach to determine the effectiveness of enterprises innovation activity's economic mechanism's development strategy

Abstract. The necessity and expediency of the methodological approach development to determine the effectiveness of enterprises innovation activity's economic mechanism's development strategy is proved. The process of the IAEM formation's development strategy using the example of mechanical engineering enterprises is considered. In the process of the strategy formation, it is proposed to take into account the following: peculiarities of the selected strategies' implementation, mechanism of strategy selection in accordance with the achieved level of innovation development, enterprise's current capabilities, assessment of the selected strategy's effectiveness and feasibility of its implementation, set of key indicators that cover all aspects of innovation development, problems regarding the specifics of enterprises' functioning when selecting the innovation development strategy.

Key words: strategy, innovation development, integral index, effectiveness, economic mechanism, activity, intensity, crisis.

PHILOSOPHY OF EDUCATION AND SCIENCE

UDK 37.01

Abasov Ali (Azerbaijan, Baku)

Third way?!

Abstract. In the article are considered the main lines of transformation of philosophical and scientific knowledge during the post-neoclassical period. Is noted the role of convergence of an epistemological and mythological knowledge. Is revealed a need of formation of a new paradigm of gnoseology.

Key words: philosophy, science, knowledge, post-neoclassical paradigm, postmodernism, modern gnoseology.

UDK 130.2

Gezalov Ariz Avaz ogly (Azerbaijan, Baku)

The culture of dialogue of cultures as a basis for the development of multiculturalism in modern world

Abstract. The article substantiates the heuristic meaning and perspective of the development of the category "culture of the dialogue of cultures"; The evaluation of the research carried out in this direction is given. The productivity of ecophilosophy as a methodological and world outlook basis of a planetary-holistic vision of the meaning of the culture of dialogue of cultures as a problem of the present is shown.

Key words: culture, culture of dialogue of cultures, ecophilosophy, subject, communicative space, methodology, world view, modern world.

UDK 781.1

Luzecky Rob (USA)

Magic, ontology and multiplicity

Abstract. Perhaps the most remarkable aspect of the teaching of Gilbert Simondon "On the mode of existence of technical objects" is the development of the nature of magic. The discussion of the nature of magic seems rather strangely placed in the text: immediately after a rather detailed ontological analysis of the nature of machines (that is, technical objects created by

Philosophy and life / № 3/4 (2) 2018

man), the development of magic immediately precedes a thorough discussion of aesthetics by Symond. I believe that Simondon's remarks on magic play a crucial role in the text, acting as a bridge between two very detailed philosophical analyzes. This article critically examines Simondon's often forgotten remarks about the nature of magic.

The Simondon development of magic reflects a concern for the nature of magic, as evidenced by French intellectual circles throughout the twentieth century. I believe that saturation of philosophical and anthropological reflection on the nature of magic and the difficulty of conceptualizing magic as an ontologically unified entity implies that magic is a plurality (or totality), in the sense of Gilles Deleuze and Felix Guattari. I critically evaluate Gilbert Simondon's development of magic and its relation to aesthetic practices. Simondon's analysis shows that although the phenomenon of magic is vague, it is not hopeless. Then I will talk in detail about the nature of magic, turning to the discussion of Deleuze and Guattari about the nature of multiplicities. These analyzes will lead to the conclusion that magic is a multiplicity.

Key words: magic, G. Simondon, Guattari, Deleuze, philosophy, anthropology, technical objects, critical analysis, ontological essence, aesthetic practice.

UDK 32.025

Shermukhamedova Niginakhon (Uzbekistan, Tashkent)

The ratio of theoretical, logical and practical thinking

Abstract. Thinking is a purposeful, mediated and generalized reflection of the essential properties and relations of things by a person. Creative thinking is aimed at obtaining new results in practice, science, technology. Thinking is an active process aimed at posing problems and solving them. Inquisitiveness is an essential sign of a thinking person. The transition from sensation to thought has its objective basis in a split of the object of knowledge into the inner and outer, the essence and its manifestation, into a separate and common. There is no possibility of building a building of scientific and philosophical knowledge from sensory perceptions and representations and their combinations, as sensationalism tries to do. All sensory perceptions, despite their colorful and vital juiciness, are extremely poor in content, they do not penetrate the essence. This is possible only by the correlation of theoretical and practical thinking. Consequently, this article analyzes the relationship between theoretical logical and practical thinking.

Key words: thinking, logical, theoretical, scientific, practical, knowledge, science

UDK 101(715) / (410.1)

Shadmanov Kurban (Uzbekistan, Bukhara)

Hermeneutics as an Interpretation Method of Historical-Philosophical Texts

Abstract. The article is dedicated to issues dealt with hermeneutics as one of efficient ways of interpretation of texts of historical-philosophic type. The problem of interpretation relates to the sphere of sign problems, the study of which requires a direct appeal to philosophy, since interpretation cannot be considered an absolutely arbitrary process caused by a spontaneous desire or intention of a subject free from any restrictions. And the first factor limiting the arbitrariness of the subject which has its effect on the nature of the interpretation is the semiotic certainty of the phenomenon being interpreted. The term "interpretation" is often used in a meaning similar to explanation (expounding). Considering the interpretation procedure as one of the components of the explanation we mean a narrow understanding of it. In this sense, it means a procedure for establishing the meaning of terms and statements of the theoretical system reflected in the text. In this sense, the term "meaning" is interpreted by us both as a meaning and as a reference of the interpreted phenomenon. It is clear that such a notion of the meaning is vulnerable to criticism from those who interpret a meaning either as a sense or as a reference. However, up to now there are no generally accepted arguments in favor of the first or second point of view. Of course, a more subtle analysis will make it possible to distinguish the

Philosophy and life / № 3/4 (2) 2018

forms of the interpretation procedure for instances of establishing the meaning and reference of the object of interpretation. The concepts of meaning and interpretation are fundamentally correlated and complementary: they express the basic content of a complicated and complex problem of human understanding of reality. Special attention should be paid to such central notions of the problem of understanding as meaning and interpretation, the role and significance of which can be traced in distinguishing two main traditions in philosophy related to the problem of understanding: 1. "analytical tradition" developed mainly within the framework of an English-language philosophy oriented on logical and semantic analysis of natural language and formalized language systems and 2. "hermeneutic" tradition, developed in the framework of the "continental" European philosophy.

Key words: hermeneutics, method, interpretation, meaning, notion, historical-philosophical, text, analytical tradition, hermeneutical tradition.

WORLD CULTURAL AND RELIGIOUS TRADITIONS

UDK 329.3

Andirdjanova Gulnar Abulkhairanova (Almaty, Kazakhstan)

Social roots of religious extremism and its historical forms

Abstract. Today, religious extremism manifests itself on the one hand in the form of a phenomenon that acquires integrity, on the other hand, it begins to acquire a whole range of functions and tasks. Among them are the distinct functions and tasks of rallying individual groups of the same ethnic origin, forming fanatical views on ideology and developing a sense of duty towards religion, and much more. It becomes a problem that should not only be reckoned with, but also fought because of the ability to penetrate into all spheres of life of society and man. The denial of all norms and rules, a crisis of trust between people, ethnic groups and countries, a violation of stability, cause extremely negative consequences that are sometimes difficult to resolve through diplomacy and negotiations.

Key words: extremism, ethnoscience, fanaticism, religion, diplomacy, norms and ideals, population.

UDK 29

Begalinova Kalimash, Asilova Madina (Kazakhstan, Almaty)

Tengrianism and shamanism as the foundations of spiritual culture of the Turkic people

Abstract. Tengrianism is a kind of mythological world outlook that contributed to the formation of a national mentality not only for the Kazakhs but also for the peoples of Central Asia. As for its origin in science, there are different approaches. Some researchers argue that the religion of the Turks originated in the late II - early I millennium BC, other scientists of its formation associated with the V - III centuries. BC, when the formation of a union of ancient Turkic tribes took place. Archaeological finds of monuments of ancient Turkic runic letters, dating from the V - VI centuries. AD testify to the developed cult of Tengri from ancient Turks in earlier times. Until the end, the ancient written sources of Chinese, Persian, Byzantine origin, which contain a considerable amount of material about the Turkic culture, have not been studied. It seems that the question of the history of the birth of Tengrianism, which has absorbed the centuries-old experience of interaction between our ancestors and nature, remains open. It should be noted that Tengrianism has no holy scripture. Nevertheless, some Turkologists, in particular A.Yu. Nikonov, argue the opposite, and as the canonical sacred book of Tengrianism is called "Altun Bitig" ("Golden Scripture"). In this case, they often rely on the Altai epos "Maadaï-Kara" in their arguments. Religion Tengri played an important role in the consolidation of the Turkic tribes, in the formation of their worldview and ideology. The power of the kagan was consecrated by the name of Tengri. In Tengrianism there was a complete ritual-ritual system, which was

Philosophy and life / № 3/4 (2) 2018

distinguished by its diversity. The main rites were associated with the worship of the god Tengri, veneration of the earth, fire, water, air. Twice a year, sacrifices were made to the Sun. In the spring and fall, the victims were the goddess Zher-Su. With special respect, the Turks treated fire, which was considered a part of the sun. With the help of fire, the Turks performed purification ceremonies. There were other rites and rituals. Tengrianism, acting as a religion of nature, had developed cosmogony based on the idea of a three-membered structure of the world, according to which the world is divided vertically into the upper - transcendent, divine and angelic, middle - world of Man and living beings, the phenomenal-noumenal world, the lower, - the world of darkness, darkness, Satan and horizontally - on the four sides of the Light.

As in any other religious system, the ethic aspect was developed in Tengrianism, the essence of which was to comprehend the true deity and pure law, in following the "seals" of the Gods. Ancient Turks believed in the existence of good and evil spirits. The spirits of the ancestors to whom they worshiped were kind, the sacrifices were offered to them, and the evil spirits were Albasty, zhyn, zhozyrnak, etc. frightened off by sparks, whirling, talismans, etc. Our ancestors also resorted to the help of shamans (bucks), whose authority was indisputable, their power consisted in the fact that they entered into direct contacts, direct communication not only with spirits - good and evil, but also with Tengri himself. Shamanism can be understood as a kind of religious belief based on the authority of a shaman, a kind of medium with supernatural powers that can come into contact with Tengri himself. As we see, Tengrianism and shamanism formed the specificity of Turkic philosophy, which consists in openness, integrity, universality, cosmic and reverence for nature and life.

Key words: Tengrianism, shamanism, culture, Turkology, religion of nature, world view, good spirits, shaman, medium.

UDK 27

Krasovitskaya Tamara Yusufovna (Russia, Moscow)

Orthodox missionaries on the role of the Islamic intelligentsia

Abstract. Estimations of the Orthodox missionaries of the role of Islamic intellectuals evolved in the course of an acute discussion, on the content, the composition of the participants who had their leaders, their dramaturgy, a series of stages, the first stage lasted from the beginning of 1870 to the middle of the 1880s. The report will limit ourselves to an analysis of the problems raised about the future of the Islamic society, especially since the discussion did not become a separate study, although its materials are used in the analysis of nazi-building (or "culture-building") processes. The Muslim activists regarded the ideas about the polycentric nature of human history as the identity of sociocultural forms, mental and psychological attitudes, and confessional values. The basic opposition to the modernity of "freedom / unfreedom" multiplied their strength.

Key words: strategy of Islamic intellectuals, Islam, missionaries, identity of sociocultural forms, mental and psychological attitudes, confessional values.

UDK 1 (140.8)

Tursynbaeva Aigul, Maldibek A.Z. (Kazakhstan, Almaty)

Some aspects of the relationship of Tengriism and Zoroastrianism

Abstract. Historically beginning with Tengrism, the religious beliefs of the Kazakhs had a great influence on the spiritual formation of society, upbringing, education of the younger generation. Religious culture turns out to be one of the most important factors of civilization; therefore, Kazakh culture continues to preserve traces of the influence of the cult of Tengri, Zher-Su, Umai, shamanism, the cult of Mithras and Zoroastrianism. This suggests that these beliefs are organically included in civilization as a large-scale form of organization of social life, which has greater stability in space and time. In connection with this article, we will pay

Philosophy and life / № 3/4 (2) 2018

attention to the mutual influence and distinction of the most ancient forms of belief in Tengriism and Zoroastrianism.

Key words: tangri, Jer-Su, Umai, shamanism, Mithra, Zoroastrianism, religion, divination, Christianity, traditional beliefs

UDK 23.00.02

Ufuk Olgun (Turkey)

The organized islam in Germany. Muslim organizations between recognition and denial

Abstract. A distinctive feature of the twentieth century is that in this era, on the one hand, information and communication technologies have developed rapidly, on the other hand, their attitude to religion has shifted to another level.

This article aims to foster an understanding of organized Islam in Germany. First, the term Islamic religious community will be considered, how organized Islam develops in Germany to this day and what events can be expected in the future.

In this article, all background information is based on reading various publications published in recent years in the field of Islam in Germany, interviews made by other Islamic and migration experts, as well as interviewing the author with various officials and experts from various Islamic religious communities.

Key words: Islam, political system, Germany, true Muslim, Muslim organizations, eschatology, subject, Ahmadiyya, migration, wave.

PHILOSOPHY OF HISTORY AND HISTORY OF PHILOSOPHY

UDK.1. (091)

B.K. Santosh Kukreja (India, Delhi; Russia, St. Petersburg)

Raja yoga. The object of the study and the subject of transformation.

Abstract. The article describes the inner domain of a human personality as the main subject matter of raja yoga, an ancient system of knowledge about man and the world. A definition is given of the spiritual approach to the analysis of psychological, social, ethical and other problems. Introspection and meditation are described as major distinguishing features of the raja yoga practice. The article highlights the existence of a blend of objectivity and subjectivity which is fundamental for the science of raja yoga: in meditation "an observer observes the observer" for deeper understanding of the self and self-transformation. This approach requires refined research tools, because the subject of the study, namely the domain of thoughts and emotions, is extremely subtle and exposed to perpetual changes. The difference is explained between yoga per se, which is essentially a mental practice, and physical exercises. A unique study that was held at the Global Hospital and Research Centre affiliated with the Brahma Kumaris World Spiritual University (Mount Abu, India), is described. The study showed a correlation between the raja yoga meditation practice and regression of the coronary artery disease and some other diseases.

Key words: raja yoga, meditation, self-transformation, spirituality, Brahma Kumaris, Global Hospital

UDK 1. (091)

Sibashvili Georgy Mikhailovich (Georgia, Telavi)

The problem of value in the theory of knowledge of Wilhelm Windelband and Heinrich Rickert

Abstract. According to this concept, value, supra-temporal, ideal, absolute, having universal meaning, completely unconditional, independent, a phenomenon existing in itself. Although value is declared objective and becomes universal, however it loses the main feature, which

makes it valuable essence - focus on the person, its relation to the person. The concept of "value" by its essence implies the one for whom it is valuable. Otherwise, it loses its meaning. There is no "valuable" in general; valuable, valuable Be directed concepts and imply "the one for whom something is valuable." Value, if it exists, then it exists for the subject, for "someone," just as it is, "something." Another understanding values would be unscientific, false. Value, understood in a similar way, exists in wine and human ideals.

Transcendental -psychological method establishes in the Rickert. A typical example of objective o axiology of value is the philosophy of famous German philosopher ,representative of neoante school of Freiburg Heinrich Rickert. The basic concept of his theory is the value: "Philosophy begins where the problem of the value arises". Though to his opinion "philosophy wants establish the world in a whole at the main subject of its study. The world as a whole consists of reality i.e. subject/object and value. The value Implies for the subject, "somebody" as well as something". The different imagination on the value is nonscientific and incorrect. We meet the value perceived in this way in the form of persons and the ideals.

Key words: transcendental, value, axiology, gnoseology, Philosophy, Imanation.

ON THE LIFE AND WORK OF TEACHERS

UDK 781.7.

Baydarov Erkin Ulanovich (Kazakhstan, Almaty)

Ibrahim Muminov: portrait of the thought at the background of the epoch (on the occasion of the 110th anniversary of his birth)

Abstract. The article is devoted to the scientific and public activities of the outstanding Uzbek scientist-philosopher and historian, the founder of the modern philosophical school of Uzbekistan, academician Ibrahim Muminov, who in 2018 will be 110 years old.

Against the backdrop of a historical epoch, which covers almost half a century, the path of a scientist whose work in the conditions of transformation of socio-political life and the processes of spiritual modernization in the countries of Central Asia are again provoking interest, as they touch upon the great cultural heritage that for many centuries was created by their ancestors.

Key words: Kazakhstan, Uzbekistan, Central Asia, Samarkand, Philosophy, History, Science, Spiritual Heritage.

UDK: 1 (575.1)

Yaxshilikov J.Y. (Uzbekistan, Samarkand)

Academician Said Shermuhamedov - the founder of the school of philosophy of culture

Abstract. The article deals with the life of Academician Said Shermuhamedov. He was born in the Bukhara region of the Korakul district into a family of intellectuals. A strong desire to master his knowledge for the Samarkand State University. The article highlights the influence of Academician Ibrahim Muminov on the formation and development of the philosophical worldview of Said Shermukhamedov, as he became a leading scientist, doctor of philosophical sciences, professor, academician of the Academy of Sciences of Uzbekistan.

Key words: childhood, school, university, student, history, philosophy, science, culture, independence, scientist, academician, memory.



Atamuradov Sadulla - falafa fanlari doktori, Toshkent kimyo texnologiyalari instituti professori (O'zbekiston, Toshkent). E-mail: sadulla-atamuratov@mail.ru

Abasov Ali Seyidabbas o'g'u - falafa fanlari doktori, Azarbayjon fanlar akademiyasi falsafa instituti "Zamonaviy falsafa muammolari" bo'limi boshlig'i (Azarbayjon, Baku). E-mail: kila50@mail.ru.

Andirjanova Gulnar Abdulhairovna - falafa fanlari doktori, Qozog'iston xalq xo'jalik universiteti professori, dunyo fanlari akademiyasi akademigi (Qozog'iston, Almaty). E-mail: andirzhan@mail.ru

Ashilova Madina Serikbekovna - PhD falafa doktori, Abalay xan nomidagi Qozog' xalqaro munosabatlar va jahon tillari universiteti o'qituvchisi (Qozog'iston, Almaty). E-mail: alibek557@inbox

Baydarov Erkin Ulanovich - falsafa fanlari nomzodi, Rossiya tabiiy fanlar akademiyasi professori, Qozog'iston respublikasi R.B.Suleymanov nomidagi sharqshunoslik institutining yetakchi ilmiy xodimi (Qozog'iston, Almaty). E-mail: erkin-68@mail.ru

Begalinova Kalimash Kapsamarovna - falafa fanlari doktori al-Forobiy nomidagi Qozog' Milliy universiteti dinsthunoslilik va madaniyatshunoslik kafedrasida professori (Qozog'iston, Almaty). E-mail: kalima910@mail.ru

B.K. Santosh Kukreja - PhD, professor, RKPOO Sankt-Peterburg Brahma Kumaris Markazi direktori (Hindiston-Dehli, Rossiya, Sankt-Peterburg). E-mail: st.petersburg@ru.brahmakumaris.org

Gezalov Ariz Avaz o'g'li - PhD, Rossiya Fanlar Akademiyasi Falsafa instituti yetakchi ilmiy xodimi (Rossiya, Moskva, Azarbayjon, Baku). E-mail: arizkam@mail.ru

Gelman Valentina Nikolayevna - PhD, Zaporozhye Milliy universiteti professori (Zaporozhye, Ukraina). E-mail: - smsveII@yandex.ua

Krasovitskaya Tamara Yusufovna - tarix fanlari doktori, professor, Rossiya Fanlar akademiyasi tarix instituti yetakchi bosh ilmiy xodimi (Rossiya, Moskva). E-mail: tkrasovitskaya@mail.ru

Qurbonova Lola Abdilxadimovna - falsafa fanlari nomzodi, Andijon davlat universiteti dotsenti (O'zbekiston, Andijon). E-mail: lqurbonova@bk.uz

Luzetskiy Rob - professor, Paryu Fort-Ueyin universiteti (AQSh). E-mail: Luzeckyr@pfw.edu

Maldibek A.Z. - falsafa fanlari nomzodi X.A.Yassavi nomidagi halqaro qozoq-turk universiteti dotsenti (Qozog'iston, Turkiston). Email: akmaral.maldibek@mail.ru

Olatunji, Feliks O. va Adejumo, Eyd. - Ladoke Akintola texnologiya universiteti umumiy tadqiqotlar bo'limi (Nigeriya, Ogbomoso). Email: felixolatunji28@gmail.com; taadejumo@lautech.edu.ng

Sibashvili Georgiy Mihaylovich - falafa fanlari doktori, professor, Ya.Gogebashvili nomidagi Telavi davlat universiteti, Ijtimoiy fanlar, biznes va huquq fakulteti, falsafiy va ijtimoiy fanlar departamenti rahbari (Gruziya, Telavi). E-mail: iashiukashvili@yandex.com

Tursunbayeva Aygul - falsafa fanlari nomzodi, Janubiy-Qozog'iston pedagogika universiteti dotsenti (Qozog'iston, Shimkent). E-mail: aigul_73kz@mail.ru

Shermuhamedova Niginaxon Arslonovna - falafa fanlari doktori, O'zbekiston Milliy universiteti professori (O'zbekiston, Toshkent). E-mail: Shermuhamedova_n@mail.ru

Cherep Aleksandr Grigoryevich - iqtisod fanlari doktori, Zaporozhye Milliy universiteti professori (Zaporozhye, Ukraina). E-mail: cherep2508@gmail.com

Cherep Alla Vasilyevna - PhD iqtisod, Zaporozhye Milliy universiteti profesori (Zaporozhye, Ukraina). E-mail: cherep.av.znu@gmail.com

Ufuk Olgun - falafa fanlari doktori (Turkiya). E-mail:

Yaxshilikov Jo'raboy Yaxshilikovich - falafa fanlari doktori, professor, Samarqand davlat universiteti "Falsafa" kafedrasida mudiri (O'zbekiston, Samarqand). E-mail: prof-yaxshilikov@mail.ru

Shadmanov Qurbon Badriddinovich - falsafa fanlari doktori, professor, Abu Ali ibn Sino nomidagi Buxoro davlat tibbiyot Instituti kafedra mudiri (O'zbekiston, Buxoro). E-mail: qurbonjonsh@gmail.com

НАШИ АВТОРЫ

Атамуратов Садулла - доктор философских наук, профессор Ташкентского химико-технологического института (Узбекистан, Ташкент). E-mail: sadulla-atomuratov@mail.ru

Антони Батуре - кафедра философии и религиоведения Федерального университета Вукари, (Букари, штат Тараба, Нигерия). E-mail: abature23@gmail.com

Абасов Али Сеидабас оглу - доктор философских наук, профессор, зав. отдела "Проблемы современной философии" Института философии Национальной Академии наук Азербайджана, (Азербайджан, Баку). E-mail: kila50@mail.ru.

Андиржанова Гулнар Абдылхаировна - доктор политических наук, профессор университета Нархоз, академик академии наук мира (Казахстан, Алматы). E-mail: andirzhan@mail.ru

Ашилова Мадина Серикбековна - доктор PhD по философии, кандидат философских наук, преподаватель Казахского университета международных отношений и мировых языков имени Абылай хана (КазУМОиМЯ им. Абылай хана) (Казахстан, Алматы). E-mail: alibek557@inbox

Байдаров Эркин Уланович - кандидат философских наук, профессор Российской академии естествознания, ведущий научный сотрудник Института востоковедения им. Р.Б. Сулейменова Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, (Казахстан, Алматы). E-mail: erkin-68@mail.ru

Бегалинова Калимаш Капсамаровна - доктор философских наук, профессор кафедры религиоведения и культурологии Казахского национального университета имени аль-Фараби (Казахстан, Алматы). E-mail: kalima910@mail.ru;

Б.К. Сантош Кукреджа - PhD философии, профессор Директор РКПОО "Санкт-Петербургский Центр Брахма Кумарис" (Индия, Дели; Россия, Санкт-Петербург). E-mail: st.petersburg@ru.brahmakumaris.org

ГЕЗАЛОВ Ариз Авяз оглы - доктор философии, заместитель вице-президента Российского философского общества Российской академии наук по международным делам (Москва-Баку, Россия-Азербайджан). E-mail: arizkam@mail.ru

Гельман Валентина Николаевна - PhD, Associate профессор Запорожского Национального университета (Запорожье, Украина). E-mail: smsvell@yandex.ua

Красовицкая Тамара Юсуфовна - доктор исторических наук, профессор, главный научный сотрудник института истории Российской академии наук РФ (Россия, Москва). E-mail: tkrasovitskaya@mail.ru

Курбанова Лола Абдухадимовна - кандидат философских наук, доцент Андижанского государственного университета (Узбекистан, Андижан). E-mail: lqurbonova@bk.uz

Лузеккий Роб - профессор университета Пардю Форт-Уэйн (США). E-mail: Luzeckyr@pfw.edu

Малдыбек А.Ж. - кандидат философских наук, доцент, международного казахско-турецкого университета имени Х.А. Ясави (Казахстан, Туркестан). E-mail: akmaral.maldibek@mail.ru

Olatunji, Феликс О. и Adejumo, Аде. - Отделение общих исследований, Ладокского университета технологий Акинтолы (Нигерия, Огбомосо). E-mail: felixolatunji28@gmail.com, taadejumo@lautech.edu.ng

Сибашвили Георгий Михайлович - доктор философских наук, ассоциированный профессор, Телавский государственный университет им.Я.Гогешабили, Факультет социальных наук бизнес и права, руководитель департамента философии и социальных наук (Грузия, Телави). E-mail: iashiukashvili@yandex.com

Турсынбаева Айгуль - кандидат философских наук, доцент Южно-Казахстанский педагогических университета (Казахстан, Шымкент). E-mail: aigul_73kz@mail.ru

Шермухамедова Нигинахон Арслоновна - доктор философских наук, профессор национального университета Узбекистана (Узбекистан, Ташкент). E-mail: Shermuhamedova_n@mail.ru

Шадманов Курбан Бадридинович - доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой Английского языка Бухарского государственного медицинского института имени Абу Али Ибн Сино (Узбекистан). E-mail: qurbonjonsh@gmail.com

Череп Александр Григорьевич - доктор экономических наук, профессор Запорожского Национального университета (Украина, Запорожье). E-mail: cherep2508@gmail.com

Череп Алла Васильевна - PhD экономики, профессор Национального университета Запорожье (Запорожье, Украина). E-mail: cherep.av.znu@gmail.com

Уфук Ольгун - доктор философских наук, профессор (Турция)

Яхшиликов Журавой Яхшиликович - доктор философских наук, профессор заведующий кафедрой "Философия" Самаркандского государственного университета (Узбекистан, Самарканд). E-mail: prof-yaxshilikov@mail.ru

OUR AUTHORS

Atamuradov Sadulla - Doctor of Science (Philos.), Professor at the Tashkent Institute of Chemical Technology (Uzbekistan, Tashkent). E-mail: sadulla-atamuradov@mail.ru

Abasov Ali - Head of the Department of Philosophy of Azerbaijan, (Azerbaijan Baku). E-mail: kila50@mail.ru.

Andirjanova Gulnar Abdulkhairovna - doctor of political science, professor of the university economy (Kazakhstan, Almaty). E-mail: andirzhan@mail.ru

Ashilova Madina Serikbaevna - Kazakh University of International Relations and World Languages named after Abylai Khan (Kazakhstan, Almaty). E-mail: alibek557 @ inbox

Baidarov Erkin Ulanovich - Candidate of Philosophy, Professor of the Russian Academy of Natural Sciences, Leading Researcher of the Institute of Oriental Studies. Rb Suleimenov Committee of Science, Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan, (Kazakhstan, Almaty). E-mail: erkin-68@mail.ru

Anthony Bature - Ph.D Department of Philosophy and Religious Studies Federal University Wukari (P. M B 1020, Wukari, Taraba State, Nigeria). E-mail Address: abature23@gmail.com

Begalinova Kalimash Kapsamarovna - Doctor of Philosophy, Professor of the Department of Religious Studies and Cultural Studies of the Al-Farabi Kazakh National University (Almaty, Kazakhstan). E-mail: kalima910@mail.ru;

B.K. Santosh Kukreja - Director of Regional Cultural and Educational Non-Governmental Organization "St. St. Petersburg Brahma Kumaris Center "(India, Delhi; Russia, St. Petersburg). E-mail: st.petersburg@ru.brahmakumaris.org

Gezalov Ariz Avazoglu - Doctor of Philosophy, Deputy Vice President for International Affairs of the Russian Philosophical Society of the Russian Academy of Sciences (Moscow-Baku, Russia-Azerbaijan). E-mail: arizkam@mail.ru

Helman Valentina Nikolaevna - PhD, Associate Professor National University of Zaporizhzhya (Zaporizhzhya, UKRAINE) Email: smsvell@yandex.ua

Krasovitskaya Tamara Uusufova - Doctor of Historical Sciences, Professor, Chief Researcher of the Institute of History of the Russian Academy of Sciences of the Russian Federation (Russia, Moscow). E-mail tkrasovitskaya@mail.ru

Kurbanova Lola Abdukhadimovna - PhD. in Philosophy, Associate Professor of Andijan State University (Uzbekistan, Andijan). E-mail: lqurbonova@bk.uz

Luzecky Robert - professor Purdue Ford-Wayne university (USA).
E-mail: Luzeckyr@pfw.edu

Maldybek A. - Candidate of Philosophy, Associate Professor at the International Kazakh-Turkish University named after Kh.A. Yasavi (Kazakhstan, Turkistan). E-mail: akmaral.maldybek@mail.ru

Olatunji, Felix O. & Adejumo, Ade. - Department of General Studies Ladoko Akintola University of Technology (210001, Nigeria Ogbomosho). E-mail Addresses: felixolatunji28@gmail.com, taadejumo@lautech.edu.ng

Sibashvili Georgy Mixaylovich - Associate Professor, Telavi State University named after Y. Gogebashvili, Faculty of Social Sciences, Business and Law, Head of the Department of Philosophy and Social Sciences (Georgia, Telavi). E-mail: iashiukashvili@yandex.com

Tursynbaeva Aigul - Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, South Kazakhstan Pedagogical University (Kazakhstan, Shymkent). E-mail: aigul_73kz@mail.ru

Shermuhamedova Niginahon Arslonovna - Doctor of Science (Philos.), professor of the National University of Uzbekistan named after Mirzo Ulugbek (Uzbekistan, Tashkent). E-mail: Shermuhamedova_n@mail.ru

Shadmanov Kurban Badriddinovich - Doctor of Science (Philos.), professor, head of the English Language Department of the Bukhara state Medical Institute (Uzbekistan, Bukhara). E-mail: qurbonjonsh@gmail.com

Cherep Aleksandr Grigorevich - doctor of economics, professor Zaporodja National University (Zaporodja, Ukraine). E-mail: cherep2508@gmail.com

Cherep Alla Vasilevna - PhD in Economics, professor Zaporodja National University (Zaporodja, Ukraine). E-mail: cherep.av.znu@gmail.com

Ufuk Olgun - (Turkey). Email:

Yaxshilikov Juravoy Yaxshilikovich - SamSU (Uzbekistan, Samarkand). E-mail: prof-yaxshilikov@mail.ru

ФАЛСАФА ВА ҲАЁТ
ХАЛҚАРО ЖУРНАЛИГА ЮБОРИЛАДИГАН МАҚОЛАЛАРНИНГ МАЗМУНИ ВА
ШАКЛИГА ДОИР ТАЛАБЛАР

1. Журналга илгари ҳеч қасрда нашр этилмаган, илмийлик мезонларига риоя қилинган фан, таълим, ишлаб чиқариш ва ижтимоий ҳаёт, дин, маданият масалалари, олимларнинг фаолияти, илмий конгресс ва конференцияларнинг натижалари бўйича ахборотлар, монография, дарслик, ўқув қўлланмаларининг мазмунига оид таҳлилий мақолалар электрон кўринишда қабул қилинади.

Журнал бир йилда 4 марта онлайн шаклда нашр этилади.

2. Муаллиф юборган мақоланинг мазмунига оид талаблар (илмий мақола, обзор, монография, дарслик, ўқув қўлланмаларига тақризлар)

- **илмий мақоланинг** кириш қисмида мавзунинг долзарблиги ва унинг мақсадга мувофиқлиги ёритилиши, мақоланинг асосий қисмида изланаётган муаммонинг йўллари ва ечими очиб берилиши, хулоса қисмида яқунловчи фикрлар баён этилиши ва муаммони тадқиқ этишни давом эттириш бўйича таклифлар берилиши лозим;

- **таҳлилий мақолада** фан тараққиётининг истиқболлари, мавжуд муаммолар қиёсий таҳлил билан очиб берилиши, мақола муаммоли бўлиши, зиддиятли нўқтаи назарлар қиёсланиши ва муаллифнинг бу фикрларга муносабати ўз ифодасини топиши, илмийлик мезонларига риоя қилинган хулосалар берилиши лозим;

- **монография дарслик, ўқув қўлланмасига тақриз танқидий таҳлил**, илмий ишга мақола муаллифининг баҳоси (диссертациялар бундан мустасно) публицистик мақола тарзида юборилиши мумкин. Мақоланинг мавзусини тақриз берилаётган илмий ишнинг библиографик тавсифи билан бошланиши ҳам мумкин.

- **илмий мақолага тақриз унинг нашр қилинишигача берилади.** Журналга юбориладиган тақризда конструктив танқид ва мақоланинг долзарблиги методологик ва илмий аҳамияти очиб берилиши лозим.

3. Мақоалаларни расмийлаштириш тартиби:

- барча мақолалар экспертларнинг хулосалари асосида нашр қилинади;
- мақоалалардаги иқтибослар матннинг ўзига [Неъматов, Э. 2017. 6.218] берилади ва мақоланинг охирида адабиётлар рўйхатида кўрсатилади;

- мақоалаларнинг мазмунига муаллифларнинг ўзи жавоб беради;
- нашр этилган мақоланинг мазмунига нисбатан кўрсатилган ҳар қандай эътирозларга муаллиф жавоб беради;

- муаллифлар ҳақидаги маълумотлар: исми шарифи, илмий даража, илмий унвон, ишлаётган ташкилот, лавозим, контакт манзили, телефон, электрон манзил кўрсатилади. Жамоавий мақоалаларда муаллифлар исми шарифининг кетма-кетлигини белгилаш уларнинг ихтиёрида қолади.

4. Мақоалаларни тайёрлашнинг асосий шартлари:

- мақола муаллифининг исми шарифи ва электрон адреси
- мавзу ўзбек, рус ва инглиз тилларида қора ҳарфлар билан ёзилади.
- аннотация 500 босма белги доирасида (0,5 бет); - таянч сўзлар (10тагача) ўзбек, рус ва инглиз тилларида мақоланинг мазмунидан олиб берилади; - мақола уч қисмдан: кириш, асосий мазмун, хулосадан иборат бўлиши лозим; - адабиётлар рўйхатида кўрсатилган манбаларнинг аниқлигига муаллиф жавоб беради; - мақоалалар 0,5 ва 1 босма тобоқча (8 бетдан 16 бетгача А4 форматда) 1 интервал, 14 шрифт ҳажмда қабул қилинади; - материаллар Microsoft Office Word; - шрифт "Times New Roman"; - асосий матн 14 кегель; - интервал 1; - юқори ва ён ҳошиялар -2,5 см, чап ён - 3 см, ўнг ён -1,5 см; - абзац -1,25 см да бўлиши лозим.

Саҳифалар титул varaгидан бошлаб охири varaққача изчил кетма-кетликда рақамланади. Саҳифанинг тартиб рақами varaқнинг пастки ўнг бурчагида 2 рақамидан бошлаб ёзилади. Титул varaғида 1 рақами қўйилмайди.

5. Матннинг структураси:

- муаллифнинг исми шарифи (қора шрифт билан ўртада)
- илмий даража, унвон, иш жойи/ ўқиш жойи (мамлакат, шаҳар)
- электрон манзил
- мақоланинг номи (бош қора ҳарфлар билан)
- аннотация уч тилда 0,5 бетдан кам бўлмаган, таянч сўзлар уч тилда 10та сўздан кам бўлмаган

-
- уч қисмдан иборат матн (кириш, асосий қисм ва хулоса)
 - адабиётлар рўйхати

6. Иқтибосларни расмийлаштириш қоидалари:

иқтибослар матннинг ичида иқтибослан кейин квадрат қовусда берилади (адабиётлар рўйхатида кўрсатилган манбанинг тартиб рақами, вергулдан сўнг бет);

бир нечта манбаларга иқтибослар нуқта-вергул билан фарқланади.

7. Иқтибосларни расмийлаштириш намунаси:

-бир манбага иқтибос қўйиладигача кўрсатилади [Степин В.С, 2017, с.121]

-бир нечта манбага иқтибос [Степин В.С.,2017, с.121; Эшмухамедов Р.А.,2003, 6.67]

8. Мақолаларни расмийлаштириш қоидаси бўйича намуна:

Диққат! Аннотация матн қайси тилда ёзилган бўлса шу тилда ярим бетдан кам бўлмаган ҳажмда ёзилади. Кейинги икки тилдаги аннотация библиографиядан кейин қўйилади.

УДК 3526123(~)

Тошмухамедов Сирожиддин Тошмухамедович (Ўзбекистон, Тошкент)

XX АСР ФАН ФАЛСАФАСИ МУАММОЛАРИ

- аннотация:(ўзбек, инглиз ва рус тилларида)
 - таянч иборалар, ключевые слова, keywords;
 - кириш қисми, введение, introduction;
 - уч қисмдан иборат асосий мазмун, основное содержание, main content; (кириш, асосий қисм,хулоса)
 - хулоса, заключение, conclusion;
 - адабиётлар рўйхати, список литературы, bibliography;
- Адабиётлар рўйхатининг расмийлаштириш намунаси (Ҳар бир белгига эътибор қаратинг!!!)

Библиография

Юнусов,А.(2016). 'Фалсафа ва фан мутаносиблиги', Соғлом турмуш тарзи маънавий камолот омили. Тошкент, Фан нашриёти, бб. 6-25.

Мухитдинова,Ф.(2018). 'Шарқ мутафаккирлари ижодида маърифат масалалари'.Фалсафа ва ҳаёт, №1/2, бб.74-84.

Шарипова, С.(1999). 'Современные вопросы естествознания'. Вопросы философии, № 3. Сс.23-33.

Секацкий,А.(2004). 'Некоторые суждения о национальной идеологии'.Ташкент: Шарк. -280с.

'Ўзбекистон буюк келажак сари'(Электрон манба). URL <http://vkorane.orgenshinax/> (мурожаат қилинган кун: 26.03.2016).

Transliteration

Yunusov,A.(2016). 'Philosophy and Science Balance', Healthy Lifestyle Spirituality Factor. Tashkent, Science publishing house, pp. 6-25.

Mukhitdinova, F. (2018). 'Шарқ мутафаккирлари ижодида маърифат масалалари'.Philosophy and Life, № 1/2, pp.74-84.

Sekatskiy,A.(2004). 'Some judgments about national ideology'. Tashkent, Shark, 280 p.

'Uzbekistan is a great future' (Electronic Source). URL <http://vkorane.orgenshinax/> (date of application: 26.03.2016).

- **Annotation;** (in English and Russian)

Муаллиф ҳақида маълумот (уч тилда:) Toshmuhamedov Sirojiddin Toshmuhamedovich (Ўзбекистон-Тошкент)

Гаджиева Гулнора Ахмедовна - фалсафа фанлари доктори, Ўзбекистон Миллий университети профессори (Ўзбекистон, Тошкент), E-mail gadgieva_m@mail.ru

Таҳририят барча интеллектуалларни ҳозирги замоннинг энг долзарб муаммолари бўйича халқаро баҳсга таклиф этади.

ТРЕБОВАНИЯ К СОДЕРЖАНИЮ И ФОРМЕ НАУЧНЫХ СТАТЕЙ ПРИСЛАННЫХ В МЕЖДУНАРОДНЫЙ ОНЛАЙН ЖУРНАЛ "ФИЛОСОФИЯ И ЖИЗНЬ"

1. В журнал принимаются аналитические, ранее неизданные статьи, отвечающие критериям научности, раскрывающие проблемные вопросы науки, образования, производства, социальной жизни, религии, культуры, деятельность ученых, информация о результатах проведенных конференций и конгрессов, о содержании монографий, учебников, учебных пособий.

Журнал будет издаваться 4 раза в год в онлайн режиме

2. Основные требования к содержанию авторских материалов (научная статья, обзор, рецензия на монографию, учебник, рецензия на научную статью).

- **Научная (практическая) статья.** В вводной части должны быть обоснованы актуальность и целесообразность разработки темы (научной проблемы или задачи). В основной части статьи путем анализа и синтеза информации необходимо раскрыть исследуемые проблемы, пути их решения, обоснования возможных результатов, их достоверность. В заключительной части - подвести итог, сформулировать выводы, рекомендации, указать возможные направления дальнейших исследований;

- **обзор (обзорная статья):** В обзоре должны быть проанализированы, сопоставлены и выявлены наиболее важные и перспективные направления развития науки (практики), ее отдельных видов деятельности, явлений, событий и пр. Материал должен носить проблемный характер, продемонстрировать противоречивые взгляды на развитие научных (практических) знаний, содержать выводы, обобщения, сводные данные.

- **рецензия на монографию, учебник** - анализ, критический разбор, оценка научного произведения (кроме диссертационных исследований) можно подготовить в жанре газетно-журнальной публицистики. Заглавие рецензии допускается заменять библиографическим описанием рецензируемого произведения.

- **рецензия на научную статью** - отзыв на научную работу перед ее публикацией. Рецензия, которая направляется в журнал, должна раскрывать актуальность, значимость, научно-теоретическую методологическую и практическую ценность статьи, содержать оценку, характеристику работы, выводы.

3. Правила оформления материалов автором

- все статьи издаются на основе заключений экспертов (экспертную оценку);
- сноски даются внутри статьи [Степин В.С., 2017. с121] и литература указывается в библиографии;

- ответственность за содержание статьи несут сами авторы;

- за любые претензии читателей в отношении содержания статьи отвечают сами авторы;

- **сведения об авторах включают следующие элементы:** инициалы и фамилия автора; ученую степень, ученое звание; должность или профессия; место работы/учебы (наименование учреждения или организации, населенного пункта, страна), включая подразделение (кафедра, факультет); контактная информация (E-mail или другая контактная информация, для указания в журнале); наименование страны (для иностранных авторов). Имя автора приводится в именительном падеже. В коллективных работах имена авторов приводятся в принятой ими последовательности.

Редакция не несет ответственности перед авторами и организациями за возможный ущерб, вызванный публикацией статьи.

При использовании и заимствовании материалов ссылка обязательна.

4. Основные требования к подготовке статьи:

- Ф.И.О автора и его электронный адрес;

- тема статьи оформляется жирным шрифтом на узбекском, русском и английском языках; - аннотация в пределах 500 п.знаков (о5, страниц) на узбекском, русском, английском языках; - ключевые слова (до 10 слов) на узбекском, русском и английском языках, берется с содержания статьи; - статья состоит из трех частей: введение, основное содержание, заключение; - автор несет ответственность за точность, литературы, которая указывается в конце статьи; - принимаются статьи не менее 0, 5 и не более 1 печатного листа; - материалы предоставляются в редакторе Microsoft Office Word;

- шрифт "Times New Roman"; - основной текст - кегель 14; - интервал 1; - верхнее и нижнее поля -2,5 см; - левое поле -3 см, правое поле - 1,5 см; - отступ (абзац) - 1,25 см; - страницы ставятся справа в конце листа по порядку;

5. Структура текста

- фамилия и инициалы автора (Страна и город) (жирным шрифтом, по центру);
- сведения об авторе (ученое звание, ученая степень, место работы/учебы);
- адрес электронной почты (по желанию автора);
- название статьи (заглавными буквами, жирным шрифтом, по центру);
- основной текст статьи состоящая из введения, основной части и заключения
- литература (источники);

6. Оформление сносок

- сноски (на литературу) печатаются внутри статьи в квадратных скобках после цитаты, (сначала указывается фамилия источника, а затем, после запятой - год издания и номер страницы; см. пример оформления сносок):

- сноски на несколько источников с указанием страниц разделяются между собой точкой с запятой

7. Примеры оформления сносок и ссылок:

- сноска на один литературный источник с указанием страниц: [Степин В.С. ,2017, с.121].
- сноски на разные литературные источники с указанием страниц: [Степин В.С. 2017, с.56; Эшмухамедов Р.А.,2003, 66.12, 58].

8. Образец оформления статьи

Ф.И.О. (страна и город)(полностью, на узбекском, русскому английскому языку)

уч. степень, уч. звание/должность

Место работы/место учебы

e-mail автора

УДК 352:45(~)

Тошмухамедов Акбар (Узбекистан, Ташкент)

НЕКОТОРЫЕ ПРОБЛЕМЫ ФИЛОСОФИИ

- Аннотация, узбекском русском и английском языках не менее 0,5 страниц, полное отражения общего содержания статьи на языке текста; (аннотации на других языках оформляет ся в конце статьи)

- ключевые слова;
- введение;
- основное содержание;
- заключение;
- список литературы;

Образец оформления литературы: (обратите внимание на каждый знак!!!)

Библиография

Федотова, В.Г.(2012). 'Коммуникация и диалог в науки и за ее пределами'. Диалог культур: социальные политические и ценностные аспекты. - Москва, Канон. 34 с..

Проблема насилия. Что мы знаем о насилии в семье?(Электронный ресурс) URL <http://podrugi-ctntr.kz/info/o-bytovom-nasilii/23-problema-nasiliya-chto-my-znaem-o-nasilie-v-seme> (дата обращения:20.04.2015).

Есенбергин, И.2015.'Кочевники: роман-трилогия. Кн.1, Заговоренный меч'. Алматы, АИПК, 376 с.

Юлдашходжаев, Б. (1997). 'Номадическое пространство', Евразийское сообщество: экономика, политика, безопасность, №4, сс292-296.

Transliteration

Fedotova, VG (2012) 'Communication and dialogue in science and beyond'. Dialogue of cultures: social political and value aspects. - Moscow, Canon. s.34.

'The problem of violence. What do we know about domestic violence?' (Electronic resource) URL <http://podrugi-ctntr.kz/info/o-bytovom-nasilii/23-problema-nasiliya-chto-my-znaem-o-nasilie-v-seme> (date of circulation: 04.20.2015).

Esenbergin, I.2015.'Kochevniki: novel-trilogy. Kn.1, The Sword of Fire. Almaty, AIPC, 376 p.

Yuldashkhodzhaev, B. (1997). 'Nomadic space', the Eurasian community: economy, politics, safety, No. 4, ss292-296.

Аннотация на узбекском языке

Аннотация на английском языке

Общие сведения об авторе.

Редакционная коллегия журнала "Философия и жизнь" приглашает всех интеллектуалов мирового сообщества на научный дискус по актуальным проблемам современности.

THE REQUIREMENTS OF FORM AND CONTENT OF THE ARTICLES TO BE SENT TO THE INTERNATIONAL ONLINE PHILOSOPHY AND LIFE MAGAZINE

1. The magazine accepts articles about science, education, production and social life: The articles must not be published anywhere before; they must meet scientific criteria. The magazine also accepts articles about the activities and works of scientists, religion, culture, the information about scientific congresses and conferences, monographies, textbooks, and analytical articles about scientific guides;

The documents are accepted in electronic form;

The magazine is issued online, 4 times a year.

2. Requirements on the meaning of the article of the author (scientific article, overview, monography, reviews on textbook and students' handbooks)

- In the introductory part of a scientific article the author should point out the importance of the theme, and in the main part he or she must show certain ways or solutions to that problem, and in conclusion, the author should sum up his or her opinions and give his or her advises to continue the research on the field.

- In an analytical article the author should make analytical comparisons on the perspectives of development of science and on the existing problems. The article must be problematic, opposing point of views must be compared and the author must present his or her opinions. Conclusions must meet scientific criteria.

- A review for monography, textbook and student's handbooks can be sent as a critical analysis, an author's assessment of graduate work (dissertations excluded), a publication article. The theme of the article may start with the bibliographic description of the reviewing graduate work.

- The review for a scientific article must be sent prior to its publication. The review that is being sent to the magazine must include in itself constructive critique and the importance of the article must be shown. The author should point out the methodological and scientific value of the article.

3. The rules of issuing the author's materials

- All articles are published in accordance with expert advises;

- The footnotes in the article are given in the text [□1.] and listed among the used literature at the end of the article;

- The author is responsible for the meaning and content of the article;

- All criticisms on the meaning and content of the published article are directed toward the author. The author is responsible for such criticisms;

- Information about the author: full name, academic degree, organization, occupation, address, phone number, e-mail address, is presented. In collective articles, the sequence of authors will be presented according to their own will.

4. The main requirements of an article:

- The full name and the e-mail address of the author of article; -The theme is written in bold and black script in Uzbek, Russian and English languages;-rThe abstract must be around 500 printing symbols (0.5 page);- key words (up to 10) must be chosen from the essence of the article and given in Uzbek, Russian and English languages;-Article must include in itself three parts: introduction, main part and conclusion;- the author is responsible for the authenticity of the source given in the list of used literature;-Article must be from 0.5 to 1 printing page (from 8 to 16 page in A3 format);-materials must be presented in Microsoft Office Word;-the font of the materials must be in "Times New Roman" font;-The size of the basic material must be 14;-the interval must be 1;-the top and bottom margins must be 2.5 centimeters, left margin 3 centimeters, right margin 1.5 centimeters;-the indentation must be 1.25 centimeters.

The pages are numbered from title page to the last page. The number of the page is printed at the right bottom of the page, starting with the second page. Title page is not numbered.

5. The structure of the page

- The full name of the author (in bold black font in the center);

- Academic degree, occupation, work/study;

- E-mail address;

- The name of the Article (Bold in Capital letters);

- The main part of the text;

- List of used literature.

6. The rules about issuing footnotes:

- The footnotes are given after the statement in quadrate clippers in the text (the number of the source is presented in the Used Literatures, and after comma presented the page number);

- Footnotes for several sources are separated with semicolon.

7. The sample of issuing footnotes:

- The example of the footnote for one source: [Smirnov, V. 2018 pp.3,121];

- The example of the footnote for several sources: [Smirnov V., Ivanov P. 2012. pp.6,56; 12,58].

8. The sample about the issuing an article:

Toshmuhamedov Sirojiddin Toshmuhamedovich

Doctor of Philosophy (Ph.D.)/ professor

The National University of Uzbekistan

e-mail: gadgieva_m@mail.ru

The Problems of the Twentieth Century Philosophy

(In English)

Abstract (Uzbek and Russian, English)

Keywords

Introduction

Main part

Conclusion

List of used literature, if an article in English and a list of literature is also in English, then you do not need to translate it!

Images of the compilation of the list of literature

Bibliography

Yunusov, A. (2016). 'Philosophy and Science Balance', Healthy Lifestyle Spirituality Factor. Tashkent, Science publishing house, p. 6-25.

Mukhitdinova, F. (2018). Philosophy and Life, No. 1/2, 74-84. p.

Sekatskiy, A. (2004). Some judgments about national ideology. Tashkent, Shark, 280 p.

Parker, E. Tatory. History of the rise of the great people. M., Tsentrpoligraf, 223 p.

'Uzbekistan is a great future' (Electronic Source). URL [http // vkorane o genshinax /](http://vkorane.orgenshinax/) (date of application: 26.03.2016).

- Annotation; (in English and Russian)

Information about the author (in three languages) Toshmuhamedov Sirojiddin Toshmuhamedovich (Uzbekistan-Tashkent) Doctor of philosophical sciences, National University of Uzbekistan

Professor, E-mail gadgieva_m@mail.ru

The publishers will invite all intellectuals to the international discussion on the most important problems of our times.



Tahririyat manzili	Адрес редакции	Address of Editors
100085, O'zbekiston Toshkent, Sergeli tumani, Mehrigiyo ko'chasi -6	100085, Узбекистан, Ташкент Сергелинский район, Улица Мехригиё- 6	100085, Uzbekistan Tashkent Sergeli, Mehrigiyo street-6

Veb-sayt: <http://tadqiqot.uz/wp-content/uploads/2018/03/01/03pdf> www.tadqiqot.uz
E-mail: falsafa-h@mail.ru, Shermuhamedova_n@mail.ru
Telefon: (+99890) 358-62-70

MUASSISLAR: Ўзбекистон Республикаси Вазирлар Маҳкамаси ҳузуридаги
Имом Бухорий халқаро илмий тадқиқот Маркази
Ўзбекистон фалсафа жамияти.
www.tadqiqot.uz

УЧРЕДИТЕЛИ: Научно-исследовательский Центр Имам Бухари при
Кабинете Министров Республики Узбекистан
Философское общество Узбекистана
www.tadqiqot.uz

FOUNDERS: The Imam Bukhari Research Center under the Cabinet of
Ministers of the Republic of Uzbekistan
Philosophical Society of Uzbekistan
www.tadqiqot.uz

Таҳририят сифатли мақолаларни таълаш ҳуқуқини сақлаган ҳолда тақдим этилаётган материалларнинг аниқлигига жавоб бермайди.

Журналдан қўчириб босилганда манба қайд этилиши шарт.

Редакция оставляет за собой право отбора качественных статей и не несет ответственности за достоверность информации в представленных материалах.

При использовании материалов журнала ссылка обязательна.

The editors reserve the right to select quality articles and is not responsible for the reliability of the information in the submissions. 01.08.2018.

When using the journal material reference is obligatory.

Компьютерда sahifalovchi - Yuldashev Akbar
Компьютерная верстка - Юлдашев Акбар
Computer layout is made by - Yuldashev Akbar