

**КЫРГЫЗ РЕСПУБЛИКАСЫ
ОШ МАМЛЕКЕТТИК
УНИВЕРСИТЕТИ**

ФИЛОСОФИЯ ЖАНА ПОЛИТОЛОГИЯ КАФЕДРАСЫ

Кол жазма укугунда
УДК: 141.319.8 (575.2)

Акматов Өмурзак Сарытайович

**ФИЛОСОФИЯЛЫК АНТРОПОЛОГИЯ АЛКАГЫНДАГЫ
ГУМАНИСТТИК ПАРАДИГМАЛАРДЫН
СОЦИОЖАРАТЫЛЫШТЫК ЖАНА
СОЦИОМАДАНИЙ ТАБИЯТЫ**

09.00.11 – социалдык философия

философия илимдеринин доктору окумуштуулук
даражасын изденип алуу үчүн жазылган
ДИССЕРТАЦИЯ

Илимий кенешчиси:
[КАРАБЕКОВ К. К., философия
илимдеринин доктору, профессор];
БЕКБОЕВ А.А., философия
илимдеринин доктору, профессор

БИШКЕК -2024

МАЗМУНУ

КИРИШҮҮ	3-бет.
I БАП. ФИЛОСОФИЯЛЫК АНТРОПОЛОГИЯ: ИЛИМИЙ-АНАЛИТИКАЛЫК СИНОПСИС ЖАНА ФИЛОСОФЕМАЛАР	21-бет.
1.1. Философиялык антропология алкагындагы илимий- изилдөөлөргө аналитикалык синопсис	21-бет.
1.2. Кыргыз кыргызсындагы философиялар жана илимий-теориялык сегменттер	37-бет.
II. БАП. ФИЛОСОФИЯЛЫК АНТРОПОЛОГИЯНЫН МЕТОДОЛОГИЯЛЫК НЕГИЗДЕРИ ЖАНА ТЕОРИЯЛЫК МАҢЫЗЫ	56-бет.
2.1. Философиялык антропологиянын социотабияттык жана социомаданий рефлексиясы.....	56-бет.
2.2. Философиялык антропологиянын концептуалдык маңызы жана логикалык табияты.....	93-бет.
III БАП. ГУМАНИСТИК АНТРОПОЛОГИЯНЫН СОЦИОТАБИЯТЫ ЖАНА СОЦИОМАДАНИЙ РЕКОНСТРУКЦИЯСЫ	133-бет.
3.1. Гуманизмдин типологиялык өзгөчөлүгү жана концептуалдык аналитикасы.....	133-бет.
3.2. Адам маңызы – антропологиянын философиялык табияты	174-бет.
IV. БАП. АДАМ ПАРАДИГМАСЫНЫН ТРАНСГУМАНИСТИК ДОЛБООРУ ЖАНА ЭТИКАЛЫК ЭКСПЛИКАЦИЯСЫ	204-бет.
4.1. Адам табиятынын постклассикалык долбоору.....	204-бет.
4.2. Гуманисттик этикадагы адам доктринасы.....	225-бет.
КОРУТУНДУ	262-бет.
КОЛДОНУЛГАН АДАБИЯТТАРДЫН ТИЗМЕСИ	270-бет.

ИШТИН ЖАЛПЫ МҮНӨЗДӨМӨСҮ

Диссертациялык иштин актуалдуулугу. Адам табиятын, анын социалдык-биологиялык өбөлгөлөрүн, генезиси менен эволюциясын, изилдеген илимий тармактын (антропология, тарыхый антропология, социалдык антропология жана маданий антропологиянын) соңку теориялык бедели – жогорку деңгээлдеги концептуалдык модели – философиялык антропология болуп саналат. Ал адам табияты менен маңызын, анын болумушка, тиричиликке, ой жүгүртүү менен акыл-эске жана эмоцияга карата болгон купуя мамилелерин иликтеп, азыркы адамдын социалдык-философиялык портретин түзүүгө жөндөмдүү.

Философиялык антропология – адам маңызы менен жашоосун (сущность и существования) талдай турган философиялык илимдердин татаал тармагы. Ал – «адам философиясы» деп аталган түшүнүктөн айрымаланып, бүтүндөй адам жөнүндөгү философиялык түшүнүктөрдүн жалпыланышы, бирдиктүү бир системага салынышы болуп эсептелет. Философиялык антропология – адам маңызын конкреттүү тарыхый фазадагы конкреттүү адам менен байланыштырып карабайт жана ал адам жөнүндө жалпыланган түшүнүктү (жалпы адамга тиешелүү мүнөздөрү аркылуу) аныктайт. Философиялык антропология – адам маселелеринин бардык көп кыйырларын терен талдоого умтулгандыгы менен айрымаланат. Адам парадигмасындагы социомаданий жана социожаратылыштык жагдайлардын, рационалдуулук менен иррационалдуулуктун; дүйнөгө карата адамдык мамилелердин, философиялык темпорализмдин, уникалдуулук менен универсалдуулуктун, чектүүлүк менен чексиздиктин, жоопкерчилик менен парздардын; азап чегүү, жарашуу, келишүү, куткаруу философиясынын, жашоо маңызы менен окуялардын ошондой эле, рухий кырдаалдардын өз ара биримдиги – философиялык антропологиянын объектиси.

Философиялык антропология – философиялык илимий тармак катары XVIIIк. И.Канттын окуусунан башат алат десек болот. Мындай жыйынтыктын айрым негиздери И.Канттын философиядагы төңкөрүшү жана анын категориялык императив концепциясы болуп эсептелет. XXк. 20-ж. Германияда Макс Шелер (1874-1928) тарабынан анын “Космостогу адамдын абалы” (1928) («Положение человека в Космосе») деген эмгегинде ошол мезгилдеги жана ага чейинки адам философиясы тууралуу илимий түшүнүктөр жана концепциялар жалпыланган. Мындан тышкары философиялык антропология методологиялык мүнөзгө ээ, б.а. анын адам тууралуу теориялык жыйынтыгы башака адамга байланыштуу илимий изилдөөлөрдүн таянычы болуп эсептелет.

XXI кылымдын негизги глобалдык проблемалары жалпыадамзатты ааламга карата бирдиктүү философиялык рефлексия даражасында ой жүгүртүүнү шарттап олтурат. Алар: жер шарындагы калктын санынын көбөйүшүнөн улам (2025-30-жылдары – 9 миллиардга көбөйүшү болжолдонууда) тамак-аш, азык-түлүк тартыштыгынын пайда болуусу, 2025-жылга карата азыркы өндүрүлгөн тамак аштын көлөмүн жок дегенде 50%га жогорулатуу зарылдыгы болжолдонууда; Гималайдын айланасында: Кытай, Индия жана Пакистан; Палестина менен Израилдин; Орто Азиядагы мамлекеттердин: Өзбекстан, Тажикстан, Казахстан жана Кыргызстан аймагында суу таңкыстыгы жаралып, ичүүчү таза суунун жетишсиздиги күтүлүүдө; энергетиканын жетишсиздиги (газ, нефти ж. б.) социалдык муктаждыкты жаратууда; – климат проблемасы – жер шарындагы орточо температуранын жогорулоосу, суу ташкындары, жер көчүүлөр ж.б. – социалдык жашоону туруксуздандырууда.

Жалпы эле, дүйнөлүк социалдык кырдаал – экономикалык, саясий, этикалык, технологиялык жана диний карама-каршылыктардын негизинде болуп көрбөгөндөй чыңалып турганда жалпы адамзаттын, ошондой эле жеке адамдын социалдык турпаты улам барган сайын курчуп барат. Коомдук зарылдыкка айланган ааламдашуу процесси аймактык гана эмес, менталдык

интеграцияланган кубулуштарды байма-бай жаратууда. Аталган объективдүү мүнөздөгү факторлордун өктөм таасиринен улам, буга чейин белгилүү болгон антропологиялык түшүнүктөрдүн чек-ченеми, семантикалык алкагы азыркы конкреттүү-тарыхый кырдаалга коопшой калды.

Менталдык мүнөздөгү коомдук–мамлекеттик түзүлүш жаңы цивилизациялык кырдаалга туш болгон опурталдуу учурда, көнүмүш моралдык ченемдерге кедерги сапаттар арбып бараткан кырдаалда адамга мүнөздүү универсалдуу касиет-дөөлөттөр кыйла мезгил сактала берээри белгилүү. Демек, белгиленген универсалдуу дөөлөттөр менен жаңы пайда болгон локалдуу мүнөздөгү рухий кубулуштардын өз ара карама-каршылыгын адекваттуу аңдоо – философиялык антропологиянын маанилүү маселеринен.

Мындан тышкары, нанотехнология, санариптегштирүүнүн коомдук турмуштагы ролу жогорулаган сайын жасалма интеллект менен адамдын ортосундагы мамиленин келечеги антропологияны “философиялаштыруу”, гуманисттик парадигмаларды өзгөргөн кырдаалга ылайыкташтыруу көйгөйүн жаратты. Эркиндик, теңдик, калыстык сыяктуу парадигмалык мүнөздөгү түшүнүктөрдү, “эрк”, “жакшылык”, “жамандык”, “абийир”, “милдет” өндүү этикалык концептердин мазмундук талаасын туура аныктоо аркылуу, адамдын адамдык беделин тактоо жана сактоо зарылдыгы жаралды.

Жогоруда белгиленген дыкат изилдөөнү талап кылган опурталдуу жагдайларды жөнгө салуу үчүн зарыл болгон концепцияларды иштеп чыгуу жалпы эле философиялык антропологиянын, ошондой эле жаңы өбөлгөлөнгөн гуманисттик парадигмалардын социожаратылыштык жана социомаданиятын аңдоонун актуалдуулугун шарттап турат. Анткени, мындай нуктагы илимий изилдөөнүн конкреттүү жыйынтыктары адамдын учурлаш жүрүм-турумун турукташтырууга, ал жүрүм-турумдарды жөнгө салуучу моралдык дөөлөттөрдүн калыптанышына шарт түзөт.

Жогоруда белгиленген глобалдык деңгээлдеги проблемалар жалпыадамзаттык социалдык проблемалардын детерминанты болуу менен, материалдык-социалдык кризиске, андан рухий-экзистенциалдык кризиске

алып келүүдө. Анткени, мына ошондой социалдык кризистер – баалуулуктардын алмашышына түрткү берип, адамдарды “жашоо үчүн күрөштө” түрдүү психикалык депрессияларга, стресстерге, эрксиздик менен алсыздыкка – чүнчүгөн маанайга кабылууга аргасыз кылууда. Демек, глобалдык деңгээлдеги проблемалар – макро жана микрокосмдук диалектикалык контекстте аалам менен адамдын социожаратылыштык жана социомаданий мамилелерине, адамдын биосоциалдык жана рухий маңызына карата конструктивдүү социалдык философиялык антропологиялык алкакта ой жүгүртүүнү талап кылууда. Мындай талап өзгөчө жалпыадамзаттык проблемалар алкагындагы философиялык антропологиянын ордун, аларды чечүүдөгү гуманисттик философиянын парадигмалык маңызын илимий-концептуалдуу талдоого алууну шарттап олтурат.

Философиялык антропологиялык методология – адам жашоосунун бардык жагдайларын гуманисттик интеграциялоого – социомаданий калыптоого жана гармониялуу өнүктүрүүгө багытталган. Ал – өз тармагына адам болмушунун антропогенездик алкагынын көптөгөн жагдайларын камтып турат. Анда: адам табияты менен маңызы, адам субъективдүүлүгү, адам уникалдуулугу, адамдагы «Мен», «Мен жана сен», «Мен, сен жана башкалар» маселелери камтылган. Мындан сырткары интуиция, ишеним, сүйүү жана мээрим, азап чегүү, коркуу, сагынуу, кусалануу, өксүү, баштан кечирүү, тобокел салуу, улгаюу менен карылык, жалгыздык, өлүм менен өлбөстүк жана аларга карама-каршы келген кубануу, сүйүнүү, эргүү, кумарлануу, бакыт, тагдыр сыяктуу эмоциялык чыныгы субъект же, пассивдүү объект абалындагы социалдык кыймылдын маргиналдуу кубулушун айкындап туруучу экзистенциалдык тематикалар чагылдырылат. Ал инсандын ички убакыт жана мейкиндик дүйнөсүнүн реалдуу барлыкка карата аракет этүүсүн аныктоочу индивидуалдуулуктагы болмуштун маңызын концептуалдуу талдоого жөндөмдүү.

Философиялык антропология алкагындагы социалдык философиянын концепт-аппараты өзүнө ой жүгүртүүнүн универсалдуу мүнөздөгү

философиялык категориялар менен формаларды камтып турат. Анда: адам жана коом, маданийлүүлүк менен табийгыйлуулук, социалдык аракеттер менен социалдык мамилелер, эркиндик менен көз карандылык, жуурулушу менен конфликт, өлүм менен өлбөстүк, бакыт менен бактысыздык, сүйүү менен махабат, кумар менен ырахат, жаштык менен карылык, өнүгүү менен чегинүү, кайгы менен кубаныч, өкүнүч менен сүйүнүү, арман менен ийгилик, кусалануу менен сагыныч, эргүү менен толкундануу, убакыт менен мейкиндик, кырдаал менен абал, тандоо менен аргасыздык, тобокелчилик менен маргиналдуулук, жашоо образы менен жашоо кыймылы, коммуникация ж.б.у.с камтылган. Айрыкча философиялык антропологиянын проблематикасында универсалдуулук менен уникалдуулуктун экилик кесилиши негизги мааниге ээ. Ал адам табиятына берилүүчү априордук жана тоталдык формадагы генетикалык шарттуулук менен социомаданий нормаларды, турмуштук катастрофалар менен жашоо маңызын, социалдык аргасыздык менен индивидуалдык эркиндикти камтып турат. Мындан сырткары тигил же, бул социумдун ар кандай социалдык залалдуулуктардан, глобалдуу проблемалардан, айрыкча социалдык-экологиялык терс кубулуштардан сактануунун, эгерде андай кубулушка кириптер болгон болсо, андан арылуунун методологиялык маселелерин үйрөнүүгө жардам берет. Азап чегүүчү же, кризистик абалдагы социумдун жашоо дүйнөсү жөнүндөгү идеялардын философиясын түзүп, аларды жөнгө салуунун философиялык жоболорун түзүүгө жөндөмдүү. Өзгөчө адам болмушунун көп түрдүүлүгүн: анын этникалык, аймактык, тектик, курактык, тарыхый, табийгый-менталдык жана индивидуалдык өзгөчөлүктөрүн жалпы адамдык алкак менен айкалыштырып кароодо интерпретациялоого көмөк бере алат. Бул процессте жеке адамды коомдук жалпылоо тенденциясы, же, бардык эле адамдарды бирдей баалоо түшүнүгү оң жана терс натыйжа берээри өзүнчө маселе. Анткени, жашоодо бакытка умтулуудагы социалдык-укуктук бирдей теңдештирүү аракети социалдаштыруу контекстинде максатка ылайыктуу келсе, ошол эле учурда ар бир адамдын уникалдуу табиятын, андагы

кайталангыс, өз алдынчалык адамдык касиеттерин, баалуулуктарын тааныбагандык терс натыйжага алыш келээри анык.

Жогоруда учкай белгиленген концептуалдык жагдайлар диссертациянын илимий-теориялык актуалдуулугун таасын айгинелеп турат.

Диссертациянын темасынын приоритеттүү илимий багыттар, ири илимий программалар (долбоорлор), билим берүү жана илимий мекемелер тарабынан жүргүзүлүүчү негизги илимий-изилдөө иштери менен болгон байланышы. Диссертациялык иш төмөнкү илимий-изилдөө иштери менен байланышат. Алар:

- Кыргыз Республикасынын Улуттук илимдер академиясынын академик А.А.Алтымышбаев атындагы Философия институтунун тематикалык планына кирет;

- Ош МУнун Философия жана политология кафедрасынын “Философия жана социогуманитардык илимдерди изилдөөнүн концептуалдык-методологиялык негиздери” аттуу илимий тематикасынын алкагында иш алып барат;

- КРнын Эмгек, социалдык камсыздоо жана миграция министрлигинин мамлекеттик социалдык буйрутмасына ылайык, “Чексиз мүмкүнчүлүктөр” долбоорунун алкагында “Повышение трудовой и общественной активности лиц с инвалидностью и пожилых граждан через развитие социальной предпринимательской деятельности, путём обучения основам бизнеса” аттуу 2023-2024-жылдар аралыгында өткөрүлүүчү иш-чараларга илимий-методологиялык жардам көрсөтүлүп жатат.

Изилдөөнүн максаты жана милдеттери. Диссертациялык изилдөөнүн негизги максаты – салыштырмалуу соңку илимий тармак – философиялык антропологиянын абстрактуулуктан конкреттүүлүккө багыт алган концептуалдык маңызын, имманенттүү социалдык-тарыхый табиятын тастыктоо аркылуу социожаратылыштык жана социомаданий шартталган жаңы гуманисттик парадигмаларды ырааттуу изилдөө болуп эсептелет. Бул учкай белгиленген максаттын илимий муктаждыгы гуманисттик парадигмалар

деп аталган антропологиялык мүнөздөгү социомаданий моделдерди адекваттуу аңдоонун зарылдыгы менен шартталган.

Жогоруда белгиленген максатка ылайык изилдөөнүн төмөнкү милдеттери аныкталды:

- изилдөө объектсинин учурдагы теориялык деңгээлин аныктоо максатында философиялык антропология багытындагы илимий-изилдөөлөргө аналитикалык синопсис жүргүзүү;

- кыргыз профессионалдык философиялык эмгектериндеги антропологиялык сегменттердин логикалык жана семантикалык өзгөчөлүктөрүн; кыргыз кыртышындагы антропологиялык мүнөздөгү философемаларды айкындоо;

- философиялык антропологиянын фундаменталдык илимий жоболорунун социотабияттык жана социомаданий факторлорун конкреттүү-тарыхый ыкманын негизинде аныктоо;

- философиялык антропологиянын башка маанилеш илимий тармактардан айрымаланган концептуалдык манызын жана логикалык табиятын теориялык рефлексия катарында тастыктоо;

- гуманизмдин типологиялык өзгөчөлүктөрүн жана социомаданий парадигмаларын айкындоо;

- адам маңызын жана табиятын антропологиялык тариздеги философиялык модель катары интерпретациялоонун мазмундук талаасын соңку илимий концепт катары чечмелөө;

- адам парадигмасынын соңку мезгилде сунушталган трансгуманисттик долбоорун жана этикалык доктринасын аксиологиялык (баалуулук) кубулуш, праксиологиялык аракет катары реконструкциялап, аталган антропологиялык концепциялардын логикалык табиятын ырааттуу талдоо;

- философиялык антропологиянын алкагындагы гуманисттик парадигмалардын онтологиялык контексттерин – социожаратылыштык жана социомаданий шарттарын моделдештирүү аркылуу алардын эпистемалык табиятын аныктоо.

- **Диссертациялык изилдөөнүн теориялык-методологиялык негизи** – дүйнөлүк философиянын классиктеринин антропофилософиялык идеялары, теориялык жалпылоолору, ошондой эле кыргыз философторунун философиялык антропологияга, айрыкча гуманисттик парадигмаларга тиешелүү концептуалдык изилдөөлөрү.

- Философиялык антропология алкагындагы гуманисттик парадигмалардын социожаратылыштык жана социомаданий табиятын адекваттуу аныктоо максатында пайдаланылган конкреттүү-илимий **методдор**: анализ жана синтез; салыштырмалуулук; феноменологиялык; экзистенциалдык; тарыхый-логикалык; абстрактуулук жана конкреттүүлүк; аксиоматикалык ж.б.

- Аталган методдор изилдөөнүн контекстине ылайык түрдүү комбинациялык ыңгайларда колдонулду. Мындай методдор адам табияты менен маңызын, андагы жашоо баалуулуктарын, феноменологиялык жана экзистенциалдык кубулуштарын усулдук нукта локалдаштыруу менен абстракциялаштырууга, конкреттештирүү менен жалпылаштырууга концептуалдуу талдоо менен синтездөөгө көмөк берди.

- Мындан сырткары, эпистемологиялык, аксиологиялык, праксиологиялык, коммуникативдик, семиотикалык жана социодетерминанттык мүнөздөгү айрым теориялык жоболор – философиялык антропологияны моделдештирүүнүн методологиялык негизи катары колдонулду.

Диссертациялык иштин илимий жаңылыгы. Азыркы мезгил-мейкиндиктин кооптуу континууму менен учурлаш, соңку геосаясий тилкелердин өзгөчө кырдаалы менен шартталган философиялык антропологиянын маңызы, анын социожаратылыштык жана социомаданий табияты конкреттүү гуманисттик типологиянын, гуманисттик парадигмалардын, трансгуманисттик долбоордун жана этикалык доктринанын алкагында изилденгендиги менен шартталган.

Бул аталган илимий жаңылык катары мүнөздөлгөн жагдай төмөнкү концептуалдык констаталар аркылуу конкреттештирилди:

- философиялык антропология ареалында (анын ичинде кыргыз профессионалдык философиясында) өкүм сүргөн гуманисттик мүнөздөгү адам маңызына арналган илимий-изилдөөлөргө аналитикалык талдоо жүргүзүлүп, алардын теориялык дараметтери тастыкталды;

- кыргыз кыртышындагы ойлом материалдары аркылуу протоантропологиялык философиялардын социалдык-философиялык сегменттери дааналанды;

- философиялык антропологиянын онтологиясын өбөлгөлөгөн социотабияттык жана социомаданий факторлор гносеологиялык рефлексия иретинде каралып, алар болумдук кубулуш катары тастыкталды;

- философиялык антропологиянын концептуалдык маңызы менен логикалык табияты азыркы көпкырдуу геосаясий кырдаалдын опурталдуу алкагында адам маңызын объективдүү аңдоонун адекваттуу формасы экендиги таасындалды;

- гуманизмдин типологиялык өзгөчөлүктөрүн дааналаган теориялык жоболордун социомаданий табияты жана парадигмалык концепт-белгилери айкындалды;

- “адам маңызы жана табияты” деп аталган заман менен учурлаш антропологиялык парадигманын мазмундук тилкеси түшүнүктү түшүнүмдөрдүн алкагы катары такталды;

- адам парадигмасынын трансгуманисттик долбооруна жана этикалык доктринасына аксиологиялык талдоо жүргүзүлүп, анын праксиологиялык маңызы ачылып берилди;

- конкреттүү-тарыхый гуманисттик парадигмалардын эпистемалык кудуретинин социожаратылыштык жана социомаданий өбөлгөлөрү такталып, алардын болочогу аныкталды.

Алынган натыйжалардын практикалык маанилүүлүгү.
Диссертациялык изилдөөнүн практикалык натыйжаларын келечек муундарга

гуманисттик багыттагы: альтруисттик, этикалык, эстетикалык, экологиялык, экономикалык жагдайларда тарбия берүүдө, жалпы эле социалдык-гуманитардык ишмердүүлүк чөйрөсүндө пайдаланууга болот. Өзгөчө: адам зоболосун, адамдын космикалык жана социалдык мейкиндиктеги орду менен ролун бийик тутуу; бардык материалдык жана рухий, абсолюттук жана күнүмдүк баалуулуктарды мурастоо; табиятты сүйүү, кооздук менен сулуулукту, асылдык менен сонундукту, ыймандык менен адептикти, айкалыштыруу; табият менен шайкеш жашоо сыяктуу асыл сапаттарды калыптоо идеяларын өнүктүрүүдө абдан маанилүү.

Диссертациянын коргоого коюлуучу негизги жоболору:

1. Классикалык философиялык антропология – адамдын жалпы турпатын – табиятын, маңызын, болумун изилдөөдө дээрлик объективдүү жагдайларга (биогендик өбөлгөлөргө, объект-субъектилик мамилелерге) басым жасап, табийгый алкак менен чектеп, анын жан дүйнөсүнө: акыл-эстик, сезимдик жана эрктик (субъектилик) жагдайларына классикалык илимий методологиянын үстөмдүгүнүн натыйжасында жетишээрлик денгээлде көңүл бурбай келген. Адам – табияты боюнча парадоксалдуу (экилик) кубулуш экендиги, бир эле учурда социалдык кырдаал чөйрөнүн субъектиси да, объектиси да экендиги эске алынган эмес. Адам турпатын адекваттуу аңдоодо бири-бирине кынапталган онтогенез менен филогенездин айкалышын туюндурган методологиялык жобо толук кандуу колдонулбай келген. Натыйжада, адам маңызы классикалык объект-субъектилик методологиянын алкагында интерпретацияланып, анын “ички мени”, “менталдык көрөңгөсү” көлөкөдө калган. Философиялык антропологиянын калыптанышы, гуманисттик парадигмалардын өнүгүшү менен ушул учкай белгиленген көйгөй эске алынып, адамдын жан дүйнөсүн (субъектилик жагдайларды) иликтөөгө ык коюлду. Адам бир эле мезгилде бардык коомдук катнаштардын субъектиси гана эмес, объектиси да экендиги, тириктин тиричилиги кыймылдаткыч күчкө, “социалдык дүрмөткө” ээ экендиги талашсыз.

2. Дүйнөтүзүлүш тууралуу түшүнүктүн байыркы архаикалык формасы – философема. Ал – дүйнөтаанымдын, нерсе-кубулуштарды аңдоого, жалпылоого болгон аракеттин алгачкы артефакты – логикалык тариздеги инструменти. Философемалар, этникалык мейкиндикте жаралгандан улам этникалык мүнөз күткөн этнофилософемалар – улуттук кыртыштан өнүп чыккан дүйнөлүк философиянын пайдубалы. Кыргыз философиясынын башаты да – мифтик, мифоэпикалык, диний философемалар болуп эсептелет. Байыркы мейкиндик менен мезгилдин өзгөчө кыйырына кынапталган адам (киши, пенде, тирик, макулук, жандык) жөнүндөгү баёо ойлом формалары философемалык мүнөздө болгон. Азыркы мезгилдеги адам түшүнүгүнүн түпкү теги – философемаларда. Ушундан улам соңку учурда адам көйгөйүн изилдөө кандай илимий-теориялык зарылдык болсо, анын башаты болгон адам философемаларын иликтөө ошондой эле концептуалдык зарылдык болуп эсептелет. Мындан тышкары, дагы бир тарыхый-конкреттүү жагдай – ар бир элдин социомаданий баалуулуктары, гуманисттик парадигмалары бүткүл дүйнөлүк гуманисттик ойлом эволюциясынын бир салаасы – бөлүгү катары өнүгүп келгендиги талашсыз.

3. “Социалдык” жана “табият” түшүнүктөрүн кыйла бийик деңгээлде синтездеген логикалык татаал “социожаратылыштык” түшүнүгү адамды курчап турган чөйрөнү – табияттын, коомдун өтмө-катар ажыралгыс биримдигин туюндурат. “Социожаратылыштык” концепциясы табийгый жана социалдык түзүмдөрдү бири-бири менен байланыштуу өзүнө тиешелүү мыйзам ченемдердин натыйжасында жөнөкөйдөн – татаалга багытталган эволюциялык кыймылдагы бирдиктүү система катары түшүндүрмөлөйт. Бул концептуалдык идеянын түпкү фундаменталдык нугу “табият” менен “коомдун” өз ара аракетинен түзүлгөн “жандуу” чөйрө. Ал – табияттын коомго, коомдун табиятка тийгизген (оң жана терс) таасири аркылуу түзүлөт, уюмдашат деген тариздеги уңгулуу концепт менен байланыштуу. Демек, “адам табияты”, “адам маңызы” деп аталган социобиологиялык кубулуштарды адекваттуу аңдоо үчүн ал түшүнүктөрдүн социожаратылыштык өбөлөлөрүн

кылдат иликтөө зарыл. Бул белгиленген методологиялык ыңгай социотабийгый түзүмдөрдүн өзгөчөлүктөрү болуп саналган биочөйрөнү – глобалдык экотүзүм, коомду биочөйрөнүн подсистемасы катары кароого негиз түзөт. Коом – табият түзүмүнүн негизги элементтери, функционалдык байланыштары жана факторлору менен өбөлгөлөнгөн. Табият менен коомдун экологиялык карама-каршылыгы түзүмдүк зарылдык болгон алмашуу процесстеринин дискреттүүлүгү менен түшүндүрүлөт. Экологиялык туруктуулук – түзүмдүн туруктуулугу, социотабийгый экотүзүмдүн туруктуулугу, ал эми ал туруктуулук табият менен коомдун “акыл-эстүү” карым-катнашы менен шартталат.

4. Адам болумун, анын ички табиятын аныктап турган негизги факторлордун бири – адам маңызы көйгөйү. Ал философиялык антропологиянын түйүндүү маселелеринин бири жана адам экзистенциясынын (жашоонун, тириликтин, тиричиликтин) пайдубалын түзөт. Адам болуму адамдын жалпы биосоциалдык турпатын, рухий жандүйнөсүн, эс-акыл дараметин, аңсезимин, түшүнүгүн, моралдык кудуретин туюндурган өтө кеңири татаал түшүнүк. Философиялык антропологиянын алкагында адам маңызы (болуму) адамдын өзүн-өзү аңдоосу, өзүн-өзү таануусу (рефлексиясы), өзүн-өзү түшүнүүсү менен тыгыз байланышта каралат. Адам жашоосу, тиричилиги – адам маңызынын көрүнүшү болуп эсептелет. Адамдык парасат (адам маңызы, феномени) – адамдын адамдыгын аныктап турган экзистенциалдардын (сапаттардын) өз ара биримдик жыйындысы. Адам өзү жашап турган чөйрөгө ылайыкташып гана чектелбестен, ал аны (чөйрөнү) өзүнүн ишмердүүлүгү менен максаттуу багытта өзгөртөт. Адам табияты менен маңызы, адам субъективдүүлүгү менен анын уникалдуулугу, адам «мендиги», интуиция, ишеним, маселелери; ошондой эле экзистенциалдык: сүйүү, азап чегүү, сагынуу, кусалануу, өксүү, баштан кечирүү, тобокел салуу, жалгыздык, улгаюу менен карылык, өлүм менен өлбөстүк жана аларга карама-каршы келген кубануу, сүйүнүү, эргүү, кумарлануу, бакыт, тагдыр сыяктуу масштабдуу концепттер – философиялык

антропологиянын социжаратылыштык жана социомаданий факторолор менен өбөлгөлөнгөн татаал маселелерден.

5. Объективдүү мүнөздөгү ааламдашуу процесси тамыр жайгандан бери, гуманизмдин диапозону кеңейип, анын глобалдык форматы пайда болду. Өзөгү ар кыл этникалык кубулуштардан түзүлгөн менталдык көпкырдуулукту туюндурган “универсалдуу” социомаданий кырдаалда өкүм сүргөн гуманисттик глобализм – улуттук, расалык, диний коошпостуктун шартында жалпыадамзаттык баалуулуктарды сактоого аракеттенип, “калыстык”, “тынчтык”, толеранттуулук”, жана “социалдык тилектештик” сыяктуу дөөлөттөрдү глобалдаштырууга умтулат. Глобалдуу гуманизмдин фундаменталдуу жобосуна ылайык, социомаданий көптүрдүүлүккө карабай, ар бир адам (ар бир мамлекет) бирдей укукка, бирдей мүмкүнчүлүккө ээ болушу зарыл. Мындай, этникалык ар түрдүүлүк менен коомдук биртүрдүүлүктү тогоштуруп, жалпы максатты көздөгөн гуманисттик кырдаалды түзүүнүн жолу – маданий аралык диалог жана кызматташтык. Диалог, кызматташтык, социалдык кызыкчылыктарды айкалыштыруу аркылуу гана “жакырчылык”, “ачкачылык”, “теңсиздик”, “экокризис” өңдүү өнөкөт-өксүктүктөрдүн глобалдык формалары менен күрөшүүгө болот. Глобализм – алкакташтыруу катары, синергетика – “сызыксыз өнүгүүнүн” постулаты катары эки башка кубулуш, бирок алардын методологиялык ыкмаларын үзүрлүү пайдалануу – глобалдык гуманизмдин негизги талабы. Анткени, синергетика – адамзатты жана ааламды камтыган татаал сызыктуу эмес, системалардын өз алдынча түзүлүшүнүн теориясы катары адамга жана дүйнөгө болгон жаңы көз карашты калыптандырууну камтыйт. Глобалисттик гуманизм менен синергетиканы айкалыштыруу адам менен адамдын, коом менен табияттын мамилелеринин жаңы, иштиктүү форматын жаратат.

6. Ар бир адам индивидуалдуу жандуу организм, бирок анын маңызы коомдук түзүлүш, коомдук мамилелер жана табийгый чөйрө менен тыгыз байланышта. Ал өзүндөй эле өзгө адамдар, ар кыл уюмдашкан социалдык

институттар менен социомаданий эреже-нормалардын негизинде өз ара максаттуу алака түзүп, чөйрө-кырдаал менен шартталат жана өзүнүн комплекстүү ишмердүүлүгү аркылуу конкреттүү-тарыхый кырдаалды трансформациялоого катышат. Мындай бири-бирине таасир берип, бирине-бири өбөлгө болгон эки тараптуу кырдаалда социомаданий фактор баалуулуктар системасын түзүү аркылуу өзгөчө мааниге ээ болот. Аталган социомаданий фактор менен бирге, тарыхый, экономикалык жана биосоциалдык өбөлгөлөр “адам-табият” мамилелерин өркүндөтүүнүн кыймылдаткыч күчү болуп эсептелет. Адам – бири-бири менен байланышкан жана бирин-бири шарттаган, табияты боюнча ар түрдүү болгон муктаждыктар жана жөндөмдүүлүктөр системасына ээ – биопсихосоциалдык жандык.

7. Философиялык антропологиянын соңку мезгилдеги парадигмаларынын бири – “адамды өркүндөтүү” концепциясы. Бул аталган концепция – айрыкча соңку мезгилде өнүккөн илимий-технологиялардын натыйжасында “адам табиятын”, “адам маңызын” өркүндөтүүгө арналган философиялык антропологиянын трансгуманисттик формасы. Сөз болуп жаткан концепциянын негизги трансгуманисттик идеясы – адам азыркы учурдагы заманбап технологиялар (биотехнология, нанотехнология, ген инженериясы, жасалма интеллект) аркылуу өзүнүн эволюциялык потенциалын позитивдүү нукта жогорулата алат. Адам өр тартып жогорулоого, өзүн-өзү жаңы кырдаалда татыктуу реализациялоого; интеллектуалдык, эмоционалдык, социалдык жана рухий өнүгүүгө табийгый түрдө умтулат. Умтулуунун натыйжасында, моралдык баалуулуктарды, адекваттуу кызыкчылыктарды, орундуу максаттарды иштеп чыгып, өзүнүн учурлаш идентүүлүгүн камсыз кылат. Ушундан улам "адамды өркүндөтүү" парадигмасы соңку мезгилдеги постгуманисттик философия алкагындагы прогрессивдүү тенденция болуп саналат. «Адамды өркүндөтүү» парадигмасы – мезгилдин шарданы менен алга умтулуунун (максаттуу аракеттин) ыкмасы жана программасы.

8. Философиялык антропологиянын дагы бир түйүндүү парадигмасы – гуманисттик этика. Адамдын адамдык дөөлөтүн, парасатын бийик тутуп,

татыктуу жашоого шарт түзүүгө, социалдык адилеттүүлүктү камсыз кылууга кантип жана кандайча жетишүүгө болоорун аныктоо – аталган парадигманын пайдубалы. Гуманисттик этика үчүн ар бир адам кымбат, уникалдуу жана кайталангыс дөөлөт. Гуманисттик этика – адам укуктарына, ар бир адамдын индивидуалдуу автономиясына басым жасай турган “адам доктринасын” иштеп чыгууга аракеттентет. Билим берүү тармагын, маданиятты өнүктүрүү аркылуу дүйнөлүк тынчтыкты, улут, мамлекет аралык тилектештикти орнотууга умтулат. Адам доктринасы кеңири мааниде – адам табиятын, адамдын дүйнөтүзүлүштөгү ордун аныктаган касиеттердин жыйындысын жалпылап туюндурган маанилик мейкиндиги кенен түшүнүк. Адам деген ким (эмне)? Адамдыктын параметрлери болуп эсептелген баалуулуктардын түйүнү, адам укуктары жана милдеттери кандай түшүндүрүлөт? Адам аны курчап турган табийгый-социалдык чөйрө менен кандайча алакада болуш керек? Ушул сыяктуу фундаменталдуу көйгөйлөрдүн логикасын чечмелөө, аларды илимий түшүндүрүү – адам доктринасынын лейтмотиви болуп эсептелет. Адамдын инсандык кайети – анын моралдык аң сезиминин, тиричилигинин, жашоо образынын негизи болуп эсептелет. Гуманисттик этика, андагы адам доктринасы – адамдын жан дүйнөсүнүн эволюциясын, өркүндөөсүн адекваттуу аңдоого; жакшылык менен жамандыктын, адилеттүүлүк менен адилетсиздиктин, эркиндик менен кулчулуктун, бакыт менен бактысыздыктын, эмгек менен ырахаттын табиятын терең түшүнүүгө жана аныктоого жардам берет. Адамдын акыл-эстүү жандык катары жашоосунун максаты – абсолюттуу жакшылыкка жетишүүгө умтулуу жана бул максатка адамдык позитивдүү сапаттарды өркүндөтүү аркылуу жетишүү болуп саналат.

Издөнүүчүнүн жеке салымы. Сунушталган негизги илимий жоболор менен тыянактар изденүүчүнүн жеке салымы болуп эсептелинет. Диссертациялык изилдөөнүн натыйжалары төмөнкү илимий иш аракеттер жана долбоорлор менен байланышат. Алар: -Ош МУнун Философия жана политология кафедрасынын “Философия жана социогуманитардык илимдерди изилдөөнүн концептуалдык-методологиялык негиздери” аттуу илимий

тематикасынын алкагында илимий макалалар жарык көрүүдө; -КРнын эмгек, социалдык камсыздоо жана миграция министрлигинин мамлекеттик социалдык буйрутмасына ылайык, “Чексиз мүмкүнчүлүктөр” долбоорунун алкагында “Повышение трудовой и общественной активности лиц с инвалидностью и пожилых граждан через развитие социальной предпринимательской деятельности, путём обучения основам бизнеса” аттуу 2023-2024-жылдар аралыгында өткөрүлүүчү иш-чараларга илимий-методологиялык жардам көрсөтүлүп жатат.

Диссертациянын натыйжаларынын апробацияланышы.

Диссертациянын негизги тыянактары жана жоболору автор тарабынан төмөнкү илимий конференцияларда жана семинарларда апробацияланды. Алар: Краткий экскурс в историю некоторых философских терминов (макала). “XXI кылымда билим берүү таалим-тарбия системасындагы гумандуулук багыттарды өнүктүрүү” аттуу регионалдык конференцияда. (2002-жылдын 18 декабры).-Ош: ОшМУ; Молло Нияздын этносаясий көз карашы (макала). “Улуттук аң-сезим жана мамлекеттүүлүк”. Кыргыз мамлекеттүүлүгүнүн 2200 жылдыгына арналган ИПКнын материалдарынын жыйнагы. – Ош, 2003; Чыгыш ойчулдарынын гуманисттик идеяларындагы сүйүү проблемалары / “Индия и Кыргызстан: взаимодействие цивилизаций” аттуу эл аралык илимий конференция. -Ош, 2003; Социалдык мобилизация түшүнүгү жана анын социалдык аспектилери / “Новые векторы развития современного Кыргызстана: социальная мобилизация и добросовестное управление” аттуу аймактык илимий конференция. Вестник ОшГУ. – Ош – 2004; Азыркы шарттагы кыргыз улуттук социомаданий проблемалары жана социалдык институттар / “Новые векторы развития современного Кыргызстана: социальная мобилизация и добросовестное управление” аттуу аймактык илимий конференция. Вестник ОшГУ. – Ош – 2004; Социалдык институттар улуттук социомаданий динамиканы интеграциялоочу борбор катары / «Эгемендүү Кыргыз Республикасынын социалдык-экономикалык, саясий, рухий өнүгүүсү жана келечеги» аттуу ИПКнын материалдары. ОшМУ, Ош –

2005; Социалдык иштердин гуманистик-философиялык негиздери / «Ош мамлекеттик университетинин жарчысы» илимий журналы. – Ош 2009; Молло Нияздын гуманисттик философемалары (монография). -Ош, 2013; Когнитивные условия функционирования методологических требований / «Высшая школа Казакстана». – Алматы, 2014; Студенттердин таанып билүү өз алдынчалуулугу аркылуу кесипке багыттоо / “Ош мамлекеттик университетинин жарчысы” илимий журналы №4 чыгарылыш. -Ош, 2015; Адамдагы гуманисттик-экзистенциалдык маңыз / Республикалык илимий-теориялык журнал. ИЗВЕСТИЯ ВУЗОВ КЫРГЫЗСТАНА. №12, Бишкек – 2016; Неопозитивизм как неотделимая часть западной философии / «Наука новые технологии и инновации Кыргызстана» аттуу журнал: № 11. 2017. Бишкек – 2017; Социалдык иштер алкагындагы Адам субъективдүүлүгүнүн маңызы / “Ош мамлекеттик университетинин жарчысы” илимий журналы Атайын чыгарылыш, – Ош, 2017; Өспүрүмдөргө жана жаштарга карата социалдык тарбия / “Ош мамлекеттик университетинин жарчысы” илимий журналы. Атайын чыгарылыш №2 – 2018; Кыз-келиндерге карата социалдык мамиленин социожаратылыштык жана социомаданий өңүттөрү / «Наука новые технологии и инновации Кыргызстана» аттуу журнал: Бишкек – 2018; Мектепке чейинки жана мектеп жашындагы балдардын социалдашуусундагы социалдык педагогиканын орду / Республикалык илимий-теориялык журнал. ИЗВЕСТИЯ ВУЗОВ КЫРГЫЗСТАНА. Бишкек – 2018; Социалдык иштер багытындагы кесиптик жогорку билим берүүдөгү философиялык антропологиянын орду / “Ош мамлекеттик университетинин жарчысы” илимий журналы. Атайын чыгарылыш, №3, – Ош, 2019; Социалдык иштердин кесиптик этикасындагы инсандык субъективдүүлүк маселеси / “Ош мамлекеттик университетинин жарчысы” илимий журналы. Атайын чыгарылыш, №3, – Ош, 2019; Социалдык иштердин экзистенциалдык өңүттөрү; Ош МУнун “Записки молодых учёных” аттуу илимий журналы. Атайын чыгарылыш, №2, –Ош, 2022; Кыргыз гуманисттик идеяларынын экзистенциалдык маңызы / Ош МУнун “Записки молодых учёных” илимий журналы Атайын чыгарылыш, №2, –Ош,

2022; “Humahistic Philosophical Foundations of Social Work”; “Sustainable Development Risks and Risk Management-A Systemic View from the Positions of Economics and Law”, Advances in Science Technology& Innovation-IEREK Interdisciplinary Series for Sustainable Development”. 2023; Морально-этические понятия в контексте философской антропологии / Международный журнал: гуманитарных и естественных наук №2-2 (89). 2024. С.160-167; К концептуальной характеристике философской антропологии / Международный журнал: гуманитарных и естественных наук № 2-2 (89).2024. С.167-174.; Адамдын социожаратылыштык өңүтү: социалдык ишмердүүлүктөрдүн эволюциясы жана коомдук аң сезимдин детерминанты / Международный научно-теоретический журнал: Наука, новые технологии и инновации кыргызстана № 1. 2024. С.187-190; Философиялык антропологиянын тарыхый-логикалык маңызы / Международный научно-теоретический журнал: Наука, новые технологии и инновации кыргызстана № 1. 2024. С.191-194. Философиялык антропологиянын классикалык жана постклассикалык интерпретациясы / ИЗВЕСТИЯ НАЦИОНАЛЬНОЙ АКАДЕМИИ НАУК КЫРГЫЗСКОЙ РЕСПУБЛИКИ №1.С. 147-153; Социально-футурологические идеи калыгула Бай уулу в контексте философской антропологии / ИЗВЕСТИЯ НАЦИОНАЛЬНОЙ АКАДЕМИИ НАУК КЫРГЫЗСКОЙ РЕСПУБЛИКИ №1.С. 154-162.

Мындан сырткары Ош МУдагы тематикалык багыттагы атайын лекциялык жана семинардык сабактарда, атайын курстарда апробацияланды.

Диссертациянын натыйжаларынын толук жарыяланышы. Иштин негизги илимий жыйынтыктары 24 илимий макалаларда жарыяланды.

Диссертациянын түзүлүшү жана көлөмү. Иштин түзүлүшү изилдөөнүн негизги максаттарына жана милдеттерине ылайыкталган. Диссертация киришүүдөн, сегиз параграфты камтыган төрт баптан, корутундудан жана пайдаланылган адабияттардын тизмегинен турат. Диссертациянын жалпы көлөмү – 290 бет. Пайдаланылган адабияттардын саны – 250.

I БАП. ФИЛОСОФИЯЛЫК АНТРОПОЛОГИЯ: ИЛИМИЙ АНАЛИТИКАЛЫК СИНОПСИС ЖАНА ФИЛОСОФЕМАЛАР

1.1.Философиялык антропология алкагындагы илимий- изилдөөлөргө аналитикалык синопсис

Адам бүтүндүгүн – болумук табияты менен маңызын изилдөөдө классикалык философиялык антропология – негизинен объективдүү биогендик өбөлгөлөр менен объект-субъектилик мамилелерге басым жасап, табийгый алкак менен чектеп, анын субъектилик жан дүйнөсүнө: акыл-эстик, сезимдик жана эрктик жагдайларына классикалык илимий методологиянын үстөмдүгүнүн натыйжасында “толук кандуу” көңүл бурбай келген. Адам – табияты боюнча бир эле учурда социалдык абалдын субъектиси да, объектиси да – парадоксалдуу экилик кубулуш экендиги, эске алынган эмес. Адам турпатын адекваттуу аңдоодо бири-бирине кынапталган онтогенез менен филогенездин айкалышын туюндурган методологиялык жобо жеткиликтүү колдонулган эмес. Натыйжада, адам маңызы классикалык объект-субъектилик методологиянын алкагында интерпретацияланып, анын “ички мени”, “менталдык көрөңгөсү” көмүскөдө калган. Философиялык антропологиянын калыптануусу, гуманисттик парадигмалардын өнүгүшү менен ушул учкай белгиленген көйгөй эске алынып, адамдын субъектилик жан дүйнөсүн иликтөөгө чыйыр салынды. Анла эмесе, адам маселесин изилдөөдөгү өзгөчөлүктөргө сарасеп салып көрөлү.

Адам маселесин изилдөөдөгү социалдык-философиялык жана философиялык-антропологиялык аспектилер белгилүү денгээлде төмөнкү окумуштуулар тарабынан жүргүзүлгөн. Алар: О.Больновдун «Die Philosophische Anthropologie und ihre methodischen Prinzipien» (Philosophische Anthropologie heute: München, 1972); В.Брюнингдин, М. Бубердин «Два образа веры» (М.Республика, 1995), «Проблема человека» // Два образа веры. (М.:

Республика, 1995); А.Гелендин «О систематике антропологии» //Проблемы человека в западной философии. (М.: Прогресс, 1988); М.Ландмандын «Philosophische Antropologie» (1955); П.Ландсбергдин «Einführung in die Philosophische Antropologie» (Fr./M., 1960); А.Печчеинин «Человеческие качества» (М.: Прогресс, 1980); Г.Плеснердин «Ступени органического и человек» // Проблема человека в западной философии. (М.:Прогресс, 1988); Э.Ротхаккердин «Philosophische Antropologie» (Bonn, 1966); Х.Фрайердин «Gedanken zur Industriegesellschaft» (Mainz, 1977); Э.Фроммдун «Иметь или быть» (М.: Прогресс, 1986), «Искусство любви» (М.: Знание, 1990); «Бегство от свободы» (М.: Прогресс, 1990); «Душа человека» (М.:Республика, 1992); «Психоанализ и этика» (М.: Республика, 1993); Г.Хенгстенбергдин «Philosophische Antropologie» (Stuttgart,1957); М.Шелердин «Формы знания и образования» (Человек, 1992), «Положение человека в Космосе» //Проблемы человека в западной философии. (М.: Прогресс, 1988), «Избранные произведения» (М.: Гнозис, 1994), «Человек и его история» //Человек: образ и сущность. Под ред. П.С.Гуревича (М.: Наука, 1991); Х.Шельскинин «Auf der Suche nach Wirklichkeit» (Dusseldorf, 1965).

Андан тышкары: В.С.Барулиндин «Социально-философская антропология» (М.: Онега, 1994), «Социальная философия. Общество как мир культуры» (М.: Изд-во МГУ, 1993); «Социальная жизнь общества: вопросы методологии» (М.: Изд-во МГУ, 1987); Л. Н. Боголюбовдун, Л.П.Бувеванын «Человек: деятельность и общение» (М.: Мысль, 1978); Ю.Г.Волковдун «Человеческое измерение прогресса» (М.: Политиздат, 1990); «Интегральная природа человека» (Ростов-на-Дону: Изд-во Рост. Ун-та, 1994); Б.Т.Григорьяндын «Понятие о человеке в современной философии» // О человеческом в человеке. Под ред. И.Т.Фролова. (М.Политиздат, 1991); «Философская антропология: критический очерк» (М.: Мысль, 1982); «Человек. Его положение и призвание в современном мире» (М.: Мысль, 1986); «Философская антропология» //Буржуазная философская антропология XX века. Отв. ред. Б.Т.Гришьян. (М.: Наука, 1986); П.С.Гуревичтин

«Философское понимание человека» // Философия в современном мире. (М.: Знание, 1990); «Вселенная по имени "Человек" (Свободная мысль, 1991, № 14), «Философская антропология. Учебное пособие» (М.: Вестник, 1997); В.Е.Кемеровдун «Проблема личности: методология исследования и жизненный смысл» (М.: Политиздат, 1977); Б.Г. жана И.С. Мещеряковдордун «Введение в человекознание» (М.: Изд-во Рос. гум. ун-та, 1994); А.Г. Мысливченконун, В.А.Поликарповдун «Феномен "Жизнь после смерти". (Ростов-на-Дону: Феникс, 1995); В.М.Розиндин, В.С.Степиндин «Научная рациональность в гуманистическом измерении» // О человеческом в человеке. (М.: Прогресс, 1991); «Философская антропология и философия культуры» (М.: Высшая школа, 1992); «Научная картина мира в культуре технической цивилизации». (М.: Институт философии, 1994); И.Т.Фроловдун «Перспективы человека. 2 изд» (М.Политиздат, 1983); «О человеке и гуманизме. Работы разных лет» (М.: Политиздат, 1989) ж.б.у.с. эмгектеринде кенири каралган.

Жогорудагы аталган илимий эмгектерде адам туурасындагы өзгөчө философиялык окуу – философиялык антропологиянын, андан тышкары анын эң маанилүү бир багыты – социалдык-философиялык антропологиянын изилденүү зарылчылыгы жана мүмкүнчүлүгү негизделген. Адам – изилдөөнүн негизги объектиси, предмети жана максаты катары жалпы нукта каралган. Анда адам табияты, манызы, андан тышкары анын негизги, өзөктүк сапаты (анын сапаты катары биологиялык зыяндуулугу, экоборбордуулугу, иштиктүүлүгү ж.б.у.с. белгилери сунушталган) ачылып берилген. Курчап турган чөйрөнү, баарынан мурда адамзат айдынындагы, адамзаттын алдын ала көрө билүүсүндө ж.б.у.с. коомду бардык тараптан изилдөө зарылчылыгы далилденген.

Социалдык-философиялык антропологиянын пайда болуу зарылчылыгы жана мүмкүнчүктөрү классикалык философиялык антропологиянын негиздөөчүлөрү – немец ойчулдарынын эмгектеринде негизделген. Алар: М.Шелердин «Формы знания и образования» (человек, 1992, №5);

«Положение человека в Космосе» // Проблемы человека в западной философии (М.: Прогресс, 1988); «Избранные произведения» (М.: Гнозис), «Человек и его история» // Человек: образ и сущность. Под ред. П.С.Гуревича (М.: Наука); Г.Плеснердин «Ступени органического и человек» // Проблема человека в западной философии (М.: Прогресс, 1988); А.Гелендин «О систематике антропологии» // Проблемы человека в западной философии. (М.: Прогресс, 1988) ж.б.

Алар философиялык антропологиянын негизги көйгөйлүү чөйрөлөрүн аныктоо менен адам маселесин изилдөөнүн социалдык-философиялык, философиялык-антропологиялык аспектилерин кенири ачып беришкен. Ал баарынан мурда, алардын коомдогу, социалдык институттардагы, маданияттагы адамдын биологиялык чектелүүсүн толуктоонун негизги факторлору катары кароосунда турат. Философиялык антропологиянын классиктеринин пикири боюнча коомдун социалдык институттары (мамлекет, маданият, морал ж.б.у.с.) ааламдагы адамдын жүрүм-турумдарынын, иш-аракеттеринин «жөнгө салуучусу» катары кызмат кылышат (М.Шелер, А.Гелен). Ушул сыяктуу идеялар алардын шакирттери жана жолун жолдоочулары, баарынан мурда немец ойчулдары: К.Бессел, О.Больнов, В.Брюнинг, М.Ландман, Г.Хенгстенберг, Х.Шельски, Х.Фрайер ж.б. тарабынан активдүү өнүгүүгө ээ болушкан.

Сонку мезгилдерде социалдык-философиялык жана философиялык-антропологиянын алкагында изилдөөчү А.Хелен да алгылыктуу иштерди жасагандыгы белгилүү. Ушул сыяктуу идеялар психоаналитикалык антропологиянын өкүлдөрү А.Адлер, В.Райх, К.Хорни, Э.Фромм тарабынан да сунуш кылынган. Натыйжада аталган идеялар антропологиялык окуулардын башка өкүлдөрү: О.Дериси, Л.Фарре (Аргентина), С.Герджиков, Д.В.Костов (Болгария), А.Бохенски, А.Кречмар (Польша), В.С.Барулин, П.С.Гуревич, Б.Т.Григорьян, В.С.Степиньш, И.Т.Фролов (Россия), К.Михнак, Я.Паточкой (Чехия) ж.б. тарабынан кенири өнүктүрүлгөн. Алар кудайдын башталышы (А.Бохенски, Г.Хенстенберг ж.б.) же, адамдын өзүнүн манызы (В.С.Барулин,

Д.В.Костов ж.б.) катары түшүндүрүлүүчү адамдын рухийлик сыяктуу маанилүү сапатына абдан олуттуу маани беришкен.

Советтик философия илиминде марксистик философиянын императиви алкагында философиялык антропологияга, дегеле социалдык-философиялык антропологияга болгон мамиле таптакыр башка өңүттө болгон. Алар философиялык антропологияны адам табиятын, манызын идеалистик көз карашта түшүндүрүүчү буржуазиялык окуулар катары карашып, адам маселесин чечүүнүн материалисттик өңүтүн берген. Мисалы: И.И.Антоновичтин «Философская антропология». (Минск: Изд-во БГУ, 1970); Б.Т.Григорьяндын «Понятие о человеке в современной философии» //О человеческом в человеке. Под ред. И.Т.Фролова (М.Политиздат, 1991), «Философская антропология: критический очерк» (М.Мысль, 1982), «Человек. Его положение и призвание в современном мире» (М.: Мысль, 1986); «Философская антропология» //буржуазная философская антропология XX века. Отв. ред. Б.Т.Григорьян. (М.: Наука, 1986); П.В.Корнеевдин «Современная философская антропология» (М.: Изд-во МГУ, 1967); К.Н.Любутидин «Критика современной философской антропологии» (М.: Изд-во МГУ, 1970), «Человек в философском измерении» (Свердловск.: Изд-во Уральск, ун-та. 1991) ж.б. эмгектерин айтсак болот.

Ошону менен бирге, анда чет элдик философиялык антропологияга карата оң көз караштар айтылган Мисалы, адамдагы биологиялык башталышты абстоютташтыруу ж.б.у.с. кемчиликтери белгиленген. Аталган сын көз караш процессинде адамдын социалдык манызы, анын коом менен болгон катнашы, анын жашоо ишмердүүлүгүндөгү социалдык чөйрөнүн ролу, инсандын ар тараптуу, гармониялуу өнүгүүсүнүн ыктымалдуу багыттары туурасындагы баалуу идеялар айтылган. Мисалы: И.Красиндин «Всестороннее гармоническое развитие личности» (М: Изд-во МГУ, 1986); Г.Л.Смирновдун «Советский человек. Формирование личности социалистического типа» (М.: Политиздат, 1981) ж.б.

Россиялык философия илиминде философиялык антропологияга болгон көз караштар өзгөрүп, азыркы мезгилде анын пайда болуусунун зарылчылыгы менен ыктымалдуулугунун, кээ бир багыттарын, мисалы, социалдык-философиялык антропологияны изилдеп, социалдык-философиялык антропологиянын өз алдынча макамын негиздеп, анын андан аркы өнүгүүсүнүн маанилүүлүгү баса белгиленет. Аталган маселелер: Б.Г.Ананьевдин «О проблемах современного человекознания» (М.: Наука, 1977); В.С.Барулиндин «Социально-философская антропология» (М.: Онега, 1994), «Социальная философия. Общество как мир культуры» (М.: Изд-во МГУ, 1993), «Социальная жизнь общества: вопросы методологии. (М.: Изд-во МГУ, 1987); Л.Н.Боголюбовдун «Человек и общество. 4.1. Человек. Природа. Общество» //Под ред. Л.Н.Боголюбова. (М.: Новая школа, 1993); Б.Т.Григорьяндын «Понятие о человеке в современной философии» //о человеческом в человеке. Под ред. И.Т.Фролова (М.Политиздат, 1991), «Философская антропология: критический очерк» (М.Мысль, 1982), «Человек. Его положение и призвание в современном мире» (М.: Мысль, 1986), «Философская антропология» //Буржуазная философская антропология XX века. Отв. ред. Б.Т.Григорьян. (М.: Наука, 1986), П.С.Гуревичтин «Философское понимание человека» //Философия в современном мире. (М.: Знание, 1990), «Вселенная по имени "Человек" - Свободная мысль» (1991, № 14), «Философская антропология. Учебное пособие» (М.: Вестник, 1997); В.Е.Кемеровдун «Проблема личности: методология исследования и жизненный смысл» (М.: Политиздат, 1977); С.Стениндин «Научная рациональность в гуманистическом измерении» // О человеческом в человеке (М.: Прогресс, 1991), «Философская антропология и философия культуры» (М.: Высшая школа, 1992) ж.б.у.с. эмгектерде каралат.

Адамдын кайталангыс баалуу манызы космобиопсихосоциалдык, рухий жандык катары – Ю.Г.Волков менен В.С.Поликарповдун «Интегральная природа человека» (Ростов-на-Дону: Изд-во Рост. Ун-та, 1994); П.С.Гуревичтин «Философское понимание человека» // Философия в

современном мире. (М.: Знание, 1990), «Вселенная по имени "Человек" (Свободная мысль, 1991); «Философская антропология. Учебное пособие» (М.: Вестник, 1997), В.С.Поликарповдун «Феномен "Жизнь после смерти"». (Ростов-на-Дону: Феникс, 1995) ж.б. эмгектеринде изилденет.

Адамдын иштиктүү, гуманистик манызы: Л.П.Бувеванын «Человек: деятельность и общение» (М.: Мысль, 1978); В.А.Лекторскийдин «Идеалы и реальность гуманизма» (Вопросы философии, 1994, № 6); И.Т.Фроловдун «Перспективы человека. 2 изд. (М.Политиздат, 1983); «О человеке и гуманизме». Работы разных лет. (М.: Политиздат, 1989) ж.б.у.с. эмгектеринде талдоого алынат.

Социалдык-философиялык антропологиянын калыптануусунун концептуалдуу парадигмалары жана анын түрдүү билим берүүчүлүк мекемелерде окутуунун ыкмасы: С.В.Девятова менен В.И.Купцовдун «Концепция гуманизации и гуманитаризации образования» // Социально-политический журнал, (1995, № 6, 1996, № 1.); В.И.Купцовдун «Человек и общество. Современный мир» // Под ред. В.Н.Купцова (М.: Просвещение, 1994); Ю.В.Петровдун «Программа: "Философия как учение о человеке" // Программы авторских курсов по гуманитарным и социально-экономическим дисциплинам для высшей школы. (М.: Госкомвуз, 1996) ж.б.у.с. эмгектеринде сунушталган.

Соңку мезгилдерде Россияда философиялык жана социалдык-философиялык антропология жаатындагы атайын эмгектер пайда болгон. Философиялык жана социалдык-философиялык антропология көйгөйлөрү кыйла толук жана терең мааниде: Б.Т.Григорьяндын «Понятие о человеке в современной философии» //О человеческом в человеке. Под ред. И.Т.Фролова. (М.Политиздат, 1991), «Философская антропология: критический очерк» (М.: Мысль, 1982), «Человек. Его положение и призвание в современном мире» (М.: Мысль, 1986), «Философская антропология» //Буржуазная философская антропология XX века. Отв. ред. Б.Т.Гришьян. (М.: Наука, 1986) (анда ал философиялык антропологиянын бир катар чөйрөсүн аныктап, батыш

философиялык антропологиясын анын бир тараптуулугу үчүн сынга дуушар болгонун, анын андан аркы өнүгүүсүнүн жолдорун аныктайт ж.б.у.с.).

Философиялык антропологиянын предмети менен өзгөчөлүктөрүн аныктап, адамды өзгөчө кайталангыс жандык катары талдоого алып, төмөнкү окумуштуулар адамдын негизги сапаттарын изилдешкен. Алар: П.С.Гуревичтин «Философское понимание человека» //Философия в современном мире. (М.: Знание, 1990), «Вселенная по имени "Человек" (Свободная мысль, 1991), «Философская антропология» (М.: Вестник, 1997).

Философиядагы адам таануучулук маселенин приоритеттүүлүгүн көрсөтүшкөн, гуманизмди – адамдын маанилүү касиеттерин талдоого алышкан, социалдык-философиялык антропологиянын өнүгүүсү үчүн аталган маселе боюнча төмөнкү окумуштуулардын өз эмгектерин белгилөөгө болот. Алар: В.С.Степиндин «Научная рациональность в гуманистическом измерении» //О человеческом в человеке. (М.: Прогресс, 1991); «Философская антропология и философия культуры» (М.: Высшая школа, 1992); «Научная картина мира в культуре технической цивилизации» (М.: Институт философии, 1994).

Социалдык-философиялык антропологиянын өнүгүүсү үчүн аталган маселе боюнча: В.С.Барулиндин «Социально-философская антропология» (М.: Онега, 1994); «Социальная философия. Общество как мир культуры» (М.: Изд-во МГУ, 1993); «Социальная жизнь общества: вопросы методологии» (М.: Изд-во МГУ, 1987). ж.б. эмгектерди белгилөөгө болот. Аталган изилдөөлөр өзгөчө мааниге ээ. Анткени, анда социалдык философиялык антропологиянын концепцияларын ачып берүү иш-аракети көрүлүп, рухийлик, ар кыл доордун кырдаалдык, жашоо чөйрөсүндөгү адамдагы бир тараптуулук менен конкреттүүлүктүн биримдиги туурасындагы идея адамдын негизги сапаттарынын бири катары сунушталган. Ага карабастан, жогоруда көрсөтүлгөн эмгектерде социалдык-философиялык антропологиянын предметтик жана функционалдык маселелери жетиштүү изилденген эмес.

Чет элдик философиялык антропологияда бир катар мектептер менен багыттар бөлүнүп чыккан, мисалы, биологиялык (М.Шелер, А.Портман ж.б.), диний (М.Бубер, Г.Хенгстенберг ж.б.), маданий (М.Ландман, Э.Ротхаккер ж.б.), социалдык (О.Больнов, Х.Шельскн ж.б.) ж.б.у.с. Бул изилдөөнүн предметинин жоголуусуна, философиялык-антропологиялык маселенин ашыкча конкреттешүүсүнө (мисалы, маданий антропология негизинен социомаданий тажрыйбанын бир адамдан экинчисине өткөрүп берүү механизмдерин, социалдык антропология – адамдын этномаданий чөйрөдөн болгон көз карандылыгын ж.б.у.с. изилдейт) алып келди.

Социалдык-философиялык антропология үчүн коомдун пайда болуу көйгөйү кыйла маанилүү маселелерден болуп саналат. Анын өкүлдөрү аталган маселени түрдүү өнүгтө чечип келишкен. Алардын көпчүлүгү коомдун пайда болуусунун натуралисттик теориясын карманышат (коом адамдын өзүнүн толук эместигин, зыяндуулугун толуктоо максатында биологиялык өнүгүүсүнүн натыйжасында пайда болгон. Мисалы, М.Шелердин «Положение человека в космосе» (1928 г.), Г.Плеснердин «Ступени органического и человек» (1928 г.), А.Гелендин «Человек. Его природа и его положение в мире» (1944 г.), «О систематике антропологии» (1963 г.) ж.б. эмгектери). Анын башка өкүлдөрү теократиялык теориясын карманышат (коом – адамдардын тил табышуусу жана алардын рухий өнүгүүсүнө болгон багыты боюнча Кудайдын эркин аткаруучу кудайдык түзүлүш, мисалы, М.Бубердин, М.Ландмандын, Г.Хенгстенбергдин ж.б. эмгектери). Аталган авторлордун социологиялык идеяларын кенири кароого туура келет. Алсак, М.Шелер коомдун пайда болуусун адамдын биологиялык зыяндуулугун жөнгө салуу, шыктандыруу зарылчылыгына байланыштуу түшүндүрөт. Ал баса белгилегендей, белгилүү бир социалдык институттар адамдын турмуштук муктаждыктарын камсыз кылуу максатында пайда болушат. Мисалы: өндүрүш, ачарчылык, нике институту – сексуалдык катнаштар, мамлекет – үстөмдүк кылуу жана баш ийүү маселелерин чечүүгө багытталган. А.Гелен коомдун пайда болуусун адамдардын биологиялык жетишсиздигин жүзөгө

ашыруусу үчүн кызматташтык зарылчылыгы менен түшүндүрөт. Натыйжада, аталган идеялар М.Ландман, Х.Фрайер, Х.Шельски, Г.Хенгсенберг ж.б. тарабынан өнүктүрүлгөн. Алардын баары социалдык институттар: Мамлекет, маданият, идеология, үй-бүлө, нике – «табияттагы адамды турукташтыруу» максатында пайда болушат – деп, далилдешкен. Алардын пикиринде, социалдык институттар адамдын экономикалык кызыкчылыктарын анын адеп-ахлактуулугу, аны төмөнкү муктаждыктарды канаттандыруу түйшүктөрүнөн куткаруусу, коомду социалдык кыйынчылыктардан алыстатуу менен бириктирүүгө жөндөмдүү келген жалгыз күч болуп саналат. Алар коомдогу адамдардын өз ара мамилелерин жөнгө салуу, социалдык тилектештик менен өнөктөштүккө жетүү маселелерине өзгөчө көңүл бурушкан. Бул үчүн адамдардын коомдогу абалдарын тендөөнүн атайын теориясын, аталган тендөөнү камсыз кылуучу механизмдерди жана ыкмаларды (мисалы, терапия, түшүрүү, токтотуу тарбиялык сын ж.б.у.с.) иштеп чыгышкан.

Бирок, философиялык антропологиянын өкүлдөрүнүн социологиялык идеялары азыркы философияда кенири таралган жок. Бул бир нече кырдаалдар менен шартталган.

Биринчиден, алар «коом деген эмне»? – деген суроого бир тараптуу жооп беришкен эмес? Анда коом:

-жогорку жекелик бүтүн институт;

-кээ бир индивиддердин бирдиктүү иш-аракеттеринин натыйжасы.

Экинчиден, коомду изилдөөнүн логикасы жетиштүү денгээлде негизделген эмес. Ал – коомдон адамга жана адамдан коомго.

Үчүнчүдөн, философиялык антропология тарабынан берилген коомдун көп маселелери жетиштүү денгээлде изилденген эмес. Мисалы, коом менен адамдын өз ара катнашы, коомду турукташтыруунун механизмдери ж.б.

Төртүнчүдөн, ал XX кылымда активдүү өнүккөн коом туурасындагы илим – социология тарабынан экинчи планга сүрүлүп чыгарылган.

Ошондуктан коом маселеси азыркы социалдык-философиялык антропологияда кыйла ургалдуу бойдон кала берет.

Параграфтын башында белгиленгендей, Адам – парадоксалдуу табияты боюнча бир эле учурда социалдык абалдын субъектиси жана объектиси экендигине таянып, сонку мезгилде классикалык философиялык антропологиянын өкүлдөрү ушул багытта иликтөөгө ык коюуда. Анын өкүлдөрүнүн көпчүлүгү “адам-коом” өз ара катнаштарын приоритеттүү – деп, эсептешет. Алардын пикири боюнча, социалдык институттар, маданият – адамдын биологиялык зыяндуулугун толуктап турат. Алсак, мисалы, М.Ландмандын пикиринде, “баштапкы феномен” катары коом эсептелет, ал конкреттүү индивидди аныктайт, андан тышкары коомдун өзү “бизден тышкаркы өз алдынча болмушка ээ болгон” жана ошону менен бирге “биздин жеке ички дүйнөбүзгө” кирген жана толугу менен аны аныктаган кандайдыр бир объективдүү рухтун ортомчусу катары кызмат кылат. Мындай көз карашты М.Бубер, А.Гелен, М.Шелер, Г.Хенгстенберг ж.б. да тен бөлүшкөн. Алар адам өзүнүн “турмуштук мотивдерине”, “биологиялык инстинктерине” ылайык иш алып баруу менен аны курчап турган жана өзү калыптанган социалдык ааламды бүлүндүрүп, адамдын жашап кетүүсүн камсыз кыла алат. Ошондуктан адамдын терс, кыйратуучулук иш-аракеттери коом, социалдык институттар менен чектелип, толукталып туруусу керек. Адам коомго баш ийүүсү абзел. Мисалы, А.Гелен “коом тарабынан түзүлгөн социомаданий нормалардын, дүйнөгө болгон караштын эсебинен адамдын “мотивдеринин ашыкча болуусун токтотууну” камсыз кылуу зарыл” – деп, эсептеген. Биздин пикирибизде, адамдын активдүүлүгүн, курчап турган дүйнөнүн жаралуусундагы анын мүмкүнчүлүктөрүнө төмөнкү денгээлдеги баа берүү философиялык антропологиянын кыйла олуттуу кемчиликтеринен болуп саналат. Алар Батышта ар кыл жеке теориялардын жана СССРдеги марксистик-лениндик философиянын сынына дуушар болушкан. Ошону менен бирге, “адам-коом” системасындагы өз ара мамилелердин башкача түшүндүрүлүшү да бар. Адам коомдук катнаштардын субъектиси катары

курчап турган дүйнөнү кайра өзгөртүүдөгү анын мүмкүнчүлүктөрүн абсолютташтыруу өңүтүндө каралып, анын субъективдүү ролу бардык мезгилдерде жогорулап, келечекте ал жашаган коомду аныктай алат. Баарынан мурда бул советтик философиянын өкүлдөрү үчүн мүнөздүү болгон (мисалы, С.С.Батениндин, С.М.Ковалевдун, Г.Л.Смирновдун ж.б. эмгектери). Биздин пикирибизде, аталган эки көз караш тен адамды бир эле мезгилде коомдук мамилелердин объектиси жана субъектиси катары түшндүрүп, адамдын мүмкүнчүлүктөрүн болгон объективдүү кырдаалдар менен байланышта кароо зарыл. Ушул ыкмалардын өзү социалдык-философиялык антропологиянын өкүлдөрү О.Больнов, В.С.Барулин, А.Гелен, П.С.Гуревич, Э.Ротхакер, Х.Шельски үчүн кенири мүнөздүү. Алар адам коомго карата активдүү таасир тийгизүү мүмкүнчүлүктөрүнө ээ экендигин баса белгилешкен. Алсак, А.Гелен “адам өзүнүн ан-сезимдүү иш-аракеттеринин жардамы менен курчап турган коомдук чөйрөнү өзгөртүп, рационалдуулугун жогорулата алат” – деп, эсептейт. Анын башка дагы бир өкүлү Э.Ротхакер коом, маданият адамдын жүрүм-турумунун мүнөзүн аныктаганы менен, адам тигил же, бул маданиятты калыптандырууга катыша алат – деп, баса белгилеген. В.С.Барулин адамдын мүмкүнчүлүктөрүнө коомдук катнаштардын субъектиси катары талдоого алган. Азыркы мезгилде аталган идеялар андан аркы иштелип чыгууга муктаж. Бул баарынан мурда төмөнкүлөр менен шартталган. Коомго болгон антропологиялык ыкма адамды изилдөөнү, баарынан мурда, бардык коомдук карым-катнаштардын продуктусу эмес, активдүү, кайра түзүүчү, иштиктүү субъект катары карайт.

Азыркы социалдык-философиялык антропология “адам-коом” бирдиктүү иш-аракетинде адам борбордук звено болуп саналат деген пикирге таянат. Биринчиден, коом – адамзат жашоо ишмердүүлүгүнүн жардамы менен башкача жашай албайт – деп, айтылат (коом адамдан тышкары жашай албайт). Экинчиден, коом – адамдын чыгармачылык жашоо ишмердүүлүгүнүн продуктусу катары каралат. Адам коомдук катнаштарды дайыма кайра өндүрөт жана өркүндөтөт. Үчүнчүдөн, адамдын жашоосу коомдун

жашоосунун жана өнүгүүсүнүн кепилдиги катары каралат (адам жашап турганда, коом да жашап турат). Адам коомду башка элдер менен болгон бирдиктүү жашоо ишмердүүлүктүн формасы катары калыптандырат. Коомдо адамдын бардык материалдык-рухий жетишкендиктери орнотулуп, субъективдүүлүгү объективдешип, материалдашат, адам тажрыйбасы башка адамдарга, муундарга өткөрүп берүүсү, сактоосу камсыздалып, жеке турмуштук тажрыйбасы байытылат ж.б.у.с. Адам, эреже катары, “өзүн коомго багыттайт”. Коомдун өзү болсо адамга андан аркы анын жеке өнүгүүсүнө шарттарды түзүп, ага турмуштун ар кыл учурларында колдоо көрсөтүп, коом үчүн зарыл болгон өнүгүүнүн белгилүү нугуна жолдойт. Коом кандайдыр бир денгээлде “өзүн коомго багыштайт”. Бул дайыма эле карама-каршылыктарсыз жүзөгө ашырылбайт, бирок ал дайыма адамдан коомго, коомдон адамга карай кыймыл боло берет. “Адам ушул өздүк жүзөгө ашырылуу аркылуу, коом болуу менен, кайрадан өзүнүн адамзаттык болмушуна кайтуу үчүн өзүн жүзөгө ашырат. Ал көп жолу байытылган социалдык метаморфоздор менен артка кайтат, анда коомдогу ар бир адамзаттык акт айныксыз түрдө болуп турат” (В.С.Барулин). Ушуга байланыштуу, коомду бардык материалдык-рухий баалуулуктар, коомдук катнаштар, социомаданий тажрыйба ж.б.у.с. түзүлгөн адамдын эмгегинин, ишмердүүлүгүнүн натыйжасы катары түшүндүрүүгө болот. Адам өзүнүн жашоо ишмердүүлүгүн колдоо максатында (мисалы, тамаш-аш продуктулары, кийим-кечек, турак-жай ж.б.у.с.) керектөөнүн материалдык предметтерин, башка элдер менен биргеликте өзүнүн ишмердүүлүгүн уюштуруу жана күчөтүү максатында жамааттык баарлашуунун формаларын (эмгек жамааттары, партиялар, үй-бүлө ж.б.у.с.), өзүнүн чыгармачылык дараметин билдирүү жана коомдогу жүрүм-турумдун маданий үлгүсүн колдоо максатында керектөөнүн рухий предметтерин (билим, моралдык нормалар, идеялар ж.б.у.с.) түзөт. Ошондуктан, коом – адамзат рухилигин, активдүүлүгүн, субъективдүүлүгүн материалдаштыруунун жана объективдештирүүнүн натыйжасы болуп саналат. Бул өнүктө В.С.Соловьевдун “коом – толукталган же, кенейтилген

инсан, ал эми инсан – кысылган же, багытталган коом” – деген ой жүгүртүүсү акыйкаттуу болуп саналат.

Социалдык-философиялык антропология адамды коомдук катнаштардын субъектиси катары изилдейт. Анда, адам – коомдук катнаштардын продуктусу (К.Маркс “Тезисы о Фейербахе” // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. (т.3); “Капитал» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. -т.23); “Экономико-философские рукописи” (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. -т.42); Э.Дюркгейм ж.б.) же, коомдук өнүгүүнүн каражаты, фактору (Т.Парсонс, Г.А.Смирнов “Советский человек. Формирование личности социалистического типа» (М.: Политиздат, 1981) ж.б.) – деп, эсептеген теория сынга дуушар болгон. Мисалы, өзүнүн илимий эмгектеринде А.Гелен, Э.Кассирер ж.б. адамдын марксистик теориясын активдүү сынга алышкан. Ошону менен бирге, алар өздөрү адамдын коомго тийгизген терс таасирин жетиштүү денгээлде карашкан эмес. Субъект катары каралган адам коомдо активдүү таанып билүүчү жана иш алып баруучу, коомду кайра түзүүчү жана анда өзүнүн жеке максаттары менен кызыкчылыктарын жүзөгө ашыруучу жандык катары мүнөздөлөт. Адам – субъект катары анын активдүүлүк, демилгелүүлүк, кубаттуулук, ийкемдүүлүк, эрктик чечкиндүүлүк, уюштуруучулук, ан-сезимдүүлүк, предметтик иштиктүүлүк ж.б.у.с. сапаттары тарабынан талдоого алынат. Ал бир катар объективдүү жана субъективдүү кырдаалдарга байланыштуу субъект болуп саналат. Биринчиден, анын активдүүлүгү биогенетикалык, мураскерлик программа менен берилет. Экинчиден, адамдын өз алдынчалуулугу анын коомго болгон бардык укуктары менен эркиндиктерин өткөрүп бербөөсү менен сакталып, андан белгилүү бир аралыкты сактап турат. Үчүнчүдөн, адам коомго караганда кыйла динамикалуу өнүккөн жандык болуп саналат (белгилүү болгондой, коом өзүнүн манызы боюнча кыйла консервативдүү. Анткени, баарынан мурда, жеке өздүк сакталуу максатын көздөйт). Адам коомдук катнаштардын объектиси эле эмес, субъектиси да экендигинин негизи катары андагы өзүнүн коом менен болгон катнаштарын андап билүүгө, алардын өңүтүндө өзүнүн

кызыкчылыктары, каалоолору менен тийиштүүлүгүнө шарт түзгөн ички субъективдик дүйнөнүн болуусу кызмат кылат. Адамдын коомдун иш-аракеттерин андап билүүсү ага коомго карата болгон жүрүм-турумдун белгилүү бир тибин иштеп чыгуу мүмкүнчүлүгүн камсыз кылат. Адам эгерде анын жеке кызыкчылыктары менен дал келишсе коомдук талаптарды толугу менен адекваттуу түрдө кабыл алат. Эгерде анын кызыкчылыктары менен дал келбесе, коом менен конфликке барат. Ал оолактатылган жүрүм-турумдун ар кыл методдорун колдонуу менен коомдук таасирден качып кутулуу аракетин көрөт. Жүрүм-турумдун тигил же, бул ыкмасын тандоонун маанилүү учуру болуп курчап турган коомдук институттарга, өзүнүн турмуштук көйгөйлөрү менен карама-каршылыктарын чечүү максатында башка адамдарга таасирин тийгизүүгө жөндөмдүү адамдын эрки кызмат кылат. Жүрүм-турумдун белгилүү бир түрүн тандоого адамдын түрдүү сезимдери, рухий абалдары таасирин тийгизет.

Ошону менен бирге, белгилей кетүүчү нерсе, социалдык-философиялык илимдерди окутуу тажрыйбасында антропологиялык ыкманы жүзөгө ашыруунун мисалдары бар. Алсак, И.Т.Фролов белгилегендей: “ММУ (МГУ) да көптөгөн окутуучулардын суранычы боюнча “жалпы антропология”, “адамды комплекстүү изилдөө”, “философиялык антропология”, “маданий антропология”, “саясий антропология”, “социалдык-философиялык антропология”, “психоаналитикалык антропология” ж.б.у.с. курстар уюштурулган”. Социалдык-философиялык курстарды окутуунун антропологиялык принциби О.А.Колобовдун («Адам жана коом» дисциплинардык аралык курстун программасы), Ю.В.Петровдун («Философия адам туурасындагы окуу катары» программасы) программаларында эске алынган. Аталган принцип П.С.Гуревичтин «Философиялык антропология», Б.Г.Мещеряков жана И.А.Мещеряковдордун «Адам таанууга киришүү», В.С.Барулиндин «Социалдык-философиялык антропология» жана башкалардын окуу китептерин даярдоодо да каралган.

Окутулуучу предметтердин тизмесине философиялык жана социалдык-философиялык антропологияны киргизүү сунушу В.С.Барулиндин, А.Н.Боголюбовдун, Ю.Г.Волковдун, П.С.Гуревичтин, О.А.Колобовдун, Б.Г. жана И.А.Мещеряковдун, Ю.В.Петровдун ж.б. эмгектеринде камтылган. Алсак, Б.Г. Мещеряков менен И.А. Мещеряков белгилегендей, “гуманитарлаштыруунун эки багытын бөлүп көрсөтүүгө болот. Алар:

- салттуу мектептик предметтерди адамдаштыруу;

- тен укуктуу окуу предметтерине “Адам таануу” предметин киргизүү.

Мындай идеяларды В.С.Барулин алып чыгат. Ал социалдык-философиялык антропологиянын изилдөөчүлүк программалары менен гипотезаларын түзүп, аталган программалар изилдөөчүлүк мүнөзгө эле ээ болбостон, илимий-популярлаштыруу ишмердүүлүктүн предмети да болуп эсептелерин белгилеген. Аталган сунуштар азырынча иш жүзүндө жүзөгө ашырыла элек.

Мына ошентип, изилдөөнүн аталган параграфына төмөнкүдөй корутундуларды келтиребиз. Алар:

-классикалык философиялык антропология адамды биологиялык алкак менен чектеп, анын акыл-эстик, сезимдик жана эрктик (субъективдик) салыштырмалуу өз алдынчалуулугуна, уникалдуу потенциалдык мүмкүнчүлүгүнө жетишерлик денгээлде көңүл бурбай келгендиги белгилүү. Адам – парадоксалдуу табияты боюнча бир эле учурда социалдык кырдаал чөйрөсүнүн субъектиси да жана объектиси да экендиги эске алынган эмес. Сонку мезгилде классикалык философиялык антропологиянын ушул учкай белгиленген көйгөйдү иликтөөгө ык койгону байкалууда. Адам өзүнүн шык-жөндөмүнүн жардамы аркасында бир эле мезгилде бардык коомдук катнаштардын объектиси жана субъектиси болуп саналат;

-адам активдүүлүгүн, курчап турган дүйнөнүн жаралуусундагы анын мүмкүнчүлүктөрүнө төмөнкү денгээлдеги баа берүү философиялык антропологиянын кыйла олуттуу кемчиликтеринен болуп саналат. Алар Батышта ар кыл жеке теориялардын жана СССРдеги марксистик-лениндик философиянын сынына дуушар болушкан. Ошону менен бирге, “адам-коом”

системасындагы өз ара карым-катнаштардын башкача түшүндүрүлүшү да бар. Адам коомдук катнаштардын субъектиси катары курчап турган дүйнөнү кайра өзгөртүүдөгү анын мүмкүнчүлүктөрүн абсолютташтыруу өнүгүндө каралып, анын субъективдүү ролу бардык мезгилдерде жогорулап, келечекте ал жашаган коомду аныктай алат.

1.2. Кыргыз кыртышындагы философемалар жана илимий-теориялык сегменттер

Аалам түшүнүгүнүн байыркы архаикалык формасы – философема. Ал – дүйнөтаанымдын, нерсе-кубулуштарды аңдоого, жалпылоого болгон аракеттин алгачкы артефакты – логикалык тариздеги куралы. Философемалар – этникалык мейкиндикте жаралып, этникалык мүнөздү камтыйт. Этнофилософемалар – улуттук кыртыштан өнүп чыккан дүйнөлүк философиянын пайдубалы. Кыргыз философиясынын башаты да – мифтик, мифоэпикалык, диний философемалар болуп эсептелет. Байыркы мейкиндик менен мезгилдин өзгөчө кыйырына кынапталган адам (киши, пенде, тирик, макулук, жандык) жөнүндөгү баёо ойлом формалары философемалык мүнөздө болгон. Демек, учурку адам түшүнүгүнүн түпкү теги – философемаларда. Ушундан улам соңку учурда адам көйгөйүн изилдөө кандай илимий-теориялык зарылдык болсо, адам философемаларын иликтөө ошондой эле концептуалдык зарылдык болуп эсептелет. Анткени, ар бир элдин социомаданий баалуулуктары, гуманисттик парадигмалары бүткүл дүйнөлүк гуманисттик ойлом эволюциясынын бир салаасы – бөлүгү экендиги талашсыз.

Улутубуздун тарыхый жашоо тажрыйбасынын квинтэссенциясы, топтолгон элдик бай мурастары – биз үчүн көөнөргүс рухий дөөлөт. Андай дөөлөттөр тутуму көбүнчө акындык, ойчулдук, көрөгөчтүк, чечендик жана сынчылдык ишмердүүлүктөр аркылуу философиялык көз караштардын синкретин калыптап келген. Айтылуу Асан Кайгы, Кет Бука, Токтогул ырчы, Толубай сынчы, Санчы сынчы, Ыраамандын ырчы уулу, үмөт уулу Жайсаң сыяктуу орто кылымдардагы легендарлуу ойчулдарыбыз байыртадан өнүгүп

келген элдик рухий асылдыктарды өздөрүнө сиңирүү менен, өз мезгилинин этномаданий феноменин түзө алышкан.

Айрыкча XIX-XX кылымдардагы Калыгул Бай уулу, Молдо Нияз Эрназар уулу, Арстанбек Буйлаш уулу, Нур Молдо, Молдо Кылыч Шамыркан уулу, Женижок Өтө Көкө уулу, Токтогул Сатылганов, Барпы Алыкулов сыяктуу ойчул акындар, маданий агартуучулар өздөрүнүн коомдук-чыгармачыл ишмердүүлүктөрү аркылуу элдик рухий казынабызга көрөңгөлүү салым кошушкандыктары талашсыз. Аталган даанышман ойчулдарыбыз кезинде “динчил”, “заманчыл” түшүнүктөрдүн туткунундагы акындар катары бааланып, алардын чыгармачылык мурастарына зирек маани берилбей, ал тургай күнөөлөнүп келиниши – баса белгилей турган сөз. Өлкөбүздүн эгемендүүлүгүнүн шартында аталган ойчул акындарыбыздын чыгармачылыгында чагылдырылган философиялык, этикалык жана эстетикалык көз караштарын, көтөрүп чыккан маданий-агартуучулук проблемаларын – өзгөчө гуманисттик идеяларын илимий негизде иликтөө, реалдуу баалоо жана аларды *гуманист ойчулдар* экендигин көрсөтүү – учурдун талабы. Анткени, алар прогрессивдүү гуманист ойчулдар катары адам менен коомдук өнүгүүгө объективдүү баа берип, жакшылык менен жамандыкты, позитивдүүлүк менен негативдүүлүктү, сонундук менен кунарсыздыкты айкын ажыратып, коомдун келечегин таасын аңдай билишкен. Өз мезгилинин алдыңкы агартуучулары болгондуктан, элди сабаттуулукка, билимдүүлүккө жана сергек-сезимталдыкка үндөшкөн.

Ойчул акындардын гуманисттик философемаларына кайрылуунун өзгөчө баалуулугу – алардын гуманисттик идеяларындагы адам маселелеринин табийгый жана маданий көп кырдуулугулугунда, моралдык-деонтологиялык таасирдүүлүгүндө, эстетикалык көз караштарынын баалуулугунда, санат-насыят ырларынын адамзатты социомаданий өнүгүүгө багыттагандыгында. «Дүйнөнүн тагдыры акыры келип рухий дүйнө маселелерине көз каранды...» [212.-с.559.] болгон соң, азыркы мезгилдеги

дүйнөлүк өнүгүүдөгү «массалык маданияттын» коомдук терс көрүнүш катары таанылган шартында алардын поэтикалык мурастарынын мааниси чоң. Демек, дүйнөлүк глобалдуу проблемаларды чечүүнүн жолу – «адамдагы адамдык» асыл сапаттарды кайра калыптоодон турарында шек жок. Андыктан гумандуулук принцибинин чордонун түзгөн адамдык асыл сапаттарды калыптоо жараянында кыргыз ойчулдарынын санаттарынын гуманисттик идеяларынын түгөнгүс орду бар. Ойчул-акындардын гуманизми – калктын рух дүйнөсүнөн түнөк алып, адам зоболосун бийик тутууга, адамды сүйүүгө, ардактоого, адамгерчилик менен адептүүлүктү барктоого, сулуулук менен кооздукту, асылдык менен сонундукту туя билүүгө, табиятты ыйык тутууга жана сактоого үндөп, адамдарды ыймандуулукка тарбиялап, улуттар аралык тилектештик жана кызматташтык идеяларын даңазалап келишкен. Андыктан мындай улуу гуманист-инсандардын чыгармачылык мурасына астейдил сарасеп салып, аны социалдык-философиялык, философиялык-антропологиялык жана социомаданий багытта талдоо – азыркы кыргыз коомунун транзиттик абалынын актуалдуу маселелеринен болуп саналат.

Кыргыз ойчулдарынын чыгармачылык кредосундагы моралдык мурастарды бүтүндөй ошол тарыхый доордун гуманисттик баалуулуктарынын жетишкендиги катары кароого болот. Анткени, алардын этикалык көз караштарындагы моралдык сыпаттоолору жалпы адамзаттык гуманизмдин үлгүлөрүнө ылайык келет. Алардын адептик таалимдериндеги *сылыктык менен кичи пейилдик, боорукердик менен мээрмандык, сарамжалдуулук менен камкордук, кең пейилдик менен марттык* сыяктуу «изгилик» жаратуучу сапаттар – *одонолук менен корстук, түркөйлүк менен пастык, шалаакылык менен арамзалык, коркооктук менен ыпластык жана көрөөлбастык менен ырайымсыздык* сыяктуу «жамандык» түшүнүмдөрдүн каршысында интерпретацияланат. Адам түшүнүгү, анын маңызы «асылдык» жана «ыйыктык» катары бааланып, анын чордонунда инсандык зоболону бийик тутуу, адеп-ахлак жана ыймандуулук идеялары турат. Мындай гуманизм –

улуттук жана жалпы адамзаттык маданиятты өркүндөтүүдө орундуу денгээлде аксиологиялык кызмат өтөөрүнө ынанууга болот. Алар – чыныгы адам жөнүндөгү идеалды этикалык феномендин чегинде гана издебестен, этикоэстетикалык көз караштын синтезинде чагылдырууга аракеттенишкен.

Кыргыз ойчулдарынын гуманисттик философемалары – өз доорундагы рухий дөөлөттөрдүн *квинтэссенциясы* болуу менен, өзүнө социопрогрессивдүү жана социопозитивдүү мүнөздү камтып турат. Андай гуманизм – *алга умтулуучулук* менен гана чектелбестен, *нравалык бийиктикке көтөрүлүү* даражасын калыптоого багытталган жана андай көтөрүлүү чыныгы *"адамдагы адамдыктын"* маңызын түзүп турат. Кыргыз ойчулдарынын *гуманисттик-философемалары* – адамзаттын социомаданий өнүгүүсүндө дайыма актуалдуу болуп кала берет.

Адамзаттын бүткүл тарыхый өнүгүүсүн коштоп, түбөлүк актуалдуулукка айланган коомдук аң сезимдин бардык этаптары (мифтик, диний жана илимий) менен бардык өңүттөрүндө кулач жайган антропологиялык түшүнүктөр дайыма өзгөрүлүп, жаңыланып туруучу кубулушка ээ. Ал социомаданий баалуулуктарды түзүп, өркүндөтүлүп жана коммуникацияланып келгендиги талашсыз.

Антропологиялык түшүнүктөр менен түшүнүмдөр бир караганада жөнөкөй көрүнгөнү менен, ички өзгөрүү процессине үнүлө кирип изилдөөгө алганда анын татаалдыгы, коомдук өнүгүүнүн бир салаасы катары карама-каршылыктуулугу, ар түрдүү сапаттык ички өзгөрүмдүүлүгү даана байкалат. Рухий өнүгүүнүн канонунда түрдүү доорлордун, цивилизациялардын алмашуусу менен антропологиялык түшүнүктөр менен түшүнүмдөрдүн маңызы өзгөрүп түрдүүчө феноменге ээ болот. Анткени, антропологиялык түшүнүктөр менен түшүнүмдөр сенейип калган метафизикалык түбөлүк абсолют эмес, ал коомдук практиканын талабына байланыштуу өнүгүп-өзгөрүп туруучу кубулуш. Антропологиялык ой жүгүртүүнүн өзү – адамды таанып билүүнүн көп кырдуулугу, татаалдыгы, ал тургай купуя-

табышмактуулугу менен өзгөчөлөнүп турат. Анда түрдүү карама-каршылыктар, плюралисттик ой-пикирлер жаралып, улам бышыкталып олтурат. Философиянын тарыхында адамзат жашоосунун антропологиялык маңыздык дээрине туруктуу түрдө өзгөчө, көнүл бурулуп, далай талаш-тартыштуу окуулар, концепциялар айтылып да жазылып да келет. Төмөндө дүйнөлүк философиялык агымдарда антропологиялык түшүнүктөр менен түшүнүмдөрдүн талдоолорго алынгандыгына токтолобуз.

Кыргыз философиясынын илимий калыптануу мезгили Советтик доор менен тагдырлаш келет. Советтик философия илиминде да антропологиялык изилдөөлөр байма-бай жүргүзүлүп турган. Анда эмесе, алардын айрымдарын белгилеп кетүүгө болот. Мисалы, С.Ф.Анисимовдун, Л.М. Архангельскийдин, Э. А. Баллердин, В. А. Блюмкиндин, М.С. Бурабаевдин, В.Т.Ганжиндин, А.А.Гусейновдун, Ю.Ж.Жумабаевдин, О.Г. Дробницкийдин, В.П.Кобляковдун, С.Н.Косолаповдун, Г.В.Кузнецованын, А.И. Титаренконун жана башка көптөгөн авторлордун эмгектери адамдын антропологиялык, рухий жана моралдык маңызына, алардын теориясы менен практикасынын түрдүү маселелерине арналган. Башкалардыкы сыяктуу эле бул изилдөөчүлөрдүн эмгектери теориялык жана методологиялык жактан чоң мааниге ээ. Анда адамдын конкреттүү тарыхый-логикалык табиятына шартталган факторлорду талдоого алып, адам таануунун онтологиялык жана гносеологиялык негиздери иликтенген.

Кыргыз элинин илимге чейинки социалдык философиялык, философиялык антропологиялык көз караштарын, гуманисттик идеяларын изилдөө маселеси ХХ кылымдын экинчи жарымынан тартып колго алына баштаган. Окумуштуулар А.Алтмышбаев, А.Давлеткельдиев жана М. Жунусовдор кыргыз философиясын изилдөөнүн баштоочулары катары өздүрүнүн алгачкы илимий макалаларында (аталган авторлордун чыгармалары диссертацияда колдонулган адабияттардын тизмесинде көрсөтүлгөн) кыргыз элинин коомдук турмушундагы рухий-философиялык проблемаларын изилдөөнүн зарылчылыгы тууралуу маселе көтөрүшкөн.

А.А.Алтмышбаевдин “Очерк истории развития общественно-политической и философской мысли в дореволюционной Киргизии” аттуу монографиясында кыргыз элинин социалисттик коомдук-экономикалык түзүлүшкө чейинки дээрлик миң жылды камтыган коомдук-саясий жана философиялык ойломун бир нече этаптарга бөлүп алгачкы ирет кеңири жана терең талдоого алынат. Өткөн доордогу коомдук мамилелердин кыргыз элинин аң сезимине, дүйнө таануусуна тийгизген таасирин автор Махмуд Кашгаринин, Жусуп Баласагындын чыгармачылыгынын мисалында талдайт. Айрыкча Орто Азияда арабдардын таасиринин күч алышы менен коомдук ой пикирге ислам идеологиясынын синтезделиши тууралуу кенен сөз болот. Ошону менен катар А.А.Алтмышбаев кыргыз элинин күнүмдүк турмушундагы нарк, каада-салт, адаттардын дин менен жуурулушуп, жүрүм-турум маселелерине тийгизген таасирин баса белгилейт. [13, 50-51-бб.].

Окумуштуунун “Октябрь и развитие общественного сознания киргизского народа” деген эмгеги көптөгөн фактологиялык материалдарды тарыхый-логикалык талдоонун негизинде кыргыз элинин коомдук аң сезиминин эволюциялык динамикасы тууралуу жазылган. Бул илимий маселенин онтологиялык экспликациясын ачып көрсөтүү менен демейки коомдук аң сезимдин теориялык денгээлге чейинки динамиканын улуттук өзгөчөлүгүнө атайын көңүл бурулган. А.А.Алтмышбаев коомдук аң сезимдин эволюциялык өнүгүүсүнүн методологиялык өңүтүнө көңүл буруп, кыргыз элинин социалисттик коомдук түзүлүшкө чейинки патриархалдык-феодалдык, исламдык, XIX кылымдын орто ченинен тартып орус маданиятынын коомдук мамилелерге таасири тууралуу атайын токтолот [12, 51-б.]. Буга кошумча автор оозеки жана жазма чыгармачылыктын антитезалык өз ара синтезинин маанисин да белгилейт. Аталган эмгекте кыргыз элинин адам табияты менен маңызы жөнүндөгү дүйнө түшүнүүсүнө да атайын көңүл бурулган. Автордун пикири боюнча адамдык аң сезим, салттуу нормалар ошол замандын социалдык-таптык мамилелерине түздөн-түз байланыштуу болгон. Ошол эле учурда адамдык парз, ар намыс, жакшы-жаман сыяктуу адамдагы

деонтологиялык түшүнүктөр адам баласынын алмустак заманында калыптанып, ар кандай таптык синкретизмден жогору тураарын автор баса белгилейт [12, 74-75-бб.].

А. А. Алтмышбаевдин эмгегинде фольклордун коомдук аң сезимдин гуманисттик окуудагы маанилүү булак катары ролу чоң экендиги белгиленет. Автор айрыкча “Манас” эпосунун гуманисттик баалуулуктарына көңүл буруп, эпосто жалпы адамзаттык баалуулуктардын алкагында Ата Мекенге болгон патриоттук арзуу көз караш, нукура улуттук маанидеги: ата-бала, улуу-кичүү, аял-эркек, ага-ини, эже-синди ортосундагы мамилелерди тескеген гуманисттик нормаларды да талдоого алган [13, 108-110- бб.]. Ал “Манас” эпосунун гуманисттик-этикалык мазмунуна атайын токтолуп, эпосто чагылдырылган адептик нормаларды талдоого алып, кыргыз элинин жалпы жашоо турмушу, үй-бүлөлүк мамилелери тууралуу кеңири маалыматтар берген. Анда адамдык кадыр-барк, зоболо, ар намыс категориясы коомдук мамилелерге ылайык түрдүү мазмунга ээ болгон. Мисалы “Манас” эпосунда коомдун, жалпы эле элдик кадыр-барк, ар намыс бир бүтүндүк катары кабылданган.

Кыргыз элинин философиялык ойлом эволюциясын изилдөөдө Б.А.Аманалиевдин эмгегин айтпай коюуга болбойт. Анын эмгектери теориялык бышыкталгандыгы жана айта турган оюнун тактыгы менен айырмаланып турат. Анын изилдөөлөрү “Из истории философской мысли киргизов” (Фрунзе, 1963), “Социально-политические и философские идеи Токтогула и Тоголока Молдо (Фрунзе, 1963) аттуу эмгектеринде жарыяланган. Аталган эмгектеринде автор кыргыздардын дүйнө түшүнүүсүнүн тарыхын байыркы доордон XX кылымга чейинки мезгилди камтыган палитрасын изилдөөгө алган. Айрыкча Калыгул, Арстанбек, Молдо Кылыч сыяктуу акындардын философиялык көз караштарын иликтөөдө – Б.Аманалиев коммунисттик саясий трафареттин (реакциячыл-мистик, динчил деген күнөөлөөлөрдүн) чегинен чыгып, алардын чыгармаларындагы философиялык ой-пикирлерге объективдүү баа бере алган.

Б.А. Аманалиев “Эр Төштүк”, “Кожожаш”, “Олжобай менен Кишимжан” сыяктуу кенже эпостордун философиялык гуманисттик, этико-эстетикалык мотивдерине да атайын токтолгон. Бул чыгармаларда үй-бүлөлүк, коомдук мамилелердин гуманисттик идеялары терең камтылгандыгын белгилеген [16,41-42-бб.]. Ал эми “Манас” эпосунун энциклопедиялык масштабдагы мазмунунда кыргыз калкынын бир бүтүн этносоциум катары бардык жашоо турмушу негизинен социомаданий салттуу мотивдер аркылуу кеңири чагылдырылгандыгы белгиленет. Ал эмес Кудай да эпосто диний эмес, гуманисттик-этикалык түшүнүк катары кабылданат [16, 43-47-бб.]. Кыргыз улуттук философия илиминде Б. А. Аманалиев алгачкылардан болуп “легендарлуу ойчулдар”– деп аталган Асан кайгы, Толубай сынчы, Санчы сынчылардын жалпы дүйнөгө болгон көз караштарын алардын социомаданий нормаларды кандай баалап барктагандыгы аркылуу талдаган. Алардын дүйнөгө көз карашы, түшүнүгү гуманисттик этиканын жакшылык жана жамандык, адилеттик жана адилетсиздик, ар намыс сыяктуу түшүнүктөр менен бааланган. Күнүмдүк жашоонун салттуу нарк-насили гуманизмдин эмпирикалык прагматикалык нормаларында каралган. Бул легендарлуу ойчулдардын философиялык көз караштарынын өзгөчө бир көрүнүшү болгон [16,62-б.]. Мындай көрүнүш ошол доордун социалдык түзүлүшүнүн өзгөчөлүгү аркылуу көчмөндүк жашоонун таасири менен негизделип, шартталгандыгын белгилөөгө болот. Кыргыз коомунда гуманисттик мораль аң сезимдин бир формасы катары негизги социалдык практикалык функцияны аткарган. Элдин күнүмдүк жашоо тиричиликте кеңири колдонулган гуманисттик императив түшүнүктөр, нормалар легендарлуу акылмандардын учкул сөздөрүндө ыр, ангемелеринде чагылып, жалпы элдик дүйнө түшүнүүнүн негизин айгинелеп турган [16, 63-б.]. Б. А. Аманалиев белгилегендей, Асан Кайгынын философиялык ой толгоолорунун өзөгүн жалпы социомаданий биримдикти көздөгөн өз ара сый мамиле болуп эсептелет. Андай мамиле бир гана адамдардын ортосунда эмес, адам менен жаратылыштын ортосунда да социожаратылыштык мамиледе болуу керек.

Ошондо гана адамзат ар кандай жамандыктан алыс болот. Эгерде коомдо өз ара сый мамиле болбосо, анда анын социомаданий бүтүндүгү бузулуп, дисгармонияга алып келет.

Асан Кайгынын гуманисттик философиялык сентенцияларында жакшылыкты көздөгөн, туу туткан принциптер имманенттүү түрдө орун алгандыгын, өз ордун тапкандыгын айгинелейт. Адамзаттын жан дүйнөсүндө изгилик көз караш, түшүнүктөр басымдуу болгондо гана коомдо бейпил жашоо, өнүгүү, өз ара сый мамиле болот. Ал үчүн адамда адилеттик, жөнөкөйлүк, канагаттангандык сыяктуу моралдык сапаттардын болуусу зарыл. Коомдогу мансапкордук, ач көздүк, текеберчилик, айрыкча таптык текеберчилик сыяктуу терс көрүнүштөрдү жектөө менен адамга мүнөздүү жакшы изги нарк-насил менен гана коомдо бактылуу жашоо мүмкүн экендиги Асан Кайгынын дүйнө түшүнүүсүнүн квинтэссенциясын түзөөрүн Б.А.Аманалиев таасын жалпылаган [16, 64-68-бб.].

Өзүнүн “Социально-политические и философские идеи Токтогула и Тоголока Молдо” аттуу эмгегинде Б. А. Аманалиев Токтогул менен Тоголок Молдонун социалдык философиялык көз караштары менен катар гуманисттик-этикалык түшүнүктөрүн да талдоого алган. Аталган демократ акындардын дүйнө түшүнүүсүн талдоодо автор эң алды менен объективдүү тарыхыйлуулук принципке негизденип изилдөө иштерин жүргүзгөн. Акын демократтардын негизги мүдөөсү – коомдогу адилеттик, калыстык, тендик принциптерди сан туткан мамилелер экендигин баса белгилеген.

Кыргыз этномаданий дүйнөсүндөгү антропологиялык нуктагы философемалары – адам табияты жана маңызы жөнүндөгү ой толгоолор сейрек изилденип келет. Тилекке каршы, нагыз философиялык антропологиянын өздүк предмети боюнча жүргүзүлгөн изилдөөлөр саналуу гана. Бул багытта, эң алды менен, түздөн-түз болбосо да кыйыр түрдө адам маселесинин моралдык жагдайына басым жасаган Б. Байсеркеевдин, Н. К. Кулматовдун эмгектерин атоого болот.

Б. Байсеркеев 1965-жылы “Этические воззрения киргизских акынов демократов Токтогула и Тоголока Молдо” аттуу темада кандидаттык диссертациясын жактаган. Анын изилдөөсүндө Токтогул менен Тоголок Молдонун рухий-этикалык көз караштарынын калыптанышына таасир берген социомаданий өбөлгөлөрдүн ролу талдоого алынат. Албетте, автор кыргыз коомундагы философиялык көз караштар негизинен элдик ооз эки чыгармачылыкта өз ордун таап, күнүмдүк салттуу турмушта кеңири колдонулгандыгын белгилейт. Аталган акындардын философемаларына, дүйнө таанымына автор советтик-коммунисттик контекстте талдоо жүргүзүп, диний идеологияга атеисттик мамиле жасайт. Ошону менен катар эле окумуштуу Б. Байсеркеев – адамдагы адептик баалуу сапаттарга таандык болгон чынчылдык, берешендик, жоомарттык, эмгекчилдик, сылыктык сымал адат-сапаттарды даңкташкандыгын тастыктайт.

Н.К.Кулматов өз изилдөөлөрүндө адамдын рухий өзөктүү категорияларынын бири болгон ак ниеттик түшүнүгүнө токтолуп анын онтологиялык маңызын, инсанды тарбиялоодогу, анын утурумдук жашоосундагы ролун талдаган. Чынчылдыкты моралдык сапат катары баалап, аны адамдын жүрүм-турумундагы негизги адептик принцип, норма жана түшүнүк катары сыпаттаган. Ак ниеттик – адамдагы этикалык принцип катары адамга мүнөздүү болгон башка моралдык сапаттардын, нормалардын да негизи боло ала тургандыгына автор өзгөчө көңүл бурган. Албетте бул адептик сапаттын адамда калыптанышында конкреттүү объективдүү жана субъективдүү факторлор да эске алынат. Автордун айтуусу боюнча ак ниеттик механикалык түрдө эле белгилүү бир объективдүү жана субъективдүү факторлордун себебинен моралдык сапат катары калыптана калбайт. Ал адамдын акыл элегинен өтүп, анын жүрүм-турум практикасында таамай тастыкталат. Н. К. Кулматов ак ниеттиктин сөз менен иштин, өзүнө жана өзгөлөргө коюлган талаптардын, коюлуучу максат менен анын ишке ашыруунун биримдиги сыяктуу белгилерине токтолгон. Дагы бир белгилөөчү маселе автор – ак ниеттик жана чынчылдык түшүнүктөрүнүн жалпылык жана

айырмачылык жактарына атайын кайрылган. Изилдөөдө ак ниеттик түшүнүгүнүн мазмунунда миңдеген жылдарда калыптанган жалпы адамзатка мүнөздүү баалуулук – “изгилик” жаткандыгын белгилейт. Албетте, автор ак ниеттик, чынчылдык сыяктуу моралдык сапаттарга карама-каршы келген алдамчылык, кайдыгерлик, кара мүртөздүк сымал терс имморалдык жана аморалдык сапаттарды сын көз менен талдоого алган.

Кийинки кездерде кыргыздардын философиялык ойлоо өзгөчөлүгүн изилдөөдө методологиялык проблемаларды чечүүнүн жаңыча ыкмалары ишке аша баштады. Андай багытты философиялык ойлоонун коммуникациялык байланышы, мурастаануучулук идеялар жана алардын кайра жаралышы, философиялык изилдөөлөрдүн жалпы гуманитардык проблемалар менен комплекстешкен жагдайлары түзүлгөн. Бул багытта белгилүү окумуштуулар М.К.Абдылдаев, Т.А.Аскарров, А.А Брудный, А.И.Нарынбаев, А.Ч.Какеев, А.К.Карыпкулов, А.А.Салиев, О.А.Тогусаков, С.М.Мукасов, Ж.Б.Бокошев, Р.Д. Стамова, М.М.Амирдинова О.К.Козубаев ж.б. изилдөө иштерин жүргүзүшкөн. Натыйжада: “легендарлуу ойчулдар” – Асан Кайгы, Толубай сынчы, Санчы сынчы; “заманчы-акындар” – Калыгул Бай уулу, Молдо Нияз Эрназар уулу, Арстанбек Буйлаш уулу, Нур Молдо, Молдо Кылыч Шамыркан уулу; “демократ-акындар” – Токтогул Сатылганов, Тоголок Молдо, Барпы Алыкуловдордун философиялык баалуу идеялары, алардын дүйнө карашындагы өзгөчөлүктөрү айкын көрсөтүлөт.

Кыргыз элинин социалдык философиялык ойлом тарыхын изилдөөдө академик А.Ч. Какеевдин баалуу орду бар. Бул темада анын "Философская мысль в Кыргызстане: поиски и проблемы" (Бишкек,1995) аттуу эмгегин бөлүп айтууга болот. Аталган эмгекте кыргыз социалдык-философиялык ойлومунун актуалдуу маселелеринин бири катары өлкөбүздө марксисттик-лениндик идеологиянын калыптануусунун өзгөчөлүктөрү каралат. Ал эми XX кылымдын башталышына чейинки кыргыз коомдук ойлومунун динамикасын автор карама-каршылыктуу социалдык-экономикалык мамилелердин туундусу – деп белгилейт [87, 9-б.]. А.Ч. Какеевдин изилдөөсүндөгү өзгөчө

бир жагдай – бул коомдук-философиялык ойломдун элдик оозеки көркөм адабий процесс менен туташ байланышта болгондугун бөлүп көрсөтүүсү [87, 10-б.].

А.Ч. Какеевдин изилдөөсүндөгү дагы бир жаңылык – кыргыз философиялык ойломунун өнүгүүсү ошол доордун негизги проблемалары менен тыгыз байланышта болгондугу. Ал проблемалар – кыргыз элинин тарыхый тагдырына, башка калктардын ортосундагы ээлеген ордуна элдин келечек өнүгүүсүнүн экономикалык, саясий, социомаданий шарттарын изилдөөгө таасир берип турган проблемалар. Андай проблемалардын катарына Кыргызстан Россияга кошулгандан кийинки социалдык-экономикалык, саясий-маданий факторлордун коомдук аң сезимге тийгизген таасирин белгилөөгө болот.

Дагы бир ошондой эле проблемалардын бири – кыргыз коомундагы ислам идеологиясынын орду. Баса белгилөөчү маселе – исламдын мусулман дооруна чейинки ар түрдүү салттуу ишенимдери болгон мифологиялык аң сезим, теңирчилик, Умай энеге сыйынуу ж. б. Албетте, мындай синкреттик түшүнүктөр коомдук аң сезимде даана байкалып турган. Жалпылап айтканда коомдогу патриархалдык-феодалдык туруктуу мамилелер кыргыз элинин дүйнө карашын аныктоочу негизги фактор болгон. Албетте анын ичинде социалдык-философиялык мамилелердин да маанилүү орду болгон.

XX кылымга чейинки кыргыз элинин социалдык философиялык ойломун изилдөөнү жыйынтыктай келип, А.Ч. Какеев өз изилдөөлөрүнүн ичине жомокторду, дастандарды, эпосторду, макал-лакаптарды камтыган. Элдик оозеки чыгармачылыкта адам, жаратылыш, коом, жакшылык-жамандык, адилеттик-адилетсиздик, өмүр-өлүм тууралуу философиялык көз караштары, элдик эмпирикалык салттуу түшүнүктөрү, кеңири орун алгандыгын белгилейт [87,14-б.].

Кыргыз элинин философиялык идеяларын изилдөөдө академик Ы.М. Мукасовдун илимий изилдөөлөрүн бөлүп көрсөтүүгө болот. Айрыкча анын соңку жылдарда жарык көргөн эмгектерин атайын сөз кылууга арзыйт.

Алардын темаларын эле атап өткөндө кыргыз элинин философиялык көз караштарынын калың катмары ар тараптуу изилдөөгө алынган даана байкалат. Атап айтканда "Традиции в социально-философской мысли в духовной культуре кыргызов" (Бишкек, 1999), "Кыргыз элинин философиялык ойломунун тарыхый динамикасы" (Бишкек, 2004), "Философская мысль в контексте развития кыргызской культуры" (Бишкек, 2010), "Ранние формы религии в контексте возникновения философской мысли кыргызского народа" (Бишкек, 2019), "Мир в практической деятельности древних кыргызов" (Бишкек, 2020) аттуу эмгектеринде кыргыз элинин философиялык дүйнө түшүнүүсүнүн байыркы доордон XX кылымга чейинки иерархиясы методологиялык жана теориялык планда бүтүндөй эволюциялык процесс катары концептуалдуу талданган. Анын "Мировозренческая сущность кыргызских мифов" (Бишкек, 2018) аттуу монографиясында кеңири жүргүзүлгөн талдоонун негизинде кыргыз мифтеринин дүйнө таанымдык мазмуну философиялык талдоого алынган. Кыргыз элинин байыркы тарыхынын контекстинде кыргыз коомундагы миф таратуучулуктун позитивдүү жана рационалдуу тенденциялары изилденген.

Кыргыз мифтеринин философиялык табиятын ар тараптуу талдоого алганда, анын антропологиялык жана онтологиялык өзөгүнө да белгилүү бир даражада көңүл бурулган. Алды менен автор социалдык философиялык ойломдун өзгөчөлүгүн мыйзам ченемдүүлүк катары карап, жалпы адамзаттык рухий-интеллектуалдык процесс деп баалайт. Ошондой эле ар бир элдин этнофилософемаларын бүткүл дүйнөлүк философиялык көз караштан бөлүп кароого болбойт. Б. а. ар бир элдин социомаданий баалуулуктары, гуманисттик парадигмалары бүткүл дүйнөлүк гуманисттик ойлом эволюциясынын бир салаасы катары өнүгөт. Демек дүйнөдөгү ар бир элдин, анын ичинде кыргыз элинин да этникалык ойлом өзгөчөлүгүн окуп үйрөнүү актуалдуу маселе [150, 31-б.].

Арийне, Кыргыз кыртышындагы философиялык ойломдун динамикасын изилдөөдө А.И.Нарынбаевдин эмгектерин айтууга болот. Алды

менен анын "Возникновение и развитие философии как науки в (Бишкек, 2000) аттуу изилдөөсүн белгилеп коюу абзел. Мында автор өлкөбүздө философия илиминин калыптануусунун өбөлгөлөрүн талдап, философиялык ойломдон демейки эмпирикалык денгээлден кантип илимий-теориялык денгээлге көтөрүлгөндүгүн, философиялык изилдөөлөрдүн адам философиясы, онтология, таанып билүү, социалдык философия, этика жана эстетика сыяктуу багыттарда жүргүзүлгөндүгүн айгинелеген [151, 28-б.].

А.И.Нарынбаевдин көптөгөн изилдөөлөрү негизинен адам менен коомдун байланышы, андагы адамдын социалдык-адептик маңызына арналган. Ал Жусуп Баласагындын поэтикасынын социалдык философиялык баалуулуктарын терең изилдеген. Анда, Жусуп – адам баласынын өмүрүндө негизги деген төрт моралдык сапатты: адилеттик, бакыт, акыл-эс, канагаттангандык, түшүнүктөрүн бөлүп белгилейт. Асыресе, ойчул акын бул түшүнүктөрдү негизинен мамлекет башчысынын, эл башкаруучулардын, саясый-социалдык ишмердигине байланыштырып караган. Адам жашоосун ошол төрт этикалык түшүнүк менен тыгыз байланышта баалап барктаган ойчул адеп-ахлактык башка түшүнүктөргө, сапаттарга да кеңири токтолгон. Айрыкча жакшылык-жамандык, адилеттик-адилетсиздик, ар намыс-арсыздык, жоомарттык-сараңдык, эмгекчилдик-жалкоолук ж. б. карама-каршы этикалык түшүнүктөрдүн түйүндүү жактары чыгармада диалектикалык түшүнүмдө кеңири орун алган [151,112-113-бб.]. А. И. Нарынбаев – Жусуп ойчулдун билимди, билимдүүлүктү аздектеп даңктаган көз карашына да кеңири токтолгон. Жусуп – адеп менен билимди шайкеш байланышта деп билип, "билим – бул адеп" деген тыянакка келген. Адамдын жакшы же, жаман болуусу анын өзүнө, айрыкча канчалык даражада билимдүүлүгүнө байланыштуу деген ойчулдун көз карашын А. И. Нарынбаев баса белгилейт [151, 113-б.]. Коомдо билимдүү адамдар канчалык көп болгон сайын ал коом ошончолук бактылуу, ошончолук изгиликтүү. Чыгыштын башка перипатетиктери сыяктуу эле Жусуп ойчул да илим-билимдин күчү менен

акыл-эсти, жүрүм-турумду, мүнөздү толук жөндөп башкарып турууга болот деген ой бүтүмдү сап туткан.

Кыргыз кыртышындагы философиялык ойломдорду изилдөөдө Ж. Ж. Жаныбековдун изилдөөлөрүн айтпай коюуга болбойт. Себеби ал негизинен Жеңижоктун акындык философемаларын жеткилең изилдөөгө алган. Окумуштуу Ж.Ж. Жаныбеков – Жеңижок акынды адам проблемаларына басым жасаган, адамды аздектеген акын катары баалаган [81, 119-б]. Жеңижок өзүнүн дүйнө таанымында аалам-адам биримдиги сыяктуу кенен масштабдуу – глобалдуу маселенин үстүнөн ой калчап, адамдын асыл касиеттерин, сапаттарын даңктагандыгын белгилейт. Ошондой эле, Жеңижоктун натурфилософиялык түшүнүмдөрү анын этикалык ой толгоолору менен шайкеш болгонуна басым жасайт [81, 120-б.]. Ж.Ж.Жаныбековдун пикири боюнча Жеңижок – жакшылык-жамандык түшүнүктөрүнүн коомдогу көрүнүштөрүнө өзгөчө көңүл бөлгөн. Адамдын ар-намысын, кадыр-баркын басмырлаган көрүнүштөрдү жосунсуз одонолук, деп баалаган. Анын пикиринде адам баласы табиятынан жаман сапаттарга ээ болбойт, анын жакшы же, жаман болуусун сырткы курчап турган чөйрө көбүрөөк шарттайт. Жакшылык жана жамандык түшүнүктөрүнүн коомдогу карама-каршылыктуу жактарына токтолуп, Жеңижок – адам табиятынын көп кырдуулугун, анын социалдык факторлорго ылайык ыңгайлашып тураарына маани берген. Жеңижоктун этикалык көз караштарын ар тараптуу талдоого алуу менен Ж. Ж. Жаныбеков акындын философемалары кайсыл гана коомдо болбосун адамгерчилик, ак ниеттик, эмгекчилдик сыяктуу нарк-насилдерди туу туткандыгын айгинелеген [81, 135-136-бб.].

Кыргыз элинин философиялык ойлом кыртышын изилдөөдө элдик оозеки чыгармачылыктын орду өзгөчө экендиги дайыма белгиленип келет. Айтылуу Ч. Валихановдун "Манас" эпосу менен алгач ирет таанышканда эле анын энциклопедиялык мазмунун белгилегени төгүн жерден эместир. Анткени, кайсыл гана фольклор болбосун, анда – эл өзүнүн дүйнө түшүнүүсүн, социалдык-философиялык: этикалык-эстетикалык, философиялык-

антропологиялык ж.б. өңүттөрдө көркөм образдар аркылуу айкын чагылдырган. Фольклордун философиялык табиятын изилдөөдө Ш. Б. Акмолдоеванын эмгектери белгилүү. Бул багытта анын "Древнекыргызская модель мира" (Бишкек, 1996), "Духовный мир древних кыргызов (Бишкек, 1998), "Манас" ааламы" (Бишкек, 2003), "Вселенная "Манаса" (Бишкек, 2009) атоого болот. Автордун изилдөөлөрүндө кыргыз элинин адам жашоосунун түрдүү кыйырлары кеңири талдоого алынган. Анда: жашоо маңызы, өмүр-өлүм, жакшылык-жамандык, адилеттик-адилетсиздик ж.б.у.с. диалектикалык дилеммалардын онтологиясынын "Манас" эпосунда чагылдырылышы философиялык теориялык талдоодон өткөн. Ш.Б. Акмолдоева таасын белгилегендей өмүр-өлүм күрөшү эзелки салттуу коомдо бир эле мезгилде жакшылык-жамандык карама-кашылыгы болуп калат. Өлүм жана ага алып баруучу себептердин баары – жамандык, өмүр жана аны бекемдеген, сактаган шарттардын бардыгы – жакшылык [6, 129-б.] топтомуна биригет. Автордун айтуусу боюнча бул түшүнүктөр өз алдынча эмес, алар адамдын башка сапат, касиеттери менен шайкештикти түзөт. "Манас" эпосунда аздектелип айтылган баатырдык, айкөлдүк, кайратмандык сыяктуу сапаттар бири-бири менен туташ байланышта гана белгилүү бир нормалык-жөнгө салуучулук функция аткарылат. Автор таасын белгилегендей моралдык баалуулуктардын жана нормалардын бүткүл системасы адам жашоосун жөндөп, тескеп турган [6, 136-б.]. Адамдын адептик баалуулуктары белгилүү иерархиялык иреттүүлүктү түзүп, жашоо баалуулуктарын жана нормалардын системасын жаратат. Бул сапаттарга ээ болуу жана турмушта колдоно билүү – адамдын инсандык өнүгүү денгээлинин көрсөткүчү.

Окумуштуу Т. Ж. Жумагулов өзүнүн изилдөөлөрүндө кыргыз элинин гуманисттик өңүттөгү философиялык көз караштарына, гуманисттик баалуулуктарына концептуалдуу талдоо жасаган. Анда кыргыз этнофилософиясындагы гуманисттик идеялардын коомдук аң сезимдин бардык формаларында жана бардык этаптарында терең орун алгандыгына басым жасалган [82].

Инсан, анын маңызы, бүгүнкү учурдагы табияты Р.Д.Стамованын “Личность в современном Кыргызстане” (Стамова Рахат Дуйшембуевна; Нац. акад. наук Кыргызской Республики, Ин-т философии и права. – Бишкек: [б. и.], 2008.) аттуу эмгегинде терең талдоого алынган. Бул аталган эмгекте коомдук социалдык карама-каршылык чыңалып турган өткөөл учурундагы инсандын социалдык-психологиялык өзгөчөлүгү конкреттүү-тарыхый жобонун негизинде адекваттуу анализденген. Социалдык фактор менен конкреттүү индивиддин өз ара карым-катнашы инсандын адамдык кудуретин аныктай тургандыгы таасындалган.

Инсандын адамдык сапаты менен анын аң сезиминин ортосундагы байланыш М.М.Амердинованын “Самосознание и современность” (Бишкеке, 2002. – 237 б.) деген монографиялык эмгегинде изилденген.

Г.Т. Ботоканованын изилдөөлөрү ойлом тарыхын окуп, үйрөнүүдө каралган маселелердин тактыгы менен айырмаланып турат. Ал Молдо Кылычтын жаратылышка, коомго болгон философиялык көз караштарын байыркы протофилософиялык дүйнө кабылдоонун контекстинде талдоого алган. Анын изилдөөлөрүнүн дагы бир жаңычылдыгы – Молдо Кылычтын философемаларын философиялык рефлексиянын бир көрүнүшү катары кыргыз элинин салттуу билимдеринин контекстинде талдагандыгы. Автордун эмгектеринде "салттуу билимдер" түшүнүгүнүн онтологиялык детерминанттуулугу, анын гносеологиялык өңүтү бир бүтүн система катары каралып, социожаратылыштык контексттеги азыркы доордун глобалдуу экологиялык маселелери менен тыгыз үндөштүктө каралат [37].

Кыргыз философия илиминде адамды тарыхый-социалдык контекстте изилдөөлөрдүн бири К.А. Исаковдун илимий иштерин белгилөөгө болот. Алар: “Куттуу билим” трактатындагы эпикалык парадигмалардын философиялык негиздери” (Ош, 2005), “Перипатетикалык эстетиканын имплициттик мазмуну” (Ош, 2014).

Г.С.Токоеванын изилдөөлөрүндө адам болмушунун кыргыз философиясындагы таржымалынын эволюциясы улуттук маданияттын өнүгүү

контекстинде, айрыкча элдик оозеки чыгармачылыктагы чагылуусу, талдоого алынган. Албетте, маселенин философиялык өнүтү заманчыл акындардын, демократ акындардын дүйнө караштарында кандай каралгандыгы көңүл борборунда болгон [193, 244-б].

Кыргыз элинин социалдык философиялык жана философиялык антропологиялык ойлом деңгээлин изилдөөгө арналган эмгектер сейрек экенин жогоруда аталган эмгектер айгинелеп турат. Ошентсе дагы айрым бир изилдөөлөр тууралуу кыскача айта кетүү абзел. Алар М. К. Абдылдаевдин “Из истории религии и атеизма в Кыргызстане” (Фрунзе, 1991), А. Байбосуновдун “Философские воззрения легендарных мыслителей” (Бишкек, 2001), “Донаучные представления кыргызов о природе и обществе” (Бишкек, 2009), Ө. К. Козубаевдин “Этическая мысль в ретроспективе” (Бишкек, 1995), Кыргыз элинин этикалык ойлом тарыхын таанып билүү” (Бишкек, 2019), А. К. Асанбаевдин “Түшүнүк” категориясынын философиялык ойломдун тарыхындагы динамикасы” (Бишкек, 2001), Т. Ж. Жумагуловдун “Гуманизм в философской мысли кыргызского народа” (Бишкек, 2022) жана башка көптөгөн эмгектерди атасак болот.

Мына ошентип, биз жогоруда адамга багытталган Кыргыз кыртышындагы философемаларга жана аларга карата илимий-теориялык сегменттерге концептэккурс жасоого аракеттендик. Жогоруда белгиленген илимий эмгектер философиялык антропология алкагындагы гуманисттик парадигмалардын социожаратылыштык жана социомаданий табиятын толук кандуу камтый албайт. Белгиленген тематика багытында концептуалдуу илимий негизде талдоо боюнча эмгектердин жетишсиздиги алдыдагы диссертациялык теманын үстүнөн изилдөөгө негиз берип отурат.

Изилдөөнүн аталган параграфынын соңунда төмөнкүдөй корутундуларды келтиребиз. Алар:

-антропологиялык ой жүгүртүүнүн өзү – адамды таанып билүүнүн көп кырдуулугу, татаалдыгы, ал тургай купуя-табышмактуулугу менен өзгөчөлөнөт. Анда түрдүү карама-каршылыктар, плюралисттик ой-пикирлер

жаралып, улам бышыкталып олтурат. Философия илиминин тарыхында адамзат жашоосунун антропологиялык маңыздык дээрине туруктуу түрдө өзгөчө, көңүл бурулуп, далай талаш-тартыштуу окуулар, концепциялар айтылып да жазылып да келет;

- соңку кездерде кыргыздардын социалдык-саясий жана философиялык ойлоо дараметин изилдөөдө методологиялык проблемаларды чечүүнүн жаңыча ыкмалары ишке аша баштады. Андай багытты философиялык ойлоонун коммуникациялык байланышы, мурастаануучулук идеялар жана алардын кайра жаралышы, философиялык изилдөөлөрдүн жалпы гуманитардык проблемалар менен комплекстешкен жагдайлары түзүлгөн;

-кыргыз мифологиясынын философиялык табиятын ар тараптуу талдоого алганда, анын антропологиялык жана онтологиялык өзөгүнө да белгилүү бир даражада көңүл бурулган. Алды менен автор социалдык философиялык ойломдун өзгөчөлүгүн мыйзам ченемдүүлүк катары карап, ал жалпы адамзаттык рухий-интеллектуалдык процесс – деп бааланат. Ошондой эле ар бир элдин этнофилософемаларын бүткүл дүйнөлүк философиялык көз караштан бөлүп кароого болбойт;

-философиядагы антропология – адамга багытталган бардык билимдерди антропологизациялоо менен дүйнөгө көз караштын көп кырдуу жагдайларын адам феномени аркылуу ой жүгүртүүгө умтулууда. Кандай гана салттуу философиянын жагдайы болбосун, андагы антропологиялык негиздерин изилдөө – философиялык антропологиянын мүнөздүү жерөлгөсү. Тилекке каршы, түздөн-түз философиялык антропологиялык же, гуманисттик антропологияга арналган илимий адабияттар кыргыз философиясында азырынча сейрек кездешет.

II. БАП. ФИЛОСОФИЯЛЫК АНТРОПОЛОГИЯНЫН МЕТОДОЛОГИЯЛЫК НЕГИЗДЕРИ ЖАНА ТЕОРИЯЛЫК МАҢЫЗЫ

2.1. Философиялык антропологиянын социотабияттык жана социомаданий рефлексиясы

Илим талаасында белгилүү болгондой, изилдөөнүн объектиси – таануучуга көз карандысыз, бирок анын субъектисинде чагылдырылуучу, издөөнүн конкреттүү мейкиндиги катары кызмат кылуучу нерселердин, кубулуштардын жана мамилелердин белгилүү бир жыйындысы. Ага ылайык, *изилдөөнүн объектиси* – философиялык антропологиянын концептуалдык траекториясы, анын социотабияттык жана социомаданий маңызы; адам, индивид, аң сезим, акыл-эс, эрк, эркиндик түшүнүктөрү; рухий-моралдык баалулуктар; антропо-гуманисттик парадигмалар жана этикалык доктриналар. Ал эми, *изилдөөнүн предмети* – антропологиялык философиянын логикалык инструменттери (тарыхый-логикалык, индукция жана дедукция, абстракциялоо жана конкреттештирүү, аксиометикалык, анализдөө, синтездөө), методдору, теориялык жоболору жана жалпы түшүнүктөрү (категориялары).

“Социожаратылыштык” түшүнүгү – “Социалдык” жана “табият” түшүнүктөрүн логикалык бийик даражада синтездеген адамды курчап турган чөйрөнү – табият менен коомдун ажыралгыс биримдигин туюндурат. “Социожаратылыштык” концепциясы табийгый жана социалдык түзүмдөрдү бири-бири менен байланыштуу өзүнө тиешелүү мыйзам ченемдердин натыйжасында жөнөкөйдөн – татаалга багытталган эволюциялык бирдиктүү түзүм катары түшүндүрмөлөйт. Бул концептуалдык идеянын фундаменталдык түпкүрү – табияттын коомго, коомдун табиятка тийгизген (оң жана терс) таасири аркылуу түзүлөт, уюмдашат деген тариздеги уңгулуу концепт менен байланыштуу. Демек, “адам табияты”, “адам маңызы” деп аталган социобиологиялык кубулуштарды адекваттуу аңдоо үчүн ал түшүнүктөрдүн социожаратылыштык өбөлөлөрүн кылдат иликтөө зарыл. Бул белгиленген методологиялык ыңгай социотабийгый түзүмдөрдүн өзгөчөлүктөрү болуп

саналган биочөйрөнү – глобалдык экотүзүм, коомду биочөйрөнүн подсистемасы катары кароого негиз түзөт. Коом – табият түзүмүнүн негизги элементтери, функционалдык байланыштары жана факторлору менен өбөлгөлөнгөн. Табият менен коомдун экологиялык карама-каршылыгы түзүмдүк зарылдык болгон алмашуу процесстеринин дискреттүүлүгү менен түшүндүрүлөт. Экологиялык туруктуулук – түзүмдүн туруктуулугу, социотабийгый экотүзүмдүн туруктуулугу. Ал эми ал туруктуулук табият менен коомдун “акыл-эстүү” карым-катнашы менен шартталат.

Изилдөө нугу гуманисттик парадигмалардын социотабияттык жана социомаданий рефлексиясына багытталгандыктан, алгач адам барлыгынын космо жана социомейкиндигиндеги табият факторунун маанисине кайрылып көрөлү. Табият – кеңири маанисинде аалам, универсум, ал эми, тар маанисинде – табийгый чөйрө, адамдын курчап турган жаратылыш чөйрөсү катары каралат. Табият – адамдын жашоо-турмушунун, адамзат коомунун, маданиятынын табийгый шарттарынын жыйындысы жана алардын болмушунун зарыл ресурстарынын (материал, энергиялык ж.б.) булагы болуп саналат. Табият – бул өзүнүн бардык көрүнүштөрүнүн чексиз көп түрдүүлүгүндөгү бизди курчап турган дүйнө. Ал өзүнө объективдүү реалдуулукту камтыйт. Анын башталышы, аягы жок. Ал убакыт менен мейкиндикте чексиз жана дайыма үзгүлтүксүз өзгөрүү менен өнүгүүдө болуп турат. Негизгиси – ал жандуу жана жандуу эмес табият, ал эми, геочөйрө – табияттын бир чөйрөсү.

Табият – сөздүн кеңири маанисинде анын көп түрдүү көрүнүштөрүндөгү бүткүл ааламды билдирет. Ал эми, коом – бир жагынан табияттын туундусу, экинчи жагынан аны менен эриш-аркак шайкештикте жашоо кечириет. Коом – бүткүл жандуу жана жансыз жаратылыштан айырмаланып, өзүнө таандык табийгый-маданий дүйнө жуурулушкан жашоо жана өнүгүү мыйзамдары менен өзгөчө системаны камтып турат. Табият – коомго карата чөйрө эле эмес, анын таасиринин объектиси да болуп кызмат кылат. Коом жашаган жана

бирдиктүү иш алып барган табияттын ошол бөлүгүн табият же, табияттык чөйрө деп аташат.

Адамдын табиятка болгон катнашынын маданият таануучулук негизги парадигмалары төмөнкүлөр:

1.Мифологиялык парадигма (табияттын адамдын үстүнөн болгон үстөмдүгү) Адам өзүн табияттан бөлүп карабастан, анын бир бөлүгү катары санаган. Адамдын табият менен болгон диалогу башка жансыз жана жандуу жандыктар менен жүзөгө ашырылат (Мисалы: анимизм, фетишизм, тотемизм, антропоморфизм, зооморфизм жана магия). Мифтерде табияттын ар кыл бөлүктөрү туурасында айтылып келет. Мисалы: тотемизмдин мүнөздүү эки абалын айтууга болот. Анын биринчиси – баатырлар жаныбарлардын ысымдарына ээ болушкан. Экинчиси – баатырлардын культу улуу табияттын космостук күчтөрүн элестетишкен. Адам табиятка сыйкырдуу ырым-жырымдык иш-аракеттердин жардамы менен таасирин тийгизүүгө аракет кылган. Анын натыйжасында тыюу салуулардын системасы – табу пайда болгон. Мифтерде ааламды активдүү кайра жаратуу идеясы жок. Адам ааламды ал өзү кандай элестетсе, ошондой кабыл алуусу мүнөздүү.

Байыркы Чыгыш парадигмасы – чыгыш коомунун адамы тыюу салуулардын, нормалардын системасына так киргизилген. Анын жүрүм-туруму аталган тыюу салууларга ылайык аныкталган. Байыркы Чыгыштык баалуулук контекстинде идеалдуу адам деп, курчап турган чөйрөгө жуурулуша ала турган адамды айтылган. Адамдын табият чөйрөсүнө болгон ажыралгыстыгы коомдук турмушка байланышкан. Байыркы кытай окуусу – “Дао – тагдыр, кудай, аалам жана ааламга карай жол” дегенди билдирип, адам менен ааламдын гармониясын түшүндүргөн. Идеалдуу адам – бул акылман адам. Анын бардык активдүүлүгү рухий өркүндөөгө багытталган.

Байыркы Грецияда табият – рухий өркүндөөнүн объектиси катары кызмат кылган. Адам табиятты кайра жарата албайт. Анда кыймылдуу бүтүндүк (космос), адам анын курамдык бөлүгү, (коомдун табияттан болгон көз карандылыгы) табиятты натурфилософиялык түшүнүү калыптанган.

Демек, табият – аалам катары кеңири мааниде колдонулган. Грек ойчулу Пифагордун космостук геометриялык структурасы калыптанган. Бул жерде бардык табият күчтөрүнүн тендиги жана симметриясы мүнөздүү болгон.

2. *Илимий-технологиялык парадигма* (адам бийлиги). Жаңы мезгил, табият – бул өзүнчө бир өнөркана. Аталган доордо адамдын чыгармачылык, техникалык активдүүлүгү идеалдашат. Ренессанс мезгилинин соңунда (XVI – XVII к.к.) жана Жаңы мезгилдин башында натурфилософия багыты пайда болгон. Дүйнөнүн механикалык картинасы үстөмдүк кылып, табият татаал машина катары эсептелген. Табият – техникалык эксплуатациянын объектиси болуу менен табиятты колдонуу түшүнүгү киргизилген. XVII кылымдын илимий революцияларында адам ааламды кайра жаратуучу катары кызмат кылат. Адам – ааламдын борбору, ал – макрокосмостогу (Ааламдагы) микрокосмос. Адам ааламдын борбору болуп эсептелүү менен өзүнүн өз алдынчалуулугун, гениалдуулугун аңдап биле алат. Бул жерде адамдын табиятка болгон активдүү, иштиктүү мамилеси мүнөздүү.

3. *Философиялык-гуманисттик парадигма* (адамдын табият менен болгон эриш-аркак шайкештиги). XX кылымда табиятка болгон башка мамиле – экологиялык ойлом калыптанган. Адам менен табияттын өз ара байланышы – космистер Федоровдун «табияттын жөнгө салуучусу» долбоорунда, Циалковскийдин космостук этикасында, Чижевскийдин күн энергиясынын табият процесстеринин агылуусуна тийгизген таасири каралган. Космизм концепциясы аркылуу адам менен табияттын ортосундагы үзүлгөн байланышты калыбына келтирүү жолдорун издешкен. Космостук жалпы үй – дүйнөлүк тилектештик концепциясын кайтарып берүү менен дүйнөнү сактап калууга болоорун даңазалашкан.

Философия үчүн азыр адам менен табияттын өз ара катнаштарынын эки акыркы концепциясы мүнөздүү: бир жагынан, адамдын дүйнөдөгү кокустук идеясы, ал эми экинчи жагынан, адамды табияттын өнүгүүсүнүн максаты катары теологиялык чечмелениши. Алсак, француз ойчул-агартуучусу Монтескьенин окуусунда адам табияттын бир бөлүгү катары каралса, ал эми

анын жашоо-турмушунун көп маанилүүлүгү тышкы чөйрөнүн шарттары менен түшүндүрүлөт. Бардык эле социалдык өнүгүү адамзат табиятынын жеке жана өзгөрүлгүс манызынын түрдүү тышкы таасирлерге болгон реакциясы, географиялык чөйрө жана баарынан мурда климат адамдардын бардык турмуштук болмушуна, анын ичинде мамлекеттик бийлик жана мыйзам чыгаруучулук сыяктуу формаларына олуттуу таасирин тийгизет. Максималдуулук, бир тараптуулук адам менен цивилизациянын өз ара карым-катнаштары туурасындагы жаңылыш түшүнүктөргө алып келет.

Гердер – дүйнөнү мыйзам ченемдүү зарыл баскычтарды багындырган үзгүлтүксүз өнүгүп туруучу жеке бүтүндүк катары түшүндүрөт. Коомдун тарыхы табияттын тарыхы менен тыгыз байланышкан. Гердер тарабынан айтылган жоболор Ж.Ж. Руссонун идеяларына карама-каршы келет. Ага ылайык адамзат тарыхы өзүнө адашуулардын айлампасын камтып, табият менен келишпестик карама-каршылыкта турат. Ал эми И.Канттын пикиринде, көрсөткүч катары укуктук түшүнүктөргө ылайык иретке келтирилген мамлекеттик конституция эсептелген үзгүлтүксүз өсүп жаткан ишмердүүлүк жана маданият адам менен табияттын өз ара байланыштарынын негизинде жатат.

«Назначение человека» аттуу Фихтенин немец классикалык идеалдашуусунда баса белгиленгендей, «табият өзүнө ич ара тыгыз байланышта болгон бир бүтүндүктү камтып турат». Адам табияттын бардык биригүүсүндөгү табият күчтөрүнүн өзгөчө көрүнүшү болуп саналат. Анда адам – табийгый нукта жашоо мекнен өзүнүн чыгармачылык аракеттенүүчүлүк, изденүүчүлүк, ойлоп табуучулук ишмердүүлүгүндө өзүнүн маңызын аныктай алат. Фихтенин идеясына ылайык, адамдар абсолюттук эрктен сырткары жашоо кырдаалына жараша жаратылышка таасир берип, жаңы ишмердүүлүк принцибинде негизги ролду ойноосу керек. Бирок табият эмес, эркиндиктин өзү адамзат жашоосундагы эң көп коркунучтуу баш-аламандыктарды жаратат: адамдын кас душманы – бул адамдын өзү». Табият

– жалпы эле адам менен коомдун жашоо ишмердүүлүгүнүн табийгый негизи болуп саналат. Табияттан тышкары адам жашай албайт.

Изилдөөчүлөрдө адегенде адам биологиялык түрдүн өкүлү жана коомдогу индивиддердин жыйындысындагы өнүгүүнүн биологиялык мыйзамдарына баш ийүүсү катары эсептелген. Андыктан адамдын жана коомдун социалдык түзүүчүсүнө андан кийинки экинчи роль таандык болгон.

3.Фрейддин антропосоциогенездик пикиринде, – адам менен коомдун пайда болуу жана өнүгүү процесси – башкы биологиялык себептердин бири. Анын көз карашында адамга болгон ан-сезимсиздик башталыштын тийгизген олуттуу таасири жатат. Ал анын ата-бабалардан мураска калган психикасында, сокур сезимдеринде жатат. Жаныбарлардын сокур сезимдеринен коргоо үчүн коомдук норма, морал, маданият формасындагы каршы салмакты түзүүгө аракет кылат. Неофрейдизмдин өкүлдөрү, анын ичинде Э.Фромм адамга биологиялык, анын ичинде сексуалдык факторлордун тийгизген таасиринин азыраак үлүшүн жана коомдук байланыштардын маанисин жогорулатууну карашкан. Бирок, жалпы жонунан алардын ой жүгүртүүлөрүндө мурункудай эле олуттуу денгээлде биологиялык ыкма бар.

Философиялык антропологиянын өкүлдөрү М.Шеллер, А.Гелен адам менен коомду философиялык, диний жана табийгый-илимий ыкмалар менен айкалыштырып карашкан. Гелендик концепцияга ылайык адам төрөлгөндөн тартып эле жаныбарлар дүйнөсүнүн башка өкүлдөрүнөн айырмаланып «биологиялык жетишсиздик» болуп саналат. Ошол «жетишсиздигинин» өзү жана жашап кетүү каалоосу адамды активдүү өнүгүп, өзүнүн жөндөмдүүлүктөрүн пайдаланууга мажбурлашкан.

Коомдун табият менен болгон тыгыз байланышы, табияттагы жаныбарлардын, коомдогу адамдардын жүрүм-турумдарынын окшоштугу ойчулдардын коом өзүнүн манызы боюнча биологиялык суперорганизм болуп эсептелет деген жыйынтыка келишкен. Аталган теорияга ылайык коомдун структурасы менен иш алып баруусу жандуу организмдин түзүлүшү менен функцияларына окшош келет. Г.Спенсердин пикиринде, «кандык бөлүкчөлөр

акчага окшошуп кетет». Ушул «органикалык теорияда» адамдардын ан-сезимдүү ишмердүүлүгүнүн өзгөчөлүктөрүн көңүл сыртында калтыруу, алардын эрки менен кызыкчылыктарын эсепке алуунун жоктугу айныксыз.

Табият менен коомдун бирдиктүү иш-аракеттери туурасында К.Маркс жана Ф.Энгельс коом табияттан сапаттуу айырмаланып, аны менен өткөнү, азыркысы жана келечеги тыгыз байланышкан деп белгилешет. Адамзаттын жашоосу менен өнүгүүсүндөгү табияттын улуу милдети Күн системасы – биздин дүйнө, Жер – адамзаттын «үйү» деп эсептелишинде турат.

Табияттын өнүгүү процессинде адам менен коомдун пайда болуусунун климаттык жана биологиялык өбөлгөлөрү калыптанган. Табият коомдун өнүгүүсүнө таасирин тийгизиپ, табияттык шарттар жана өндүрүштүн өнүгүү денгээли менен аныкталат. Адам менен коомго климаттык шарттар да таасирин тийгизет. Коомдун жашоосу табияттык ресурстардын кору менен шартталат. Андыктан алар бирдей бөлүштүрүлгөн эмес. Коомдун жашоо ишмердүүлүгүнө табияттын стихиялуу күчтөрү: кургакчылык, суу ташкындары, сел каптоолор, жер титирөөлөр, вулкандык атылуулар, цунами жана тайфундар да таасирин тийгизет.

Коом өз кезегинде өзүнүн жашоо ишмердүүлүгү менен табиятка таасирин тийгизиپ, материалдык өндүрүш аркылуу өзүнүн табиятка болгон олуттуу таасирин жүзөгө ашырып, табият ресурстарын кайра иштетүү, түзүү, булгоо жана коргоо менен пайдаланат. Коом менен табияттын бирдиктүү иш-аракеттеринин мыйзам ченемдүүлүгү, алардын ортосундагы бир-бирине тийгизген таасири катары адам табияттык заттарды колдонуп, ага өзүнүн жашоо ишмердүүлүгүнүн продуктуларын бөлүп чыгарат. Бул алмашуу өндүрүш аркылуу ишке ашырылат. Бүгүнкү күндүн өзгөчөлүгү аталган калдыктар айлана-чөйрөнү булгап, адамдардын ден соолугуна, табиятка терс таасирин тийгизүүдө. Биочөйрөдөгү кубулуштардын диалектикалык тең салмактуулугун бузуу коркунучу күч алууда. Бул маселени илимий-техникалык чечүүдө жаңы технологияны (калдыксыз жана аз калдыктуу) иштеп чыгуу маанилүү.

Табият жандуу (органикалык) жана жансыз (органикалык эмес) кубулуштардан турат. Биочөйрө, (Вернадскийлик окууда) – өзүнө бардык жандуу организмдерди, алардын жашоо чөйрөсүн жана жашоо ишмердүүлүгүнүн продуктуларын камтып турат. Гео жана биочөйрөнү камтыган табийгый чөйрө түшүнүгүн айырмалап кетүү керек. Адамды курчап турган чөйрө табияттык чөйрөдөн тышкары социалдык, маданий, социалдык-психологиялык шарттарды да камтыйт. Демек, курчап турган чөйрө:

-табийгый чөйрө – биринчи табият – жашоонун табийгый булактары, табийгый байлыгы;

-жасалма чөйрө – экинчи табият – коомдун өнүгүү денгээли боюнча адам тарабынан түзүлгөн предметтер.

Табият – сөздүн тар маанисинде – ааламдын бир бөлүгү болгон биздин планетанын биочөйрөсүн түшүнөбүз. Анда адамдын пайда болуусу үчүн табийгый шарттар түзүлгөн. Биочөйрөгө атмосферанын, гидрочөйрөнүн жана литочөйрөнүн, жогорку бөлүгү кирет. Ал мындан 3, 4 млрд. жыл мурун пайда болуп, жандуу жана жансыз табияттын бирдиктүү иш-аракеттеринин натыйжасында калыптанган жердин үстүнкү катмарынын сапаттуу жаңы абалы менен мүнөздөлөт. Жандуу зат биочөйрөнүн, функциясы, ансыз жандуу заттардын өнүгүүсү мүмкүн эмес. Вернадскийдин айтуусунда адамзат кубаттуу геологиялык фактор болуу менен азыр биочөйрө космоско кирүүдө.

Табият чөйрөсү – коомдун жашоосунун табийгый шарты. Ал эми, коом – табияттын кыйла кенири бүтүндүгүнүн бөлүгү болуп саналат. Адам жерде анын ичке кабыкчасы катары географиялык чөйрөнүн чектеринде жашайт. Ал – анын жашоо чөйрөсү жана күчтөрүн жумшоо чөйрөсү. Географиялык чөйрө – коомдук өндүрүштүн процессине тартылган коомдун жашоосунун зарыл шарттарын түзгөн табияттын бир бөлүгү. Андан тышкары биздин жашоо-турмушубуз мүмкүн эмес.

XVII–XVIII кылымдардагы Монтеスキенин географиялык детерминизми географиялык жерлер (топурак, климаттын өзгөчөлүктөрү) коомдун өнүгүүсүндө чечүүчү ролду ойнойт. Жаңы мезгилде аталган идеяны Ипполит

Адольф Тэн жана Бокль Генри Томастар улантышкан. XX кылымдын башында географиялык детерминизм геосаясат тарабынан берилип, турмуштук мейкиндикти басып алуу зарылчылыгы туурасындагы идея менен алмаштырылган. Бардык эле мамлекеттин саясаты геосаясий болуп эсептелет.

Эң алгачкы доорлордон тартып эле адамдар жаныбарлар сыяктуу топ-топ болуп жамааттык жашоого шартталышкан. Алар жаратылыштын түрдүү тартууларын пайдалануу жана жаратылыш кырсыктарынан сактануу үчүн, деги эле жашоо тиричилик үчүн жалгыз жашоо мүмкүн эместигинен бири-бирине ыкташып инстинктик мамиледе жамааттык жашоого аргасыз болушкан. Алар ан-сезимдүү түрдө мындай шарттуулукту түшүнбөсө да интуициялык сезимдик касиеттер аркылуу бири-бирине жардам беришип, кол-кабыш кылышып, байыр алып жашашкан. Т.а. табийгый үйүр алуу инстинкти – адамдык байыр алуу менен алмашкан. Мисалы: жырткыч айбандардын кол салуусунан, жаратылыш кырсыктарынан чогуу коргонуу ж.б.у.с. Мына ушул инстинктик касиет жашоо турмуштун бардык жагдайында ан-сезимдешүү эволюциясы аркылуу маданий процесске айланган.

Ар кандай коомдук ишмердүүлүктөрдүн генезиси – адам ишмердүүлүгүнүн башаты – адамдын алгачкы пайда болуусу же, маданияттын алгачкы калыптануу доору менен түшүндүрүлөт. *Homo sapiens* (*Homo* – человек, *sapiens* – разумный) – “акыл-эстүү киши” жана *Homo erectus* (*Homo* – человек, *erectus* – прямоходящий) – “басып жүрүүчү киши” доорлору алгачкы маданияттын калыптануу этабы экендигин антропологдор белгилеп келишет. Ал эми, маданияттын пайда болуу этабы менен адамдын алгачкы пайда болуу тарыхы бир эле контексттеш каралаары илимде белгилүү. Деги эле Адам түшүнүгүнүн өзү эволюциялык контексте ишмердүүлүк же, маданият түшүнүктөрү менен синонимдеш келээри айкын.

Адам – биочөйрөдөгү өзүнөн башка бардык жандуу жаратылыштан айырмаланып, өз ишмердүүлүгү аркылуу маданиятты жарата алды. Анын эң негизги артыкчылыгы – адамдын аң сезими, ой жүгүртүүсү, ал артыкчылыктары аркылуу эмгек куралдарын жасап, аны өркүндөтүүсү жана

жаратылышка таасир этүүсү. Адам – табийгый даяр жана чийки продуктыларды өндүрүп чыгаруу, кайта иштетүү жолу менен маданий продуктыларды даярдоого жөндөмдүү. Табийгый кубулуштарды интеллектуалдык мүмкүнчүлүктөр аркылуу маданий кубулуштарга жана баалуулуктарга айландыруу жөндөмдүүлүктөрүнө ээ. Анын башкы касиети – жашоо-тиричиликке шартталган табийгый даяр жана чийки продуктыларды өндүрүп чыгаруу же, кайра иштетүү аркылуу ишмердүүлүккө ээ экенедигинде. Өзүн-өзү коргонуу, жашоо үчүн күрөш сыяктуу табийгый инстинкттери – изденүү, ойлоп табуу, аракеттенүү, жасап көрүү ишмердүүлүктөрүнүн – тиричилик кылуунун детерминанты болуп саналат. Демек, Адамдын же, маданияттын башкы феномени – ишмердүүлүк болуп эсептелинет.

Эволюциянын натыйжасында – ишмердүүлүк социалдык феноменге айланып олтураарын социалдык антропология илими тастыктады. Ишмердүүлүк жашоо-тиричилик шартка жараша түрдүү багыттарда өнүгөт. Ал аң уулоодон – аңчылык, мергенчилик, жер иштетүүдөн – дыйканчылык, эмгек куралдарын, согуш куралдарын, үй буюмдарын жасоодон – кол өнөрчүлүк, товарларды айырыбаштоодон жана оуштуруудан (алмаштыруудан) – соодагерлик ж.б.у.с. ишмердүүлүктөр келип чыгат.

Социалдык эволюциянын натыйжасында түрдүү багыттагы жана тиричилик шартка ылайык бирин-бири толуктап туруучу көптөгөн ишмердүүлүктөр калыптанган. Мисалы: *аңчылык, мергенчилик, дыйканчылык, соодагерчилик, табыпчылык, тамырчылык, дарыгердик, акындык, ырчылык, куудулдук, тилмечтик, саяпкердик, мүнүшкөрдүк, малчылык (койчу, жсылкычы, төөчү), кол өнөрчүлүк, устачылык, ашпозчулук ж.б.у.с.*

Ишмердүүлүк – илимий аң сезимге чейин эле турмуштук, тиричилик муктаждыкка ылайык эмпирикалык деңгээлде калыптана алган. Адамзат жашоосундагы ар бир ишмердүүлүк коомдук керектөөгө ылайык өз учурунда актуалдуу болуп, ал эми, зарылчылыктан оолак болгондо актуалдуулугун жоготуп турган. Бир ишмердүүлүктүн ордуна экинчи бир ишмердүүлүк пайда болгон. Мындай кубулуш объективдүү шарттарга ылайык эволюцияланууга

дуушар болгон.

Демек, табияттын бир бөлүгү болуп саналып, адам – акырындык менен социалдык эволюциялашуу алкагында маданиятташууга жетишти. Натыйжада, адам жашоосунун табийгый, жана социалдык өңүтү калыптанды. Табийгый жана социалдык чөйрөдө табийгый жана социалдык тандоо да кызмат кылат. Белгилүү социалдык маанидеги талаптарга: биригүүчүлүк, өз ара жардамдашуу сыяктууларга баш ийген коомдор гана жашап кетишкен. Бул социалдык талаптар табийгый түрдө тажрыйбаны өткөрүп берүү менен бекемделген. Адамзат коомундагы алгачкы үйүрдү кайра түзүүдө биологиялык иш-аракеттеринин фонунда социалдык мыйзам ченемдүүлүктөр ойношкон. Ал биринчи кезекте эмгек процессинде жүзөгө ашырылат.

Эмгектин жамааттык ишмердүүлүгү пайда болуп, ага максаттуу коомдук ыкмасы мүнөздүү болгон. Эмгек адам менен табияттын ортосунда жасалган процесс, анда адам өзүнүн жеке ишмердүүлүгү менен өзү жана коомдун ортосундагы зат алмашууну жөнгө салат жана көзөмөлдөйт. Эмгек адамзат жашоосунун, коомдун пайда болуусуна жана калыптануусуна алып келген башкы материалдык күчтүн бири болуп саналат. Бирок анын иш-аракети эмгек процессин жүзөгө ашыруунун маанилүү каражаты болуп эсептелген тилдин калыптануусуз мүмкүн болмок эмес.

Адамзат коомунун пайда болуусунун өзү курчап турган табиятты өзгөрттү жана өзү да анын таасири алдында өзгөрүүгө дуушар болду. Коомдун табиятка тийгизген таасири материалдык өндүрүштүн, илим менен техниканын, коомдук муктаждыктардын өнүгүүсүн шарттайт. Андыктан географиялык чөйрөнүн алкактары кеңейген, жаңы касиеттер топтолгон. Азыркы географиялык чөйрө көптөгөн муундардын эмгегинен улам пайда болгон. Эгерде анын касиеттеринен ажыратса жана азыркы коомду чыгуучу табияттык шарттарга койсо анда ал жашай албайт.

Өз кезегинде географиялык чөйрө коомдун өнүгүүсүнө таасирин тийгизет. Түндүк менен түштүктүн, тропиктердин элдеринин өнүгүүсүн салыштырып көрөлү. Географиялык чөйрө өлкөлөр менен райондордун

чарбалык адистешүүсүнө таасирин тийгизет. Алсак, эгерде тундранын шарттарында калк бугу багуу менен эмгектенсе, ал эми субтропиктерде цитрустук жемиштерди өстүрүү менен алектенишет.

Коомдун жашоо чөйрөсү географиялык чөйрө менен гана чектелеби? Анын жашоосунун сапаттуу башка табийгый чөйрөсү болуп бардык жандуунун чөйрөсү биочөйрө саналат. Биочөйрөнүн узак эволюциясынын натыйжасында динамикалык, ички дифференцияланган тең салмактуу система калыптанган. Ал ааламдын жана бардык жандуунун эволюциясы менен бирге өнүгөт. Бардык жандуудан тышкары, биочөйрө өзүнө адамды да камтып турат. Анын үстүнө анын тийгизген таасири биочөйрөнү катуу өзгөртөт. Адамзаттын өнүгүүсү менен өзүнө жандуу жана акыл-эстүү чөйрөнү камтыган жаңы сапаттуу абалга – ноочөйрөгө өтүү жүзөгө ашырылат. Демек, ноочөйрө – коомдун табиятка тийгизген таасиринин кыйла терең жана ар тараптуу формалары менен байланышкан жаңы өзгөчө реалдуулук. Ноочөйрө – аныктоочу фактор катары адам ишмердүүлүгү эсептелген биочөйрөнүн өнүгүү баскычы. Антропчөйрө, социочөйрө жана техночөйрө да ушундай. Кээде ноочөйрө биочөйрөдөн тышкары жана анын алдында өнүккөн идеалдуу – ой жүгүртүүчү катмар катары каралат. Мындай кырдаалда адам өзүнө ноочөйрөнүн андан аркы өнүгүү эволюциясына болгон жоопкерчиликти алуусу керек, анын ишмердүүлүгү табийгый жана социалдык процесстердин илимий түшүнүгүндө негизделүүсү абзел.

Адамзаттын, анын өндүрүштүк күчтөрүнүн өнүгүүсү адамзатты табияттык ресурстардын чектелүү маселелери менен коом-табият системасынын тең салмактуулук динамикасын ыктымалдуу бузууга алып келди. Адамзат – табият менен токтоосуз кармашууда. Биз табият менен шайкеш жашообуз абзел. Адам табияттын көп бөлүгүн өзүнүн жашоо чөйрөсүнө ыңгайлаштыруу менен табиятка болгон мамилесиндеги өзүнүн эркиндигинин чектерин кенейтет. Ал андагы ага тийгизген таасирди кайра өзгөртүүгө болгон жоопкерчилик сезимин курчутат. Бул жерде “алмайдын

бермейи бар”, “эркиндик канчалык толук болсо, жоопкерчилик ошончолук жогору болот” деген жалпы философиялык принцип турат.

Экология – “коом-табият” системасынын тең салмактуулугунун динамикасын колдоо максатында жашоо чөйрөнүн тышкы шарттары менен бирдиктүү иш-аракеттеринин мыйзам ченемдүүлүктөрүн окутуучу илим. Азыркы экологиялык маселелердин глобалдуулугу адамдан ойломдун башка ыкмасын, өздүк ан-сезимдин жаңы формасын – экологиялык ан-сезимди талап кылат. Бул баарынан мурда, адамзат өзүн табиятка болгон мамилесинде бир бүтүндүк катары андап билүүсү керек дегенди билдирет. Табият менен болгон тең салмактуулукту жана гармонияны сактоонун алгачкы жана эн башкы шарты – бул адамдардын бири-бири менен болгон акыл-эстүү бирге жашоосу. Бардык адамдардын, жапыадамзаттык жашоо иш-аракеттерин аталган маселелерди чечүүдө баш коштуруу зарыл. Табияттык чөйрө мейкиндик жактан адамзаттын өнүгүүсүнүн ченеми боюнча кеңейет. Бүгүнкү күнү Жер планетасындагы анын түз же, кыйыр тийгизген таасиринин объектиси болуп биочөйрө эсептелет.

Бул дүйнөдө бардык кубулуштар табийгый мыйзам ченемдүүлүктөргө баш ийишет. Кылымдар бою адам дүйнөнүн жаралуу эрежелеринин жана көрүнүштөрүнүн кайталануучулугунун белгилүү бир тартибин белгилеп, мыйзам ченемдүүлүктөр жөнүндөгү түшүнүктү пайда кылат. Мыйзам – өзүнүн жалпыланган формасында жана көрүнүштөрүнүн салыштырмалуу типологиялык жактан классификацияланган көрүнүштөрүнүн ортосундагы байланыштардын олуттуу, туруктуу жана зарыл тиби. Адамзат билимдеринин продуктусу формасында, өзүнүн ички мазмуну боюнча мыйзамдар реалдуулук процесстеринин объектилерин билдирет. Мыйзамдарды таануу илимдин негизги милдеттеринин бири болуп саналат.

Мыйзам түшүнүгү детерминизм менен тыгыз байланышта болот. Эгерде детерминизм – кубулуштардын себептүүлүгү, себептик байланыштары жана алардын жалпы шарттуулугу жөнүндө болсо, мыйзам (сөз табийгый мыйзам жөнүндө болуп жатат) – табийгый кубулуштардын туруктуу байланыштагы

кайталанып туруучу – ыргактуулугу жана ырааттуулугу. Мыйзам детерминациянын туруктуулук ченеми катары кызмат кылуу менен байланыштын алдын алуучулук ченеми болуп саналат. Ошондуктан мыйзам зарылдык объектинин иш-аракетинин берилиши иретинде детерминациянын өзгөчө түрү: өткөндүн себептик жана азыркынын системалык детерминизминен айырмаланып, келечектин детерминизми катары каралат.

Реалдуулуктун негизги чөйрөлөрүнүн көз карашында мыйзамдар *табияттын, коомдун жана ойломдун мыйзамдары* деп бөлүнөт. “Табият мыйзамы” зарылдык жана шарттуулук түшүнүгү менен айкындалат.

Адам – ааламдын социалдык мейкиндиктеги жандуу бир бөлүкчөсү. Алсак, адам менен коомдун саясий, өндүрүштүк, рухий ишмердүүлүгү өзүнүн табияттан өзгөчө айырмаланган мыйзамдары менен өнүккөн таза социалдык көрүнүштөрдөн болуп саналат. Адамзат – бул жандуу системалардын өнүгүүсүнүн жогорку баскычы, анын башкы элементи болуп – адамдар, алардын бирдиктүү иш-аракеттеринин формалары, баарынан мурда, эмгек продуктулары, менчиктин ар кыл формалары жана ага болгон көп кылымдык күрөш, түрдүү институттардын жыйындысы, рухтун тазаланган чөйрөсү. Коомдук болмуштун агымынын турмуштук негизи – бул эмгек. Адамдардын бүтүн системага биригүүсү алардын эркинен тышкары болот: төрөлүүнүн табийгый фактысы айныксыз түрдө адамды коомдук турмушка киргизет. Коомдун өнүгүүсү: материалдык жана рухай жыргалчылыктардын жогорулоосу менен адамдын муктаждыктары да өсөт.

Табияттыктан айырмаланып, социалдык мыйзам ченемдүүлүк бир катар өзгөчө белгилерге ээ. Алар:

1. Жалпы карым-катнаштар коомдук кызыкчылыктардын, муктаждыктардын, максаттардын формасын кабыл алат. Демек, бул социалдык мыйзамдар материалдык эле эмес, рухий ишмердүүлүктүн да мыйзамдары болуп саналат. Андыктан коом бир эле мезгилде объекти жана субъекти болсо, ал эми социалдык мыйзамдар – адамзат ишмердүүлүгүнүн мыйзамдары болуп саналат.

2. Генетикалык жактан алгачкы болгон адамзат ишмердүүлүгүсүз социалдык мыйзам ченемдүүлүктөр жок жана мүмкүн эмес. Тарых – бул адамдын өзүнүн максаттарын көздөгөн ишмердүүлүк.

3. Социалдык мыйзамдар – мүнөзү боюнча – статистикалуу болот.

4. Социалдык мыйзамдардын спецификасы болуп, алардын тарыхыйлуулугу эсептелет. Анын натыйжасында, социалдык эволюция табияттын эволюциясына, коомдук-катнаштарга жана маданияттын формаларына караганда, кыйла тез ылдамдык менен агып өтүп, салыштырмалуу кыймылдуу келет. Социалдык организм абдан динамикалуу жана анын мыйзамдары өнүгүүнүн жалпы тенденциясын гана кармап калууга шарт түзөт, ал эми бул окуялардын болуусунун мөөнөттөрүн орнотуунун төмөнкү ыктымалдуулугун түзөт.

Коомдун өнүгүүсүнүн мыйзам ченемдүүлүктөрү туурасындагы маселе – абдан талаш-тартыштуу келет.

1. Антинатурализм (неокантианчылыктын Бадендик мектеби – Риккерт, Виндельбанд) – коомдун өнүгүүсүнүн объективдүү мыйзамдарынын болуусун четке кагат.

2. Натурализм (Конт) – табигый жана коомдук илимдер ортосундагы айырмачылыктардын жоктугу. Социалдык мыйзамдардын сапаттык өзгөчөлүктөрүн четке кагат. Аларды табигый-илимий билимдердин үлгүсү боюнча изилдөө керек.

3. Марксизм – табияттын мыйзамдарына салыштырмалуу сапаттык өзгөчөлүктөргө ээ болгон коомдук өнүгүүнүн объективдүү мыйзамдарынын болуусу. Анын өзгөчөлүгү төмөнкүлөрдө турат: 1) коомдук мыйзамдарда чон күч менен статистикалык табият берилген. Алар адамдардын көп санында жана чон убакыттык аралыктарда байкалат; 2) ал адамдардын ан-сезимдүү ишмердүүлүгүнүн негизинде калыптанат; 3) андыктан социалдык мыйзам ченемдүүлүк адамдардын ишмердүүлүгүндө болгондуктан, социалдык мыйзамдар көпчүлүк учурларда мыйзамдар-тенденциялар катары кызмат кылышат.

Коом ага ичтен таандык болгон мыйзамдардын негизинде өнүгөт. Социалдык мыйзамдар: 1) Маркс материалдык турмуштун өндүрүштүк ыкмасы дегеле турмуштун социалдык-саясий жана руханий процесстерин шарттайт деп жазган коомдун жашоосу менен өнүгүүсүнүн өндүрүштүк ыкмасынын аныктоочу ролу туурасындагы жалпы социологиялык мыйзам; 2) надстройкага болгон экономикалык базистин карым-катнашынын белгилүү ролунун мыйзамы; 3) өндүрүштүк мамилелердин өндүрүш күчтөрүнүн денгээли менен мүнөзүнө ылайык келүү мыйзамы; 4) коомдук-экономикалык формацияларды прогрессивдүү алмаштыруу мыйзамы; 5) социалдык революция мыйзамы; 6) тарыхтагы элдик массанын улам өсүп жаткан ролунун мыйзамы; 7) коомдук аң-сезимдин салыштырмалуу өз алдынчалуулук мыйзамы; 8) керектөөлөрдүн жогорулоо мыйзамы.

К. Поппердин көңүлү өзгөчө мыйзам катары детерминисттик байланыштын маанилүү түрүнө бурулат. Табияттын мыйзамы, анын пикири боюнча, катуу, өзгөрбөс мыйзам ченемдүүлүктү сүрөттөйт. Табияттын мыйзамдары өзгөрүлгүс болгондуктан жана эч кандай өзгөчөлүктөргө жол бербегендиктен, аларды бузууга же, жаратууга болбойт. Ал эми мыйзамга карама-каршы келген окуяга туш болсок, анда биз өзгөчө жагдай жөнүндө эмес, мыйзамдын бар экендиги жөнүндөгү божомолубуз жокко чыгарылат.

Табияттын мыйзамдары туурасына кеп кылуу менен биз илим мыйзамдары жөнүндө да айта кетүүнү эп көрдүк, дегеле илим мыйзамынын эки өзгөчөлүгү бар. Биринчиден, физикалык мыйзам логикалык формага, табияттын ар кандай мыйзамы сандык жагына ээ болуп, формалдаштырылышы мүмкүн. Экинчиден, илимдин ар бир мыйзамы тыюу салуу менен көрсөтүлүшү ыктымал. Бирок Поппер бул темадагы кийинки талкууларда «табият мыйзамы» түшүнүгүнө коюлган талаптардын күчүн бир топ алсыраткан. Демек, окурман мыйзамдарды илим гана эмес, акыл-эс, кадимки аң-сезим да ача аларын түшүнөт. Ырас, мындай мыйзамдар эч качан мыйзам деп аталбайт, анткени алар баналдуулук, ал өзү жазган логикалык форма мындай мыйзамдарга колдонулбайт. Поппердин өнүгүү, тарых

мыйзамдары, атап айтканда, кызыктуу ой жүгүртүүсү бар. Ал мындай мыйзамдар жок, болушу мүмкүн эмес деген көз карашты карманат. Чындыгында, Поппердин ою боюнча, эгерде биз эволюцияны жалпысынан же, адамзат коомунун тарыхын ала турган болсок, анда алардын ар бири, түпкүлүгүндө, бир чоң факты, ал эми факт уникалдуу болот. Адамзат коомунун эволюциясын же, тарыхын салыштыра турган эч нерсе жок. Эволюцияга же, тарыхка келгенде, алар ар дайым биз "азыр" деген сөз менен белгилеген убакыттын чегинде "бүттү" деп болжолдонот. Мындай кубулуштарга карата кырдаалдык талдоо гана мүмкүн, б.а. азыркы кырдаалда бир нерсеге таасир эткен факторлорду аныктоо болуп саналат. Ырас, тарыхта көбүнчө мыйзамдар үчүн кабыл алынган нерселер, окуялардын жүрүшүнүн белгилүү бир багытын көрсөткөн тенденциялар бар. Бирок кандай гана тенденция болбосун, мыйзамды кескин өзгөрүшү, окуялардын өнүгүшү таптакыр башка нукка түшүшү мүмкүн экендиги менен айырмаланат. Мындан Поппер тарыхта көрөгөчтүк (астрономиядагы күндүн тутулушун алдын ала көрүү сыяктуу) мүмкүн эмес, ишке ашыруу ыктымалдуулугунун азыр-көптүр деңгээлине ээ болгон болжолдоо гана мүмкүн деген жыйынтыкка келет.

Эми социотабияттык мыйзамдарга мүнөздөмө бере турган болсок, анда ХХ кылымдын экинчи жарымында синергетика (системалардын өзүн-өзү уюштуруу теориясы) жана сызыктуу эмес (стандарттуу эмес) ой жүгүртүү идеяларынын калыптанышына байланыштуу илимдеги концептуалдык өзгөрүүлөр коомдун турмушу, табияттын негизги мыйзамдарына баш ийген адамдын жашоосу бир бүтүндүк катары көрүнгөн интегралдык система катары дүйнөнү көрсөтүүгө мүмкүндүк берет. Социотабияттык чөйрөгө болгон комплекстүү көз караш, табият менен коомдун өнүгүүсүнүн жалпы мыйзам ченемдүүлүктөрүн түшүнүү азыркы адамдын маданиятынын маанилүү курамдык бөлүгү болуп саналат. Биосфера – глобалдык экосистема. Коом биосферанын подсистемасы катары, социотабияттык системалардын өзгөчөлүктөрү болуп саналат. Коом – табият системасынын элементтери, функционалдык байланыштары жана негизги фактору. Экологиялык карама-

каршылык алмашуу процесстеринин дискреттүүлүгүнүн функциясы катары каралат. Экологиялык туруктуулук – системанын туруктуулугу түшүнүгү, социотабигый экосистемалардын туруктуулугунун өзгөчөлүктөрү. Бифуркация чекиттеринин түшүнүгү жана бифуркация өтүүлөрдүн кайтарымсыздыгы. Экологиялык өнүгүү деп экосистеманын өнүгүүсүндөгү эволюциялык жана революциялык этаптарды айтсак болот.

Адамдын, коомдун жана табияттын өз ара аракеттенүү процессинин табигый-тарыхый мүнөзү жөнүндө айтканда, коомдун генезистик жана эволюциялык кубулуштарынын мыйзам ченемдүүлүктөрү, ал кубулуштардын объективдүүлүгү жөнөкөйдөн татаалга карай өнүгөөрү белгилүү. Мындай кубулуш өнүгүүнүн эң төмөнкүдөн жогору карай болгон негизги багытын мүнөздөйт. Коомдун социотабигый өзгөчөлүктөрүнө концептэкскурс жасоо менен төмөнкү тастыктоолорду белгилөөгө болот. Коом төмөнкүлөр менен мүнөздөлөт. Алар:

- жашаган жеринин жалпы аймагы;
- бүтүндүк жана туруктуулук (жамааттык биримдик);
- генетикалык өрчүү (тукум улоо);
- өзүн-өзү камсыздоо жана өзүн-өзү башкаруу;
- маданий коммуникациялардын шартында социомаданий баалуулуктардын жана алардын алкагында түзүлгөн нормалардын тутумун өркүндөтүү;

Коомдун талаптары боюнча адамдар өздөрүнүн иш-аракеттеринде өздөрүнүн муктаждыктарынан, мотивдеринен келип чыгат, алар аң-сезимдүү аракет кылып жатканын билдирет.

Коомдук мыйзамдардын өзгөчөлүгү: 1) коомдун жаралышы менен бирге пайда болгон; 2) табияттын мыйзамдары пайда болуп, коомдун өнүгүшүнүн мыйзамдары адамдардын топтолгон аң-сезимдүү ишмердүүлүгүндө түзүлөт жана байкалат; 3) татаал мүнөзгө ээ; 4) табияттагыдай эле коомдо да тез-тез болуучу (жалпы) жеке, өз алдынчлуу, чар жайыт түрдө органикалык биримдикте аракеттенет. Өнүгүүнүн ар бир этабында тарыхта туруктуу

болгонду мүнөздөгөн жалпы мыйзамдар, чектелген тарыхый убакытта же, мейкиндикте гана көрүнгөн конкреттүү мыйзамдар да бар.

Адамдын биосоциалдык табиятынын дихотомиясы. Эмгек – адамдын табият менен болгон мамилесинин негизги формасы. Коом менен табияттын иш-аракеттеринде материалдык, энергетикалык жана маалымат алмашуулардын ортомчулугун жогорулатуу катары эмгектин өнүгүү этаптары каралат. Палеолит доорундагы адам менен табияттын өз ара аракеттенүүсүнүн биосфералык шайкештиги бар. Палеолиттеги демографиялык жана социотабигый өнүгүүнүн өзгөчөлүктөрү туурасында айта кетсек, коомдук материалдык өндүрүштүн пайда болушу адамзаттын экологиялык тарыхындагы бурулуш учур болуп саналат. Азыркы этаптагы олуттуу социотабигый мамилелер – «ресурстарды тануулоо» маселеси жана өндүрүш менен керектөөнүн калдыктарын пайдалануу. Коомдун энергия менен камсыз болушунун өз ара байланышы жана материалдык алмашуу карама-каршылыктарын чечүү маселеси турат. Социотабигый энергия алмашуу адам тарабынан барган сайын «байыркы» энергия запастарын ырааттуу өнүктүрүү процесси катары каралат. Энергияны үнөмдөө жана энергиянын кайра жаралуучу булактарын пайдалануу биздин замандын энергетикалык көйгөйлөрүн чечүүнүн мүмкүн болгон жолу катары эсептелет.

Адамдык жашоо барлыгынын коомдук кубулушунда социотабийгый өнүгүүнүн альтернативасы катары социомаданий өнүгүү – объективдүү маңызга ээ. XX кылымдын аягында социалдык-гуманитардык илимдер алкагында социомаданий багыттагы окуулардын багыты кулач жайган. Илимий адабияттарда мындай изилдөөлөрдүн ракурсун “социомаданий антропология”, “социомаданий педагогика”, “социомаданий психология”, “социомаданий лингвистика”, ж.б.у.с. түзгөн.

Изилдөөчү Н.И.Лапиндин пикири боюнча социомаданийлик – адамзат тарабынан жасалган маданият менен социалдыктын ширелишкен шайкештиги. Ал эми, Социалдык-маданий ыкмалардын маанилүү байланышын таануу – социомаданий мамиленин белгиси.

«Социомаданий» термининин кеңири таралышы белгилүү бир таанымдык натыйжаларга ээ [106, 47-б.]. Ал конкреттүү методологиялык түзүлүштү түзүп, аны ишке ашыруу үчүн кубулуштарды түшүндүрүүдө коом жана маданият, социалдык-маданий түшүнүктөр каражат катары бирге колдонулат. Бул кырдаалда биз социологиялык мамилени туюмдук колдонуу жөнүндө сөз кылабыз. Ошол эле учурда социомаданийлик түшүнүгү, коом менен маданияттын биримдик көрсөткүчү жетишсиз көрүнөт, анткени, ал дисциплинардык өнүгтөн тышкары берилген. Коом жана маданият илимдин түрдүү тармактарында изилденип жаткандыктан, социомаданий ыкманын дисциплинардык тиешелүүлүгү жөнүндө суроо туулат.

Бул маселе философиялык-илимий адабияттарда атайын сөз кылынбайт. Бирок социомаданий мамиленин автордук түшүндүрмөсү жана бир катар дисциплиналардын методологиялык өзгөчөлүгүн негиздөө менен бул ыкманын же, жалпысынан социомаданий изилдөөнүн дисциплинардык тиешелүүлүгү көрсөтүлөт. Бул белгилер талкууга алынып жаткан тема боюнча бир катар пикирлерди айтууга мүмкүндүк берет. Көбүнчө социомаданий ыкма социологиянын дисциплинардык тармагы деп аталат [154, 27-б.]. Муну П.А.Сорокин социомаданий мамилени өзгөчө методологиялык түзүлүш катары бөлүп көрсөтпөстөн, социологияны социомаданий кубулуштар жөнүндөгү илим катары аныктап, биринчи жолу «социомаданий» деген татаал терминди кеңири колдоно баштаганы менен түшүндүрүлөт. П.Сорокин социологиянын предмети жөнүндөгү түшүнүгүн жыйынтыктап жатып, социологиялык өз ара аракеттенүү инсанды, коомду (индивиддердин жыйындысын) жана маданиятты алып жүрүүчүлөр менен инсандарда объектиленштирилген маанилердин (ошондой эле нормалар менен баалуулуктардын) жыйындысы катары камтыйт деп жазган.

Социологиялык алкактагы социомаданийликтин негизги миссиясы – адамзат жашоосун субъектилик символдоштурууну, рухтук-семиотикалык объективдештирүүнү көздөгөн. Ага ылайык, адамзат коому мененжаныбарлартопторунун жамааттык чектерин аныктоо маселеси келип

чыккан. Теориялык жактан алганда, мындай аныктамалардын кемчилиги концептуалдаштыруунун толук эместиги болгон, анткени алар субъект-символдук дүйнөдөн алаксып калган. Адамзат коомунун өзгөчөлүгү, П.Сорокин эсептегендей, маданиятта чагылдырылат. Ошондуктан ал коомдук өнүгүүнүн натуралисттик түшүндүрмөлөрүнө нааразы болгон өзүн жана бардык гуманитардык окумуштууларды «социомаданий» мектепке чакырып, маданияттын ролун баса белгилеген.

П.Сорокиндин социологияны жалпылык касиеттери жана социалдык-психологиялык кубулуштардын негизги мыйзамдары жөнүндөгү илим катары аныктоосу да канааттандырырлык эмес болгон [183, 31-б.]. Бул вариантта предметтик дүйнө социалдык кубулуштан тышкары болуп чыккан. Ошондуктан Сорокин маданият түшүнүгүнө кайрылып, социомаданий кубулуштардын жалпылык касиеттери жөнүндө жаза баштаган.

П.Сорокин тарабынан сунуш кылынган онтологиялык конструкцияны Т.Парсонс жана анын жолдоочулары колдошкон, бирок жалпысынан социологияда кабыл алынган эмес. А. Ю. Котылев аны «социомаданий» термини «социалдык» терминин жалпы кабыл алынган маанисинде жөн эле алмаштыргандыгы менен түшүндүрөт [104, 47-б.]. Ал эми социалдык-маданий синтез идеясы, анын айтымында, көпчүлүк социологдорго жат болуп чыккан.

Мына ошентип, социомаданийлик же, “социалдык-маданий синтез” түшүнүгү социология илимине таандык деген пикир маанисиз. Чындыгында, социологдор – социалдык реалдуулукка басым жасашат. Ал эми, окумуштуулар: А.Кребер менен Т.Парсонстун пикиринде маданият – социалдык түзүлүштүн туундусу. [267, 582-583-б.]. Парсонс өзү П.Сорокинден айырмаланып, маданиятты коомдун курамдык бөлүгү катары карап, иш жүзүндө «социомаданий» терминин колдонбогону белгилүү болгон [161,46-б.]. Ал эми орус социологиясында социомаданий ыкманы алгачкы таанытуучулардын бири О.И.Генисаретский «маданият – коом» көз карашынкоомдогу маданий-социалдык подсистемалардын карама-каршылыгы менен алмаштырууну сунуш кылган [56, 48-б.].

XX кылымдын соңунда социология илиминде социомаданий ыкма өнүкпөй, ага концептуалдык кызыгуу анчйинмаанилүү болгон эмес. Атактуу орус философу Н.И.Лапиндин социологиялык багыттагы өнүгүүлөрү өзгөчө болуп саналат. Анын аныктамасында социомаданий ыкма адамдын ишмердүүлүгүнүн, социомаданий тең салмактуулуктун жана өз ара байланышынын, коомдун жана индивидуалдык жүрүм-турумдун шайкештигинин, социомаданий процесстердин кайтарымдуулугунун жана кайтарылбастыгынын принциптерине негизделген [126, 5-б.]. Н.И.Лапин конкреттүү социологиялык изилдөөлөрүндө ал коом менен инсандын ортосундагы карама-каршылыкты эске алган *антропосоциеталдык* ыкмага өзгөчө маани берген. Н.И.Лапиндин пикирине ылайык, антропосоциеталдык ыкма, социомаданий мамилени басынтат. [125]. Биздин пикирибизде, бул методологиялык схема Лапин жарыялаган социомаданий ыкманын принциптерине иш жүзүндө таянбайт. Аймактардын сунушталган социомаданий портреттери чындыгында аймактык жамааттардын абалынын комплекстүү дисциплиналар аралык мүнөздөмөсү болуп саналат. Демек, социологиядагы социомаданий ыкманын мазмуну ачылбайт. Аны системалуу түрдө ишке ашыруунун маалымдама мисалдары да жетишсиз. Ошондуктан, социологияда социомаданий ыкманы дисциплинардык локалдаштыруу күмөн туудурат.

Чет өлкөлөрдө социомаданий изилдөөлөрдүн көрүнүктүү багыты болуп Л.С.Выготскийдин идеялары орчундуу болуп жатат. Анда негизинен “социомаданий педагогика” менен “социомаданий лингвистика” маанилүү. Алардын катарында социомаданий психология «социомаданий теория» катары орун алган. Анда негизинен алдыдагы мүнөздөмөлөрдү айтууга болот. Алар:

- ой чабыттын аспатык жана символдук ортомчулугу;
- билимдин жана окуунун коомчулугу;
- психикалык функциялардын келип чыгышын, калыптанышын жана өнүгүшүн көп өлчөмдүү генетикалык анализдөөнүн зарылдыгы.

Бул жоболорду эске алуу менен педагогикалык психология тармагында конкреттүү сунуштар иштелип чыгууда.

Выготский өзү «социомаданий» деген терминди колдонбогонун белгилей кетүү маанилүү. Анын окуусун социомаданий теория катары кабыл алуу советтик психолог Г.Зиммелдин маданиятынын символикалык аныктамасын колдонгону менен түшүндүрүлөт, ага П.Сорокин да багыт алган. Социомаданий психологиянын негизги өнүтү адам ишмердүүлүгүнүн символдук ортомчулугунун идеясы болуп саналат. Бул учурда ушунчалык ар түрдүү жана бири-бири менен эч кандай байланышы жок социомаданий ыкманын аныктамалары толугу менен дал келет.

Жалпысынан алганда, психологиянын бул багыттагы социомаданий теориясы жарыяланганы менен иштелип чыккан эмес. Социомаданий психология жаатындагы чет элдик изилдөөчүлөр Выготскийдин көз караштарын түшүндүрүү жана алардын прикладдык маанисин көрсөтүү менен гана чектелишет. Чет элдик психологдор Выготскийди маданий-тарыхый ыкманын негиздөөчүсү деп эсептеп, алар социомаданий дискурсту таптакыр колдонушпагандыгы менен белгилүү болгон. Саягы, чет элдик психологияда социомаданий дискурстун колдонулушуна сырткы дисциплинардык таасирлер түрткү болот. Ошентип, социомаданий психологияда социомаданий ыкманын мазмунуна дисциплинардык-спецификалык аныктама берилет, бирок ал теориялык негизделген эмес.

Маданият таануу социомаданий ыкманы колдонуунун дагы бир дисциплинардык багыты болуп калды. Алсак, А.С.Ахиезер тарыхый процессти социомаданий ыкмаларынын карама-каршылыктуу өз ара аракетин катары түшүндүргөн социомаданий методологияны иштеп чыккан [22, 2527-б.]. Маданият, анын түшүнүгүндө текст (программа) болуп саналат, анын өзөгүн моралдык идеал түзөт. Социомаданий ыкма коомдун кайра жаралышы үчүн маанилүү болгон эң натыйжалуу программаларды аныктоого, тандоого жана иштеп чыгууга багытталган. Ахиезер тарыхты адеп-ахлактык (авторитардык, либералдык, чиркөөлүк) идеалдардын ишке ашыруу үчүн

күрөшүнүн тарыхы катары караган. Моралдык идеалдардын абалы, анын ою боюнча, либералдык цивилизация (Батыш) менен салттуу цивилизациянын (Чыгыш) ортосундагы аралык көз карашына байланыштуу. Дүйнөлүк цивилизациянын ортомчулдук мүнөзү анын ички бөлүнүшүн, инверсия жана ортомчулук процесстерин, модернизациянын жана архаизациянын циклдик кайталанышын аныктайт.

Маданият менен коомдук катнаштардын өз ара байланышына көңүл буруу, тарыхта адептик чечкиндүүлүккө, “Чыгыш-Батыш” цивилизациялык карама-каршылыгына басым жасоо Ахиезердин окуусун маданий эмес, философиялык-тарыхый, ошондой эле философиянын маданиятынын жана социалдык философиянын негизги маселелерин белгилүү бир өңүттө чечүүдө байкалат. Ошентип, бул аныктаманын алкагында социомаданий ыкманын маданият таануучулук эмес, философиялык локалдашуусу белгиленген. Социомаданий ыкма бир катар дисциплиналарда колдонулуусуна байланыштуу коом менен маданиятты изилдеген түрдүү предметтердин методологиялык куралдарын бириктирген дисциплиналар аралык интеграциялык методология катары да чечмеленет. Анда:

- жалпы илимий-философиялык принциптерди;
- социалдык-философиялык негиздерди;
- феноменологиялык жана экзистенциалдык негиздерди;
- социологиялык, маданий антропологиялык, психологиялык ошондой эле, лингвистикалык методологиялык мүмкүнчүлүктөрдү;
- маданият философиясынын жана гуманитардык илимдердин бардык тармактарынын методдорун пайдаланууга болот.

Изилдөөчү Е.А.Орлова социомаданий изилдөөлөрдүн алкагында предметтер аралык байланышка маани берет. Анда, социология жана маданий антропологиянын методологиялык ресурстарын айкалыштыруу менен социомаданий изилдөөлөрдүн алкагында методологиялык синтездин чөйрөсүн чектейт [159]. Социомаданий изилдөөлөрдүн көйгөйлүү чөйрөсү «коом жана анын маданияты» («коом маданияты») деп аныкталат. Биздин

пикирибизде, Орлова тарабынан сунушталган социомаданий ыкманы аныктоо философияны социомаданий изилдөөнүн көйгөйлүү чөйрөсүнө кошууга мүмкүндүк берет. Анткени «социомаданий реалдуулук философиялык категория» болуп саналат [159].

Украиналык социологдор Н.Черныш жана О.Ровенчак социология илиминде ишке ашырылган социомаданий ыкманы социалдык-гуманитардык билим чөйрөсүндөгү интеграциялык тенденциянын көрүнүшү катары мүнөздөшөт. Социология үчүн келечектүү, алар философиянын негизги предмети катары В.С.Библердин маданият жөнүндөгү идеясын, В.С.Степиндин программалык функциясы менен маданияттын ролунун өсүп жаткандыгы жөнүндөгү көз карашын, М.С.Кагандын адамдын жашоосундагы маданияттын ролун күчөтүү жөнүндөгү корутундусун эсептешет [233, 97-98-б.]. Белгилүү ойчулдардын (анын ичинде Ахиезер менен Лапиндин) социомаданий ыкмасынын өнүгүшү Черныш менен Ровенчактын пикири боюнча, аны коомдук-гуманитардык илимдерде колдонуунун келечегин ачып берген, бирок аны ишке ашырууда методологиялык кризисти пайда кылган.

Аталган кризистин табияты С.Г.Кирдина тарабынан мүнөздөлгөн. Анын пикири боюнча, «философиядан социология илиминин» салтына таандык болгон Ахиезер менен Лапиндин эмгектеринде баалуулуктардын коомдук өнүгүүдөгү аныктоочу ролуна негизделген методология социомаданий өзгөрүүлөрдүн булагын жана өлкөлөрдүн мүмкүнчүлүктөрүн ачып бере албайт [97, 27-б.]. Черныш менен Ровенчак өзүлөрүнүн баасын бөлүшүп, коом менен маданияттын тышкы карама-каршылыгынан баш тартып, маданиятты бардыгын камтыган сапат катары кароону сунуш кылышат [232, 52-б.].

Ошентип, методологиялык жактан, конкреттүү гуманитардык жана коомдук илимдерде рефлексивдүү эмес колдонуудагы социомаданий мамиленин мазмуну коом, маданият жана алардын өз ара мамилелери жөнүндөгү алгачкы жалпы кабыл алынган идеялар менен чектелет. Бул жерде мыйзам ченемдүү бир суроо туулат: кайсы дисциплинада социомаданий ыкманын методологиялык негизделиши мүмкүн? “Бул дисциплина – маданият

таанууда жана социологияда эмес, – философияда” – деп божомолдоого болот. Коомдук-гуманитардык илимдер социомаданий ыкманы дисциплинардык маселелерди чечүүгө ылайыктуу болгон методологиялык өнүгүү катары кабыл алышат.

М.С.Каган философиялык антропологиянын өнүгүшүнүн зарылдыгын негиздеп, адамдын социомаданий ишмердүүлүгүн бөлүп көрсөткөн. Ал социомаданиятты коомдук мамилелерде калыптанган конкреттүү адам катары түшүнгөн. Ал маданият түшүнүгүн философиялык жана социологиялык көз караштан караган. Теориялык жактан алганда, социомаданий түшүнүгүн киргизүү коомдук мамилелер жана маданият түшүнүктөрү аркылуу ортомчу болуп көрүнгөн. М.С.Каган бул түшүнүктөрдү философиялык жана антропологиялык деп, эсептеген эмес. Демек, коомдук мамилелер менен маданияттын байланышы ал үчүн философиялык жана социологиялык маселе болуп эсептелет.

Бекеринен К.Х.Момджян социалдык философиянын предметтик чөйрөсүндө социомаданий өз ара аракеттенүүнү талдоону камтыганы бекеринен болбосо керек [149]. Социалдык философиядагы таасирдүү тенденциялардын катарына ал социалдык динамиканы маданий системалардагы (руханий маанилер чөйрөсү) имманенттүү өзгөрүүлөр менен түшүндүргөн окууларды кошкон. Социалдык философияда болмушту социомаданий түшүнүү мүмкүнчүлүгүн Дж.Хабермас алып чыгып, марксизмдин капитализмине байланыштуу маселесин чечип, социомаданий ыкмага кайрылган.

Окумуштуу Хабермас – социомаданий системаны маданий баалуулуктарды социалдаштыруу жана профессионалдаштыруу аркылуу салттарга ченемдик күч берген институттарды түшүнгөн. Жалпысынан алганда, социомаданий система адамдын жашоосун кайра өндүрүүнү камсыздайт, алгылыктуу экономикалык жана саясий чечимдердин чөйрөсүн чектеп, адамдын жүрүм-турумунун мотивациялык механизмдерин түзөт.

Хабермас тарабынан сунушталган модель негизинен Сорокиндин көз карашы менен дал келет. Бул модель Волгоград социалдык философия мектебинде кабыл алынган, анын өкүлдөрү коомдук өнүгүүнүн социомаданий аныктамасын берип, тарыхты материалисттик түшүнүүнүн кеңири варианты катары социомаданий парадигманы иштеп чыгууну сунуш кылышкан [105, 132-142-б.].

Көрүнүп тургандай, Хабермас сунуш кылган изилдөө стратегиясында социомаданий түшүнүгү социалдык-философиялык онтологияга карама-каршылыктуу түрдө киргизилген. Бир жагынан бүтүндөй коом социомаданий феномен катары аныкталса, экинчи жагынан, коомдун бир гана подсистемасы экономикалык, саясий жана башка подсистемалар менен (тууганчылык, адеп-ахлактык, укуктук ж.б.у.с.) бирге жашаган социомаданий система катары сүрөттөлөт. 1990-жылдардан баштап, Хабермас «социомаданий» терминин колдонууну токтотуп, маданият жергиликтүү коом катары философиялык-тарыхый мааниде кыйыр түрдө түшүнүлө баштаган, маданияттар аралык коммуникация, күрөш, диалог жана маданияттарды өз ара түшүнүү ж.б.у.с. айтсак болот.

Хабермасын көз караштарынын эволюциясына байланыштуу В.П.Фофанов белгилегендей, социомаданий изилдөөлөрдү салттуу түрдө социалдык философиянын курамына кирген тарых философиясынын бир бөлүгү катары классификациялоо мүмкүнчүлүгүнө көңүл бурат. Ал тарых философиясынын мазмунун, цивилизациялардын өз ара аракеттенүүсүн – «социомаданий биримдиктерди» сүрөттөөдөн көрөт. Алар өзүнчө коомдук организмдерди камтып турат [209, 39-б.]. Социомаданий изилдөөлөр, анын пикири боюнча, өз ара аракеттенүүчү коомдук организмдердин генетикалык өзгөчөлүгүн ачып бериши керек [209,37-б.]. Биз тарых философиясы социалдык философиянын бир бөлүгү болгон көз карашты кабыл алабыз. философиясынын актуалдуу маселелерине таянып, социомаданий ыкманын категориялык өнүгүшү жана социомаданий ыкмалардын ачылышы тарых

философиясынын өзүндө эмес, социалдык философиянын абстракттуу деңгээлинде жүргүзүлүшү керек – деп, болжолдоого болот.

Ошентип, «социомаданийлик» маданият түшүнүгүн экспликациялоонун бардык варианттарында коомдун продуктусу анын өнүгүшүнө ортомчу катары каралат. Социомаданий бүтүндүктү – коом менен маданияттын биримдигин теориялык жалпылоо – социалдык философиянын компетенттик ареалы жана миссиясы болуп саналат. Анткени, социалдык философиянын теориялык концепт-ареалында социомаданийликтин түрдүү концептуалдык аныктамалары чагылдырылган.

Социомаданий ыкманын көп фактордук жана рефлексивдик түшүндүрүлүшү туурасында айта турган болсок, “коом” жана “маданият” түшүнүктөрү менен берилүүчү социалдык-философиялык окуулардын көп түрдүүлүгү социомаданий ыкманын түрдүү чечмеленишин алып чыгуу мүмкүнчүлүгүн аныктайт. Ушуга байланыштуу философия феноменин изилдөө үчүн кыйла ылайыктуу болгон түшүндүрмөнү тандоону аныктоо зарылчылыгы келип чыгат.

К.Х.Момджян социалдык философиянын эки тармагын валюативдик (баалоочулук) жана рефлексивдүү деп бөлүүнү сунуш кылган. К.Х.Момджянын пикири боюнча, валюативдик социалдык философия адамдын болмушунун мааниси жөнүндөгү суроого жооп берип, коомдун каалаган формаларын талкуулап, баалуулуктарды айтып, «социалдык үгүттөө» милдетин аткарат. Ал рефлексиялык социалдык реалдуулуктун маңызын, мазмунун бар экендигин сүрөттөйт. Момджян Сорокиндин социалдык философиясын валюативдик деп туура мүнөздөйт.

Жогоруда белгиленген түшүнүктүн артыкчылыгы көп кырдуулук менен мүнөздөлөт. Алар: чөйрө, негиз, шарттар жана факторлор. Демек ал – социомаданий өңүттө негизделген плюралисттик, көп факторлуу түшүндүрүү болуп саналат. В.Г.Николаевтин көз карашы боюнча, «социомаданий система» термини көп факторлуу мамилеге басым жасалып, маданий, технологиялык жана ушул сыяктуу детерминизмден алыстайт [155].

Н.Черныш менен О.Ровенчак татаал социомаданий системада факторлордун эки тобу (социалдык жана маданий) коомдун өнүгүшүн бирдей аныктайт деп эсептешет [232, 48-б.]. Лапин социомаданий ыкмада социалдык жана маданий мамилелер бир жактуу детерминанттар катары эмес, коомдун өнүгүшүнө бирдей таасир этүүчү факторлор катары карала тургандыгын көрсөтөт. А.Л.Темницкий Сорокин «К.Маркстын экономикалык детерминизми болобу же М.Вебердин маданий детерминизми болобу, социалдык реалдуулуктагы өзгөрүүлөрдү түшүндүрүүдө бир факторлуу ыкмадан алыстай алган» – деп, баса белгилейт [191,182-б.].

Жалпысынан, социомаданий ыкма көп факторлуу деп чечмеленет жана анын келип чыгышы көп факторлуу детерминизмдин позитивисттик концепциясында көрүнөт. Чынында эле Сорокин иштеп чыккан социомаданий сыпаттоо методологиясы көп факторлуу детерминация принцибинен келип чыгат [182, 181–182-б.]. Бул принцип чындыкты сапаттык жактан түгөнгүс «чексиздиктин чексиздиги» катары көрсөткөн автордун дүйнө таанымынын көптүгүнөн келип чыгат. Ал адамдын жүрүм-турумуна таасир этүүчү күчтөрдүн татаалдыгына, тарыхый монизмдин жалгандыгына көңүл буруп, космостук, биологиялык жана социалдык-психологиялык таасирлерди эске алууну сунуш кылган [184, 195 –206-б.].

П.Сорокин үчүн социалдык социомаданий эволюциянын өз алдынча фактору эмес экендигин баса белгилей кетүү маанилүү. Маданият социалдык жактан келип чыгат, бирок социалдык динамика маданий динамика менен аныкталат. Анын социомаданий динамика жөнүндөгү атактуу изилдөөсүндө алгач искусство, философия, этика жана укук баяндалып, ал эми акыркысында коомдук карым-катнаштар каралат. Сорокин коомдук өз ара мамилелердин кандайча объектиленштирилгендигин жана көп тармактуу маданиятты пайда кылганын көрсөткөн эмес. Демек, ал биринчи кезекте маданий, андан кийин социалдык динамика жөнүндө айтып жатат.

Сорокин өзүнүн чыгармачылыгынын алгачкы мезгилдеринде социалдык-маданий чөйрөгө каршы чыккан эмес, бирок маданиятты

социалдык модус катары караган. Ал бир катар эмгектеринде берилген анын эмпирикалык социологиялык изилдөөлөрүнүн тажрыйбасы социалдык динамикадагы психиканын аныктоочу ролу жөнүндө айтылган теориялык жоболорду ырастаган эмес. Бул эмгектерде калктын, экономиканын жана саясаттын өзгөрүшү, социалдык дифференциация жана теңсиздик талдангандан кийин элдин психикасында, идеологиясында болуп жаткан өзгөрүүлөр каралган. Демек, социалдык мобилдүүлүк темасы Сорокиндин көңүл чордонунда болуп калганы бекеринен эмес.

Ю.Н.Давыдов 1920-жылдардын аягында аяктаган Сорокиндин жалпы теориялык көз караштарындагы революцияга көңүл бурган. Анын пикири боюнча, бул революциянын натыйжасы социалдык кубулушту дуалисттик чечмелөө, тагыраак айтканда, «социалдык» монистик категорияны «социомаданий» категориясы менен алмаштыруу, дуалисттик аныктаманын коркунучун жокко чыгарбайт; Сорокин өзү «бул коркунучту сезген», бирок «ал дайыма эле андан кутула алган эмес» [71, 117-б.]. «Социоданий» категориясын колдонуу дайыма эле дуализмдин белгиси боло бербейт. Бирок Сорокиндин чыгармачылыгынын америкалык мезгилинде дуализм ачык байкалып, анын чыгармаларынын аталыштарында жана тексттеринде «социомаданий», «коом жана маданият» деген терминологиялык конструкциялардын туруктуу колдонулушунда чагылдырылган.

П.Сорокин өзүнүн «Общество, культура и личность» аттуу изилдөөсүндө коом жана маданият экиилтигинин өз ара биримдигин социомаданийлик кубулуштун алкагында чечмелеген. Анда: коом менен маданияттын инфраструктурасы жана алардын биримдикке карай ич ара умтулууларынын жагдайлары каралган. Ал ошондой эле: «... «коом» «маданият» дегенден кененирээк термин боло албайт... «Социалдык» термини өз ара аракеттенүүчү адамдардын жана алардын мамилелеринин жыйындысына, ал эми «маданий» баалуулуктардын маанилерине көңүл бурууну билдирет» [71, 219-б.].? Сорокин өзүнүн акыркы эмгектеринин

биринде өзүнүн триадасынын мүчөлөрүн компоненттер, ишке ашыруунун ар кандай деңгээлдери, аспектилери катары мүнөздөмө берген.

Социомаданий ыкманы ички кабыл алууда маданият, адатта, коомдун бир бөлүгү, ал эми социалдык-маданий ыкма адамдын иш-аракетинин бири-бирин толуктоочу аспектилери катары каралат. Бул түшүнүк Темницкий социомаданий дуализм деп атаган принципке негизделет. Бул принцип ажырагыстыкты, корреляция менен паритетти, эки жактуулук менен ыраатсыздыкты, социалдык-маданий жактан үстөмдүк кылуу жана гибриддештирүү мүмкүнчүлүгүн ырастайт [190, 91-б.]. Лапин социалдык-маданий компоненттердин ортосундагы социомаданий тең салмактуулук принцибин сактоону зарыл деп эсептейт. Черныш менен Ровенчактын пикири боюнча, тигил же бул коомдогу маданий-социалдык факторлордун айкалышы тарыхый жактан өзгөчө мүнөзгө ээ.

Социомаданийликти плюралисттик контексте талдоодо андагы социалдык жана маданий жагдайлардын дихотомиясы негизги мааниге ээ. Ага ылайык белгиленген экиликтин айкалышындагы социомаданийлик жалпы принциптин маңызын чечмелөө максатка ылайык. Ал эми, бул суроонун өнүгүшү социалдык философия үчүн маанилүү болгон бир катар концептуалдык кыйынчылыктарга байланыштуу [185, 120-б.].

Биринчиден, социалдык-маданий ажыралгыстык теориялык жактан ар кандай жолдор менен берилиши мүмкүн. Теориялык ой жүгүртүүдө тиешелүү конструкциялар өзүнчө болуп, социалдык-маданий биримдикти ар кандай жолдор менен бекитүүгө болот.

Экинчиден, «социомаданий» термини морфологиялык жактан социалдыктын маданиятка карата болгон артыкчылыктуулугун аныктайт.

Үчүнчүдөн, социалдык философиянын изилдөө объектиси – коом болуп саналат. Андыктан, социалдык философиянын концеп-аппаратында “социалдык” термини негизги ачкыч мааниге ээ.

Мына ошкентип, социалдык философияда социалдык түшүнүгү кеңири мааниде колдонулат. Ал эми, маданият коомдон четтетилбегендиктен,

маданиятты социалдык ички, жеке модус (модификация) катары кароо ылайыктуу. Чынында эле, социомаданий ыкманын бардык концепциялары маданияттын экинчи даражадагы мүнөзүн жана анын социалдыктан болгон туундулугун ырастайт. Бул парадигма Сорокин тарабынан «Социологиянын коомдук окуу китебинде» белгиленген, анда ал коом (социалдык кубулуш) адамдарды жана алардын иш-аракеттерин, ошондой эле биргелешип, материалдык маданиятты түзгөн бул аракеттердин алып баруучуларын камтыйт деп жазган [182, 22-б.].

Сорокин маданиятка социалдык учур катары мүнөздөмө бергенде төмөндөгүлөр маанилүү болгон: биринчиден, анын мазмуну ар бир муун сайын отурукташып, өсүп, өзгөрүп турган социалдык-психологиялык чөйрө; экинчиден, анын адамдын иш-аракетинин натыйжасы жана объективдүү дүйнөсү катары аныкталышы, анын ичинде материалдык-руханий маданият, ошондой эле тил, үрп-адат, адеп-ахлактуулук, эмгектин формалары, жашоо-тиричиликке ээ болуу жолдору, коомдук-саясий түзүлүш, коомдук катмарлануу ж.б.у.с.; үчүнчүдөн, муундардын уланышын камсыз кылуудагы анын ролу жөнүндө билдирүү (алар тукум кууган маданияттын аркасында ажырагыс чынжыр менен байланышкан) саналат.

Сорокин материалдык маданиятты түзүүчүлөр коомдогу адамдарды байланыштырган кандайдыр бир «социалдык өзөктү» түзөөрүнө токтолгон. Натыйжада материалдык маданияттын функциясы адамдарды коомго байланыштыруучу, муундардын байланышын камсыз кылуучу катары каралып келген. Ансыз коомчулук мүмкүн эмес, анткени маданият адамдарга физикалык жана символикалык байланышка мүмкүнчүлүк берет.

Албетте, Сорокин адамдын объективдүү ишмердүүлүгүн бекитүү үчүн маданият түшүнүгүнө кайрылган. Демек, анын элементардык социалдык кубулушту түзүүдө маданият (биринчи кезекте материалдык) адамдардын өз ара аракеттенүүсүнүн зарыл компоненти, ишмердүүлүктүн объективдүү натыйжасы, ортомчу жана учурдагы өз ара аракеттенүүлөрдүн, кийинки жашоонун объективдүү шарты катары берилген. Адамдын иш-аракетин

объективдештирүү (объектификациялоо, реификациялоо) катары маданият өзгөчөлөнгөн жана аракеттенүүчү индивиддерге, башкача айтканда, жандуу ишмердүүлүккө каршы турат. Сорокиндин пикири боюнча, маданият инсандардын өз ара иш-аракетинде жаралат жана кумдун, таштандынын жана башка жаратуулардын изи менен көрсөтүлөт [184, 33 – 34-б.].

Биздин пикирибизде, Сорокиндин социомаданий карама-каршылыгы – бул адам ишмердүүлүгүндөгү өзгөрүү жана эс алуу учурларын айырмалоонун автордук ыкмасы. Ал жандуу ишмердүүлүктү – субъектилер, ал эми, коомдук, объективдүү ишмердүүлүктү – маданият катары баалаган. Сорокиндин пикири боюнча, идеал жана материал маданиятта, адамдардын жандуу өз ара аракетинде, башкача айтканда, социалдык жактан да бар. Маданият социалдыктын башка болмушу болуп чыгат, андан башкасы – өзгөрүүдөн эс алууга, процесстен натыйжага өткөн социалдык, башкача айтканда, социалдыктын экстериоризациясы, «реификациясы» жана объектилешүүсү болуп саналат. Социалдык кыймылда өзгөрүп, «тоңуп» турат. Ал эми бул кыймылда психикалык (идеал) материалдык алып жүрүүчүнү өзгөртөт, ал объектиден ажыратуу жана интериоризациялоонун натыйжасында башка индивиддерге жеткиликтүү болуу үчүн предметтерде жана символдордо экстериоризацияланат жана материалдашат. Материалдык жана акыл-эс (идеал) коомдук кыймылдын бардык этаптарында жанаша жашайт, ал чындыгында материалдык жана идеалдын ортомчу биримдигинин ролун аткарат, тагыраак айтканда, идеалдын кыймылы, формадагы материал аркылуу ортомчулук кылат.

Демек, Сорокиндин аныктамасында маданийлик – бул социалдык объектилештирүү. Ошого жараша социалдык маданияттын бөлүштүрүлүшү, башкача айтканда, «жандуу» маданият – субъективдүү маданият жана аракеттеги маданият катары аныкталышы мүмкүн. Социалдык маданиятка, маданий социалдык тармакка өтөт. Бул социалдык жана маданий иденттүүлүктүн натыйжасын түзөт, ал булардын башкалыгын эске алуу менен көлөмү боюнча дал келет. Башкача айтканда, социалдык жана маданий бир эле

нерсе, бирок алар түз эмес, кыйыр түрдө дал келет. Бул түшүнүктөр бир эле объекттин – коомду, бирок ар кандай жолдор менен анын өзгөрүшү жана эс алуу абалында чагылдырат.

Сорокин маданиятты коомдун бир бөлүгү деп эсептеген эмес, ал индивиддер аралык өз ара аракеттенүү катары түшүнгөн. Ал эми социалдык-философиялык теорияда бүтүндөй коом адегенде социалдык, андан кийин маданий болуп бекитилет. Киргизүүнүн ырааттуулугун эске алганда, бул түшүнүктөр, биздин пикирибизде, жанаша, параллелдүү эмес. Бул эки жагдайдын ырааттуулук айкашында коомдун чаржайыт абстракттуулугунан – такталган айкындуулукка умтулуу аракети жатат. Мындай умтулуунун социалдык-философиялык чечмеленүүсү кызыгууну туудурат. В.П.Фофанов тарабынан сунушталган бул түшүндүрмө социомаданий изилдөөнү абстракттуудан конкреттүүлүккө карай таанымдык кыймыл процессиндеги үч деңгээлдин бири катары түшүнүүдөн турат. Бул процесс абстракттуу жана айкын абалдагы теориялык түзүмдү, жана объектинин айкын эмпирикалык чагылдырылышынын абалын билдирет [127].

Сунушталган социомаданий ыкманын чечмелениши К.Х.Момджян рефлексивдүү деп белгилеген социалдык философиянын түрүнө дал келет. В.П.Фофанов рефлексивдүү социалдык философия жөнүндө сөз кылуу ыңгайлуу деп эсептейт. Анда социалдык система абстракттуудан конкреттүүлүккө өтүү процессинде карама-каршы тараптардын өз ара көз карандылыгы жана ич ара кириши аркылуу моделделет [206, 328-б.]. Сүрөттөө деңгээлинин биринде коом өзгөчө маданияттар катары өнүккөн жеке коомдук организмдердин рефлексивдүү өз ара аракеттенүүсү катары моделделет.

В.П.Фофанов коомдун жашоосунун конкреттүү тарыхый варианты катары маданият концепциясына таянарын баса белгилейт. Ал коом социалдык философиянын объектиси катары ар дайым өзүнчө коом, тагыраагы, өзүнчө коомдук организм катары жашайт дегенден чыгат. Ал анын сапаттык өзгөчөлүгүн «маданият» термини менен белгилөөнү сунуштайт.

В.П.Фофанов тарабынан негизделген маданият түшүнүгү маданияттын социалдык-тарыхый концепциялары деп аталган класска кирет. Дал ушул социалдык-тарыхый түшүнүк ЮНЕСКОнун [51] документтеринде берилген. Маданият аларда адамзаттын маданий көп түрдүүлүгүнүн элементи катары мүнөздөлөт. Маданияттын ар кандай концепциялары белгилүү болгондугуна байланыштуу, социалдык-тарыхый концепция кайсы негиздер боюнча артыкчылыктуу деген суроо туулат.

Социомаданий ыкманын баалуу варианты баалуулуктардын жыйындысы катары каралган маданияттын баалуулук-символикалык (маалыматтык-семиотикалык) концепциясынан келип чыгат. Социомаданийликтин баалуулук түшүнүгүн, жогоруда белгилегендей, Дж.Хабермас да түшүндүрүп берген. Бул түшүнүктү К.Х.Момджян да карманып, ал маданиятты баалуулуктар менен аныкталган символикалык программалардын жыйындысы катары түшүнөт [197,40-47-б.].

Советтик философиядагы маданияттын бул концепциясын талкуулоону жыйынтыктап, В.Ж.Келле жана М.Я.Ковальзон аксиологиялык жана маалыматтык-семиотикалык аныктамалар маселени маңызы боюнча чечпей турганын белгилешкен [94, 233 – 234-б.].

Андан кийин алар маданиятты коомдун бир бөлүгү катары кароо керекпи деген маселени чечишкен. Алардын пикири боюнча, изилдөө тажрыйбасы көрсөткөндөй, маданият экономика, саясат жана руханий турмуш менен катар жашаган коомдук турмуштун структуралык элементи болуп эсептелбейт. Демек, коомдун структуралык-функционалдык мүнөздөмөсүндө маданият түшүнүгү талап кылынбайт.

Ушул тыянактарды эске алып, бир суроону коюуга болот: маданият түшүнүгүнө качан жана кандай өнүгтө кайрылуу зарыл? Маданиятты түшүнүүнү жана анын концепциясын тандоону аныктоочу чечүүчү фактор эмпирикалык материалды концептуалдаштыруунун зарылдыгы болушу керек. Этносоциалдык жамааттарды изилдөөдө маданият түшүнүгүн колдонуу салты Э.Тайлордон бери эле калыптанып калган [45, 58-б.]. Айрыкча элдердин

турмушунун өзгөчөлүктөрүн ачып көрсөткөндө маданият жөнүндөгү маселе дайыма келип чыга тургандыгы белгиленген [140, 173-б.].

В.П.Фофанов коомду өзүнүн өзгөчө тарыхый өзгөчөлүгүндө өзүнчө этносоциалдык организм катары белгилөө үчүн маданият түшүнүгүн киргизүүнү сунуштаган. Бул ыкма В.М.Межуевдин байкоолоруна шайкеш келет, ал маданият категориясын универсалдуу жана өзгөчөлүктүн биримдигин, элдердин жана тарыхтын башка субъекттеринин жашоосунун өзгөчөлүктөрүн бири-бирине карата бекитүү үчүн колдонуу практикасын көрсөткөн [140, 173-б.].

В.П.Фофанов – ошондой эле маданияттын абстракттуудан конкреттүүлүккө өтүү баскычын – жалпыдан жекеликке жана жекеликтен жалпыга карай умтулуунун диалектикалык кубулушу катары эсептейт. Мындай таанып-билүүнүн кубулушу В.П.Фофановдун баамы боюнча, гуманитардык илимдерде ишке ашат, ал социалдык объектилердин эмпирикалык спецификалык сүрөттөлүшүн камсыз кылат, алардын индивидуалдыгын жалпылык, инварианттуулук менен биримдикте кайра жаратат [206, 332-б.]. Гуманитардык изилдөөлөрдүн этаптарынын бири катары социомаданий ыкманын өзгөчөлүгү, анын пикири боюнча, дал ушул жерде бирдиктүү, абстракттуу-универсалдан конкреттүү-универсалдуу жана өзүнчөлүккө өтүү ишке ашат [112, 226-б.].

Албетте, В.П.Фофанов социомаданий ыкманы гуманитардык илимдердин методологиясы катары карайт. Социомаданий ыкма бардык эле социалдык-гуманитардык илимдерде пайдаланганы менен негизинен социалдык-философияга таандык. Анткени, В.П.Фофанов социомаданийликтин абалына тарых философиясында пайдаланылган концептуалдык каражат катары каралуучу өзүнчө коомдук организмдин, маданияттын, цивилизациянын категорияларын билдирет. Демек, бул социомаданий категориялар философиялык статуска ээ. Бул – биринчиден.

Экинчиден, социалдык-философиялык теориянын конструкцияларын эмпирикалык конкреттештирүү өзүнүн эмпиризмдин түзгөн социалдык-

философиялык билимдердин алкагында ишке ашырылууга тийиш. Коомдук жана гуманитардык илимдердин өз предметтеринин ичинде эмпирикалык түрдө конкреттештирилген өз теориялары бар.

Үчүнчүдөн, жалпыны спецификалык (б.а. өзүнчө) менен биримдикте көрсөтүү В.П.Фофанов прикладдык изилдөөлөрдүн компетенциясына тиешелүү деп белгилейт [208, 160-б.]. Демек, социомаданий ыкманын өнүгүшү (анын рефлексивдүү чечмеленишинде) прикладдык социалдык философиялык изилдөө катары эсептелет.

Социомаданий ыкманын валюативдик жана рефлексивдүү түшүндүрмөсүн көп түрдүүлүктүн ортосундагы айырмачылыктын негизинде салыштырууга болот. Валюативдик түшүндүрүү жеке коомдук кубулуштарды аныктоочу жана конкреттештирүүчү баалуулук-символдук факторлордун көп түрдүүлүгүнө көңүл бурат. Рефлексивдүү түшүндүрүү коомду өзүнүн маданий көп түрдүүлүгү менен, башкача айтканда, социомаданий көп түрдүүлүк катары тартат.

Маданият менен шартталган коомдук кубулуштарды рефлексивдүү социалдык философиянын предметтик тармагындагы баалуулук-символдук факторлордун жыйындысы катары караган баалуу түшүндүрмө. Ал маданияттын баалуулук-символдук концепциясынын онтологиялык шайкеш келбегендигинен улам канааттандырылгыч эместей сезилет. Рефлексивдүү социалдык философияда коомду маданияттардын ансамбли катары көрсөткөн социомаданий ыкманын рефлексивдүү аныктамасына көңүл буруу зарыл.

Мына ошентип, изилдөөнүн аталган параграфына төмөнкүдөй корутундуларды келтиребиз. Алар:

-табияттын өнүгүү процессинде адам менен коомдун пайда болуусунун климаттык жана биологиялык өбөлгөлөрү калыптанган. Табият коомдун өнүгүүсүнө таасирин тийгизип, табияттык шарттар жана өндүрүштүн өнүгүү денгээли менен аныкталат. Адам менен коомго климаттык шарттар да таасирин тийгизет. Коомдун жашоосу табияттык ресурстардын запасы менен шартталат. Андыктан алар бирдей бөлүштүрүлгөн эмес. Коомдун жашоо

ишмердүүлүгүнө табияттын стихиялуу күчтөрү: кургакчылык, суу ташкындары, сел каптоолор жана жер титирөөлөр, вулкандык атылуулар, цунами, тайфундар да таасирин тийгизет;

- табияттык чөйрө – коомдун жашоосунун табийгый шарты. Ал эми, коом – табияттын кыйла кенири бүтүндүгүнүн бөлүгү болуп саналат. Адам жерде анын ичке кабыкчасы катары географиялык чөйрөнүн чектеринде жашайт. Ал – анын жашоо чөйрөсү жана күчтөрүн жумшоо чөйрөсү. Географиялык чөйрө – бул коомдук өндүрүштүн процессине тартылган коомдун жашоосунун зарыл шарттарын түзгөн табияттын бир бөлүгү. Андан тышкары биздин жашоо-турмушубуз мүмкүн эмес.

2.2. Философиялык антропологиянын концептуалдык маңызы жана логикалык табияты

Философиялык антропология – өзүнүн концептуалдык маңызына адам болумунун философиялык антропогенездик алкагынын бардык өңүттөрүн камтып турат. Ал – адам феномени, адам жашоосунун көп кырдуулугу, анын өзгөчөлүктөрү, деги эле, адамдык жашоо маңызы сыяктуу маселелердин диалогун түзө алат. Адамдын ички табиятын аныктап турган негизги факторлордун бири – адам маңызы көйгөйү. Ал философиялык антропологиянын түйүндүү маселелеринин бири жана адам экзистенциясынын (жашоонун, тириликтин, тиричиликтин) пайдубалын түзөт. Адам болуму – адамдын жалпы биосоциалдык турпатын, рухий жан дүйнөсүн, эс-акыл дараметин, аң сезимин, түшүнүгүн, моралдык кудуретин туюндурган өтө кеңири татаал түшүнүк. Философиялык антропологиянын алкагында адам маңызы – адамдын өзүн-өзү аңдоосу, таануусу (рефлексиясы), түшүнүүсү менен тыгыз байланышта каралат. Адамдын жашоо-тиричилиги – адам маңызынын көрүнүшү болуп эсептелет. Адамдык парасат (адам маңызы, феномени) – адамдын адамдыгын аныктап турган экзистенциалдардын (сапаттардын) өз ара биримдик жыйындысы. Адам өзү жашап турган чөйрөгө ылайыкташып гана чектелбестен, ал аны (чөйрөнү) өзүнүн ишмердүүлүгү

менен максаттуу багытта өзгөртөт. Адам табияты менен маңызы, адам субъективдүүлүгү менен анын уникалдуулугу, адам «мендиги», интуиция, ишеним, сүйүү маселелери; ошондой эле экзистенциалдык: азап чегүү, сагынуу, кусалануу, өксүү, баштан кечирүү, тобокел салуу, жалгыздык, улгаюу менен карылык, өлүм менен өлбөстүк жана аларга карама-каршы келген кубануу, сүйүнүү, эргүү, кумарлануу, бакыт, тагдыр сыяктуу масштабдуу концепттер – философиялык антропологиянын социжаратылыштык жана социомаданий факторлор менен өбөлгөлөнгөн татаал биримдиги.

Адам көйгөйү – философия илим катары түптөлгөн мезгилден бери эле негизги маселелерден болуп келгендиги талашсыз. Бардык эле философиялык система антропологиялык маселелерге түздөн-түз же, кыйыр түрдө арналган. Анда “адам өзү ким?”, «дүйнө деген эмне?» аттуу суроолор бирдей даражага ээ болгон. Антикалык философиядагы адам маселелеринин ээлеген ордуна терең маани берүү үчүн байыркы ойчулдар Протагордун, Сократтын, Платондун, Аристотелдин, Конфуцийдин, философиялык окууларына талдоо жүргүзүү максатка ылайыктуу.

Протагор адамды бардык нерселердин ченеми менен аныктаган. Ал келечектеги антропологиялык окуулардын негизги методологиялык шартын төмөнкү формада берген: «Бардык нерсенин өлчөмү – бул адам, бар нерселер, алар – бар жана жок нерселер, алар – жок» [164, 238 -б.].

Сократ болсо адамдын өздүк рефлексия механизмин изилдөө – философия илиминин негизги милдеттеринин бири деп эсептеген. Сократ адамдык маңызды иликтөөдө өз замандаштарынан айырмаланып инсандык рух концепциясын негиздеген. Ал адамдык феноменди түзүүчү башкы жана бирден-бир касиет– ааламдын башка бөлүкчөлөрүндө кайталанылбаган, нагыз адамдык гана маңызды чагылдырган өзгөчөлүк – уникалдуулук – адамдын ички дүйнөсү – субъективдүүлүгү – руху экендигинин үстүндө иштеген. Сократтык гуманизм идеясынын азыркы контекстинде «адамдагы адамдык» башкы роль ойнойт жана ал бүгүнкү күндүн актуалдуу маселеси болуп

саналат. Анын актуалдуулугунун мазмуну – адам – биологиялык жана социалдык биримдиктин кубулушу гана эмес, ал экөөнүн ортосун байланыштыруучу – рухтук (душевное) б.а. нагыз адамдык (человечное) касиетке ээ экендигинде. Сократ адамдык маңызды рух түзөрүн аныктоо менен гана чектелбестен, аны өнүктүрүү, сактоо, бапестөө жолдорун, адамдын өзүн-өзү таанып билүүсүн жана моралдык-интеллектуалдык өрчүүсүн көрсөткөн. Эң негизгиси, Сократтын окуусунда адам рухунун эркиндиги, өзүн-өзү таанып билүүсү, акыл-эс, эмгек, чыгармачыл-ишкердүү аракет, алардын натыйжасында жыргалчылыктын жана бакыттын ишке ашышы сыяктуу идеялар өркүндөтүлгөн. Ал эми жыргалчылыкка жана бакытка жетүүнүн маанилүү каражаттары жана факторлору – Сократтын ою боюнча, бекем ден-соолук, денелик бакыбаттуулук, рухий жетишкендик жана алардын акыл-эс жөндөмдүүлүктөр менен айкалышы, илим жана искусство, ынтымактуулук, граждандык коом жана мамлекет – эсептелет.

Жыргалчылыкка жетүүнүн жолунда изгилик жаратуу негизги орунда турат. Сократ негизинен үч изгиликти: токтоолукту (өзүн-өзү башкара билгендик), кыраакылыкты жана адилеттүүлүктү белгилеп, бул изгиликтер акылмандуулуктун (анын ичинде билимдүүлүктүн) негизинде гана ишке ашарына басым жасайт.

Өзүн-өзү кармай жана башкара билгендик – Сократтын окуусунда адамдык эрктүүлүктүн өзгөчө маанилүүсү. «Не следует ли каждому проникнуться убеждением, что воздержание есть основа добродетели, и его прежде всего запасти в душе? И действительно, кто может без него приобрести какие-нибудь полезные знания или достигнуть упражнением значительного навыка в них?» [110.-с. 31.]

Ал эми, Платон адамдын кош табиятын: жан менен дененин синтези катары талдоого алган. Платондук идеяда – жашоонун маңызын адамдык жашоону татыктуу өткөрүү принципалдуу негизге ээ, «...надо искать способ провести дни и годы, которые предстоят самым достойным образом» [Платон. Собр. соч. Т.1. -С.558.] Анын пикири боюнча, жашоону татыктуу өткөрүүнүн

үч: интеллектуалдык, эрктик жана сезимдик аспектилері зарыл болуп саналат.

Байыркы грек окумуштуусу Аристотель – адам жана анын эң бир жетишкен жөндөмдүүлүгү катары акыл-эс жөнүндөгү окууну өркүндөткөн. Анын окуусунда адамдын жашоосунун чыныгы максаты катары ырахаттануу жана жыргал турмуш эсептелет. Жогорку жыргал – бул максатты аткарууга болгон адамдын умтулуусу. Ал акыл-эстүү аракеттин изгилик менен шайкеш болуусу аркылуу мүнөздөлөт. Изгиликтер болсо – табийгый жөндөмдүүлүктөр же, туюм-сезимдер эмес, адамдык эрктин, акыл-эстин натыйжасында өздөштүрүлгөн баалуу сапаттар. Аристотелдин гуманизми – адамдык акыл-эстин көзөмөлү жана баамдоосу аркылуу жашоо кечирүү. Адамдын бардык жашоо аракети, умтулуусу максаты туура жол таба билүүдөн көрүнүп, ал табийгый өрчүүнү акыл-эстик баамдоо менен айкалыштырууга укуктуулугу, эрктүүлүгү болуп саналат.

Байыркы кытай ойчулу, Конфуций – өзүнүн окуусунун борборунда гумандуулук («жэнь») принцибин жогору койгон. Конфуций коомдогу адамдардын адептик өркүндөөсүнө, улуулук менен акылмандыкты, кооздук менен сулуулукту ардактоого, жакшылык менен жамандыктын тирешүүсүндө адилет, чынчыл болууга чакырган. Адамдарды өзүн-өзү тааный жана башкара билүүгө, ата-бабалардын баалуу мурастарын сактоого, эң негизгиси – “адамдык татыктуулук” даражага жетишүүгө үйрөткөн. Анын гуманисттик принцибинде “татыктуулук” – адамдыктын асыл сапаты катары көрсөтүлөт. Адамдын ысымы жана титулу анын коомдогу ээлеген оордуна, адептик жүрүмүнө, ыйман-рухуна ылайык келүүсү зарыл – деп, эсептейт.

Конфуций гумандуулук жана акылмандык түшүнүктөрдү изгиликтердин эриш-аркак шайкештиги катары адамдык асылдыктардын эң мыктысы деп баалайт.

Того, кто мудр, – радуется вода,

Того, кто гуманен, – радуют горы,

Мудрый – ценит движение,

Гуманный – покой.

Мудрый – обретает радость,

Гуманный – долголетие. [45. -С.150.]

Орто кылымдарда – адам маселеси теоборбордук көз караштын императиви алдында – башкача айтканда, философиянын башкы маселелеринен болуп – Кудай – башкы баалуулук болуп эсептелген. А.Августиндин, Ф.Аквинскийдин ж.б. философиялык окууларында адам “жер бетиндеги” өзүнүн күнөөсүн жууп-кетирип, кайрадан Кудайга кайтып келүү максатына ээ болгон кудайдын жаратуусунун продуктусу катары каралган. Өзгөчө теософиялык багытта Араб-Ислам, Түрк-Ислам маданияты – адамды Кудай ааламынын социалдык-этикалык барлыгы катары калыптаган.

Ренессанс–Адам зоболосун бийик даназалаган – доор. Антропоборбордук көз караштын императиви алдында адамдын табийгый жана маданий өркүндөөсүнүн шайкештиги – Гуманизм – башкы пафоско айланган. Гуманизм – маданий-идеялык кыймыл катары Европалык ренессанс доорунда кеңири кулач жайды. Бул доордун гуманист өкүлдөрү: Ф.Петрарки, Леонардо да Винчи, Н.Коперник, Монтель, Ф.Бэкон, В.Шекспир, Т.Мор, Рембрандт ван Рейн, Сервантес ж.б.у.с. таланттар адамды жана жалпы эле коомдук моралды диний-аскеттик түшүнүүгө каршы турушуп, адамды табияттын эң жогорку жаратылышы – деп, жарыялашкан.

А.Ф.Лосев кайра жаралуу гуманизмине төмөнкүдөй мүнөздөмө берет: «...гуманизм – есть, во-первых, типичное для Ренессанса свободомыслящее сознание и вполне светский индивидуализм. ...во-вторых, считать гуманизм это не просто светским свободомыслием, но по преимуществу общественно-политической и гражданской стороной этого последнего, исторически прогрессивной его стороной, включая всякие формы утопизма, педагогической и бытовой и, в конце-концов, просто практической и моральной стороной этого свободомыслия». [128. -С. 109] Мында белгиленгендей, кайра жаралуу гуманизминде эңнегизгиси адамдын индивидуалдык эркиндиги, өрчүүсү, ал өрчүүнүн табийгый жана маданий шайкештиги,

адамжөндөмдүүлүктөрү, таланты баалуулуктар катары жогорку бийиктикке көтөрүлөт.

Европалык кайра жаралуу гуманизми – XVII-XVIII кылымдардагы *агартуучулар* тарабынан андан ары өркүндөтүлгөн. Алардын катарын – Ж.Ж.Руссо, Ф.М.Вольтер, Д.Дидро, К.А.Гельвеций, П.А.Гольбах, Г.Э.Лессинг, И.Г.Гердер, И.В.Гете, Ф.Шиллер, И.Кант, Г.Г.Фихте, Г.В.Гегель, Л.Фейербах, ошондой эле орус революциялык демократтары: В.Т.Белинский, А.И.Герцен, Н.Г.Чернышевский ж.б.у.с. ысымдар түзөт. Аталган гуманисттердин идеялык негизги өзөгүндө – адам эркиндиги, теңдиги, адамдын табийгый жана социалдык укуктары, анын чыгармачылыкка, ар тараптуу өнүгүүгө болгон умтулуулары турган.

Агартуу доору – дүйнөгө жана өзүнө аң-сезимдүү баа берүүгө жөндөмдүү коомго көз каранды инсан идеалын алдыңкы планга жеткирип, адам идеалын алып чыккан (акылдуулук, сындык ой жүгүртүү белгилеринин бири болуп саналат). Ошол мезгилде адамды изилдөөдө эмгекти бөлүштүрүү тажрыйбасы калыптанган: анын табийгый башталышы табият таануу, ал эми руханий башталышы философиянын предмети менен түшүндүрүлгөн. Мунун баары агартуу доорунун ойчулдарына адамдын бир бүтүн образын иштеп чыгууга шарт түзгөн. Бирок алардын адамдын рационалдуу табияты жөнүндөгү ойлору кийинки антропологиялык философияга мураска калган.

Адамдын философиялык маселелери XVIII – XIX кылымдарда жаңы дем-күч менен изилдене баштаган. XVIII кылымдын философиясындагы антропологиялык тенденцияларга И.Кант, Д.Вико, Х.Вольф, П.Гольбах, Ж.Ламметр ж.б. таасирин тийгизишкен. Бул, биринчиден, ошол мезгилде философиянын негизги предмети катары адам укуктары идеясы сунушталганына байланыштуу (мисалы, мындай көз карашты Л.Фейербах, Н.Г. Чернышевский жана башкалар жолун улантышкан).

Белгилүү философ И.Кант өзүнүн «Антропология прагматикалык көз караштан» аттуу чыгармасында – антропологияны физиологиялык (анын негизги милдети – адамдын табийгый маңызын изилдөө) жана прагматикалык

(анын негизги милдети – адамдын руханий маңызын изилдөө) болуп экиге бөлгөн. Ал адамды эркин иш-аракеттеги жандык катары изилдеген прагматикалык антропологияны өзгөчө баалайт [91]. Дагы бир немис ойчулу Л.Фейербах адамды «философиянын жалгыз, универсалдуу жана эң жогорку субъектиси», «адамдын негизги жана эң маанилүү эмоционалдык объектиси – адамдын өзү, аң-сезимдин жана акылдын жарыгы адамдын көз карашында гана жаркырап турат» – деп, эсептеген" [200, 190-б.].

Маанилүү антропологиялык идеялар Г.Гегель менен К.Маркстын философиясында кеңири орун алган. Ошондуктан Г.Гегель адамдын («керемет адам») эталондук моделин иштеп чыккан, ал адам ааламдын негизи болгон абсолюттук рухтун мыйзамдарын билүүгө жөндөмдүү – деп, эсептеген. Ал: «Жашоо үчүн зарыл болгон билимдин бул түрү (сөз адам билими жөнүндө болуп жатат) сөзсүз пайдалуу жана зарыл» [54, 6-7-б.]. К.Маркс: «Адамдын маңызы жеке адамга мүнөздүү абстракттуу нерсе эмес, чындыгында ал бардык коомдук мамилелердин жыйындысы» - деп, адамдын социалдык маңызына басым жасаган. [135, 3-б.]. Ошол эле учурда адам маселеси Г.Гегель, Л.Фейербах жана К.Маркстын философиялык системаларында бир тараптуу чечилген. Мисалы, Г.Гегель дүйнөлүк акыл-эстин башталышын изилдеген, ал үчүн адам дүйнөлүк акыл-эс өздүк аң-сезимин таба турган реалдуулук гана болгон.

XX жүз жылдыктын башында адам жөнүндөгү эң маанилүү ойлорду Ф.Ницше, А.Шопенгауэр, О.Шпенглер ж.б. кеңири ачып беришкен. Антропологиялык философия үчүн эң маанилүүсү Ф.Ницшенин адамдын тирүү жан катары дайыма калыптанышы, анын карама-каршылыгы жана татаалдыгы, калыптанбаган жан катары мүнөздөлгөн идеялары саналат [157, 238-407-б.].

Адамдын коомдук жандык катары маанилүү идеялары социологияда адамдын коомдук процесстери жана социалдык ишмердүүлүгү жөнүндөгү атайын илим катары берилген (мисалы, М. Вебердин социалдык иш-аракет теориясы, К. Кулинин «Мен» күзгү теориясы, Д. Моренонун инсандын ролдук

теориясы, Э.Фроммдун психоаналитикалык теориясы, П.Сорокиндин адамдын социалдык мобилдүүлүк теориясы ж.б.). Ошентип, адамдын социомаданий ишмердүүлүгү анын биологиялык жетишсиздигин, толук эместигин толуктап, кийин социология илиминде өзгөчө антропологиялык багыт пайда болуп, ал философиялык антропология менен бирге иш алып бара баштаган (А.Геллен, Э.Майо, Х.Фрайер, Х.Шельский ж.б.).

Дүйнөлүк философиянын канонунда Орус философиясында адамдын жеке инсанынын бүтүндүгү жана ажыралгыстыгы, анын эл менен жуурулушуусу, адам жашоосундагы моралдык принциптерди изилдөө – өзгөчө орунду ээлеген.

Орус философиясында антропологиялык изилдөөгө эки негизги ыкма иштелип чыккан. Алар:

- революциялык-демократиялык (Н.Г.Чернышевский, П.Л.Лавров, Н.К.Михайловский жана башкалар);
- диний-мистикалык (В.С.Соловьев, С. Н. Булгаков, П.А., Флоренский, П.А. П.А. Флоренский жана башкалар).

Биринчи ыкма антропологиялык материализм аркылуу коомду кайра түзүү теориясынын айкалышы мүнөздөлүп (адам анын социалдык ишенимдүүлүгү менен түшүнүлгөн). Экинчи ыкма антропологиянын теософиялык теориясы жана айкалышы менен мүнөздөлөт, Кудай-адам идеясы (адамдын маанилүү аспектиси анын «менин» биринчи бүтүнгө, «бизге», кудайлык менен биримдикке кошулуусу деп түшүнүлөт). Эки ыкманын тең жалпылыгы бар, бул кызыкчылыктын негизги предмети "өзүндөгү адам" эмес, "сырткы адам": коом (биринчи метод), Кудайдагы католицизм (экинчи ыкма) болуп саналат.

XX жүз жылдыктын башында философиялык антропологиянын өз алдынчалыгынын пайда болушун шарттаган өбөлгөлөр түзүлгөн. Андай өбөлгөлөрдүн негизгиси болуп, адам жөнүндөгү кеңири ареалдуу жана көп кырдуу концепциялардын молчулугу болчу.

Философиялык антропологиянын калыптануумезгили жөнүндөгү маселе талаштуу болуп саналат. Демек, кээ бирлери философия илиминин пайда болгон мезгилинен (мисалы, Э. Кассирер), башкалары – ХХ кылымдын башынан баштап эсептешет (мисалы, Э. Фромм). Биздин пикирибизде, экинчи көз караш кыйла туура. Кайсыл гана философиялык система болбосун, ал канчалык антропоборбордук экени, адам маселеси канчалык деңгээлде анын чагылдырылышы жагынан каралаары эске алынат. Демек, философиялык антропологиянын ХVIII кылымда пайда болгондугу жөнүндө кеп кылуунун зарылылыгы деле жок, мисалы, Н.С.Автономова айткандай: «Антропология адам жөнүндөгү адистештирилген окуу катары, кыязы, ХVIII кылымда пайда болгон» [4, 120-б.].

Ошол кездеги философияга антропологиялык мотивдер гана мүнөздүү болгон. Көптөгөн ойчулдар философиялык антропологиянын пайда болгон мезгили туурасында ой жүгүртүшүп, анын пайда болуу мезгилин адамзаттын өнүгүүсүндөгү глобалдык кризистер менен тыгыз байланыштырышат. Изилдөөчүлөр М.Бубер [43, 164-165-б.], П.С.Гуревич [69, 35-б.], Л.А.Мясникова [181, 27-б.] ж. б. ошондой эле пикирди карманышкан. Алар адамзат революциясыз өнүгүүгө ээ болгондо философияны биринчи кезекте курчап турган дүйнөнүн көйгөйлөрү кызыктырарын, адамзат кризистерди баштан кечирип жатканда («үйсүздүк доору», М. Бубер) философияны ансыз да адам баласынын көйгөйлөрү көбүрөөк кызыктырат деп айтып чыгышкан. Албетте, белгилүү бир деңгээлде бул чындыкка туура келет. Бирок, биздин пикирибизде, философиялык антропологиянын пайда болушун мындай түшүндүрүү толук жетиштүү эмес. Биринчиден, философиянын антропоцентризмге, антропологизмге карай болгон өнүгүүсүнүн жалпы багытын, экинчиден, адамдык көйгөйлөргө болгон кызыгуунун өсүшүн жана анын айланасында дүйнөнү кайра уюштуруудагы эбегейсиз зор мүмкүнчүлүктөрдү түзгөндүгүн көңүлгө алуу абзел.

Адам табиятында дүйнө таанууга болгон умтулуу улам илгерилей берээри бышык. Мына ушул алкакта ХХ жүз жылдыктын башында

философиялык антропологиянын адам проблемаларын философиянын өзөк маселеси катары эсептегенин билебиз. Анын теориялык булактары болуп адам жөнүндөгү жашоо философиясынын идеялары (И. Гердер, Л. Клагес, Ф. Ницше ж. б.), феноменология (Э. Гуссерль, М. Хайдеггер ж. б.), психоанализ (З. Фрейд, Э. Фромм) жана башкалар тейленет. Аны философиялык антропологиянын классиктери да белгилейт [55, 152-156-б.]. Демек, философияда антропологиялык өнүттөрдүн басымдуу болушу адам жөнүндөгү ар кандай окуулардын бар экендигин аныктаган, алар адамдык көйгөйлөрдүн чагылдырылышынын деңгээли жана өзгөчөлүгү менен айырмаланган. Алардын ичинен төмөнкү окуулар эң чоң мааниге ээ. Алар:

- адам жөнүндөгү жалпы философиялык, социалдык-философиялык теориялар (алар бүткүл дүйнөнү жана андагы адам маселелерин карайт);
- антропологиялык философиялык окуулар: адамдын айлана-чөйрөгө, социалдык жана космостук мейкиндиктерге болгон карым-катнашы;
- философиялык антропология: түздөн-түз, атайын предметтик-концептуалдык изилдөө ракурсу.

Мына ошентип, философиялык антропология алкагында адамды изилдөөнүн атайын кесиптик-компетентик деңгээлинде башталышы – XX жүз жылдыктын башына туура келет. Анын алгачкы өкүлдөрү болуп, немис философтору Макс Шелер, Хельмут Плеснер, Арнольд Гелендер эсептелинет. Мисалы: М.Шелер өзүнүн «Положение человека в космосе» аттуу илимий чыгармасында адамга багытталган табийгый илимий билимдердин бирикмесине негизденип, философиялык антропологияны негиздөөгө жетишкен. Ал рухий жан болгон адам эркин жана дүйнөгө ачык деп эсептеген. [241, 95-б.]. Х.Плеснер болсо өзүнүн «Ступени органического и человек» (1928) – деген чыгармасында философиялык антропологияга мүнөздүү болгон өзгөчөлүктөрдү белгилеген. Анда: ырааттуулук, өз алдынчалык, табийгыйлуулук, жасалмалуулук ж.б. маданияттын жетишкендиктеринде анын руханий тарабын объективдүү чагылдырат [165,96-151-б.].

Изилдөөчү Арнольд Гелен өзүнүн «Человек. Его природа и положение в мире» жана «О систематике антропологии» – деген чыгармаларында адамга багытталган философиялык антропологиянын зарылдыгы тууралуу айтып, сунуштамаларды бере алган. Анда адамдын табийгый-биологиялык толук эместигинен жана аны толуктоо зарылчылыгынан улам социомаданий келечек программаларды жаратуучу ишмердүүлүккө умтулуучу барлык экендинин белгилейт [55, 152-201-б.]. Аталган окумуштуулар философиялык антропологиялык илимий түзүмдү калыптандырууну көздөшүп, өздөрүнүн пландарын ишке ашырууга аракет кылышкан, эң оболу адамдагы негизги принципти (М.Шелер үчүн рух, Г. Плеснер үчүн өзүн өркүндөтүү) издөөнүн зарылдыгын негиздешкен. Андан кийин философиялык антропология тез өнүгө баштаган. Аны ушул окуунун классиктери (М. Шелер, Г. Плеснер, А.Хелен философиялык антропология боюнча бир катар жаңы эмгектерди жарыялашкан), алардын окуучулары да иштеп чыгышкан. Немис ойчулдары Х.Блюмберг, М.Ландман, П.Ландсберг, А.Л.Ортман, Х.Рикман, Э. Ротаккер, Г.Хенгстенберг, Х.Фрайер, Х.Шельский жана башкалар карашкан. Биринчиден, өзгөчө философиялык антропологиянын зарылдыгын негиздеп, адамды жекелик-психологиялык, социалдык-маданий, руханий жандык катары карап чыгышып, философиялык антропологиянын айрым багыттарын өнүктүрүшкөн. Анда: биологиялык (А.Геллен, А.Портман), диний (Г.Хенгстенберг, Ф.Хаммер), маданий (М.Ландман, Э.Ротаккер), педагогикалык (О. Болнов), социологиялык (Х. Щельский, Х. Фрайер) ж.б.у.с. багыттарын айтсак болот. Немис философиясында философиялык антропологиянын өнүгүшү XX кылымдын 70-жылдарында жети томдук басылмада: «Философиялык антропологияда» берилген, анда ал конкреттүү илимий, структуралык-функционалдык, жалпы философиялык көз караштан талдоого алынган.

XX кылымдын ортосунан тартып, философиялык антропологиянын түрдүү маселелери көптөгөн өлкөлөрдө, биринчи кезекте Австрияда, Аргентинада, Болгарияда, Испанияда, Польшада, Россияда, Чехияда ж.б.

активдүү иштелип баштаган. Ошентип, аргентиналык ойчулдар О.Дериси [74, 156-158-б.], Л.Фарре [199, 210-б.] жана башкалар философиядагы антропологиялык бурулуштун өзгөчө маанисин негиздеп, адамдын табийгый нукуралыгын жана маңызын ачып беришкен. Болгар ойчулдары С.Герджиков [57, 246 б.], Д.В.Костов [103, 173 б.], Д.Михальчев [144] жана башкалар философияда адамдык маселелерди фундаменталдуу деп эсептеп, руханийликке, дүйнөнү адам тарабынан рационалдуу, концептуалдык чагылдырууга өзгөчө көңүл бурушкан. Поляк ойчулдары А.Бохенски [39], А.Кречмар, Дж.Конрад, [109] А.Шафф [238], М.Янион [247], Т.Ярошевский [248] адамдын социалдык, диний теорияларын карап, диний руханийликке же адамдын социалдык маңызына өзгөчө көңүл бурушкан. Чех ойчулдары К.Михнак [145], Я.Паточка [162] жана башкалар философиядагы антропологиялык багыттын оң жана терс жактарын карап, адам жөнүндөгү өзгөчө окуу катары философиялык антропологиянын мүмкүнчүлүгү менен зарылдыгын негиздешкен.

Чон мааниге ээ болгон гуманисттик идеялар XX кылымда М.Бубердин [42], Х.Маркузенин [137], Ж.П.Сартрдын [177], М.Хайдеггердин [223], Э.Фроммдун [217] ж.б. жалпы философиялык теорияларында өнүгүүгө ээ болгон. XX кылымдын орто ченинде жалпы философия тарабынан түзүлгөн гуманисттик идеяларды (адамдын өзү, адамзатка кайтуу зарылчылыгы жөнүндө (Ж.П. Сартр, М. Хайдеггер)), адамдын өзүндөгү гуманисттик революциянын зарылдыгын түшүнүү (С. Мендельович, А. Печчеи), адам жашоосунун маанисинин маселелерин чечүү (А. Камю, Э. Фромм), аң-сезимдин массалык мүнөзгө ээ болушун, адамдын бир өлчөмдүүлүгүн жеңүү (А. Вебер, Г. Маркуз, Х. Ортега и Гассет) ж.б.) андан ары өнүктүрүү зарылчылыгына тийиштүү болгон.

Ошону менен бирге, философиялык антропология алдыга койгон масштабдуу милдеттер толук чечиле элек. Бул, биринчиден, анын антропоборбордук багыттарына байланыштуу болгон: космо, тео жана башка багыттарды сындап, ал өзү дагы бир карама-каршы өнүттү ээлеген –

антропоцентризм (кадыр-барк өзүнүн карама-каршылыгына, кемчилигине айланган) менен байланышта болгон. Философиялык антропология адамды философиянын бирден-бир предмети деп жарыялаган. Дал ушул жагы көптөгөн батыштык (М. Бубер, Н.Гартман, Дж. Деррида, М. Хайдеггер ж. б.) жана советтик (И. И. Антонович, Б. Т. Григоряк, П. В. Корнеев, К. Н. Лубутин ж. б.) философиялык жактан сынга алып келген. Мисалы, М.Хайдеггер өзүнүн изилдөөлөрүн антропологиялык деп эсептебей, «эч бир доор биздикиндей адам жөнүндө көп билген эмес, ошол эле учурда адамдын эмне экенин бизден кем билген доор болгон эмес» [43]. Н.Гартман да адамды өзүнчө философиялык изилдөө катары антропологияга каршы чыккан. Ал онтологиянын бир бөлүгү катары гана караган [180, 69-71-б.].

Философиялык антропологияны атактуу ойчулдар Ж.Деррида, М.Фуко, М.Хайдеггер жана башкалар шылдыңга алышкан [240]. Философиялык антропологиянын өкүлдөрү көбүнчө алардын окуусунун бар экендигинен күмөн санашкан. Адатта, алар өз чыгармаларын бул окуу дагы деле мүмкүн жана өз алдынча жашоого укугу бар деген жүйөөлөр менен башташкан. Бул шектенүүлөрдү М.Бубер эң туура айтып, философиялык антропологиянын өз алдынча жашоо мүмкүнчүлүгүнө өзү ишенбегендигин жазган. Кийинчерээк бул мүмкүнчүлүктү ал далилдеп берген [43, 161-164-б.].

Натыйжада, философиялык антропология, бир жагынан, экзистенциализм, марксизм, фрейдизм окуулары тарабынан экинчи планга чыгарылып, XX кылымда адам жөнүндөгү идеялары кеңири таралган. Экинчи жагынан, биологиялык, социалдык, психологиялык, саясий, диний ж.б.у.с. түрдүү тармактарга дифференцияланган. Анда:

- тармакталган антропология— эң оболу адамдын биологиялык кубулушунун жанданышы;
- маданий антропологияда коомменен адамды сактоо, өнүктүрүү,
- психологиялык антропологияда — адамдын психикалык өнүгүү механизминтастыктоо;

- социологиялык антропологияда коомдун биологиялык чектөөлөрүнүн компенсациясынын бир түрү катары адам тарабынан түзүлүшү болуп саналат.

Биздин пикирибизде, мындай бөлүнүү табийгый болгон жана бир катар маанилүү жагдайлар менен аныкталган. Биринчиден, философиялык антропологиянын классиктери эң башынан эле эң татаал милдетти: дүйнөнү адамдык өлчөмдө түшүндүрүүгө жөндөмдүү жаңы илимди түзүү милдетин коюшкан. Мындай милдеттер философияда мурда эле коюлганы менен [136, 8-9-б.] алардын чечилиши келечекте ишке ашырылышы керек болгон. Бул этапта мындай көйгөйлөрдү чечүү мүмкүн эмес болгон эле.

Экинчиден, адамга арналган философиялык антропологиянын альтернативдүү философиялыкокуулары тарабынан түрдүү сындарга кабылышкан.

Үчүнчүдөн, философиялык антропология – жаңыдан түптөлүү стадиясында болгондуктан, албетте түрдүү карама-каршылыктар менен кемчиликтерге дуушар болушкан. Ал үчүн анын өкүлдөрү бири-бирин сынга алып жатканы өзгөчө болгон. Мисалы, Х.Плеснер М.Шелерди адамды ашыкча феноменологиялык түшүнүгү, А.Геллен адамдын табиятын биологизациялык чечмеленишин [165, 96-151-б.], А. Гелен М.Шелер менен Х.Плеснерди адамдын маңызын түшүндүрүүдөгү эки жактуу көз карашы [55,155-б.], М.Бубер М.Шелерди адамдын рухун активдүүлүктөн ажыраткандыгы үчүн сындаган [43, 213-б.] ж.б.у.с.

Төртүнчүдөн, А.Гелен, Э.Кассирер сыяктуу философиялык антропологиянын өкүлдөрү – адамга багытталган философиялык башка окуулардын өкүлдөрүн реалдуу эмес сындашкан учурлар болуп, натыйжада философиялык антропология карата каршы чабуулдар күчөгөн.

Философиялык антропологиянын пайда болушу анын классиктеринин (М. Шелер, Г. Плеснер ж. б.), алардын жолун жолдоочуларынын (О. Болнова, А. Гелен, Х. Щельский, Х. Фрайер) ысымдары менен да тыгыз байланыштуу. Антропологиядагы философиялык маселелер: биринчи кезекте

анын классиктери адамды өзгөчө биологиялык жандык деп эсептегендиктен, коом менен адамдын ортосундагы өзгөрүп турган мамилеси, анын активдүү, жамааттык маңызы ачылгандыктан, адамдын өнүгүү жолу ар тараптуу, гармониялуу жолдору биринчи планга чыга баштаган (мисалы, В.Г. Афанасьевдин [20], А.И. Красиндин [107], С.М. Ковалевдин [98], Г.Л.Смирновдун [178] ж.б. эмгектерин айтсак болот).

Жогоруда белгиленген философиялык чыгармаларда ошол мезгилдин философиялык идеяларынын императиви – социоборбордук көз караш үстөмдүк кылган. Жеке адамдын жашоо динамикасына караганда коомдун ролу абсолютташтырылган, индивидуалдуулук, уникалдуулук, рухийлик, жеке өз алдынчалуулук кубулуштар “көлөкөдө” калган. Ошол эле учурда адамдын гармониялуу өнүгүшүнүн жолдору идеалдаштырылган жана женилдетилген. Философиялык антропологияга болгон мамиле бир топ ишеничтүү болгон. Ал буржуазиялык философиянын агымы деп эсептелген. Адам жөнүндөгү маркстик-лениндик окуу ал жөнүндө толук жана терең түшүнүк берип, адам жөнүндөгү атайын окуунун кереги жок экендиги жалпысынан таанылган [203]. Андан тышкары И.И.Антоновичтин [19], Б.Т.Григоряндын [63], П.В.Корнеевдин [102], К.Н.Любутидин [131] ж.б. эмгектерин айтсак болот). Буржуазиялык антропологияны сыңдоо процессинде адамдын философиялык маселелерине карата да баалуу ойлор айтылган: философиялык антропологиянын өнүгүшүнүн зарылчылыгы таанылып, түрдүү тарыхый доорлордо жана коомдун чөйрөлөрүндө көрүнгөн адамдын сапаттары талдоого алынган, батыштык философиялык антропологиянын алсыз жактары аныкталган ж.б.у.с.[64], [62] айтсак болот.

Өткөн кылымдын соңунда орус философиясында философиялык антропологияга болгон скептикалык мамиле басандалып, философиялык антропология өнүгө баштаган. Анда:

- адам – активдүү барлык (Л.П. Буева [44]);
- аалам менен адамдын коэволюциясы (В.А. Лекторский [129], Н.Н. Моисеев [184]);

- адам табиятынын интегративдиги жөнүндөгү ойлор (Ю.Г.Волков, В.С.Поликарпов [50]), социалдык факторлордун таасири астында чон мааниге ээ болгон.

Мына ошентип, адамдын жаратылыштагы артыкчылыгы жана уникалдуулугу жөнүндөгү идеялар философиялык антропологияда кулач жайган. Алардын жолдоочулары адам өзүнүн биологиялык, табийгый чектөөлөрүнөн улам өзүнүн бүтүндүгүн үй-бүлө, нике, мамлекет ж.б.у.с. (Х.Щельский, Х. Фрайер) адамдын башка адамдар менен болгон мамилесин талдоого алуунун натыйжасында анын табиятын түшүнүүгө болот дешкен. [43, 232-б.].? Философиялык антропологиянын көптөгөн өкүлдөрү философиялык антропологиялык ойдун тарыхын сүрөттөө маселеси менен да алектенишкен. Ошентип, М. Шелер философиялык антропологиянын тарыхын адамдын маңызын түшүнүү тарыхынын чагылышы деп эсептеген. Э.Кассирер адамдын өздүк аң-сезими жөнүндөгү очерки, М.Бубер белгилүү бир доордогу адамдын экзистенциалдык жыргалчылыгынын тарыхы, А.Геллен адам философиясынын тарыхы ж.б.у.с. деп эсептешкен. Эң негизгиси, М.Бубердин антропоцентридик, антропологиялык идеялары философияда пайда болуп, кыйроо, үйсүздүк, жалгыздык доорунда үстөмдүк кыла баштайт – деген идеясы болгон [69, 61-б.].

Советтик жана орус философиясында адам маселелери ар дайым социалдык-философиялык аспектиде каралып келген. Ошентип, советтик философияда адамдын социалдык маңызынын маселелери өзгөчө активдүү өнүгүп, ааламдагы адамдын өзгөчөлүгү жөнүндөгү идеянын түрдүү формалары (П.С. Гуревич [67], [68]), адамдын өнүгүүсүнүн гуманисттик багыты жөнүндөгү идеялар (В. С.Степин [189], [187], И.Т.Фролов тарабынан [214]) ж.б. изилденген. Тагыраак айтканда, философиялык антропологиянын түрдүү аспектилерин Б.Г.Ананиевдин [17], В.С.Барулиндин [26], Б.Т.Григоряндын [61], В.Е.Кемеровдун [96], В.С.Степиндин [188] ж.б. эмгектеринде жакшы өнүккөн. Бул эмгектерде адам жөнүндөгү түрдүү окууларды (П.С.Гуревич, Б.Т.Григорян) талдоого, адам рухий, гумандуу

жандык катары, адамды курчап турган дүйнөнүн гуманисттик өлчөмү жөнүндөгү теорияны иштеп чыгууда (В.С.Степин, И.Т.Фролов) бир топ иш-аракеттер жасалган (В.С. Барулин, Б.Т.Григорян, П.С.Гуревич). Философиялык антропологиянын көйгөйлөрү Б.Т.Григоряндын эмгектеринде эң толук жана терең өнүккөн (аларда ал философиялык антропологиянын курч маселелерин аныктайт, батыштык философиялык антропологияны бир жактуулугу үчүн сындап, анын андан аркы өнүгүүсүнүн коркунучтарын аныктайт), аларды ал коомду, илимди гуманисттик багытта карап, философиядагы адам таануунун артыкчылык жактарын көрсөтөт. Россияда философиялык антропологиянын өнүгүшүнө салым кошкон жана 1988-жылы Брайтондо өткөн XVIII Дүйнөлүк философиялык конгресси адам маселелерине арналган.

Азыркы учурда орус философиясында антропологиялык маселелер биринчи кезекте социалдык-философиялык аспектиде каралат. Социалдык-философиялык антропологиянын өнүгүшү үчүн бул маселени В.С.Барулиндин изилдөөсү өзгөчө мааниге ээ [26]. В.С.Барулин: «адам менен коомдун ортосундагы мамилени карап, ага байланыштуу адамдын аныктоочу ролун ачып бергендигинде турат. Мында адам интегралдык субъект, жандуу барлык катары каралып, анын коомдук болмушунун бардык көп кырдуулугун камтыган, ал эми коом адамдын турмуштук ишмердүүлүгүнүн шарты жана натыйжасы, анын коомдук жашоосу катары иш алып барат» - деп, белгилейт.[26, 36-б.].

Философиянын өнүгүүсүн талдоонун натыйжасында антропологиялык агымдардын өсүшү, философиялык антропология табийгый түрдө философиянын космоборбордук, теоборбордук ж.б.антропоборбордук, антропологиялык багыттарга өтүүсү аркылуу пайда болгон. Ал адамды изилдөөнүн негизги объектиси, предмети жана максаты катары карала баштаган. Аны курчап турган дүйнө жана анын айрым реалдуулуктары адамдык көз карашта, өлчөмдө талдоого алынган. Философиялык антропология өтө татаал милдетти алдыга койгон. Анда: адамдын бүтүн,

кайталангыс табиятын, маңызын ачуу, дүйнөнүн, анын жеке реалдуулуктарынын гуманисттик картинасын түзүү каралган. Бул маселелерди чечүү процессинде маанилүү натыйжалар алынган. Анда: жаратылыштын толук эместиги, адамдын маңызы, анын кайталангыстыгы жөнүндөгү идея негизделген. Адам уникалдуулугу, рухийлиги, ишмердүүлүгү ж.б. талдоого алынган.

Жогорудагы айтылган проблемаларды жөнгө салууда философиялык антропологиянын ички карама-каршылыктары менен жетишпестиктер орун алган. Алар:

- философиянын негизги предмети деп, адамдын эсептелиниши;
- адамдын биологиялык кемчилиги же, толук эместиги сыяктуу өзгөчөлүгү абсолютташтырылгандыгы менен байланышкан;
- адамдын айрым, маанилүү сапаттары апыртылып, анын «негизги түзүмдөрү» деп жарыяланып, адамдын маңызы алардан келип чыккандыгы ж.б. айтылган.

Философиялык антропологиянын алдыга койгон милдети ал мезгил үчүн мүмкүн эмес болуп чыккан. Ал конкреттүү маселелерди чечкен белгилүү бир тармактарга бөлүнгөн: биологиялык (адамдын биологиялык сапаттары, алардын социалдык сапаттарына тийгизген таасири), социалдык (адам табиятынын социалдык чөйрөгө болгон көз карандылыгы), маданий (адамдын социомаданий нормаларды жана баалуулуктарды өздөштүрүү жолдору), диний (кудайлык маңызы, адамдын тагдыры деп эсептелген) ж.б.у.с. Азыркы учурда философиялык антропологияны өзүнчө мектептерге бөлүү процесси уланып, багыттары пайда болгон. Алар: саясий, психологиялык, структуралык, тарыхый ж.б.у.с.

Биздин пикирибизде, айтылган процесс табийгый, ал адамдын дүйнөнүн, коомдун, маданияттын ар бир конкреттүү реалдуулугу менен болгон мамилесинин өзгөчөлүктөрүн аныктоо зарылдыгын чагылдырат. Ошону менен бирге мындай бөлүнүү философиялык антропологиянын ажыралгыс предмети адамды, табияттын жана адамдык маңызынын

«ажырашуусунун» философиялык деңгээлин, мамилелерди кароонун өзгөчөлүгүн жоготууга алып келет. Конкреттүү илимдерде, философиялык антропологиянын спецификалык тармактарында алынган адам жөнүндөгү маалыматтарды интеграциялоо жана философиялык жалпылоо маселеси азыркы мезгилде жаңыланууда.

Азыркы мезгилде философиялык антропология өзүнчө бир катар тармактарга жана мектептерге бөлүнүп, алардын саны көбөйүүдө. Биздин пикирибизде, бул анын кризистик абалын чагылдырып турат. Ал философиялык антропологиянын көптөгөн азыркы өкүлдөрүнүн (мисалы, О.Больнов, Э.Кассирер, П.Рикер жана башкалар) экзистенциализмден, феноменологиядан, герменевтикадан адам жөнүндөгү суроолорго жооп издей баштаганынан да көрүнөт. Бул кризистен чыгуунун мүмкүн болгон жолдорунун бири – философиялык антропология сыяктуу багытты өнүктүрүү саналат. Ошол эле учурда анын предмети да азыркы шарттарда так аныкталган эмес. Философиялык антропологиянын субстанциялык аныктама маселеси актуалдуу бойдон калып олтурат. Анда:

- адам проблемасы – жалпы философия, социалдык философия, философиялык антропология алкактарында каралып, ушул тармактардын чектик ажырымдары менен жалпылыгы тактала элек;
- философиялык антропологиянын мазмундук калыптануу процесстери сонун чыга элек;
- «адам – коом» карым-катнаш эскирген парадигмага негизделет, бул адамдын коомдогу жана тескерисинче, коомдун адамдагы «өкүлүнүн» көйгөйлөрүн толук кароого мүмкүндүк бербейт.

Анын предметин аныктоо табиятты, адамдын маңызын философиянын, жалпылыгынан философиялык антропологиянын табиятын түшүнүүдөгү жалпы менен жекеликти аныктоону камтыйт. Философиялык антропологиянын предметине дагы так аныктама берүү үчүн төмөнкүлөрдү да эске алуу зарыл. Биринчиден, чет өлкөлүк философиялык антропологияда адамды кароонун философиялык жагы экинчи орунда турган. Ал коом

биологиялык жактан жеткилең эмес адамдын инстинкттеринин жана мотивинин «стабилизатору», «тормоздук механизми» катары гана каралгандыгынан турган [55], [165], [107], [178]

Мындан сырткары, көптөгөн советтик философтор чет өлкөлүк философиялык антропологияны катуу сынга алып, көп учурда аны өз алдынча жашоо укугунан ажыратышкан [64], [102]. Анын баары философиялык антропология өкүлдөрүнүн арасында өзүнүн татыктуу баасын алалбай, маселелердин чөлкөмүн адекваттуу түрдө ачып бере алган эмес.

Жалпы философия, социалдык философия, философиялык антропология үчөө тең адам табияты менен маңызына, анын болмуштук барлыгына социожаратылыштык жана социомаданий өңүттө кароо менен байланышкан. Ал түрдүү антропологиянын спецификалык тармактары менен негизденип, биринчиден, адамдын жашоосунун ар кандай турмуштук кырдаалдарында көрүнгөн спецификалык мүнөздөмөлөрдү изилдеп, адамдын өзгөчө, кайталангыс касиеттерин ачып беришет. Ошол окуулардын бардыгынын изилдөө объектиси – адам болуп саналат. Ал эми алардын спецификалык изилдөө предмети өз ара айырмалоону татаалдантат. Мындай учурда дисциплиналар аралык айырмачылыктарды ажыратуу зарылдыгы келип чыгат. Ал – адам жөнүндөгү тектеш жана альтернативалуу дисциплиналардын өз алдынчалык мүнөзүн камтыган теорияларды түзүүнүн парадигмаларын талдоо аркылуу бул маселени чечүүгө болот. Себеби, бул парадигма ар кандай доктриналардын негизги проблемаларын талдоо принциптеринин, ыкмаларынын, жөнгө салуучуларынын системасын аныктап, бул окуулардын ар кандай аспектилерин бир бүтүндүккө бириктирип, алардын кайталангыстыгын жана оригиналдуулугун аныктайт. Учурда парадигма – бул «эмпирикалык изилдөөлөрдү уюштурууда теориялар менен илимий изилдөөлөрдү интерпретациялоонун бирдиктүүлүгүн сунуш кылган илимий ишмердүүлүктүн туруктуу жана жалпы жарактуу ченемдеринин, теорияларынын, методдорунун жана схемаларынын жыйындысы» болуп саналат [181, 144-б.]. Негизинен жалпы формада адам

жөнүндө бизди кызыктырган теориялардын парадигмаларын төмөнкү образда берүүгө болот. Алар:

- жалпы философиялык парадигма: «аалам – адам – аалам»;
- социалдык философиялык парадигма: «коом – адам – коом»;
- философиялык антропологиялык парадигма: «адам – аалам – адам»;
- социалдык-философиялык антропология: «адам – «коом», адам «мени»

Философиялык антропология "адам" парадигмасына негизделген аалам – адам", мамилесиндеги көйгөйлөрдүн тизмесин аныктайт. Ал "адам – дүйнө", "дүйнө – адам" системаларындагы мамилелерди изилдейт. Ошого байланыштуу философиялык антропологиянын предметине кененирээк токтоло кетели. Азыркы учурда төмөнкүдөй аныктамалар кеңири белгилүү. Философиялык антропология:

- адам маңызы жана анын маанилүү түзүмү жөнүндөгү илим [242, 137-б.];
- адам табияты жана маңызы жөнүндөгү илим;
- адам болмушунун өзүнүн көз карашынан алганда – адам жөнүндөгү окуу [262];
- «философиянын бир бутагы, мында адам тирүү жандыктын өзгөчө түрү катары изилденет, адам табиятынын жана адам барлыгынын маселелери түшүндүрүлөт, адамдын жашоо жолдору, антропо борбордук картина талданат» [69, 20-б.];

Демек, адам – биосоциалдык, жана рухий барлык. Анын жашоосу курчап турган микро жана макрокосмос (аалам, коом, маданият) менен шартталган. Ал – салыштырмалуу өз алдынча, уникалдуу индивид болуп саналат. Экинчиден, адамдык ченемдеги “дүйнө – адам – дүйнө» алкагындагы мамилелердин бүтүндөй системасы. Ошол эле учурда салттуу философиялык антропологияны түзүүнүн бул парадигмасы адам маселелеринин ареалын, космомейкиндик менен социомейкиндиктеги адамдын ордун, ролун, жашоо маңызын түшүнүүгө “толук кандуу” жеткиликтүү эмес.

Философиялык антропологиянын башкы максаты болуп, адамдын дүйнө тааным мерчеминде аалам сырларын ачып берүү. Адамдын пайда болуусундагы материалдуулук менен идеалдуулуктун ортосундагы байланыш дүйнөдөгү негизги нерсеге айланат. Рухийликке ээ болгон адам дүйнөнүн мыйзамдарын үйрөнүүгө, андагы өз ордун, ролун жана максатын түшүнүүгө интеллектуалдык мүмкүнчүлүк алат.

Философиялык антропология негизинен – «адам – коом» жана «мен – адам» тибиндеги парадигмагатаянып, адам проблемаларын изилдөөдө жалпы философиялык, анын ичинде социалдык философиялык, эң башкысы философиялык антропологиялык ракурстарда ааламдык кубулуштарды концептуалдуу айкындоого жол ачат. Анда:

- адамдын “толук кандуу” социалдык табиятын айкындоочу –коомдук фактордун объективдүү реалдуулугун баалоо;
- адам барлыгынын маңызы катары – анын аалам мейкиндигиндеги орду,ролу жана максатынайкындоого рационалдуу багыт берүү.

Мына ошол контекстте адамдын социумдук кубулушу, адамдын өздүгүнаныктоочу «мени» тууралуу философиялык антропологияга мүнөздүү болгон парадигмасын чечмелөөгө аракет жасап көрөлү.

Белгиленген парадигма төмөнкүдөй мүнөздүү белгилерге ээ. Алар:

- адамканчалык денелик-органикалыкжандык болбосун, –ал субъективдүүлүккө ээ болгон феномен. Анын субъектиси – адамдын өзү. Ал анын социалдык, рухий жандык экендигин аныктайт;

- адамдын айланасындагы социалдык акыйкаттуулук – адамдык мерчемде жана адамдык көз карашта бааланат;

- адам барлыгы – денелик жана рухий, иденттүү жана жеке, жалпы жана уникалдуу кубулуштардын биримдиги;

Демек, адам – социалдык мамилелердин ареалында башкаруучулук жана жөнгө салуучулук активдүүлүккө ээ. Ал материалдык алкактагы: табийгый жана социалдык жагдайлар менен идеалдуулук алкактагы: субъективдүүлүк, руханийликжана жекеликжагдайларды интеграциялайт. Чынында эле,

философиялык антропологияга таандык болгон өзөк маселелер катары адамды курчап турган микро, мезо, макро жана мегофакторлорго карата адамдын позитивдүү жана негативдүү таасири, айрыкча социалдык реалдуулуктарга карата реакциясы, анын натыйжасында адамдар тарабынан түзүлгөн социалдык институттар, инновациялар, социомаданий нормалар, баалуулуктар, шедеврлер ж.б.у.с. адам маңызынын продуктысы болуп саналат.

Гуманисттик парадигманын дагы бир өңүтү – коом болуп саналат. Коом – адам табиятындагы социалдык феномен. Ал – адамдын жашоо ишмердүүлүгүнүн геосоциалдык мейкиндиктеги ареалын түзөт. Коом адамдардын жамааттык жашоосунун реалдуулугу. Коомду адамдык мерчемден сырт кароого мүмкүн эмес. Мына ошондуктан, философиялык антропология коомду адамдын социалдашуусунун микро, мезо жана макрофактору катары баалайт. Демек, философиялык антропологиянын предметтик изилдөөсүндө "адам – коом" жана "коом – адам" мамилелеринин диалектикалык маңызы маанилүү. Анда:

- «адам – коом» системасы түзүлүп, жеке адамдын жамаатка тийгизген таасири, анын социалдык-нормативдик жүрүм-турумунун абалы, адамдын коомдук жамаатчылыгы негизги мааниге ээ;

- «коом – жаратылыш» мамилеси. Мында коомдун жаратылышка таасири алкагында адам табияты менен маңызына, адамдын жамааттык табиятына, адамдын коом аркылуу жаратылышка болгон табийгый тартылуусуна талдоо жүргүзүү эсептелет;

- адам бүтүндүгүнүн ареалында «Адам – коом» мамилелеринин өңүттөрү коомдун түрдүү экономикалык, укуктук, саясий, рухий-идеологиялык тармактарынын, түрдүү мамлекеттик, партиялык, билим берүү, саламаттыкты сактоо, үй-бүлө, ж. б. социалдык институттар менен байланыштуу каралат;

- адам бүтүндүгүнүн маңызы – адамдын социалдык стратификациясы алкагында жамааттын типтик, таптык, катмарлык, этникалык каймактык, жыныстык, кесиптик ж. б. өзгөчөлүктөрү менен аныкталат;

- адам бүтүндүгүнүн социалдык маңызы– коомдук аң-сезимдин түрдүү мифологиялык, идеологиялык, диний, көркөм таануу, илимий, философиялык сыяктуу тармактары менен бааланат;

Философиялык антропология алкагындагы гуманисттик парадигманын маанилүү өңүтү – адамдын «мени» белгилөө абзел. Адамдын «мени» - биринчиден, антропологиялык окуулардын онтологизациясынын же, социологизациясынын аспектилерин алдын алууга мүмкүндүк берет. Адамдын «менине» кайрылуу философиялык антропологияны дүйнөнүн, коомдун, маданияттын мыйзамдарын билүүгө гана эмес, адамга, анын бул дүйнөдөгү ордун, ролун жана максатын түшүндүрүүгө багыттайт. Биздин оюбузча, М.Шелердин «адам – дүйнө» формуласы аны жетиштүү түрдө эске албайт [241, 50-б.]. Экинчиден, бул философиялык антропология маселелеринин чөйрөсүнө адамдын өзүн-өзү таануу, туюу жана элестөөлөрүн, адамдын нукура маанисин акыйкат кабылдоосун өрчүтүүгө шарт түзөт.

Үчүнчүдөн, адамдын өзүнүн жеке «мен» түшүнүгүнүн гана эмес, экинчи тарап – “сен” (“сен”, “сиз” “сиздер”) жана үчүнчү тараптын «ал», «алар» жана “башкалар” деген автономдук айырмачылыктардын, алардын ички рухий сезимдеринин, эмоцияларынын, ойлорунун бүткүл дүйнөсүн чагылдыраарууга жол салат. Мында «мен» – адамдын жашоо ишмердүүлүгүн аныктоо, жөнгө салуу, максаттык пландоо, өздүк баа берүү жобосу катары багыт бере алат. Адамдын «мени» – «... өзүнө жана айланасындагы ааламга баа берүүдө объективдүү; анын иш-аракеттери пландоо жана тартипти камсыз кылуу үчүн узак мөөнөткө арналган; ал кабыл алынган чечимдерди жүзөгө ашыра алат.., бардык альтернативалардан тандай алат; ал өзүнүн умтулууларына жөн эле баш ийбейт жана аларды коомдук пайдалуу нукка багыттай алат; физикалык жана социалдык чөйрөнүн түздөн-түз үстөмдүгүнө туруштук берип, акыл калчап, өз багытын тандай алат» [108, 553-б.].

Философиялык антропология белгилүү бир деңгээлде адамдын жалпы философиялык маселелерин да карайт, мисалы: дүйнө адамга кандай таасирин тийгизет жана аны аныктайт? Адам курчап турган дүйнөнү өз максаттары үчүн

өзгөртүүгө жөндөмдүү, активдүү, эркин жандыкбы? Адамдын өзүндө (анын материалдык, денелик маңызы) дүйнө кандайча чагылдырылган? Адам дүйнө менен болгон мамилесинде жүрүм-турумдун кандай түрүн (активдүү же пассивдүү) тандашы керек? Адам ар бир жеке чындык менен болгон мамилесин кантип жөнгө салат?

Аксиологиялык айырыбаштоо контекстинде – адам ааламга карататөмөнкүдөйүч илтик багытта мамиле жасайт. Алар:

- табият кубулуштарына баш ийүү (космоборбордук), биригүү (коэволюция), ыңгайлашуу (ноочөйрө),
- конфликт, күрөш, үстөмдүк (антропоборбордук императив),
- жуурулушуу, шайкештик (гармония), ынтымак (рационалдуулук)

Философиялык антропология – адам табиятын, маңызын аныктоочу негизги сапатын аныктоо маселеси менен алектенет. Анын классиктери адамды биринчи кезекте биологиялык кемчил жандык катары түшүнүү менен адамдын социалдык сапаттарынын ичинен бул кемчиликтин ордун толтурууну көздөшкөн. Анын өкүлдөрү: М. Шелердин пикири боюнча – адам – жаратылышта өзгөчө орунда турарын; Г.Г. Тлеснер – ал эксцентристикабалда экендигин; А. Гелен – ага активдүүлүк маңызы таандыктыгын белгилешет.

Ошондой эле, адам биологиялык жетишсиздигинин натыйжасында өзүнүн бүтүндүгүн социомаданий толуктоолор аркылуу камсыздоого умтулушаарын белгилешет. Мисалы: А. Гелен – маданий ишмердүүлүк, Х. Щельский менен Х. Фрайер – ар кандай социалдык институттар аркылуу ж.б. Мына ошондуктан алар социомаданий институттарды түзүүнү объективдүү зарылдык катары баалашкан. Анткени адам өзүнүн инерттүү жашоо ишмердүүлүгүн сактап калуу үчүн» аларды ишке ашырууга аргасыз. [63].

Философиялык антропологияда негизги «Адамдын структуралары» каралып: нерселерге таза ой жүгүртүүгө болгон рухий жөндөмдүүлүк (М. Шелер), жүрүм-турумдун эксцентриктиги (Г.Г.Тлеснер), активдүү ишмердүүлүк (А. Гелен) ж.б.у.с. эсептелген. Мисалы, А.Гелен өзүнүн

эмгегинде мындай деп жазган: «...башталгыч чекит катары иш-аракетке таянып, адам жөнүндөгү азыркы илимди түзүүгө болот» [55]. Ошол эле учурда бул ойчулдар адамдын аталган сапаттарынын маанисин абсолютташтырышып, аны адам табиятынын бирден-бир, аныктоочу белгисинин деңгээлине көтөрүп, ал эми, башка касиеттеринин маанисин этибарга алышкан эмес. Ошондуктан, адамга мүнөздүү сапаттарды изилдөө – философиялык антропологиянын архимаанилүү милдеттери. Алар:

- алар – адам жашоо ишмердүүлүгүнүн айкын шарттары жана өңүттөрү менен аныкталуусу абзел;
- алар – системалуу жана олуттуу болуп эсептелинет;
- алар – адамдын уникалдуулугунун өзгөчөлүгүн билдириши зарыл.

Философиялык антропологиянын предмети анын фундаменталдык принциптерин талдоо аркылуу көбүрөөк чагылдырылышы мүмкүн. Философиялык антропологиянын классиктери аларга төмөнкүдөй аныктама беришкен. Мисалы, Г. Плеснер «Между философией и обществом» (1953) аттуу эмгегинде анын негизги эрежелерин төмөнкүчө берген:

1. Физикалык, психикалык, рухий-практикалык же диний аспектилер болсун, адамдын маңызын ачып көрсөтүүчү белгилер көтөрүлө турган ар бир аспектини кабыл алуу зарыл жана алар бирдей баалуулукка ээ деп, эсептелиши абзел.

2. Бир тараптан экинчи жагына өтүүгө мүмкүндүк берүүчү түпкү негиз адамдын өзүн тааныган тарыхый ордунда түптөлүшү зарыл. Эгерде адам жөнүндө бардыгы белгилүү болуп, ал жөнүндө баары мурда эле айтылып келгендей сезилсе, анда бул болжолдуу жана толук эмес билим экенин жана акыркы чындык боло албастыгын эстен чыгарбоо керек» [181].

Философиялык антропологиянын дагы бир өкүлү О.Болнов аларга төмөнкүдөй аныктама берген: «...биринчиден, маданияттын бардык тармактарын – экономиканы, мамлекетти, динди, илимди ж.б. кароону сунуш кылган антропологиялык редукция принциби, адамдын чыгармачылыгынын продуктусу; экинчиден, адам табияты менен маңызын коомго, маданият

дүйнөсүнө негиздеп түшүнүүнү сунуш кылган органон принциби; үчүнчүдөн, адамдын денелик, сезимталдык, психикалык түзүлүшүнүн ар кандай көрүнүштөрү сыяктуу адам жашоосунун айрым кубулуштарын антропологиялык чечмелөө принциби» катары каралат. Орус философтору да бул принциптерди, айрыкча антропоборбордукту, конкреттүүлүктү, рефлексологияны талдоого чоң көңүл бурушат (тырмакча качан жабылат?) [26], [69].

Азыркы учурда философиялык антропологиянын предметтик аныктамасынын эң маанилүү принциптери болуп, биздин пикирибизде төмөнкүлөрдү белгилөөгө болот. Алар: объективдүүлүк, илимийлүүлүк, антропологиялык, аксиологиялык менен праксиологиялык, интегративдикменен уникалдуулук, конкреттүүлүк менен, локалдуулук, плюрализм, гуманизм, рефлексологиялык ж.б.

Жогорудагы айтылган ойду бекемдөө үчүн философиялык антропологиянын архимаанилүү принциптерине концептэккурс жасап көрөлү. Антропоборбордук, антропологиялык байыркы антропоморфизмде, космо-табиятты аң-сезимсиз гумандаштырууда жана христиандык диний окууда адамды табияттын ээси, Кудай тарабынан өсүмдүктөр менен жаныбарлар дүйнөсүнүн үстүнө койгон жандык катары негиздер бар. Алардын көптөгөн аспектилерин Сократ тарабынан иштелип чыккан. Бирок байыркы жана орто кылымдардагы философиялык окууларда алар космо жана теоцентридик багыттарга баш ийдирилген. Антропоцентризм кайра жаралуу доорунда, XVI-XVIII кылымдардын философиясында башкы ролдорго кайтып келген. Ошол мезгилден баштап, дүйнөлүк философияда антропоцентридик багыттар күчөй баштаган. Ал табийгый түрдө философиялык системаларда космо-, тео-, социо-, илимий ж.б.у.с. багыттары менен тыгыз байланышкан. Биздин изилдөөбүздө антропоцентризм алардын негизин түзгөн философиялык системалар жөнүндө сөз болуп жатат.

Антропологиянын негизги касиети адамды өзүнчө эң жогорку баалуулук, коомдук өнүгүүнүн өз максаты, дүйнөнү, коомду, маданиятты

чөйрөдө кабыл алып, курчап турган, биринчи кезекте социалдык реалдуулуктун субъектиси жана объектиси катары түшүнүү болуп саналат. Ошол эле учурда антропология антропоцентризмден, антропоморфизмден ж.б. айырмаланып турат. Жалпысынан, философиялык антропология үчүн негизги коркунуч биринчисин экинчи же, үчүнчүгө алмаштырууда болуп, дал ушул бойдон калууда. Антропоцентризм көз карашынан алганда, адам – ааламдын, коомдун борбору, эң жогорку максаты катары көрсөтүлөт. Ал философиядагы бирден-бир басымдуу маселе болуп калат. Мындай ойлор, мисалы, Сократтын философиясында, христиандык диний философияда, жаны мезгилдин (мисалы, Д. Вико, Х. Вольф, Т. де Шардендин жана башкалардын) философиясында камтылган. Антропоцентризмдин салттарын М.Шелердин, Г.Плеснердин жана башка кээ бир адамдардын философиялык антропологиясы да кабыл алган. Бул философиялык антропология адамды реалдуу дүйнөдөн тышкаркы кароого, жаратылыштын ички, имманенттүү маселелерине, адамдын маңызына көңүл бура баштаганына алып келген. Антропоцентризмдин өзү антропоморфтук идеялардан (сырткы дүйнөнү, анын жеке реалдуулугун адамга окшоштуруудан) күч алган. Азыркы учурда антропология абсолютташтыруу, адамды реалдуу дүйнөдөн бөлүү дегенди билдирбейт. Адам – аалам, коом, маданият менен – бүтүндөй космо жана социалдык мейкиндиктер менен карым-катнашта жашоо ишмердигин өткөрүүчү барлык катары бааланат.

Философиялык антропологиянын антропологиядан айырмачылыгын төмөнкү маселелерден көрүүгө болот. Алар:

- социочөйрө менен курчалган адамдын социалдык жана рухий маңызы;
- коомдун, маданияттын инсан тарабынан түзүлгөн реалдуулугу, адамдын коомго, маданиятка жуурулушуусу;
- адамдын бир эле учурда жалпы жана жекелик спецификалык барлыгы. Адамдын иденттүү – типтүүлүгү жана өзгөчөлүгү.

Антропоборбордук – философиялык антропологиянын принциби болуп саналат. Демек, анын классиктеринин бири М.Шелер мындай деп жазган: «Адам (жана бул анын маңызына жөн эле кирсе, адамдын калыптанышынын актысы) бир жолу сен – бүт табияттан бөлүнүп, аны өзүнүн «объектине» айланткан», – деп, айланасын коркуу сезими менен: “Мен өзүм кайдамын? Менин ордум эмне?” деп сурайт. Ал, чындыгында, мындан ары: «Мен дүйнөнүн бир бөлүгүмүн, ага жабыкмын» деп айта албайт, анткени анын инсандык рухунун реалдуулугу мейкиндик жана убакыттагы жашоо алкагынан сырткары. Мындай көз караш ага «абсолюттук жоктуктун» мүмкүнчүлүгүн чагылдырып, андан аркы суроого алып барат: «Эмне үчүн дүйнө бар, эмне үчүн жана кантип «мен» бар?» [241, 31 - 95].

Азыркы философиялык антропологияда – адам философиялаштыруунун жеке, борбордук пункту эмес. Ал бүткүл аалам, бүтүндөй коом менен өз ара байланышта болгон дүйнөнүн, коомдун бир бөлүгү катары каралат. Философиялык антропологияга гносеологиялык өңүттө пайдаланылган антропология принциптери – аны таанымдык ой жүгүртүүнүн негизги методу катары каралышы ыктымал. Анда: «коом – адам», «адам – коом» карым-катнашына тиешелүү болгон бардык маселелер адамга гана багытталышы зарыл.

Философиялык антропологияда интегративдүүлүк принциби маанилүү роль ойнойт. Ал адамга багытталган бардык социалдык-гуманитардык илимдер алкагындагы маалыматтарды иденттик жалпылоону жана түзүмдүк ыңгайлаштырууну көздөйт. Интегративдүүлүк принциби аркылуу адам жөнүндөгү билимдерди эки өңүттө синтездөөгө болот. Алар: адам табиятына тиешелүү билимдер жана адамды курчап турган сырткы дүйнө, табият, коом, ошондой эле, башка адамдар менен болгон бардык мамилелерине тиешелүү билимдер. Философиялык антропологиядагы интегративдүүлүк принциби – адам өңүттөрүнө багытталган теориялык жана практикалык маалыматтарды жалпылайт. Мисалы: философияны, биологияны, анатомияны, физиологияны, генетиканы, медицинаны, социологияны,

педагогиканы, социалдык геронтологияны, психологияны, культурологияны, этиканы, эстетиканы – ж.б. Философиялык антропология – эң оболу адамга багытталган табийгый, социалдык-гуманитардык илимдерде камтылган илимдин маанилүү статустук белгилерин, категориялык аппаратын, социалдык көп функционалдуу ыңгайларын, адам жөнүндөгү көп түрдүүлүктөрдү бир бүтүндүк катары жалпылайт жана системалаштырат.

Философиялык антропология менен социологиянын, антропология менен социалдык антропологиянын ортосунда өзгөчө байланыш бар. Биринчи багыт адамдын биологиялык жетишсиздигин, анын табийгый кемчилигин түзгөн социалдык институттардын (үй-бүлө, нике, мамлекет, элита, маданият) тутумун карайт. Демек, бул агымдын өкүлдөрүнүн бири Х.Шельский, адамдардын көпчүлүгү биологиялык жетишсиздигинен улам рухий жетекчиликке таңкыс. Андай таңкыстыкты – чыгармачыл-интеллектуал адамдар камсыздайт алат. Ансыз адамдар өздүк жашоо маңызы менен максатын, жана болочогун болжой алышпайт дейт. [179, 21-б.].

Ал эми, экинчи багыт – адамдардын түпкү жамааттык коомун изилдеп, анда адамдардын иерархиялык императиви болгон расалык, этникалык, салттык топко, ошондой эле, тарыхый доорго болгон көз карандылыгын түшүндүрөт. Ушул багыттын өкүлү – К.Леви-Строссун пикири боюнча, антропологияда эң башкысы адамдардын күдөр-үмүттөрүнүн, ишенимдеринин жана институттарынын көп кырлуулугунун негизинде калыптанган тартип мыйзамдарын ачуу – деп, белгилейт. [179, 21-б.].

Гумандуулук принциби – философиялык антропологиядан адамдын эталондук моделин иштеп чыгууну талап кылат, анда филантропия, зордук-зомбулук көрсөтпөө, толеранттуулук, жакынына боорукердик жана башкалар сыяктуу өзгөчөлүктөр башкы ролду ойнойт. Мындай моделди түзүү азыркы коом кызыкдар болгон адамдын адам катары калыптанышын жана өнүгүшүн камсыздайт алмакчы. Анын бүдөмүктүүлүгү жогоркудеңгээлде адамды кайталангыс жекелик, эң жогорку өзүн-өзү баалоочу даражада таанып, аалам, коом, маданиятты – адам мерчеминдебаалап, адам укуктары менен

эркиндиктеринин табийгыйлуулугунун негизинде, социалдык жана рухий мамилелер алкагында коомду гармониялаштыруу жолдорункарап чыгат. Философиялык антропологиядагы гуманисттик принцип– адамдын аалам жана анын алкагында социалдык мейкиндиктеги татыктуу орду менен жашоо маңызын,табийгый жана социомаданий укутары менен максат-милдеттерин, кадыр-барк, зоболосун, тагдыр менен бактысынжашоо баалуулуктарын – алардын чыныгы маанисин түшүнүүгө жардам бергенинде турат. Акыр-аягы, анын гуманитарлуулугу бүгүнкү күндөгү философиянын эң актуалдуу милдетин, «адамдын бар экендигин далилдөө» милдетин чечкенинен көрүнүп турат [5, 59 - 80-б.].

Философиялык антропология адамга карата төмөнкүлөрдү камсыз кылууга тийиш: адамдын алдыңкы өзгөчөлүгү катары руханийлигинин калыптанышын (В.С. Барулин, Н.Н. Моисеев); акылдын тынымсыз изденүүсүн стимулдаштыруу (Д. Белл); жүрүм-турумдун маданий үлгүлөрүн берүү (Э. Дюркгейм, Т. Парсонс); диалогду окутуу, тең укуктуу өнөктөштүк мамилелерди түзүү (В.А.Лекторский); адамдар менен иштөөнү үйрөнүү (К. Мангейм); «акыл-эстин философиялык адатын» калыптандыруу (Д. Ньюман); социалдык башаламандыкта өз жолун табуу жөндөмүн үйрөнүү (Х. Ортега – и – Гассет); адамды руханий жактан эркин адам кылуу (П. Мирандолла); бийик руханий баалуулуктарды берүү (Платон, Сенека, Цицерон); башка адамга карата баалуулук, руханий мамилени калыптандыруу (Г.А. Подкорытов, Н.С. Розов); илим менен техниканын жетишкендиктерин түшүнүүгө үйрөнүү (А. Флекснер); дүйнөнү бүтүндөй көрүүгө үйрөтүү (Р. Хатчинс); өзү менен гармонияда жашоого үйрөнүү, өзүнүн өнүгүү келечегин көрүү (С. Гук); дүйнөнү өзгөртүү методологиясы менен куралдануу, жаңы билимдерди өздөштүрүү, стандарттуу эмес чечимдерди кабыл алуу жөндөмдүүлүктөрүн калыптандыруу (В.Е. Шукшунов, В.Ф. Взятишев, Л.И. Романкова) [175].

Ал эми, философиялык антропологиянын функционалдык аныктамасы туурасында айта турган болсок, ал - адам жөнүндөгү философиялык окуу

катары көп функционалдык мүмкүнчүлүктөргө ээ. Биринчиден, бул «адам болуу үчүн кандай болушу керек» деген окуу [91] саналат. Философиялык антропологиянын классиктери, ошондой эле алардын жолдоочулары белгилүү бир деңгээлде аларды окутуунун функционалдык мүмкүнчүлүктөрүн кароого аракет кылышкан. Мисалы, Г.Плеснер философиялык антропология адамдын аң-сезимине аны биринчи кезекте кызыктырган суроолорду алып келиши керек – деп, белгилеген [180, 69-71-б.]. А.Геллен философиялык антропология – адамдын дүйнөдөгү ордун түшүндүрүшү керек деген пикирди айткан ("Человек. Его природа и его место в мире" аттуу эмгегинин аталышы мүнөздү) [55, 158-б.]. Б.Т.Григорян философиялык антропология – дүйнөнү, коомду адамдык өлчөмдө түшүндүрүшү керектигин айткан [61,7-б.].

Жогоруда айтылгандарга карабастан, философиялык антропологиянын функционалдык ареалы менен спецификалык миссиясын конкреттештирүү толук кандуу айкындала элек. Максатка ылайык, философиялык антропологиянын негизги функцияларын кененирээк карап чыгалы. Функциясы боюнча биз философиялык антропологиянын коомду, конкреттүү адамды түшүндүрүүдөгү ролун, максатын, алардын негизги милдеттерин, социалдык жана инсандык өнүгүүсүн түшүнөбүз. Учурда дүйнөлүк коомчулук анын стратегиялык өнүгүү багыттарын иштеп чыгууга көбүрөөк кызыкдар болууда. Анын өнүгүүсүнүн жаңы парадигмасы актуалдуу болуп жатат. Экономикалык өнүгүп-өсүү, табиятты багындыруу, адамдардын материалдык керектөөлөрүн канааттандыруу – экинчи планга калып олтурат.

Коомчулукта кыска ойлуулук, руханий жетишсиздик маселелери келип чыкты. Алар, мисалы, экологиялык, демографиялык, энергетикалык ж.б.у.с. адамзаттын кыйла глобалдуу маселелеринин пайда болуусун шарттады. Азыркы учурда дүйнөлүк коомчулук кайрадан адамдын кайталангыс баалуулугун түшүнүүгө, адамды өзүн эң жогорку баалуулук жана коомдук өнүгүүнүн максаты катары таанууга кайтып келди. Дүйнө коомчулугу цивилизациянын бир түрүнөн экинчисине өтүү процессинде экени жалпыга маалым болду. Табигый-техногендик баалуулуктар үстөмдүк кылган

цивилизациядан (табиятты багындыруу, технологиянын өнүгүшү, материалдык керектөөчүлүк) адамзат антропогендик цивилизацияга (адам менен табияттын ортосундагы мамиленин гармонизациясы, адам эң жогорку өздүк баалуулук катары) өтүп жатат. Бул тууралуу Батыштын көптөгөн ойчулдары, мисалы: Д.Белл, Г.Маркузе, Т.Алекчей, С.Мейдельович, М.Хайдеггер, А.Тоффлер, Э.Фромм жана башкалар, ошондой эле Россияда: В.С. Барулин, Ю.Г.Волков, П.С.Гуревич, В.Л.Зинченко, Н.Н.Моисеев, В.С.Степин жазышкан. Э.Фромм жазгандай, адамзаттын өнүгүүсү адамдын эмнеси бар экендиги менен эмес, анын ким экендиги, колунда болгон нерсе менен эмне кыла алаары менен аныкталат [218, 187-б.]. Дүйнө «бүткүл проблемалардын түпкүрү – адамдын өздүк ички кризисинде. Ал анын көз алдында болуп көрбөгөндөй ылдам жана түп тамырынан бери өзгөрүп жаткан аалам менен болгон карама-каршылыгында экендигин түшүндү. Ал эми адамдын ал кризистен куткарылуусунун түйүнү – анын өзүндө, өзүнүн ички трансформациясында экендигин моюнга алууга туура келет. Бул трансформация – ааламдашуунун, мээримдин, акыйкаттуулуктун жана зомбулукка каршы сезиминин зарылдыгында жатат» [163, 181-б.]? Ошентип, азыркы коом жаңы типтеги адамды – гумандуу адамды калыптандырып, ага анын курчап турган дүйнөдөгү ордун, ролун, максатын түшүндүрүп берүүсү зарыл. Кандайдыр бир деңгээлде конкреттүү адам өзүнүн өнүгүүсү үчүн жаңы көрсөтмөлөргө муктаж. Анын курчап турган реалдуулукту өнүктүрүүгө жана өзгөртүүгө, материалдык байытууга жана керектөөгө, барган сайын көбүрөөк мүлккө, бийликке ээ болууга умтулуусу ж.б.анын чыныгы ордун, дүйнөдөгү ролун, тагдырын түшүнбөй калышына алып келген. Акыркы мезгилде адам объективдүү дүйнөгө болгон көз карандылыгын, өзү жараткан жыргалчылыктын морттугун жана туруксуздугун сезе баштады. Адам өзүнүн рухий маңызын жоготуу коркунучунда турат. Ошондуктан келип чыккан суроолорго жоопту биринчи кезекте философиялык теориялардан издей баштаган. Бул учурда философиялык антропологияга болгон кызыгуунун

кескин өскөндүгүн, анын маанисин түшүндүрөт, анткени ал «адамды өзүнүн маңызына – адамзатка кайтаруу» маселесин карайт [224]

Философиялык антропология – азыркы коом, анын ичинде конкреттүү жеке адам алдыга койгон суроолорго жооп берүүгө аракет кылууда. Белгилүү философ: И.Кант өзүнүн «Антропология – прагматикалык көз карашта» (1798) аттуу эмгегинде, жана каттарында аларга төмөнкүдөй аныктама берген: «Быйыл кышында мен антропологияны экинчи жолу окуп жатам жана мен милдеттүү окуу дисциплиналарынын катарына лекцияларга бул курсту киргизгим келет. Бирок, менин чыныгы максатым такыр башка. Менин максатым бул дисциплина аркылуу бардык илимдердин булактарын: адеп-ахлак, ар кандай чеберчилик, коммуникация, тарбиялоо жана башкаруу ыкмалары, башкача айтканда, бүткүл практикалык чөйрөнү ачып берүү. Мен жалпысынан адамдын табиятын өзгөртүү мүмкүнчүлүгүнүн түпкү себептерин издөөгө караганда кубулуштарды жана алардын мыйзамдарын көбүрөөк издеп жатам» [92]. Философиялык антропологиянын негиздөөчүлөрү анын максаты жана милдеттери жөнүндө көп жазышкан.

Философиялык антропология ареалында жаратылышка, адамга, коомго, жана маданиятка багытталган ар тармактуу билимдер бирдиктүү түзүмгө – бир алкактык окууга баш кошууга умтулушкан. Мында тармакталган окуулар интегративдүүлүк жана шарттуулук принцибинин таасиринен улам, өз ара ыңгайлашат. Экинчиден, дүйнөнү, коомду, маданиятты адамдык өлчөмдө караган системалык теорияны түзүү. Мында адам бүткүл дүйнө жүзү боюнча рационалдаштыруучу, гумандаштыруучу, оптималдаштыруучу күч катары иш алып барат. Үчүнчү аспект эң маанилүү. Анткени адамдын биологиялык маңызын - биология, анатомия, медицина, антропология; социалдык маңызын - социология, экономика, саясат таануу, маданият таануу, тил илими; адамдын психологиялык маңызы - психология, педагогика, социалдык жана этнопсихология илимдерди окубай туруп түшүнүүгө болбойт. Анын алкагында азыркы табийгый, биологиялык, психологиялык, философиялык илимдердин (космология, вакуумдун физикасы, нейрохирургия, антропология,

парапсихология ж.б.) базасында түзүлүүчү адамдын табияты туурасындагы гипотезаны тартуу мүмкүн.

Философиялык антропологияда бир катар турмуштук маанилүү маселелер чечилет. Анда адамдын аалам мейкиндигиндеги ордун жана функционалдык ролун бирдиктүү кароосуз түрдүү илимдерди изилдөө менен адамдын татаал, диалектикалык, космобиопсихосоциалдык маңызын түшүнүү мүмкүн эмес. Дүйнөнү адамдын сыртында бар деп кароо адамды биринчи кезекте табийгый, биоэнергетикалык, материалдык толкун катары түшүнүүгө алып келет. Адамдан тышкары жашаган коомду кароо адамды биринчи кезекте коомдук жандык катары түшүнүүгө алып келет. Адамдын ички рухий дүйнөсүн курчап турган дүйнөдөн тышкаркы кароо адамды биринчи кезекте психологиялык жандык катары түшүнүүгө алып келет. Адамдын космобиопсихосоциалдык маңызын негиздөө интегративдик, конкреттүү окуунун, философиялык антропологиянын алкагында гана мүмкүн болот. М.Шелер жазгандай, «адамга багытталган көп сандагы атайын илимдер – адамдын маңызын ачып бербестен, аны жашырат» [241, 25-б.]

Философиялык антропология адамдын эң маанилүү суроолоруна: анын тагдыры, жашоо жана өлүм, адам жашоосунун мааниси жөнүндө адекваттуу жооп бере алат. Бул маселелерди чечпестен, адам жалпысынан жашоонун стратегиясын оптималдуу иштеп чыга албайт, өзүнүн жашоо максаттарын жана милдеттерин, дүйнөдөгү миссиясын түшүнө албайт. Демек, адам окуп жаткан илимдердин чегинен чыгып, дин, парапсихология, философия тармагына кайрылууга аргасыз болот. Түшүнүктүү болуу үчүн биз төмөнкү мисалды келтиребиз. Жогоруда саналган илимдердин бири да атактуу америкалык философ Э.Фромм тарабынан белгиленген суроону канааттандырарлык чечүүгө жөндөмдүү эмес. «Соңку мезгил адамына эмне маанилүү: менчикке ээ болуу, ээлик кылуу. Бирок тагдырдын бул тескерилигине, бардыгына өзүн ачык көрсөтүү же, эч нерсеге ээлик кылбоо, жана ээ болууну каалабай, өзүн бактылуу сезүү, бүткүл аалам менен жуурулушуу...» [217, 25-б.] Бул маселенин адекваттуу чечилбегени адамдын

технократиялык же гуманитардык билиминин баркын кетирип, анын жашоосун кайгылуу, маңызсыз жана трагедиялуу кылат. Философиялык антропологиянын алкактарынан тышкары адамдын курчап турган дүйнөдөгү, коомдогу, маданияттагы тагдырын, анын рухий дүйнөсүнүн көйгөйлөрүн кароого болбойт. Мына ушул окууда гана жашоонун маанисин, адамдын тагдырын эркиндикке жана бакытка умтулуу катары түшүнүүгө болот. Эркиндикти жашоонун башкы стратегиялык максаты катары баамдоо, өзүнүн бардык маанилүү күчтөрүн ачуу, өз тагдырын толук ишке ашыруу, адамга өзүнүн маңызын, дүйнөгө болгон мамилелердин рационалдуулугун жогорулатууга, ааламдагы өз ордун жана милдеттерин аныктоого ыңгайлуу шарттар болуп эсептелет.

Философиялык антропология – адам жашоосундагы бардык социомаданий жана социожаратылыштык мамилелердин биримдигинин, андагы акыл-эстик жана сезимдик касиеттердин; дүйнө таанымдык умтулуулардын, философиялык темпорализмдин, уникалдуулук менен универсалдуулуктун, чектүүлүк менен чексиздиктин, жоопкерчилик менен парздардын; азап чегүү, жарашуу, келишүү, куткаруу философиясынын, жашоо маңызы менен окуялардын, рухий өнүгүүнүн ж.б.у.с. жалпылыгына арналган. Соңку дүйнөлүк өнүгүүдөгү постиндустриялдык коомдун алкагындагы «массалык маданияттын» коомдук терс кубулуш катары таанылган шартында, айрыкча, соңку дүйнөлүк коомчулукта болуп жаткан «криминализмдин», «экстремизмдин», «терроризмдин», ошондой эле, алардын натыйжасында калыптанган «бангилик», «араккечтик», «сойкулук», «кыянаттык», «ачкөздүк», «кайдыгерлик», «суициддик» өңдүү социалдык терс кубулуштардынөкүм сүргөн шартында – философиялык антропология ареалындагы Гуманисттик парадигмалар учурку кыргыз коомчулугунун архимаанилүү маселелеринен.

Философиялык антропология – адамга барлыгына арналган бардык чөйрөлөрүн өзүнө камтуу менен адам феномени, адам жашоосунун көп кырдуулугу, анын өзгөчөлүктөрү, деги эле, адамдык жашоо маңызы сыяктуу

маселелердин диалогун түзүп турат. Адамды гумандаштырууга багытталган философиялык антропологиялык методология – адамдын бардык жагдайларын гуманисттик интеграциялоого – адамды социомаданий калыптоого жана гармониялуу өнүктүрүүгө багытталган.

Философиялык антропология – өз тармагына адам болмушунун антропогенездик алкагынын көптөгөн жагдайларын камтып турат. Анда: адам табияты менен маңызы, адам субъективдүүлүгү, адам уникалдуулугу, адамдагы «Мен» маселелери, экзистенциалдуулук, эмоциялык чыныгы субъект же пассивдүү объект абалындагы социалдык кыймылдын маргиналдуу кубулушун айкындап туруучу тематикалар чагылдырылат. Ал адамдын ички убакыт-мейкиндиктик дүйнөсүнүн реалдуулука карата болгон таасирин аныктоочу жекелик болмуштун маңызын талдоого жөндөмдүү. Мына ушундай өнүттө изилдөө – актуалдуу болуп саналат. Философиялык антропологиялык методологиялык өбөлгөлөр көбүнчө феноменология менен экзистенциализм философиясынын алкагын кучагына алат.

Философиялык антропологиянын концепт аппараты өзүнө ой жүгүртүүнүн универсалдуу мүнөздөгү философиялык категориялар менен формаларды камтып турат. *Анда: адам жана коом, маданийлүүлүк менен табигыйлуулук, социалдык аракеттер менен социалдык мамилелер эркиндик менен конфликт, өлүм менен өлбөстүк, жалгыздык, тагдырбакыт менен бактысыздык, сүйүү менен махабат, кумар менен ырахат, жаштык менен карылык, өнүгүү менен чегинүү, азап чегүү менен кумар, кайгы менен кубаныч, өксүү, өкүнүч менен сүйүнүү, арман менен ийгилик, кусалануу менен сагыныч, эргүү менен толкундануу, убакыт менен мейкиндик, кырдаал менен абал, тандоо менен аргасыздык, тобокелчилик менен маргиналдуулук, жашоо образы менен жашоо кыймылы, коммуникация, альтруизм менен эгоизм ж.б.у.с,* антitezалык экзистенциалдык кырдаалдарды камтыйт. Айрыкча философиялык антропологиянын проблематикасында универсалдуулук менен уникалдуулуктун эки жактуу кесилиши негизги мааниге ээ. Ал адам табиятына берилүүчү *априордук жана тоталдык формадагы генетикалык*

шарттулук менен социомаданий нормаларды турмуштук катастрофалар менен жашоо маңызын, социалдык аргасыздык менен жекелик эркиндикти камтып турат. Мындан сырткары тигил же социумдун түрдүү социалдык залалдуулуктардан, глобалдуу проблемалардан, айрыкча социалдык-экологиялык терс кубулуштардан сактануунун, эгерде андай кубулушка кириптер болгон болсо, андан арылуунун методологиялык маселелерин үйрөнүүгө жардам берет. Азап чегүүчү же, кризистик абалдагы социумдун жашоо дүйнөсү жөнүндөгү идеялардын философиясын түзүп, аларды баалуулуктар даражасында ыңгайлаштыруунун философиялык парадигмаларын жаратууга жөндөмдүү. Айрыкча адам барлыгынын көп кырлуулугун, андагы түрдүү этнографиялык, этноменталдык, чөлкөмдүк, жыныстык, гендик, курактык, мезгилдик, табийгый жалпылык жана жекелик айырмачылыктарын жалпыадамзаттык мейкиндик менен салыштырып кароодо интерпретациялоого көмөк бере. Мында жеке адамды коомдук жалпылоо тенденциясы же бардык эле адамдарды бирдей баалоо түшүнүгү оң жана терс натыйжа берээри өзүнчө маселе. Анткени, жашоодо бакытка умтулуудагы социалдык-укуктук бирдей теңдештирүү аракети социалдаштыруу өнүгүндө максатка ылайыктуу келсе, ошол эле мезгилде жеке адамдын уникалдуу табиятын, андагы кайталангыс, өз алдынчалык адамдык касиеттерин, баалуулуктарын тааныбагандык терс натыйжага алып келээри бышык.

Философиялык антропологиянын негизги багыты адам имманенттүүлүгүн таанууга, адамды трансценденттик түшүнүүдөн оолактоого багытталууда. Мындай багыт адамдын руханий-социалдык кубулушун реалдуу таанууга көмөктөш болоору анык. Анткени, адамдын реалдуу турмуштук муктаждыгын, аны жөнгө салуунун реалдуу мүмкүнчүлүктөрүн изденүү үчүн, жеке адамды, социалдык топту же белгилүү субмаданиятты трансценденттик түшүнүүдөн оолактап, адам имманенттүүлүгүн таануу жолу маанилүү.

Гуманисттик философиялык антропология – жеке адамдык болмушка – жекелик жашоонун маңызына өзгөчө маани берет. Адам бактысы жана тагдыры анын чыныгы субъектилик феномени жекелик өңүттө жеткиликтүү бааланууга тийиш. Ошондуктан жеке адамды жекелик феноменде түшүнө билүү – философиялык антропологиянын предметтик артыкчылыктүүлүгү. “Инсан – ан-сезимдүү жана эркин барлык. Ал – өз алдынча жана экзистенциалдуу касиетке ээ... Ырааттуу персонализмдин айрым формаларындагы инсан түшүнүгү туурасында сөз кылуу менен көпчүлүк учурларда адам субъектиси башка объекттер менен ааламдын фонунда айкын сүрөттөлгөн жана чектелген барлыкка ээ” [41, 209-224-б.].

Айтылгандардан сырткары, индивидди жамаатташтыруучу жана экзистенциалдык маңызда ыңгайлаштыруучу, ошондой эле, “жогорку” маданияттын үлгүсүндө гуморалдык принциптерди ишке ашыруучу, социомаданий парадигмалар философиялык антропологиянын гуманисттик жоболору аркылуу жөнгө салынарын белгилеп кетүүгө болот. Философиядагы антропология – адамга багытталган бардык билимдерди антропологиялаштыруу менен өзгөчөлөнүүдө. Ал дүйнөгө болгон көз караштын көп кырдуу жагдайларын адам феномени аркылуу ой жүгүртүүгө умтулууда. Кандай гана салттуу философиянын жагдайы болбосун, андагы антропологиялык негиздерин изилдөө – философиялык антропологиянын мүнөздүү жөрөлгөсү. Анткени, "Философиялык антропология – адам маселелеринин бардык көп кыйырларын терең кароого умтулгандыгы менен аныкталат" [70, 5-б.].

Аталган параграфда изилдөөдөн төмөнкүдөй корутундуларды келтиребиз. Алар:

-философиялык антропология адамдын эң маанилүү суроолоруна: анын тагдыры, өмүр, өлүм, жашоо мааниси жөнүндө адекваттуу жооп бере алат. Бул маселелерди чечпестен, адам жалпысынан жашоонун стратегиясын оптималдуу иштеп чыга албайт, өзүнүн жашоо максаттарын жана милдеттерин, миссиясын түшүнө албайт. Демек, адам окуп жаткан

илимдердин чегинен чыгып, мистика, парапсихология, сыяктуу окууларга кириптер болушу ыктымал;

-философиялык антропология – адам барлыгынын бардык өңүттөрүн кеңири жана ар тараптуу изилдөөнү көздөйт. Анда адам барлыгынын социомаданий жана социожаратылыштык жагдайлардын, рационалдуулук менен иррационалдуулуктун; дүйнөгө карата адамдык мамилелердин, философиялык темпорализмдин, уникалдуулук менен универсалдуулуктун, чектүүлүк менен чексиздиктин, жоопкерчилик менен парздардын; азап чегүү, жарашуу, келишүү, куткаруу философиясынын, жашоо маңызы менен окуялардын, рухий кырдаалдардын ж.б.у.с. өз ара биримдиги камтылган.

III БАП. ГУМАНИСТТИК АНТРОПОЛОГИЯНЫН СОЦИОТАБИЯТЫ ЖАНА СОЦИОМАДАНИЙ РЕКОНСТРУКЦИЯСЫ

3.1. Гуманизмдин типологиялык өзгөчөлүгү жана концептуалдык аналитикасы

Ааламдашуунун кулач жаюуусу менен гуманизмдин диапозону кеңейип, анын глобалдык форматы пайда болду. Өзөгү ар кыл этникалык кубулуштардан түзүлгөн менталдык көп кырдуулукту туюндурган “универсалдуу” социомаданий кырдаалда өкүм сүргөн гуманисттик глобализм – улуттук, расалык, диний коошпостуктун шартында жалпыадамзаттык баалуулуктарды сактоого аракеттенип, “калыстык”, “тынчтык”, толеранттуулук”, жана “социалдык тилектештик” сыяктуу дөөлөттөрдү жайылтууга умтулат. Глобалдуу гуманизмдин фундаменталдуу жобосуна ылайык, социомаданий көп түрдүүлүккө карабай, ар бир адам (ар бир мамлекет) бирдей укукка жана бирдей мүмкүнчүлүккө ээ болушу зарыл. Мындай, этникалык ар түрдүүлүк менен коомдук бир түрдүүлүктү тогоштуруп, жалпы максатты көздөгөн гуманисттик кырдаалды түзүүнүн жолу – маданий аралык диалог жана кызматташтык. Диалог, кызматташтык, социалдык кызыкчылыктарды айкалыштыруу аркылуу гана “жакырчылык”, “ачкачылык”, “теңсиздик”, “экокризис” өңдүү өнөкөт-өксүктүктөр менен күрөшүүгө болот. Глобализм – алкакташтыруу, ал эми, синергетика – “сызыксыз өнүгүүнүн” постулаты катары эки башка кубулуш, бирок алардын методологиялык ыкмаларын үзүрлүү пайдалануу – глобалдык гуманизмдин негизги талабы. Анткени, синергетика – адамзат менен ааламды камтыган сызыктуу эмес, татаал системалардын өз алдынча түзүлүшүнүн теориясы катары адамга жана дүйнөгө болгон жаңы көз карашты калыптандырууну камтыйт. Глобалисттик гуманизм менен синергетиканы айкалыштыруу адам менен адамдын, коом менен табияттын мамилелеринин жаңы, иштиктүү форматын жаратат.

Гуманизм процессинин түзүмүндө эки багытты айырмалоого болот: теориялык жана практикалык. Теориялык өнүгүүтө, кандайдыр бир гуманитардык багыттагы изилдөөчүлүк мектептеринде үстөмдүк кылган

адамдын, коомдун жана дүйнөнүн реалдуулугунун предметтик чөйрөлөрү жөнүндө кеп кылууга болот. Экинчи учурда гуманизм – маданияттын башкы идеялык принциби катары негизге ээ болгондугун эске алабыз. Бул учурда биз төмөнкүлөрдү аныктай алабыз: 1) гуманитардык изилдөөлөр белгилүү илимий топтордун иш-аракеттери; гуманизм процесси теориялык изилдөөнүн практикасы иретинде көрүнөт; 2) гуманизм процесси гуманистик багыттагы социумдардын тармактык аймагы иретинде берилет; 3) гуманизм процесси гумандуулук билимдер жана билим берүү тажрыйбасы иретинде берилет; 4) гуманизм процесси – гумандуулук маселесине олуттуу кадам жасалган социалдык иш-аракет иретинде берилет; 5) гуманизм – гуманисттик партияларды же, саясий кыймылдарды түзүүгө негиз катары каралуучу, идеологиялык-саясий ишмердүүлүк чөйрөсүнө гуманизмди киргизүүгө далалат кылган адамдардын саясий багыттагы топторунун идеясы катары эсептелет. Бирок, мындай структуралаштыруунун татаалдыгы гуманизмдин теориялык жана социалдык чагылдырылышынын кээ бир формалары бир эле адамдар менен байланышкандыгында, б. а. теоретиктер кээде анын практиктери болууга умтулушат жана болуп жатышат. Бул алардын идеяларын иш жүзүнө ашыруу жөнүндөгү маселени койгон гуманизм рухуна туура келет.

XIX кылымдын башталышында гуманизмдин практикалык ишмердүүлүгүндөгү кыйла көрсөткүчтүү болуп төмөнкүлөр эсептелет. Алар:

- светтик (секулярдык) гуманизм, анын көп түрдүүлүгүнө эволюциялык, ноосфералык, экологиялык жана жарандык гуманизм киргизилиши ыктымал;
- диний (теистик) гуманизм.

Диний эмес гумандуулук, бир катар формаларынан айырмалануу менен индивиддин маселелерин чечип, эпистемологиялык сындык ой жүгүртүүнүн колдонулушун баса белгилөө менен илим-техниканын адамдардын турмушун ондоо максаты менен иш алып барарын туюнтат. Батышта диний эмес гумандуулуктун башкы принциптерине изилдөөчүлөр П. Курцт, Г. Блэкхэм, Э. Флю, Р. Браун, Р. Докинс, Т. Флинн, О. Дэйси, Д. Копселл, Б. Карра ж.б.

өзүлөрүнүн эмгектеринде кенири токтолуп кетишкен. П.Курцтун пикири боюнча, диний эмес гумандуулук – бул агартуучулук динге ишенбөөчүлүктүн заманбап берилиши, андан тышкары – «... адамдардын эркиндигин жогору койгон адамдык баалуулуктардын бири...» [120,. 22-б.]. П.Курц менен Т.Флинндин пикиринде, светтик гуманизм атеизмдин көрүнүшү менен эле чектелбейт. Мындан тышкары, алар бири-бирине шайкеш да келишпейт. Динге ишенбөөчүлүк – бир нече варианттуу диний эмес, баалуулук менен этиканы калыптандыруу, заманбап индивиддин жашоо-турмуштук керектөөлөрүнө жооп берүүчү алгачкы башталыш болуп эсептелет [268, 36-б.]. Демек, диний окуулардан оолактаган гуманистер эпистемология менен акыл-эстин принциптерине негизделген диндик система аркылуу өнөктөштүктө болгон болгон адеп-ахлактуулук системасын сунуш кылышат.

Эволюциялык гуманизм – азыркы гуманизмдин бирден-бир кыйла кенири тараган белгилүү бир түрү болуп саналат [196]. Эволюциялык маанайдагы гумандуулуктун изилдөөчүсү жана шыктандыруучусу Джулиан Сорелл Хаксли (1887-1975) – эркин ой жүгүрткөн ойчулдардын катарын толуктап, эл аралык денгээлдеги гуманитардык-этикалык союздун түзүүчүсү, белгилүү англис окумуштуу-биолог, дарвин окуусунун жөнүчүсү ТХакслинин небереси болуп эсептелген. Эволюциялык гумандуулуктагы процесстерди түпкү өзөнүнөн баштап кайтадан калыптандырууга же гуманистик революцияга тууралашы абзел деген пикирди айткан. Бул окумуштуу XX кылымдын ортосунда бир катар жакшы идеяларды жазып кеткен, ошондон бери анын ойлору кыйла актуалдуу бойдон калууда. Көптөгөн окумуштуулар жана табият таануучулар анын жолун жолдоочулардан болушкан. Алардын арасында Дж. Д. Симпсон, К.Г.Уоддингтон, Э.Майр, Дж.Хемминг, Дж.Беркс, Р.Доукинс ж. б. бар.

Философиялык көз караштары боюнча Дж. Хаксли табийгый-илимий материализмдин жактоочусу болгон. Ал гуманизмди синтетикалык эволюциялык теория менен байланыштырган, ал эми анын башында Дж.Симпсон турган.

Эволюциялык гуманизм адамзат цивилизациясы үчүн алдыдагы боло турганды алдын алуу аракетинен улам келип чыгат. Белгилүү болгон кыйратуучу тенденцияларды болтурбоонун аракетин көрөт. Алар:

-дүйнө калкынын тездик менен өсүүсү, жер бетиндеги корук жана бузула элек жерлердин, эс алуу жерлеринин азайышы, машиналардын көбөйүүсү менен адамдардын жашоосунун техникалашуусу;

-өнүгүү жолундагы жана анча өнүкпөгөн өлкөлөрдүн турмуш-тиричилигинин ортосундагы айырмачылыктар;

-маданиятар тармагындагы дал келүүчүлүк жана идеологиялык конформизм, турмуш-тиричиликтин бир тараптуулугу менен агрессивдүүлүктүн жогорулоосу;

-дүйнөнүн турмушундагы ойногон ролунун максаттарына дал келүүсүн андап билүү жана өздүк манызын жоготуп алуу;

-салтка айланып калган нравалык баалуулуктун жоголуп кетүүсү менен жаман нерселердин көбөйүүсү.

Изилдөөчү Дж.Хаксли аталган маселелерди бир бүтүндүктө чечүүнү сунуштап, анын көз карашында, «Дүйнөдөгү өнүтүбүзгө жана ролубузга жаңы, далилдүү көз карашка ээ болуу, ошондой эле биздин изденүүбүздү стимулдаштырып, алдыга жылдыра ала турган ойлом менен ишенимдин жаңы уюмун түзүү зарыл [225, 14-б.]. Элдин өсүү ыргагынын кыскарууга дуушар болуусу, жаш-муундарды түрдүү өнүттөн өнүктүү, пландуу тарбиялык-билимдердин, андан тышкары бир катар эпистемологиялык негиздеги ыкмалардын көмөгүнүн аркасында “эволюциялык гуманизм” аттуу руханий-социумдук түзүлүштү жаратууну сунуштаган. Аталган илимпоз тарабынан баштапкы эмгектеринде “илимий гуманизм” аттуу түшүнүктү колдоого алып, эволюциялык теориядагы индивиддин акыл-эси алгылыктуу ролду ойнору көрсөтүлгөн. “Билим денгээлинин жогорулоосу баарыбызды эволюциялык гуманизм аттуу таптакыр жаны касиетке ээ болгон идеялардын системасы тарапка кадам жасоодо”, – деген пикирди айтуу менен эволюция процессинин кыйла жогорку аксиологиясы иретинде эволюциялык теория жана индивид

туурасындагы догманын синтезине басым жасаган. Бул изилдөөчү “эволюциялык гуманизм” – деп аталган илимий эмгегинде гуманизмдин жактоочулары жаны идея, методдорду жеке баалуулуктары үчүн эмес, маданий-тарыхый реалдуулуктагы, объективдүү мүнөздөгү өзгөрүүлөрдү байкагандыгы үчүн сунуштай тургандыгын көрсөткөн. Алар тарабынан сунушталган жанылыктар объективдүү маанайда өзгөрүүгө дуушар болуп жаткан ааламда эң жакшыны сактоого же жашоону жакшы жакка өзгөртүүгө багытталган.

Дж. Хакслинин гуманизми жандуу дүйнөнүн, индивидди, социумду жана маданиятты камтыган эволюциялык идеясы менен байланышта болгон. “Акыл-эс менен дененин айкалышуусун тастыктап турган эволюция гуманизми эки жактуу, унитардуу, кайталангыс, артыкчылыктуу эмес, индивиддин бүткүл дүйнөнүн турмуштук жакындыгы; табияттык процесстен сырткаркы эмес, рухий-материалдык биримдиги, бардык адамдардын ынтымак-ырашкерчилигин тастыктаган, ааламдык, баш-аламандыка ээ эмес. Аталган изилдөөчү абсолюттуу баалуулуктардын идеясын четке каккан, себеби бардык эволюция процессинин болмуштук компоненттине каршы турат: “Эволюциялык гуманизмдин абсолюттуу заттарга, алардын ичинде акыйкаттуулука, адеп-ахлактуулука, кемчилиги жоктука о.э. бийлик маселесине эч качан аралашкан эмес. Биздин иш-аракеттерибиз менен максаттарыбызды туура байланыштыра турган стандарттарды таба алат. Ал билим менен түшүнүктү жогорулатууга, жүрүм-турумду, социумду өркүндөтүүгө, адам менен социумдун өркүндөөсүнүн алгылыктуу ориентирлерин көрсөтүүгө мүмкүн деп тастыктайт. Анын “билим менен гумандуулук” деп аталган бөлүмчөсүндө тарых менен маданият чөйрөсүндөгү олуттуу өзгөрүүлөр эволюциялык гумандуулук идеясын өзгөчө актуалдуу кылып жатканын шыктануу менен жазат. Анткени, «адамдар табийгый эволюция кубулушунун натыйжасында келип чыккан жандуу материянын үстөмдүк кылуучу жогору турган түрү эмес, андан сырткары, планетадагы жүргүзгөн иш-аракеттери боюнча уникалдуу кубулуш таризиндесыпатталат.

Алардын болочок тагдыры жер бетиндеги бүткүл эволюциялык кубулуштардын келечеги үчүн жоопкерчиликти мойнуна алат... Анын негизги миссиясынын бири – аны андап билүү, эволюциялык механизмдерди түшүнүү... Эволюциялык гуманизмдин манызы, баалуу, идеялары менен белсемдүү иш-аракеттеринин жаны топтому, баарыбыздын көңүл борборубузда болуп жаткан ой жүгүртүүнүн революциясы болуп саналат...» [265]. Изилдөөчү Дж. Хакслинин пикиринде, эволюциялык гумандуулук төрт башкы идеядан турат:

1. Индивид жеке келечек жашоосу, андан тышкары өзүнүн жашап жаткан ааламынын өнүгүүсүндө жоопкерчиликтүү келип, аны Тенирге, тагдырына, дегеле эмнеге болбосун жүктөй албай тургандагын туюп сезүү;

2. Индивид жер жүзүндөгү жандуу заттардын бир түрү экенибизди жана ошол себептен ар улуттагы адамдар, диний топтор деп аталышкан өнөктөш “жалган түрлөрдүн” топтомуна айланып кетпеши керектигин билүү;

3. Материалдык өнүктөгү жыргалчылыктарга жетүү идеясынын ордуна индивиддин каалоосун жүзөгө ашыруу ниети.

4. Сапаттык өркүндөтүүгө аракет кылуу бардык курчап турган чөйрөнүн турмуштук сапатын, аларды жайылтуу эмес, индивид топторунун, керектөөлөрүнүн, акча каражаттарынын ж.б. сапаттарын жакшыртуу [225].

Дж.Хакслинин пикири боюнча, адамдын эволюциясы биологиялык гана эмес, психосоциалдык мүнөзгө да ээ, бул андагы маданий салттын механизминин болгон иш-аракетин билдирет, ал өзүн-өзү актуалдаштырууну жана интеллектуалдык жетишкендиктерди жана баалуулуктарды көбөйтүүнү камтыйт. Эволюциялык процесстин бардык этаптары бири-бири менен тыгыз байланышта жана барган сайын өркүндөтүлгөн эволюциялык системаны калыптандырууга багыталган. "Эволюциялык ийгилик" критерийи "эволюциялык пластика" критерийи болуп саналат, б.а. жогорку деңгээл инсанга байланыштуу уюмдан жогорку типке өтүү мүмкүнчүлүгүнүн өлчөмү менен толукталат. Дж. Хакслинин ою боюнча, адамдын көрүнүшү, өнүгүүнүн принципиалдуу жаңы этабын – "психосоциалдык" өнүгүүнү билдирет.

Индивид жеке өзү үчүн гана эмес, курчап турган табият үчүн да жооптуу иретинде көрүнөт. “Психологиялык-социалдык эволюция” терминин Дж.Хаксли “гуманизм – илимий билимдерге ылайык келген диний этикага айлануу мүмкүнчүлүгүнө ээ» [195] – деген ишеничте болуп, дин маселесин этика жана эволюция теориясы менен жакындаштыруу аракетин көргөн. Демек, изилдөөчү “гуманистик дин”, “гуманизмдин эволюциялык теориясы”, “эволюциялык гуманизм”, “ишеним” түшүнүктөрү окшош мааниге ээ деген пикирди айткан. Ошол эле учурда, алар салттуу диний семантикалык мааниден бөлүнгөн, анткени Дж. Хаксли өз эмгектеринде цивилизация, маданият жана бардык социалдык институттар табияттан тышкаркы өнүгүүнүн натыйжасы катары каралышы мүмкүн эмес деп бир нече жолу айткан. Мисалга алсак, изилдөөчү Дж.Хаксли “Гуманистик ишеним” аттуу статьясында гумандуулукту андап билүү спецификасын билдирет. Ал эми мен «ишеним» faith терминин диний ишенимдер системасы (believes) [264] маанисинде пайдаланам». Изилдөөчүнүн белгилеп кеткендей, теистик дин адамдардын өнүгүү процесси менен эле байланышып тим болбостон, жаркын келечек турмуштагы өнүгүүсүнө көмөкчү иретинде кызмат кылган бир катар диндердин пайда болуусуна бут тосот. Андыктан, эволюциялык гуманизмдин милдеттеринин катарына салттык диний элементтерди өзгөртүү эсептелет.

З.П.Трофимова белгилеп кеткендей, Дж. Хаксли «түрдүү идеялардагы жамааттарды, этникалык топторду жана социум түзүмүндөгү адамдарды баш коштураала турган универсалдуу жана уникалдуу философияны түзүү ниетин билдирген» [195,93-б.]. Ал жер бетиндеги экономикалык-билим берүү системасынын түзүлүүсүнүн аркасында адамдар ортосундагы карым-катнаштардын жаңы этикасын түзүүгө аракет кылган. Ал кезде бардык элдер жашоонун жогорку деңгээлине көтөрүлөрүнө ишенген. Ырас, бул жакынкы келечектин иши эмес. Ошол эле учурда жаңы глобалдык этикалык аң-сезимди калыптандыруунун зарылдыгы жөнүндөгү маселе бүгүнкү күндө курч бойдон турат. Ушул көйгөйлөрдүн алкагында Дж. Хакслинин идеялары азыркы адамзат үчүн өтө баалуу бойдон калууда.

Дж. Хакслинин изилдөөлөрү 20 кылымдын 70-жылдары мурунку СССРде, чет мамлекеттерде кенири белгилүү болгон изилдөөчүлөр Т.Ойзерман Дж.Хакслинин гуманизмин жаратылышты материалистик өнүттө түшүнүп, Ч.Дарвиндин эволюциялык окуусунан пайда болгон философиялык окуу иретинде мүнөздөмө берип, адамдардын өткөн тарыхын натуралисттик багытта түшүндүрүп берген: “Эволюциялык гуманизм чындыгында гуманизмдин белгилерин алып жүрөт, ал адамдардын өнүгүү жолун камсыздоону изденүүчүлүк менен издейт”.

Ноосфера гуманизми – заманбап гумандуулуктун багыттарынын бири болуп саналат. Ноосфералык гумандуулуктун калыптануусун тастыктаган идеологиялык таасирдин кендиги өз кулачын жайат. Алар менен изилдөөчүлөр К.Ясперстин, П.Тейхард де Шардендин, Н.Ф.Федоровдун, К.Е.Циолковскийдин, С.А.Подолинскийдин, Х.А.Умовдун, А.Чижевскийдин [146, 32-б.] аттары тыгыз байланышкан. Мазмуну жагынан ноосфералык гуманизмге байланыштуу, мисалы, Оливер Ж.Л.Райзер тарабынан иштелип чыккан жана анын «Космический гуманизм» - деп, аталган илимий эмгегинде берилген космостук гуманизм окуусу айтылган”

Жогорудагы ойчулдардын идеяларын уланткан илимий-философиялык дүйнөгө болгон көз караш ноосфералык гуманизм деген аталышты алган. Ноосфералык гуманизм идеяларынын концептуалдык калыптануусу ХХ кылымдын акыркы он жылдыктарында болуп, И.М.Борзенконун «Третий путь», «Ноосферный гуманизм: от мироощущения к миропониманию», «Планетарные аспекты гуманистического мировоззрения», «Ноосферный гуманизм», «Гуманизм органический и ноосферный: проблема абсолютных начал» сыяктуу чыгармаларында орун алган.

Аталган илимий-изилдөөлөрдүн контекстинде “ноосфера” терминине гумандуулук маани-маныз берүү жүзөгө ашты. Окумуштуу В.И.Вернадскийдин белгилүү аныктамасына ылайык, ноосфера - биосферанын жаны эволюциялык калыптануусу болуп саналат. Заманбап илимий иштеринде ноосфера термини кыйла кенири жайылып бара жатат. Ал

“экология жаатында эле эмес, ааламдык ар тараптуу көйгөйлөрдүн кенири тармагын ишке ашыра ала турган “гумандашкан интегралдык интеллект” болуп саналат” [1, 21-б.] дегенди билдирет. И.И.Арсентьев жана К.Стародубцева «ноосферанын пайда болушу адамдын өзүн-өзү жок кылуусуна, деграациясына болгон альтернатива катары түшүнүлөт» – деп жазат. Ошого байланыштуу «ааламдашкан дүйнөдө гуманизм салттуу интерпретацияга салыштырмалуу бир кыйла кеңири мааниге ээ болот: бул материалдык керектөөнүн өсүшүнө түрткү берүүчү социалдык жана маданий баалуулуктардан баш тартуунун зарылдыгын талап кылат [32].

Ноосфералык гуманизмдин дүйнө көз карашы катары пайда болушу дүйнөдөгү азыркы кырдаалды талдоонун натыйжасы болуу менен анын терс аспектилери И.М.Борзенко төмөнкүдөй белгилеген. Алар:

-адамзаттын илимий-техникалык күчтөрүнүн өнүгүшү анын өзүн-өзү жок кылууда кыйла олуттуу денгээлге жетти;

-индивид жана аны бирге болгон табияттын ортосундагы, жер бетиндеги элдердин тен өнүкпөгөн жана ылдамдык менен бере жаткан кээ бираймактарынын ортосундагы мамилелердин кескин курчушу;

-эмгек өндүрүмдүүлүгүнүн интенсификациясы жана жалпыга маалымдоо каражаттарынын дүйнөлүк экспансиясы жеке адамдардын өзүнөн-өзү ажырашынын барган сайын массалык көрүнүшүнө, алардын өндүрүш-керектөөчү болмуш дүйнөсүнө жана акылга сыйбас иллюзияларга аралашуусуна алып келет;

-XX кылым – адам менен коомдун ортосундагы тоталитаризм, расизм, догматизм, экстремизм түрүндөгү эбегейсиз көп конфликттерди пайда кылган. Бул коркунучтуу кубулуштардын күчү, өзгөчө психологиянын жана идеологиянын деңгээлинде күчөп баратат, ал адамдардын коопсуздугуна дайыма коркунуч келтирип, алардын азап-кайгысынын булагына айланып баратат [33, 59-60-б.].

Ноосфералык гуманизмдин ички логикасы боюнча анын негизги жоболору эки бөлүккө бөлүнөт. Биринчиси – «адам менен аалам жашоосунун

биримдиги, алардын системалык-уюштуруу түзүлүшүнүн, иштешинин жана өнүгүүсүнүн универсалдуу мыйзамдары жөнүндөгү ар тараптуу илим». Экинчиси – «космоэволюциялык процессте адамдын акыл-эсинин чечүүчү ролуна болгон философиялык ишеним». Бул ролду И.М.Борзенко, –“ааламдык өнүгүүнүн максаттарын аныктоодо; ааламдын андан аркы өнүгүүсүнүн сонку максаттарын белгилөөдө; бул акыркы максатка олуттуу айлануусунун аркасында жетүү – турмуш-тиричилик тармагын тазалап, гармониялаштыруу, индивиддин ички, курчап турган жаратылышты акыл-эстүүлүк менен калыпка келтирүү – деп, аныктайт [35, 323-б.]. Демек, изилдөөчү И.М.Борзенко баса белгилеп кеткендей, азыркы кездеги мейкиндикте жүзөгө ашырылып жаткан өсүп-өнүгүүнүн кийинки кайталангыс максаттарынын бири – “ааламдык тарыхтын планеталык-космостук, ноосфералык кадамын бардык ааламдык социумдун андоосунун жана жүзөгө ашырылышынын баштапкы” чекити болуп саналат.

Диний эмес гуманистерди адатта адамдар жөнүндөгүө изилдөөлөрдө негиздүү принциптер жок болгондугу үчүн сын көз карашта болушкан, ал эми анын өзөгүндө гуманистик баалуулук жана этика илими келип чыккан. Диний эмес гуманизмде ушул сыяктуу колдоо, албетте бар деген пикирди айтууга болот. Гносеологиялык маани-маныздан алып караганда, адамдын өсүп-өнүгүүсүнүн кайталангыс ыкмаларын өркүндөтүүгө көмөк көрсөткөн ынанымдуу билимдерге ээ болуп калуу муктаждыгы жана адам ишмердүүлүгүнүн масштабын билүү менен байланышкан. Антропоонтологиялык терминдер менен айтканда, ноосфералык гуманизм үчүн адам – «абсолюттук башталгыч биосоциокосмикалык жандык катары каралат». Мына ошондуктан “сонку максат” айдан ачык болуп калат, ал «... космостук мейкиндиктин жогорку деңгээлде уюшкандыгы, б.а., анын эн жогорку жашоо күч-кубаты алынат» [34, 42-б.].

Демек, ноосфера гуманизми“акыркы максатты” сунуштайт, аны И.М.Борзенконун пикиринде, ноосфералык дүйнө таанымга эсхатологиянын светтик, дүйнөлүк интерпретацияланган идеясын кошууга мүмкүндүк берет,

б.а.бир нерсенин акыркы абалы жөнүндөгү окуу иретиндекаралат. И.М.Борзенконун пикиринде ноосфералык дүйнөгө болгон көз караш адамзатка жалпы тилди, карым-катнашта болуунун каражаттарын табууга шарт түзөт. Бул жерде дүйнөгө болгон көз караштар менен баалуулуктар системасын берип эле чектелбестен, өз ара макулдашууларды алып барууга, ааламдык келишүүгө, глобалдык тилектештик адамзатты өнүктүрүүгө болот. Бул боюнча, И.М.Борзенко, «Мейкиндиктен – мейкиндик дүйнө таанымына жана дүйнө туюмуна карай болгон бурулуш», «керектөөчүлүк парадигманы жаратуудан – чыгармачылык моделине өтүү» (Ссылка?) саналат.

Ааламдык көйгөйлөрдүн гуманизм темасына кадам таштоосу ааламдашуучулук, синергетика тармагындагы эмгектерде жалпы эле адамдык аксиология туурасында кеп кылуу менен тастыкталат. Аталган өнүттө синергетика – адамзат менен дүйнө жүзүн өз кучагына алган системалардын өз алдынча структурасынын теориясы иретинде адамга жана дүйнөгө жаңы көз карашты калыптандырууну камтыйт. Адам менен адамдын, коом менен табияттын ортосундагы мамилелердин жаңы түрүн жаратат. Дал синергетикалык парадигманын алкагында ноосфералык гуманизм түшүнүгү калыптанып өнүгүп жатат. Л.В.Бараусованын айтымында, «коэволюция идеясы – жаңы планеталык аң-сезимди калыптандыруу, адам жашоосунун жаңы принциптерин жана баалуулуктарын орнотуу үчүн эң келечектүү көрүнөт». Ошол эле учурда ноосфералык гуманизм утопиялык окуу эмес, адамдын жашоосунун катастрофалык натыйжасы болуу мүмкүндүгүн жокко чыгарбайт. Бирок ал аны күмөндүү деп эсептейт. Бул адамда позитивдүү принциптердин үстөмдүгүнө болгон ишенүү менен шартталган.

Ноосфералык гуманисттер негизги адамдык баалуулуктардын жана даанышмандардын салттуу каталогун кеңейтет. Алардын пикири боюнча, «бүткүл жашоонун толуктугунун мейкиндигин аныктаган, дүйнөдөгү адамдардын өнүгүүсүнө эч нерсе тоскоолдук болбоосу керек – эркиндик, акыйкаттуулук жана бир тууганчылык көрүнүштөрүнөн сырткары, зомбулук көрсөтүүгө шарттарды түзбөө, аксиология кызматташтыгы, ааламдык

маданият жана артыкчылыктуу билимдердин болуусу да зарыл». (Ссылка?) Ноосфералык гуманизм – адамдык цивилизациянын ориентацияларын алмаштырууну, глобализациянын аксиологиялык өзгөчөлүктөрүн кайрадан карап чыгуу жана кенейтүү сунуштарын айтат. Булар чон монополиялардын биригүүсү, үстөмдүк кылуусу, “эл бийлигин мажбурлаган” саясатынан улам пайда болгон кооптуулуктарга карата варианттарды иштеп чыгуу иши менен белгилегенген. “Ааламдашуучулук” В.И.Добренковдун пикиринде, кыйла талаш-тартыштуу маселелерден болуп саналат. Биринчиден, ал адамдардын жашоо-турмуш сапаттары менен жашкы турмуштун денгээлинин жогорулоосу, мамлекеттердин социэкономикалык алдыга жылуусунун ылдамдоосу, андан тышкары экономикалык өркүндөп өсүүнүн активдешип, аны менен кошо жүргөн адамдардын биригүүсү, жакыңдоосу, ар кыл мамлекеттер менен адамдардын ортосундагы илимий-техникалык, маданий жетишкендиктерди алмашуу процесси болуп саналат [75, 252-б.].

Ноосфералык гуманизм – адамзатты дүйнөлүк коомчулукка айландыруу долбоорлорунун бири, ал коомдук өнүгүүнүн көптөгөн татаалдыктарын эсепке алууга жана мүмкүн болсо интеграциянын терс кесепеттеринен качууга мүмкүндүк берет.

Ноосфера гуманизми менен экогуманизм маселелерине таандык болгон синергетика ыкмасы бул нерселерди бирдей карабайт. Андай болсо дагы, экогуманизм маселеси мазмун жагынан “ааламды тыгыз байланыштагы бирдиктүү жандуу барлык, өзүн өркүндөткөн мейкиндик иретинде” синергетика идеяларынан улам келип чыгып, “синергия менен экологиялык көз карандылыктын аксологиясын таанып билүүгө” багыт жасалган [202] Экогуманитзм – бул техногендик цивилизациянын, ааламдашуу процессинин, экология кризисинин, жаныдан пайда болгон коркунуч-кооптуулуктар менен тобокелдике баруу шарттарында, жашоонун калыптанып калган формалары жана барган сайын татаалдашып бараткан терс процесстердин өсүшү мүнөздөлүп жаткандыгынан келип чыгат. «Өнүгүү процессинин гуманисттик багыттарынын, анын адамдык маани-маңызынын белгилеринин арасында Жер

планетасындагы бүткүл жашоо-турмушту сактап калуу аракеттери уламдан-улам олуттуу мааниге ээ болууда» [202]. – деп, белгилейт Е.Когай, гуманизм менен экологиялык маданияттын баалуулук негиздеринин байланышын мүнөздөп жатып. Ушуга байланыштуу адамдын өнүгүүсүндө жаратылышка болгон кысымдын күчөшү менен тез өзгөрүп жаткан коомдук мамилелердин дисбалансынын күчөшүнө байланыштуу адамдардын социалдык-табийгый чөйрө менен мамилелерин шайкеш келтирүү – глобалдуу көйгөй катары актуалдуу болуп баратат. «Бүгүнкү күндө ырасталып жаткан гуманисттик идеалдын жаңы көз карашы курчап турган дүйнөнү өздөштүрүү, бийликти, күчтү, улуулукту ырастоо, шаймандык каражаттарды, акыл-эстүүлүктү, ылайыктуу технологияларды колдонуу менен үстөмдүк кылуучу башкарууну орнотуу жана башкаруу аркылуу өзүн өзү аныктоо процессин түшүнүүдөн баш тартууда чагылдырылган» – деп, жазат Е.Когай. «Табият ушундай карым-катнаш аркылуу адамдардын ишмердүүлүгүнүн чексиз булагы иретинде белгиленбей калат, чексиз, туруктуу ээлеп алуужана кайра жаратуу муктаждыгы келип чыгат» [202].

Демек, заманбап цивилизациядагы аксиологиялык өзөктөрү ажырагыс түрдө гуманисттик талаптар менен ажырагыс карым-катнашта болгон экологиялык принциптерди камтып турат. Экогуманизм – бул ааламдын антропоборбордук пикирин багындыруу аракетин көрөт, бирок ал биоборбордуктун чектен чыгуусу менен мүнөздөлбөйт. Заманбап учурдагы реалдуу турмушка конкреттүү жана “маданий чөйрөдөгү моделдердин жылуулары” – бул баштапкы формалык карым-катнаштар, ал жандуу жана жансыз, социотабигый мейкиндиктеги жашоо-турмуштун ич ара байланыштарын көрсөткөн [202]. Онтогенездик модель – бул социум менен табияттын байланыштырган өнүгүүсүнүн модели. Бул – экология маданиятынын заманбап формаларынын бир нече болмуштук- аксиологиялык доминанттарын камтыйт», – деп белгилейт Е.А.Когай. Адам жана биосфера жөнүндөгү коэволюциялык концепциянын алгачкы жоболорун иштеп чыгуунун артыкчылыгы Н. В.Тимофеев-Ресовскийге таандык. Ал биринчи

жолу «табийгый процесстерге өтө кичинекей антропогендик таасирин тийгизбеген учурда дагыжандуу процесстин молекулярдык-генетикалык, онтогенетикалык, популяциялык-биосфералык өнүттөрдө байкаларлык натыйжаларга барып такалышы ыктымал» деген пикирди айткан. Ошентип, баштапкы формадагы парадигма технократиялык модель жана адамдардын, социум менентабияттын өз ара мамилелери жөнүндөгү антропоцентридик, биоцентридик идеялардын чегинен баш тартуудан, жашоонун жаңы, альтернативалуу образдары менен стилдерин бекитүү багытынан турат. Экогуманизм аркылуу коэволюциялык принцип дүйнөнүн азыркы илимий картинасына көбүрөөк деңгээлде ылайык келүүгө умтулган гуманисттик дүйнө таанымдын курамдык бөлүгүнө айланат.

Заманбап гуманизм процессинин эволюциялык, ноосфералык жана экологиялык сыяктуу түрлөрүнө байланышкан спецификасын байкоого болот. Аталган учурдун гуманисттик талаптарынын ургаалдуулугун таанып билүү, бардык эле адамдардын нравалык ааламын олуттуу түрдө кенейтүү идеялары, индивиддин алган билимдеринин деңгээлин, ан-сезимдерин, анын ичинде өздүк ан-сезимдерининдеңгээлин жогорулатуу, расаны, адамдын ички дүйнөсүн жана аны курчап турган чөйрөнү гумандуу түрдө өзгөртүү маселесинде жалпы адамзаттык тилектештикти чындооштеринкөрүүгө болот. Эволюциялык гуманизм, ноосфералык гуманизм жана экогуманизм заманбап учурдагы цивилизациянын татаалдыгына, андан тышкары анын бүтүндүгүнө баа берүүгө, келечекте цивилизациянын өнүгүү маселелерин чечүү үчүн илимий сунуштарды берүүгө жөндөмдүү планеталык программалардын мисалы болуп саналат. Бирок, гуманисттик долбоорлордун дүйнөлүк масштабы бир өлчөмдүү цивилизациялык стандартты бекитүүдөн турбайт. Ал жашоону ар түрдүү кабыл алуу идеясы аркылуу гуманизм рухуна толук ылайык келип маданий, улуттук көп түрдүүлүктү алып салууга эмес, аны сактап калууга багыттары аныкталган. Аталган масштабдуу акыл калчоонун принциптери аркылуу ылайык келет, ушуга байланыштуубиздин планетада маданий көп түрдүүлүктү сактоо оптимисттик футурологиялык

болжолдоолорду ишке ашыруунун ачкычы болуп саналат. Гуманизмдин каралып жаткан эволюциялык, экологиялык жана ноосфералык түрлөрү – бирдиктүү глобалдык же, планеталык гуманизмдин тармактары катары каралышы мүмкүн.

Чынында эле, гуманизм, башка дүйнөгө болгон көз караш сыяктуу эле, «саясаттан тышкары боло албайт, ал эми гуманизм жалпы акылга негизделген дүйнө тааным катары бийлик мамилелерин сарамжалдуу талдоодон баш тарта албайт. Бул маселелерди талкуулоонун жүрүшүндө жалпы гуманисттердин жаңыдан чыгып келе жаткан илимий коомчулугунда салыштырмалуу орточо жана радикалдуу изилдөөчүлөрдүн эки тобу пайда болгон. Биринчиси, гуманизм демократиялык баалуулуктарды жана жарандык эркиндиктер менен адам укуктарынын идеяларын колдоо керек деп ишенген гуманисттик коомдун көпчүлүк мүчөлөрүн камтыйт (В.Л. Гинзбург, Г.В. Гивишвили, А.Г. Круглов, В.А. Кувакин, Г.Г. Шевелев жана башкалар). Ушуга байланыштуу гуманизм көбүнчө саясий мааниге ээ болбостон, диний эмес, жарандык деген аталышка ээ.

Экинчи топко С.С.Перуанский, Ю.Г.Волков, А.Б.Бузгалин, В.Д.Жукоцкий, А.С.Шутов, Е.А.Кафырин жана башкалар таандык, алар гуманисттик идеялар идеологияга айландырылат жана тигил же бул саясий кыймыл тарабынан кабыл алынышы керек деп ишенишет.

Гуманизм дүйнөгө көз караш катары коомдун айрым социалдык катмарлары үчүн кыйла маанилүү жана жагымдуу социалдык идея бойдон калууда. Бул албетте, табигый нерсе. Анткени, ал биздин замандын маселелеринин эбегейсиз зор чөйрөсүн ишке ашырууга катышып, азыркы учурга гана эмес, келечекке да багыт алып жатат. “Построение мирового сообщества: Гуманизм XXI века” китебинин авторлорунун пикири боюнча, светтик гуманизм үчүн эң актуалдуу жалпы маданий-социалдык көйгөйлөр төмөнкүлөр:

- илимди, техниканы жана этиканы өнүктүрүү;
- глобалдуу кызматташтыктын этикасы;

- экология жана калк;
- глобалдык согуш жана глобалдык тынчтык;
- адам укуктары;
- келечектин этикасы;
- сексуалдык жана жыныстык;
- келечектеги диндер;
- балдарды адеп-ахлактык тарбиялоо;
- биомедициналык этика;
- гуманисттик кыймылдын келечеги [229, 158–159-б.] болуп саналат.

Теисттик же, диний гуманизм бул диний аң-сезимдеги гуманизм идеяларынын кеңири спектри. Илим тарыхында гуманизмди «жаңы антропологияга» түзүлгөн «жаңы дин» катары чечмелөө боюнча, диндин мурда белгилүү болгон бардык формаларынан айырмаланган көптөгөн тажрыйбалар бар. XIX – XX кылымдын биринчи жарымындагы диний гуманисттердин катарына Л.Н.Толстойду, Ф.М.Достоевскийди, В.И.Несмеловду, В.С.Соловьевду, Н.А. Бердяевди, С.Л. Франтты, Л.И. Шестовду кошууга болот [18, 22-25-б.].

Батышта гуманизм менен диний аң-сезимдин синтези боюнча көптөгөн мисалдар бар. Мындай мисалдардын бири катары А.Швейцердин өмүрү жана чыгармачылыгын айтсак болот. Анын таасири боюнча илим менен динди айкалыштырууга аракет кылган дагы бир диний ойчул жана антрополог Тейярд де Шардендин эмгеги алкоого татыйт. АКШда диний гуманизмдин идеялары да ийгиликтүү болгон, бирок азыраак өнүккөн. Э.Вильсон «Происхождение гуманистического манифеста» аттуу монографиясында белгилегендей, Түндүк Америкада XX кылымдагы диний гуманизмдин тарыхы али талаптагыдай жазыла элек [278].

Жалпысынан алганда, Батыш маданиятында динден диний гуманизмге, андан секулярдык гуманизмге карай болгон кыймылдын жалпы тенденциясын белгилесе болот. Аны гуманисттик манифесттердин тарыхы гана эмес, атап айтканда, Куртиз В.Ризадин «Гуманистические проповеди» (1927),

«Гуманистическая религия» (1931) аттуу монографиялары, көптөгөн макалалары жана кайрылуулары далилдеп турат. Диний гуманизм деп, Риз сөздүн салттуу маанисинде диний деп атоого кыйын болгон идеяларды түшүнөт. Биринчиден, гуманисттик үгүттөө, анын пикири боюнча, бүтүндөй адамдын жашоосун канааттандырууну көздөйт, ал эми жашоонун эч бир тарабына тыюу салууга болбойт. Куртиз Риз мындай деп түшүндүрөт: «Көпчүлүк диндерде эң терең муктаждыктар жана мол жашоонун эң натыйжалуу булактары, анын ичинде секстин эң бай спектри көз жаздымда калбастан, репрессияга дуушар болгон жана сөзсүз түрдө айыпталган». (Ссылка?) К. Риздин “Смысл гуманизма” (1973) аттуу эмгегинин көзү өткөндөн кийинки басылышында ал гуманизмди фундаменталдуу турмуштук көз караш же, анын сөзү менен айтканда, “жашоо философиясы” деп атайт.

Ошентип, гумандуулук менен диндин карым-катнашы жагынан батыш маданиятынын өнүгүүсүнүн жалпы тенденциясы XX к. секулярдык гуманизм менен теизмдин ортосундагы тармакты бүдөмүк кылууда болгон. Гуманизм жагынан буга илимдин жетишкендиктери жана дүйнөнүн бул регионунун калкынын жашоо деңгээлинин жогорулашы көмөктөштү. Бул акыр аягында секуляризация процесстерине шарт түздү.

Ошентип, гуманисттик кыймылдын акыркы тарыхы ал жөнүндө XX-XXI кылымдын башында маданияттын кыйла көрүнүктүү багыты катары айтылат. Гуманизм теориялык жана практикалык жактан биздин доордун теориялык жана практикалык маселелеринин эбегейсиз зор спектрин ишке ашырууну мүмкүнчүлүктүү чечүүгө катышып жатат.

Эми ааламдашуу жана гуманизм идеологиясынын калыптануусунун тенденциялары туурасында кеп кыла турган болсок, анда ал коомдун келечектеги өнүгүүсүнүн түрдүү концепцияларынын өнүгүшүнө ылайык ишке ашат. Технократиялык идеологиянын принциптерин ырастаган же, деидеологизацияга чакырган технотрондук коом, маалыматтык коом ж.б. концепциялары белгилүү. Чындыгында, маалыматтык коом концепциясы бир негизги идеяны тастыктайт, информатика адам билиминин үч тармагын –

табигый, техникалык жана гуманитардык илимдерди адам жөнүндөгү бирдиктүү илимге бириктирүүчү көпүрө ролун аткарат. XIX кылымдын орто ченинде бул жагдайды К.Маркс алдын ала болжоп, «1844-жылдагы экономикалык-философиялык кол жазмаларда» мындай деп жазган: «Тарыхтын өзү жаратылыш тарыхынын реалдуу бир бөлүгү, анын адам тарабынан калыптанышы. Негизгиси адамды таануу болгон бирдиктүү илимий комплексти түзүү тенденциясы дүйнөлүк гуманизм идеологиясынын калыптануу тенденциясы менен тыгыз байланышта. Мындай идеология үчүн таанымдык, баалуулук критерийлер адам өзүнүн этникалык өзөгүн сактап, ар түрдүү маданий дүйнөгө өзүн таанытууга, өзүнүн жеке жана жалпы максаттарын өз ара байланыштырууга тийиш болгон глобалдуу дүйнөдө адамдын болмушунун маанисин ачып берүүгө тийиш.

Бирдиктүү дүйнөлүк коомчулукта ар бир адам болуп жаткан окуялардын бардыгына тартылып жатканын сезет. Бул ар кандай маалымат каражаттары тарабынан жигердүү түрдө үгүттөлүүдө. Ошол эле учурда идеологиянын өзү инсандын аң-сезиминин жана жүрүм-турумунун манипуляциясына айланып, сезилбестен өнүгөт. Глобалдык гуманизм идеологиясынын негиздерин түзүүдө бул жагдайлар эске алынууга тийиш. Ал эми бул учурда глобалдык гуманизмди чечмелөөдө кандай басымдар (этникалык, улуттук, таптык же, жалпы адамзаттык тартип) болоору маанилүү эмес. Маанилүү нерсе, идеологиянын өзү, утопиялык аң-сезим сыяктуу эле, канчалык рационалдуу болсо да, адам баласынын жашоосуна тиешелүүлүгүн сактап калышы керек. Бул үчүн өткөн кылымдын 20-жылдарында Карл Мангеймдин 1929-жылы жарык көргөн «Идеология и утопия» аттуу эмгегинде ал «келечекте, принципалдуу түрдө, мындан ары өнүгүү болбой турган, баары аяктаган жана туруктуу кайра өндүрүү гана болгон дүйнө үчүн идеологиянын жана утопиянын абсолюттук жок болушуна жетишүүгө болот» –деп белгилеген. ... эгерде идеологияны жок кылуу кээ бир катмарлар үчүн кризис болсо, анын пайда болушу менен пайда болгон объективдүүлүк көпчүлүк үчүн өздөрүн дагы тагырак түшүнүүгө жетүү каражаты катары кызмат кылса, анда

утопиянын толук жоюлушу, идеологиянын өзгөрүшүнө, адамдын жана адамзаттын өнүгүшүнө алып келет. Утопиянын жок болушу статикалык нерсени жаратат, анда адам өзү нерсеге айланат. Өз чөйрөсү эң акылдуу чеберчиликке жеткен адам инстинкттин жетегинде турган адам болуп калат деген эң чоң парадокско туш болобуз. Адам ушунчалык узакка созулган өнүгүүдөн кийин курмандыктар менен баатырдыкка курчалып, акыры аң-сезимдин эң жогорку деңгээлине көтөрүлгөндө тарыхты түзүү эркинен жана аны түшүнүү жөндөмүнөн ажырайт. Идеология жана утопия коомдук аң-сезимдин баалуулук формасы болуп, коомдук динамиканын жалпы тенденциясын жана түрдүү нюанстарын туюндурат. Анын алкагында адам өзүнүн тарыхынын аткаруучусу эмес, чыныгы жаратуучусу болуп калат деген өнүттү бул ичке тереңдеп кирген сөздөр биротоло ырастап турат. Белгилей кетчү нерсе, Мангейм идеологиянын маркстик концепциясын талдап, андагы эки башка маанини бөлүп көрсөтөт. Биринчиси – «жарым-жартылай» идеология субъектинин социалдык кызыкчылыктары менен шартталган фактыларды аздыр-көптүр аң-сезимдүү бурмалоо болгондо көрүнөт. Экинчиси – «тоталдык» идеология бүтүндөй бир социалдык топтун, таптын, ал эле эмес, доордун аң-сезиминин бүткүл структурасынын оригиналдуулугун чагылдырат. Андан тышкары, Мангейм жамааттык түшүнүктөрдүн эки түрүн айырмалайт: башкаруучу социалдык топтордун ой жүгүртүүсү катары идеология жана эзилген катмарлардын утопиясы – ой жүгүртүүсү.

Бүткүл XX кылымдын аралыгында тарых адамдардын тагдырын өзгөчө бир жол менен чечкен. Социализм утопиядан илимге айланып, идеологиянын ылайыктуу социалисттик түрүн, анын аркасында цивилизациянын жаңы түрү советтик цивилизация жаралган. Бул учурда анын өнүгүшүнүн жүрүшү жасалма жол менен үзгүлтүккө учурагандыгы – тарыхый чындык. Дагы бир маанилүү нерсе, советтик цивилизацияга мүнөздүү болгон идеология адамзаттын тарыхында биринчи жолу өткөн маданий доорлордун гуманисттик идеалдарын бир бүтүндүккө бириктирген. Жалпысынан алганда, бул идеология адам жөнүндөгү бирдиктүү илимдин корутундуларына жана

образдын жаратуучусу үчүн маанилүү болуп көрүнгөн ошол коомдук сапаттарды же, тенденцияларды келечекке экстраполяциялоого негизделген. Эгерде советтик цивилизациянын жаратуучулары үчүн бул экстраполяция аныкталган социалдык мыйзам ченемдүүлүктөр менен аныкталса, англосаксондук идеологдор үчүн идеологиянын өзү массалык аң-сезимди манипуляциялоо формасын алган. Анын үстүнө бул манипуляция белгилүү социалдык топтордун таламдарында ишке ашырылган жана азыр да жүргүзүлүп жатат, алар акыр аягында «алтын миллиарддын» өлкөлөрүнүн кызыкчылыктарын ушул мамлекеттердин өнүгүшүнө чейин билдирген.

Азыркы социалдык-философиялык жана маданият таануучулук ойлом мурда бири-бирине дал келбеген илимий программаларды бирдиктүү изилдөө мейкиндигине бириктирет. Азыркы турмуштун шартында стандарттуу эмес чечимдерди талап кылган көптөгөн кыйынчылыктарды жаратат. Алардын арасында гуманизм менен ааламдашуунун өз ара байланышы жөнүндөгү маселе бар, аны үч аспектиде кароо керек. Биринчиден, ааламдашуунун азыркы чечмеленишине болгон талдоо табигый түрдө өзүн көрсөтөт. Экинчиден, гуманизм идеясынын эволюциясынын жолдорун кароого кайрылуу керек. Үчүнчүдөн, синтез стадиясында ааламдык маселелердин жана жалпы эле анын гуманисттик чен-өлчөмү эмнени түшүнүү керек экенин элестетүү максатка ылайыктуу. Ааламдашууну чечмелөөдө теориялык, идеологиялык жана аксиологиялык аспектилерди так айырмалоо зарыл. Анын узак тарыхы бар экендиги, анда өнүгүүнүн ар кандай этаптары, фазалары жана циклдери айырмаланып тургандыгы «америкалык ааламдашуунун» азыркы моделинин империалисттик маңызын жокко чыгарбайт. Бул моделге гуманизмдин идеалдарына негизделген башка моделдер каршы турушу керек, анын тамыры элдердин маданий тарыхынын кылымдык тереңине барып такалат.

Академик И.Т.Фроловдун пикири боюнча ааламдык пропорцияларга ээ болгон туура гуманисттик мазмундагы суроолуу төмөнкүчө белгиленген. Алар:

- адамдын өзү, анын биологиялык, генетикалык табияты жана психофизикалык сапаттары өзгөрөбү;

- бул өзгөрүүлөр адамдын физикалык жана руханий келбетине, анын жашоонун маанисин жана максатын түшүнүүсүнө кандай таасирин тийгизет;

- илим адамдын маанилүү күчтөрүн коомдук ишке ашырууга жардам бере алабы;

- илим адамдын жөндөмдүүлүктөрүнүн жана керектөөлөрүнүн өнүгүшүнө кандайча таасирин көргөзө алат, бардык эле адамдардын баа жеткистигин сактап калуу менен, адамдардын коомдук тен укуктуулугуна ээ болуусуна көмөк көрсөтө алат.

Белгилей кетүүчү нерсе, аталган илим туурасында эле эмес, андан тышкары ааламдашуу процесстеринин гуманисттик өлчөмүнө кошулууга жөндөмдүү жана чакырылган руханий маданияттын башка элементтери жөнүндө да болушу керек. Глобалдык маселелердин өзү – социалдык, антропосоциалдык жана табигый-социалдык болуп бөлүнөт. Ошондуктан Фролов глобалдык маселелерди изилдөөнүн төмөнкүдөй негизги ыкмаларын туура бөлүп көрсөткөн. Алар: социалдык, илимий жана гуманитардык.

Азыркы ааламдашуу бир катар мүнөздүү белгилери боюнча XIX-XX кылымдардын башындагы дүйнөнүн түзүлүшүн кайра жаратат: андан кийин капитализм өзүнүн эң жогорку баскычына – империализмге өтүп, анын маңызы өзгөрүүсүз калган. Тагырагы күчтүүнүн алсыздарга болгон басымдуулук кылуусу кала берген. Советтер Союзунун пайда болушу жана социализмдин дүйнөлүк системасынын түзүлүшү дүйнөлүк капиталисттик чарбанын калыптануу процессин үзгүлтүккө учуратып, анын негизи катары империализм жана колониялык система болуп калды. Советтер Союзу менен дүйнөлүк социалисттик системанын кыйрашы империализмдин өлчөмдөрү боюнча дүйнөлүк экономиканы түзүү процессинин ого бетер катаалдашына алып келди. Колониялык тартиптер жана империалисттик саясат адамзаттын «алтын миллиард» деп аталган коомунун жана анын калган адамзатка бөлүнүшүнө алып келет.

Глобализм империализмдин азыркы формасы жана анын эң жогорку баскычы катары аскердик-экономикалык экспансияга гана таянбастан, маалыматтык согуш, “маданий террорчулук” маселелеринде кенири берилген маданий сүнгүп кирүүчүлүкө да таянат. Жер бетиндеги ресурстарды рационалдуу эмес бөлүштүрүү процесси табигый, акыл-эстик иретинде орун алган. Бул учурдагы ааламдашуу процесси объективдүү мүнөздөгү абалды толук көрсөтүп берди. Бир дагы өлкө анын макулдугусуз жана колдоосусуз постиндустриалдык коомго кире алган жок. Бир полярдүү ааламдашуучулук мына ушундайча ырасталат: АКШ дүйнөдө үстөмдүк кылышы керек, анткени алар гана лидерликти колго алып, дүйнөлүк коомчулукка биздин замандын чакырыктарына жооп бере алышат. Мындай шартта геосаясий мыйзам иштей баштайт: алсыздар күчтүүгө каршы биригет. Бул мыйзамдын иштөө варианттарынын бири – евразиячылык болуп саналат, аны философиялык, маданий жана идеологиялык окуу катары гана эмес, бир уюлдуу ааламдашуучулукка каршы турган саясий кыймыл катары да кароо керек.

Идеологиялык багыттарды тандоодо учурдагы социомаданий кырдаалды эске алып, бир катар принциптерди сактоо зарыл. Бул социомаданий кырдаал глобалдык өлчөмдө цивилизациялардын кагылышуусу катары пайда болуп, моралдык, диний, этникалык, саясий баалуулуктарды чагылдырган идеологиялардын карама-каршылыгына алып келет. А.Тойнбинин ою боюнча, дин – конфронтациядан жана дүйнөнүн илимий картинасын өзгөртүүдөн келип чыккан идеологиялардын кризисинен чыгуунун жолу. Анын «гумандуу революцияны» ишке ашыруу жөнүндөгү дооматтары, анын сөздөрү менен айтканда, илимий билимдердин, автоматташтыруунун жана техногендик цивилизациянын тез өнүгүүсүнүн натыйжасында келип чыккан маселелерди чечүү жолу менен тандалышы мүмкүн. Тарыхчы динге кеңири аныктама берип, андагы илимий өнүгүүгө, улутчулдукка жана коммунизмге ишенүү сыяктуу Батышта «XVII кылымда христианчылыктын чегиниши» менен шартталган формаларды баса белгилеген [192]. Келечек – «туура динге» таандык. Ал адамзатты пантеизмге

кайтартууга, «адамдык эмес табияттын кадыр-баркына», «бүт жаратылыштын ыйыктыгына» кайрадан урмат-сый менен көңүл бурууга ээ болууга тийиш. Чындыгында, бул жерде сөз глобалдык гуманизмдин идеологиясы, б.а. азыркы социомаданий кырдаалдан келип чыккан идеология: адамдын бардык иш-аракети, маданияты анын бардык көрүнүштөрүндө адамдын айлана-чөйрөдө аман калышына көбүрөөк багытталган. Агартуунун идеологиясы табияттын жана адамдын күчүн жеңүү дараметин билдирген; бул идеологиянын прометейдик руху технологиялык цивилизацияны табият менен антагонисттик карама-каршылыкка алып келди. Бул идеологиянын постмодерндик инверсиясы. Ал бир жагынан, материалдык байлыктарды чексиз керектөөгө багытталган массалык адамдын аң-сезимин манипуляциялоо формасын алып, «багындыруунун» баштапкы ниетин сактап калат. Мындай манипуляциянын экстремалдык формасы маалыматтык-психологиялык согуш болуп саналат. Башка жагынан алганда, идеологиянын инверсиясы маданияттардын диалогуна, эгоцентризм жана социалдык дарвинизм идеологиясын четке кагуу үстүнө курулган жогоруда талкууланган глобалдык гуманизм идеологиясынын контурларын алат. Ошондуктан, Кыргызстандын геосаясий абалына жана ааламдашуунун кыргызстандык версиясына туура келген глобалдык гуманизм идеологиясын орнотуу зарыл.

Андан кийинки кеп учугун гуманизмдин этикалык маданияты туурасында уласак. Азыркы гуманизмдеги этикалык маданият анын аксиологиясын практикада колдонуу болуп саналат жана Homo humanus ички дүйнөсүнүн маданиятынын чордону болуп эсептелет. Жаңы этикалык маданияттын зарылдыгы динден тышкары дүйнөдө адеп-ахлактык жаңылануунун, «моралдык кайра түзүүнүн» зарылчылыгы менен байланышкан. «Адеп-ахлактык кайра түзүү» концепциясын П. Куртц сунуштаган. Постиндустриалдык коомдо адамдын кадыр-баркын жана зоболосун сактап калуу үчүн светтик адеп-ахлактык дин менен гана эмес, илим жана педагогикалык коомчулук менен да шериктеш болуу абзел. Зомбулукка, жаман табитке, адепсиздикке жана негизсиз эротикага толгон маалымат

мейкиндигинин деморалдаштыруучу таасири, ММКна түрдүү “ооз көптүрүп сүйлөгөндөрдү” киргизүү маселеси өзгөчө курч турат

Персоналисттерди ээрчип, гуманисттер мындай деп айта алышат: алардын миссиясы – кризистин ортосунда адамга өзүн сактап калууга жана жакшы жакка өзгөртүүгө жардам берүү. Гуманисттик адеп-ахлак деп аталып калган адамгерчилик этикасына мүнөздөмө берүү аркылуу постмодерндик же неомодерндик, маданий моделдин айныксыз бир бөлүгү экендигин, ошентип, ал кыйла олуттуу спецификага ээ экендигин белгилөө аркылуу киришүү абзел. Алардын катарындагы негизгиси, биздин пикирибизде, этика илими мазмуну жагынан эмес, кайталангыс ар тараптуу тенденцияларга ээ болуу менен бүткүл планетардык иретинде тастыктайт. Ошондуктан, ал экогуманистик-ноосфералык гуманистик дүйнө таанымдык этикалык белгилерин өз кучагына алып, дүйнөлүк экономиканын, маалыматтык-коммуникациянын жана жалпы маданий реалдуулуктун калыптануу фактысын эске алат. Космоэволюциялык процесстин аспектинде гуманизм этикасынын универсалдуу табияты инсандын жалпы сапаты катары түшүнүлгөн, чагылдырылган гуманизм – универсалдык ниеттен келип чыгат.

Мындай жалпы теңдик туурасында айтуу жер жүзүндөгү бардык адамдарды өздөрүнүн кадыр-баркы, укуктары жана эркиндиктери боюнча теңдештирүүчү универсалдуу дүйнө көз караш катары гуманизмдин биринчи жана баштапкы негизин түзөт. Бир катар авторлор этиканын ааламдашуусу жөнүндө жазып келишет. Планетардык этиканын түшүндүрмөсүн В.М.Лейбин мындайча берген: «Глобалдык этика – бул жердеги жашоону сактоого жана адамзатты өнүктүрүүгө багытталган адамдардын иш-аракеттеринин негизинде турган моралдык императивдер, баалуулуктар жана максаттар жөнүндө идеялардын жыйындысы... Глобалдык этика боюнча ой жүгүртүүлөр монистикалык көйгөйлөргө, коомдук жана маданий турмуштун шартында өзүнүн ишмердүүлүгүн жүргүзүп жаткан адамга болгон бурулушту белгилейт (тырмакча кайсыл жерден жабылат?) [128, 232-233-б.].

Салттуу коомдорго (үй-бүлөгө, туугандарга жана достор чөйрөсүнө, коомчулукка, улутка) карата адамдын милдеттеринин санына планетардык этика «биздин өлкөбүздөн сырткары адамзат үчүн болгон биздин жоопкерчилик маселебизди кошо алат. Биз жер бетиндеги бардык адамдар үчүн моралдык, физикалык карым-катнашта болгонбуз, о.э. бирөөбүзгө эле белги берилсе, анда баарыбызга тен белги берилет» [128, 46-б.].

Планетардык ан-сезим этикасынын болочок жашоого кадам ташташы аны жакынкы жана алыскы келечек, өзүбүздөн кийинки келе турган адамдардын алдындагы жоопкерчилик принциптерин көрсөтүүгө түртөт: «Бардык эле муундар жердин курчап турган айлана-чөйрөсүнө ээ болгондон да жакшы кырдаалда таштап кетүүгө... иш-аракеттерди жасоого милдеттеме алат» [66, 46-б.]. Чындыгында, ал өткөн муундардан эбегейсиз зор маданий жетишкендиктерди алган сыяктуу бизденал жакшылыктарды күткөн келечектин өкүлү болуу мүмкүнчүлүгүн билдирет.

Өзүнүн манызы жагынан алганда гумандуулуктун баалуулугу диний манызга ээ эмес. Андыктан, анын жолун жолдоочулар доктриналык, абсолюттуу, сыйкырдуу жана диндик баалуулуктардан айырмаланып, алардын аксиологиясынан эркин, доктриналык эмес, андан тышкары дүйнөлүк мүнөзүн ар бир жолу баса белгилеп, гуманисттик, теисттик аксиологиянын ортосундагы демаркацияны тактап сактоо үчүн тынымсыз аракеттенишет. Адамдын ички дүйнөсүнүн этикалык маданиятынын жана бүтүндөй планетардык этиканын светтик принциби динчилдик адептик жүрүм-турумду актоо үчүн талап кылынбайт. Көптөгөн ойчулдар П.Куртц, В.Л.Гинзбург, Э.Л.Файнберг баса белгилегендей: адеп-ахлак менен диндин байланышы милдеттүү эмес. Аны ошондой эле А.Эйнштейн, А.Д.Сахаров, Батыш жана орус интеллигенциясынын кеңири чөйрөлөрүндө XIX-XX кылымдардын башында эле болгон деп жазат Е.Л.Фейнберг. XX кылымдын башында светтик маданият жогорку денгээлине жетишкен. “Өзүңө каалабаганды башкага каалаба” деген талап менен айтылган жалпы адамзаттык нормалардын аткарылышын толук камсыз кылган. Бирок XX кылымда адамдардын башына

түшкөн кырсыктар адамды эркиндиктин, физикалык азаптын жана өмүргө болгон коркунучтун шарттарында калтырган. «Мындай шарттарда адам бул кылымда адамзат жеткен рухий деңгээлге ылайыктуу жеке чечим кабыл алуу функциясын өтө сейрек аткара алат. Демек, адеп-ахлак нормаларын өз алдынча, жеке тандоого болгон ишеним чечкиндүү түрдө бузулгандыгы – табийгый нерсе [201, 136-б.]. Азыркы гуманизм – жаңы агартуунун долбоору деп ырастайт. Анын жактоочулары өздөрүн Сократтан Ж.Дьюиге чейинки алдыңкы этикалык салттардын мураскерлери деп эсептешет. Бирок алар «... адеп-ахлактык дооматтар диний ишенимден гана чыгарылат же, эч кандай диний доктриналарды карманбагандар адеп-ахлаксыз» – деп четке кагышат [73, 85-б.].

“Адеп-ахлактын башаты – Кудайда эмес, адамда” – деген пикир салттуу аң-сезимдин нааразычылыгын жаратат. Балким, ушундан улам ойчулдар жөн гана татыктуу адамга караганда олуя менен таанышуу оңой экенин кайталап келишкен. Бул нерсенин бардыгы социумда салттуу эмес, “чабал ортонку деңгээлдеги элемент” когнитивдик, гуманистик-идеологиялык негиздеги аксиология бар экендигин айгинелеп турат.

Гуманистик-диндик баалуулуктар системасын когнитивдик иликтөөгө чыгармаларын арнап койгон гуманизм өнүгүндөгү илимпоздордун катарында К.Ламонт да алдынкы орундарда турат. Өзгөчө автордун “Өлбөстүк закымы” деп аталган чыгармасы үлкөн кызыгууну туудурат, анда адамдар менен бүткүл адам баласынын жашоо-турмушунун максаттарын тигил ааламда кутулуп кетүү ниети эмес, адам менен ааламга ыктагандык иретинде таанылып-билинуүсү зарыл экендигин таасын баса белгилеген.

Мындай маанилүү максатты карманган окууларга анын көз карашында гумандуулук, материализм менен натурализм кирет. К.Ламонттун айтымында, азыркы заманга эң ылайыктуу бул түшүнүктөр бүткүл адамзаттын бактылуулугу, эркин жашоосу, өсүп-өнүгүүнүн жогору турган максаттарынын бири катары санашкан. “Аталган философиялык өнүгтөгү өлбөс-өчпөс убадага таянуу олуттуу мааниге ээ болбойт – деген пикирди айтышкан же,

алар мындай убаданы түздөн-түз толугу менен четке кагышат... Өзүмчүлдүктү жана каалоолорду ишке ашыруу философиялары жана диндери адамзат тукумунун балалык доорунда зарыл; арийне сонунда адам баласы бышып-жетиле эле учурда мүнөздүү болгон сезим-символдорду артында калтырып кетүү мүмкүнчүлүгүнө ээ [124, 269-270-б.].

Байыркы доорлордон бери эле ойчулдар кемчиликсиз акылман адамдын образын сүрөттөөгө аракет кылып, ар кандай мүнөздөрдү, жакшы сапаттарды атап келишкен. Кээ бирөөлөр эң негизгиси жан дүйнөнүн тынчтыгы деп ойлошкон; башкалар сабырдуулук, чыдамкайлык, турмуштук жагдайларды кабыл алуу жана аларда адашып калбоо, ар бир кырдаалда оң нерсени таба билүү; үчүнчүлөрү позитивдүү ой жүгүртүү, дүйнөгө ачык болуу; төртүнчүсү сыноолордогу кайраттуулук, ички эркиндик болуп саналат. Ар ким өз ишенимин коргоого даяр болгон жана башка көз карашты таптакыр кабыл алган эмес. Азыркы гуманизм, А.Б.Разин болмуштун кандайдыр бир негизин бөлүп көрсөткөн жана аны жашоонун эң маанилүү принцибине айландырган салттуу метафизикага каршы чыккан: «Чындыгында, жашоонун бир принцибинин мындай ишке ашырылышы сөзсүз түрдө анын жакырлануусуна айланат. Тынчсызданган акылман гедонист сыяктуу эле жашоосун жакырдандырып, көз ирмемдик ырахаттарга умтулган [170, 16-б.].

Гуманисттик этика объективдүү адеп-ахлактык релятивизм принцибин камтыйт. Ал инсандын эркиндикте, чыгармачылыкта, мүмкүнчүлүктөрдүн баалуулуктар системасынын андан тышкары, ааламга карата көз караштар плюрализмдин кеңири горизонтунун эң мыкты ишке ашырылышы үчүн агартууну камсыз кылат. Гуманисттер эч качан моралдык нормаларды бузууну жакташпайт. Аларды изилдөө жана рационалдуу колдонуу укугун гана талап кылышат. Анткени ачык-айкын адеп-ахлактык императивтер пайда болуп, тарыхый жактан бекитилген. Алардын көбү адамзаттын адеп-ахлактык өнүгүүсүнүн алгачкы этаптарында пайда болгон жана адамдын жашоосунун шарттарынын өзгөрүшүнө жараша өз ара байланышта болушу керек. Салыштырмалуулук гуманисттик этикада адамдын адеп-ахлактык мамилелер

чөйрөсүндөгү эркиндигин жана кайталангыстыгын көрсөтүү мүмкүнчүлүгү катары чечмеленет. Анткени, этикалык принциптер, эрежелер, баалуулуктар кандайдыр бир абстракттуу чөйрөдө алардын мазмуну менен маанисинде жүрбөйт. Гуманизмде инсандын чындыкка болгон жеке мамилеси: «...Эмне – жакшы, эмне – жаман экени алдын ала белгиленбестен, аны адамдар чечет. Ошол эле учурда алардын абийири жогору турат... Эч ким өз көз карашын башкаларга таңуулабашы керек». Бул жоболор гуманисттик этика инсандын өзүнүн жеке менчигинин адеп-ахлактык жактан өзүн-өзү аныктоо укугун жана анын чыныгы, терең муктаждыктарына жана каалоолоруна ылайык келген жашоо образын колдой тургандыгын көрсөтөт. Теориялык жактан алганда, кеп – өздүк ан-сезими жогорку адам, концепциясы бул эмгекте талдоо жүргүзүүнүн, кайра жаратуунун предмети иретинде саналган комплекстүү адам туурасында болуп жаткандыгын айтууга болот. Гуманисттик багыттагы этика сүрөттөп берүүчү гана эмес, анын эркин туюп билүүсүн, түшүнүүсүн болжолдосо да, көрсөтмөлүү мүнөзгө ээ. «Светтик гуманизм адамга койгон талаптардын арасында: 1) жеке (экзистенциалдык же, маанилүү турмуш), 2) нравалык, 3) атуулдук же, укуктук, 4) эстетикалык, 5) акыл-эстик, 6) экологиялык” – деп көрсөткөн В.А.Кувакин [117, 46-б.]. Гуманизм процессинин олуттуу критерийлери объективдик мүнөздөгү шарттуулук принцибине таянат. Мисалы: гуманизм, токтоолук, “психологиялык-укуктук, илимий мааниде” [110, 113-б.]; рационалдуулукту, күжүрмөндүктү, тандоо ишиндеги индивидуалдуулукту, эркиндикти, адам кадыр-баркын жана анын баалуулугун таануу саналат.

Гуманизмдин этикалык маданияты оптимисттик жана жашоону ырастоочу мүнөзгө ээ. Азыркы коомдо бардык нерсени сыңдоо көп учурда жакшы форма деп эсептелет. Адамдар оңой эле цинист жана пессимист болуп калышат. Анткени бул жеке жоопкерчиликтен качуунун жана алардын өсүү процессине, коомдук турмушка да позитивдүү катышуунун бир түрү. Сын – кайдыгерликти же, коркоктуку жашыруунун эң кеңири тараган ыкмаларынын бири. Позитивдүү идеалдарды, конструктивдүү сунуштарды

ачык шылдыңдоо адамдын өзүнүн жана турмуштун алдында жеңилип калуу формасы катары кароого болот. «Пессимисттик маанай – бул аалам толугу менен жамандык деген көз карашты карманган окуулардан болуп саналат, ал белгилүү бир жамандыктын жеңе турган себептерин табууга болгон бүткүл иш-аракеттерибизди жокко чыгарып, ааламды жакшы жана бактылуу жерге айландыруу иш-аракетин четке кагат. Арийне, жамандыкты актоо иш-аракетинин аркасында массалык оптимизм да андан кем калышпайт» [110, 114-б.] – деп, жазат Дж.Дьюи. Гуманизм – бул оптимизмдин эритмеси, кайраттуулук жана жашоодогу азайтылгыс драма менен трагедияны таануу. Гуманизмдин башкы «ыйыктыгы», П.Куртцтун айтымында, кудайларга каршы чыгып, адамдын өз тагдырын калыптандыруу жолуна түшүүсүнө жана анын айбандык табиятынын чектерин жеңүүгө жардам берген титан Прометей экендиги кокусунан эмес. «Жеңишти багындырган гумандуулуктун аталган формасы – оптимизмдин жакшы формаларынын бири» [122, 16-б.] – деген жыйынтыктоочу пикирди айткан П.Куртц.

Гуманистик этика кырдаалдык этиканын катарына кирет. Себеби, бардык эле нукура адептик баа берүү учурдагы тандоо иши аркылуу байланышкан. Бул мезгилдин таасын шарттарында адептик ж.б.у.с. нормалар менен индивиддик ан-сезимдин байланышуусунан, бир чечимдерге келүү же, кабыл албай коюу, тагырагы, табийгый эркиндик менен жоопкерчилик сезимдерин берүү же бербөө саналат. Кырдаалдар дайыма эле чыгармачылык процесси менен тыгыз байланышта. Себеби жашоо-турмуш деген ыктымалдуу болгон ургаалдуу жакшылык менен жамандыктын, милдеттер менен мүмкүнчүлүктөрдүн бир катар формаларынын тыгыз байланыштары. Бул бизге акыл-эсти кайырууга, чыныгы жашоодо айныксыз болгон адептик каршылыктарды андап билүүгө, рационалдуу адеп-ахлакты түзүүгө мажбурлайт...” [118, 135-б.]. Бул жерде приоритет, башталгыч чекит – адамдын өзү, анын кадыр-баркы, адамгерчилиги, эркиндиги, акыл-эси жана жоопкерчилиги. Мында баа берүүдө этият мамиле жасаган изилдөөчү С.В.Бородавкин гуманисттердин пайдасына сүйлөйт. Ал мындай деп жазат:

«Адептик императив (мисалы, адамга эң жогорку баалуулук катары мамиле кылуу) анын колдонулушунун белгилүү бир константаларын, универсалдуу (өзгөрбөс) жагдайларды болжолдойт. Бирок, императивдин реалдуу колдонулушу менен байланышкан ар кандай конкреттүү жагдай жалгыз. Демек, адеп-ахлактык мыйзамдын көрсөтмөлөрү көп жагынан адамдардын актуалдуу жүрүм-турумунун күнүмдүк реалдуулугуна туура келбейт. Адеп-ахлактык идеялар менен эмпирикалык реалдуулукту түздөн-түз салыштырууда белгиленген «карама-каршылык» ушундай [36, 87-88-б.]. Дал ушул эмпирикалык реалдуулук деп аталган нерсе адамды конкреттүү кырдаал үчүн моралдык императивдерди сынап көрүүгө дайыма мажбурлайт. Аны же моралдык чыгармачылыктын жана эркиндиктин пайдасына, же этикалык кодекстин формалдуу талабынын пайдасына тандоо жасоого мажбурлайт.

Гуманисттик этика даанышмандык этиканын өзгөчөлүктөрүн камтыйт. Ар кандай тарыхый-маданий доорлордогу этикалык системалардагы адамдык сапаттарды изилдөөнү В.А.Рыбин эмоционалдык-эргтүү сапаттар интеллектуалдык сапаттарга караганда бир аз артыкчылыктуу болуп чыкканын көрсөткөн. Алардын арасында максаттарга жетүү үчүн сезимдер жана эрк акылга караганда бир аз көбүрөөк роль ойнойт. Ага акыл-эске татыктуу орун берип, азыркы гуманист ойчулдар да гуманизмди «ар-намыс, жоопкерчилик, адептүүлүк, камкордук, боорукердик сыяктуу адамдык асыл сапаттарга кармануу» – деп эсептешет [116, 19-б.]. Бул даанышмандыктар эмоционалдык-эргтүүлүккө да тиешелүү. Жакшы акыл менен айкалышып, алар чыныгы жүрүм-турумдун негизги баалуулук багыттары болуп саналат.

Эң негизги гуманисттик даанышмандыктын арасында абийир бар. Э.Фроммдун «Психоанализ и этика» аттуу эмгегинде ушундай аталыштагы бөлүм бар. Ойчулдун абийир жөнүндөгү ой жүгүртүүлөрүнүн ичинен өзгөчө баалуу: «...Абийир – бул өзүбүздүн өзүбүзгө болгон таасирибиз. Бул натыйжалуу жашоого, ар тараптуу жана гармониялуу өнүгүүгө, башкача айтканда, реалдуу, биз мүмкүн болгон нерсеге айланууга багытталган биздин чыныгы, нукура "мен" добушу (тырмакча кайсыл жерден жабылат?) [219, 168-

б.]. Абийир – адамдын позитивдүүлүгүнүн жана ден соолугунун, психикалык жана интеллектуалдык көрүнүшүнүн берилиши. Ал адамдын оюн, сөзүн жана ишин гармонизациялайт, шайкеш келтирет, аларды бирдиктүү бүтүндүккө алып келет, бул, албетте, анын моралдык жана экзистенциалдык күч-кубатына өбөлгө түзөт. Адам көп учурда ушундай кыйынчылык менен жетише турган адеп-ахлактык бүтүндүк мына ушундайча ишке ашат.

Гуманисттер өркүндөтүү этикасын, анын ичинде даанышмандык, чыгармачылык, өз алдынча чечим кабыл алуу, ой жүгүртүү жана өзүн алып жүрүү сыяктуу жакшы сапаттарды өрчүтүшөт [58, 19-б.]. Алар ошондой эле адамдын эркиндигин баса белгилеп, ал жеке адамдын өсүп-өнүгүшүнө салым кошот деп эсептеп, өзүнүн жашоосуна, тагдырына гана эмес, жалпы адамзатка жоопкерчиликтүү мамиле жасоого басым жасайт. П.Куртц гуманисттер бул кошумча моралдык принципти карманууга милдеттүү деп эсептейт: «...гуманисттер индивиддин жашоо-турмушун өркүндөтүүгө далалат кылышууда, анткен менен алар бул нерсени ишендирүүнүн, токтоолуктун, баарлашуулар менен бир пикирге келишүүлөрдүн (революциялык зомбулуктун ордуна) эркин методдорунун жардамы аркасында ишке ашыргылары келет)» [120, 21-б.]. Ошону менен бирге ал гуманизмди гумандаштырууга окшоштурбоо керек экенин белгилейт. Анткени, ал адамдын бактысы үчүн кам көрүүдөн да кеңири турат.

Гуманисттик этиканын методологиялык негизи барган сайын этикалык изилдөөгө айланып баратат: суроо коюу, ой жүгүртүү, адеп-ахлактык жактан так эмес, бирок чечүүнү талап кылган практикалык кырдаалды негиздүү түшүнүү, б.а.адеп-ахлак маселелерине жана баалуулук дилеммаларына ар кандай жалпы илимий изилдөө ыкмаларын колдонуу болуп саналат. Адептик абсолюттарга сокур карманууну четке кагуу конкреттүү адамдын (элдин) адептик абалынын конкреттүүлүгүн ишке ашыруунун жүрүшүндө пайда болот. Мында азыркы гуманизм кайрадан прагматизмдин таасирин ачып берет. «Адеп-ахлак – инструкциялар же, кулинардык рецепттер сыяктуу аткарылууга тийиш болгон чаралардын каталогу же, эрежелердин

жыйындысы эмес», – деп жазуу менен Дж. Дьюи кырдаалдык жана прагматикалык этикалык логиканын маанисин ачып берет. Адеп-ахлактык муктаждык – бул изилдөөнүн конкреттүү ыкмаларына болгон муктаждык жана кырдаалга ылайыкташуу. Кеп кыйынчылыктарды жана жамандыктарды локализациялоону аныктоого мүмкүндүк берүүчү изилдөө методдору; аларды чечүү үчүн иш гипотезасы катары колдонула турган пландарды түзүүгө мүмкүндүк берген ыңгайлашуунун ыкмалары жөнүндө болууда [79, 109-б.]. Ал эми бул “уруксат берүү менен” адамдын тигил же бул тандоосу болот, мейли ал белгилүү диний көрсөтмөлөрдү пассивдүү кармануу болобу же, аларды этикалык ой жүгүртүү процессинде чыгармачылык менен колдонуу болобу, П.Курцтун айтымында, “адептиктин өнүгүүсүнүн жогорку баскычын билдирет».

Бардык этикалык системалар адамдын кызыкчылыктары жана баалуулуктары менен түздөн-түз байланыштуу болгондуктан, гуманизмдин аксиологиясы негизги адеп-ахлактын жакшылык маселесин чечүүнү алдын ала аныктайт. Жакшылыктын маңызы жана анын критерийлери жөнүндөгү кылымдарды карыткан философиялык маселе – гуманизмде рационалдуулуктун, плюрализмдин жана персонализмдин негизинде объективдүү релятивизмдин позицияларынан чечилет. Гуманисттик маанидеги жакшылыктын негизги критерийлерин А.В.Разиндин «От моральных абсолютов к конкретной действительности» аттуу монографиясында эң толук белгиленген, анын аталышы буга чейин эле эвпраксофтук мамилени чагылдырат. Бул биринчиден, жашоонун кандай гана формасы болбосун, урматтоо, боорукердик мамиле кылуу дегенди билдирет. Гуманисттик этика татыктууэркин, акылга сыярлык, адилет жана жоопкерчиликтүү жүрүм-турумун билдирет. Адамзаттын этикасы да жашоого болгон сүйүүнү жана кызыгууну, демилгелүүлүккө жана чыгармачылыкка болгон табитти өстүрүүнү, жашоого болгон мамилени өнүктүрүүнү баалуу белек катары карайт.

Экинчиден, жакшылыктын критерийи «индивидуалдык болмуштун баалуулугун таануу жана индивидуалдык өнүгүүнүн жогорку деңгээлине жетүү каалоосун моралдык жактан негиздөө болуп саналат. Бул критерий жашоонун көп түрдүүлүгүнүн баалуулугун таануу менен байланышат...».

Үчүнчүдөн, бул «чыгармачылык ишмердүүлүктө өзүн-өзү ишке ашыруу, жалпы маанилүү коомдук баалуулуктарга багытталган ишмердүүлүктүн негизинде индивидуалдыкты ырастоо» болуп саналат [79, 109-б.]. Жакшылыктын бул негизги критерийлери, негизги этикалык принциптер сыяктуу эле, жашоонун өзүнөн келип чыгат. Ошентип, аларды динге ишенгендер, ишенбегендер да кабыл алышат, б.а. универсалдуу баалуулук статусуна ээ. Бул статус байыртадан эле белгилүү болгон адеп-ахлактыктын алтын эрежесине ээ болуп келген.

Эми гуманизмдин келечеги туурасында айта турган болсок, гуманизм – адамзат маданиятынын маанилүү жана туруктуу компоненти болуп саналат. Афина полисинин эркин жарандарынын стихиялуу чыгармачылыгы катары төрөлүп, ал кайра жаралуу доорунун маданиятын пайда кылып, орто кылымдын аягында өзүн-өзү аңдоонун алгачкы актыларын жасаган. Ошондон бери ал дайыма модернизацияланып турса да, маданий константага айланды. Демек, гуманизмдин келечеги жөнүндө айтууга толук негиз бар. В.В.Бибихиндин адилеттүү баасы боюнча: «Ренессанс өзүнүн маани-маңызы боюнча өткөндүн калдыктардан чаптоо эмес, азыркы учурду издөө болуп саналат. Азыркы учур – келечек, анда байыркы да бар. Ал биринчи жолу кайтып келет, анткени анда бардык азыркыны жайгаштыруу үчүн бардык нерсе жок болгон» [79, 37-38-б.] В.В.Бибихин кайра жаралуу доору жөнүндө «тарыхка куруучулук мамиле», анын сөзү менен айтканда, Б.Соловьев, «чогултуу» мамилеси туурасында айтат. Бул жагынан алганда, Кайра жаралуу «тарыхый окуя...» эмес, тарыхый бурулуштун тынымсыз болуу мүмкүнчүлүгү.

Ошондой болсо да, анын келечектеги дүйнөдөгү кыйынчылыксыз жеңиштүү жүрүшү жөнүндө ойлонуусу акылсыздык жана алысты көрө

албагандык болмок. Адамдын ой жүгүртүүсүнүн инерциясы гана эмес, аны калыптандыруу үчүн кызмат көрсөтүүлөрдүн азыркы рыногу да бар. Ал чынчылдык жана объективдүүлүк принциптерин карманууну, социалдык маанилүү көйгөйлөргө тийиштүү көңүл бурууну, адамдын чабалдыгы менен ойноонуартык көрүүнү зарыл деп эсептебейт, адамдын караңгы жактарына кайрылып, түбөлүктүү мүнөзгө ээ жана «сезимдерге» кызыгуу аркылуу болмуштун актуалдуу суроолорунан алыстатат.

Дж. Херрик XX кылым – гуманизмдин доору болгон деп эсептейт. Буга диндин алсызданышы жана «жалпы адамзаттык укуктарды түшүнүүнүн жогорулашы» далил болот. Бирок ал реализмге жакыныраак: «Согуштун, геноциддин жана тоталитаризмдин доору сыяктуу бул да коркунучтуу мезгил болгон. Дүйнөнүн кээ бир бөлүктөрүндө күтүлгөн өмүрдүн узактыгы, оорулардын азайышы жана гүлдөп-өсүү кылымы катары, бул көп сандагы адамдардын жашоосу жакшырган мезгил болгон деп айтууга болот. Гуманизмдин ийгилиги аны Африка менен Азияда кабыл алуу менен байланышкан [265] Жыйынтыгында Дж.Херрик оптимист болуу кыйын, бирок БУУнун таасири адам укуктарын коргоодогу алсыздыгына карабай, гуманитардык дүйнө таанымдын жайылышына өбөлгө боло аларын жазат: «Менин көз карашымда, гумандуулук эч нерсеге карабай жашоосун уланта берет, өзгөртүүлөр боюнча, ал натыйжалуураак, уккулуктуураак боло алат... Кайра жаралуу жана агартуу доорунун таасирин постмодернисттердин кыйынчылыктарына карабай жоготуу оңой болбойт. Мен агартуу идеялары таасирдүү бойдон калууда, постмодернизм унутулат деп болжолдойм» [265].

Гуманизмдин келечеги жөнүндө сөз кылып жатып, бүгүнкү күндө эволюциялык биологияда жана демографияда колдонулуп жаткан математикалык моделдөөнүн айрым принциптерине кайрылсак болот. Биринчи жана экинчи учурда да татаал биологиялык-социалдык системалардын жогорку тактык менен өзгөрүшү гиперболикалык өсүштүн формулаларына туура келет. Мындай экстраполяция негиздүү, анткени гуманизм адамдын маңызы менен анын демографиялык процесстердин

мазмуну болгон жеке өзүн сактоо, кайра өндүрүү принциптери менен тыгыз байланышта болгон. Бул өнүтүнөн алганда, адамдык касиеттер -адамзаттын жандуулугунун көрсөткүчү. Анын деңгээлинин жогорулашы же, ылдыйлоосу цивилизациялардын өнүгүүсү же, тескерисинче ылдыйлоосунун белгиси катары каралат.

Метафоралык өнүгүүнүн спецификасы анын кыйла жай горизонталдык өсүүдөн чексиздике жакын вертикалдык өсүп-өнүгүүгө өтүп кетүүсүндө байкалат. Мындай кырдаалдарда, таандыктыгына карата, биоэтикалык жана демографиялык жарылуу бар. Бирок, аныкталгандай, бул эки жагдайда тең белгилүү бир учурда жарылуунун ордуна фазалык өтүү пайда болуп, өнүгүү модели дээрлик горизонталдуу сызык катары көрсөтүлүп, кескин өзгөрөт. Жердик биота үчүн бул адамдын бифуркациялык сингулярдык фактордун бир түрү катары пайда болушу, кескин түрдө биологиялык эволюциянын масштабы боюнча анын мыйзамдарын өзгөртүү менен шартталган. Демографиялык өсүш учурунда фазалык өтүүнүн башталышынын жана бул мааниде жер шарынын калкынын турукташтырылышынын себептерин айтууга караганда, түшүндүрүү алда канча кыйын. Ошентип, Европанын калкы иш жүзүндө турукташкан. Кытайда калктын өсүү темпи байкаларлык төмөндөөдө. С.П.Капицанын пикири боюнча, турукташуунун себептеринин бири адамзаттын маалымат дооруна кириши саналат. Бул, биздин оюбузча, батыш коомдорунун жашоонун жогорку сапатына жетилген демократияга жетишүүсүн, орточо жашоо узактыгын жогорулатуу жолу менен көбүрөөк төрөлүүнүн зарылдыгын компенсациялоону камтышы керек. Башкача айтканда, адамдын жана коомдун жыргалчылыгы үчүн, кандайдыр бир инновацияга байланыштуу жаңы тобокелдиктер жана чакырыктар пайда болгондо, адамдын жашоосун камсыз кылуунун маданий, гумандаштыруучу факторлору биологиялык факторлорду алмаштырууга умтулат. Бирок, кандай болгон күндө да, глобалдык демографиялык өткөөлдүн бул фазасы же, дал келет, же ага глобалдык гуманисттик өткөөл фазаны аныктоочу факторлордун бири катары кирген. Бир жагынан, ал жердин калкынын турукташуусуна негиз

болуп, эң оор глобалдык көйгөйлөрдүн бирин алып салса, экинчи жагынан, гумандаштыруу процесстерин стимулдаштыруунун негизи болуп саналат.

Албетте, келечекте адамдык агрессиянын, акылга сыйбастыктын жана кыйратуучулуктун жарылуу мезгили, гуманизм принциптеринин бузулушу, жада калса цивилизациялар согушу жана башкалар чыгарылып салынган жок. Бирок адамдын эс тутуму жана тажрыйба топтоо жөндөмү, стратегиялык жана ыңгайлашуу жөндөмү дагы татыктуу жашоонун атынан өзгөрөт. Демек, адамдык акыл-эстүүлүктүн, жашоого болгон сүйүүнүн үстөмдүгүнө дагы эле үмүт артып турат. Анын үстүнө, адамзаттын дүйнөлүк маданияттагы жетишкендиктери да ачык көрүнүп турат. Ошондуктан азыркы кездеги дүйнөлүк коомчулуктун социалдык жана руханий кыймылы катары гуманизмдин кайра кайтпастыгы, анын келечеги жана мындан аркы өнүгүүсү жөнүндө ишенимдүү айтууга толук негиз бар. Ошондуктан бүгүнкү күндө тарыхтын постмодерндик этабында маданияттын кризистик феномендерин кайра «жаңы орто кылымдарга» (В. Гинзбург) [59, 4-б.] кайтуу менен чечүү мүмкүн эмес экенин моюнга алышыбыз керек. Бюрократиянын жана технократиянын бийлигин чындоо жолу менен өлкөлөрдүн социалдык-маданий өнүгүүсүнүн маселелерин чечүү да ошондой эле натыйжасыз келет. Илимий дүйнө тааным соккуларга эң туруктуу экени дагы бир жолу тастыкталды. Анын айкын далили – В.Л.Гинзбургдун гуманизмди, акыл-эстүүлүктү, демократияны жана илимди активдүү коргоосу. Көрүнүктүү гуманист окумуштуу Н.Н.Моисеев, ал өзүнүн акыркы он жылдагы эмгектеринде гуманизмдин бүткүл дүйнөлүк маданиятты сактоочу жана маданият түзүүчү маанисин баса белгилеген. Азыркы дүйнөдөгү кризистик көрүнүштөргө көңүл буруп, ал мындай деп жазган: «Планетардык окуялардын өнүгүшү бир нече сценарийге ээ болушу мүмкүн. Бирок эң ыңгайлуусу, мен аны антигуманисттик деп атайт элем... Гуманисттик реформа мага жакындап келе жаткан кризиске бирден-бир альтернатива болуп байкалат. Аталган антропоборбордуктун жаны гуманисттик багыттагы даражасына жетүүнү туюндуруп, негизги анын максаты иретинде индивиддин өзүн кадыр-барк

менен сактап калууну билдирет. Арийне, индивиддин эле эмес, биосфера процессинин дагы сакталып калуусу, б.а. жашоо жана өнүгүү чөйрөлөрүнүн сакталышы [147, 18-19-б.].

Адамзаттын келечектеги жашоосундагы гуманизмдин фундаменталдык ролу анын адамгерчиликке таянышы менен аныкталат. Бул, кыязы, ага болгон рефлексия катары гуманизмдин жайылышын да билдирет. Бирок, мындай учурда да негизги нерсе катары гуманизмдин экинчи табиятын баса белгилей кетүү керек, анткени анда адамдын, адамзаттын жана анын табийгый адамкерчилигинин биринчилик принциби түзүлгөн. Гуманизм идея жана дүйнө тааным катары принципалдуу предикативдүү болуп саналат. Ал тургай гуманизм да жашоо образы катары өзүнүн социологиялык калдыктарында ар бир жолу өзүнүн предметинин кайталангыстыгы жана контексттин бардык өзгөчөлүктөрү менен толтурулган.

Максатка ылайык, гуманизмдин философиялык-антропологиялык ыкмасына токтоло кетсек. Бул ыкманын жактоочулары гуманизмди инсан жөнүндөгү идеялардын призмасы аркылуу ушул дүйнө таанымдын жана ага байланыштуу практиканын толук субъектиси катары карашат. Ошол эле учурда гуманизмдин философиялык жана антропологиялык аналитикасы изилдөөнүн бул чөйрөсүнүн жактоочуларынын пикири боюнча, «күчтүү, калыптанган салттарга ээ болбостон, изилдөө методологиясы иштелип, анын көйгөйлүү чөйрөсү, негизги багыттары, мектептери, мамилелери аныкталган эмес. Негизи гуманизмге антропологиялык талдоо жүргүзүүгө алгачкы гана аракеттер көрүлүүдө.

Ошондой эле адам маңызына, мүмкүнчүлүктөрүнө, келечегине жана баалуулук абалына карата софизмден, нигилизмден жана цинизмден алыс болууга мүмкүндүк берген бул ыкманын олуттуу артыкчылыктарын белгилей кетүү керек. Анткени, «экзистенциалдык-антропологиялык манызы боюнча гуманизм – муктаждыктан оолак кылат. Индивид болмушунун аксиологиясы эч кандай турмуштук же, теориялык далилдөөлөргө карата муктаждыгы жок. Бул нерсени болгону аксиома иретинде кабылдоо абзел» [228, 177-б.].

Гуманизмдин ар кандай түрлөрүн философиялык жана антропологиялык өндүрүмдүүлүгүн талдоо - «алардын бардыгы гуманизмдин эки уюлуна: практикалык-трансформациялык жана теориялык-философиялык уюлга тартыларын түшүнүүгө жардам бергени менен ырасталат. Гуманизм теориясынын өнүгүшү ар дайым эки багытта жүрүп келген. Алар: практикалык жана теориялык. Азыркы цивилизациялык кризистин шартында теориялык жана практикалык гуманизмдин синтези зарыл. Ал «ар бир адамдын эркин өнүгүү мүмкүнчүлүгүнө ээ боло турган ушундай жашоо шарттарын түзүүгө болобу?» деген суроого жооп берет.

Философиялык жана антропологиялык ыкма Г.А.Чистовдун «Гуманизм как универсальный принцип саморегуляции истории» аттуу эмгегинде колдонулат. Ал коомдун өнүгүү курсун агрессивдүүлүктөн адамзатка көтөрүлүү катары карап, гуманизм өзгөчө социалдык-руханий көрүнүш катары адамдын сакталышын камсыздайт – деп, эсептейт: «Гуманизмден тышкары адам менен адамзаттын чексиздикте сакталып калуу келечеги жок. Гуманизм атмосфераны, азыркы жердеги шарттарда адамдын "жашоо абасын", адамдын өзүнүн адамгерчилигин сезүү жана түшүнүү жөндөмүн түзөт. Ансыз бардыгы адамдын маңыздык кыртышынын кургап кетүү коркунучунда турат [235, 122-б.]. Анын ою боюнча, гуманизм гана адамгерчиликке тарбиялайт. Автор өз көз карашын гуманизмдин адамгерчилик теориясы жана ошол эле учурда практикалык парадигма экендиги менен негиздейт. Бул татаал уюштуруу системасы, анын бардык элементтери менен өз ара байланышта болот. Алардын арасында:

- адамды абсолюттук баалуулук катары таануу;
- эгемендүү, көз карандысыз жана эркин адам катары инсанды урматтоо принциби;
- адамдын укуктарын, эркиндиктерин жана ишенимдерин өзүнө гана таандык чындык катары таануу;
- өзүн-өзү тарбиялоо аркылуу адамды көтөрүү, адамдын кайталангыс өзүмчүлдүк умтулууларын башкарган жакшы сапаттарды калыптандыруу;

- карама-каршылыктарды күч колдонуусуз чечүү принциби;
- алысты жана жакынды сүйүү болуп саналат [235, 123-124-б.].

Гуманизмге болгон философиялык жана антропологиялык мамилени ишке ашыруунун жүрүшүндө айрым авторлор адамдын пропорционалдуулугунун гуманисттик принцибинин каршылаштары менен сырттан карама-каршылыка барышат. Ошентип, В.Н.Финогентов мындай деп жазат: «гуманизм... адамды сыйынуу объектисине айландыруучу дүйнө тааным позициясы, гуманизм антрополатрия эмес. Гуманизм... адамдын сындык апологиясы, адамды романтикалык даңктоо, бийиктетүү, адамдын анын биологиялык жана социалдык көрүнүштөрүнүн ар түрдүүлүгү менен мактоо, эң жогорку, адамга каршы туруу позициясы эмес. Гуманизм ... адамдагы адамды сактоого, өнүктүрүүгө жана көтөрүүгө багытталган стратегия катары каралат. Акыркысы... адамды чыныгы адамдык баалуулуктар менен тааныштыруу аркылуу ишке ашат (тырмакча кайсыл жерден жабылат?) [205, 316-б.].

Белгилүү окумуштуу В.С.Барулиндин изилдөөлөрүнүн өзгөчөлүгү гуманизмди социалдык-философиялык антропологиянын маселелеринин алкагында кароо болуп саналат. Башкача айтканда, ал үчүн инсанды, коомду жана алардын ортосундагы эң татаал байланыштарды түшүнүүнүн объективдүү башталгыч пункту катары бул адам өзүнүн коом менен фундаменталдык байланышында карайт. Анын бардык ой жүгүртүүлөрүнүн башталышы коом жөнүндө болуп саналат. В.С.Барулин марксизмди жана анын ар кандай варианттарын, немис классикалык философиясынын идеяларын жана экзистенциалдык мамилелерди таң калыштуу түрдө айкалыштырат. Ошону менен бирге, анын чыгармаларынын тарыхый-философиялык жана теориялык базасынын кеңири болушу автордун концепциясынын оригиналдуулугун, философиялык антропологиянын жана гуманизмдин салттуу маселелерин талдоодо жана түшүнүүдө алдыга умтулууну жашырбайт. Гуманизм түшүнүгү В.С.Барулин тарабынан сейрек колдонулса да, авторду кыйла шыктандырып, анын чыгармачылыгын бийик

адептүү кылып, адам жана коом үчүн кам көрүүгө терең сүнгүп барган. «Социалдык-философиялык антропологиянын негиздери» деген аталыштагы белгилүү илимий эмгегинин жыйынтыктоочу бөлүмүндө төмөнкүлөрдү белгилеп кеткен: «Биз социалдык-философиялык антропология маселеси өнүгүндө жасап жаткан илимий ишибиз азыркы илимдин өнүгүүсүнө аз болсо өзүнүн салымын кошот деген үмүттө жыйынтыктап жатабыз. Ал индивид менен социумдун ортосундагы карым-катнаштарды гумандаштырууга өбөлгө түзүп бере алмакчы» [24, 448-б.]

В.С.Барулиндин изилдөөлөрүнүн өзөгү болуп жашоо, өлүм, сүйүү, ден соолук, жек көрүү, ырахат, азап сыяктуу адамдык баалуу экзистенциалдарды толук жана так аныктоого болгон иш-аракет эсептелет. Экинчи кайчылаш тема – адамды гумандуу социалдаштырууну издөө. В.С.Барулин чындап эле бир катар кадамдарды жасап жатканын белгилей кетүү керек. Автор үчүн өзүн-өзү өркүндөтүүчү адамдын чыныгы туу чокусу анын «ар тараптуу социалдык-тарыхый тажрыйбаны» өздөштүрүүсү саналат. Индивиддин социалдашуусунун жеке натыйжаларынын бул формасын ал ар тараптан талдап чыгат.

Автор адамдын светтик жана диний түшүнүгүнүн чегинде тең салмактуулукту карманат. Бирок акыр аягында динден тышкаркы чечмелөөнүн чегинен чыкпай, светтик, дүйнөлүк гуманизмдин чегинде кала берет. Ал «абсолюттуктун пайда болушу – адамдын өзүнө гана мүнөздүү. Абсолют – биздин түшүнүгүбүздө бүтүндөй адамдык кубулуш. Анын түшкүрүн адамдан сырткары жогорку кудуреттен, жогорку барлыктан, космостук күчтөрдөн, башка дүйнөгө таандыктык экендигинен жана башкалардан издөө, ... пайдасыз» [24, 162-б.]

Демек, сонунда белгилей кетүүчү нерсе, философиялык жана антропологиялык карым-катнаштын өнүгүндө гумандуулукка анализ жүргүзүү кыргызстандык гуманизм изилдөөсүнүн келечеги кендей сезилет. Бул методдун жолун жолдоочулары гумандуулукту калыптанган инсан туурасындагы идеялардын өнүтү менен ушул дүйнө таанымдын жана ага

байланыштуу практиканын толук субъектиси катары карашат. Ошол эле учурда гуманизмдин философиялык-антропологиялык аналитикасы изилдөөнүн бул чөйрөсүнүн жактоочуларынын өздөрүнүн пикири боюнча, «күчтүү, калыптанган салттарга ээ болбостон: изилдөө методологиясы иштелип, анын көйгөйлүү чөйрөсү, негизги багыттары, мектептери, мамилелери аныкталган эмес. Негизи, гуманизмге антропологиялык талдоо жүргүзүүгө алгачкы гана аракеттер көрүлүүдө.

Демек, биздин изилдөөбүздүн бул бөлүмүнө төмөндөгүдөй жыйынтыктарды чыгаруга болот. Алар булар:

- светтик гуманисттерди көбүнчө адам туурасындагы окууларда ошол фундаменталдуу принциптердин жоктугу үчүн сындашат, ал эми анын өзөгүндө гуманистик баалуулуктун аркасында этика келип чыгат. Диний эмес гумандуулуктагы мындай таяна турган нерсен, биздин көз карашыбызда, сөзсүз түрдө табууга болот. Гносеологиялык өнүгтөн алганда, адамдардын өркүндөөсүнүн кайталангыс ыкмаларын өстүрүүгө көмөк көрсөткөн ынанымдуу билимдерди алуу муктаждыгы жана адам ишмердүүлүгүнүн масштабын билүү менен байланышкан. Антропоонтологиялык терминдер менен айтканда, ноосфералык гуманизм үчүн адам – «абсолюттук башталгыч биосоциокосмикалык жандык катары каралат»;

-гуманизмдин философиялык-антропологиялык ыкмасынын жактоочулары гуманизмди инсан жөнүндөгү идеялардын призмасы аркылуу ушул дүйнө таанымдын жана ага байланыштуу практиканын толук субъектиси катары карашат. Ошол эле учурда гуманизмдин философиялык жана антропологиялык аналитикасы изилдөөнүн бул чөйрөсүнүн жактоочуларынын пикири боюнча, «күчтүү, калыптанган салттарга ээ болбостон, изилдөө методологиясы иштелип, анын көйгөйлүү чөйрөсү, негизги багыттары, мектептери, мамилелери аныкталган эмес. Негизи гуманизмге антропологиялык талдоо жүргүзүүгө алгачкы гана аракеттер көрүлүүдө.

3.2. Адам маңызы – антропологиянын философиялык табияты

Адам – индивидуалдуу жандуу организм. Анын маңызы социалдык мамилелер жана табийгый чөйрө менен тыгыз байланышта. Ал өзүндөй эле өзгө адамдар, ар кыл уюмдашкан социалдык институттар менен социомаданий эреже-нормалардын негизинде өз ара максаттуу алака түзүп, чөйрө-кырдаал менен шартталат жана өзүнүн комплекстүү ишмердүүлүгү аркытлуу конкреттүү-социалдык кырдаалды трансформациялоого катышат. Мындай бири-бирине таасир берип, бирине-бири өбөлгө болгон эки тараптуу кырдаалда социомаданий фактор баалуулуктарды түзүү аркылуу өзгөчө мааниге ээ болот. Аталган социомаданий фактор менен бирге, тарыхый, экономикалык жана биосоциалдык өбөлгөлөр “адам-табият” мамилелерин өркүндөтүүнүн кыймылдаткыч күчү болуп эсептелет. Адам – бири-бири менен байланышкан жана бирин-бири шарттаган, табияты боюнча ар түрдүү болгон муктаждыктар жана жөндөм-ишмердүүлүктөр түзүмүнө ээ – биопсихосоциалдык жандык.

Ар кандай коомдук жөндөм-ишмердүүлүктөрдүн генезиси – адам ишмердүүлүгүнүн башаты – адамдын алгачкы пайда болуусу же, маданияттын алгачкы калыптануу доору менен түшүндүрүлөт. *Homo sapiens* (*Homo* – человек, *sapiens* – разумный) – “акыл-эстүү киши” жана *Homo erectus* (*Homo* – человек, *erectus* – прямоходящий) – “басып жүрүүчү киши” доорлору алгачкы маданияттын калыптануу этабы экендигин антропологдор белгилешип келишет. Ал эми, маданияттын пайда болуу этабы менен адамдын алгачкы пайда болуу тарыхы бир эле өнүктө каралаары жакшы белгилүү. Деги эле адам түшүнүгүнүн өзү эволюциялык өнүктө ишмердүүлүк же, маданият түшүнүктөрү менен синоним түшүнүктөрдөн болуп саналат.

Социалдык-философиялык антропологиянын негизги маселелеринин бири – адамдын табиятын жана маңызын ачып берүү эсептелет. Анын өкүлдөрү адамдын «мүнөзүндө» айбандан айырмалап турган туруктуу сапаттары менен касиеттеринин белгилүү бир системасын, ал эми «маңыз» деп, адамды кайталангыс жандык катары эсептеген негизги аныктоочу

белгини түшүнүшкөн. Ушуга байланыштуу философиялык, социалдык-философиялык антропология жаатындагы изилдөөчүлөр адамдын маңызы иретинде алардын бир катар олуттуу белгилерин, алсак, рационалдуулугун, эки аяктап басуусун, сүйлөшүү жөндөмдүүлүктөрүн баса белгилеп кетишкен. Алар индивиддин жекелигине гана таандык болгон бардык негизги теорияларын сынга алышкан. Мисалы:

-диний (адам Кудайдын жаратуусу, анын бейнеси жана окшоштугунда жаратылган);

-Загорск биологдору, психологдору (адам кыйла өнүккөн жана аң-сезимдүү жаныбар);

-космологиялык (космостон алынып келинет, ал космостун продуктусу);

-социологиялык (адам - коомдук жандык, коомдук мамилелердин жыйындысы) өнүктөн изилдешкен.

Маселен, М.Шелер «адам ушунчалык кең жана ар тараптуу, анын бардык белгилүү аныктамаларын ыңгайлуу деп эсептөө кыйынга турат» – деп, жазган [244]. Ошол эле учурда адамга тиешелүү эң белгилүү аныктамаларынан (адам – саясий жаныбар, Аристотель; акыл-эстүү жаныбар, Р. Декарт; коомдук жандык, К. Маркс; иррационалдык жандык, З.Фрейд ж.б.у.с.), ал өзүнүн теориясын, Ф.Ницшенин адам болуу ж.б.у.с. идеяларын негиздеген. Бул көз карашты иштеп чыгуунуналкагында ал табияттын, индивиддин маани-маңызы туурасындагы учурдагы белгилүү болгон бир нече кызыгууну жараткан ой-пикирлерди айтып чыккан. Ал ой-пикирлер төмөнкүлөрдө камтылган: бир жагынан, индивиддин биологиялык катачылыгын (индивид кыйла жогорку өсүп-өнүгүүдөгү жердеги жандык эмес, анын биологиялык табиятында кемчиликтер бар), экинчиден, адамдын ачыктыгы жөнүндөгү тынымсыз өнүгүүнү (адам социалдык-маданий чөйрөнү түзүү аркылуу жеке биологиялык өнүгүүдөгү катачылыктарды толтурууга жөндөмдүү) үчүнчү жагынан, индивиддин өркүндөөсүнүн толук эместиги туурасындагы ой-пикирди (индивид жеке калыптануу жана өсүү ишинде) карманат. Чындыгында эле аталган ой-пикирлер жаратылышты, маани-

манызыжалпысынан аныктоого мүмкүн эмес. Анткени, адамда бекем калыптанган, зарыл өзгөчөлүктөр жок деген жыйынтыкка келген [168]. Ошол эле учурда антропологиянын классиктери адамдын «негизги түзүлүшүн», жана адамдын бүтүндөй маңызын төмөндөтүүгө боло турган негизги сапаттарын аныктоого аракет кылышкан. Аларга, биринчи кезекте, адамдын руханийлигин, ачык-айкындыкты, толук эместикти, активдүүлүктү, эксцентриктикти ж.б.у.с. таандык кылышкан. Мисалы, А.Гелен адамдын бүткүл табиятын иш-аракеттин негизинде түшүнүүгө болот, ошондой эле анынөзөгүндө баштапкы белги иретинде индивид туурасындагы окууну жаратууга шарт түзөт – деген пикирде болгон [55, 161-б.].

Жаратылышты, индивиддин маани-манызын тастыктоонун ойлому философиялык антропология багытынын классик ойчулдарынынарасында төмөнкүчө болгон: биринчиден, адамдын жандуу дүйнө менен болгон жакындыгы баса белгиленип, дүйнө «жандыктардын тепкичинде» өнүгүп бара жаткандыгы байкалган: өсүмдүк – жаныбар – адам (М. Шелер, Г. Плеснер); экинчиден, жаныбарлар менен адамдардын жалпы жана өзгөчө белгилери аныкталган; үчүнчүдөн, «биологиялык кемчилик», адамдын толук эместиги баса белгиленип, ошого байланыштуу ал аларды социалдык-маданий мекемелер, мамлекет, маданият менен калыбына келтирүүгө (компенсациялоого) аргасыз болгон (А.Хелен); төртүнчүдөн, бул институттардын өздөрү адамды сактоо жана өркүндөтүү факторлору катары чечмеленген. Бул схеманын негизин адамга карата төмөнкүдөй аныктамалар түзгөн: адам – анын кемчиликтери менен аныкталган жандык (А.Геллен), эксцентрдик жандык (Г.Плеснер) ж. б. у. с. Адамдын табиятын аныктоонун бул логикасы жана схемасы А.Геллендин «О схематике антропологии» аттуу эмгегинде толук чагылдырылган. Анда А.Геллен адамды биологиялык жактан жетишсиз жандык катары аныктаган. Анткени, анын туюм-сезимдери жок, ал толук эмес, жаныбарлардын биологиялык тутумунда бекемделбеген, табийгый тиричиликти алып баруу мүмкүнчүлүгүнөн ажыраган. Жашоо жана өз тагдырын өзү аныктоо үчүн ал өзүнүн биологиялык жетишсиздигинин

ордун толтурган жана жарым инстинктивдүү умтулууларын ишке ашыруу мүмкүнчүлүгүн камсыз кылган маданиятты, социалдык институттарды түзүүгө аргасыз болот [55]. Ушундай эле пикирлерди философиялык антропологиянын башка өкүлдөрү да иштеп чыгышкан. Л.Больктун артта калуу теориясы (ал адамдын эндокриндик системасынын ишмердүүлүгүнүн бузулушунан улам өнүгүүсүнүн басаңдашын, артта калышын таанууга негизделген) жана Ф.Ницшенин адам бүтпөгөн жандык катары идеясы сыяктуу көз караштардын калыптанышында маанилүү роль ойнойт. Биздин пикирибизде, бул ойлор адамдын табиятын аныктоодо философиялык антропологиянын классиктери тарабынан колдонулган. Ошентип, артта калуу идеясы адамдын өнүгүүсүнүн интегралдык процессин толук түшүндүрө албайт. Адам өзүнүн өнүгүү процессинде дүйнөнү сезимдик, туюмдук кабылдоо жөндөмдүүлүктөрүнүн бир бөлүгүн жоготкондугу анык. Ошону менен бирге, ал өзүнүн акыл-эстүү жөндөмдүүлүктөрүн чыңдаган (адамдын мээсинин өнүгүшү бул теория менен түшүндүрүлбөйт). Мээнин өнүгүшүн адамдын өнүгүүсүнүн жарым-жартылай гана учуру деп эсептеп, А.Геллен бул эскертүүгө туура жооп бербегени байкалып турат [55, 176-б.]. Өз кезегинде Ф.Ницшенин идеясын философиялык антропологиянын классиктери да анын изилдөөсүнүн бир өнүгүшүн эске албастан колдонушкан. Бул ойду немис окумуштуусу Ф.Ницше «По ту сторону добра и зла» аталыштагы чыгармасын “динийликтин манызы” аттуу бөлүмүндө динди катачылыктарга ээ болгон, байкуш, сыркоо адамдарга колдоо көрсөтүп жатат – деген сындоосу жакшы маалым. Ал мындай деп жазган: «Адамзат, жаныбарлардын башка түрлөрү сыяктуу эле, ийгиликсиз үлгүлөргө толуп, оорулуу, бузулган, алсыз, зарылчылыктан запкы жеген иретинде каралган; индивидде да алгылыктуу кырдаалдар көпчүлүк учурларда басымдуу болуп келишкен жана индивид жаны эле бутка туруп, телчигип келе жаткан жаныбардын бир түрү эмес экенин белгилесек, анын сейрек өзгөчөлүктөрү кездеше тургандыгын айтууга болот» [156, 289-б.]. Аталган идеянын өнүгүндө талдоо жүргүзүү философиялык антропологиядагы анын колдонулуусунун жетиштүү

денгээлдеги так эместигин аныктоого шарт түзүп, адамдагы биологиялык негизди абсолютташтырууга, ал эми акыр аягында адамдын табияты, маңызы дегеле аныкталбайт деген көз карашка алып келет.

Азыркы учурда адамдын биологиялык эволюциясы сонун чыкты десек болот. Анын өнүгүшү негизинен социалдык-маданий жана руханий багыттар боюнча ишке ашат деген идея жалпыга белгилүү болду. Адамдын табиятын аныктоо андагы биологиялык-социалдык, денелик-руханий карым-катнаштарды жана өз ара көз карандылыкты тааныган учурда мүмкүн болот. Биологиялык маанини социалдык (мисалы, Ч. Ломброзо кылган [130, 47-54-б.], ал эми биологиялык, мисалы, В.В.Ильин, А.С.Панарин, Д.В.Бадковский жасашкан [85,246-б.] менен байланышты абсолютташтыруу мүмкүн эмес. Ушуга таянып, философиялык антропологиянын адам бүткүл жандуу табиятка тиешелүү, анын денеси адам табиятынын эң маанилүү өзгөчөлүгү, социалдык өзгөчөлүктөрүнө биологиялык таасирин тийгизет деген баалуу идеяларын таанууга болот; бирок аларды адам жөнүндөгү илимдин акыркы жетишкендиктерине ылайыктуу деп табууга болбойт. Азыркы илим адамдын табиятын, маңызын аныктоодо төмөнкүдөй негиздер менен чыгууну талап кылат: биринчиден, адамдын туруктуу табияты берилген иретинде бар экендигин таанып билүү, экинчи жагынан, ал өзүнүн өзгөрүп туруучулугу жана туруктуулугу аркылуу мүнөздөлсө, үчүнчү жагынан, ал көмүскөдөн чыгып, жүрүш-турушу, индивиддин кылган иш-кыймылдары менен, индивид жараткан социомаданий көрүнүштөрдө берилсе, төртүнчү жагынан, белгилүү бир туруктуу, типтүү мүнөздөмөлөрүндө чагылдырылат, бешинчиден, ал биологиялык жана социалдык, физиологиялык жана рухийликтин биримдиги болуп саналат. Инсандын биологиялык сапаттары, биринчиден, адамдын жандуу жандык катары анын өзгөчөлүктөрүн чагылдырган табиятынын түзүүчү элементтерине тиешелүү. Адамдын түпкү маңызы, эң оболу, адамды адам кылган анын коомдук, рухий сапаттарында жатат. Дегеле адам табиятын, маңызын аныктоо анын касиеттерин жана сапаттарын чексиз санап чыгуу менен гана ишке ашырылбайт. Ошол эле учурда, мисалы, П.С.Гуревич

сыяктуу жалпы эле адам табиятын түшүнүүнүн мындай ыкмасын тануу бизге мүмкүн эместей сезилет. Ал мындай деп жазат: «адам табияты менен маңызын аныктоо үчүн чексиздикке дейре көпбелгилерди санап чыгуу, аныгында эч нерсени тактабайт» [67, 119-б.]. Инсан табияты жана маңызы анын дүйнөдөгү өзгөчө жашоо жолу, эки дүйнөгө кирүү менен аныкталат: табийгый (адам жаратылыштын бир бөлүгү, бирок толук табийгый жандык эмес, ал өзүнүн көптөгөн касиеттерин жоготкон табийгый өзгөчөлүктөрүн), социалдык (адам – коомдун, маданияттын бир бөлүгү, ал өзүнүн бар экенин билет жана өз жашоосунун) маанисин түшүнгүсү келет.

Бул идеялардын өнүгүшү азыркы учурда адамдын маңызын чечмелөөдө эки негизги чектен чыгуу менен ишке ашат: биринчиси, адамдын маңызы ар бир жеке адамдын өз алдынчалуулугунан, оригиналдуулугунан жана өзгөчөлүгүнөн көрүүгө болот; экинчи жагы, индивид табияттын, социумдун же жаратылыштын ажырагыс бөлүкчөсү иретинде берилет. Азыркы мезгилде адам деген биологиялык-социалдык, денелик-рухий, уникалдууж.б.у.с. түшүнөбүз. Бул адамдын табиятын аныктоонун ар кандай бир жактуу аракеттерин жеңүүгө мүмкүндүк берет. Демек, кээ бир ойчулдар “Адам деген эмне?” деген суроого адам жөнүндөгү тарыхый-философиялык окууларды талдоо, аларды жалпылоо жана андан ары өнүктүрүү аркылуу жооп табууга аракет кылып жатышат. Башкалары адамды кайталангыс жандык катары чечмелешет, анын сырын толук түшүнүү мүмкүн эмес. Дагы бирөөлөр адамдын функцияларын талдап, анын ишмердүүлүгүнүн, чыгармачылыгынын продуктуларын изилдөө аркылуу адамды түшүнүүгө аракет кылышат. Төртүнчүсү адамга экзистенциалдык, онтологиялык мамилени колдонуу, анын маңызын түшүнүүгө аракет кылуу, анын дүйнөдөгү болмуш формаларын изилдөө ж.б. саналат. Бул көз караштар тууралуу П.С. Гуревичтин [67], П. Рикердин [172] жана башкалардын эмгектерин айтсак болот. Учурда адам тууралуу системалуу теориясы пайда болууда. Ал мурунку теориялардын бардык артыкчылыктарын синтездеп, андан ары өнүктүрөт. Анда адам артыкчылыктуу сапаттары бар, татаал уюшкан жандык

катары каралат. Анда адамдын негизги, орчундуу сапаттары болуп төмөнкүлөр эсептелинет. Алар:

-табийгыйлуулук – бул адамдын тышкы дүйнө менен болгон байланышын, аны ар кандай тирүү жандыкка жакындатуучу биологиялык сапаттардын интегралдык системасынын болушун көрсөтөт;

-социалдуулук– адамдын курчап турган социалдык чөйрө менен байланышы, аны башка тирүү жандыктардан айырмалап турган социалдык сапаттардын интегралдык системасына ээ болушу;

-руханийлик – бул адамдын, коомдун руханий маданияты менен байланышын билдирет, ага оригиналдуулукту, өз алдынчалуулукту, кайталангыстыкты берүүчү руханий сапаттардын интегралдык системасы.

Жогоруда берилген сыпаттоолор адамды өзгөчө жандык катары мүнөздөөгө мүмкүндүк берет. Анда адам:

-жер бетиндеги тирүү организмдердин (материянын) өнүгүүсүнүн эн жогорку баскычы;

-курчап турган дүйнөнү өзгөртүү үчүн максатка ылайыктуу активдүү жашоо ишмердүүлүгүн жүргүзөт;

-башка адамдар менен коомдук мамиле түзүп, өзү алардын продуктусу;

-аң-сезимдүү ой жүгүртүү, концептуалдык сүйлөө, өзүн-өзү аңдоо жөндөмдүүлүктөрүнө ээ;

-жамааттык (ал командада гана пайда болушу мүмкүн жана ал аркылуу байланышты ишке ашырат);

-табияттан, социалдык чөйрөдөн улам ар кандай сапаттардын, жөндөмдүүлүктөрдүн жана муктаждыктардын татаал өзүн-өзү уюштуруучу жана өз алдынча башкаруучу комплекстүү системасына ээ;

-дүйнөнүн маңызын, бул дүйнөдөгү ордун жана ролун максаттуу түрдө ишке ашыруучу жөндөмүнө ээ, өзүн-өзү чагылдыруучу, б.а. өзүн-өзү таануучу жана ишке ашыруучу руханий жөндөмдүүлүгүнө ээ.

Э.Фроммдун адам табиятын анын жашоо жолу аркылуу аныктоо сунушу бизге туурадай сезилет. Ал, бул адамдын «эки жактуулугун»

көрсөтөт: адам – табияттын бир жартысы, аны менен байланышта эмес, ал турмушта жашоо менен табият мейкиндиги, андагы анын ээлеген ордунун маңызы туурасында ой жүгүртүүгө түрткү берет [216, 219-220-б.] Задаб.кайсынысы? Ал жандуу организм иретинде көрүнүштөрдүн мыйзам ченемдүү тыгыз байланышын карманып, биологиялык мыйзамдар, индивид иретиндекоомдук дүйнөгө (коомго) кайрылып, коомдук мыйзамдарга баш ийет. Адамдын эки дүйнөгө кошулушу биологиялык (табийгый) жана социалдык сапаттардын, муктаждыктар менен жөндөмдүүлүктөрдүн комплекстүү калыптанышын аныктайт. Адамдын калыптануу жана өнүгүү процессинде психологиялык (мүнөз, темперамент, психикалык касиеттер) жана социалдык-психологиялык (жамаатчылык, жекелик, өзүмчүлдүк, альтруизм, конформизм) сапаттарга ээ болот. Алар адамдын жаратылыш, курчап турган дүйнө, ошондой эле башка адамдар (адамдар топтору) менен болгон оптималдуу карым-катнашын камсыз кылат. Адамдын жашоосу табийгый-социалдык шарттардын бирдиктүү системасы менен аныкталат. Мында табийгый факторлор анын жашоосунун табийгый, зарыл негизин түзүшөт. Ал эми социалдык факторлор адамдын өнүгүүсүндө активдүү, кыймылдаткыч күч катары иш алып барган.

Ошентип, индивид деген ич ара тыгыз байланышта болуп, аны мененшартталган, табияты боюнча ар түрдүү болгон муктаждыктар жана жөндөмдүүлүктөр системасына ээ биопсихосоциалдык жандык. Ошол эле учурда адам табиятындагы лидер анын коомдук маңызы, башкача айтканда, "...адам түз табийгый жандык. Ага жандуу күчтөр жабдылган. Адам баласы, табияттын бир бөлүгү болуп, табийгый жана социалдык, тукум куучулук жана турмуштук, физикалык жана рухийликтин айкалышы менен айырмаланган биологиялык жогору, социалдык жандык катары мүнөздөлөт. Ошондой эле өзгөчө аң-сезимдүү, активдүү, нормативдик программаланган жүрүм-турумга, б.а. маданиятка ээ.

Электромагниттик талаанын жардамы менен адам жердин биочөйрөсү, Аалам, маалымат булактары болгон Космос менен байланышта болот. Адам

интегралдык нерсе катары, бардыгы менен байланышкан Ааламдын деңгээлдеринин системалык иерархиясына кирет. Аалам өзүнчө жана өз алдынча бар элементтерге ажыратуу ыктымалдуу болбой турган комплекстүү айныксыз бүтүндүктү туюндурат. Индивид ааламдан көз аранды абалда, ал космостук жандыктардан болуп саналат. Ошентик, заманбап илимдердин өнүгүнөн алып караганда, индивиддин маани-маңызынтөмөнкү формула менен белгилөөгө болот: адам – космобиопсихосоциалдык жандык (Ю.Г.Волковдун, В.С.Поликарповдун [50, 2826.], Н.Н.Моисеевдин эмгектерин айтсак болот [148].

Адамдар коомдук карым-катнаштардын объект жана субъектиси иретинде каралат. Субъекти катары активдүү аракетте мүнөздөлөт. Адам өзүнүн жашоосун камсыз кылуу үчүн курчап турган дүйнөнү активдүү өзгөртөт. Активдүүлүк – курчап турган дүйнөнүн активдүү жана максатка ылайыктуу өзгөрүшү катары мүнөздөлгөн адамдын жашоо жолу. Иш-аракет адамдын жашоосун жана өнүгүшүн камсыз кылып турат. Ал көптөгөн белгилери боюнча классификацияланат: жашоо чөйрөлөрү боюнча: эмгек, коммуникация, билимдер, керектөөчүлүк, эс алуучулук, оюндар; адамдардын ааламга карата карата карым-катнаштарынын белгилери аркылуу каралат. Ишмердүүлүктүн түрдүү формаларын ишке ашырууда индивиддин калыптануусу менен өнүгүүсү, анын шык-жөндөмүнүн керектөөсү менен кызыкчылыгынын калыптануусу, өнүгүүсү аркылуу жүзөгө ашырылат. Ишмердүүлүк процессинде индивид социалдык карым-катнаштар процессине аралашып, коомдук-маданий практиканы кабыл алып өнүктүрөт. Ишмердүүлүк индивиддин керектөөлөрүн канаттандыруу, анын шык-жөндөмүн өркүндөтүүнү көздөйт. Керектөө ишмердүүлүктүн алдыга жылдыруучу фактору, ал эми шык-жөндөмдөр ишти бүткөрүүнүн өзөгү иретинде каралат.

Муктаждыктар – индивид турмуш-тиричилигин камсыздоодо муктаж нерселерге болгон керектөөчүлүк. Керектөөлөр индивиддин ишмердүүлүгүнүн ички стимулу иретинде кызмат аткарат. Алар: биологиялык

(алар жогоруда айтылган), материалдык (тамак-ашка, турак-жайга муктаждык ж.б.), социалдык (ишке, эмгекке, баарлашууга, табиятта, үй-бүлөдө, өзүн-өзү ырастоодо ж.б.) рухий (билимдерге, сезимдерге, көрктүүлүккө, чыгармачылык ишке ж.б.у.с.); квази муктаждык (индивид ансыз турмуш-тиричилигин өткөрө алат, арийне ага карабастан, аларды канаттандырам деп болгон иш-аракетин кылат, алсак, чылым тартуу, спирт ичимдиктери, баш айландыруучу заттар). Муктаждыктар индивиддин өзөгү иретинде кызыкчылыктарга (эрк менен иш-аракеттердин түрдүү максаттарга карата багыттарын белгилөөчү), карым-катнаштарга (иштиктүү иш-аракеттерге болгон жакындоочулук), мотивдерге (ар кыл иш-аракеттерге карата ички шыктандыруулар, алардын жыйынтыгында ыктымалдуулугу же болбосо бере турган пайдасы), кырдаалдарга (ээ болгон мүмкүнчүлүктөр менен тандоого анализ берүү, башк бирөөлөр үчүн артыкчылык берүү) карата каралат. Керектөөлөр канаттандырылган учурларда гана адамдардын толук иш алып баруусу камсыздалат. Арийне, ишмердүүлүк аракетинде жандуу күч-аракеттердин жумшалышынан сон аталган керектөөлөр жаныланып, кайра башынан канаттандырылууну талап кылат. Муктаждыктар өркүндөөгө дуушар болушуп, алардын улам жаныланган формалары келип чыгып, керектөөнү сапаттык өнүктөн өркүндөтүү иши жасалат. Аталган иш-аракеттер муктаждыктын сарамжалдык, илимий негиздүүлүк, материалдык-рухий муктаждыктын бири-бирине ылайык келүүсүн, сандык жактан муктаждыктын басымдуулугун баса белгилеген муктаждыктардын өнүгүү закондору менен туюндурулат.

Индивиддин олуттуу спецификасы анын шык-жөндөмдүүлүгүнүн көрүнүшүндө турат. Шык-жөндөм индивиддин моралдык нормаларын тескеп туруучу, анын турмуш-тиричилик активдүүлүгүн аныктап туруучу негизги касиеттерден болуп саналат. Шык-жөндөмдөр белгилүү бир ишмердүүлүктү жүзөгө ашыруунун өбөлгөсү иретинде иш алып барып, индивидге профессионалдык ишмердүүлүк менен алектенүүгө, моралдык өнүктөн жекелик өркүндөтүүгө, муктаждыктарын канаттандырууга шарт түзөт. Шык-

жөндөмдөрдүн түпкүрүндө табигый өнүттөгү методдор жатат. Арийне, алардын өсүп-өнүгүүсүн коомдук чөйрө, билимдер, окуу-тарбиялык иштер түзөт. Шык-жөндөмдөрдүн сапаттык дарамети аркылуу адамдарды: жөнөкөй индивид (жөнөкөй шыктарга ээ болгондор), шык-жөндөмү бар адам (байкаларлык шык-жөндөмү барлар), таланттуулар (кайталангыс шыкка ээ болгондор), жаркын адам (коомдун белгилүү бир тармагында фундаменталдуу ачылыш жасоого же, жылыш кылууга жөндөмдүү адам) деп системалаштырууга болот. Шык-жөндөмдөрдүн бир нече классификациялары бар. Алардын катарына булар кирет: (индивиддин турмушунун тармактары боюнча): рационализм, чыгармачылык, саясий-коомдук, эмгекчилдик, нравалык, руханий ж.б. Шык-жөндөмдүн өркүндөөсүнө социум менен индивиддин кызыкчылыгы зор. Себеби, шык-жөндөмдөр социумда нравалык-материалдык баалуулуктарды бөлүп берүүнүн аспектилеринин ролун аткарат. Ошону менен бирге, шык-жөндөмдөрдү иштетүү жалпы жонунан индивид аркылуу тастыкталат. Индивид бөлөк индивиддердин шык-жөндөмдөрүн, түрдүү түүзүлүштөрү менен алардын мүмкүнчүлүктөрүн пайдаланып, каалаган учурда аларды четке кага алат (жөндөмдүүлүктөрүнүн жетишсиз өнүккөндүгүнө байланыштуу ар кандай турмуштук эмес муктаждыктарды канааттандыруу үчүн Эзоптун «Түлкү жана жүзүм» тамсилин эске салуу зарыл ж.б.у.с.).

Көбүнчө адам табияты жана маңызы анын инсандык, рухий, жекелик мүнөздөмөлөрүндө чагылдырылат. Анткени аларда анын типтүү, жалпы белгилери, башкача айтканда, «инсандык» түшүнүгү чагылдырылган. Бул концепция адамды биринчиден, бардык адамдарга мүнөздүү социалдык мааниге ээ болгон, экинчиден, анын касиеттерин аныктоочу коомдук мамилелерге, маданиятка кирген жандык катары кароого мүмкүндүк берет. Биздин пикирибизде, «инсан» түшүнүгү адамдын социалдык маңызын гана чагылдырбастан (көп орус ойчулдарында болгон сыяктуу), ошондой эле адамды толук бүтүндүк катары белгилейт. Адам калыптанган инсан иретинде социумда жеке иш-аракеттерин алдыга жылдыруучу, бүткүл коомдук карым-

катнаштардын объект-субъектиси иретинде дагы иш алып баруучу мол коомдук-рухий жандык иретинде эсептелет. Инсан иретинде индивид эркин ой жүгүрткөн, жеке, чыгармачылык дараметке ээ макулука айланат, ал өзүнүн жашоо чөйрөсүн, өзүн да өзгөртүүгө жөндөмдүү келет. Адамдын инсан катары өзгөчө касиети анын руханийлиги, башкача айтканда, курчап турган дүйнөнү жана андагы өзүн түшүнүү, өзүн-өзү чагылдыруу, өркүндөтүү болуп саналат.

Табиятты, адамдын маңызын аныктоодо философиялык антропологияда ырааттуулук жана татаалдык жок. Ал адамдын оригиналдуулугун, кайталангыстыгын таанып, анын табиятынын толук эместигине чоң көңүл буруп, ошого карабастан адамдын маңызын белгилүү бир түпкү сапатка түшүрөт. Ал же биологиялык (А. Портман), социобиологиялык (А. Гелен), бир адамдын экинчи адам менен болгон диалогдук мамилесинен (М. Бубер), адамдын кудайлык (Г. Хенкстенберг) негиздеринен алынган. Биздин оюбузча, бул өкүлдөрдүн бир адам жөнүндө атайын илимий маалыматтарга ашыкча багыт алуусу менен шартталган. Жалпылоонун философиялык деңгээли жаратылышты, адамдын маңызын биологиялык жана социалдык, денелик жана руханий, типтүү жана жекелик бүтүндүк катары түшүнүүнү талап кылат. Адамдын социалдык сапаттарын, биринчи кезекте руханийлик сыяктуу сапаттарын талдоого өзгөчө көңүл буруу керек.

Философиялык антропология тармагынын жолун жолдоочулар дайыма эле олуттуу делген көйгөйлөрдү чечүүгө, индивиддин башкы касиетин табууга далалат жасашкан. Мисалы, М.Шелер адамдын «нерселер жөнүндө таза ойлонууну», Г.Плеснер «түбөлүк изденүү жана өзүн өзү өркүндөтүү үчүн умтулууну», А.Геллен «активдүү ишмердүүлүктү» ж.б.у.с. [168] бөлүп көрсөтүшөт. Бул каалоо философиянын тарыхындагы жалпы салттарга негизделген. Көпчүлүк ойчулдар ар дайым адамдын акыл-эстүүлүгүн, рухийлигин, өзүн-өзү андоосун, толук эместигин, кайталангыстыгын ж.б.у.с. белгилешет. Бул сапаттардын ичинен ар дайым рухийликке өзгөчө маани берилген, ал денелик менен бирге, адамдын маңызын билдирген. Философиялык антропологияда эң оболу И.Канттын «Адам өзүнүн Мени

жөнүндө түшүнүккө ээ болушу – аны жер бетинде жашаган бардык жандыктардан чексиз бийиктетет» деген идеясы колдонулган.

Учурда социалдык-философиялык антропологияда рухийлик маселеси жетишсиз изилденген бойдон калууда. Себеби, бул маселенин көп аспекти (мисалы, руханийликтин иштөөсүнүн материалдык, физиологиялык негиздери жана механизмдери, анын адамдык башка сапаттар арасындагы ээлеген орду жана ролу, руханийликтин чагылуусу катары көрүнүшү) чечилбей калган. Мындан тышкары, философиялык антропологияда руханийлик маселесин чечмелөөдө карама-каршылыктар бар. Биринчиден, адамдын руханийлигинин иштешинин негиздерин түшүндүрүүдө биримдик жок. Кээ бирөөлөр адамды Кудай жараткан жандык деп эсептешет. Анын руханийлиги кудайлык руханийликтин көрүнүшү катары чечмеленет (М. Бубер, Г. Хенгстенберг ж. б.). Башкалары рух адамдын ажылрагыс сапаты – деп эсептешет. Анда дене менен руханий ажыралгыс байланышта болушат (А.Хелен, Г. Плеснер жана башкалар). Экинчиден, адамдын негизги сапаттарын тандоодо бирдиктүү пикир жок. Булар көбүнчө төмөнкү касиеттерди камтыйт:

-руханийлик, ой жүгүртүү жөндөмү (М. Шелер);

-эксборбордуулук (центричность), өзүн-өзү өзгөртүү жөндөмү (Г. Плеснер),

-иш-аракет, чыгармачылык маданияты (А. Гелен);

-цивилизациялуу жашоо образы (Э. Ротакер);

-дүйнөгө болгон ачыктык, диалогдук мамилелер (М. Бубер) ж.б.у.с.

Үчүнчүдөн, анын негизги тезистеринде карама-каршылык бар. Ошентип, бир жагынан адамдын табиятын, маңызын ачуунун мүмкүн эместиги баса белгиленсе, экинчи жагынан, адамдын анын маңызын чагылдырган эң маанилүү касиеттери далилденет; бир жагынан, адамдагы денелик менен руханийликтин ажырагыстыгы баса белгиленсе, экинчи жагынан адамдын жашоосунун руханий учурларынын мааниси абсолютташтырылат. Мисалы, А.Хелен (Гелен?) адамдагы денеликтин жана

руханийликтин ортосундагы мамилеге «себеп-натыйжа» категориясын колдонуу мүмкүн эместигин белгилейт, бирок кийинчерээк активдүүлүктүн атрибутун рухийликке гана таандык кылат [55, 165-б.]. Азыркы социалдык-философиялык антропологиянын өкүлдөрү бул карама-каршылыктарды чечүүгө аракет кылып жатышат. Алар «адамдын рухий маселелерин изилдөөгө умтулушат, анткени, адамды рухий алкактан сырткары табууга болбойт. Рухийлик – бул адамдын өзүнүн жекелигинин өзөгү» [199, 211-б.] Ушундай эле пикирди немис, болгар, поляк, орус ойчулдары В.С.Барулин, П.С.Гуревич, М.Ладман, Д.В.Костов, А.Кречмар жана башкалар иштеп чыгышкан. Алар:

-адамдын рухийлиги – анын билүүгө болгон жөндөмдүүлүгү катары, курчап турган дүйнөнү жана андагы өзүн сезүү болуп саналат;

-рухийлик – адамда анын дене ишенимдүүлүгү менен биримдикте болот;

-рухийлик – адамдын негизги түзүлүшү жана сапаты болуп саналат.

Биздин пикирибизде, рухийликтин эң негизги касиети – анын индивидден рационалдуу жандык иретинде ажыратылбастыгында турат. Рухийлик – адамдын атрибутивдик сапаты. Бул төмөнкүлөргө байланыштуу. Биринчи жагынан, рухийлик адамды жаныбарлар дүйнөсүнүн башка өкүлдөрүнөн айырмалоого, анын оригиналдуулугун, өзгөчөлүгүн жана өнүгүүсүн аныктоого мүмкүндүк берет. Экинчи жагынан, рухийлик коомдун бүтүндөй социомаданий дараметин, маданиятын, бүткүл адамзаттын жашоо тажрыйбасын камтыйт, адамды конкреттүү жекелик гана эмес, ошондой эле белгилүү бир мааниде бүтүндөй коомду «кошуп», жалпы жандыкка айландырат. Үчүнчү жагынан, адамдын рухийлиги анын активдүү, чыгармачылык дараметин мүнөздөйт, аны дүйнөнүн, коомдун, маданияттын субъектиси катары аныктайт. Төртүнчү жагынан, рухийликтин жардамы менен эркиндике жетип, ар тараптуу максатка ылайык иш алып барууга шарт түзөт. Бешинчи жагынан, индивиддин рухийлиги анын уникалдуу өздүк манызын көрсөтүп турат, бир адамды өзүнчө жогорку баалуулук, коомдук өнүгүүнүн максаты катары кароону талап кылат. Рухийликтин атрибуту өз ара байланышта жана көз карандылыкта болгон бир катар адамдык сапаттарда

анын артыкчылыктүүлугун камсыздайт. Ал адамдын бардык касиеттерин бирдиктүү бүтүндүккө бириктирип, системага салат.

Рухийлик адамдын ички, субъективдүү, идеалдуу абалын мүнөздөйт. Адамдын ички, жан дүйнөсүн аныктоодо мурун адатта “жан” термини пайдаланылган, бул төгөрөгү төп келген, денеден көз каранды болбогон тиричиликти ыроолочу көрүнүштү туюндурган. Бул жерде рух денеден айырмалануу менен түбөлүк жашоого ээ болуп, бөтөн ааламга учуп кетери маалым. Андан кийин болсо рух менен катар материалдык оболочкасы мээ менен тыгыз байланышта экендигин тастыктаган. Заманбап илимий чөйрөдө “жан” терминин ордуна “ан-сезим”, “ойлом”, “психика” аттуу терминдер кенири киргизилип жатат. Кандайдыр бир терминдер индивиддин жеке өзүн камтып турган ааламды түздөн-түз образдардын жардамы менен таасын чагылдырып берүү, алардын көмөгү аркылуу моралдык нормаларын, иш-аракеттерин калыпка келтирүү шыктарын туюндурат. Бир катар философтор аталган шыктардын олуттуу маани-манызын көрсөтүшкөн. Демек, грек ойчулу Аристотель жаны заттардын баарысы, кандайдыр бир даражада бардык заттар деп белгилесе, Кайра Жаралуу доорунун ойчулу Дж.Пико дела Мирандола адамдын рухунун асыл сапаттары асмандын асыл сапаттарынан да озуп кетет, жер бетинде адамдан улук зат жок, ал эми адамда – деп жазган, анын акылынан жана рухунан жогору эч нерсе жок. Ф.Энгельс рух – адамдын жаны материянын эң жогорку түсү деп жазган [231] [231] [243]. Жандын келип чыгышын чечмелөөдөгү айырмачылыктарга карабастан, адам рухун (кээ бирлери рух адамга жогорку акыл, Супер Аалам, Кудай тарабынан берилген деп эсептешет.

Адамдардын ички табиятында рух феноменинин болуусу анын инсан катары калыптануу процесси менен тыгыз айкалышкан. Рухтун кээ бир кырдаалдарын, өнүгүүсүн, ааламдын таанымындагы, чагылдырып берүүдөгү иш-аракеттерин аныктоодо “рухтук” термини кенири пайдаланылат. Рухийлик:

-биринчи жагынан, жеке өзүн андап билүү, таанып билүү, адамдардын ойлому;

-рухтун башкы кырдаалынын өркүндөө деңгээли (алсак, уят-сыйыт, милдет, намыскөйлүк);

-ааламдагы аткарган функциясын, милдеттерин ж.б. андап билдүү (алсак, турмуштун нукура маани-манызын);

-айланасындагы жеке өзүнүн моралдык нормаларын жана иш-аракеттерин ыктыярдуу башкаруу;

-субъективдүү образдардын чагылдырылган объектилерге дал келүүсү, инсандын эмоционалдык-эргтүү жана таанымдык чөйрөлөрүнүн жаш курагына адекваттуу жетилгендик деңгээли; туугандары менен ынак катнашта болуусу ж.б.у.с. жөнүндө кеп кылууга болот.

Ошентип, адам өзүнүн ички руханий дүйнөсүнө айлана-чөйрөнү кабыл алуу даражасын көбүнчө аныктайт. Адамдын инсандык руху туруктуураак, анын коомдук жетилгендигин дагы терең жана толук мүнөздөйт. Демек, адамдын руханийлиги анын маңызын эң туура чагылдырган өзгөчөлүк болуп саналат. Бул тууралуу П.С.Гуревич мындай деп жазган: «Инсандык өзгөчөлүк аң-сезимдин шайкештигинен табылат. Адамдын организми ар кандай өзгөрүүлөргө дуушар болушу мүмкүн, бирок инсандын өздүк аң-сезими ошол бойдон кала берсе, индивид өзүн адам катары сактап калат [67, 35-б.] Ошол эле учурда, биздин пикирибизде, адамдын атрибутивдик сапаты катары руханийликтин маанисин абсолютташтыруу мүмкүн эмес.

Азыркы философиялык антропология адамдын психикалык дүйнөсү материалдык дүйнөнүн узак өнүгүүсүнүн, адамдын мээсинин пайда болушунун натыйжасы, ал субъективдүү активдүү, идеалдаштырылган ой жүгүртүү жөндөмүнө ээ болгон жогорку даражада өнүккөн материя экенин далилдеди. Бул образдар материалдык алып жүрүүчүгө карата экинчи даражадагы, бирок активдүүлүккө, салыштырмалуу өз алдынчалыкка ээ болушуп, аң-сезимдүү (адамга түшүнүктүү, ал тарабынан башкарылуучу) жана аң-сезимсиз (акыл тарабынан башкарылбаган) мүнөздө болушу мүмкүн.

Ошондой эле, өткөн окуяларды (тажрыйба, эс-тутум түрүндө), учурду (билимде, эмоцияларда, тажрыйбада) жана келечекти (фантазияларда, кыялдарда) чагылдыра алышат. Алар идеалдаштырылган формада (сүрөттө) болушу, коддолушу, белги системаларында, мимикаларда, ишараттарда, адамдын жүрүм-турумунда объектиленштирилиши мүмкүн.

Адамдын психикалык дүйнөсү – өзүнө шарттуу рефлексдерди камтыган өзгөчө кубулуш, шарттуу рефлексдер, сезимдер, кабылдоо, эс тутум, көңүл буруу, ой жүгүртүү, элестетүү, аң-сезимсиз, жогорку аң-сезимдүү болуп саналат [241, 55-б.] Э.Кассирер «адам аң-сезиминин эң алгачкы көз ирмеминде эле биз интроверттик көз карашты табабыз... мындай көз караш акырындык менен алдыңкы планга чыгат» [93,75-б.] ж.б. Бул тууралуу В.С.Барулин да жазган «Адам барлыгынын негизги артыкчылыктарынын бири – адам өзүн ой жүгүртүүнүн объектисине, кандайдыр бир мамилеге айландырганында. Ал өзүнүн өнүгүү кубулушуна өзүн-өзү оң жана терс, баалоону, көп учурда өзүнүн өтө катаал, тынымсыз өзгөртүү программаларын түзгөндүгүндө. Бул болсо, адам өзү өзүнүн мамилесинин объектисине айлануусу, өзүнчө бөлүнүү, өзүн-өзү бөтөнчөлөөсү, өзүн акыл эс алкагында өзгөртүүсү – адам менен коомдун өнүгүүсүнүн эң маанилүү факторлорунун бири.» [26, 94-б.]. Андыктан, рухийликти адегенде өздүк анализ иретинде түшүнүү керек. Ойчулдук илимде индивиддин ойломунун феномени, жеке түрлөрүн андап билүүгө, аны жүзөгө ашыруу ишине буруу, объективдүү реалдуулук менен ойломдун бардык адамзат маданиятынын башкы өзөктөрү иретинде эсептелет [203].

Биздин пикирибизде, бул адамдын өзүн-өзү чагылдыруусу, таануусу, аңдоосу деп түшүнүлгөн руханийлиги адамдын негизги сапаты катары каралышы мүмкүн. Аны бардык тирүү жандыктардан болгон айырмачылыгы олуттуу ички дүйнөсүн аныктоодо турат.

Индивид үчүн өздүк жүзөгө ашырылуусу, анын “жекелигин”, индивидуалдуулугу менен уникалдуулугун андап билүү олуттуулука ээ. Философиялык антропологиянын бардык өкүлдөрү буга маани беришкен, мисалы, М.Шелер адамдын негизги милдети аң-сезим (мисалы, акыл-эс, эрк,

ишеним, аң-сезимсиздик, сезимдер, туюм ж.б.) деп эсептешкен, ошондой эле анын абалы (коркуу, азап, абийир, сүйүү, боорукердик ж.б.) аркылуу болот. Ал адамга өзүн сырттан кароого, баалоого мүмкүндүк берет (Чынында мен киммин? Мен башка адамдарга кандай көрүнөм? Өзүңүздү өз алдынчалуу, кайталангыс жан катары көрө аласызбы). Адамдын рухийлиги анын жүрүм-турумунда «маанилүү башка нерсенин» пикирин жетектегенинде, ал өзүн ушул башканын көзү менен көргөнүндө турат. Ал адамга өндүрүштүк иш-аракет үчүн чыгармачылык импульстарды берет, ага нормаларды, жүрүм-турум үлгүлөрүн орнотот, коомдон алыстоого, «өзүнчө чегинүүгө» мүмкүндүк берет. Руханий аспектиде адам объективдүү, социалдык аспектиге караганда эркин болот. Г.Гегелдин «адам катары эркин,... рухтун эркиндиги – анын табиятынын негизги касиети» деп жазганы бекеринен эместир [53, 18-б.]. Эстететүү, фантазия, туюм адамдын руханий дүйнөсүнүн бир учуру катары ага дүйнөнүн эң алыскы булуң-бурчтарына кирип, убакыт ичинде акыл-эси менен саякаттоого, эң сонун илимий теорияларды, көркөм чыгармаларды ж.б.у.с. түзүүгө шарт түзөт.

Руханийлик адамдын ички, идеалдуу касиети болуу менен адамдын иш-аракетинде (мында руханий практикалык ишмердүүлүккө калыптанган), белги-символикалык системаларда (тил, мимика, ишараттар, интонациялар ж.б.), адамдын менталитетинде материалдашып объектилешет. Бул жагдай адамдын руханий калыптануу жана өнүгүү процесстерин изилдөөгө, анын мүмкүн болуучу аракеттерин алдын ала көрүүгө мүмкүндүк берет. Азыркы учурда менталитет бул кандайдыр бир иш-аракетке даяр болуу менен туюнтулган ар кандай психикалык касиеттердин, кандайдыр бир маанайдын топтомунун түрү экендиги жалпысынан таанылган. Бул: (жалпы психо-рационалдык көнүмүш милдеттердин болушун билдирет) сезимдер (адамдын жашоосунда болуп жаткан окуяларга, анын билгенине же кылган иштерине ар кандай формада башынан өткөргөн ички мамилеси ж.б.у.с.

Индивиддин рухийлиги анын индивидуалдуулугун, субъективдүүлүгүн, кайталангыстыгын, адамдын ички дүйнөсүнүн

байлыгын, интеллектинин, эркинин жана сезиминин көп кырдуулугун жана тереңдигин чагылдырат. Ал адамдын идеалдуу, субъективдүү дүйнөсүн билдирет. Себеби рухийлик индивиддин ичинде жок болуп, материалдык эмес, индивиддин психикалык-физиологиялык кырдаалына, активдүү иш-аракеттерине, чыгармачылык шык-жөндөмдөрүнө ээ болот. «Адам рухийлиги адам бытиесинин жекелик шайкештирүү, анын бытиесинин формасы иретинде активдүү иш-аракеттерди жасайт» [26, 91-б.]. Анын негизги белгилерине идеалдуулук (сүрөттөр, билим ж.б. түрүндөгү бар болуу), субъективдүүлүк (белгилүү бир адамга көз карандылык), бүтүндүк (анын түзүүчү элементтеринин өз ара байланышы жана өз ара көз карандылыгы), абсолюттук жөндөмдүүлүк (маалыматтын чексиз көлөмүн кабыл алуу жөндөмдүүлүгү), универсалдуулук (көп функционалдуу мүмкүнчүлүктөрдүн болушу), ар тараптуу (индивиддердин аалам менен болгон бүткүл карым-катнаштарынын жайылуусу) туурасында айтууга болот. Индивиддин рухийлиги олуттуу касиеттеринин жардамы аркасында, “жекелик”, “биз”, “алар” жекелик ургалдаштыруу (сырткы ааламда жекелигин көрсөтүү идеясы), жекелик жүзөгө ашыруу (кабылданган чечимдердин ишке ашырылуусу үчүн иш-аракеттерди алдыга жылдыруу) касиеттери болот.

Ой жүгүртүү индивидге курчап турган чөйрөдөгү, ааламдагы моралдык нормалар, аракеттердин варианттарынын бирин тандоого мүмкүндүк берет. Анын көп денгээлдүүлүгү мындай критерийлер менен мүнөздөлөт, алсак:

-“жекеликтик” индивидуалдуу денелик-психикалык биримдиги менен шайкештирүү;

-“жекелигин” индивидуалдык андап билүү;

-ааламдын олуттуу, урунттуу кырдаалы иретинде “жекелигин” туюу;

-өзүнүн “жекелигин” бүткүл “биз” менен тен салмактоо жөндөмүнө ээ болуп, объективдүү ишмердүүлүккө даяр болуу.

Социалдык-философиялык антропология дүйнөдөгү адамдын иш-аракетинин механизмдерин, импульстарын аныктоо менен активдүү алектенет. Бул тууралуу М.Шелер, Г.Плеснер, А.Гелен, М.Ландман,

Г.Хенгстенберг жана башкалар жазышкан. Демек, М.Шелер адамдын рухунун активдүүлүгүнө басым жасап, өзүнүн импульсун адамдан тышкары, кудайлыкка алып келген. Адамдын руху деп аталган нерсени ишке ашырат б.а. курчап турган дүйнө жана андагы өзү жөнүндө ой жүгүртүү, бирок өзүндө эч кандай энергия, «жашоо импульсу» жок, аны «төмөндөн» (жаныбарлардын кыймылдары жана инстинкттери) же «үстүнөн» (кудайлык сүйүү) киргизсе болот [241, 62-б.] М.Шелердин философиясынын дал ушул өңүтү Н.Бердяевдин сынына кабылып, мындай деп жазган: «Рух турмуш-тиричиликке кам көрөт. Арийне изилдөөчү М.Шелер үчүн рух активдүүлүктү эмес, ал толугу менен пассивдүү болот. Ал эркиндике ээ эмес. Рух турмуш жүзөгө ашырууга керек болуучу төгөрөгү төп келген аксиологияны элестетет» [29, 53-б.]. М.Шелер активдүү каршылык көрсөткөндөн көрө, чыдаган жакшы деп эсептеп, психотехника, момундук, медитация сыяктуу жүрүм-турум механизмдерин да иштеп чыккан [168, 523-б.] М.Шелердин инсандын руханийлигине Кудайдан активдүү импульс алып келүү жөнүндөгү идеялары кийинчерээк М.Бубер, М.Ландман жана башка изилдөөчүлөр тарабынан иштелип чыккан. Ошону менен бирге эле, алсак изилдөөчү А.Гелен, Г.Плеснер ж.б.у.с. индивиддин рухунун иш-аракеттүүлүгүн башка нерселер менен байланыштырышкан. Ал индивиддин иш-аракеттери индивиддин оригиналдуулугу, тагыраагы, анын “биз” түшүнүгүнө тартылуусу, жекелигин көрсөтүүгө далалаттануусу менен туюндурулат деген пикирди айткан [165]. А.Гелен индивид олуттуу күч-аракеттерди биологиялык кемчилигинен, аргументтердин ашыкчасынан, турмушка, жекелигин кабылдоого далалат кылуусунан жасайт деген пикирде болгон [55,163-б.]. Бирок алар адамдын жүрүм-турумунун механизминин теориясын толук иштеп чыккан эмес.

Азыркы социалдык-философиялык антропологияда адам турмуштук ишмердүүлүктүн кандайдыр бир түрүн ишке ашыруудан мурда аталган ишмердүүлүктүн альтернативалары менен ыкмаларын андап билип, пландаштырып, прогноздоп, тагыраагы, жеке рухийлигинин критерийлерин ишке киргизүүсүнө олуттуу басым жасалат. Этикалык нормалардын

формаларын иштеп чыгуусунун, ишмердүүлүгүнүн өзү салттуу түрдө индивиддин этикалык нормаларынын критерий деп аталат.

Этикалык нормалардын түрлөрүн тандоо индивиддин жеке өзүнөн көз карандылык абалда, демек, ал субъективдик ан-сезимдик мааниге ээ. Жүрүм-турум нормаларын тандап алуудагы кыйла олуттуу кырдаалдардын бири индивиддин коомдук суроо-талаптарын, анын шык-жөндөмдөрү менен мүмкүнчүлүктөрүнүн, муктаждыктарынын карым-катнашы эсептелет. Коомдук суроо-талаптарды жүзөгө ашырууда индивид кандайдыр бир ишмердүүлүктөр үчүн милдеттеме иретинде иш алып барганошол көрсөтмөлөрдүн адилеттүүлүгүн, позитивдүүлүгүн, адеп-ахлактуулугун, прагматизмин баалайт. Ошол эле учурда, коомдук "керек" менен дал келиши өз ара байланышта болот. Мүмкүн болгон максаттуу иш-аракеттер катары коомдук «керек» дегенди кабыл алууда адам бул иш-аракеттерди ишке ашыруунун реалдуулугуна баа берет. Бул адамдын белгилүү бир иш-аракеттерди жасоого болгон жөндөмдүүлүктөрүнүн өнүгүүсүнүн адекваттуулугун баалайт дегенди билдирет.

Жүрүм-турумдун түрүн тандоодо адамдын психикалык ишмердүүлүгүнө байланыштуу төмөнкү жагдайлар өзгөчө мааниге ээ. Алар:

-адамдын организмнин объективдүү талабына багыт алуу (ички "керектөө", физиологиялык муктаждыктар аркылуу жүрүм-турум нормаларын аныктоо, алсак, уктоо, эс алуу, тамак-аштар, интимдик катнаш ж.б.у.с.);

-индивиддин моралдык нормаларын калыпка салуучу кээ бир нравалык коомдук карым-катнаштарга кадам таштоо, алардын эн олуттуусу – уят-сыйыт, милдет, жоопкерчилик, аргумент жана башка ушул сыяктуулар туурасында айтсак болот.

Индивиддин моралдык нормаларынын олуттуу калыпка салуучусу катары – уят сыйыт саналат. Ал индивиддин нравалык өнүгтөн көзөмөлдөп туруу, андай милдеттерди жекече аныктоо, алардын ишке ашырылуусун талап кылуу, о.э. акырында баа берүү муктаждыгын тастыктайт. Уят-сыйыт

аткарылган ишмердүүлүктөрдү адеп-ахлактык өнүттөн жекелик андап билүү, андан тышкары, эмоциялык практика иретинде (“өкүнүү”) байкалышы ыктымал. Ушундай эле өнүттө милдет, аргументтер, жоопкерчилик, идеал, жакшылык, жамандык, адилеттүүлүк менен адилетсиздик түшүнүктөрү адамдын жүрүм-турум механизминде таасирин тийгизет. Бул факторлордун баары адам акыл-эсин тарабынан болгон карым-катнаштын натыйжасында чечим кабыл алынат жана адам кандайдыр бир иш-аракетти жасайт.

Адамдын руханийлиги анын жашоосунун чыныгы маанисин, дүйнөдөгү ордун, ролун жана максатын түшүнүүсүн да билдирет. Адам өзүнүн космомейкиндик менен социалдык мейкиндиктеги менен ролун түшүнгөндө жеке турмушунун нукура маани-манызын белгилөөгө мүмкүнчүлүгү бар. Индивид жеке аалам менен социумдун эрежелерине моюн сунган жандык иретинде кабыл алат же болбосо абсолюттуу эркиндике ээ индивид катары эсептелет. Тилекке каршы, социалдык-философиялык антропологияда бул маселелерди таптакыр тескери чечүүчү теориялар бар. Демек, мисалы, М.Хайдеггер «...адам болмушу акыйкатта бар. Ага ынанган денгээлде гана ошол тагдырлардын белгилери болуусу мүмкүн. Ал мыйзам жана эл үчүн башкаруу» [224, 218-б.]. Учурунда изилдөөчү Ж.П.Сартр «экзистенциализм ар бир адамга өзүнүн бөтөнчөлүгүн берип, бар болуу үчүн толук жоопкерчиликти ага жүктөйт» – деп эсептейт [177, 323-б.]. Бул маселелердин философиялык чечими адам дүйнөнүн бир бөлүгү болуу менен өзүнүн турмуштук ишмердүүлүгүндө глобалдык дүйнөнүн көз карандысыздыгынан, коом анын каалоолору менен кызыкчылыктарынан чыгышы керек экендигинде турат. Мында адам аң-сезимдүү, жигердүү, активдүү субъект катары дүйнөнүн негизги мыйзамдарын өздөштүрүп, алган билимин өз максатына колдоно алат. Адамдын дүйнөдөгү ээлеген ордун мындай түшүнүү анын жашоосунун чыныгы маанисин тандоо мүмкүнчүлүгүн берет.

Жашоонун манызы – бул адамдын баалуулуктарынын жана стратегиялык максаттарынын топтому, ал ага багыт алып, жүзөгө ашырууда болгон иш-аракеттерди жасайт. Турмуш-тиричиликтин маани-манызы

индивиддин бүткүл ишмердүүлүгүнүн башкы багыттары, кыймылдаткыч күчү, индивиддин ишмердүүлүгүн, турмуш-тиричилик образын, басып өткөн жолун, тагдырын тандоону аныктайт. Бул адамдын өмүрүнүн узак мезгилине (же бүтүндөй өмүрүнө) болгон стратегиялык максаты болуп саналат. Жашоонун манызы адам жетектеген идеалдардан жана адамдын иш-аракетин аныктоочу милдеттен көрүнүп турат. Идеалга умтулуу адамдын кемчиликсиздик, гармония жана бейпилдик менен мүнөздөлгөн өзүнүн стандарттуу абалына жетүү аракетинен турат. Ошол эле учурда адамдын ички милдети болуп калган моралдык парзы болуп саналат. Идеал – адамды өзүнүн жашоо шарттарын (акыры бүтүндөй коомдук системаны) жана өзүн өзгөртүүгө шыктандырат, адамдын ишмердүүлүгүн курчап турган дүйнөдөгү прогрессивдүү өзгөрүүгө карай уюштурат жана багыттайт. Милдет – адамдын тандап алган максаттарына жетүү үчүн анын жашоосун жөнгө салуучу жана көзөмөлдөөчү ролду ойнойт. Жашоонун маанисин чыныгы түшүнүү көбүнчө “Адам өзүн жигердүү чыгармачыл адам иретинде баа берип, турмуштун бир гана манызы бар экенин андап билгенде” ишке ашат. [216, 219-б.]. Жашоонун оптималдуу манызын аныктоо үчүн адамдын жашоо менен өлүмдүн маңызын түшүнүүсү өтө маанилүү. Адамдын өз жашоосунун маанисин түшүнүүсү – ага ишенимди, жашоого болгон канааттанууну берет, анткени өзү үчүн белгилүү бир стратегиялык максатты тандап алуу менен адам өзүнүн өмүр жолун, жашоо тагдырын жана андагы көз карашын аныктайт. Жашоонун ар бир конкреттүү учуру рухийлештирилип, бүт жашоонун жалпы өңүтүндө каралат. Адамдын маанисин, жашоосун жоготуу – ал үчүн эң чоң трагедия. Бул, В.Франкл жазгандай, адам «...эмнеге муктаж экенин же, карыздар экенин билбей туруп, эмнени каалап жатканындаана андабай калат. Жыйынтыгында, ал башкаларга окшош нерсени каалайт (конформизм) же, башкалар андан каалаганын кылат» [211,25-б.].

Жашоодо стратегиялык максатты оптималдуу тандоо үчүн ар бир адам өзү үчүн биринчи кезекте төмөнкү маселелерди чечет: 1) "жашоо же өлүү" ("жашоо баалуу же жашоого татыктуу деп баалоо – бул негизги суроого жооп

берүү дегенди билдирет (А.Камюнун философиясы) [88, 49-б.]; 2) өлбөстүк («адам бул дүйнөдөн өтүп, анын аты данкталбай калат деген кооптонуу болот» (Конфуций) [101, 139-б.]; 3) “бар болуу же болуу” (“Азыркы адам үчүн эмне маанилүүрөөк: мүлккө ээ болуу, ага ээ болуу, бирок ушуга байланыштуу тагдырдын бардык оош-кыйыштарына дуушар болуу же эч нерсеге ээ болбоо жана каалабоо. Экинчи өнүтүнөн алып караганда жекелик бактылуулукту туюп-сезүү, бардык аалам аркылуу жакындыкта болуу, демек жашоо” (Э.Фромм) [217, 25-б.]

Ар бир адам өмүргө жана өлүмгө карата болгон көз карашын калыптандыруугабуйрук кылынып, ал турмушту жеке жогорку денгээлдеги аксиология иретинде андап билишет, өлүм болсо чон коркунучту алып келет. Индивиддин турмушка карата карым-катнашы эки жактуу каралышы ыктымал: а) жашоо адамдын бир жолку жашоосу катары түшүнүлөт, өлгөндөн кийин адам абсолюттук түрдө жок болот, өзүнүн денелик, руханий жашоосун токтотот; б) жашоо деп адамдын көп жашоосу түшүнүлөт, өлгөндөн кийин денелик, материалдык гана жоголот; руханий болсо, болмуштун башка формасына өтөт, андан ал (жан) кайрадан өзүнүн материалдык (ансыз деле жаңы) денесин таба алат. Жашоону түшүнүүдөгү айырмачылыкка жараша адам белгилүү бир стратегиялык максаттарды тандайт, өзүнүн жашоо жолдорун аныктайт. Бирок, ошентсе да, жашоо процессинде адам үчүн өлүм коркунучун жеңүү негизги көйгөйү болуп саналат. Адам – өлүм көйгөйүн билген жалгыз тирүү жандык. Жалпысынан алганда, өлүм ар бир тирүү жандыктын табигый аякташы болуп саналат. Адамдын бул көйгөйдү түшүнүүсү ар бир инсан үчүн өлүмдүн артка кайтпастыгын түшүнүүнү, аны жеке трагедия катары кабыл алууну, өз өмүрү үчүн жоопкерчиликти адамга берилген негизги баалуулук катары таанууну, адамдын өлбөстүгүн камсыз кылган жашоого болгон мамилени калыптандырууну билдирет. Жалпы жандык катары (балдарда, материалдашкан иштерде, урпактардын эсинде), өзүнүн бардык маанилүү күчтөрүн ишке ашырууну, өнүктүрүүнү, өзүн, курчап турган чындыкты да

өнүктүрүүнү көздөгөн максат катары өз жашоосунун маанисин аңдап билүү, адамдын жашоосу жана өнүгүшү үчүн чөйрө болуп саналат.

Адам өлүм коркунучун өзүнүн жеке өлбөстүгүнө болгон ишеним жана үмүтү аркылуу жеңет, аны адам эки өнүттөн түшүнөт: а) конкреттүү инсан, индивид өлбөс, анын өмүрү гана узартылышы мүмкүн (медицина, генетика, ж.б.) жана өзгөчө мазмунга толгон, анын бирдиги адам болгон адамзаттын өлбөстүгү, ал эми адамдын өзүнүн өлбөстүгү анын жалпы жандык катары өлбөстүгү (өзүн өзү сактайт) экендигинде турат (урпактары, эс тутуму, иштери, генетикалык маалыматта ж.б.у.с.), б) ар бир адам өзүнүн руху, жаны бузулбас деген мааниде өлбөс (метемпсихоз жана реинкарнация теориялары), адам биологиялык өлгөндөн кийин, анын кийинки тагдыры физикалык, космостук боштук, дүйнөлүк эс тутумдун алып жүрүүчүсү менен байланыштуу болгон "маалыматтык уюган" бойдон калууда. Биринчисин тандоодо адам бул жашоодо өз тагдырын ишке ашырууга умтулат, экинчисинде жердеги жашоо чыныгы жашоого даярдык катары гана каралат.

Өзүнүн пайдасына негизги милдетти “жашоо” – деп, чечкен адам өз жашоосунун жүрүшүндө маанилүү стратегиялык багыттарды тандап алат. Биринчи жагынан, адегенде жеке материалдык керектөөлөрүн канаттандыруу аракетин жасоо. Экинчи жагынан, жеке рухий өсүп-өркүндөөгө далалат кылуу. Бардык эле индивид жашоо-турмуштун кээ бир кырдаалдарына карата бул маселелерди жекече чечет. Бул маселени кантип чечкенине жараша жашоодогу стратегиялык максат да аныкталат. Азыркы учурда адам жашоосунда көбүнчө төмөнкү максаттардын бирин тандайт: а) мүлктүн эквивалентинин ролун аткарган мүлккө, акчага ээ болуу каалоосу; б) бийликке ээ болуу, мансап жасоо каалоосу; в) муктаждыктарын канааттандырууга, ырахаттанууга умтулуу; г) башка адамдардын алдында өзүн көрсөтүүгө, таанымалдуулукка, атак-даңкка умтулуу; д) өзүнүн маанилүү күчтөрүн толук ишке ашырууга умтулуу, жеке өзүн өзү ырастоо, е) үй-бүлөдө, балдарда, окуучуларда өзүн ишке ашырууга умтулуу.

Тилекке каршы, заманбап социумда бир топ адамдар “жашоо” максаттарын көздөп келишет. Бул болсо муктаждыктарга, рухий тансыктыка алып келери бышык. Андыктан, “жашоо” ниети эки кырдаал менен чектелүүсү абзел, адегенде ченемдердин сакталуусу, андан кийин ал индивиддин өнүгүүсү үчүн өз алдынча максат боло албайт. Адам өзүнүн рационалдуу, илимий жактан негизделген материалдык муктаждыктарын канааттандырып, руханий жактан өнүгүүгө умтулушу керек.

Акыр-аягы, адамдын руханийлиги ага коомдон, коомдук институттардан ашыкча басым жасоодон оолактап, жүрүм-турумун жөнгө салууга мүмкүндүк берет. Бул анын психологиялык коргонуу механизминде ээ болгондугуна байланыштуу болот. З.Фрейд аны адамдын каалоолоруна, ыктарына, туюмдарына туура келбеген бардык нерсенин аң-сезимден аң-сезимсиз жылып кетүү мүмкүнчүлүгү катары белгилеген. Аларга эң оболу репрессия (басуу, репрессия), сублимация (биринен экинчисине багыт алуусу), рационализация (олуттуу аргументтердин жардамы аркасында көрүнүштөрдү андап билүү) сыяктуу критерийлерин тийиштүү кылган [212].

Адамдын бир жандык катары каралышы, ага өзгөчөлүк берип жатканы – анын жакшы жактарынын бири. Ошол эле учурда ал адамдагы типтүү жана жекелик мамилелердин көйгөйлөрүн кароонун эки чегин камтыйт. Орус ойчулдарынын эмгектеринде адамды биринчи кезекте жалпы жандык катары түшүнүү көз карашы үстөмдүк кылат. Адам бардык убакта, бардык тарыхый доорлордо өзүнө мүнөздүү жалпылык сапаттарга ээ жандык катары талданат [20], [49], [178]. Айрым эмгектерде гана ар кандай тарыхый доорлордо жана цивилизацияларда жашаган адамдын спецификалык мүнөздөмөлөрү ачылган [99], [158]. Философиялык антропологиянын батыш өкүлдөрүнүн эмгектеринде башка экстремалдык жагдай басымдуулук кылат. Анда адам адегенде белгилүү бир, индивидуалдуу жандык катары эсептелип, жалпысынан бир типтүү индивиддин экинчи түрүнөн болгон айырмачылыктар изилденет. Алсак, изилдөөчүлөр М.Ландман менен Э.Ротаккер конкреттүү эмес, адамдын бытиеси болуу ыктымал эмес деген

пикирде болушат [272]. Биздин көз карашыбызда, индивидди жалпылык менен өзгөчөлүүлүктүн, бир жактуулук менен индивидуалдуулуктун тилектештиги аркылуу туюндурулуучу жандык иретинде эсептөө абзел. Адам тукумунун өкүлү катары адамдын жалпы сапаттарын аныктап, анын жашаган жери, мезгили менен аныкталган өзгөчөлүктөрүн талдоо зарыл. Адам жалпы адамзат коомчулугуна, ар бир адамга шарт-жагдайга жана кайсы мезгилде жашап жатканына карабастан, мүнөздүү болгон ушундай сапаттар менен аныкталат. Бул касиеттердин эң негизгилерине табийгыйлуулук, коомдук, руханийлик, рационалдуулук, активдүүлүк ж.б.у.с. кирет.

Инсандын жалпы сапаты “адам”, деген түшүнүк менен бекемделген. Жалпы жандык болуу менен адам бир эле учурда өзгөчө, кайталангыс индивид катары аракеттенет. Анда типтүү, жалпылык өзгөчө, спецификалык белгилери менен айкалышат. Адамдын өзгөчөлүгү, биринчиден, ар бир жекелик өзүн кайталангыс кылган жеке өзгөчөлүктөрү менен мүнөздөлсө, экинчиден, ар кандай доорлордо, цивилизацияларда, мамлекеттерде жашаган адамдын бардыгы башкалардан өзгөчөлөнүп турат. Философиялык антропологиянын классиктери бул фактыларга өзгөчө маани беришкен. М.Шелер ар кандай типтеги адамдарды алардын жашап өткөн мезгилине карата талдап чыккан. Ушуга ылайык антропологиялык окуулардын төмөнкүдөй түрлөрүн: еврей-христиан (адам – кудайлык жан), байыркы грек (адам – акыл-эстүү жан), натуралисттик (адам – өтө өнүккөн жаныбар) теориясын бөлүп көрсөткөн [242].

Социалдык-философиялык антропология адамдын өзгөчө, кайталангыс сапаттарын “жекелик” түшүнүгүнө бириктирет. Бул түшүнүк адамдын оригиналдуулугу, кайталангыстыгы, көп түрдүүлүгү жана жөндөмүнүн өнүгүү даражасы, обочолонуу, активдүүлүк ж.б.у.с. каралат. Ар бир адамдын бул сапаттары анын өзгөчө биогенетикалык, тукум куучулук программасы, табигый-социалдык чөйрөнүн көп түрдүүлүгү жана жашоо активдүүлүгү, ар кандай доорлордо, цивилизацияларда, өлкөлөрдө жеке сапаттардын өзгөчө көрүнүштөрү болуп саналат. Социалдык маанидеги жекелик адамдын

коомдогу салыштырмалуу өз алдынчалыгында да көрүнөт. Социалдык дүйнөгө кирген жана анын продуктусу болгон адам коомдон белгилүү аралыкты сактап, коомдук турмуштун жаңы формаларын түзүүчү активдүү инсан бойдон кала берет. Адамдын жекелик өзгөчөлүгү ага коомдогу эркиндикти, иш-аракеттердин өзгөчө жолдорун жана ыкмаларын берет. Анын мааниси өзгөчө азыркы коомдо улам өсүүдө, ал адамдын стандарттык, массалык мүнөзгө ээ болушуна, ошону менен ар биринин чыгармачылык дараметин төмөндөтүүгө өбөлгө түзөт [137]

Социалдык-философиялык антропология – адамдын дүйнөлүк цивилизациялардын, тарыхый доорлордун, мамлекеттердин ар кандай типтери менен аныкталуучу социалдык сапаттарын талдоону камсыз кылат. Ал – адамды конкреттүү жандык катары талдоо менен, ар кандай адамдардын образдарын, типтерин бөлүп көрсөтөт. Бул классификациялар ар кандай жүйөөлөргө негизделген, ошондуктан алардын көбүн кездештирүүгө болот. Алардын олуттууларын алсак: биринчиси (иш-аракетинин өзгөчөлүгүнө жараша) – а) адам – агент (ал айланадагы дүйнөнүн, анын ичиндеги өзүн активдүү өзгөртүүгө багытталган), б) адам – ойчул (ал дүйнөнүн, адамдын маңызы жөнүндө ой жүгүртөт, ар кандай теорияларды жана концепцияларды иштеп чыгат), в) адам – революциячыл (ал коомду жана өзүн өзгөртөт, курчап турган чындыкты жакшыртат), г) адам – конформист (ал социалдык талаптарга ыңгайлашат, пассивдүү объект болуп саналат), д) адам сырттан (ал коомдон тышкары) ж.б.; экинчиси (жеке сапаттардын өнүгүү даражасына жараша), а) чектелген адам (ал тар кесиптик адистиги, жеке сапаттарынын өнүкпөгөндүгү менен мүнөздөлөт), б) жарым-жартылай адам (ал белгилүү бир даражада мүнөздөлөт, профессионалдык жана инсандык сапаттарды өнүктүрүү), в) ар тараптуу адам (ал коомдогу жашоонун бардык негизги чөйрөлөрүндө өзүн көрсөтүүгө мүмкүндүк берүүчү кесиптик, саясий, рухий сапаттардын комплекстүү өнүгүүсү менен мүнөздөлөт), ж. б. саналат.

Эң жалпы формада болочок адам "адам" формасында, б.а. өзүн кайра ачкан адам, өзүнүн чыныгы маңызына кайтып келди. Бул тууралуу эң

адекваттуу түрдө А.Швейцер мындай деп жазган: «Маданияттуулука ээ индивиддин үлгүсү – бул бардык эле кыраалдардагы нукура гуманизмди сактап кала алган индивиддин үлгүсү» [239]. Гумандуулук – адамдын өзүнүн рухундагы революцияны, руханий жактан өзүн-өзү өркүндөтүүнүн багытталган артыкчылыктуулугун туюндурат; бөтөн индивиддерге гумандуулук жаатында карым-катнаш жасоо, алардын олуттуу күч-аракеттеринин айкалышуусу, өркүндөө эркиндиги, ааламдагы алардын нукура жашоо-турмушу эсептелет. Бүткүл адамдардын келечек турмушундагы өркүндөөсү ааламдык ойчулдукта түрдүүчө туюндурулат: кээ бирлери терс катнашты, кийинкилери он катнашты колдоп келишет. Бүткүл социум алдыга умтулуучу нукта өркүндөөсү болуп жаткандыктан, дээрлик бүткүл индивиддин алдыга умтулуучу өркүндөөсүн да туюндурат. Буларды бир катар чыныгы белгилер тастыктайт: чыныгы адистерди даярдоо иштеринде гуманитардык, дүйнө караштык билимдердин биригүүсү, индивид иш-аракеттеринин башкы типтеринде чыгармачылык, акыл-эстик эмгектин, билимдеринин басымдуу жогорулоосу ж.б. туурасында айтсак болот. Бүгүнкү социофилософиялык адам туурасындагы окуу индивиддин белгилүү бир индивидуалдык касиеттерин анализге алууга басым жасашат. Ал индивидди бир жактуу, уникалдуу жандык иретинде гана изилдөө бир индивидди “ортолук” денгээл менен калыпка салат деген пикирде. Адам жашоосунун конкреттүү шарттарында көрүнгөн кайталангыс, жекелик өзгөчөлүктөрүн эске алуу – анын түшүнүгүн толук жана терең кылат. Ар кандай тарыхый доорлордо, цивилизацияларда, анын жашоосунун жагдайларында конкреттүү инсанды талдоо маселеси актуалдуу болуп саналат жана андан ары өнүктүрүүнү талап кылат.

Адам – инсан катары өзүнүн турмуштук ишмердүүлүгүн аң-сезимдүү жана максаттуу жүзөгө ашырган, өнүккөн, рухий жандык катары каралат. Инсанга айланган адам эркин, көз каранды эмес, чыгармачыл дараметке ээ жандык иретинде каралат, ал кучагын алган ааламдын, социумдун, анда жекелигин өзгөртүүгө дуушар кылган субъект иретинде иш алып барууга

жарамдуу келет. Адам рухий-физикалык өнүттөн тыгыз байланыштагы жандык. Рухийлик адамдын чөйрөнү, коомду, андагы өзүн акыл-эстүү, эмоционалдуу, иррационалдуу образдарда чагылдырып, аларды таанып-билүү жана кийинки, максаттуу түрдө кайра түзүү жөндөмдүүлүгү болуп саналат. Рухийликтин негизги касиеттери субъективдүүлүктү, бүтүндүктү, жогорулатылган жөндөмдүүлүктү, универсалдуулукту, жалпылыкты камтыйт.

Демек, бөлүмдүн сонунда төмөнкү жыйынтыктарды чыгара алабыз.

-жашоо манызы – адам баалуулуктарынын жана стратегиялык максаттарынын комплекси жана ошол багытта аларды жүзөгө ашырууда алгылыктуу иш-аракеттерди жасайт. Жашоо-турмуштун манызы индивиддин бүткүл ишмердүүлүгүнүн олуттуу кадамдары, кыймылдаткыч күчү, анын иш-аракеттерин, турмуш-тиричилигинин образын, тагдырын тандоону аныктайт. Бул адамдын өмүрүнүн узак мезгилине же, бүт өмүрүнө болгон стратегиялык максаты болуп саналат. Жашоонун манызы адам жетектеген идеалдардан жана адамдын ишмердүүлүгүн тактоочу милдеттерден байкоого болот;

-социалдык-философиялык антропология адамдын өзгөчө, кайталангыс сапаттарын “жекелик” түшүнүгүнө бириктирет. Бул түшүнүк адамдын оригиналдуулугу, кайталангыстыгы, көп түрдүүлүгү жана жөндөмүнүн өнүгүү даражасы, обочолонуу, активдүүлүк ж.б.у.с. каралат. Ар бир адамдын бул сапаттары анын өзгөчө биогенетикалык, тукум куучулук программасы, табигый-социалдык чөйрөнүн көп түрдүүлүгү жана жашоо активдүүлүгү, ар кандай доорлордо, цивилизацияларда, өлкөлөрдө жеке сапаттардын өзгөчө көрүнүштөрү болуп саналат. Социалдык маанидеги жекелик адамдын коомдогу салыштырмалуу өз алдынчалыгында да көрүнөт.

IV. БАП. АДАМ ПАРАДИГМАСЫНЫН ТРАНСГУМАНИСТТИК ДОЛБООРУ ЖАНА ЭТИКАЛЫК ЭКСПЛИКАЦИЯСЫ

4.1. Адам табиятынын постклассикалык долбоору

Социомаданий соңку парадигмаларынын бири – “адамды өркүндөтүү” концепциясы. Аталган концепция – айрыкча соңку мезгилде өнүккөн илимий-технологиялардын натыйжасында “адам табиятын”, “адам маңызын” өркүндөтүүгө арналган философиялык антропологиянын трансгуманисттик формасы. Сөз болуп жаткан концепциянын негизги трансгуманисттик идеясы – адам азыркы учурдагы заманбап технологиялар (биотехнология, нанотехнология, ген инженериясы, жасалма интеллект) аркылуу өзүнүн эволюциялык потенциалын позитивдүү нукта жогорулата алат. Адам өр тартып өзүн-өзү жаңы кырдаалга ылайык татыктуу реализациялоого; интеллектуалдык, эмоционалдык, жана рухий өнүгүүгө табийгый түрдө умтулат. Умтулуунун натыйжасында, моралдык баалуулуктарды, адекваттуу кызыкчылыктарды, орундуу максаттарды иштеп чыгып, өзүнүн учурлаш иденттүүлүгүн камсыз кылат. Ушундан улам "адамды өркүндөтүү" парадигмасы соңку мезгилдеги постгуманисттик философия алкагында прогрессивдүү тенденциясы болуу менен мезгил шарданы, алга умтулуунун – максаттуу аракеттин ыкмасы жана программасы болуп саналат.

XXI кылымдагы негизги өзгөчөлүктөрдүн бири катары илимий (сциентисттик) дүйнөгө болгон көз караш жеке концептуалдык мааниге ээ болгон натыйжаларды пайда кылды. Адамды байытуу маселесинде технологиялык каражаттар менен адамдын табиятын активдүү өзгөртүү кызматын аткарган кыймыл биринчи орунга чыкты. Бул кыймыл – трансгуманизм деп аталат. Трансгуманизмдин негизги теоретиги, профессор Ник Бостром бул кыймылды төмөнкүчө баяндайт: «Улгаюуну ооздуктоого болгон рационалдуу аракет – адамдын психо-физикалык дараметтерин максаттуу өркүндөтүү үчүн акыл-эс менен атайын технологияларды

пайдалануудагы адамдын бүткүл абалын түпкүрүнөн өзгөртүү мүмкүнчүлүгүн жана ыктымалдуулугун аныктоочу маданий агым болуп эсептелет» [256].

«Адамды өркүндөтүү» түшүнүгү кыйла актуалдуу жана так көз караштарга негизделген. Мындай парадигма чет өлкөлүк гана эмес, ата мекендик илимий чөйрөдө да кеңири талкууланып, биоэтиканын борбордук маселеси катары кызмат кылат. "Адамды өркүндөтүү" парадигмасы азыркы учурда постгуманисттик философиялык тенденциянын алкагында адамдык өнүгүүнүн алдыңкы парадигмасы болуп саналат. «Адамды өркүндөтүү» парадигмасы – бул аракеттин ыкмасы жана программасы. Бардык биринчи критерийлерге ылайык, аталган парадигма аралаш постгуманисттик парадигмалардан айырмаланып, өнүгүү дискурсуна жооп берет. Постгуманизмде иерархия жок, ал биздин дискурста башынан эле түшүндүрүлөт. Ошондуктан, биз бул парадигмага басым жасоону чечтик.

Аталган концепция өзүнө эмнени камтыйт? АКШнын Улуттук илим фонду үчүн даярдалган изилдөөгө таянып, «адамдын өркүндөтүлүшүн» типтүү чектен же, адам жашоосунун статистикалык нормалдуу диапазонунан тышкары мүмкүнчүлүктөрдүн кеңейиши – деп түшүнүүгө болот [250)? Н.Бостр «жакшыртууга» организмдин базалык абалынан тышкары кандайдыр бир подсистеманын жашоосун жакшыртуучу же, мурда организмде жок болгон таптакыр жаңы жашоону же, подсистеманы түзүүчү –«киргизүү» деп аныктайт [255]. С.Н.Бостр менен профессор М.Бесс бирдей пикирде болушкан. Ал «жакшырууну» адамдын сапаттарын модификациялоого багытталган «киришүүчүлүк» катары аныктап, ага сапаттар менен жөндөмдүүлүктөр кошулат» дешкен [252].

Философия жана гендер таануу профессору Д. Кураньи өзүнүн аныктамасында технологиялык каражаттарга басым жасап, парадигманы азыркы технологиялык өнүгүүлөрдү колдонуу менен адамдын бардык когнитивдик, эмоционалдык жана дене тарбиялык чектөөлөрүн болтурбоо аракети катары карайт [266]. "Адамды өркүндөтүүнүн" жактоочулары организмге жана анын жашоо системасына өзгөртүүчү таасир этүүчү

технологиялардын жардамы менен адамды өркүндөтсө болорун белгилешет. Демек, жогорку технологиялар – парадигманын негизги багыты – трансформациянын негизги ыкмасы. Бирок, андан аркы терең талдоодо биоэтикачылар менен адамдын технологиялык трансформациясын колдоочулардын ортосунда талаш-тартыштардын предмети болуп саналган бир катар фундаменталдуу маселелер пайда болот. Мисалы, эмдөө же, башкаларды колдонуу талкуунун предмети болуп саналат. Бул практикаларды "жакшыртууга" байланыштырууга болобу же, алар дарылоо мүнөзүнө ээби? Төмөндө биз "адамдык өркүндөтүүгө" эмнелер кирсе болорун жана эмнелерди киргизүүгө болбостугун аныктоо үчүн таяна турган бир нече критерийлерди карап чыгабыз.

Белгилей кетчү нерсе, терапия менен "жакшыртуунун" ортосунда айырмачылыктар бар. Эгерде терапиялык максаттар субъектинин жашоосунун нормалдуу деңгээлин калыбына келтирүүгө багытталган болсо, анда "жакшыртуу" негизги көрсөткүчтөрдү жогорулатат. Бул айырмачылыктар кээ бир технологиялар же практикалар "жакшыртуу" менен чектешкенде талаштуу болуп калат. Бирок, айырмачылыктардын өзөгү түшүнүктүү, ал терапия качуу нормасына алып келет, ал эми "жогорулатуу" индивиддин стандарттык нормаларын бекемдөөгө багытталган. Мындан тышкары, "жакшыртуу" парадигмалары адамдын узак мөөнөттүү келечегине таасирин тийгизип, максаттуу зонанын же, объектинин касиеттерин олуттуу түрдө өзгөртөрүн белгилей кетүү керек.

Демек, "жакшыртуу" парадигмаларын киргизүү оңой иш эмес, ал тургай мүмкүн эмес. Мисалы, имплантацияланган нейроинтерфейсти алып салуу татаал операцияны талап кылат жана алынып салынган же, өзгөртүлгөн гендерди таптакыр алып салуу мүмкүн эмес. Бул жагынан алганда, "жакшыртуу" технологиялары радикалдуу деп айтууга болот, анткени, алар негизинен адамдын физиологиялык табиятын алмаштырат. Эске алчу дагы бир өзгөчөлүк – бул таасирдин өзгөчөлүгү. "Жакшыртуу" парадигмаларын

имплантация, молекулярдык деңгээлдеги манипуляциялар, организмге же, адамдын когнитивдик түзүлүшүнө радикалдуу таасир этүүнү түшүнсө болот.

Бул параграф, мисалы, уюлдук телефондорго радикалдуу, трансформациялык таасир этүүчү парадигмалардын жана “жакшыртуу” каражаттарынын бөлүштүрүлүшүн талкуулайт. Ошентип, окумуштуулар "жакшыртуу" технологияларын башка технологиялардан айырмалоо үчүн иштешет. Авторлор так айырмачылыктарды көрсөтпөсө да, алар адамдын "жогорулатуу" болуп саналбаганын жакшыраак түшүнүүгө мүмкүндүк берген чектерди көрсөтүшөт [250].

«Жогорулатуу» парадигмалары өзүнчө өзгөчөлүктөргө ээ, бирок так критерийлерин аныктоо кыйын, анткени ал терапиялык технология, жөнөкөй каражат экени белгисиз чектери бар. Мындай учурларда айтылган парадигмалардын жана каражаттардын квалификациясына кайрылып, биз үчүн категориялык түзүлүштү жана тунук маанини колдонуу туура көрүнөт. «Адамды өркүндөтүү» – дененин, мээнин, жалпы эле организмдин же, анын айрым функцияларынын же физиологиялык өзгөчөлүктөрүнүн түпкүрүнөн технологиялык өзгөрүшүн туюндурушу ыктымал. Натыйжада, өзгөртүүлөр баштапкы абалына кайтуу кубулушуна же, адамдын баштапкы түзүмүн биротоло өзгөртүүсү күтүлөт.

“Адамды өркүндөтүү” парадигмасынын табийгый-физикалык концепциясынанегизделген трансгуманизми адамдын материалдык табиятын техниканын, технологиянын же, тышкы таасирдин жардамы менен кайра жаратуу концепциясында үстөмдүк кылат. «Адамды жакшыртуунун» жактоочулары мисал катары Прометейдин, Дедалдын, Талостун мифтерин, алгачкы ачуучулардын иш-аракеттерин, адам табиятын кайра калыптандыруунун каражаттарын, өлбөстүккө умтулууну, Гилгамеш эпосун келтиришет [254]

Жогоруда айтылган мотивдердин бардыгы апологетиктер тарабынан бүгүнкү күндө трансгуманисттик көз караштагы “адамды өркүндөтүү” түшүнүктөрүнүн архаизмине тарыхый шилтеме катары эске алынат. Бирок

трансгуманисттик идеологиянын жана адамдын кайра жаралышынын концепцияларынын негизи катары мисалдарды аташ кыйын. Мифтер жана уламыштар адамдын символикалык мейкиндигинин негизин түзөт. Ал эми физикалык негиздерге байланышынан трансгуманизм адамдын физиологиясы менен алектенет.

Технологиялардын жардамы менен адамды өзгөртүү идеясынын реалдуу негиздери жана принциптери жөнүндө сөз кылып жатып, айтылган идеянын калыптанышына салым кошкон бир нече маанилүү окуяларды жана индивиддерди атап өтүү керек. Мисалы: кайра жаралуу доорундагы антропоцентристтик гуманизмдин эң көрүнүктүүсү Джованни Пико делла Мирандоланын «Адамдын кадыр-баркы жөнүндө сөз» аттуу белгилүү тексти – адамда белгилүү бир образдын жоктугунан эркин “менин” ойлоп табуусу жөнүндө жазылган. Аталган текстте Кудай адамга кайрылып: "Башка макулуктардын сүрөтү биз белгилеген мыйзамдардын чегинде аныкталат. Ал өзүнүн сүрөтүн эч кандай чек менен чектелбестен, бийликке ылайык, өзүнүн чечими менен аныктасын. Мен ага бердим. Мен сени дүйнөнүн борборуна коём, сен дүйнөдөгү сага ыңгайлуу болгон бардык нерсеге карай аласың. Мен сени асманда жана жерде өлбөс кылып жараткан жокмун, сен эркин жана даңктуу мырзасың, демек ким өзү каалаган образда өзүн калыптандырган" деген пикирди айткан [143]. Мындай көз караштар трансгуманистерди бөлүштүрүп, адамга өздүк кайра өзгөрүү милдетин коет.

Трансгуманизмдин калыптанышын алгачкы этаптарынын бири – агартуу доору. Трансгуманизм идеологиясы – өнүгүү, акыл-эстин үстөмдүк кылуу, адамзатты ашыкча ишеним ырым-жырымдарынан куткаруу идеяларына негизделген. Ошол доордогу ойчулдардын ичинен Никол де Кондорсени да бөлүп кароого болот, ага ал тургай Н.Бостром да таянып, трансгуманизмдин мурасын талдоого алат. Ал өзүнүн ой жүгүртүүлөрүн «Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума» аттуу китебинде «адамзат акыл-эсинин келечектеги өнүгүүсү туурасындагы» бап менен аяктайт [100]. Автор саясий системалардын, коомдук институттардын

эле эмес, адамдын дагы чексиз, тынымсыз өнүгүүсү туурасында жарыя кылат. Кондорсе мындай деп жазат: «адамзат тукумунун өнүгүүсү чектелбеген өнүктүрүүчү жөндөмдүүлүк катары каралуусу керек, качан өлүм адаттан тышкаркы кокустуктардын же, турмуштук күчтүн жай кыйроосунун натыйжасы болуп калган мезгил келет жана ошентип төрөлүү менен аталган кыйроонун ортосундагы ортоңку мезгилдин узактыгы эч кандай ченемге ээ эмес» деп болжолдоо азыр туура болобу» [100].

Бул сөздөр трансгуманисттердин өлбөстүк түшүнүктөрүнө окшош келет. Илимдин жетишкендиктерине таянуу (Кондорсе мисал катары профилактикалык медицинаны келтирет) жашоого эң жакшы шарттарды түзүү аркылуу орточо жашоо узактыгы мындан ары да өсүүгө тийиш. Кошумчалай кетсек, Кондорседе аталган тармактардагы ачылыштарга чоң үмүт арткан адамдын тукум куучулук жана физикалык түзүлүшүнүн өзгөрүшү жөнүндө сөздүн башталышын байкоого болот. XIX кылымда жана XX кылымдын башында енгеника күч алып, гендик инженерия «адамды өркүндөтүүнүн» негизги парадигмаларынын бирине айланган.

Н. Кондорсенин көз караштарынын көйгөйү, ал адамдан да өнүгүүнүн зарылдыгын маанилүү деп эсептейт. Негизинен, өнүгүүнүн максаты – адамдын жыргалчылыгы болуп саналат. Бирок бул жол маанилүү эмес, анын алдын ала айтууга мүмкүн болбогон кесепеттери бар. Өнүктүрүүнүн антропологиялык оптималдуулугун жогору коюу коркунучтуу болушу мүмкүн. Бирок өнүгүү борборунун вектору трансгуманисттер тарабынан кабыл алынган.

Адамдын технологиялык кайра түзүлүү идеясынын өнүгүүсүнө олуттуу денгээлде шарт түзгөн кийинки негизги тарыхый окуя болуп, Чарльз Дарвиндин «Происхождение видов путем естественного отбора» аттуу китебинин жарык көрүүсү саналат [72]. Биздин пикирибизде, бул окуя трансгуманизмдин идеологиясына жана «адамды жакшыртуу» парадигмасына олуттуу таасирин тийгизген.

Ч.Дарвин жалпы эле адам туурасындагы түшүнүктөргө таасирин тийгизген. Анын көз караштары эволюциялык процесс менен түзүлгөн биологиялык жандык катары адам туурасындагы түшүнүктөрдү бекемдеген. Дарвиндин идеялары анын теориясына таянышкан илимий ишмерлердин бир катар муунун калыптандырды. Дарвиндин изилдөөлөрүнөн анын эки ата өткөн агасы жана евгениканын түзүүчүсү Френсис Гальтон чон эргүүалган, Дарвиндин жолун жолдоочулар белгилүү биолог Томас Генри Хаксли, жазуучу Олдос Хакслинин чон атасы жана «трансгуманизм» терминин биринчи жолу колдонгон биолог Джулиан Хаксли болушкан.

XX кылымда адам табиятын өзгөртүү туурасындагы дискурс жаны денгээлге чыккан. 1923-жылы биолог Джон Холдейн «Дедал или наука и будущее» аттуу эссени жазган [260]. Аталган эмгекте ал окумуштууларды азыркы Прометей деп атап, аларды өзүлөрүнүн иши менен алектенип, илимдин өнүгүүсүнө болгон жолдогу узатуучу катары үмүт артуу керек экендигин айткан. Ал ошондой эле адамдын биологиялык каражаттар менен түз кайра өзгөрүүсүнүн мүмкүнчүлүктөрү туурасында коркпостон айтып, жасалма тукумдандыруу технологиясы, иммортализм жана гендик инженерия туурасында ой жүгүртөт. Холдейн Минотаврды түзүү сюжетин түшүндүрүп, ал туурасында өзүнүн текстинде Дедалдын генетикалык эксперименти катары жазат. Холдейндин пикири боюнча “Илимий кызматкерлердин миссиясы – өз иштери менен алек болуусу абзел, анын негизинде – алар моралды өтө зарыл абалда кабыл алышы шарт” [260].

Эссенин авторунун сөздөрүндө технологиялардын бүгүнкү түзүүчүлөрү менен илимий изилдөөчүлөр тарабынан берилген ноталар угулуп турат. Бул ачылыштар абдан баалуу, адам болсо бул ачылыштардын объектиси болуп калат. Моралдык-этикалык категорияларды багындырууга болот, бул албетте риториканын иши, мындай ишти Хэ Цзянкуй эмбриондордун гендери менен тьюу салынган манипуля кылуу менен жасаган [65]

Холдейндин көз караштары илимий-техникалык өнүгүүнүн бирден-бир түзүүчүсү, окумуштуу Дж.Берналга, жазуучу Олдос Хакслиге, жазуучу-

футуролог Олаф Стэплдонго жана башкаларга таасирин тийгизген. Олаф Стэплдон Герберт Уэллс менен бирге англиялык илимий фантастиканын негиз салуучусу болуп саналат [254]?

XX кылымдын биринчи жарымындагы дагы бир маанилүү тарыхый окуя катары 1929-жылы жарык көргөн «Религия без откровения» аттуу китептеги «трансгуманизм» термининин алгачкы айтылышы болгон. Аталган китептин автору болуп биолог, коомдук ишмер, ЮНЕСКОнун негиздөөчүсү Джулиан Хаксли эсептелет.

Илимий-футурологиялык идеялардын өнүгүүсү менен катар XX кылымда евгениканын кыймыл бекемдеген. Трансгуманисттер аталган трагедиялык тарыхый феноменден ажыратууну каалашат, бирок эки ыкманын байланышы албетте бар. Жок дегенде адамды генетикалык жакшыруу долбоорлорун, анын ооруларынан, жаман мураскорлугунан арылуусун алуу керек. Гендик редакциялоо евгеникалык жана трансгуманистик долбоорлор болуп саналат. Бирок бул – башка талаш-тартыштын предмети.

XX кылымдын экинчи жарымында трансгуманистик дүйнө караш үчүн технологиялык негиз пайда болгон. Жаны илимдер кибернетика, информатика пайдаболду. Роберт Эттингер «Перспективы бессмертия» аттуу китебин жазса [245], Марвин Мински жасалма интеллект технологиясы туурасындагы түшүнүктөрдү активдүү түрдө өнүктүрөт [142], ал эми Манфред Клайн менен Натан Клин «киборг» терминин ойлоп табышса, ал эми Эрик Дрекслер молекулярдык нанотехнологиялар идеясын өнүктүрөт [77]. 70-жылдардан тартып планетанын келечеги маселесиндеги адамдын технологиялык кайра өзгөрүүсү туурасындагы дискурс жаңы денгээлге чыкты. Холден, Бернал, Стэплдон тарабынан берилген багыт XX кылымдын башында толук түрдө анын акыркы он жылдыгында ачыла баштаган.

Футуролог жан атүпкү теги ирандык публицист, трансгуманистик кыймылдын негиздөөчүсү Фейерунд Эсфендиари кыйла категориялык формада адамзат табиятынын кайра өзгөрүүсүнүн зарылчылыгы туурасында айтып чыккан. Ал «транс адам» аттуу терминди киргизген. Транс адам деп ал

«өткөөл» жандыкты, постадамга өтүүгө аракет кылуучу «жаны эволюциялык жандыктардын алгачкы пайда болуусу» деп түшүнөт» [258]

Эсфендиари өзүнүн «OptimismOne», «Up-Wingers», «Telesphers», «AreYoua Transhumanits?» аттуу эмгектеринде адамдын постадамга кайра өзгөрүүсү үчүн бардык каражаттарды пайдалануу зарылчылыгын дагы бекем ишенимди билдирип, трансгуманизмдин идеологиясынын негизине технологиялык ыкмаларды киргизет. Анын түшүнүктөрү боюнча генетикалык кайра өзгөртүүлөргө, цифралык технологиялар менен манипуляциялоого, технологиялык аугментациягаж. б.у.с. жол берилет. 80-жылдардын соңунда жана 90-жылдардын башында трансгуманизм идеясы бекемделип, өзүнүн кеңири колдоосуна ээ болгон. Трансгуманисттердин өзөгү Калифорнияда пайда болгон. Трансгуманизмдин орноп, бекемделишиндеги алдынкы ролду ойчул Макс Мор ойногон. 1990-жылы М.Мор «Принципы экстропианства» аттуу манифестти жазып, анда доктрина түрүндө адамдын эволюциялык кайра өзгөрүүсүнүн негизги баалуулуктарын жана жолдорун берген. Анын «адамдын жакшыруусу» туурасындагы түшүнүктөрү идеологиялык мүнөздөгү кээ бир учурлардан башкасы Эсфендиаринин идеялары менен окшошуп кетет. Бирок, жалпы жонунан лейтмотив сакталып калган: адамдын биологиялык табиятын бардык жеткиликтүү технологиялык каражаттар менен багындыруу зарыл [279].

Белгилүү болгондой, М.Мор өзүнүн идеялык булагы катары Ф.Ницшенин идеяларын эсептеген. Албетте, Ницшенин жогорку адамидеясы белгилүү бир толуктоо менен трансгуманизмдин идеяларынын лейтмотиви болуп саналат. 90-жылдардан тартып коомдук трансгуманисттик уюмдар пайда боло баштаган. Макс Мордун «Экстропия институту», «Бүткүл дүйнөлүк трансгуманисттик уюму» пайда болгон. Аталган бардык уюмдар олуттуу денгээлде «адамды жакшыртуу» парадигмасынын өнүгүүсүнө таасирин тийгизген [254]?

Белгилей кетүүчү нерсе, 1993-жылы адамдын келечеги туурасындагы дискурс үчүн маанилүү болгон VISION-21 симпозиуму болгон. Анда Вернон

Виндж алгачкылардан болуп, технологиялык сингулярдуулук туурасында айтып чыккан. Виндж сингулярдуулуктун келүүсүн «... жаңы реалдуулук орногон абалда – эски моделдерди алып салууну айткан» [48, 3-б.].

Бул окуяда трансгуманисттердин бардык үмүттөрүнүн соңку финалы, «постадамдын» аягына чыккан контуру – антропоморфтук жандыктын эмес, адамсыз жаңы доордон көрүнөт. 2000-жж. трансгуманизм жана адамдын кайра өзгөрүү идеясы академиялык чөйрөгө өткөн.

Трансгуманисттердин негизги ойчулу болуп Оксфорд университетинин профессору Ник Бостром эсептелген. Ал бир катар маанилүү эмгектерди жазып, трансгуманизм менен «адамды жакшыртуу» парадигмасынын теориялык базасын байыткан. Ал трансгуманизм кыймылына теориялык жактан эле эмес, практикалык жактан да өзүнүн олуттуу салымын кошкон. Бостром трансгуманизмдин шыктандыруучусу, ойчул, Оксфорд университетинин профессору Дэвид Пирс менен өнөктөштүктө «Бүткүл дүйнөлүк трансгуманисттик уюмду» негиздешкен. 2002-жылы БДТУ трансгуманисттик декларацияны даярдашып, анын түзүлүшүндө трансгуманизмдин салмактуу жактоочуларынын бир катар плеядасы катышышкан [254].

«Адамды жакшыртуу» парадигмасынын өнүгүү тарыхындагы маанилүү этап болуп, 2003-жылы гном адамды белгилөө саналат. Бул окуя адамдын гендик редакциялануу технологиясынын өнүгүүсүнүн катализаторунун кызматын аткарган. «Адамдын гени» долбоорун түзүү биологияны глобалдык маселелерди теориялык эле эмес практикалык пландагы программаларды жүзөгө ашырууга жөндөмдүү келген илимдердин катарына койду», – деп жарыя кылат гендик инженерия жаатындагы адис, профессор Е.Н.Гнатик [60,118-б.]. Эске сала кетүүчү нерсе, трансгуманизм жана «адамды жакшыртуу» парадигмасы үчүн геномду редакциялоо, киборгдоштуруу жана ан-сезимди жүктөө менен катар бирден-бир башкы технологиялардан болуп саналат.

Өткөн кылымдын 90-жылдарынан тартып, «адамды жакшыртуу» парадигмасы фармацевтик технологиялар менен толукталган. Анын ичинде «гедонисттик императив» долбоорунда трансгуманист Дэвид Пирс фармацевтик препараттарды бардык терс тажрыйбадан арылуунун бирден-бир негизги технологияларынан деп эсептейт [274]. Анын теориясын жүзөгө ашыруусун практикада антидепрессанттардан опиониддик баңгичилик маселеси америка элинин жалпы маселесине айлангандыгын байкоого болот. 2017-жылы АКШ президенти Дональд Трамп опиониддик кризиске байланыштуу өзгөчө кырдаалды жарыялаган [184]

2000-жылдардан тарта «адамды өркүндөтүү» парадигмасы трансгуманисттик дискурстун алкагынан чыгып, адамды трансформациялоо долбоорлорунун өсүү ыргагы, жаңы технологиялардын мүмкүнчүлүктөрү сыяктуу маселелер өзүнчө талаш-тартыштын чордонуна айланды десек болот. Адамдын өзгөрүшү маселеси эң маанилүү биоэтикалык маселелердин бири болуп калды. «Жакшыртуу» парадигмасына каршы чыккандар да чыгып, айтылган маселеге арналган маанилүү эмгектер жазыла баштаган. Адамдын биологиялык табиятына технологиялык кийлигишүүнү жактоочулар менен биоконсерваторлордун ортосунда бөлүнүү болгон. Технологиялык кийлигишүүнүн жактоочуларынын арасында Google машина үйрөнүү директору Раймонд Курцвейл, биоэтиктер Жон Харрис жана Рональд Бейли, австралиялык философ Жулиана Савулеску, жогоруда айтылган Ник Бостром жана башкаларды белгилесе болот. Адамзаттын биологиялык табиятын коргоо үчүн Юрген Хабермас, Майкл Сандел, Фрэнсис Фукуяма ж.б. чыккан.

Адамдын кайра өзгөрүү маселеси ата-мекендик илимий чөйрөлөрдө кенири талкууга алынып келет. Советтик жылдары эле аталган маселени академик И.Т.Фролов ачыкка чыгарып, изилдеп келген. «Адамды жакшыртуу» маселесине Б.Г.Юдин, П.Д.Тищенко, С.С.Хоружий, Е.Н.Гнатик ж.б. кылдат көңүл буруп келишкен. 2009-жылы «Адам» журналы тарабынан аталган темага атегерек стол уюштурулуп, 2014-жылы «адамды жакшыртуу»

парадигмасы «Фроловдук окуулардын» дискуссияларынын предмети болуп калган [28].

XXI кылымдын биринчи он жылдык аралыгында адамды технологиялардын жардамы менен өркүндөтүү маселеси бир катар эмгектердин жана изилдөөлөрдүн жардамы аркылуу алдыга жыла баштаган. 2009-жылы Ник Бостром тарабынан толугу менен аталган маселеге арналган Оксфорд университетинин жыйнагы чыгарылган [276]. Аталган жыйнакта «жакшыртуунун» кээ бир технологияларына арналган жалпы талкуулоолор жана спецификалык темалар топтолгон. Ошол эле жылы окумуштуулардын тобу аталган маселе боюнча 25 суроого жооп берүүчү улуттук илимий фонд үчүн доклад даярдашкан. 2010-жылдардын башында CRISPR/Cas геномду редакциялоо жаңы натыйжалуу технологиясы пайда болот. Бул технология анын базасында 2019-жылы адамдарды алгачкы гендик редакциялоо жүргүзүлгөндүгү менен айырмаланып турат.

Мезгилдин өтүшү менен илимий коомчулук маалыматтык-цифралык технологияларга олуттуу басым жасашып, ал эми табигый интеллект өзөктүү болуп калат. 2015-жылы 1000 ден ашуун окумуштуулардан жана IT-индустриясынын ишмерлеринен турган жамаат жасалма интеллектти иштеп чыгуучуларга ачык кат жазышкан, анда аталган технологияга, өзгөчө аскердик чөйрөгө болгон көзөмөлдүн маанилүүлүгүнө басым жасашат. Алар жасалма интеллект технологиялары кубаттуулуктун чоң дараметине ээ болуп, ишенимдүү эмес колдоо дүйнөгө жана адамзатка орду толгус зыян алып келиши мүмкүн деген кооптонууларды айтышкан [138]

2016-жылы Клаус Шваб төртүнчү өндүрүштүк революцияны белгилеген. Ал технологиялык өнүгүүнүн жардамы аркасында жашоо-турмуштун бардык чөйрөлөрүндөгү айныксыз өзгөрүүлөрдү долбоорлогон. Ошону менен бирге адамдын өзгөрүүсү эле эмес, терең экономикалык, саясий жана социалдык трансформацияларды да караган. Маалыматтык технологиялар тарапка болгон ыктоо адамды өзгөртүүнүн ыкмаларында да байкалган. Өзүнүн денеси менен эксперимент жүргүзүп, өзүлөрүнүн

мүмкүнчүлүктөрүн жогорулатуу үчүн чиптерди жана имплантаттарды киргизишкен киборгдоштуруунун көптөгөн тарапаштары пайда болгон. Мисалы, Швецияда массалык түрдө 5000 адам чиптештирген. Чип теринин алдына коюулуп, чипке жазууга мүмкүн болгон электрондук карточкаларды, капчыктарды, пропусктарды, башка электрондук каражаттарды алмаштыруу максаты болгон [80].

Жогоруда белгиленген, түзүлгөн кырдаалга ылайык, биохакинг жана «өзүн өлчөө» сыяктуу кыймылдар бара-бара таанымал боло баштаган. Биринчи ыкма өзүн жакшы сезүүнү жакшыртуу жана продуктивдүүлүгүн жогорулатуу үчүн технологиялардын жардамы менен организмди ар кыл манипуляциялоолорду камтыса, экинчиси толугу менен гаджеттерге жана көчүрмөлөргө таянып, ушул көрсөткүчтөргө ылайык андан аркы жашоону калыпка салууга шарт түзөт. Жасалма буттарды, роботтук техникаларды, кошумча реалдуулугу бар линзаларды, чиптерди жана адамдын модификациясынын башка каражаттарын иштеп чыгуу менен алектенишкен көп сандагы компаниялар менен долбоорлор пайда болушкан.

Акыркы он жылдыктагы генетикалык жактан жасалган наристелер жана Илон Маск тарабынан жарыяланган «Neuralink» долбоору кыйла олуттуу окуялардан болуп эсептелет.

2019-жылдын июлунда Илон Маск акыркы он жылдыктагы бирден-бир таасирдүү ишкерлердин жана лидерлердин бири коомчулукка анын «Neuralink» компаниясынын мээге имплантацияланган компьютердик интерфейс иштеп чыгуусун берген. Продукт жогорку ичке каналдык сенсорлордун жардамы менен мээге туташтырылган чиптен турат. Көрсөтмөнүн учурунда жаныбарларга сыноо жүргүзүлгөндүгү айтылып, 2020-жылы адамга клиникалык сыноо жасалары пландаштырылган [84]. Аталган окуялар менен XXI кылымдын экинчи он жылдыгы соңуна чыгат. «Адамды жакшыртуу» парадигмасы керектүү теориялык базага ээ боло элек жатып, иш алып барып жаткан долбоорлор жүзөгө ашырыла баштады жана практикалык мейкиндике өткөндүгү белгилүү болуп калды.

«Адамды жакшыртуу» парадигмасында негизги басым трансформация каражаттарына жасалат. Аталган парадигманын толуктугу үчүн адамдын өркүндөөсү туурасындагы трансгуманистик түшүнүктөрдүн долбоорлорунун багыттарын талдап алуубуз зарыл. Биз кененирек карап, талдоого ала турган кыйла олуттуу долбоорлорду бөлүп көрсөтүшүбүз керек. Аларга гендик инженерия, киборгдоштуруу, жасалма интеллект жана «виртуалдуу адамдын» дискуссиялык долбоору багыттары таандык.

2003-жылы «Адамдын геному» өкмөттүк долбоорунун алкагында АКШда биологдорго гени редакциялоо менен иштөөгө шарт түзгөн адамдын гени белгиленген. Кийинки эле мезгилдерде бул тармак этикалык комиссиянын көзөмөлүндө болуп келген, бирок 2018-жылдын ноябрында геномду редакциялоо боюнча эл аралык Гонконг саммитинде Кытайдын илим жана технология түштүк университетинде иштеген кытайокумуштуусу Хэ Цзянькуей тарыхтагы алгачкы геномду редакциялоо боюнча эксперимент туурасында жарыялаган. Эксперименттин жүрүшүндө эки эгиздин эмбриондорунун ДНКсы өзгөртүлүп, CCR5 гени алынып, анын натыйжасында ВИЧ-инфекция болгон өмүр бою боло турган иммунитет алынган [65].

Бул окуя резонанс жаратып, Кытайдын 100 дөн ашуун окумуштуулары мыйзам тарабынан адамдын геному боюнча иштерге чектөө талабы менен жамааттык кат жазышкан, бардык дүйнө жүзүнөн эксперттер экспериментке карата болгон нааразычылыктарын билдиришкен, ал эми Кытай бийлиги Хэ Цзянькуейдин иш-аракеттерин кескин сынга алып, окумуштууну камака алышкан [169]. Дүйнөлүк коомчулуктун реакциясы дайыма акыл-эстүүлүккө болгон үмүттү жаратат, бирок бул окуя муз ордунан козголгондой эле сезимде калып, адамдын гендик модификациясына болгон мораторий бузулушуменен эсте калды, ал эми Хэ Цзянкуй жабык эшик артында зарыл каржылоо менен шаймандар менен биологиялык өзгөртүү боюнча эксперименттерди жүргүзүүмүмкүнчүлүгү бар экендигин көрсөттү.

Кытай окумуштуусу аталган актыны коомдун жыргалчылыгы үчүн жасады деп айтууга болот, анткени ал ВИЧ-инфекцияны алдын алуу үчүн

генди манипуляциялоону жасады, бирок биз оору-сыркоолорду оңдоо менен жөндөмдүүлүктөрдү жакшыртуунун ортосундагы чек акырындык менен жоголушу мүмкүн деген пикирди айтсак болот. Эгерде сырдуу изилдөөлөр коомчулукка кирип жатса да, мамлекеттик же жеке изилдөөчүлүк борборлордун жабык эшиктеринин артында эмне болушу мүмкүн?

Гендик модификация маселеси чечүүнү талап кылган бир катар маанилүү укуктук жана этикалык маселелерди пайда кылат. Бирок, белгилей кетүүчү нерсе аталган багытты кооптуу кылган биологиялык өзгөрүү долбоорунун өзгөчө белгиси болуп өзгөрүүлөрдүн көрүнбөгөндүгү саналат. Биологиялык жактан өзгөргөн адам сыртынан кадимки адамга окшош келет, бирок өзүнүн мүнөздөмөсү боюнча андан олуттуу түрдө ашып кетип, жаны биологиялык ак сөөктүк эле эмес, жеке шайкештик, талант, гениалдуулук антропологиялык олуттуу социалдык маселесин чыгарат [220].

Адамдын өзгөрүүсүнүн экинчи долбоору, албетте, XXI кылымдын башында белгилүү болгон техникалык-технологиялык өнүгүү менен байлынашкан. XXI кылымдын 20-жылында адамдардын жашоо-тиричилигин жеңилдетип, маанилүү маселелерди чечүүгө, маалыматты, моменталдык коммуникациянын мүмкүнчүлүктөрүн, навигацияны ж.б. издөөгө көмөк көрсөтүүчү кошумча технологиялык каражаттардын көп түрдүүлүгү менен кошумчаланган. Смартфондор азыркы адамдын зарыл спутниги болуп калгандыгы менен алар адамга карата тышкы алып жүрүүчүлөрүнөн болуп калды. Бирок ойломдун механикалык ыкмасынын орноо ченеми боюнча техникалык жана табийгый деп бөлүнүү олуттуу өзгөрүүлөргө дуушар болууда. Биринчисинин экинчисине кирүүсү, машина менен дененин гибриддик биригүүсү болуп саналат. Бул киборгдоштуруу жана мындай өзгөрүүлөрдү кабыл алган адам киборг деп аталат [132, 63-78-б.].

Биз киборг туурасында айтканда, бул фантастика тармагындагы бир жандыктын образы катары божомолдор пайда болушу ыктымал, бирок киборгдор же, тагырагы киборгдоштурууга дуушар болгон адамдар ар кыл вариацияларда болот. Белгилей кетүүчү нерсе, киборгдоштуруу туурасында

кеп кылуу менен аталган процессти мажбурланган киборгдоштуруу (мисалы, бутун жоготуп алган учурда бионикалык протез коюлат) жана өз эрки менен киборгдоштуруу (б.а. өзүн техникалык-технологиялык каражаттар менен эч кандай зарылчылыгы жок туруп эле киборгдоштуруу) деп бөлүнөт. Экинчи категориянын арасында өзүнө эксперимент жүргүзгөн новаторлор аз эмес.

Алардын катарына британиялык сүрөтчү, өзүнүн мээсине атайын антенаны имплантация кылган Нейл Харбиссонду кошсок болот, ал анын жардамы менен атайын үндүк белгилер менен түстү таанып биле алат. Нейл сейрек кездешкен оору ахроматопсия менен төрөлгөн. Ал түстөрдү айырмалай албайт, анын дүйнөсү кара жана ак деп бөлүнөт. Жаңы каражат анын айтуусунда «менин денемдин бир бөлүгү, менин сезимдеримдин уландысы, менин кебетемдин бир бөлүгү болуп калды» [226]. Анын өнөктөшү Мун Риббас кандайдыр бир оору-сыркоолор менен жабыркабайт, бирок ал дагы өзүн желкесиндеги “акылдуу билдиргич” (датчик) менен толуктоону чечкен, ал анын жардамы менен сейсмикалык активдүүлүктү кармап алат. Муну аны бул толуктоо ага бийдеги планетанын вибрациясын өткөрүп берүүгө шарт түзөрү менен түшүндүрөт. Кесиби боюнча ал бийчи жана хореограф болгон. Бохаке Тим Кэнон колунун терисинин алдына ширенке коробкасынан көлөмү боюнча бир аз чоңураак түзүлүштү орноткон, ал аны менен кан басымын жана дененин температурасын аныктаган. Ошондой эле орнотулган “акылдуу билдиргич” үйдү башкарууга жардам берет.

Амаль Граафстратериалдын дагы чиптерди ушундай эле максаттарда колдонгон: алардын жардамы менен ал үйдүн, машинанын эшигин ачып, компьютерди жандырат жана социалдык түйүндөргө катталат. Кибернетиканын профессору Кевин Уорвик андан ары уланткан. Электрондук нерселер бирдиктүү иш алып барууга шарт түзгөн чиптерден тышкары ал кыйла татаал операцияны жасоону чечкен, ал нервдик системасына жүздөгөн электроду бар атайын чипти орноткон, анын жардамы менен аралыкта туруп анын денелик туюмдары менен экинчи сыналуучу анын аялы менен байланыштырат.

Жогоруда айтылган активисттер киборгдоштурууну колдоп чыгышып, киборгдор туурасындагы өзүлөрүн сыймыктануу менен жарыялашат. Алар өзүлөрүнүн компанияларын өнүктүрүшкөн, мисалы, Нейл Харрибсон жана Мун Риббас киборгдордун кызыкчылыктарын коргошкон Cyborg Foundation аттуу коммерциялык эмес уюмду түзүшкөн; киборгдоштуруу үчүн девайтарды иштеп чыгуу менен алектенген Тим Кэнон – Grindhouse компаниясынын тен түзүүчүсү; өз алдынча иштеп чыгуу үчүн микрочиптердин имплантаттарын сатуучу Амаль Граафстра Dangerous Things компаниясынын ээси болуп саналат. Чиптер азырачык эле анча чоң эмес упаковкада «өзүн жаса» принциби боюнча инструкция үчүн приборлор менен сатылат.

Аталган эксперимент жүргүзүүчүлөрдү трансгуманистик терминологияда постадам болууга активдүү даярданып жаткан бирөө катары түшүндүрүлгөн транс адамдарга таандык кылууга болот. Албетте, аталган каармандардын мотиви, анын ичинде эпитажи, таанымалдыкка болгон аракети, ички чектеринин жоктугу түрдүү болушу мүмкүн. Мында, тигил же, бул өнүгтөгү идеологиялык императивдин болушу шарт эмес. Анда, кандайдыр бир “Субмаданият” сымал жаңы типтеги өзгөчө ан маңызга ээ болгон маданият келип чыгат. Ал, адам табиятына, анын күч-кубатына таасирин тийгизет. Ойломдун азыркы таанымал илимий-техникалык ыкмасынын фонунда киборгдоштуруу идеясы массалык масштабга ээ болушу ыктымал.

2015-жылдан тарта Швециянын жарандарына ыктыярдуу түрдө теринин алдына чиптерди коюп жаткандыгы туураалуу айтып өттүк. Киборгдоштурууга болгон олуттуу кадамды жогоруда айткан Илон Маск жасаган. Жасалма интеллектин потенциалдуу кубаттуулугунан кооптонуу менен ишкер жасалма интеллект менен аралашып кетүүдөн башка эч нерсе таба алган эмес. «Жеңе албайсынбы, бизге кошул» –деп бир нече жолу кайталайт конференцияларда ал [84]. Кошулуу процессин Илон Маск анын NeuroLink аттуу компаниясы иштеп чыккан нейроинтерфейсти имплантация жолу аркылуу тездетүүнү пландайт. 2019-жылдын июлунда продуктуна

презентациялоо болуп, анын жүрүшүндө прибордун иштөө принциби жана иштелип чыгуусунун кийинки этапы берилген. Имплантат жаныбарларга жасалып, 2020-жылы Neurolink компаниясынын жетекчилиги адамдарга карата болгон сыноону башташкан. «Аватар» деп аталган уюмдун башкы долбоору нейроинтерфейс менен баштап, голограмма – дене менен аяктап жасалма денени түзүү менен адамдын этаптык өзгөрүүсүн сунуштаган. Мындай идеяларды ар тараптан футуролог, Alcor криондук фирмасынын негиздөөчүсү жана Google машиналык окутуунун техникалык директору Рэй Курцвейл колдогон. Ал: «Биз качан биологиялык эмес бөлүгүбүз басымдуулук кылып, ал эми биологиялык бөлүк өзүнүн маанисин жоготкон абалга жетмейинче кыйла биологиялык эмес жандыктардан болуп калабыз» [269].

Маалыматтык технологиялардын өнүгүүсү оюндук индустрияга олуттуу таасирин тийгизди десек болот. Компьютердик оюндар жүз миллиондогон адамдардын бош убакытты өткөрүүсүнүн айныксыз бир бөлүгү болуп калды. Салыштырмалуу анча чон эмес мөөнөттө примитивдүү пикселдүү аркаддардын айынан оюндар фотореалдуулукка жакын графика менен бүтүн виртуалдуу дүйнөгө өсүп жетти. 2019-жылы Quixel фирмасы Unreal Engine оюндук кыймылда түзүлгөн видеороликти берди. Роликте берилген графика реалдуулуктан эч айырмалоого болбойт [257] 1990-жылдан тарта компьютердик оюндарга болгон жогорку кызыгуу масштабдык турнилерди тез-тезден өткөрүп турууга алып келген, 2001-жылы киберспорт алгачкы жолу спорттун бир түрү катары таанылган. Оюндук кыймылдардын мүмкүнчүлүктөрүнүн өсүүсү компьютерлердин кубаттуулугун жогорулоосунун фонунда жана тез өскөн суроо-талап виртуалдуу оюндардын чоң рыногун жаратты. Бул оюндардын өндүрүмдүүлүгүн жогорулатып эле тим болбостон, түрдүү жанрдагы жана тартиптеги виртуалдуу кыйла татаал оюндарды түзүүгө да шарт түздү. Негизинен оюн процесси компьютердин же, телефондун экранында болуп, оюнчунун толук кандуу кирүүсүнө таасирин тийгизген эмес. Бирок виртуалдуу реалдуулук технологияларынын пайда болуусу менен виртуалдуу дүйнөгө кирүү эффектиси жаңы денгээлге чыккан.

Андан аркы өнүгүүсүнө жараша конвергенттүү эффект VR технологияларды нейроинтерфейс технологиялары менен байланыштыра алат. Бул иштеп чыгуучуларга альтернативалуу реалдуулукту түзүүгө шарт түзүп, мээнин белгилүү бир тилкелерин адамдын виртуалдык реалдуулука толук сүнгүп кирүүсүнө көмөк көрсөтүп, сүйлөө, бир жерден экинчи жерге жылуу жана симуляциянын ичиндеги сезимдер менен кабатырлануу мүмкүнчүлүгү да бар.

Рэй Курцвейл постадам туурасындагы чыгып сүйлөөсүндө ой жүгүртүү менен мындай дейт: «Биз ыктымалдуу денени жана реалдуулукту жасай алабыз, ал ыктымалдуу дене кадимки адам сыяктуу аябай этият жана ынанымдуу жасалгандыктан – бүтүндөй реалдуу болот» [269].

Калыбы, бир нече ондогон жылдардан кийин компаниянын монетизациясынын конвергенттүү табылган ыкмасынан кийин альтернативалуу виртуалдык реалдуулуктар түзүлөт. Алар болсо оюнчуну күнүмдүк жашоосу өзүнүн башынан өткөрүп жаткан сезимдери менен оюндагы реалдуулукка сүнгүп кире алат. Андыктан өзгөрүүлөрдүн багыты кыйла бай болот. Азыркы оюндар сымал адам өзүнүн тышкы келбети, гендери, түрү же агенттүүлүгү менен эксперимент жасайалат.

Ошентип, адамдардын бир бөлүгү виртуалдуу реалдуулук дүйнөсүнө толугу менен сүнгүп кире алышат. Анда жашоо аракети, азап чегүү ж.б. жок. Бейиш дүйнөсү, толук канаттануу жана чексиз мүмкүнчүлүктөр да бар. Өзүн виртуалдуу дүйнөгө арнап койгон адамдарды «виртуалдуу адам» деп атап койсо да болот. Бул болсо постадамдык келечектин альтернативалуу варианттарынын бири.

«Адамды жакшыртуу» парадигмасынын идеялык өзгөчөлүктөрү туурасында айта турган болсок, анда улам ылдамдыка ээ болуп бара жаткан өнүгүү шарттарында «адамды жакшыртуу» парадигмасынын милдеттерин жүзөгө ашыруунун кандайдыр-бир конкреттүү сценарийи туурасында кеп кылуу шашылгандык болот. С.Хоружий өзүнүн макаласында айткандай: «Биз пост адам менен эми гана таанышып жатабыз» [227, 31-б.].

Илим менен технологиялардын өнүгүүсүнүн бирден-бир негизги тренддери конвергенттик эффекте турат, ошондуктан аталган тенденция адамды өзгөртүү маселесинде активдүү иш алып барары толук ыктымалдуу. Мындай конвергенттүү ыкмада либералдуу коомдук көз караштардын жыйындысында постадамдын конкреттүү жүзөгө ашырылган сценарийи ыктымал. Бирок анда алардын бирдиктүү жашоосундагы варианттардын көп түрдүүлүгү бар. Технологиялык өнүгүүнүн бекемделүү ченеми боюнча технофилдер менен технофобдордун полярдик көз караштары күчөп, ал эми аталган көрсөткүчтө ар кыл маданий жамааттар жайгашат. Киборг, генномодификацияланган өкүлү, робот же виртуалдуу дүйнөнүн денеси болобу, жаңы түрлөрдүн өкүлдөрүнүн көп түрдүүлүгү пайда болот. Алардын ар биринин өз укуктары болот. Адам болсо аталган түрдү каралашууда бирден-бир өкүлү болуп калат.

Адамзат эмнеге даяр болушу керек, бул адамдын мындай «жакшыртылган» версиялардын пайда болуусуна байланыштуу. Трансадамдар жакынкы он жылдыкта пайда болушат. Жакында эле болгон коомдук окуялар, алдыңкы өлкөлөрдүн кийинки саясий көз караштары ушуну ар тараптан көрсөтүшүүдө. Трансгуманизм гуманистик мотивдерге жамынуу менен адамга орун калтырган жок. Трансгуманисттер үчүн адам болгону – жер семирткич, уяттуу нерсе. «Мыкты кылууда» этикалык негиз камтылбайт, анын артында өзүнүн фантазияларын жүзөгө ашыруу каалоосу турат.

Трансгуманисттер жаңы күчтөргө кайрылышат, ал күчтөр кудайлык, трансценденттик эмес. Алар жаңы өзгөртүүчү күчтөргө таянышат. Бул – өзүнүн кайра жаралган эсхатологиясы, патриархтары жана потенциалдык кудайы бар жаңы культ.

Ошентип, соңунда белгилей кетүүчү нерсе, трансгуманизмде куткаруу идеялары жаңырып турат. Бул трансгуманизмдин бирден-бир башкы жоболорунан. Бирок трансгуманизм идеологиясы адамды өзүнүн жеткен куткаруусунда токтой алабы? Аталган идеологиянын өнүгүүчүлүк багыттуулугу «адамды жакшыртуу» парадигмасынын белгилүү бир

долбоорунда тынчтанууну береби? Аталган дүйнөгө болгон көз караштын чеги барбы?

Трансгуманисттик “жакшыртуу” концепциясы туурасында кыйла толук жыйынтыктарды чыгаруу жана трансгуманисттик “өркүндөтүүнүн” өзгөчөлүктөрү, чектөөлөрү жана куткаруусу жөнүндөгү пайда болгон суроолорго жооп берүү үчүн биз XXI кылымдагы адамдын өркүндөөсүнүн дискурсуна болгон башка ыкмаларды философиялык-антропологиялык өңүттө карообуз зарыл.

Трансгуманисттик «жакшыртуу» парадигмасы туурасында кыйла толук корутундуларды берүү жана трансгуманисттик «өркүндөтүүнүн», чектөөлөрдүн жана куткаруунун спецификасы жөнүндө пайда болгон суроолорго жооп берүү үчүн биз, XXI кылымдагы адамдын өркүндөөсүнүн дискурсуна болгон башка ыкмаларды философиялык-антропологиялык өңүттө кароо зарыл. Бул адамдын өркүндөөсү темасына болгон эки азыркы көз карашка салыштырмалуу талдоо жүргүзүүгө шарт түзөт.

Мына ошентип, изилдөөнүн аталган параграфына төмөнкүдөй корутундуларды келтиребиз. Алар:

- «Адамды өркүндөтүү» түшүнүгү кыйла актуалдуу жана так көз караштарга негизделген. Мындай парадигма чет өлкөлүк гана эмес, ата мекендик илимий чөйрөдө да кеңири талкууланып, биоэтиканын борбордук маселеси катары кызмат кылат. Ал азыркы учурда постгуманисттик философиялык тенденциянын алкагында адамдык өнүгүүнүн алдыңкы парадигмасы болуп саналат. «Адамды өркүндөтүү» парадигмасы – бул аракеттин ыкмасы жана программасы. Бардык биринчи критерийлерге ылайык, аталган парадигма аралаш постгуманисттик парадигмалардан айырмаланып, өнүгүү дискурсуна жооп берет;

- «жогорулатуу» парадигмалары өзүнчө өзгөчөлүктөргө ээ, бирок так критерийлерин аныктоо кыйын, анткени ал терапиялык технология, жөнөкөй каражат экени белгисиз чектери бар. Мындай учурларда айтылган парадигмалардын жана каражаттардын квалификациясына кайрылып, биз

үчүн категориялык түзүлүштү жана тунук маанини колдонуу туура көрүнөт. «Адамды өркүндөтүү» дененин, мээнин, жалпы эле организмдин же, анын айрым функцияларынын же физиологиялык өзгөчөлүктөрүнүн түп-тамырынан бери технологиялык өзгөрүшүн түшүндүрүшү мүмкүн. Демек, өзгөртүүлөр кайтуу мүнөзгө ээ жана адамдын баштапкы түзүлүшүн олуттуу түрдө өзгөртөт.

4.2. Гуманисттик этиканын доктринасы

Гуманисттик этика – философиялык антропологиянын түйүндүү парадигмасы. Адамдын адамдык дөөлөтүн, парасатын бийик тутуп, татыктуу жашоого шарт түзүүгө, социалдык адилеттүүлүктү камсыз кылууга кантип жана кандайча жетишүүгө болоорун аныктоо – аталган парадигманын пайдубалы. Гуманисттик этика үчүн ар бир адам – кымбат, уникалдуу, кайталангыс дөөлөт. Гуманисттик этика – адам укуктарына, адамдын индивидуалдуу автономиясына басым жасай турган “адам доктринасын” иштеп чыгууга аракеттентет. Билим берүү тармагын, маданиятты өнүктүрүү аркылуу дүйнөлүк тынчтыкты, улут, мамлекет аралык тилектештикти орнотууга умтулат. Адам доктринасы кеңири мааниде – адам табиятын, адамдын космомейкиндиктеги, анын ичинде социомейкиндиктеги ордун аныктаган касиеттердин жыйындысын жалпылап туюндурган түшүнүк. Адам – ким? Адамдыктын параметрлери болуп эсептелген баалуулуктардын түйүнү, адам укуктары жана милдеттери кандай түшүндүрүлөт? Адам аны курчап турган табийгый-социалдык чөйрө менен кандайча алакада болуш керек? Ушул сыяктуу фундаменталдуу көйгөйлөрдүн логикасын чечмелөө, аларды илимий түшүндүрүү – адам доктринасынын лейтмотиви болуп эсептелет. Адамдын инсандык каиети – анын моралдык аң сезиминин, тиричилик жашоо образынын негизи болуп эсептелет. Гуманисттик этика, андагы адам доктринасы – адамдын жан дүйнөсүнүн эволюциясын, өркүндөөсүн адекваттуу аңдоого; жакшылык менен жамандыктын, адилеттүүлүк менен

адилетсиздиктин, эркиндик менен кулчулуктун, бакыт менен бактысыздыктын, эмгек менен ырахаттын табиятын терең түшүнүүгө жардам берет. Адамдын акыл-эстүү жандык катары жашоосунун максаты – абсолюттуу жакшылыкка жетишүүгө умтулуу жана бул максатка адамдык изги сапаттарды өркүндөтүү аркылуу жетишүү болуп саналат.

Адам идеалынын түрдүү типтеринин арасында адептик идеал өзгөчө орунга ээ. Ал ар бир адам үчүн бүткүл адамзаттын жашоо ишмердүүлүгүн өркүндөтүүгө кошкон салымын аныктоого багытталган. Аталган маселеге болгон мындай мамиленин өзү адамдын чыныгы кадыр-баркын белгилеп, анын активдүүлүгүн жогорулатып, бардык каалоолору менен иш-аракетине жогорку баалуулук даражасын берет. Идеалдын инсанга багытталган адептик багыты – адамдык ар-намысты, ак ниетти, жакшылыкка умтулууну жана адилеттүүлүктү орнотуу идеалы саналат. Коомдук жана жеке идеалдын жалпы курамында анын моралдык ипостасы адамдын жакшылыкка болгон эрктик багытын аныктоого жана аны менен инсандын кадыр-баркын бекемдөөгө багытталган.

Ислам философиядагы гуманизм – өзүнүн этикалык аспектилери менен кээ бир чет элдик окумуштуулар тарабынан узак мезгилдер аралыгында кыйыр же, белгилүү бир топтордун, айрыкча, атеистердин идеологиялык буюртмаларынын рухунда түшүндүрүлүп келген. Бул кырдаалды эске алуу менен чет элдик окумуштуу П.А.Поломошнов, башка окумуштуу-атеист Ю.Петраштын исламдагы гуманизм туурасындагы көз карашын сынга алуу аркылуу исламдагы гуманизмдин бул үлүшү Ю.Петраш менен анын фундаменталдуу рухий мазмуну менен эмес, араб цивилизациясынын жалпы маданий өнүгүүсү менен байланыштуу жана ошол өнүгүүнү билдирери мүнөздүү. Андыктан өзүнүн ыкмасынын илимдүүлүгүнө атаандаштык кылган атеист Куранда белгиленген адеп-ахлактуулуктун нормалары эрте арабдык коомдун өзгөчөлүктөрүн билдирет деген кемчиликтерди сөзсүз түрдөгү жоготуусуз мүмкүн эмес. Бул жерде алар эскирген жок, болгону жаңыланууга

гана муктаж дегенди айтып турат. Аталган нормалардын дээрлик миң жылдык натыйжалуулук фактысы окумуштуу Ю.Петраштын көнүл борборунун сыртында калган. Исламдын адептик мазмунунун мындай түшүндүрүлүшү болгону анын гуманисттик маңызын бүдөмүк абалда калтырат. Адептиктийн жалпы адамзаттык нормаларынын алдындагы анын жүрүм-туруму бизден Петраш мырза-кул сыяктуу примитивдик карым-катнашка алып келген исламдык антропология менен теологиянын ички маңызынан, б.а. Кудай менен адамдын, алардын катнаштарынын маңызынан алып чыгуу жолу менен гана орнотулушу мүмкүн болгон өзгөчө маңыздан алыстатат [167, 81-б.].

Классикалык ислам философиясындагы, тагыраагы анын рационалдуу тенденциясы бар идеялык мектептериндеги гуманизмдин этикалык аспектилерин көрсөтүп тургандай, адептик идеалда элестетүү менен чыгарылган соңуна чыгуучулук, өркүндөө образы, бардык белгилердин бир бүтүнгө оптималдуу жакындатуу кездешет. Демек, мусулман философиясындагы адептик идеалды жүзөгө ашыруу процесси таасын көрсөтүп тургандай, акыйкаттуулук туурасындагы маселени талдоого алууда көрсөтүлүшү мүмкүн. Белгилей кетүүчү нерсе, адамзаттын кылган иштерине бир тараптуу баа берүү катары акыйкаттуулук жөнүндөгү түшүнүк жалпы адамзаттык маданияттын эволюциясы менен терең чырмалышып, анын түпкүрүнөн орун алган. Гуманисттик маңызды өзүнө сиңирген акыйкаттуулук идеясы, анын башкы баалуулугу катары ислам философиясында бирден-бир этикалык категория катары идеалдык кызмат кылат.

“*Адал*” – акыйкаттуулук концепциясы (*хакк* – чындык, *кист* – тең укуктуулук, *сидк* – чындык жана *ихсан* – жакшылык кылуу же кайрымдуулук) ислам философиясындагы бирден-бир алдыңкы темалардан болуп саналат. Этимологиялык жактан “*адал*” - “*адала*” деген этиш сөздөн келип чыгып, оңдоо же түзөө; бир алкактан башка алкакка өтүү же, жамандыктан арылуу, на аль-сират аль-мустикаим (“түз жол”); теңдештирүү, бирдейлештирүү, тең кароо жана тең болуу деген маанини билдирет.

Ислам философиясына ылайык, адилеттүүлүк – эки деңгээлде интерпретацияланат. Алар: Абсолюттук жана локалдык. Теги ирандык америкалык окумуштуу Саид Хусейн Наср Кудайдын адилеттүүлүгүн жогорку идеал катары белгилеп: «Боорукердик жана сүйүү, тынчтык жана сулуулук Кудайдын сыпаттары болгондой эле, ал да Кудайдын ысымы. Кудай аль-адил, аль-муксит жана аль-хакам, бул адилеттүүлүк, ошондой эле өзү адилеттүүлүк дегенди билдирет. Бул ысымдардан көрүнүп тургандай, Ислам өңүтүндө Кудай – бир гана адилеттүү эмес, анын өзү да сөздүн толук маанисинде адилеттүү деп айтууга болот. Бул категориянын семантикалык мааниси Кудайдын абсолюттук кемчиликсиздигине ишарат кылат. Мисалы, ислам мистикасынын көз карашынан алганда, анын жалгыз жана жөнөкөй заты чексиз түрдө бардык **кемчиликти** камтыйт. Дүйнөдөгү чындыктар Кудайдын ысымдарынын көрүнүшү болуп, бүт дүйнө анын бардык ысымдарын көрсөтө алса да, адам жаратылганга чейин Кудайдын бардык ысымдарынын көрүнүшү боло ала турган бир да макулук болгон эмес. Дүйнөдө мындай жөндөмгө ээ болгон жалгыз жандык – бул адам.

Бул пикир Ибн Арабинин комментарийлеринде мындайча айтылат: «Кишендүү жашоо пайда болушу үчүн бекитилген рухтун материалдык денедеги көрүнүшү абсолюттук бар болуу (мубашара) башталгандан бери кишендүү жашоо адам (башар) деп аталган. Бул адамда гана бар, анткени ал бар болгон нерселердин эң кемчиликсиз макулдугу болуп саналат. Башка эч бир жандыкта мындай нерсе жок. Демек, адам – эң кемчиликсиз көрүнүш, ал башка рухтун материалдык денедеги көрүнүштөрүнөн айырмаланып, «адам» (башар) деген атка татыктуу. Бул анын Жаратуучусунун бейнесинде жана окшоштугунда жаратылган татыктуу жан катары адамга карата биринчи адилеттүүлүк актысы жана бул ислам философиясындагы гуманизмдин этикалык окуусунун фундаменталдуу пайдубалын түзгөн. Бул акт андан кийин адамдын өзүнө, анын иш-аракетине жана иштерине өтөт. Демек, кудайлык адилеттүүлүк адамдын кийинки жашоосунда сыйлык же, жаза убада кылууну көздөгөн, жакшылыктын же, адептик артыкчылыктын эң жогорку формасын

билдирген кемчиликсиз, идеалдуу жана түбөлүк метафизикалык акт катары аныкталса, анда императив адамдын күнүмдүк жашоосунда адилеттүүлүк эки аспектиде каралат.

Тарыхка көз чаптыра турган болсок, коомдук-саясий адилеттүүлүк маселеси биринчи жолу Омейяд халифатына каршы чыккан харижиттер тарабынан талкууга алынган. М.М.аль-Жанаби белгилегендей, «харижилердин окууларынын негизги пункту мусулман коомчулугунун ичиндеги бардык мусулмандардын тең укуктуулугун таануу болгон. Алар коомчулуктун ичиндеги социалдык теңсиздикке каршы чыгышкан. Алар бардык мусулмандар, ал эле эмес, кечээки кулдар бирдей боло турган адилеттүү мамлекет идеясын түзүшкөн. Харижиттер өз бийлигин ижма (ижмаъ, макулдашуу) принциптеринин негизинде мыйзамдаштыруу аракетине каршы багытталган кадар (жөндөм жана эрк, ага ылайык ар бир адам өз иши үчүн жооп берет) окуусун иштеп чыккан. Жабр (тануулоо, мажбурлоо) теологиялык окуусу менен бекемделген омейяд башкаруучуларынын жана байъатынын (антынын) натыйжасында Омейяддар өз бийлигин адилеттүү жана «Кудай тарабынан белгиленген» деп эсептешкен. Андан кийин Муътазилиттердин беш негизинин биринин өзөгүндө Кудайдын абсолюттук адилеттүүлүгү концепциясы коюлган. Муътазилиттердин калеми этика жагынан эч кандай өзгөчөлөнбөйт, бирок ал жакшылык менен жамандыктын, адилеттүүлүк менен адилетсиздиктин табиятын талкуулоо менен байланышкан. Белгилүү болгондой, алар башка ойчулдар сыяктуу эле, анын идеясын Кудайдын ааламдык эрки менен байланыштырып, адилеттүүлүктү табышмакташтырган. Бирок аны ишке ашыруу ар кандай диний багыттардагы адат болгон жердеги жашоонун алкактарына таандык кылынбайт.

Муътазилиттердин окууларында адамдын баалуулугу бир гана Кудай менен салыштырылбастан, анын кайсы бир жеринен жогору турган гуманисттик идеяларга өзгөчө орун берилген. Э.А.Фролова, муътазилиттер Кудайга анын затына окшош болгон илим сыпатын гана калтырып, аны

«дүйнө мыйзамдарынын символуна» айлантишат. Андан ары, бул автор, муьтазилиттердин окуусу боюнча, «адам ушунчалык күчтүү болгондуктан, аны Кудайга салыштырып гана тим болбостон, андан да ашып кете алат... Балким, адам акылынын аркасында дагы эле бул мыйзам ченемдүүлүктүн чегинде өзүнүн кыймыл-аракетинин ар кандай варианттарын издеп гана тим болбостон, андан четтеп кетет. Ал кыймыл-аракетти тандоодо жана ой жүгүртүүдө эркин болот. Муьтазилиттер өздөрүнүн гуманисттик идеяларында адамды акыл-эстүү жандык деп жарыялоо менен адам эркин, анын жакшы менен жамандын ортосунда тандоо мүмкүнчүлүгүн, өз өкүмдөрүнүн көз карандысыздыгын, анын оңолушуна, ошондой эле адамдын эрктик эркиндигин талап кылышкан. Бул маселеде ой жүгүртүү адамдын иш-аракетинин өз алдынчалуулугуна карата колдонулат, анын эрки менен жөндөмдүүлүгүнүн ички жана сырткы байланышы, аны «өзүнө таандык кылуучу катары кароого болот». Бул көпчүлүк муьтазилиттерден айырмаланып, адамды өз алдынча аракет кылуу мүмкүнчүлүгүнөн ажыраган деп эсептегендердин көз карашы болгон. Муьтазилиттер өздөрү мындай ойчулдарды «жабариттер» (арабча жабария, джабрдан – мажбурлоо) – деп, аташкан. Адамдын иш-аракетинин өз алдынчалуулугун жактагандар «кадариттер» (араб. кадария, kadamдан – «тагдыр») деген жалпы аталышка ээ болушкан [86].

Бул идеяларга жана өзгөчө адам эркине каршы чыккан башка мусулман ойчулдары да болгонун белгилей кетүү керек. Биринчиден, мындай ойчулдарга Абу Хамид аль-Газали кирет. Ал өзүнүн эмгектеринде муьтазилиттерди кескин сындап, адам эркиндиги табийгый кырсыктардан башка эч нерсе эмес; эч ким өз алдынча көз карандысыз эмес, бул дүйнөдө өз эркиндиги үчүн бардыгын жасоого болот деген. Албетте, бул жерде анын катуу диний тарбияда болгондугун эске алуу керек, бул анын бул маселелерге диний философиялык көз караштан мамиле жасоосуна жардам берген. Анын пикири боюнча, дүйнө жана анын бардык жаратуулары Кудайдын аракети менен бар, алардын жаратылуусу андан келип чыгат жана андан ары Кудайдын

макулуктарынын бардык аракеттери болуп саналат. Ошентип, толугу менен анын кудуретине баш ийет. [15, 74-б.].

Бирок бул гуманизмди четке кагууга болгон теологиялык мамиле болуп саналат. Ислам философиясынын рационалисттик мектептериндеги адам эркиндиги идеясы жалаң муътазилиттик гана идеялардан эмес, андан башка идеологиялык окуулардан да киргизилип, анда ал идеяларды бир кыйла акыл-эстик даражада изилдөөнүн аркасында өнүккөн. Башка мусулман авторлору адам эркиндигин өтө кылдат түшүндүрүп беришкени менен чындык талашсыз бойдон калууда жана алар адамды ыйык, метафизикалык салыштырмалуулуктан «бошотот», адам эркиндиги маселесин анын жердеги, коомдук мамилелердин алкагында карашат. Насир ад-Дин ат-Туси өзүнүн адилеттүүлүк жана эркиндик боюнча көз карашын белгилеп, алардын адам жашоосундагы маанилеринин этикалык жана гуманисттик көрүнүшүн ачууга аракет кылат жана алардын ортосундагы айырманы да кызыктуу аныктайт. Ал: «Адилеттүүлүк, соода-сатык, алыш-бериш эркиндигине (хуррият) байланыштуу. Анткени жогорудагы шарттарда байлыкка ээ болууда адилеттүүлүк бар, ал эми эркиндик болсо, ошол эле шарттарда байлыкты сарп кылууда да бар» деп баса белгилейт. Ушул себептен, ааламдын тартиби эркиндикке караганда адилеттүүлүккө көбүрөөк көз каранды болгонуна карабастан, адамдар адилеттүү адамга караганда эркин адамды көбүрөөк жакшы көрүшөт. Демек, кадыр-барктын өзгөчөлүгү – жамандыктан четтөө эле эмес, жакшы амалдар; ал эми элдин сүйүүсүнүн өзгөчөлүгү – байлык топтоо эмес, кең пейилдүүлүк. Эркин адам байлыкты байлык үчүн эмес, аны сарптоо жана төлөө үчүн чогултат. Ал кедей көрүнүшү мүмкүн, анткени, ал байлыкка байлык менен жетет, байлыкка байлык менен жеткендиктен, алууда жайлабайт; бирок коромжолук менен ысырапкорчулуктан, сараңдык менен ач көздүктөн алыс болот. Ошентип, ар бир эркин адам адилеттүү, бирок ар бир адил адам эркин эмес» [153, 148-149-б.].

Адамдын Кудайга болгон метафизикалык жакындыгын анын коомдук жашоосунда эркиндикке умтулуу идеясы менен салыштырып, адамдын

азыркы жашосуна болгон нраазычылыгын аныктоого юолот. Ошол эле учурда, эгерде адамдын эркиндигинин жөнгө салуучусу катары кызмат кылган нааразычылык аны менен Кудай ортосундагы тең салмактуулуктун бузулушу катары түшүнүлсө, анда мындай бузуунун алгачкы шарты анын биосоциалдык жана биоэтикалык уюму болуп саналат. Жогорудагы фрагменттен Насир ад-Дин ат-Туси адам ишмердүүлүгүнүн коомдук формасындагы бул шартты алып салганына да ынанууга болот. Ал адамдын канааттандырылууга тийиш болгон көптөгөн муктаждыктары бар экенин, бирок канааттандыруунун мүмкүн же, мүмкүн эместигин түшүнүп, аларды, ошондой эле бул үчүн ар кандай каражаттарды колдонот. Ал эми бирден-бир туруктуулук болуп саналган бул өтүүчүлүк анын жашоосуна белгилүү бир бүтүндүк берип, ага эң жогорку максатка умтулгандыкты тартуулаган адамдын түпкү негизи болгон нерсени табууга умтулууну пайда кылбай коё албайт.

Бирок, ошол эле учурда И.М. Фильштинский, “Албетте, орто кылымдардагы исламдагы “эркин ой жүгүртүүнү” апыртууга болбойт. Салттуу сүннөттүк ислам бардык убакта ар кандай философиялык ойлорго, ишенбөөчүлүк, жадакалса кастык маанайда болгон жана салтты катуу кармануунун жактоочулары ыйык тексттерди акыл-эс өнүтүнөн чечмелөөгө аракет кылган мутакалим теологдоруна, өзгөчө муьтазилиттерге катуу чабуул коюшкан. [204]. Ага карабастан, ошол эле автор адамдын кемчиликсиздиги жөнүндөгү окууну карап жатып, «эркин ой жүгүртүүнүн» бул түрүнө түздөн-түз токтолбостон, мусулман ойчулдары ал түгүл теологиялык маселелерди рационализмдин рухунда түшүндүрүүгө аракет кылышкан деген жыйынтыкка келет. И.М.Фильштинский: «Православдык диний идеяга салыштыргында – адамдын өрчүүсү тууралуу окуу башка идеяга алыпбарган. Ал – кудайдын чексиз кудуретине таянган керемет жаратуучу эмес, – “көрөгөч”, мыйзам чыгаруучу өнүттөгү адамдарды изгиликтин принциптерин тутунууга чакырган. Пайгамбарга – “көрөгөчтүк” менен бирге башка изги сапаттар да берилген. Ал өзүнүн жыргалчылыгын гана ойлогон, өзүмчүл, терс иштерди жасоого умтулган адамдардан өзгөчөлөнүп турат.

Пайгамбар – башка даанышман, акылга ээ адамдардан эч өзгөчөлөнбөйт...» [204].

Демек, мындай ойчулдар үчүн адеп-ахлактык идеал адамзаттын рухий өнүгүүсүнүн жана коомдун адептик өнүгүшүнүн бүткүл процессинен келип чыгат. Бул идеал (б.а. Кудай) инсандын адептик өнүгүүсүнүн эң жогорку деңгээлин аныктайт жана бул деңгээлден төмөн болгон нерселердин баары (мисалы, пайгамбар) идеалга болгон мамиленин же, андан четтөөнүн башка ченеми болуп саналат. Бул фрагмент харизматикалык лидер менен интеллигенциянын ортосундагы психикалык айырмачылыктарды акырындык менен жок кылуу процессин көрсөтүп, алардын идеалга болгон мамилесинин даражасын чагылдырат. Бул болсо өз кезегинде адамдын кадыр-баркынын жаңы деңгээлине көтөрүлүшүнө, ошол эле “эркин ой жүгүртүүгө” жана эркиндикти издөөгө алып келет. Мындай изденүүдө эң негизгиси, эркиндиктин өлчөмү, ошондой эле ислам философиясындагы башка рухий баалуулуктар утилитарлык пайда жана керектөөчү пайдалануу принцибинин деңгээлине түшпөгөнүндө болгон. Бул учурда адам өзүн материалдык кызыкчылыктын кулу кылып, эркиндигинен ажырайт. Мындай идея Абу Бакр ар-Разинин этикалык окууларында абдан ачык жана так чагылдырылып, «Ким өмүр бою тынымсыз аракет кылып, жашоо үчүн зарыл болгон чыгымдарынан жана муктаждыктарынан ашкан байлыкка ээ болуу үчүн аракет кылса, аны чогултуп, топтойт, ал чындап өзүнө зыян келтирет, өзүн-өзү алдап, кул кылып алат... Эгер алардын бири өз эмгеги жана аракети менен акча топтоого толугу менен берилип, бирок аны элдин өндүргөн нерселерине жумшабаса, башка адамдардын аракети, эмгеги жана таланты ага кубаныч тартуулайт, демек, ал да утулганга айланат, өзүн-өзү алдап, өзүн кулчулукка салат. Себеби, ал өзүнүн эмгегин, күчүн берип, анын ордуна канааттануу, кубаныч да алган эмес, аракетинин, эмгегинин, талантынын үзүрүн пайда менен колдонгон адамдарга тапшырып, эл бергенди өзү, анын жемиштеринен өзүнүн өнөрүн жана эмгегин көрсөтүп, аларды өзүнүн таланты жана эмгеги менен татыктуу деңгээлде өз кызыкчылыгы үчүн пайдаланган эмес. Демек, бул адам да

жоготууга учурап, биз айтып өткөндөй, өзүн алдап, өзүн кул кылып алган [2, 74-75-б.].

Коомдук мааниде бул эркиндик теңсиздикке жана адилетсиздикке, кулдук көз карандылыкка, кээ бир адамдарды башка бирөөлөрдүн жеке керт башынын кызыкчылыгы үчүн пайдаланууга (бул кулчулук же, эксплуатация) каршы багытталган жана ошону менен гуманисттик мазмунду камтыган. Бирок, адам ушундай бийик даражага татыктуубу? Ал өзүнүн моралдык маңызы боюнча жакшыбы же жаманбы? Бул суроо ислам ойчулдары тарабынан катуу ойлонуштурулган жана ага ар кандай мамиле менен жоромолдор берилген. Көптөгөн ойчулдар, анын ичинде Насир Хусрав адамдын жашоо ишмердүүлүгүндөгү түрдүү иш-аракетинин, анын ичинде жакшылык менен жамандыктын башатын адамдын эркинен көрүшкөн. Бул ойчул адамдын эркин мажбурлоо жолу менен аныктап, «кыймылдап жаткан адамдын эрктүү кыймылы – анын каалоосу боюнча ишке ашкан мындай кыймыл, ал мүмкүн абалында, б.а. болушу же, болбой калышы мүмкүн. Мисалы, отурган адамдын кыймылы анын эркине жараша болот: же ордуна тургусу келет, же каалабайт... Же бирөөдөн бир нерсе алгысы, же ага бергиси келген адамдын кыймылы сыяктуу бир нерсе, ж.б.у.с. [152, 489-490-б.].

Демек, жакшылык же жамандык кылуу адамдын эркине, өз максатына жетүү үчүн аракет кылуу ниетине, адамдын бактысына байланыштуу. Бул жагынан бакыттын эки мааниси бар: жамандык кылып, бирок максатына жеткен адам өзүн бактылуу сезет. Жакшылык кылган адамдын абалы ушундай болот. Бул адам бир эле учурда жакшылык менен жамандыктын потенциалдуу жөндөмдүүлүгүн алып жүрөт дегенди билдирет. Бирок, мисалы, Насир Хусрав экөө тең башынан эле адамга мүнөздүү экенин жана кырдаал менен маанилүү объектилерине карабастан ал нерсени тастыктабайт. Жогорудагы фрагменттин мазмунунан көрүнүп тургандай, жакшылык – адам өз жашоосунда мыйзам боюнча, сырткы таасир, мажбурлоо же, өз каалоосу менен өз алдынча адаттарды жасай алат. Ал бул нерсеге негиз боло алат.

Аталган ой-пикир Абу Хамид Мухаммад ал-Газалинин этикалык окуусунда тастыкталган. Анда ал «сен өзүң жасаган иш-аракеттин ар биринен сенин жүрөгүң сени менен калып, тигил дүйнөгө коштоп бара турган белгилүү бир сапатка ээ болот» – деп, эсептеген. Мындай өнүттөгү сапаттарды төрт женүүчүдөн бөлүнүп чыккан натуранын белгилери деп аталат. Эгерде напсилендин кумарына берилип кете турган болсоң, анда сенде уятсыздык, ач көздүк, сарандык, көрө албастык ж.б.у.с. сапаттар пайда болот. Эгерде сен аны жеңип, тарбиялай турган болсоң, акыл-эстин жана кудайдын мыйзамынын көзөмөлү алдында болуп, сенде этияттык, токтоолук, уяттык, элеганттуулук, сарамжалдуулук, кичи пейилдик сыяктуу сапаттар пайда болот. Эгерде жамандыкка баш ийе турган болсоң, сенде акылсыздык, бейбаштык, ыпыластык, көйрөндүк, өзүн жогору коюучулук, адамдарга болгон агрессивдүүлүк келип чыгат. Эгерде сен мындай адамды тарбиялап өстүрсөн, анда сенде чыдамкайлык, сабырдуулук, боорукердик, туруктуулук, кайраттуулук, токтоолук жана айкөлдүк пайда болот [15, 41-б.].

Ошондой болсо да, Абу Хамид Мухаммад ал-Газалинин идеялары дайыма эле гуманисттик маанилерди чагылдыра бербейт. Көпчүлүк учурларда нукура теологиялык рухта каралып, жер бетиндеги жандык катары адамдын кадыр-баркын төмөндөтүп жиберет. Анын эркиндик эле эмес, адамдын бактысы маселесине карата ыкмасы ушундай болгон. Эгерде аталган маселе боюнча Абу Хамид Мухаммад ал-Газалинин “Кимийа-йи са адат” (“Бакыттын эликсири”) аттуу эмгегинин негизиндеги көз караштарын жалпылап бере турган болсок, төмөнкүдөй корутундуну алууга болот. Анда: биринчиден, бакыт өзүн-өзү таануу, адамдын башында кемчиликсиз, бирок дене менен жалпы жашоодо болгон жаны же, руху бар экенин билип, дүйнө кумарлары жана каалоолору көмүскөдө калган; экинчиси, бакыт биздин жөндөмдүүлүктөрүбүздөн көз каранды: эгерде биз өзүбүздүн жогорку жөндөмдүүлүктөрүбүздү (акыл-эс, элестетүү) ишке сала турган болсок, анда биздин төмөнкү жөндөмдүүлүктөрүбүздүн (денелик ыракаттарга жетүү аракети) көрүнүшүнө караганда бактылуурак болобуз; үчүнчүсү, тарыхта

чындыгында эле бактылуу адамдардын мисалдары бар жана алар жогорку реалдуулук менен идеалдуу биримдикке жетишкен пайгамбарлар болушкан; төртүнчүсү, бизди бакытты табууга мажбур кылган “жандагы ооруну билүү” менен бул жарык дүйнөгө келебиз. Бирок биздин арабыздагылардын көпчүлүгү организмдин муктаждыктарынын келип чыккан канааттанууларды алмашууга багытталган. Алар бул руханий ооруну айыктыра алышпайт. Ал “бул адам кандай гана денелик ооруну башынан кечирип жаткандыгын кара” деген пикирди айтат. Ал эми башкаруудан, аялынан, балдарынан, токолдорунан, казынасынан жана ырыскыдан ажырап калуу оту анын жанында көтөрүлүп, бул оорудан кутулуу максатында бардык азап-тозоктордон кутулуу үчүн дароо эле өлүп калуу же денелик кыйналууларга чыдоо каалоосу пайда болот. Бул – мындай бир оттордун мисалы. Бирок анда жыргалчылык, оңой жашоо жана бардыгы өз ордунда болуусу канчалык көп болсо, мындай от ошончолук күчтүү болот. Демек, кимде жер бетиндеги жыргалчылыктар көп болуп, алар ага колдоо көрсөтүп турган болсо, анын сүйүүсү ошончолук оор. [15, 164-б.].

Алсак, адамзат бактысынын кээ бир олуттуу маныздары ачылып берилет. Бул – кубаныч, даанышмандык, пайдалар жана билимдер же, адамзаттын кадыр-баркынын аталган бардык белгилерин камтып турган кандайдыр бир кол тийбеген жана татаалдашпаган нерсе. Бакыт – бул адамдын абсолюттуу соңу жана акыркы максаты. Ушуга байланыштуу бакыт деген эмне? Ким бактылуу жана берекелүү адам. Чыныгы бакыт деген эмне? Ага кантип жетүүгө болот ж.б.у.с. суроолор пайда болот. Чыныгы далилдүүлүк менен аталган суроолорго туура жана акыл-эстүү жоопту табуу адамдын көптөгөн турмуштук кыйынчылыктары үчүн чечим болуп саналат. Бул жерде белгилей кетүүчү нерсе, ар бир элдин жана адамдын маданиятындагы бакыт ар кыл мазмундарга жана аныктамаларга ээ. Араб тилинде “бакыт” сөзү “жыргалчылык” жана “ийгилик” деп которулуп, чечмеленет.

Абу Наср ал-Фараби бакытты, жогоруда белгилегендей, ар бир адам умтулган максат катары аныктаган же, ал кандайдыр бир кемтиксиздик болуп

саналат. Бардык эле кемчиксиздик – бул адам умтулган максат, анткени, ал кандайдыр бир жакшылык болуп саналат жана бул, албетте, артыкчылыктуу келет. Артыкчылыктуу катары аракет кылышкан максаттар көп санда болгондуктан, бакыт бардык артыкчылыктуу нерселердин ичинен эн пайдалуусу болуп саналат. Белгилүү болгондой, жыргалчылыктардын арасындагы бакыт – эң чоң жыргалчылык жана артыкчылыктардын катарында адам умтулган эң мыкты максаттардын бири катары каралат. Артыкчылык беришкен жыргалчылыктар кандайдыр бир башка максатка жетүү же, алардын өзүлөрү үчүн тандалат. Белгилүү болгондой, алардын өздөрү үчүн берилген жыргалчылык башкаларга берилгенге караганда өзгөчө артыкчылык берүүгө татыктуу. Бирок өз кызыкчылыгы үчүн артыкчылык берилген нерсе башка нерсе үчүн артыкчылыкка ээ болуп калган учурлар да кездешет [3, 3-4-б.].

Абу Наср ал-Фараби бакытка жетүүнү этиканын негизги максаты деп эсептейт. Ал аны экзистенциалдык кемчиликсиздиктин ырааттуулугу үчүн эч кандай кошумчаны талап кылбаган деңгээлге чейин өзүн-өзү ишке ашыруунун өткөөл процесси жана адамды эң башкы максат катары карайт. Бактылуулук анын көз карашы боюнча жалпы, эң артыкчылыктуу, толук жана эң жакшы, аны жетиштүү кыла ала тургандыктан, бул жетишкендик менен анын табиятынан башка эч нерсе талап кылынбайт. Бактылуулукту «жалпы жамандыктан» сактануу аркылуу жетүүчү жакшылык деп аныктап, чыныгы бакытка жакшы амалдар менен жетүүгө болорун, бул адамдын жөндөмдүүлүгүнө байланыштуу экенин белгилейт. Ал мындай дейт: «Адам жөндөмүнүн аркасында кооз жана жакшы иш-аракеттерди жасайт. Анын себеби, адамдын ыплас жана кооз нерселерди да жасоо мүмкүнчүлүгү бар. Ушул эле жөндөм менен жакшы, жаман акыл-эсти ала алабыз. Ошол сыяктуу эле бул жөндөмдөр рухтун иштерине да таасирин тийгизет. Алардагы сонундук мүмкүнчүлүгү сулуунук мүмкүнчүлүгүнө барабар. (тырмакча качан жабылат?) Ошол эле учурда аль-Фараби адамдык асыл сапат катары жакшы мүнөзгө, акыл-эстин күч-кубатына чоң роль жүктөйт. Ошонун аркасында асыл, жакшы, адептүү болуу мүмкүнчүлүгү бар. «Адамдын кемчиликсиздиги

анын кулк-мүнөзүнүн жеткилендиги менен дал келет» – деп, жакшы адеп-ахлактык сапаттарды сүрөттөп, аларга кайраттуулукту, айкөлдүктү, токтоолукту, кыраакылыкты, чынчылдыкты, достукту ж.б.у.с. таандык кылат.

Абу Наср аль-Фараби жана башка мусулман ойчулдары бакыт бардык жагынан ырахат алуу менен байланышкан, алар сезүү кабылдоосунун натыйжасы деп эсептешет. Бул идея Насир Хусравдын көз караштарында да каралып, ырахатты сезимдик жана таанып-билүү – деп бөлөт. Анын биринчиси адам менен айбанга жалпы болуп, бирок ойчул «бул жалпылык анчалык деле маанилүү эмес», «сезим ырахаты» деп ойлойт [152]. Намыстык ырахатка, жагымдуу үндөрдү жана нерселерди угууну, ырайымдуу кароодон гүлдөгөн бактарды, кооздуктарды көрүүнү ж.б.у.с. айткан. Таанып-билүү ырахатына келсек – деп, баса белгилейт ойчул, ал «сезүү ырахаттарынан да асыл болуп саналат. Алардын саны көп, ал тургай чексиз, анткени сүйлөөчү жан бул ырахаттарды өзүнүн негизги күчү менен табат... Билим алуу – адам рухунун субстанциялык сапаты. Адам тапкан билимден ырахат алат. Анан бул билимдин жардамы менен ал жогорку билимге келет, андан ырахат алуу андан да чоң [152].

Ислам философиялык адабиятында «ырахаттануу» менен «канааттануу» байланышы боюнча ар кандай көз караштар бар. Эң кеңири таралган түшүнүк бул ырахаттануу – канаттануунун эң сонун түрү катары түшүндүрүлөт. Бул алардын ортосундагы акырындык менен айырмачылыкты билдирет. Негизги айырмачылык ырахаттануу канаттанууга караганда туруктуу түрдө пайда болушунда турат. Абу Бакр ар-Рази канааттануу түшүнүгүн карабастан, жогорудагылардын маанисин чагылдырган ырахаттануунун сыпаттамасын берет: «... ырахаттануу – азап чеккен адам баштан кечирген сезимдин жаңыруусу эмес... Мисалы, бир адам ээн көлөкө жерден чөлгө чыгып, жайкы күндүн астында ушунчалык ысыктан күйүп кеткен учурда болот. Ал баштапкы ордуна кайта келип, денеси мурунку абалына келгенге чейин ал жерден ырахат алат. Организм мурунку абалына кайтып келгенде, ал ырахат сезимин жогото баштайт... Азап чегүү менен табийгый абалдан чыгуу аз-аздан көп убакыт

өткөн соң пайда болуп жаткандай сезилет, андан соң дароо кыска убакыт ичинде дененин табийгый калыбына кайтуу кубулушу болот, Анда биз азапты сезбей калабыз. Мына биз ырахаттануу деп атаган абал» [2].

Абу Бакр ар-Рази бул жерде «канааттануу» деген сөздү айтпаса да, ал ырахат алууну жөнөкөйдөн чоңураак топтолууга акырындык менен көбөйүүдө деп эсептейт. Аны француз постструктуралист ойчулу жана семиотики Р.Барт өзүнүн «гедоникалык текст теориясында» ашыкча деп атаган. Бул «тилдик канаттануу өзүнүн ашыкчасынан кысылып, ырахат менен төгүлүп турган учур» – деп жазган. Бул ырахат алуунун эң күчтүү абалын канаттануу менен байланыштырууга болот. Ал ырахат алуунун натыйжасында убакыт менен чектелет, ал эми ырахат алуу бул үзүндүнүн мисалынан көрүнүп тургандай, узакка созулат, бирок экөө тең азап, зеригүү жана боштук менен байланышкан; ырахаттануу башкарууга дуушар болбойт, ал суктануунун экстаздык абалы же, өзүн жоготуусу ж.б. Канааттануунун карама-каршы мааниси – азап, бул өтө жагымсыз жана азаптуу дискомфорт, оору, физикалык жана эмоционалдык көрүнүштөгү стресс болуп саналат.

Бул этикалык категориялардын баары адамдын өзүнө гана эмес, коомго тынчтык жана бейпилдик атмосферасында жашоого жардам бериши керек. Тынчтык жана бейпилдик адамдардын бири-бирине сабырдуулук каалоосунан келип чыгып, бул маселе ирандык окумуштуу А.Х.Зарринкуб тарабынан изилденген. Тактап айтканда, ал «бардык булактар исламдын таралышынын алгачкы мезгилинде жана биринчи кылымдарында моңголдорго жана андан кийинки мезгилдерге караганда сабырдуулуктун руху күчтүүрөөк жана айкыныраак болгондугун күбөлөндүрөт» – деп, ырастайт. Сабырдуулук жана ынтымакка умтулуу диний жана философиялык-схоластикалык талаш-тартыштарды гана мүмкүн кылбастан, ислам дүйнөсүндөгү «Ахли китап» менен мусулмандардын ортосунда өз ара жардамдашуу мамилелерин түзүүгө да шарт түзгөн. Бирок Исламга коркунуч катары кабыл алынган бардык сөздөр жана иш-аракеттер күч менен басылган. Коомдук кумарлардын күчтүүлүгүнүн сейрек көрүнүштөрүнөн жана өзгөчө учурлардан тышкары, ислам

өлкөлөрүндөгү жөөттөрдүн абалы христиан өлкөлөрүнө караганда алда канча жакшыраак болгон. Ошондой эле Чыгыш Христиандар өз өлкөлөрүндө Ислам өкүмдарлыгында аларга болгон толеранттуулукту сезе алышкан эмес. Тарых көрсөткөндөй, дал ушул толеранттуулук руху бүткүл адамзатка бакубат жашоонун негизги шарттарынын бири болуп саналат» [83,9-б.].

Аталган маани-манызды анын философиялык-этикалык түшүндүрүлүшүндө тастыктоочу мисалды келтирүүгө болот. Насир ад-Дин ат-Тусинин пикиринде, “тынчтык күчтөрүн, б.а. тараптарды жараштыруу менен алектенип, кең пейилдикти жана урмат-сыйдын бардык түрлөрүн көрсөтүү аркылуу мактап, даңктоо керек; алардан үлгү алуу керек, анткени алардын басып өткөн жолдору бардык адамзаттын көз алдында алкоого татыйт. Акылсыз адамдарга ал жумшак мамиле кылып, алардын акылсыздыгын эске албай жана ага көңүл бурбай коюу абзел. Эгерде алар сизди өзүнүн акылсыздыгы жана кыянатчылыгы менен тынчыңызды ала турган болсо, аларга эч кандай оору менен кыйналууларды көрстпөстөн, сыйлоо менен алектенүү керек. Тескерисинче, тынч жана туруктуу кырдаалды өзгөртүп же, аларды таштап, алар менен байланышты токтотуу үчүн баарын кылуу керек. Мүмкүн болушунча ал аталгандар менен байланышпастан, талкуулардан же, алар менен болгон байланыштардан сактануу зарыл. Ал эми текебер адамдарга карата токтоолукту көрсөтүп болбойт, аларга өзүлөрү сага кандай мамиле жасаса, өзүлөрүнө да ошондой мамиле кылуу, бул жерде алар жабыркашып таарынышат [153].

Акырында, бул жерде баса белгилей кетүүчү нерсе, гуманизм мусулман философиясында адамды кемчиликсиз кылуу жана анын даражасын көтөрүү маселесинин өңүтүндө абдан кеңири жана карама-каршы түшүндүрүлөт: «Эгерде мутазилиттер негизинен категорияга бөлүү жана бөлүштүрүү маселелери менен кызыгышкан болсо, анда исмаилит теоретиктери мусулман этикасынын дагы бир макро – өзгөртүү маселесине артыкчылык беришет. Алар тышкы жана ички түз байланыш принцибине негизделген инсанды жана адамзат коомун жакшыртуу стратегиясын иштеп чыгышат [86, 273-б.]

Ошентип, гуманизмдин этикалык аспектилери адамдын жан дүйнөсүнүн эволюциясынын максаттарын анын өркүндөшү жакшылык менен жамандыктын, адилеттүүлүк менен адилетсиздиктин, эркиндик менен кулчулуктун, бакыт менен бактысыздыктын, ырахаттын табиятын жакшыраак түшүнүүгө жардам берет. Адамдын акыл-эстүү жандык катары жашоосунун максаты – бул абсолюттуу жакшылыкка жетишүүсү, ал бардык максаттардын жана ушул максатты ишке ашыруу үчүн пайдалуу жакшы сапаттардын кошумча формаларынын натыйжасы болуп саналат. Жакшылыктарды жалпысынан жакшылыкка үндөгөн акылы бар, бирок ошол эле учурда өзүмчүл каалоолору да бар адамдын мүнөзү менен байланыштуу жана бул адамдын өз эрки менен кире алуусунан көз каранды. Ал кемчиликсиздиктин эң жогорку даражаларына жетип, ошондой эле моралдык идеалдын жетишсиздигинен тозокко түшөт. Кемчиликсиз адам – кемчиликсиздикке жетүү үчүн өзүнүн дараметин толук ишке ашырган адам.

Адам табиятын гуманистик түшүнүү туурасында айта турган болсок, анда азыркы гуманизмдин алкагында адамдын табияты жөнүндөгү маселени көтөрүү максатка ылайыктуу, анткени бул дүйнө таанымдын башталышы "Адам деген эмне?" деген чечүүчү суроо болуп калат [213, 6-б.]. Адамдын табияты маселесин чечүүгө байланыштуу гуманизмдин жогорку милдети А.Г.Круглов тарабынан айтылган: «Гуманисттер адам салт боюнча же, ар кандай адашуулардан улам өзү үчүн жараткан жашоонун... дагы болушун каалашат; анын биологиялык табияты анын акыл-эстүү табияты менен туура чечмелениши үчүн... Мына ушунда алар күн астында мүмкүн болгон бардык адамдык бакытты көрүшөт [111,20-б.].

Адам табиятынын маңызын таануудагы алгачкы методологиялык принцип Л.А.Гуцаленконун, И.Т.Фроловдун, Л.А.Зеленовдун, А.Н.Шиминанын жана башкалардын пикиринде анын универсалдуулугун таануу болуп саналат. Мисалы, В.Е.Гарпушкин «Универсализм в философии и человек» аттуу эмгегинде «адам маңызы – анын универсалдуулугунда» – деп, белгиленет. [52, 122-б.].

Соңку гуманизм – адам жаратылышы жөнүндөгү мурунку салттуу философиялык тезистен четтейт. Анда: адам – саясий жана аң-сезимдүү, эркин жана адептүү барлык. Ал адамды ашкере идеалдаштырбастан, натуралдуулук, инстинктивдүүлүк жана бихевиоризм теорияларын кайра иштеп чыгат. Ага ылайык, адам – бүтүндөй табийгый жаратылышка таандык. Анын жашоосу – сезимдик жана акыл-эстүүлүк артыкчылыгы менен аныкталып, чындыгында, жаныбарлардын жүрүм-турумунан аз гана айырмаланат. Буга байланыштуу азыркы гуманизм эки эрежени эске алат: эссенциализмден жана редуccionизмден оолактоо. Азыркы гуманизмде адамда адегенде ага берилген кандайдыр бир маани бар деген көз караш толук бөлүшүлгөн эмес, аны ачуу гана керек. Адам биринчиден, өнүгүп келе жаткан, динамикалуу кубулуш, ал азыркы антропологиянын системаларында түрдүү өңүттө чагылдырылат. Мисалы: эксцентристиктин (Х. Плеснер), адистешпестиктин (А. Гелен), эркиндиктин (Н.Бердяев), негизсиздиктин (Л. Шестов), трансценденттүүлүктүн ачыктыгы (К. Ясперс) ж.б.

Светтик гуманисттер адатта адам маңызы жана табияты маселесине жалпы илимий мамиленин алкагында иш алып барышат жана «жашоого органикалык көз карашты карманышып, жан менен дененин салттуу дуализмин четке кагуу керек» деп эсептешет [66, 68-б.]. Бирок алар адамды сокур, аң-сезимсиз биологиялык жана генетикалык күчтөрдүн продуктусу катары таануудан баш тартышат. Инсан тарыхы «адамдын социомаданий факторлорунун натыйжасы» деп туура эсептешет [122,84 – 85-б.]. Гуманисттер адам табиятынын бардык көрүнүштөрүн камтууга умтулушат. Адам турмушунун караңгы жактарына көз жумбастан, алар тиешелүү маселелерди анык, чыныгы жана шатман чечүүгө аракеттенишет. В.Кувакин, Гуманисттик көз караштын мазмунун сүрөттөп, төмөнкүдөй ойду айтат: «... Гуманисттик чындык – адамдыктын, эркиндиктин жана сүйүүнүн ынанымсыздыгын, адамдын жаркын жагдайлары менен милдеттүү байланышын түшүнгөндүгүндө турат» [114, 101-б.].

Э.Фромм, В.Франкл сыяктуу гуманист ойчулдар адам маңызы жана табияты, анын дүйнө жана өзү менен болгон мамилесинин жолдору маселесине өзгөчө көңүл бурушкан. В.Франкл адамдын канааттануу абалына умтулган жандык катары мурунку психодинамикалык концепциясы акырындык менен адамдын жашоодогу максаты өзүн-өзү ишке ашыруу болуп саналган жандык катары жаңы антропологиялык көз караш менен алмаша тургандыгына ишенет [210, 60-б.]. Бул жагынан алганда, гуманисттик психологиянын негиздөөчүлөрү көбүнчө экзистенциализмге ылайык иштешет: адам, Дж.-П.Сартрдын пикиринде өзүн ойлоп табууга, жаңы мүмкүнчүлүктөрдү ишке ашыруу менен өзүнүн жашоо шарттарын, жашоо максаттарын жана милдеттерин тынымсыз өзгөртүүгө өкүм кылынган.

Э.Фромм адамдын табияты жөнүндөгү ой жүгүртүүгө чоң көңүл бурган. Анын идеялары батыштагы, орусиялык гуманисттер тарабынан да кеңири кабыл алынган. Анын «Человек для самого себя» (1947), «Революция надежды» (1968), «Анатомия человеческой деструктивности» (1973) аттуу эмгектери адамдын маңызын айбанга түшүрүп түптөлгөн идеяларды жеңүүгө арналган. Ал адам табияты чындап эле бар болгон жана жөнөкөй объективдүүлүктөн түп-тамырынан айырмаланган нерсе деп туура эсептейт: «...Бул абстракция эмес, бирок ал, болжол менен айтканда, көңүл бурбай коюуга мүмкүн болгон чексиз ийкемдүү система эмес». Адам табияты жөнүндө сөз кылып жатып, биз, Э.Фромм боюнча, инсандын түзүлүшүнө түздөн-түз таасир этүүчү адамдын мүнөзүн айтышыбыз керек. Анын көз карашы боюнча, мүнөз – бул таза адамдык көрүнүш [215]. Мүнөз – анын таза түрүндөгү тукум куучулук эмес жана адамдын социалдык ыңгайлашуу процессинде алынган жүрүм-турум сапаттары эмес. Мүнөз – адамдын дүйнө менен болгон мамилесинин формасы, дүйнөдө болуу ыкмасы. Мүнөздү Э.Фромм адамда жоголгон же, жок болгон инстинкттердин “алмаштыруучусу” катары бардык инстинктивдүү эмес умтулуулардын туруктуу системасы катары аныктайт. Бул дүйнөнү багыттоого, табигый жана адамдык дүйнө менен байланышууга жардам берет. «...Мүнөз – бул адамдын

энергиясы уюшулган, алдыга коюлган максаттарга жетүүгө багытталган өзгөчө түзүлүш, ал ошондой эле негизги максаттарга ылайык келген жүрүм-турумду тандоону аныктайт», – деп жазат Э.Фромм [215]. Балким, адамгерчилик мүнөздү калыптандыруунун негизине коюлуп, инсандын дүйнө таанымынын аң-сезимдүү компоненти болуп калса, үстөмдүк кылуучу жүрүм-турумга айланышы мүмкүн. Бул шарттын аткарылышы адамдын дүйнө жана башка адамдар менен болгон позитивдүү мамилесинин башка жолдорун да аныктай алат.

Дагы бир гуманист-психолог В.Франкл ушул эле маселеге ой жүгүртүп: «...Адам өзүнүн кулк-мүнөзүн калыптандырууда эркин жана кандай адам боло ала тургандыгы үчүн жооп берет. Эң негизгиси мүнөздүн негизги сапаттары, каалоолор же, туюмдар эмес, биз аларды кандай кабыл алып жатканыбызда турат. Мына ушул жөндөм бизди адам кылат». Мүнөз бардык адамдар үчүн жалпы болгон экзистенциалдык муктаждыктар кандай канааттандырылаарын аныктайт: коркуу жана алсыздыкты жеңүү, обочолонуу жана таштап кетүү. Адам кандай иш кыларын эч ким алдын ала айта албайт, аны алдын ала айтуу мүмкүн эмес, анткени ал жагдайлардан жана өзүнөн өйдө көтөрүлө алат. Демек, адамгерчиликтин көрүнүшүнүн шарты адамдын жашоосунун биологиялык же, социалдык өбөлгөлөрү эмес, адамдын өзүн-өзү жаратуу эркиндиги, тагдыр таштаган чакырыктарга чыгармачылык менен өз алдынча жооп берүүсү, көйгөйлүү кырдаалда аракеттенүүгө болгон даярдыгы болуп саналат. Белгилүү түрдө аракеттенүүгө даяр болууну (бизде – гумандуулук) Э.Фромм дүйнө тааным деп атаган [119, 85-92-б.]. Дал ошол адамдын дүйнө таанымынан адамдык принципти бекемдеп, өнүктүрүүгө жардам бере турган негизди издөө керек. Башка сөз менен айтканда, гуманисттер адам табиятын кеңири түшүнүүнү колдонууга киргизүүнү негиздүү деп эсептешет, ал бирдей негизде башкы баалуулуктарды жана «туюмдук окшоштуктун белгилерине» ээ болгон муктаждыктарды камтыйт, мисалы, эң жакшы нерсеге жетишүү зарыл» [139]. Аталган мета баалуулуктар жана мета керектөөлөр адамдын

рухий жашоосунун маңызын түзөт жана ошол эле учурда адам табиятынын маанилүү атрибуттары болуп саналат.

Адам манызы менен табиятын гуманистик түшүнүүгө болгон талдоо көрсөткөндөй, адам табияты нейтралдуу келет; ошону менен бирге, ал жүрүм-турумдун гумандуу тибин жана адамдар менен болгон бирдиктүү иш-аракеттерин тигил же, бул деңгээлде жүзөгө ашыруу үчүн бардык зарыл сапаттарга ээ. Гуманисттик дүйнөгө көз караш бирдей деңгээлде жалгыздыкка жана өздүк талдоого эле эмес, көмөктөшүүчү жана өнүктүрүүчү мамилелердин принцибине ылайык башка адамдарга болгон мамилеге ынак адамдарга тиешелүү болушу ыктымал. Сөз, динамикалуу дүйнөдөгү динамикалык феномен иретиндеги адам туурасында кеп болууда. Бул адамдын табияты ийкемдүү дегенди билдирет, ал ошону менен бирге, өсүү, өркүндөө жана чыгармачыл жараян менен тыгыз байланышкан.

Чындыгында, адамзат тарыхынын ыргактары улам өсүп, бүгүнкү күнү болуп көрбөгөндөй жогорку мааниге жетти. Бул адамдын алдына анын өсүү баалуулугуна кирүүсү мүмкүн деп ой жүгүртүү зарылчылыгын коет. Азыркы мезгилдеги адам дайыма кеңейип жана улам өзгөрүп турган ааламда жашап жатат. Ал ага өзүнүн сырларын ачып, чоң мүмкүнчүлүктөрүн берүүдө. Бул дайыма өзгөрүп, жаныланып турган аалам коомдук адеп-ахлактуулук менен жеке тартиптин илимий таанымдын, технологиялардын жана маданияттын башка чөйрөлөрүнүн алдыңкы чектеринен кыйла артта калууга мүмкүндүк бербестен өздөштүрүлөт. Илим менен адептиктин цивилизациялуулугунун жана алдыңкы чектеринин жалпы деңгээлинин ортосундагы абдан чоң аралык коомдун жапайылашуусуна, архаикалык коомдук түзүлүштөрдүн ар кандай формаларына айландырууга алып келет. Мындай социомаданий императив коомдун эң бай катмарлары менен коомдун калган бөлүгүнүн ортосундагы ажырым өзүм билемдик менен чоң болушу мүмкүн эмес деген социологиялык мыйзам менен катар жүрөт. Баштапкы абалга өтүүдөн кийин цивилизациянын деградациялануусуна же, кыйроосуна алып келүүчү социалдык жарылуунун учуру башталат.

Жеке жана коомдук өнүгүүнү гармониялаштыруунун маанилүү шарты адамдын ички өзгөрүүлөргө, тигил же, бул жол менен коомдук аң-сезимдин эволюциясына алып баруучу жөндөмдүүлүгү болуп саналат. Ааламдын мыйзамдары болсо дагы мыйзамдарды кайра жазууга караганда аң-сезимди, ишенимдерди жана баалуулуктар системасын өзгөртүү алда канча кыйын экени эчак эле белгилүү болгон. Аң-сезим коргоочу функцияны аткарып, адамдын бүтүндүгүн сактоого көмөктөшөт. Демек, анын бир катар маанилүү аспектилери боюнча ал педагогдор, реформаторлор жана ойчулдар үчүн каалагандан алда канча күчтүү келет. Ошого карабастан, идеалдуу түрдө адамдын жашоо шарттарын жана нормаларын өзгөртүү процесстери тең салмактуу жана макулдашылган түрдө жүрүшү керек. Тең салмактуулук канчалык оптималдуу болсо, инсанда жана коомдо пайдалуу өзгөрүүлөргө, өсүү жана өзгөрүү кризистеринен чыгуу мүмкүнчүлүгү ошончолук чоң болот.

Миң жылдыктын кыйырында азыркы гуманисттер бул татаал маселелердин бардык комплексин талкууга алып жатышат. «Кандай гана болбосун, үчүнчү миң жылдыктын башталышы адамзаттын жашоо шарттарын кайра карап чыгууга, биздин багыттар бизди кайда жана кандай жолдор менен барууга ниеттенип жатканыбызды суроого шарт түзөт», – деп жазат П.Куртц [121, 21-б.]. Гуманизмде – адам табиятын, анын баалуулуктарын тактоо, өнүктүрүү жана өркүндөтүү негизги миссия болуп саналат. Адам – эркин, сезимдик жана акыл-эске ээ болгон барлык катары, акыйкаттуулукка, адилеттүүлүккө, изгиликке жана бактылуулукка умтулган тубаса шык-жөндөмдүүлүктөр менен таланттарынын чексиз көтөрүлүү жана өнүгүү мүмкүнчүлүгүнө ишенимди эч качан калтырбагандыктан, гуманизм – өзүнүн руху боюнча ар дайым агартуучу окуу болуп келген. Өзгөрүү менен бирге, гуманизм агартууга чакырууда ошол эле бойдон калды. Антикалык жана Кайра жаралуу, агартуу доорунун жана экзистенциалдык философиясы бизди толугу менен ынаандырат. Гуманизм – адамды адептик, укуктук, көркөм-чыгармачылыктык, илимий-интеллектуалдык өнүктүрүүгө багытталган социомаданий феномен катары жемиштүү өнүгүү жолунда – деп, айтууга

толук негиз бар. Гуманизм – адам баалуулуктарынын чордону катары жалпы адамзаттык маданияттын бүткүл мейкиндигине кулач жайган.

Гуманизмдин башкы жетишкендиги – адам жыргалчылыгынын, адам бактысынын өрчүүсү. “Ааламдагы адамдык” жашоону үйрөнүүнүн, адам өзүнүн кайталангыс жеке чен-өлчөмүнө ээ болуунун, ички бүтүндүктү жана өсүү келечегин калыптандыруунун көптөгөн жолдору бар. Гуманизм аларды толук адамдын карамагына коёт. Албетте, бул адамзаттын психологиясынын калыптанышына жана бекитилишине байланыштуу көз караштардагы белгилүү бир өзгөрүүлөрдү билдирет. Бирок кылдат талдоо көрсөткөндөй, позитивдүү өзгөрүүлөр үчүн зарыл болгон чыңалуу шайкеш келет жана эң негизгиси, адам күчтөрүнө өзгөчө инсандын калыптануу этабы ылайык келет.

Өзүнүн негизги маанисинде адамдагы өнүгүү түшүнүгү адам пайда болгон учурдан тартып, жетилүүнүн башталышына чейинки өнүгүү процессин билдирет. Адамдын өнүгүшүнүн жана өркүндөтүлүшүнүн гуманисттик баалуулуктарынын өзгөчөлүгү – бул процесстердин чексиздигинде, алар эч качан бүтпөйт, мында Э.Фромм адам жашоосунун драмасын көргөн: адам толук төрөлө электе өлүүгө үлгүрөт [219]. Бирок, адамдын бардык өзгөрмөлүүлүгү менен мүнөзү канчалык бекем калыптанса, инсан түзүмү ошончолук туруктуу болсо, аны өзүн өзгөртүүгө, кыйроого мажбурлоо ошончолук кыйын экенин эске алуу керек. Демек, гуманизм аксиологиясынын эң маанилүү социалдык-практикалык олуттуу аспектилеринин бири болуп ишенимдерди калыптандыруу, колдоо, мониторинг жүргүзүү, кайра карап чыгуу, өзгөртүү, турукташтыруу жана өркүндөтүү үчүн зарыл болгон ички динамикасы катары технологиялар менен процедуралардын баалуулуктары, адамдын коомдук-табийгый жандыктар катары өнүгүү жолу саналат. -----

Азыркы гуманизм – маданиятта белгилүү болгон дүйнөнү өздөштүрүүнүн рационалдуу жана эмоционалдык жолдорун универсалдаштырууну анын негизги сапаты гумандуулуктун көз карашынан ишке ашырат. Адамзат категориясынын мазмунун калыптандырууга И.Кант өзгөчө салым кошуп, «адам кандайдыр бир нерсе эмес, демек, ал каражат

катары гана колдонулбайт; ал ар дайым жана бардык иш-аракеттеринде максат иретинде каралууга тийиш [90]. Кант гумандуулук түшүнүгүн адамга мүнөздүү болгон элементардык, табийгый сапаттан рефлексивдүү деңгээлге көтөрүүгө аракет кылган. В.А. Кувакин адамдын жашоосундагы адамгерчиликтин көрүнүштөрүнүн табийгыйлыгы жана көп түрдүүлүгү жөнүндө ой жүгүртүп, «гуманизм – биздин рухий дүйнөбүздө. Биз өзүбүздү өзүбүз андап билген сайын, өзүбүздүн адамдыгыбызды “жон тээрибиз” менен сезгенде же, кабылдаганда пайда болот» [115, 11-б.].

Эгерде потенциалдуу же, чыныгы адамгерчиликти гуманитардык илимдер боюнча бир нече илимпоз четке какса, анда светтик гуманисттер арасында бул баалуулуктун “уюгу” андан да маанилүү, масштабдуу болуп саналат. Демек, жогорку баалуулук деңгээлинде адамдын өзүн билүү тууралуу маселе пайда болот. Мындай суроо көптөгөн интеллигент-окумуштууларды түйшөлтүп келет. Адам өзүн, чындыгында, бардык нерсени билүүнүн аягында гана билет. Анткени, өзүн таануунун аркасында бүтүндөй илим, турмуштук тажрыйба жана акылмандык маселеси турат. Адамдын ички дүйнөсүнүн берилгендиги бул жашоонун ачык-айкындыгын билдирбейт. Бир дагы предметте, деп жазат Б. Барулин, адамда өзү, өзүнүн табияты жөнүндө көп иллюзия жок. Анын айтымында, «адамдын өзү – өзүнүн “мени” менен бетме-бет келиши – кандайдыр бир даражадатаанып-билүүчүлүк жана адептик маселе болуп эсептелинет. Адам – өзү менен жалгыз – бул көбүнчө өзүнүн ички дарамети, каалоолору, эң терең умтулуулары бар адам. Алар ачык билдирилбестен, көп учурда ал тарабынан адекваттуу түрдө ишке ашпай, бирок ага карабастан, анын ичинде терең жашап, анын жан дүйнөсүн толкундантат» [24].

Өзүн-өзү таануунун татаалдыгы априордук өзүн-өзү сыйлоо менен байланышкан, ал мен-субъектинин алдында мен-объектин түшүнүү процесстерине тоскоол болуп, абдан күчтүү психологиялык кийлигишүүнү жаратат. Ал эми инсандык мамилелердин терең жакындыгы жана адекваттуулугу гана бул субъективизмди бузат же, азайта алат. Өзүн-өзү

чагылдыруу адамдын өсүп-өнүгүшүнүн жана чыгармачылык өзүн-өзү жаратышынын, анын ишке ашпаган мүмкүнчүлүктөрүн, жашырылган жана басылган дооматтарын, кубанычын, боорукердигин, азаптуулугун жана агрессивдүүлүгүн, өзүн жалган баалоону ж.б.у.с. айтсак болот. «Адамдын өзүн-өзү ишке ашыруудагы иши бул терең чыгармачылык жана ар кандай чыгармачылык процесс сыяктуу эле, ал – адамдын өзү үчүн абдан маанилүү. Бул өзүн-өзү аңдоо, чагылдыруу абалындагы таанып-билүүдө жаңы кадам таштаган ар бир адам толкундангандай эле, адам өзү да бийиктикке көтөрүлөт», – деп, С.Б.Барулин, адамдын өзүн-өзү өркүндөтүүнүн татаал долбоорунун ажыралгыс бөлүгү экендигин баса белгилейт.

Ички инсандык мамилелердин социалдык маанисинде өзгөчө активдүүлүк жарандык гуманизм менен өзгөчөлөнөт, ал жарандын кадыр-баркын жана демократиялык баалуулуктарды колдойт. А.Печчеи белгилегендей, адамзаттын алдында турган көйгөйдүн маңызы адамдардын өздөрү жаратып жаткан өзгөрүүлөргө, ыңгайлашууга убактысынын жоктугунда турат: «...Бул кризистин булактары адамдын сыртында эмес, ичинде жатат. Ал эми бул маселелердин баарын чечүү, биринчи кезекте, адамдын өзүнүн, ички маңызынын өзгөрүшүнөн чыгышы керек.

Жашоо – бул жөн гана кооз белек эмес. Ал – оригиналдуу баалуулук. Ал табиятынан татаал жана табышмактуу келет. Гуманизм анын «абсурддугун, эксцентриктигин, тең салмаксыздыгын» аңдап билүү менен байланышкан драманын, адам болмушунун трагедиясынын фактысын көз жаздымда калтырбайт [133, 94 б.]. Бирок ошол эле учурда ал адамды, Н.Бердяевдин сөзү менен айтканда, өзүнүн “күндүгүнө” бурулууга жана адамдын өзүнөн башталган гуманизм сунуштаган мол, татыктуу жашоонун жолдорун четке какпоого чакырат. Гуманизм – адам табиятынын караңгы жактарын да билет, бирок аны «терс эмес, инсандын оң уюлуна кызыктырат. Бул жагынан алганда, адамдык касиет – “адамдагы адамдык” бийик жашоону чагылдыруучубашкы принцип болуп эсептелинет [114]? Азыркы гуманизм – адамдын экзистенциалдык талабына жооп иретинде рационалдуу жана прагматикалуу.

«Гуманизмдин артыкчылыгы – ааламга болгон көз караш катары адамдын изги сапаттарына басым жасап, анын дараметин бекемдөөдө, табийгый социалдык мүмкүнчүлүктөрдү арттырууда, сынчыл ой жүгүртүүнү өнүктүрүү программасын сунуш кылганында турат...» [116, 486.]. Өсүү, эркиндик, жетилгендик, рационалдуулук, сүйүү жана актуалдаштыруу – инсандын гуманисттик концепциясынын алкагындагы башкы негизги баалуулуктардан болуп калды. Ошол эле учурда акыл-эс адамдын ички дүйнөсүнүн мазмунун көрсөтүүнүн жана түшүнүүнүн куралы, билимди, жөндөмдү, ишенимди, тажрыйбаны жана баалуулуктарды бириктирген негиз болуп чыгат.

Чет элдик изилдөөчүлөрдүн бир катар эмгектери адамзаттын жашоо маңызын талдоого арналган. Алардын арасында Л.Гуцаленко, В.Е.Гарпушкин, Г.И.Добротворская, Е.П.Кривушин ж.б. бар. Г.И.Добротворскаянын пикиринде адамзаттын маңызы анын жалпы функциясында жатат, ал – аң-сезимдин моралдык формасынын өнүгү, моралдык баа берүүнүн критерийи деп эсептейт. Анын маңызы – «коомдук аң-сезим менен ганачектелбейт, алошондой эле инсандардын өз ара мамилелерин жөнгө салуудан да көрүнөт». [76]. Автордун пикири боюнча, гумандуулук сапаттык мүнөздөмө, «адамга таандык сапат катары анынуникалдуулугу, башкаларды эмес, адамдын өзүн гана чагылдырган...» [76]. Адамзат керектөөлөрдүн ички формасы, алардын мазмуну катары да аракет кыла алат. Мындан улам адамзаттын бүтүндүгү жана анын компоненттери жөнүндөгү суроо жаралат: «Адамгерчиликтин бүтүндүгү болгон адептик сапат – анын өзүнө жана башкаларга болгон мээримдин, өзүн сүйүүнүн жана изгиликтин биримдиги» [76]. Э.П.Кривушинанын айтымында, адамгерчиликтин өлчөмү идеалдар менен байланыштуу, ошондуктан «өзүнүн адамдык өлчөмүн аңдоо ар дайым же, жок дегенде эркин адамда «оптималдуу өлчөмдүн» деңгээлине өсүүгө тенденцияланат. Ичтен чыккан идеал болуу чен-өлчөмүн максималдуу адамгерчилик багытында өзгөртүүгө түрткү берет.

Адамзаттын феноменин фундаменталдуу изилдөөлөрдүн ичинен В.Д.Шадриковдун «Происхождение человечности» аттуу монографиясы

бөлүнүп турат. Автор «адамгерчилик» түшүнүгүн түшүнбөй туруп, адамдын табиятын түшүнүү мүмкүн эмес экендигине ишенгендигин билдирет. Адамзаттын аң-сезим, ой жүгүртүү, мотивация, иш, адеп-ахлак жана дин менен болгон байланышын, адамдын табийгый сапаттарын гумандаштыруу процессин түшүнүүгө аракет кылат. Автордун айырмалоочу өзгөчөлүгү анын «руханийликтин диний түшүнүгүнө кайрылуунун» мыйзамдуулугуна ынанымдуу мамиле жасоосу болуп саналат. Анткени, «аларды чечүүнүн логикасында гана... инсандын бүтүндөй психологиялык концепциясын берүүгө болот» [236, 14-15-б.]

Маанилүү ой жүгүртүүнүн бири адам түп-тамыры менен толук эмес, дайыма өзгөрүүгө дуушар болгон, өнүгүүгө жана өркүндөтүүгө жөндөмдүү жандык деген автордун идеясы саналат. «...Инсандын руханий күчтөрүнүн өнүгүү процессинде анын руханий (психологиялык) сапаттары да өзгөрүп турат. Табигый ой жүгүртүү адеп-ахлактык ой жүгүртүүгө айланат... Адамдын табигый күчтөрүн рухийлештирүү ишке ашат... Жөндөмдүүлүктөрдү рухийлештирүү механизми ар бир психикалык функциянын өзүнө ой жүгүртүүнү камтыганынан, ал эми ой жүгүртүү адеп-ахлактуулуктан турат. Демек, руханий жактан өнүккөн адамда ар бир психикалык функция интеллектуалдык жана адеп-ахлактык болуп саналат. Мында адам өзүнүн руханийлигинин призмасы аркылуу кабылдайт, элестетет, ойлонот жана башынан өткөрөт.

В.А.Кувакин адамгерчиликтин адамзат табиятынын көп түрдүүлүгү менен болгон байланышын көрсөтөт. Ал *интеллектуалдык* чөйрөдө ага ичинен мүнөздүү болгон акыл-эстүүлүк жана сергек маныз, психологияда адамдын сезимдери менен тажрыйбаларынын дүйнөсү; экзистенциалдуулукта адамдын субстанционалдуулугу, уникалдуу реалдуулук катары анын абсолюттуулугунун байланыштуулугу аркылуу көрүнөт [115].

Ошону менен бирге, өзүнүн белгилеринин татаалдыгы жана түгөнгүстүгүнө, керт башын ойлобоочулук жана курмандыка чалуучулук формасында көрүнүүчү сырдуулугуна карабастан адамгерчилик инсандын

сапаты катары өздүк аң-сезим менен тыгыз байланышкан. Анын өзүндө ал толук, сапаттуу жана натыйжалуу чагылдырыла алат. Ошондуктан адамгерчилик – бул адамды сүйүү касиетине ээ жогорку өздүк аң-сезими бар инсандын мүнөздөмөсү” [174, 37-б.]. Өздүк аң-сезим канчалык жогору болсо, индивиддин баалуулуктар системасындагы адамгерчиликтин баалуулук статусу ошончолук жогору болот. Тарых жашоосу аталган өз ара байланышты тастыктап турган көптөгөн белгилүү инсандарды билет. “Адамгерчилик мезгилдин агымына баш ийбеген кандайдыр-бир өзгөчө нерсе” деген А.Мамедованын көз карашына толук кошулууга болот [134]. В.А.Рыбин өзү тараптан баса белгилегендей, адамгерчилик психикалык жактан нормалдуу бардык адамдын ички дүйнөсүнүн өзгөрүлгүс элементи болуп саналат: “Толугу менен адамгерчиликсиз адамдар болбойт, бирок толугу менен адамгерчиликтүү адамдар да жок: кеп инсандагы тигил же башканын басымдуулук кылуусу жана күрөшү туурасында болууда...”[174, 37-б.]. Ушуга байланыштуу гуманизм жаатындагы азыркы изденүүлөр менен Н.А.Бердяев менен Л.И.Шестовдун чыгармачылыгында алардын турмушунун жана философиясынын бузулбастыгын өзүнүн бүткүл тагдыры менен көрсөтүп беришкен.

Адамгерчиликти күнүмдүк түшүнүү адамды сүйүү жана урматтоо, ага кам көрүү, анын кадыр-баркын жана баасын таанууну билдирет. Адамгерчиликтин көрүнүшү адамдын реалдуулуктун тышкы формаларына болгон мамилесинин чөйрөсү менен эле чектелбестен, анын өзүнүн Мени менен болгон өз ара аракеттенүү чөйрөсүнө да жайылат. Гуманисттер адамгерчиликти «адамдардын тубаса сапаты, адамдын табиятын өз алдынча ишке ашыруу, алардын татыктуу жашоону түзүүгө жана бекемдөөгө, жакшы иш кылууга, жашоодон ырахат алууга жана бактылуу болууга болгон жөндөмдүүлүгүнүн жана каалоосунун белгиси катары чечмелешет. Бирок, бул жерде эң көйгөйлүү нерсе адамгерчиликтин реалдуулуктагы көрүнүшүнүн механизми болуп саналат.

Адамзат дүйнөсүндө бардыгы аракетке, адам болуу эркине таянышат. Адамдын өзүн-өзү ишке ашыруусуна өзөктөш адамда белгилүү бир мааниге ээ эмес деген түшүнүк жатат [174, 41-б.]. Ал эми гуманизмде инсандын маңыздуу процедурасы, өнүгүү багыты, адамзаттын энергиясынын күчөшү катары каралат: «Бардык тирүү жандыктар адамгерчиликке укуктуу, ал эми адам үчүн бул – милдет...” [110, 49–б.].

Сезимдин жана жүрүм-турумдун башка формаларына карата адамзаттын артыкчылыгы абстракттуу моралдык императив эмес, адамдын өзүн эркин тандоо болуп саналат. Психологиялык деңгээлде тандоо, биринчи кезекте, адамдын өзүнүн шашылыш муктаждыгы оң эмоцияларга болгон керектөөсү менен шартталган. Адамзат жашоонун позитивдүү көрүнүштөрүнүн аймагын белгилейт. Аны кеңейтет, адамдын жан дүйнөсүнүн булуң-бурчтарын жарыктандырат. Негизги же, кыйратуучу кумарлардын жарылуусун башкарат. Биз адам күчүнүн чегинен тышкары, укмуштуу нерсе жөнүндө айтып жаткан жокпуз. Гуманизм – бул адам жөнүндөгү реалисттик окуу, адам менен болгон мамиленин формаларын ар бир инсан үчүн жеткиликтүү болгон эң маанилүү баалуулук катары сунуш кылат.

Адамзат психикалык феномен катары кам көрүү, сүйүү жана кадыр-барк ошондой эле, жашоодогу ийгиликке караганда алда канча терең жана көлөмдүү келет. Гумандуулук алардын жашообуздагы көрүнүшүнүн сапатын аныктайт. Демек, мисалы, инсандын башка адамга болгон гумандуу мамилесине жалпы мамилесинен келип чыккан сүйүү жана камкордук эч качан алардын көрүнүшүнө болгон муктаждыкты белгилүү бир адамдан жана анын чыныгы муктаждыктарынан жогору койбойт. Адеп-ахлактык милдет табигый жакшылыкка карама-каршы коюлган, аны бекемдеп, өнүктүрбөгөн формализмди адамгерчиликтүү адамдын иш-аракетинен таба албайбыз. Психологиялык көз караштан алганда, адамгерчилик – бул адамдын Мени менен байланышта болгон бардык нерсеге урмат-сый менен мамиле кылууну аныктаган адамдын олуттуу касиети. Бул бир өлчөмдүү сезим эмес, инсандын ички дүйнөсүнө жана анын жашоо мейкиндигинин объективдүү

реалдуулуктарына позитивдүү мамиле кылуу үчүн психиканы орнотуучу, адаттан сырт тымызын жана ошол эле учурда күчтүү жөндөм болуп саналат.

Светтик жана диний гуманизмдин өкүлдөрү адамгерчилик гуманисттердин мифи жана фантастикасы эмес экенин бирдей түшүнүшөт: «Ар бир адамдын адамгерчилиги – бул... факт, бул анын негизги өзгөчөлүгү», эң көп адамдарга мүнөздүү ар кандай психотиптер жана дүйнөгө болгон көз караштар бар [46, 45-б.]. Ырас, алардын ортосундагы айырманы белгилей кетели: диний гуманисттер үчүн «адамзат... – жогорку күчтүн белеги» [46, 45-б.]; дүйнөлүк гуманизм үчүн «чыныгы изгиликке умтулган жол – биздин табиятыбыз аркылуу гана көрүнөт» [111, 21-б.].\? Диний жана светтик мамиленин айырмасын М.В.Дробжев: «Светтик гуманизм адамга гана эмес, анын максатына жетүүдөгү өз алдынчалыгына да негизги көңүлүн бурат. Ал адамдын Кудайга өз алдынчалуулугун, инсандын чексиз чыгармачылык мүмкүнчүлүктөрүнө болгон ишенимин жар салып, адамдын эркинин, акыл-эсинин, өз алдынчалуулугунун, ички дүйнөсүн өнүктүрүүнүн маанилүүлүгүн баса белгилейт. Мындай гуманизм инсандын өзүнүн жана бүткүл адамзаттын келечеги үчүн жеке жоопкерчилигин жогорулатат. Диний гуманизм, чындыгында, инсандын жеке өзү жана адамзат үчүн болгон жоопкерчилигин алып салат...» [78, 65-66-б.].

Бирок светтик жана диний гуманизмдеги «гумандуулук» түшүнүгүнүн мазмуну бирдей келет. Биринчиси да, экинчиси да адамгерчиликтүү адамдардын адамгерчилигине багыт аларын билдирет. Булар кайраттуу жана чечкиндүү адамдар. Алар – пландардын жана үмүттөрдүн кыйрашына туруштук бере алган, өзүнө болгон ишенимин жана башкаларга жакшы ниетин жоготпостон, эркин жана жоопкерчиликтүү, көз карандысыз жана милдеттүү адамдар. Алар үчүн «өз табиятын ээрчүү – жакшылыкта ыкластуу болуу» дегенди билдирет [111, 21-б.]. Кошумчалай кетүүчү нерсе, светтик гуманисттер биологиялык табияттан айырмаланып, адамдын туура мүнөзүн аң-сезимден көрүп, кубулуштун артындагы заттын маңызын көрө билүү жөндөмү катары ага таянууга үндөшөт. К.Роджерс айткандай, «адамдын

жүрүм-туруму анын денеси жетүүгө умтулган максаттарына карата пландуу татаал жол менен кыймылдаганда тактоо деңгээлине чейин рационалдуу болот. Биздин коргонуу реакцияларыбыз бул акыл-эстүүлүктү ишке ашырууга мүмкүнчүлүк бербей жаткандыгы, албетте, кейиштүү нерсе [173, 246-б.]. Аны менен макул болбоо кыйынга турат. Азыркы гуманизм рационалдуулуктан адамгерчиликсиздикти көрүүдөн баш тартат. «Чындыгында, акыл-эстин биринчи адамдык жана гумандуу статусун коргоо менен жакынынын көйгөйлөрүн көрүп, аны менен эсептешүү – эң сергек акылдын иши», – деп, эсептейт А.Круглов [110, 48-б.].

Гуманизм жана антигуманизм ар кандай философиялык, диний салттардын диалогун камсыз кылган социалдык, маданий факторлор болуп эсептелинет. Анда маданий кубулуштун чиеленген көп кырдуу өнүгүүсү ишке ашат. Диалектиканын мыйзамына ылайык, гуманизм менен антигуманизмдин карама-каршылыгы өнүгүүнү шарттайт.

Гуманизм – дүйнө тааным, ага ылайык болмуштун эң жогорку баалуулугу адам, анын эркиндиги, акыл-эси, таланты, чындыктын бардык башка формалары аны менен байланыштуу. Антигуманизм – адам жана коом үчүн мыйзамсыз, жалган, адеп-ахлаксыз, акыр аягында коркунучтуу жана душмандык нерсе катары гуманизмди кеңири сынга негизделген социомаданий багыт. Альтернатива катары антигуманисттер салттуу диний, социалдык жана үй-бүлөлүк баалуулуктарды катуу сактоого багыт беришет жана адамдын өзүнө таянуу, өз алдынча этика идеясынын ыраатсыздыгы, ал тургай коркунучу жөнүндөгү идеяны өжөрлүк менен карманышат. А.Ч.Ахиезер жана С.Я.Матвеев антигуманизмге төмөнкүдөй мүнөздөмө беришет: «Антигуманизмди адамдын репродуктивдүү ишмердүүлүгүнүн топтолгон уюшкан тажрыйбасы катары түшүнүүгө болот. Ал чыгармачылыктын белгилүү бир деңгээлине мүмкүнчүлүк түзүүдө, бирок ошол эле учурда анын өсүшүнө катуу чектөөлөр, тарыхый калыптанган алкактан тышкары өнүгүүсү саналат. Демек, антигуманизм, биринчиден, белгилүү бир маданиятта, коомдо кадимки, табигый көрүнүш катары кабыл

алынган деңгээлден жогору өсүүгө тоскоол болгон чектөөчү болуп саналат. Ал маданияттын мазмуну формасында, мисалы, белгилүү бир масштабдагы жана түрдөгү жаңылыктарга тыюу салуу, айрым масштабдардын жана түрлөрдүн баалуулугун жарыялоо, айрым догмалардын кол тийбестиги, «тынчтык» идеалдары, б.а.жашоо образын өзгөртүүгө тыюу салуу туурасында айтсак болот. Антигуманизм коомдук мамилелер жана институттар, адамдардын репродуктивдүү ишмердүүлүгүнүн мазмуну түрүндө да пайда болот... Антигуманизм бийлик тарабынан башка пикирлерге каршы күрөш түрүндө да көрүнүшү мүмкүн. Ал ошондой эле алардын «эл душмандарын» куугунтуктоосу, чарбалык демилгенин жаңы формаларын, чыгармачылыктын өзгөчө анын бардык түрлөрүндө жок кылуу практикасы менен массалык элдик кыймылдардын формасын алат [21]. Гуманизмге каршы ар бир сын антигуманизм адамкерчиликсиздик үчүн ачыктан-ачык кечирим суроо эмес экенин кошумчалоо керек.

Гуманизм жана антигуманизм иш жүзүндө маданияттын негизги карама-каршылыктарын өзүнө сиңирген: адам – Кудай, акыл – ишеним, рационализм – иррационализм, секуляризация – сакралдаштыруу, прогрессивизм – консерватизм, чыгармачылык – аскетизм, инновация – салт. Ошентип, атап айтканда, «сакралдашуу – секуляризация» деген маданий-тарыхый антитезалардын тирешүүсү, кыязы, акыркы беш-алты кылымдагы адамзат маданиятындагы мүнөздүү көрүнүш, анын татаал, көп учурда драмалык жана карама-каршылыктуу өнүгүшүнүн далили. Туура белгилегендей, В.Бахинин, секуляризация жана сакралдаштыруу жандуу, динамикалуу маданий-тарыхый антитезанын уюлдары болуп саналат. Алардын ортосунда элдердин жана мамлекеттердин цивилизациялуу жамаатынын мейкиндиги бар [27, 14-б.]. Ошентип, гуманизм жана антигуманизм дилеммасы жалпы маданий диалогдун деңгээлинде жогорудагы карама-каршылыктарды чечмелөө болуп саналат. Гуманизм жана антигуманизм адамзаттын акыл-эсинин, илиминин, техникасынын, жаңы жашоо образынын прогрессивдүү өнүгүшү, ошондой эле илимдин жана илимий ой жүгүртүүнүн жаңы формаларынын өнүгүшү менен

байланышкан адамзаттын тынчсызданууларынын чагылышы саналат. Антигуманизмдин салттуулугун, андагы социалдык жана өзгөчө этикалык чөйрөдөгү жаңылыктарды тануу – табийгый көрүнүш.

Эми гуманизмдин келечеги туурасында айта турган болсок, анда гуманизм адамзат маданиятынын маанилүү жана туруктуу компоненти болуп саналат. Афина шаарынын эркин жарандарынын стихиялуу чыгармачылыгы катары жаралып, ал кайра жаралуу доорунун маданиятын пайда кылып, орто кылымдын аягында өзүн-өзү аңдоонун алгачкы актыларын жасаган. Ошондон бери ал дайыма модернизацияланып турса да, маданий константага айланды. Демек, гуманизмдин келечеги жөнүндө айтууга толук негиз бар. В.В.Бибихиндин адилеттүү баа берүүсү боюнча: «Кайра жаралуу өзүнүн маңызы боюнча өткөндү калдыктардан жабыштыруу эмес, азыркы учурду издөө болуп саналат. Азыркы заман – байыркылар келген келечек. Ал биринчи жолу кайтып келет. В.В.Бибихин Ренессанс жөнүндө «тарыхка конструктивдүү мамиле» катары жазат, аны Б.Соловьевдун сөзү менен айтканда, «жыйноо». Бул жагынан алганда, Кайра жаралуу «тарыхый окуя...» эмес, тарыхый бурулуштун тынымсыз болушу мүмкүн.

Ошондой болсо да, анын келечектеги дүйнөдөгү кыйынчылыксыз жеңиштүү жүрүшү жөнүндө ойлонуу акылсыздык жана алысты көрө албагандык болмок. Адамдын ой жүгүртүүсүнүн инерциясы гана эмес, аны калыптандыруу үчүн кызмат көрсөтүүлөрдүн азыркы рыногу да бар. Ал чынчылдык жана объективдүүлүк принциптерин карманууну, социалдык маанилүү көйгөйлөргө тийиштүү көңүл бурууну, адам менен ойноону артык көрүүнү зарыл деп эсептебейт. Алсыздыктар, адамдын караңгы жактарына кайрылып, түбөлүктүү мүнөзгө ээ болуп, «сезимдерге» кызыгуу аркылуу болмуштун актуалдуу маселелеринен алыстатат.

Дж.Херриктин пикиринде, ХХ кылым гуманизмдин доору болгон. Анын далили катары диндин алсыроосу жана “эң жалпы укуктарды түшүнүүнүн жогорулоосу” саналат. Бирок “Согуштун, геноцид менен тоталитаризмдин доору катары бул эн жаман мезгилдерден болгон” – деп, жазуу менен

реализмге жакындаган. Жашоонун узактыгынын өсүүсүнүн, ар кандай оорулардын төмөндөөсүнүн жана ааламдын кээ бир бөлүктөрүндөгү жыргалчылыктын жогорулоосунун доору катары адамдардын басымдуу бөлүгүнүн жашоо-турмушун жакшыртуунун мезгили деп айтууга болот”. Гуманизмдин ийгилиги анын Африка менен Азияда кабыл алынуусу менен байланышкан [265]. Жыйынтыгында Дж.Херрик жазгандай, оптимист болуу кыйын иш, бирок БУУ адам укуктарын коргоодогу анын чабалдыгына карабастан, гуманистик дүйнө көз карашты жайылтууга көмөк көрсөтөт.

Азыркы өткөөл мезгилдин жана бузулган демократиянын шарттарында светтик гуманизмдин келечеги жөнүндө айтуу оңойго турбайт. Ойчул В.Барулин «Российский человек XX века» деген эмгегинде гуманизмге башка максатка ылайыктуу турмуштук альтернативасы жок экендигине бекем ишенгендигин билдирет.[25, 15-б.].

Гуманизмдин келечеги жөнүндө сөз кылып жатып, бүгүнкү күндө эволюциялык биология менен демографияда колдонулуп жаткан математикалык моделдөөнүн айрым принциптерине кайрылсак болот. Иш биринчи жана экинчи учурда татаал биологиялык-социалдык системалардын жогорку тактык менен өзгөрүшү гиперболикалык өсүштүн формулаларына туура келет. Мындай экстраполяция – негиздүү келет. Анткени гуманизм – адам маңызынын алкагындагы демографиялык кубулуштардын мазмуну болгон синергетикалык принциптерге шартталышкан. Ушул контекстте адамгерчилик – адамзаттын динамикалык жандуулугунун көрсөткүчү болуп саналат. Анын деңгээлинин жогорулашы же, төмөндөшү – цивилизациялардын гүлдөөсүнүн же, төмөндөөсүнүн көрсөткүчү.

Гиперболикалык өсүштүн өзгөчөлүгү анын өтө жай горизонталдык өнүгүүдөн вертикалдык өнүгүүгө, чексиздикке өтүшү саналат. Биздин учурда, тиешелүүлүгүнө жараша, биотикалык жана демографиялык жарылуу бар. Бирок, белгиленгендей, бул эки учурда тең белгилүү бир учурда жарылуунун ордуна фазалык өтүү пайда болуп, өнүгүү модели дээрлик горизонталдуу сызык катары көрсөтүлүп, кескин өзгөрөт. Жердик биота үчүн бул адамдын

бифуркациялык сингулярдык фактордун бир түрү катары пайда болушу, кескин түрдө, биологиялык эволюциянын масштабы боюнча анын мыйзамдарын өзгөртүү менен шартталган. Демографиялык өсүш учурунда фазалык өтүүнүн башталышынын жана бул мааниде дүйнө калкынын турукташтырылышынын себептерин айтууга караганда түшүндүрүү алда канча кыйынга турат. Ошентип, Европанын калкы иш жүзүндө турукташкан. Кытайда калктын өсүү ыргагы байкаларлык түрдө төмөндөп жатат. С.П.Капица, турукташуунун себептеринин бири адамзаттын маалымат дооруна кириши саналат деген пикирди айткан. Бул, биздин пикирибизде, батыш коомдорунун жашоонун жогорку сапатына жетилген демократияга жетишүүсүн камтып, орточо жашоонун узактыгын жогорулатуу жолу менен жогорку төрөлүүнүн зарылдыгын калыбына келтирүү керек. Башкача айтканда, адамдын жана коомдун жыргалчылыгы үчүн, кандайдыр бир инновацияга байланыштуу жаңы тобокелдиктер жана чакырыктар келип чыкканда адамдын жашоосун камсыз кылуунун социомаданий, гумандаштыруучу факторлору биологиялык факторлорду алмаштырууга умтулат. Мындай ааламдашуу кубулушу бир жагынан, ал жердин калкынын турукташуусуна негиз болуп, эң оор глобалдык маселелердин бирин алып салса, экинчи жагынан, гумандаштыруу процесстерин стимулдаштыруунун негизи болуп саналат.

Албетте, келечекте адамзаттын агрессивдүүлүгүнүн, акыл-эссиздигинин жана туруксуздугунун, гуманизмдин принциптеринин жарылуу мезгилдери да болбой койбойт. Бирок адамда тажрыйбаны топтоо эс тутуму жана жөндөмдүүлүгү бар. Стратегиялык жана ынгайлашуучулук жөндөмдүүлүгү андан да кыйла татыктуу жашоо үчүн өзгөрүп турат. Ошондуктан адамзаттын акыл-эстүүлүгүнүн басымдуулук кылуусу жана анын жашоо-турмушка болгон сүйүүсү жогору болот деген үмүтү абдан чон. Бүгүнкү күнү тарыхтын постмодернистик мезгилиндеги маданияттын кризистик көрүнүштөрүн артка “жаңы орто кылымга” кайтуу менен чечүү эч мүмкүн эмес экендигин моюнга алуу абзел [59, 4-б.]. Илимий дүйнөгө болгон көз караш ар кандай соккуларга

кыйла туруктуулук көрсөтөрү дагы кайрадан тастыкталды. Анын айкын далили катары В.Л.Гинзбургдун гуманизмди, акыл-эсти, демократияны жана илимди активдүү коргоосу саналат. Андан кийин окумуштуу-гуманист Н.Н.Моисеевдин акыркы жылдардагы чыгармачылыгы да олуттуу таасирлерди калтырды. Ал өзүнүн акыркы он жылдагы эмгектеринде гуманизмдин глобалдуу маданиятты сактоочу жана жаратуучу маанисин баса белгилеген. Азыркы ааламдагы кризистик көрүнүштөргө көңүл буруу менен ал: “Жалпы планетардык окуялардын өнүгүүсү бир нече сценарийлерден туруусу ыктысал. Алардын ичинен эң ыктымалдуусу –антигуманистик багытты белгилемекмин... Гуманистик реформация мен үчүн кризиске бараткан жападан-жалгыз альтернатива сыяктуу сезилет. Анын максаты – адамдын татыктуу өзүн-өзү сактоосу катары эсептелинген антропоборбордуулуктун жаны гуманисттик даражасына көтөрүлүүнү түшүндүрөт. Бирок бул адамды эле эмес, бүткүл биочөйрөнү, б.а. жашоонун жана анын өнүгүү абалын сактоо дегенди билдирет” [147, 18-19-б.].

Адамзаттын келечектеги жашоосундагы гуманизмдин фундаменталдуу ролу Homo sapienстин антропологиялык белгиси катары анын гумандуулугуна таянуу менен аныкталат. Бул, баарынан мурда, гуманизмдин алдындагы рефлексия катары таралуусун түшүндүрөт. Бирок ал тургай, мындай шарттарда да баса белгилей кетүүчү нерсе, бул гуманизмдин принципалдуу эки жактуулугу, андыктан анда адамдын, адамгерчиликтин жана анын табигый гумандуулугунун алгачкылык принциби калыптанган. Гуманизм идея жана дүйнөгө болгон көз караш катары предикативдүү келет. Ал тургай, гуманизм жашоо-турмуштун образы катары өзүнүн социологиялык өңүтүндө ар жолу анын субъектисинин уникалдуулугу жана контексттин бардык конкретикасы менен толукталып, кээ бир жалпы көрстмөлөрдөн жогору турбагандыгы белгилүү. Бул гуманизм дүйнөгө болгон көз караш катары толук чындыкка жана куткарылуу, бактылуулук кепилдиктерине ээ болуу укуктары жок дегенди билдирет, о.э. биздин көз карашыбызда, перфекционизмге, догматизацияга жана адамзаттын көптөгөн башка оорууларына карата

натыйжалуу каражаттарды сунуштайт. Анткени адамда камтылган жамандыктын, агрессиянын жана деструктивдүүлүктүн элементтери кандай гана учурда болбосун, баш көтөрүп, ырайымсыз кубаттуулугу менен адамдарга эле эмес, ааламдагы бардык жандууларга, жашоонун бешиги болгон Жер энебиздин өзүнө да олуттуу залакасын тийгизбей койбойт деп ким кепилдик бере алат?

Мына ошентип, изилдөөнүн соңку параграфына төмөнкүдөй корутундуларды келтиребиз. Алар:

-гуманизмдин этикалык аспектилери адамдын жан дүйнөсүнүн эволюциясынын максаттарын анын өркүндөшү жакшылык менен жамандыктын, адилеттүүлүк менен адилетсиздиктин, эркиндик менен кулчулуктун, бакыт менен бактысыздыктын, ырахаттын табиятын жакшыраак түшүнүүгө, аныктоого жардам берет. Адамдын акыл-эстүү жандык катары жашоосунун максаты – бул абсолюттуу жакшылыкка жетишүүсү, ал бардык максаттардын жана ушул максатты ишке ашыруу үчүн пайдалуу жакшы сапаттардын кошумча формаларынын натыйжасы болуп саналат;

-азыркы гуманизм адамдын табияты тууралуу көптөн бери келе жаткан талашты чечүүдө эски философиялык тезистен четтейт: адам – саясий жана акыл-эстүү, эркин жана адеп-ахлактуу жаныбар. Адамды артыкча идеалдуу даңазалабастан, натурализм, инстинктивизм, психоанализ, бихевиоризм теорияларын кайра карап чыгуу абзел. Адам – табийгый дүйнөгө таандык болуп, анын рухий өңүтү – эрк, сезим-туюмдар жана аң-сезимдүүлүк менен мүнөздөлөт. Буга байланыштуу азыркы гуманизм эки эрежени эске алат: эссенциализмден жана редукционизмден оолактоо.

КОРУТУНДУ

Диссертациялык иштин жыйынтыктоочу бөлүгүндө изилдөөнүн мазмундук талаасында камтылган антропологиялык тариздеги конкреттүү-тарыхый ойлом материалдары социалдык-философиялык өңүттөн жалпыланып, ал жалпылоолордун илимий натыйжасы он эки пункттан турган концептуалдык бүтүм катары түзүлдү.

1. Адам түшүнүгүн парадигма иретинде комплекстүү изилдөө, фрагментардык (тармактык) концепттерден айрымаланып, методологиялык мүнөздөгү синтетикалык же, синтездик концепцияны колдонуп адам табиятын жана маңызын изилдөө ыкмасы соңку мезгилде жаңы өнүгө баштаган – философиялык антропологияга таандык. Классикалык философия – адам турпатын биологиялык алкак менен чектеп, анын акыл-эстик, сезимдик жана эрктик (субъектилик) өз алдынчалуулугуна, уникалдуу жаратмандык мүмкүнчүлүгүнө жетишерлик денгээлде баа бербей келгендиги белгилүү. Классикалык философия – адамдын парадоксалдуу экилик биосоциалдык табиятын – ал бир эле учурда социалдык абалдын субъектиси да, объектиси да экендигин толуккандуу эске алган эмес. Объект жана субъект түшүнүктөрүн ыксыз абсолютташтыруунун натыйжасында адам болуму (тириликти) түшүнүгү “классикалык жана постклассикалык ыкмалардын” көлөкөсүндө калган. Мындай методологиялык оош-кыйыш кырдаал классикалык философиянын метафизикалык (объективдүүлүккө басым жасоо) өзгөчөлүгү менен түшүндүрүлөт. Бул белгиленген кырдаал философиялык антропологиянын калыптанышы менен өнүгүшүнүн пайдубалы болуп эсептелет. Адам ар дайым өзүнүн чектелген табийгый алкагынан чыгууга умтулат. Адамдын өзгөрмөлүү табиятынын ички логикасы мына ушул “адамдык умтулуу” менен түшүндүрүлөт. Адам тууралуу эмпирикалык ойлом материалдарын теориялык жалпылап, фрагментардык концепттерди абстракциялардын бүтүндүгү катары кароого умтулуу – философиялык антропологиянын негизги өзгөчөлүгү болуп эсептелет.

2. Адам жана анын ишмердүүлүгү, коом түзүмү жана коомдук болмуш менен тыгыз байланышкан социотабияттык жана социомаданий факторлор универсалдуу эволюциянын конкреттүү-тарыхый көрүнүшү болуп эсептелет. Аталган эки фактор табият менен коомдун экилик коэволюциясынын натыйжасында пайда болгон: “табият менен социумдун” жана “социум менен маданияттын” бирин-бири шарттаган өз ара катнашын синтездеген кубулуштарды туюндурат. Философиялык антропология адам табиятын жана маңызын иликтеген тармак. Ал – конкреттүү адамологиянын абстрактуу жагдайы (көрүнүшү, кубулушу, туундусу) катары “табият менен социумдун” жана “социум менен маданияттын” бирин-бири танган, биринен-бирине өткөн илимий-теориялык туундусу болуп эсептелет. Адам – бир бүтүндүктөгү турпат. Ал социалдык реалдуулук катары “социотабият”, же тактап белгилегенде социум менен табияттын айкалышкан биримдигинен жаралган кубулуш менен түздөн-түз байланыштуу. Дал ошондой эле, адамдын социомаданий маңызы коомдошкон адамдардын өз ара алакасы – коомдук болум, ага мүнөздүү маданий баалуулуктар менен аныкталат.

3. Табият – Коом – Адам үчилтиги учурдагы экзистенциалдардын зат-маңызын түзгөн ажыралгыс бир БҮТҮНДҮК: бүгүнкү адамзат жашоо-тиричилиги, анын деңгээли аталган (бири-бирин өбөлгөлөгөн, шарттаган, бирине-бири көз каранды) үчилтиктин өз ара байланышы аркылуу аныкталат. Табият – коомго, коом – табиятка, табият менен коом – адамга, адам – коом менен табиятка таасир берет. Натыйжада табият-коом-адам карым-катнашы универсалдуу мүнөзгө ээ болуп, көп тармактуу биримдикти – экотүзүмдү жаратат. Аталган экотүзүм эгоисттик эмес гуманисттик антропологиянын же, антропологиялык альтруисттик гуманизмдин өлчөмү менен алкагын аныктайт. Гуманисттик антропологиянын же, антропологиялык гуманизмдин онтогенетикалык негизи – табиятта коомдун (адамдын) изи бар; адамда (коомдо) табияттын изи бар. Коом белгилүү деңгээлде “антропологиялашкан табият” (“коомдошкон табият”) болуп эсептелет.

4. Табыйгый чөйрө – коомдук жашоо-турмуштун (аны өбөлөглөп турган) зарыл шарты. Ал эми, коом – табияттын кыйла кенири бүтүндүгүн туюндурган социеталдык түзүм болуп саналат. Адам жер шарынын “ичке кабыкчасы” катары андан абстракцияланган геочөйрөнүн алкагында (чегинде) тиричилик өткөрөт. Геочөйрө бир эле убакта адамга таасир бере турган жана андан таасир ала турган аймак. Ал – коомдун өндүрүш процессине кептеле интеграцияланган коомдук жашоонун (болмуш экзистенциясынын) зарыл шарттарын түзгөн табияттын бир бөлүгү. Геочөйрөсүз (фауна жана флорасыз) адам болумун элестетүү мүмкүн эмес. Адам үчүн социалдык кырдаал кандай мааниге ээ болсо, геочөйрө да ошондой эле мааниге ээ. Адамдык парасат, акыл менен эмоциянын айкалышы, “адамдын күн сайын адам болушу” геочөйрө менен да аныкталып турат. Адамзаттын көп кырдуулугун туюндурган жүрүм-турум, адат, мүнөз, менталит геофакторлордун, социомаданий факторлордун, биопсихикалык факторлордун конкреттүү-тарыхый үзүрү болуп эсептелет.

5. Философиялык антропологиянын кыргыз кыртышын өткөн кылымдын 40-50-жылдарында башат алган тарыхый-философиялык, онтологиялык жана гносеологиялык мүнөздөгү илимий-теориялык изилдөөлөр түзөт. Айрыкча кыргыз профессионалдык философия айдыңындагы адам парасатын, маңызын, касиет-белгилерин жалпылаган эмгектер философиялык антропологиянын тилкесине түздөн-түз тиешелүү. Адамды адекваттуу таанып билүүдөгү эс-акыл, ой (ойлом), дидарлашуунун, адам болумунун, билим сегменттеринин, нарк-насилдин (А.А.Салиев, А.А.Брудный, Ж.Б.Бөкөшов, Н.К. Кулматов) маанисин, адамдын инсандык касиеттерин, социалдык-психологиялык жагдайларын изилдөөнүн жыйынтыктарынан алынган илимий натыйжалар тикеден-тике жана кыйыр түрдө философиялык антропологияга тиешеси бар.

5.1. Социомаданий контексттин мазмундук сегменттерин өзүнө сиңирип, тарыхый-эволюциялык мүнөзгө ээ болгон, биздин изилдөөбүздүн диапозонуна (тилкесине) кыйыр же түздөн-түз таандык кыргыз профессионал философиясында терең иликтенген “ой”, “психотазис”, “психологиялык маданият”, “дидарлашуу” (общение), “маалымат” (билим), “чынчылдык”, “инсан”, “өзүн-өзү аңдоо” түшүнүктөрүнүн семантикалык диапозону антропологиялык концептке ээ. Анткени, ал түшүнүктөр адам маңызын аныктаган негизги категориялар, алар аркылуу адам өзүнүн түпкүрдөгү оюн, сезим-туюмун, максат-тилегин туюндурат; ошол түшүнүктөрдү колдонуп адамдар бири-бири менен байланышып, карым-катнаш түзөт.

5.2. Дүйнөлүк философиялык антропологиянын бир саласы катары кыргыз кыртышындагы адамдын түрдүү өңүтүнө (тирик, пенде киши (инсан) ж.б.) айкын баа берүү, алардын социалдык маңызын аныктоо – объективдүү заралыдыкты жаратат. Албетте, инсандын адамдык сапаты менен анын аң сезиминин ортосундагы байланыш, адамдын аң сезимдик калыптанышындагы эң оболу анын генетикалык (тукум куучулук) башатындагы түпкү идиреги, табийгый каалоосу менен умтулуусу – объективдүү кубулуш (М.М. Амердинова). Бирок, адамдын түрдүү өңүттөрүнө, индивидуалдуу автономиялык өз алдынчалыктарына кандай гана маани бербейли, Чыгыш философиясынын, анын алкагындагы Кыргыз этноменталдык өзгөчөлүгүнө ылайык социоборбордук иерархиянын личносттун калыптанышына тийгизген таасири чоң. Анткени, личносттун калыптануусу менен өнүгүүсүндө кыргыз коомчулугунун салттуу жашоо образы (Р.Д.Стамова) маанилүү фактор бойдон кала берет.

Адам – аалам объективдүүлүгүн адамдаштырууга далаалат кылган субъективдүү кубулуш. Ал – дүйнө реалдуулугун, анын маңызын өзүнө жакындатып топтоштуруп, жан дүйнөсүнө сиңире алат. (Г.С.Токоева) Коомдук аң сезимдин кандай гана өңүтүн албайлы, анда адам табийгый

дүйнөнү адамдык (социалдык жана рухий) тандоонун, түшүнүмдүн, элестөөнүн, прогноздоонун жана моделдөөнүн алкагында жашайт. Ал – космикалык жана анын алкагындагы социалдык мейкиндиктин макро жана микро абалында жашап жатып, мезгил менен мейкиндикти багынткысы келет. Анын каалоосу менен умтулуусу чексиз. Ошондуктан адам дайыма дүйнөгө ээлик кылууга умтулат. Ал өзүнүн пенделик жашоосунун чектүүлүгүнө (убактылуу) акылы жетип туруп, кыял-сезими менен чексиздикти – түбөлүк жашоону эңсейт. Анын кишилик (личносттук) чыгармачыл-изденүүчүлүк идиреги, көркөм-таанымдык кыялдый сезимдери, рухий-интеллектик дарамети өзүнүн денелик (биологиялык) чектелүүсүнө “ээ-жаа бербей” түбөлүк боштондукка чугууну саматат. Ал анын чексиз эркиндикке болгон умтулуусу. Мындай умтулуу – адамдын геочөйрөдөгү жашоо менен чектелбестен космикалык кеңири мейкиндикке болгон эңсөөсүнөн кабар берип турат. Анын өзү адамды антропогенездик изилдөөдөгү Дарвиндик теориянын реалдуулугунан күмөн жаратат. Мына ошондай көз карашта философиялык антропология – адамдын антропогенездик купуялуулугуна терең маани берип, анын генезистик табиятын изилдөөдө бир жактуулукка жол бербейт жана плюралисттик мамиле кылууну көздөйт.

6. Философиядагы антропология – адам маңызын туюндурууга багытталган илимий тармактардын теориялык натыйжаларын логикалык жалпылоонун натыйжасында жаралган жана анын квинтэссенциясы “адам – эмне” деген суроо-парадигма менен байланыштуу. Эгерде, “адам деген эмне” деп аталган туюнтманын ички логикасы жалпы адам маңызы тууралуу ойтутумдун сырткы фактору катары мүнөздөлсө, “адам – эмне” логико-гносеологиялык парадигмасы адам маңызынын социобиологиялык табияты менен байланыштуу. Философиялык антропология биринчиден, адамды адамдык касиеттердин жыйындысы катары аңдап, ал эми адамдык касиеттердин жыйындысы адамдын акыйкат-чындык (действительность) менен өзөктөш өздүгүн “менин” аныктаарын тастыктайт; экинчиден, адамдын

жашоосуна, адам болумуна, адам тирилигине басым жасайт; үчүнчүдөн, жалпы субъект жөнүндөгү тарыхый-логикалык “адам философиясын” социомаданий контекстке ылайык конкреттештирет. Философиялык антропологиянын концептуалдык өзөгү – “адам жөнүндөгү трансценденттик акт – философиялык рефлекс, ал эми философиялык рефлекс – аң сезимдин имманенттүү логикасы”.

7. Философиялык антропология – адамдын эң маанилүү суроолоруна, анын тагдыры, жашоо жана өлүм, адам жашоосунун мааниси жөнүндөгү болмуштун көйгөйлөрүнө адекваттуу жооп берүүгө багытталган. Аталган суроолордо камтылган маселелерди чечпей туруп, адамзат жашоосунун жеткилең стратегиясынын оптималдуу моделин иштеп чыгуу мүмкүн эмес. Ансыз адам өзүн-өзү адекваттуу түшүнө албайт, өзүнүн жашоо максаттарын жана милдеттерин, дүйнөдөгү миссиясын даана тастыктай албайт. Мындай түшүнүксүз кырдаалда, адам илимий алкактын чегинен чыгып, дин, парапсихология, экзистенциалдык философия тармагына кайрылууга аргасыз болот. Бул жагдайдан алып караганда, философиялык антропология – адам экзистенциясынын негизин түзөт.

8. Философиялык антропология – адам маселелеринин бардык көп кыйырларын терең талдап, жалпылоого умтулгандыгы менен өзгөчөлөнөт. Философиялык антропология – адам философиясы: анда адам маселелериндеги социомаданий жана социожаратылыштык жагдайлардын, рационалдуулук менен иррационалдуулуктун; дүйнөгө карата адамдык мамилелердин, философиялык темпорализмдин, уникалдуулук менен универсалдуулуктун, чектүүлүк менен чексиздиктин, жоопкерчилик менен парздардын; азап чегүү, жарашуу, келишүү, куткаруу философиясынын, жашоо маңызы менен окуялардын, рухий кырдаалдардын өз ара биримдиги камтылган. Конкреттү адам менен абстрактуу мүнөздөгү “ада” түшүнүгүнүн дал келиши (тождество), айрымасы жана ажыралгыс биримдиг талданат.

9. Светтик гуманисттерди айрым антропологдор фундаменталдуу принциптердин жоктугу үчүн сындашат. Мындай кемтикти толуктоо максатында гуманисттик аксиология менен гуманисттик этика пайда болот. Светтик гуманизмде фундаменталдуу принциптер – гуманисттик аксиология менен гуманисттик этиканын сегменттери таптакыр жокко эсе деп кескин сыңдоо негизсиз. Анткени, жалпы таанымдык мааниде, адам түшүнүгүнүн эволюциясы адамзат билиминин жөнөкөйдөн татаалга багытталган зарыл табияты менен тыгыз байланыштуу. Антропоонтологиялык терминдер менен туюндурганда, ноосфералык гуманизм үчүн адам – «абсолюттук башталгыч биосоциокосмикалык жандык катары каралат». Гуманизмдин философиялык-антропологиялык ыкмасынын жактоочулары гуманизмди инсан жөнүндөгү идеялардын призмасы аркылуу ушул дүйнө таанымдын жана ага байланыштуу практиканын толук субъектиси катары карашат. Ошол эле учурда гуманизмдин философиялык жана антропологиялык аналитикасы, изилдөөнүн бул чөйрөсүнүн жактоочуларынын пикири боюнча, «күчтүү, калыптанган салттарга ээ эмес, гуманисттик антропологиянын изилдөө методологиясы иштелип чыга элек, көйгөйлүү чөйрөсү, негизги багыттары, мектептери, мамилелери так аныктала элек. Мындай “сынчыл” пикирдин негизи бар, анткени гуманизмге антропологиялык талдоо жүргүзүү боюнча соңку учурда алгачкы гана аракеттер көрүлүүдө.

10. Жашоонун манызы – адам баалуулуктарынын жана стратегиялык максаттарынын системасы. Ал – адамдын бардык иш-аракетинин негизги багыты, интегратору, адамдын иш-аракетин, анын жашоо образын, жолун, тагдырын тандоону аныктайт. Бул адамдын өмүрүнүн узак мезгилине (же бүтүндөй өмүрүнө) болгон стратегиялык көйгөй. Жашоонун манызы – адам жетектеген идеалдардан жана адамдын иш-аракетин аныктоочу милдеттен көрүнүп турат. Адам антропологиясынан айрымаланып жашоо антропологиясы – “болумдук мотивдер” менен өбөлгөлөнөт. Ал эми “болумдук мотивдер” – адамдын биосоциалдык табияты менен түшүндүрүлөт.

11. “Адамды өркүндөтүү” парадигмасы илимий чөйрөдө да кеңири талкууланып, биоэтиканын борбордук маселеси катары каралат. “Адамды өркүндөтүү” парадигмасы учурда постгуманисттик философиялык тенденциянын алкагында адамдык өнүгүүнүн приоритеттүү парадигмасы болуп саналат. «Адамды өркүндөтүү» парадигмасы – бул аракеттин ыкмасы жана программасы. Философиялык антропологиянын фундаменталдуу критерийлерине ылайык, аталган парадигма аралаш постгуманисттик парадигмалардан айырмаланып, адамдын жалпы өнүгүү дискурсуна жооп берет.

12. Гуманисттик этика адамдын жан дүйнөсүнүн татаал эволюциясын – жакшылык менен жамандыктын, адилеттүүлүк менен адилетсиздиктин, эркиндик менен кулчулуктун, бакыт менен бактысыздыктын, эмгек менен ырахаттын табиятын “толук кандуу” түшүнүүгө жана аныктоого мүмкүнчүлүк берет. Гуманисттик этика – жашоо искусствосунун негизи, ал эркин жана аңдалган адеп-ахлактын формасы. Жеке адамдын конкреттүү жашоосунун алкагы менен айрым учурда дал келе бербеген, өзгөлөрдүн өзгөчөлүгүн эске алган моралдык императив. Гуманисттик этика – социалдык императивден өзгөчөлөнүп, жеке адамдын табийгый уникалдуулугу менен жамааттык таламдарды айкалыштыруучу артыкчылыктарга ээ.

ПАЙДАЛНЫЛГАН АДАБИЯТТАРДЫН ТИЗМЕСИ

1. Абрамов Ю.Ф., Бондаренко О.В., Лапшин А.Н., Мантатов В.В. [Текст] / Ю.Ф.Абрамов, О.В.Бондаренко, А.Н.Лапшин, В.В.Мантатов // Регион: научное понятие и реальность: Теоретико-методологические очерки. – Иркутск, 2001, 21-б.
2. Абу Бакр ар-Рази [Текст] / Абу Бакр ар-Рази // Духовная медицина. 38б.
3. Абу Наср ал-Фараби. Социально-этические трактаты [Текст] / Абу Наср ал-Фараби.. 3-4-б.
4. Автономова Н.С. Структуралистская антропология [Текст] / Н.С.Автономова /// В кн.: Буржуазная философская антропология XX века. Отв. ред. Б.Т.Григорьян. - М.: Наука, 1986, 120-б.
5. Агацци Э. Человек как предмет философского анализа [Текст] / Э.Агацци // В кн.: О человеческом в человеке. Под ред. И.Т.Фролова. - М.: Политиздат, 1991, 59 - 80-б.
6. Акмолдоева Ш.Б. «Манас» – форма духовного освоения действительности древними кыргызами: Дис... д-ра филос. наук. – Бишкек, 1998. –301с.
7. Акмолдоева Ш.Б. ”Манас” ааламы [Текст] / Ш.Б.Акмолдоева. - Бишкек, 2003. 129-б.
8. Алексеев В.П. Историческая антропология [Текст] / В.П.Алексеев. - М.: Наука, 1989. 301 б.
9. Алтмышбаев А.А. Октябрь и развития общественного сознания киргизского народа [Текст] / А.А.Алтмышбаев. –Фрунзе: Илим, 1980. 172с.
- 10.Алтмышбаев А.А. Очерк истории развития общественно-политической и философской мысли в дореволюционной Киргизии [Текст] / А.А.Алтмышбаев. –Фрунзе: Илим, 1985. 142с.
- 11.Алтмышбаев А.А., Давлеткелдиев А.Д., Джунусов М.Дж. Общественно политическая и философская мысль Киргизии [Текст] / А.А.Алтмышбаев, А.Д.Давлеткелдиев, М.Дж.Джунусов // Очерки по истории философской и общественно-политической мысли народов СССР. Т.2. –М.: Наука, 1956. –

12. Аль-Газали Абу Хамид Мухаммад ат-Туси. Кимийа-йиса'адат» («Эликсир счастья») [Текст] / Аль-Газали // Пер. с перс., вступ. ст., коммент. и указ. А. А. Хисматлина. – М.: Ихлас, 2011. 74-б.
13. Аманалиев Б. Из истории философской мысли киргизского народа [Текст] / Б.Аманалиев. –Фрунзе, 1963. 41-42-бб.
14. Аманалиев Б. Социально-политические и философские идеи Токтогула и Тоголока Молдо. - Фрунзе: Кыргызстан, 1963. -76 с.
15. Амердинова М.М. Самосознание и современность – Бишкек, 2002. – 237 б.
16. Амердинова М.М. Самосознание личности: формирование и развитие: автореферат дис. д-ра философ. наук: 09.00.11 / М.М. Амердинова; Национальная академия наук Кыргызской Республики, Институт философии и права. – Бишкек, 2003, – 35с.
17. Ананьев Б.Г. О проблемах современного человекознания [Текст] / Б.Г.Ананьев. – М.: Наука, 1977. 380 б.
18. Андреев В. Органический гуманизма Владимира Соловьева [Текст] / В.Андреев // Здравый смысл, № 1 (18), 2000/2001, 22 - 25-б.
19. Антонович И.И. Философская антропология [Текст] / И.А.Антонович. - Минск: Изд-во БГУ, 1970. 124 б.
20. Аристотель. Метафизика; Политика; Поэтика; Риторика: трактаты / Аристотель; пер. с др. -греч. В. Аппельрота, С. Жебелёва, А. Кубицкого, Н. Платоновой. – СПб. : Азбука, Азбука-Аттикус, 2023. – 704с.
21. Афанасьев В.Г. Человек в управлении обществом [Текст] / В.Г.Афанасьев. - М.: Политиздат, 1977. 487б.
22. Ахиезер А.С., С.Я. Матвеева. Гуманизм как элемент культуры [Текст] / А.С.Ахиезер, С.Я.Матвеева. // Цит. по сб.: Современный гуманизм: проблемы и перспективы, 240 б.
23. Ахиезер А. С. Культура и социальные отношения [Текст] / А.С.Ахиезер // Перестройка общественных отношений и противоречия в культуре. –М.: 1989. 25 – 27-б.

24. Байсеркеев, Б. Этические воззрения киргизских акынов-демократов Токтогула и Тоголока Молдо [Текст] / Б.Байсеркеев. ?
25. Барулин В.С. Основы социально-философской антропологии [Текст] / В.С.Барулин. – М.: Академкнига, 2002, 312 б.
26. Барулин В.С. Российский человек в XX веке [Текст] / В.С.Барулин // Потери и обретение себя. – СПб.: Алетейя, 2000, 15-б.
27. Барулин В.С. Социально-философская антропология [Текст] / В.С.Барулин. - М.: Онега, 1994. 254 б.
28. Бачинин В.А. Секуляризация европейского российского правосознания: религиозно-этические проблемы [Текст] / В.А.Бачинин // Религия и нравственность в секулярном мире, 14-б.
29. Белкина Г. Л., Фролова М.И. Проблема совершенствования человека (в свете новых технологий): Трансгуманизм и проблема социальных рисков. Редукционизм как соблазн наук о человеке. Обидолах и идеалах биотехнологического самоизобретения человека. Как возможен совершенный человек? [Текст] / Г.Л.Белкина, М.И.Фролова. - М.: ЛЕНАНД, 2016. 272 б.
30. Бердяев Н.А. О назначении человека [Текст] / Н.А.Бердяев - М.: Республика, 1992. – 382 б. 53-б.
31. Борзенко И.М. Ноосферный гуманизм [Текст] / И.М.Борзенко // Здравый смысл. 1999. № 1 (13);
32. Борзенко И.М. Планетарные аспекты гуманистического мировоззрения [Текст] / И.М.Борзенко // Здравый смысл. 1999, № 3 (12), 59 - 60-б.
33. Борзенко И.М. Третий путь [Текст] / И.М.Борзенко // Здравый смысл. 1999, № 3(11), 42-б.
34. Борзенко И.М., Кувакин В.А., Кудишина А.А. Основы современного гуманизма [Текст] / И.М.Борзенко, В.А.Кувакин, А.А.Кудишина. 323-б.
35. Бородавкин С.В. Гуманизм и гуманность как два языка культуры [Текст] / С.В.Бородавкин. 87-88-б.

36. Ботоканова Г.Т. Молдо Кылыч - даанышман ойчул [Текст] / Г.Т.Ботоканова. -Бишкек, 2005.
37. Ботоканова Г.Т. Традиционные знания: философский анализ (Текст) / Г.Т.Ботоканова. –Бишкек: Кут бер, 2015.-340с.
38. Бохенски А. Вопросы философской антропологии [Текст] / А.Бохенски. - Варшава, 1979. 95 б.
39. Брудный А.А. Новое мышление [Текст] / А.А.Брудный. -Фрунзе, 1988. 46-б.
40. Брюнинг В. Основные типы современных философских картин человека [Текст] /В.Брюнинг //ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ: ИТОГИ ТЫСЯЧЕЛЕТИЯ. Составление Жамиашвили В.М. Перевод на русск. яз. Перцев А.В., Лаптев А.А., Малышев М.А. – Екатеринбург: “Деловая книга”, Бишкек: “Одиссей”. – 1997-ж. 656 б. 209-224-б.
41. Бубер М. Проблема человека [Текст] / М.Бубер // В кн.: Два образа веры. - М.: Республика, 1995. 464 б. 164-165-б.
42. Буюева Л.П. Человек: деятельность и общение [Текст] / Л.П.Буюева. -М.: Мысль, 1978. 216 б.
43. Вавилин Е. А., Фофанов В. П. Исторический материализм и категория культуры. Теоретико-методологический аспект [Текст] / Е.А.Вавилин, В.П.Фофанов. –Новосибирск, 1983. 58-б.
44. Васильев С. В. Гуманизм как метастабильный феномен [Текст] / С.В.Васильев. // В кн.: Гуманизм как теоретическая и практическая проблема XX века, 45-б.
45. Введение в культурологию /Рук. автор. кол. и отв. ред. Попов Е.В.-М.: Владос, 1995. -336 с. [Текст] -С.150.
46. Виндж В. Сингулярность [Текст] / В.Виндж. –М.: Литагент АСТ, 2019. 3-б.
47. Волков А.И. Человеческое измерение прогресса [Текст] / А.И.Волков. М.: Политиздат, 1990. - 296 б.
48. Волков Ю.Г., Поликарпов В.С. Интегральная природа человека [Текст] / Ю.Г.Волков. -Ростов- на-Дону: Изд-во Рост. Ун-та, 1994. 282 б.

49. Всеобщая декларация ЮНЕСКО о культурном разнообразии. Принята 2 ноября 2001 года Генеральной конференцией Организации Объединенных Наций по вопросам образования, науки и культуры [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.un.org/ru/documents/decl_conv/declarations/cultural_diversity.shtml (дата обращения: 06.09.2008)
50. Гарпушкин В. Универсализм в философии и человеке [Текст] / В. Гарпушкин // Общественные науки и современность. 1991, № 5, 122-б.
51. Гегель Г. Соч. в 9 т [Текст] / Г. Гегель. - М.: Мысль, 1973. 18-б.
52. Гегель Г. Энциклопедия философских наук. В 3-х т. [Текст] / Г. Гегель - М.: Мысль, 1974, т.1. -3-т., 6 - 7-б.
53. Гелен А. О систематике антропологии [Текст] / А.О. Гелен // В кн.: Проблемы человека в западной философии. - М.: Прогресс, 1988, 152-156-б., 161-б., 176-б.
54. Генисаретский О. И. Опыт методологического конструирования общественных систем [Текст] / О.И. Генисаретский // Моделирование социальных процессов. - М., 1970. 48-б.
55. Герджиков С. Опыт антропологической философии [Текст] / С. Герджиков. - София, 1994. 246 б
56. Гинзбург В. Л., Кувакин В. А. Международное гуманистическое движение и «Гуманистический манифест 2000» [Текст] / В.Л. Гинзбург, В.А. Кувакин // Современный гуманизм: Документы и исследования. 19-б.
57. Гинзбург В.Л. Россия не должна скатываться в клерикальное болото // Здравый смысл. № 26, 2002/2003. 4-б.
58. Гнатик Е. Н. Расшифровка генома человека: успехи, проблемы, перспективы [Текст] / Е.Н. Гнатик // Вестник РУДН, серия Философия, 2016, №. 1. С. 118.
59. Григорьян Б.Т. Понятие о человеке в современной философии [Текст] / Б.Т. Григорьян // В кн.: О человеческом в человеке. Под ред. И.Т. Фролова. - М.: Политиздат, 1991, 358-383- б.

60. Григорьян Б.Т. Философская антропология [Текст] / Б.Т.Григорьян // В кн.: Буржуазная философская антропология XX века. Отв. ред. Б.Т.Григорьян. - М.: Наука, 1986, 188-214-б.
61. Григорьян Б.Т. Философская антропология: критический очерк [Текст] / Б.Т.Григорьян. -М.Мысль, 1982. 188 б.
62. Григорьян А. Секретный эксперимент в Китае: Генномодифицированные близнецы не будут болеть СПИДом [Текст] / А.Григорьян / ИД «Комсомольская правда» /URL: <https://www.kp.ru/daily/26917.3/3962362/> (дата обращения: 13.04.2019).
63. Гуманистический Манифест 2000 [Текст] // Современный гуманизм: Документы и исследования, 46-б.
64. Гуревич П.С. «Философское понимание человека» [Текст] / П.С.Гуревич // Философия в современном мире. -М.: Знание, 1990), 119-б.
65. Гуревич П.С. Философская антропология [Текст] / П.С.Гуревич. -М.: «ВЕСТНИК» 1997. 447 б. – (серия Universa). 5-б.
66. Давыдов Ю. Н. «Большой кризис» в теоретической эволюции П. А. Сорокина [Текст] / Ю.Н. [Текст] / Давыдов // Социологический журнал. 1999. -№ 1/2. 117-б.
67. Дарвин. Ч. Происхождение видов [Текст] / Ч.Дарвин // Собр. соч.: В 9-ти т. Т. 3. –М.: Л.: Изд-во АН СССР, 1939. С.253 – 680.
68. Декларация светского гуманизма [Текст] // Современный гуманизм: Документы и исследования. 85-б.
69. Дериси О. Человеческая подлинность [Текст] / О.Дериси // В кн.: Буржуазная философская антропология XX века. Отв. ред. Б.Т.Григорьян. - М.: Наука, 1986, 156-158-б.
70. Добренъков В.И. Вызовы глобализации и Россия [Текст] / В.И.Добренъков // Философия и будущее цивилизации. Тезисы докладов и выступлений IV Российского философского конгресса. Т. 5. 252-б.].
71. Добротворская Г.И. Мера человечности [Текст] / Г.И. Добротворская // Человек - мера всех вещей, с. 59.

72. Дрекслер Э. Машины создания [Текст] / Э. Дрекслер // URL: <http://transhuman.ru/biblioteka/nanotekhnologii/mashinysozdaniya> (дата обращения 01.04.2020)
73. Дробжев М. И. Проблема гуманизма в русской религиозной философии [Текст] / М.И. Дробжев // Русская философия: Многообразие в единстве: Материалы VII Российского симпозиума историков русской философии (Москва, 14-17 ноября 2001 г.). – М.: Эксмо-Пресс-2000, 2001, 65-66-б.
74. Дьюи Дж. Реконструкция в философии. Проблемы человека [Текст] / Дж. Дьюи. 109-б.
75. Ерусалимский Д. Жителям Швеции начали массово вживлять чипы под кожу [Текст] // ИД «Комсомольская правда». URL: <https://www.mk.ru/science/2018/06/26/zhitelyam-shvecii-nachali-massovo-vzhivlyat-chipurod-kozhu.html> (дата обращения: 11.04.2019)
76. Жаныбеков Ж. Вопросы этики в произведениях акына-мыслителя Женижока [Текст] / Ж. Жаныбеков // Из истории социально-философской мысли народов Востока. – Фрунзе, 1989. 119-б
77. Жумагулов Т. Гуманизм в философской мысли кыргызского народа” [Текст] / Т. Жумагулов. - Бишкек, 2022.
78. Зарринкуб А.Х. Исламская цивилизация [Текст] / А.Х. Зарринкуб // Пер. М. Махшулов. – М.: Андалус, 2004. 9-б.
79. Илон Маск и Джек Ма обсуждают ИИ и бессмертие [Текст] / |WAIC 2019| (На Русском) / URL: <https://www.youtube.com/watch?v=aTirrkJFKFs> (дата обращения 10.04.2020)
80. Ильин В.В., Панарин А.С., Бадковский Д.В. Политическая антропология [Текст] / В.В. Ильин, А.С. Панарин, Д.В. Бадковский. – М.: Изд – во МГУ, 1995. – 224 с. 246-б.
81. Исаков К.А. “Куттуу билим” трактатындагы эпикалык парадигмалардын философиялык негиздери. - Ош, 2005,
82. Исаков К.А. Перипатетикалык эстетиканын имплициттик мазмуну - Ош, 2014.

83. История этических учений [Текст] // Учебник для вузов / Под ред. А.А. Гусейнова. – М.: Академический проект; Трикста, 2015. 278-б.
84. Какеев А.Ч. Философская мысль в Кыргызстане: поиски и проблемы [Текст] / А.Ч.Какеев. - Бишкек, 1995. 9-б.
85. Камю А. Миф о Сизифе [Текст] / А.Камю // В кн. Сумерки богов. -М.: Политиздат, 1989, .222-318 б. 49-б.
86. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения [Текст] / И.Кант // В кн.: Человек. Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. XIX век. - М.: Республика, 1995, 21-б.
87. Кант, Имануил. Критика чистого разума / Имануил Кант; [перевод с немецкого Н.О.Лосского]. – Москва: Эксмо, 2024. – 672с.
88. Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в смысле науки [Текст] / И.Кант// Собр. соч. в восьми томах. - СПб.: «ЧОРО», 1994. Т.4. 205 б.
89. Кант И. Трактаты и письма [Текст] / И.Кант. -М.: Наука. 1980. 535-б.
90. Карабеков К.Ч. Философия: Непосредственное и опосредованное, их структура и функции //Монография. -Жалал-Абад, 1999г. 166б.
91. Кассирер Э. Опыт о человеке: Введение в философию человеческой культуры [Текст] / Э.Кассирер // В кн.: Проблема человека в западной философии. - М.: Прогресс, 1988. 75-б.
92. Келле В. Ж., Ковальзон М. Я. Теория и история: (Проблемы теории исторического процесса) [Текст] / В.Ж.Келле, М.Я.Ковальзон. –М.: 1981. 233-234-б.
93. Кемеров В. Е. Введение в социальную философию [Текст] / В.Е.Кемеров [Электронный ресурс]. М., 2001.
94. Кемеров В.Е. Проблема личности: методология исследования и жизненный смысл [Текст] / В.Е.Кемеров. -М.: Политиздат, 1977. 256 б.
95. Кирдина С. Г. Социокультурный и институциональный подходы как основа позитивной социологии в России [Текст] / С.Г.Кирдина // Социологические исследования. 2002. -№ 12. 27-б.

96. Ковалев С.М. О человеке, его порабощении и освобождении [Текст] / С.М.Ковалев. - М.: Политиздат, 1970. 312 б.
97. Козубаев Ө. К. Кыргыз элинин этикалык ойлор тарыхын таанып билүү” - Бишкек, 2019,
98. Кондорсе Ж.А. Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума [Текст] / Ж.А.Кондорсе // пер. И.А.Шапиро. –М.: Государственное социально-экономическое издательство, 1936.
99. Конфуций. Я верю в древность [Текст] / Конфуция. -М.: Республика, 1995. -384б. 139-б.
100. Корнеев П.В. Современная философская антропология [Текст] / П.В.Корнеев. - М.: Изд-во МГУ, 1967. 71 б.
101. Костов В Д. Философская антропология [Текст] / В.Д.Костов. - София: Георгий Победоносец, 1995. 173 б.
102. Котылев А. Ю. Понятие «социокультурный» в терминологическом словаре П. А. Сорокина [Текст] / А.Ю.Котылев // Наследие. 2012. № 2. 47-б.
103. Крапивенский С. Э. Социокультурная детерминанта исторического процесса [Текст] / С.Э.Крапивенский // Общественные науки и современность. 1997, № 4. 132-142-б.
104. Красиков В. И. Социокультурная динамика: концептуальные и фундаментальные смыслы [Текст] / В.И.Красиков // Философия и общество, 2017, № 4, 47-б.
105. Красин А.И. Всестороннее гармоническое развитие личности [Текст] / А.И.Красин. - М: Изд-во МГУ, 1986. 221 б.
106. Краткая философская энциклопедия [Текст] -М.: Прогресс, 1994. 553-б.
107. Круглов А. Что такое гуманизм? [Текст]/ А.Круглов // Здравый смысл. 1999, № 13, 48-б.
108. Круглое А. Природа человека и идея прогресса [Текст] / А. Круглое //Здравый смысл. 1997/98, № 6. 20-б.
109. Кругова Т. Г., Фофанов В. П. «Созвездие знаний» как феномен культуры [Текст] / Т.Г.Кругова, В.П.Фофанов. 226-б.

110. Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. – М., 1993. [Текст] -С. 31.
111. Кыргыз поэзиясынын антологиясы. 2томдук. 1-китеп /Түз. Жусупов К. -Бишкек: Кыргызстан-Сорос фонду, 1999. – 740 б.
112. Кувакин В. А. Гуманизм – основа гражданского согласия и прогресса в России [Текст] / В.А.Кувакин //Здравый смысл. 2002, № 23, 48 б.
113. Кувакин В. А. Основные характеристики гуманистического мировоззрения [Текст] / В.А.Кувакин // Современный гуманизм, 101-б.
114. Кувакин В. А. Твой рай и ад [Текст] / В.А.Кувакин. 11-б.
115. Кувакин В. Гуманизм как система ценностей для России[Текст] / В.Кувакин //Возможность невозможного: Планетарный гуманизм для России и мира.19-б.
116. Кувакин В.А. Современный гуманизм [Текст] / В.А.Кувакин // Высшее образование в России. 2002, № 4. 46-б.
117. Кувакин В.А. Статус гуманистического мировоззрения. - современного гуманизма [Текст] / В.А.Кувакин. 135-б.
118. Кувакин В.А., Кудишина А.А. Человечность человека [Текст] / В.А.Кувакин,А.А.Кудишина, 85-92.
119. Куртц П. Гуманизм и скептицизм - парадигмы культуры третьего тысячелетия [Текст] / П.Куртц // Возможность невозможного: Планетарный гуманизм для России и мира, 21-б
120. Куртц П. Мужество стать: Добродетели гуманизма [Текст] / П.Куртц, 27-б.; Куртц П. Новый скептицизм, 84-85-б.
121. Курц П. Гуманизм в исторической перспективе [Текст] / П.Куртц // Вестн. Моск. ун-та. Сер.7, философия. 1992, № 2. 21-б., 22-б.
122. Ламонт К. Иллюзия бессмертия [Текст] / К.Ламонт. - М.: Политическая литература, 1984, 269-270-б.
123. Лапин Н. И. От социокультурного - к антропосоциетальному подходу [Электронный ресурс] // II Всерос. науч. конф. «Сорокинские чтения-2005. Будущее России: стратегии развития». 14-15 декабря 2005 г. Режим доступа: <http://lib.socio.msu.ru> (дата обращения: 04.07.2008).

124. Лапин Н. И. Социокультурный подход и социетально-функциональные структуры [Текст] / Н.И.Лапин // Социологические исследования. 2000, № 7. 5-б.
125. Лейбин В.М. Глобальная этика [Текст] / В.М.Лейбин // В кн.: Глобалистика: Энциклопедия. 232-233-б.
126. Лекторский В.А. Идеалы и реальность гуманизма[Текст] / В.А.Лекторский // Вопросы философии, 1994, № 6, 22-28-б.
127. Ломброзо Ч. Гениальность и помешательство [Текст] / Ч.Ломброзо. -М.: Республика, 1995. - 398 с. 47-54-б.
128. Лосев А.Ф. Эстетика возрождения. -М.: Мысль, 1982.- 623 с. [Текст] -С. 109.
129. Любутин К.Н. Критика современной философской антропологии [Текст] / К.Н.Любутин. - М.: Изд-во МГУ, 1970. 18 б.
130. Малькова Т.П.Киборгизация: онтологические проблемы исследования [Текст] / Т. П.Малькова// Манускрипт. 2018.№3. 63-78-б.
131. Мамедова А. Гуманизм светский и гуманизм религиозный [Текст] / А.Мамедова // Здравый смысл. 1998, № 7, 94 б.
132. Маркс К. Тезисы о Фейербахе[Текст] /К.Маркс. - Маркс К., Энгельс Ф. Соч. -т.3, 3-б.
133. Маркузе Г. Одномерный человек [Текст] / Г.Маркузе. - М.: Троица, 1993. 341 б.
134. Мартин Хайдеггер. Бытие и время. Перевод с немецкого В. В. Бибихин – М.: Издательство “AdMarginem”, 1997. – 452 с.
135. Межуев В. М. Культура [Текст] / В.М.Межуев // Марксистско-ленинская теория исторического процесса. Исторический процесс: целостность, единство и многообразие, формационные ступени. –М.: 1983.Разд. 1, гл. 5. 173-б.
136. Мински М. Сообщество разума [Текст] / М.Мински. – М.: АСТ, 1986. 660 б.

137. Мирандола Д. Речь о достоинстве человека [Текст] / Д.Мирандола / URL: <https://is.gd/j4CZuU> (дата обращения 25.03.2020)
138. Михалчев Д. Философская антропология [Текст] / Д.Михалчев. - София, 1964. 261 б.
139. Михнак К. Критика антропологизма в философии и теологии [Текст] / К.Михнак. - Прага, 1969. 221 б.
140. Моисеев Н.Н. Возвращение к гуманистическим традициям [Текст] / Н.Н.Моисеев. - Ежегодник Философского общества СССР. 1989-1990. - М.: «Наука», 1990, 32-б.
141. Моисеев Н.Н. Гуманизм - заслон против надвигающегося средневековья [Текст] / Н.Н.Моисеев // Здравый смысл. 1997, № 5. 18-19-б.
142. Моисеев Н.Н. Человек во Вселенной и на Земле [Текст] / Н.Н.Моисеев // Вопросы философии, 1990, № 6, с.32-45.
143. Момджян К. Х. Социальная философия [Текст] / К.Х. Момджян // Новая философская энциклопедия: в 4 т. М., 2010. Т. I. 609-б.
144. Мукасов Ы.М. Мировоззренческая сущность кыргызских мифов [Текст] / Ы.М.Мукасов. -Бишкек, 2018. 31-б.
145. Нарынбаев А.И. Возникновение и развитие философии как науки в Кыргызстане. - Бишкек: Уйгур. Информ. -проект. центр по Центр. Азии, 2000. - 55 с.
146. Насири Хусрав. Зад ал-мусафирин [Текст] / Н.Хусрави. -Душанбе, 2005. 489-490-б.
147. Насируддин Туси. Насирова этика [Текст] /Туси Насируддин. 148-149-б.
148. Нечаев В. Я. Социокультурная парадигма в социологии образования [Текст] / В.Я.Нечаев // Социологияобразования. –М., 1993. Ч. I.19 – 27-б.
149. Николаев В. Г. Социокультурная система [Текст] / В.Г.Николаев // Культурология. XX век. Энциклопедия.СПб., 1998. Т. 2. 547 – 548-б.
150. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла [Текст] / Ф.Ницше. – Соч., т.2. – М.: Мысль, 1990, С.238 – 407. 289-б.

151. Ницше Ф. Эки тараптан тең жакшы жана жаман [Текст] / Ф.Ницше. – Сочи, т. 2. – М.: Мысль, 1990, 238 - 407-б.
152. Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды: Пер. с исп. /Сост., предисл. и общ. ред. А.М.Руткевича. – М.: Издательство “Весь мир” 1997. – 704с.
153. Парсонс Т. Система современных обществ [Текст] / Т.Парсонс. –М., 1998. 46-б.
154. Паточка Я. Философская антропология [Текст] / Я.Паточка. – М.: Наука, 1975. 208 б.
155. Платон. Собр. соч. Т.1. -С.558.
156. Платон. Сочинения. В 4-х т[Текст] / Платон. – М.: Политиздат, 1984.т 2., 238 б.
157. Плеснер Х. Ступени органического и человек [Текст] /Х.Плеснер //В кн: Проблема человека в западной философии. –М.:Прогресс, 1988, 98 – 199-б.
158. Поломошнов П.А. Проблема личности в исламе [Текст] / П.А.Поломошнов // Исламоведение. Т.6. № 4 (26). 81-б.
159. Платон. Собр. соч. В 4-х т. /Общ. ред. А.А. Лосева. -М.: Мысль, 1990-1994. Т.1. –1990.–861с. Т.2.–1993.–526с. Т.3.–1994.–654с. Т.4. –1994. –830с.
160. Пятницкая А. Китайскому ученому, создавшему ГМО-детей, грозит смертная казнь [Текст] / А.Пятницкая // ИД «Комсомольская правда» URL: <https://www.kp.ru/online/news/3348578/> (дата обращения: 11.03.20)
161. Разин А. В. От моральных абсолютов к конкретной действительности [Текст] / А.В.Разин. -М.: «Изд-во МГУ», 1996. 16-б.].
162. Рикер П. Человек как предмет философии [Текст] / П.Рикер. – Вопросы философии, 1989, № 2, с.41-50.
163. Роджерс К. Р. Взгляд на психотерапию. Становление человека [Текст] / К.Р. Роджерс. 246-б.
164. Рыбин В.А. Гуманизм: опыт философского осмысления [Текст] / В.А.Рыбин // Высшее образование сегодня. 2004, № 10, 37-б.
165. Сабиров А.Г. Человековедение: гуманизационные и гуманитарные функции [Текст] / А.Г.Сабиров. - Елабуга: Изд- во ЕГПИ, 1996. 210б.

166. Саралаев Н.К. Историческое и логическое: от ноумена к феномену [Текст] / Н.К.Саралаев. -Бишкек, 2004. 46-47бб.
167. Сартр Ж. -П. Экзистенциализм – это гуманизм [Текст] / Ж.П.Сарт // В кн.: Сумерки богов. – М.: Политиздат, 1989, -344 б. 323-б.
168. Смирнов Г.Л. Советский человек. Формирование личности социалистического типа [Текст] /Г.Л. Смирнов. –М.: Политиздат, 1981. -421 б.
169. Современная западная социология: Словарь [Текст]. – М.: Политиздат, 1990. 21-б.
170. Современная западная философия: Словарь [Текст]. - М.: Политиздат, 1991. 69-71-б.
171. Сорокин П. А. Общеизвестный учебник социологии [Текст] /П.А.Сорокин // Статьи разных лет. –М.: 1994.181–182-б.
172. Сорокин П. А. Социокультурная динамика и эволюционизм [Текст] / П.А.Сорокин // Американская социологическая мысль. –М.: 1996. 195 –206-б.
173. Сорокин П. А. Социология вчера, сегодня, завтра [Текст] / П.А, Сорокин// Социологические исследования.1999. -№ 7. 120-б.
174. Стамова Рахат Дуйшембуевна. Личность в условиях трансформации общества: социально-философский аспект: автореферат дис. д-ра философ. наук: 09.00.11 / Р. Д. Стамова; Национальная академия наук Кыргызской Республики, Институт философии и политико-правовых исследований. – Бишкек, 2009, – 50с.
175. Стамова Р.Д. Личность в современном Кыргызстане. Нац. акад. наук Кыргызской Республики, Ин-т философии и права. – Бишкек: 2008. – 171с.
176. Степин В.С. Научная рациональность в гуманистическом измерении [Текст] / В.С. Степин // В кн.: О человеческом в человеке. – М.: Прогресс, 1991, 138 - 168-б.
177. Степин В.С. Философская антропология и философия культуры [Текст] / В.С.Степин. - М.: Высшая школа, 1992. 380 б.

178. Темницкий А. Л. Исследовательские возможности категории «социокультурность» [Текст] / А.Л.Темницкий // [Текст] / Социология –М.: 2007. -№ 24. 90 – 91-б.
179. Темницкий А. Л. Социокультурное в условиях сложного общества: от нерасчлененного понятия к дуальным оппозициям [Текст] / А.Л.Темницкий. 182-б.
180. Тойнби А.Д., Икеда Д. Диалог Тойнби [Текст] / А.Д.Тойнби, Д.Икеда [Текст]. - Икеда. - М., 1998.
181. Токоева Г.С. Кыргыз философиясындагы адам болмушу [Текст] / Г.С.Токоева. – Бишкек, Макспринт, 2015.-244-б.
182. Токоева, Гулдана Самидиновна. Проблема человека в философской мысли кыргызов [Текст]: автореферат дис. д-ра философ. наук: 09.00. 03 / Г.С. Токоева; Национальная академия наук Кыргызской Республики, Институт философии и политико-правовых исследований. – Бишкек: “Махprint”, 2015. – 50с.
183. Трамп объявил чрезвычайную ситуацию из-за опиоидного кризиса [Текст] // URL: <https://news.tut.by/world/566385.html> (дата обращения 02.04.2020)
184. Трофимова З.П. Гуманизм, религия, свободомыслие [Текст] / З.П.Трофимова. 89-б.
185. Трофимова З.П. Концепция эволюционного гуманизма в современном английском свободомыслии [Текст] / З.П.Трофимова // Вестник Московского ун - та. Сер. 7, философия. 1995, № 2.
186. Тюгашев Е. А. Валюативный и рефлексивный типы социальной философии: модели культуры [Текст]/ Е.А.Тюгашев// Творчество и культура в свете философской рефлексии. Творчествокультуры и культура творчества. Ульяновск, 2018. 40-47-б.
187. Тюгашев Е.А. Социокультурный подход: эпистемологический статус и содержание [Текст] / Е.А. [Текст] / Тюгашев // Социальные взаимодействия в транзитивном обществе. Вып. XIII. Новосибирск, 2011. 8-25-б.

188. Фарре Л. Философская антропология [Текст] / Л.Фарре // В кн.: Это человек. Антология. -Сост., вступ. ст. П.С.Гуревич. – М.: Высшая школа, 1995, 170 - 210-б.
189. Фейербах Л. Избранные философские сочинения [Текст] / Л.Фейербах, т.2. - м.: Наука, 1995. - т.1, 202-б., 190-б..
190. Фейнберг Е.Л. Две культуры. Интуиция и логика в науке и искусстве [Текст] / Е.Л.Фейнберг. - Фрязино: «Век 2», 2004, 136-б.
191. Фильштинский И.М. История арабов и Халифата (750-1517 гг.) [Текст] / И.М.Фильштинский. – М.: Муравей, 2001. 312-б.
192. Финогентов В.Н. Гуманизм как главный принцип современного мировоззрения [Текст]/ В.Н. Финогетов // Гуманизм как теоретическая и практическая проблема XXI века. 316-б.
193. Фофанов В. П. Категория «отдельное» и статус гуманитарных наук [Текст] / В.П.Фофанов // Проблемы гуманитарного познания. –Новосибирск, 1986. 328-б.
194. Фофанов В. П. Социальная деятельность и теоретическое отражение [Текст] / В.П.Фофанов. –Новосибирск,1986. 160-б.
195. Франкл В. Воля к смыслу [Текст] / В.Франкл. – М.: Апрель-Пресс, ЭКСМО-Пресс, 2000, 60-б.
196. Франкл В. Человек в поисках смысла жизни [Текст] / В.Франкл. -М.: Прогресс, 1990.- 366 б. 25-б.
197. Фрейд З. Введение в психоанализ [Текст] / З.Фрейд. -М.: Наука, 1989. - 455 б.
198. Фролов И.Т. Новый гуманизм [Текст] / И.Т.Фролов // Гуманизм на рубеже тысячелетий - идея, судьба, перспектива. – М.: Гнозис, 1997, 6-б.
199. Фромм Э. Бегство от свободы [Текст] / Э.Фромм. -М.: Прогресс, 1990. - 269 б. 219-б.
200. Фромм Э. Искусство любви [Текст] / Э.Фром. – М.: Знание, 1990. 187-б.
201. Фромм Э. Психоанализ и этика [Текст] / Э.Фромм, 1993. 109.

202. Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее. Последствия биотехнологической революции [Текст] / Ф.Фукуяма. М: АСТ, 2004. 349 б.
203. Х.Рикман. Возможна ли философская антропология? [Текст] / Х.Рикман // В кн.: Это человек. Антология. / Сост., вступ. ст. П.С.Гуревич. - М.: Высшая школа, 1995, 54 - 74-б.
204. Хабермас Ю. Проблема легитимации позднего капитализма [Текст] / Ю.Хабермас. –М.: 2010. 22-б.
205. Хайдеггер М. Время и бытие [Текст] / М.Хайдеггер. - М.: Республика, 1993. 447 б.
206. Хайдеггер М. Письма о гуманизме [Текст] / М.Хайдеггер // В кн.: Проблема человека в западной философии. – М.: Прогресс, 1988, 319 - б.
207. Хаксли Дж. Ключ к будущему – гуманизм [Текст] /Дж.Хаксли // В кн.: Диалоги. - М.: «Политическая литература», 1979, 14-б.
208. Харрибсон Н. Я слышу цвет [Текст] / Н.Я.Харрибсон / TED Global. URL: https://www.ted.com/talks/neil_harbisson_i_listen_to_color?language=ru#t252521 (дата обращения: 17.05.2019)
209. Хоружий С.С. Проблема Постчеловека, или Трансформативная антропология глазами Синергической антропологии [Текст] / С. С. Хоружий // Философские Науки. – 2008. – №2. 31-б.
210. Цанн-кай-си Ф.В. Философско-антропологическая аналитика гуманизма [Текст]/ Ф.В.Цанн-кай-си // Философия и будущее цивилизации. Т. 5. 177-б.
211. Чёрный Ю. Современный гуманизм [Текст] / Ю.Черный. (Обзор), 158-159-б.
212. Черныш Н., Ровенчак О. Основные понятия и положения социокультурного подхода и специфика применения их в социологии [Текст]/ Н.Черныш, О.Ровенчак // Социология: теория, методы, маркетинг. 2006. -№ 1.52-б.
213. Черныш Н., Ровенчак О. Социокультурный подход в социогуманитарных науках: обмен смыслами [Текст] / Н.Черныш, О.Ровенчак // Социология: теория, методы, маркетинг. 2005. -№ 4. 97–98-б.

214. Чернышевский Н.Г. Избранные философские сочинения в 9 томах [Текст] / Н.Г.Чернышевский. -М.: Госполитиздат, 1947. 3-т., 251-б.
215. Чистов Г.А. Гуманизм как универсальный принцип саморегуляции истории [Текст] / Г.А. Чистов // Проблемы человека в историческом процессе: Учёные записки. - Челябинск, 1999. 122-б., 123-124-б.
216. Шадриков В.Д. Происхождение человечности: Учебное пособие для высших учебных заведений [Текст] /В.Д.Шадриков. Изд. 2-е, перераб. и доп. – М.: Логос, 2004, 14-15-б.
217. Шаповалов В. Ф. Основы философии. От классики к современности [Текст] / В.Ф. Шаповалов. – М. : ФАИР-ПРЕСС, 1998. -575 с. 559-б.
218. Шафф А. Философия человека. Марксизм и экзистенциализм[Текст] / А.Шафф. - Варшава, 1962. 268 б.
219. Швейцер А. Культура и этика [Текст] / А.Швейцер. -М.: Прогресс, 1973. -343 б. 331-б.
220. Шелер М. Избранные произведения [Текст] / М.Шелер. - М.: Гнозис, 1994. 490 б.
221. Шелер М. Положение человека в Космосе [Текст] /М.Шелер // В кн.: Проблемы человека в западной философии. - М.: Прогресс, 1988, 50-б.
222. Шелер М. Человек и его история [Текст] / М.Шелер // В кн.: Человек: образ и сущность. Под ред. П.С.Гуревича и др. - М.: Наука, 1991, 137-б.
223. Энгельс Ф. Диалектика природы [Текст] / Ф.Энгельс. - Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т.20. 523-б.
224. Эттингер Р. Перспективы бессмертия [Текст] /Р.Эттингер. -М.: Научный мир, 2002. 318 б.
225. Янион М. Проблемы человека в философии [Текст] / М.Янион. - Варшава, 1974. 248.
226. Ярошевский Т.М. Личность и общество [Текст] / Т.М.Ярошевский. - М.: Прогресс, 1974.
227. Ясперс К. Смысл и назначение истории [Текст] /К.Ясперс. 2–ое изд. – М.: Республика, 1994. 527 б.

228. Allhoff F., Lin P., Moor J., Weckert J. Ethics of Human Enhancement: 25 Questions & Answers [Текст] // USNational Science Foundation, 2009 / URL: https://www.researchgate.net/publication/41200137_Ethics_of_Human_Enhancement_25_Questions_Answers (дата обращения (15.03.2020))
229. And Science's 2015 Breakthrough of the Year is... / URL: [https://www.sciencemag.org/news/2015/12/\[Текст\]](https://www.sciencemag.org/news/2015/12/[Текст]) // [and-science-s-2015-breakthrough-year](https://www.sciencemag.org/news/2015/12/[Текст]) (дата обращения 03.04.2020)
230. Bess M. Enhanced humans versus «normal people»: elusive definitions [Текст] / Bess M. The Journal of Medicine and Philosophy, № 35(6), 2010. 641 – 655.
231. Bollnov O.F. Die Philosophische Antropologie und ihre methodischen Prinzipien [Текст] /Bollnov O.F. -Philosophische Antropologie heute: München, 1972.
232. Bostrom N. A history of transhumanist thought [Текст] /Bostrom N. A // Faculty of Philosophy, Oxford University / URL: <https://www.nickbostrom.com/papers/history.pdf> (дата обращения 24.03.2020)
233. Bostrom N. Dignity and Enhancement/ Oxford Future of Humanity Institute [Текст] /Bostrom N. A / URL: <https://nickbostrom.com/ethics/dignity-enhancement.pdf> (дата обращения 22.03.2020).
234. Bostrom N. Transhumanism F.A.Q. [Текст] /Bostrom N. // URL: <https://nickbostrom.com/views/transhumanist.Pdf> (дата обращения: 10.04.2019)
235. Create a Photorealistic World in UE4. [Текст] // URL: <https://www.youtube.com/watch?v=ATX7kmET4zE> (дата обращения: 10.04.2019)
236. FM-2030. Are You a Transhuman?: Monitoring and Stimulating Your Personal Rate of Growth in aRapidly Changing World [Текст]// Grand Central Pub 1989. URL: <https://clck.ru/QcJ5U> (дата обращения 07.03.2019).
237. Freyer H. Gedanken zur industriegesellschaft [Текст]. - Mainz1977
238. Haldane J.B.S. Daedalus or Science and the Future [Текст] // URL: <http://bactra.org/Daedalus.html> (датаобращения: 18.04.2020)

239. Handbook of Cultural Sociology [Текст] // London, 2010; The Oxford Handbook of Cultural Sociology. New York, 2012.
240. Hengstenberg H.E. Philosophische Anthropologie [Текст] / Hengstenberg H.E. -Stuttgart, 1957
241. http://en.wikipedia.org/wiki/Huirian_Development
242. Huxley J. A Humanist's Faith. [Текст] / Huxley J. A // Humanist Anthology from Confucius to Annenbjrough. Edited by Knight M. – Amherst (N.Y.), 1995, p. 166
243. Ibid [Текст] / p. 121
244. Kourany J.A. Human Enhancement: Making the Debate More Productive [Текст] / Kourany J.A. Erkenntnis, 79(S5), 2014. 981 – 998.
245. Kroeber A. L., Parsons T. The Concept of Culture and of Social System [Текст] / Kroeber A. L., Parsons T // American Sociological Review. 1958. Vol. 23. October. P. 582-583.
246. Kurtz P. A New Approach [Текст] / Kurtz P. A // Free Inquiry. 2002, № 4. P. 5; Flinn T. A Secular Humanism definition//Free Inquiry. 2002, № 4, p. 36.
247. Kurzweil R. The accelerating power of technology [Текст] / Kurzweil R. // TED talks, 2005 // URL: https://www.ted.com/talks/ray_kurzweil_on_how_technology_will_transform_us (дата обращения: 19.02.2019)
248. Landman M. Philosophische Anthropologie [Текст] / Landman M. - B., 1955.
249. Landman M. Philosophische Anthropologie [Текст] /Landman M.-B. , 1955], [Rothacker E. Philosophische Anthropologie. -Bonn, 1966.
250. The Principles of Extropy [Текст] / More M. // URL: <https://lifeboat.com/ex/the.principles.of.extropy> (датаобращения: 11.04.20)
251. Pearce D. The Hedonistic Imperative [Текст] / Pearce D. // URL: <https://www.hedweb.com/> (датаобращения 02.04.2020)
252. Rothacker E. Philosophische Anthropologie [Текст] / Rothacker E. . -Bonn, 1966

253. Savulescu J., Bostrom N. Human Enhancement [Текст] / Savulescu J., Bostrom N// Oxford University Press, 2009. 423.
254. Shelsky H. Auf der Suche nach Wirklichkeit [Текст] /ShelskyH. – Dusseldorf, 1965.
255. Wilson E. H.The Genesis of a Humanist Manifesto [Текст] / *Wilson E. H.* - Amherst (N.Y.): Humanist Press, 1995, p. 5-7.