

400 пұдқа жуық, ал одан 12000 пұд астық жинауға болатын еді. Міне сондықтан оның бәрі күйіп кеткендіктен ештеңе жиналмады, халық қиын жағдайда.

Мұнымен қоймай селонын мужықтары бізді жерімізден қуып шығуға күш салуда. Осыған орай жоғарыдағы жағдайға байланысты шаруалардың келтірген шығындарын анықтау үшін бағалау комиссиясын белгілеуді сұрайды /10/.

Сонымен, империяның отарлық саясатына, әсіресе таланған жері мен суына шарасыз халық 1917 жылдардағы жаңа биліктен үлкен үміт күтті. Алайда ол үміттерін кеңес өкіметі алғашқы қадамдарынан-ақ аяқ-асты етті.

1. Мұстафа Шоқай Түркістанның қилы тағдыры. А. 1992. 139-140 беттер.
2. Сонда, 119-120 беттер.
3. Сонда, 139-140 беттер.
4. Сонда, 118 бет.
5. Сонда, 74 бет
6. Сонда, 139 бет.
7. ЖОММ / Жамбыл обылыстық мемлекеттік мұрағаты/ 50-қ, 1-т, 12-іс, 14өп.
8. Мұстафа Шоқай Түркістанның қилы тағдыры. А. 1992. 73-бет.
9. ЖОММ, 83-қ, 1-т, 21-іс, 1-2 пп.
10. Сонда, 3-п.

Резюме

В статье на основе архивных документов анализируются особенности установления советской власти на юге Казахстана и истинное лицо новой власти. Автор с новых позиций и с привлечением новых источниковых данных рассматривает вопросы взаимоотношений русских крестьян и коренного населения при новой власти.

ГЛОБАЛЬНАЯ ТЕОРИЯ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОГО ИЗМЕНЕНИЯ И ПРОБЛЕМЫ ОБРАЗОВАНИЯ

(на примере работы Рэндалла Коллинза “Социология философий”)

Ибжарова Ш.А.

Сценарий будущего развития человечества можно условно разделить на два: модернистский (в сторону все большей интеграции и глобализации) и постмодернистский (в сторону разобщенности и разъединенности).

События первой половины нынешнего века подтверждают прогноз Самюэля Хантингтона о неизбежности столкновения западной и исламской цивилизаций (вообще выделяет 7-8 основных цивилизаций многополюсного мира) на глобальном уровне. Впервые свои взгляды о соотношении сил в современном мире он представил в статье «Столкновение цивилизаций?» в 1993 году, изданной в журнале “Foreign Affairs”. Позже в своей книге «Столкновение цивилизаций и преобразование мирового порядка» (“The Clash of Civilizations and Remaking of the World Order”. N.Y., Simon & Schuster, 1996), он дополняет первоначальные идеи следующими тезисами: культурное различие между народами есть основное различие в новом мире; национальные государства остаются основными действующими лицами мировой политики; наиболее серьезные и опасные конфликты именно культурного характера будут происходить между народами вдоль демаркационных линий, разграничивающих цивилизации; главная граница проходит вдоль линии, отделяющей народы западно-христианской традиции от мусульман и православных; межцивилизационный конфликт имеет две формы: локальный, или на микроуровне (конфликты по демаркационной линии между государствами, группами) и

глобальный, или на макроуровне (между ведущими государствами, относящимися к различным цивилизациям) и т.д. [1, 532-534, 540-541].

С. Хантингтон отмечает, что конфликты проистекают из самой природы двух религий и основывающихся на них цивилизаций. Мусульманская концепция ислама как образа жизни, объединяющего религию и политику, отличается от концепции западного христианства, гласящей, что Богу Богово, а кесарю кесарево. В то же время они схожи в том, что являются монотеистическими религиями и претендуют на роль единственной истинной веры; являются миссионерскими по своему духу, возлагая на последователей обязанность прозелитизма; придерживаются телеологического взгляда на историю [2, 545].

Существуют скептические точки зрения на возможность диалога между Западом и Востоком в поиске единого пути развития и единой универсальной человеческой морали (В.М. Межуев, А. Макинтайр, крайний релятивизм Р. Рорти). Межуев В.М. считает, что диалог предполагает отказ от претензии на обладание истиной; условием диалога является наличие политической и духовной свободы; наличие рационального языка, оперирующего общими для всех значениями и смыслами. Следовательно, «сценарий будущего, построенного на диалоге цивилизаций, между которыми нет ничего общего, которые рассматриваются как взаимоисключающие миры, вряд ли возможен. Даже если каждая из цивилизаций откажется от претензии на универсальность, на каком языке она будет говорить с другой цивилизацией? Но ведь и столкновение цивилизаций нельзя допустить. Где же выход?» [3, 47]. Или, же утверждение полной «несоизмеримости» ценностей Востока и Запада, а потому невозможности какого-либо их синтеза. Но, все же, диалог возможен посредством стремления к взаимопониманию на основе изучения истории развития культур, с одной стороны, и продолжения эволюции и трансформаций традиций, учитывающих опыт иной культуры, с другой стороны (А. Макинтайр) [4, 109-110]. И, наконец, «пророк нового прагматизма» Р. Рорти следуя антикантианской позиции, призывает отказаться от идеи абсолютного, «чистого» морального закона и апеллировать к интересам, а не к верованиям и убеждениям (гегелевско-марксово понимание морали) [5, 117].

Несмотря на пессимистические прогнозы будущего, мы думаем, что философия не должна изменять цели своей деятельности – поиска истины во имя духовного единения человечества. В конечном счете, философия должна не просто рефлексировать, а дать истинное отражение реальности. Философия должна служить созданию духовных предпосылок выживания людей в виду опасности нарастания в их сознании тенденций к самоотрицанию. Как сохранить целостного человека для будущего? Вопрос важный для образования в современном мире.

На наш взгляд, перспективы развития философии и образования тесно связаны, происходят из одной задачи – показать единство человеческого духа и интеллектуального развития. Мы согласны с гипотезой современного социолога Р. Инглегарта, о том, что в постиндустриальном обществе духовные ценности выйдут на первый план, и человек с постматериалистическим мировоззрением будет ориентирован на статус и качество жизни. Следуя этой гипотезе можно представить формирующийся образ современного западного человека: в отличие от своего предшественника-материалиста он больше готов к культурным преобразованиям; более подвержен к экспериментам в выборе нормы поведения, при этом он не теряет изначальных культурных норм; и стремится к внутренней гармонии, соответствующей повседневному опыту, поскольку в общении с людьми и символами, в процессе коммуникации и обработки информации, он производит инновации и знания [6, 255-259]. Даже можно предположить, что становление постиндустриального общества и в дальнейшем активизирует эволюцию космологического представления человека, но все это только в том случае, если человек как культурное, разумное, духовное и космическое существо осознает свою целостность в

самом себе и целостное единство с миром, которому он предназначен, а не наоборот. Более реальной задачи для философии не существует.

Хотелось дать некоторые пояснения, имеющие отношение к авторской исследовательской программе по проблеме философско-антропологических оснований теории образования. Любому исследователю важно знать, насколько интересна остальным интеллектуалам предложенная им научная проблема. В этом смысле нет сомнения в том, что проблема образования интересна отечественным исследователям, поскольку она действительно в эпицентре обсуждения и связана с наличествующими в нашем обществе сакральными символами, к которым мы можем отнести, прежде всего, проблему национального самоопределения и культурного воспроизводства через образовательные формы. Следует добавить, что эмоциональная энергия, которой заряжена научная проблема как плод интеллектуального выражения эпохи, в конечном счете, принесет отдачу в культурном и идейном капитале. Возможно сама проблема в дальнейшем сакрализуется за счет участников ее обсуждения.

В содержательном плане статья является частью сравнительного анализа феномена образования западных и исламских образовательных концепций в историко-философской перспективе, направленного на построение концептуальной модели *духовно-универсального Человека* тождественного *целостному человеку* как выражения *целостного бытия*, тем самым, служащей основанием *конструктивно-проективной модели* философского образования. В дальнейшем ходе исследования возникла не менее интересная философская проблема, *какова структура онтологического пространства исторической и культурной динамики западного и исламского миров, дающая представление о процессах изменения интеллектуальных центров и способствующая построению модели, объясняющей эти изменения.*

Поскольку осуществление заявленных целей и решение проблем в рамках одной исследовательской работы, тем более статьи, весьма утопичная идея, мы лишь попытаемся сделать наброски эскиза концепции, способствующего выявлению ее первоначальных контуров. Использование здесь художественных терминов, на наш взгляд, вполне объяснимо с позиции широты эпистемологических особенностей философского знания.

В авторской исследовательской программе предпочтение отдается синтезу, эффективному сочетанию элементов и переменных двух парадигм: цивилизационного и миросистемного.

В целом в рамках цивилизационной парадигмы можно показать цивилизационно-культурное многообразие современного мира и ее культурологических составляющих: модели поведения, системы ценностей, традиции передачи знания и воспитания поколений.

Классиками цивилизационного подхода цивилизации рассматривались как своего рода исторические организмы, специфику которых составляет некий культурный генотип – комплекс практически неизменных принципов социокультурной организации, например, инновативность, рациональность или традиционность, ориентация на объективную реальность, окружающий мир или на мир сверхчувственный, стремление к преобразованию окружения как природного, так и социального или предпочтение самодисциплины и самоконтроля и т.д. (М. Вебер, Н.Я. Данилевский, О. Шпенглер, М. Айзенштадт, А. Тойнби, Л.В. Васильев, В.В. Степин и др.). Подобно биологическим организмам, логика развития исторических организмов – цивилизаций структурирована фазами жизненного цикла: становление, рост, расцвет, надлом, упадок.

Цивилизационный подход имеет как слабые, так и сильные стороны. Об этом писал классик социологии П. Сорокин: «<...> Каждая из больших культурных систем и суперсистем зиждется на какой-то основной предпосылке, получившей выражение в философском принципе, прасимволе или конечной ценности, который цивилизация

порождает, развивает и реализует на протяжении своего жизненного пути. <...> Все теоретики выделяют сходные “фазы” жизненного цикла культурных суперсистем, или цивилизаций». Так же применение термина “цивилизация” или “высокая культура” применительно к различным типам социальных систем [7, 47-48].

Предсказатель межцивилизационных столкновений С. Хантингтон считает, что «цивилизация начинается там, где совершается переход к сельскому хозяйству, ведут оседлый образ жизни, устанавливают определенную форму управления и осваивают письменность» [8, 162] или под цивилизацией он понимает человеческий род в его высшей форме, а столкновение цивилизаций – это межродовой конфликт глобального масштаба [9, 539].

В современной исторической социальной науке появилась новая парадигма - миросистемный анализ (Ф. Бродель, У. Макнил, И.М. Дьяконов, А.Г. Франк, И. Валлерстайн, К. Чейз-Данн, Дж. Арриги, Дж. Абу-Луход, Р. Коллинз и др.).

Как утверждает один из идеологов этого подхода Иммануил Валлерстайн, миросистемный анализ возник как моральный и политический протест против господствующего социального научного исследования, возникшего в середине XIX века. В этом смысле, он против либеральной идеологии XIX века о разделении экономики, политики и государства, соответственно против отдельного их исследования социальными науками («социальные науки составлены из нескольких “дисциплин”, которые являются интеллектуально-связными и последовательными (intellectually-coherent) группировками предметов исследования, отдельных друг от друга»; «социальная наука является утверждением универсального набора правил, с помощью которых объясняется человеческое/социальное поведение») [10, 106, 110]. Поэтому, экономическая, политическая и социальная сферы должны исследоваться с помощью единого или универсального набора правил.

В качестве единицы анализа в данном подходе выступают: мини-системы (малы в пространстве и кратки во времени, срок жизни – шесть поколений, логика взаимности в обменах); мир-империи (широкие политические структуры, логика централизованной власти для взимания и перераспределения дани); мир-экономики (неравные цепи объединенных структур производства, с логикой неравного обмена по осям трансграничных товарных потоков в условиях политической децентрализации, например, капиталистическая логика).

В теоретическом и в методологическом плане исследование ориентировано на труды современного американского исторического социолога или макросоциолога Рэндалла Коллинза (р. 1941 г.), основателя нового направления «*социология философии*» (дочерней по отношению к *социологии науки*), идеи которого мы надеемся инкорпорировать в данную работу [11]. Социология философий по Коллинзу — это прежде всего социология интеллектуального развития на протяжении большой исторической длительности.

Краткий экскурс в биографию профессора социологии Пенсильванского университета Рэндалла Коллинза, на мой взгляд, способствует более правильной оценке и послужит только подспорьем к пониманию концептуальных линий его взглядов.

Рэндалл Коллинз вырос в семье американского дипломата (в детстве провел несколько лет в Москве), получил престижное образование в Гарвардском университете (1959–63 гг.), где преподавали ученики Питирима Сорокина. Большое впечатление на Коллинза произвели лекции Т. Парсонса о Максе Вебере и Дюркгейме. Здесь же он Коллинз изучает философию: знакомится с Куайном, слушает лекции П. Тиллиха. В это время в Гарварде вел сравнительно-исторические исследования аграрных революций классик исторической социологии Баррингтон Мур. Здесь же знакомится с трудами Л.С. Выготского, которые внимательно изучались гарвардскими психологами. Влияние его достаточно ощутимо чувствуется в трудах Коллинза, в том числе и в «*Социологии философий*». Докторскую степень Коллинз получал в Беркли (Калифорния), где учился в 1964-68 гг. Как раз этом

университете в середине 1960-х и начале 1970-х гг. происходил бурный расцвет социологической науки. Здесь учителем Коллинза был Герберт Блумер — один из сильнейших учеников Дж. Мида, фактический создатель теории и школы символического интеракционизма. Большое влияние на Коллинза также оказал работавший в то время в Беркли Ирвинг Гофман, талантливый микросоциолог, исследователь ритуалов повседневного общения. Коллинз ассистирует крупному теоретику-макросоциологу и специалисту по Веберу Рейнхарду Бендиксу в исследованиях по сравнительной политологии. Там же в Беркли старшим коллегой Коллинза был Артур Стинчкомб — еще один блестящий современный социолог-теоретик, к сожалению, у нас почти неизвестный. После получения докторской степени Коллинз начинает преподавать в Калифорнийском университете Лос-Анджелеса (UCLA), где знакомится с лидером школы этнометодологии Гарольдом Гарфинкелем, занятым в то время разработкой новых методов микросоциологии. Коллинз получил возможности стажировок в ведущих европейских интеллектуальных центрах: в Парижской Высшей нормальной школе, в Венском университете, в Лундском Университете (Швеция), в нескольких немецких академических центрах, в Кембридже. В начале 1970-х гг. Коллинз знакомится с Пьером Бурдьё, и они вместе с Элвином Гоулднером основывают новый журнал *“Theory and Society”*. Триумvirат в скором времени распался, но Коллинз с тех пор поддерживает научное общение с Бурдьё и развивает свою теорию интеллектуальных сетей и культурного капитала в соотнесении и противопоставлении параллельным разработкам Бурдьё. Дальнейшая академическая карьера Коллинза: работа в Калифорнийском университете (Риверсайд), в Пенсильванском университете (Филадельфия) по настоящее время, отмечена тремя особенностями — необычайной продуктивностью, широчайшим историко-социологическим кругозором и блеском теоретического мышления.

Социологическая рефлексия, представленная Коллинзом, дополняет философскую рефлексию, тем самым расширяет ее возможности в осмыслении процессов и закономерностей философского творчества. Теории интерактивных ритуалов и сетевой структуры, предложенные Р. Коллинзом в компендиуме «Социология философии», вносят существенные коррективы в наше исследование. Мы не исключаем особенное и специфичное западной и исламской культур в ходе сравнительного анализа их систем образования, что важно в пору поиска ими идентичности в настоящее время. Философское осмысление социальной и макроисторической динамики интеллектуального творчества любой культуры Коллинз рассматривает с помощью совершенно новых понятий как «пространство интеллектуального внимания», «культурный капитал», «эмоциональная энергия», «иерархия уровней абстракции-рефлексии», «интеллектуальный ритуал», «интеллектуальные сети» и др. Интегративный показатель их синтеза есть сама философия как «единая субстанция» с общими закономерностями развития, отражающая в себе взаимосвязь и изменения в интеллектуальном мире человечества, что, несомненно в пользу актуальности глобализма в современном мире.

Глобальная теория интеллектуального изменения Р. Коллинза есть результат историко-сравнительного анализа интеллектуальных традиций 3-х цивилизационных ветвей: западного, исламского и азиатского на протяжении 25 столетий. Коллинзовской крен в сторону социологической рефлексии есть существенный вызов авторитету философской рефлексии, которая в настоящее время еще не оформила теоретически происходящую стагнацию интеллектуального развития не только западного мира или отдельных локальных представителей, но и в целом человечества. В этом смысле социологическая теория Коллинза находится в прямом противоречии с цивилизационным подходом, подразумевающим уникальность, несравнимость, смысловую замкнутость каждой крупной культурной традиции («партикуляризм» как принципа несопоставимости культур).

Предметом исследования Коллинза являются *сети* личных связей между философами, делящихся на «вертикальные» (учитель-ученик) и «горизонтальные» (кружки единомышленников, соперничающие между собой). Громадный эмпирический материал, состоящий из биографических источников 2 670 мыслителей, Коллинз представили в виде нескольких десятков «сетевых карт» — схем личных знакомств между философами и учеными.

Схема интеллектуального развития во всех традициях одна и та же: идет кристаллизация групп (*фракций*), то есть, мыслители и их группировки ищут и используют *организационные основы*, спорят между собой, что составляет основу *интеллектуальных ритуалов* с обменом *культурным капиталом и эмоциональной энергией*, формулируют *интеллектуальные позиции*, соперничают между собой за *пространство внимания*, делятся или объединяются, заимствуют и распространяют вовне свои идеи, комментируют классиков, переживают периоды расцвета творчества и времена идейного застоя, образуют соответствующие *интеллектуальные сети* (связи личных знакомств между мыслителями), завоевывают *долговременные интеллектуальные репутации* при условии непрерывности спора во многих поколениях, достигают все более высоких *уровней абстракции и рефлексии*, развивая космологические, метафизические, эпистемологические и другие *последовательности* [12, 11].

Но везде и во все времена это происходит по-разному: причем уникальность не игнорируется, но каким именно образом эти неповторимые конфигурации складываются из принципиально общего состава «ингредиентов» интеллектуального творчества.

Например, в средневековых обществах Запада и исламского мира философия формировалась на основе более раннего культурного капитала и строится на основе тех же ингредиентов: иудаистского монотеизма и заимствованных абстракций греческих интеллектуальных сообществ. В интеллектуальных пространствах христианского мира и ислама происходят во многом схожие структурные конфликты. Различия между средневековым исламом и христианством являются количественными, но не качественными, скорее вопросами относительного веса и положения во времени, чем интеллектуальной сути. Ислам и христианство не являются примером расхождения между Востоком и Западом; оба - в равной степени Запад, по сравнению их с действительно иной интеллектуальной орбитой, обозначенной на Востоке буддизмом и брахманизмом. Традиция ислама похожа на христианский мир последних столетий с укреплением богословского консерватизма, рутинной схоластикой, чему бросали вызов только поэты мистического толка [13, 594].

История фракций исламской интеллектуальной жизни на протяжении 18 или 20 поколений имеет следующую картину. В период 800-900 гг. она представлена четырьмя основными фракциями: (1) рациональная теология, *калам*; (2) традиционалисты – знатоки Священного Писания – толкователи *хадисов*, особая область законников; (3) заимствования из греческих (до некоторой степени вавилонских) естествознания, логики и философии; (4) суфии – вначале своеобразные «виртуозы» религиозного аскетизма, позднее развивающие антиритуалистический мистицизм [14, 594].

Затем начинается период новых перегруппировок и союзов: ашаритский компромисс между *калам* и традицией *хадисов* (1+2); шиитская фракция политического богословия развивает собственное учение – доктрину скрытого имама (1а, соперничающий вариант рационального богословия); эта доктрина сплавляется с заимствованной наукой и неоплатонистско-неопифагорейской иерархической космологией, превращаясь в учение «Братства Чистоты» (1а+3); расцвет философии происходит в последующих поколениях в результате дальнейших слияний: Ибн Сина объединяет традицию *калама* с неоплатонизмом и логикой греческой философии (1+3); *фалсафа* подвергалась нападкам ал-Газали, который сочетает ашаритскую линию преемственности консервативного *калама* и суфизм, извлекая инструментарий формальной логики из греческих

заимствований (3а); коалиция ал-Газали ($[1+2]+[3а+4]$) теперь становится ортодоксальной культурой ислама. *Фалсафа* (за исключением схоластической логики, т.е. 3-3а) исчезает. Уцелевшие соперники в основном являются ответвлениями суфизма (4): иерархическая теология иллюминатов, представленная Сухраварди; суфийский мистицизм Ибн Араби. После 1200 г. высокий престиж суфизма способствовал притоку интеллектуальных фракций и образованию новых коалиций. Исключение составили уцелевшие законники – толкователи *хадисов*, такие как Ибн Тамийа и маликитский судья Ибн Халдун [15, 595-596].

Сопоставим теперь с этой картиной структур фракций христианского мира. Первоначальные ингредиенты те же, что в исламе: (1) рациональная теология, (2) благочестивые знатоки Писания, (3) греческие заимствования и (4) мистики утверждающие значимость непосредственного религиозного опыта. Здесь появляются многие сходные тенденции и конфликты: приверженцы «обрядности» и аскеты Святой Петр Дамиани, Святой Бернар Клервоский [16, 597].

Различия результатов интеллектуального развития христианского и исламского миров заключаются не в самих конфликтах, а в их долгосрочных последствиях. Во-первых, в христианском мире в противоборстве между ересью (философией) и церковными советами не было перевеса консервативных знатоков Писания.

Во-вторых, союзы фракций внутри христианского мира образуют единую структуру: (1) рациональная теология, и (3) греческие заимствования изначально возникают как одна фракция. Их объединение уже было осуществлено в 300-е гг. отцами церкви – создателями патристики, в особенности Святым Августином. В западном мире греческие заимствования происходили вне церковных институтов, поддерживались светскими интеллектуалами и аристократами; лишь с гуманистов Возрождения начинается институциональный раскол между (1) и (3), равный по уровню исламскому. Исламский *калам* располагал собственной институциональной основой (*мечетями*) и до заимствования греческой *фалсафа* отдельными исламскими фракциями на протяжении нескольких поколений создавал собственные сети и идеи [17, 598].

В-третьих, христианская версия (2) толкователей *хадисов* – законников Писания – имеет структурную основу, отличающуюся от исламской. Правовая сфера – часть жизни мусульманских образованных классов; знатоки *хадисов* – учителя и правоведа применяли законы на практике. В противоположность этому, в христианском мире закон рано отделяется от традиционализма знатоков Писания: правоведческие школы и институциональные цитадели теологии в Северной Италии, в северной Франции и Англии в большей степени связаны с римской секулярной дохристианской традицией. Таким образом, в христианском мире возникает новая фракция – рациональное право, практически незаметная в исламе. Потеря связи с правом традиционалистов в христианском мире привело к слабой организационной основе и меньшей степени контроля над другими интеллектуальными фракциями [18, 599].

Таким образом, Р. Коллинз отмечает сходство структур средневекового христианского и исламского интеллектуального миров. Расхождение между ними в наибольшей степени связано не из-за различия состава ингредиентов, а по причине различных последствий конфликтов между сторонниками данных ингредиентов. Сдвиг относительной точки равновесия внутри структуры одного и того же типа привело к совершенно разным долговременным результатам. Опережение западного мира начинается примерно с 1764 г. и связано с появлением двух новшеств в интеллектуальной жизни: (1) особой формы социальной организации как «наука быстрых открытий»; и (2) исследовательского университета и организационной революции в расширяющейся системе образования, позволившим философам контролировать материальные основы своей деятельности.

Теория социального конструктивизма или социологический реализм Рэндалла Коллинза есть пример рефлексии и осмысления на новом уровне единства и целостности человеческой истории и культуры как реальностей, составленных из одних и тех же ингредиентов. Социологический реализм, предложенный Коллинзом, утверждает не только ментальные и физические реальности в соразмерных человеку времени и пространстве, но и реальность мира идей как продукта высокого уровня рефлексии, возникающего в интеллектуальных сетях. Если философское *cogito* есть обнаружение благодаря сомнению “я” в самом себе не как телесной вещи, а как духовного существа; то социологическое *cogito*, по Коллинзу, подтверждает реальность мыслящего “я” в мышлении, языке, теле (других людях), времени и пространстве, материальных телах.

1. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций и преобразование мирового порядка // Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология / Под редакцией В.Л. Иноземцева. М.: Academia, 1999. – С. 528-556.
2. Там же, С. 545.
3. Межуев В.М. Судьба цивилизаций: конфронтация или диалог? // Личность. Культура. Общество. 2003. Вып. 3-4 (17-18). – С. 44-54.
4. Степанянц М.Т. Опыт компаративистского дискурса: конференция философов «Восток-Запад» // Сравнительная философия. – Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2000.- С. 105-126.
5. Там же, С.117.
6. Инглетарт Р. Культурный сдвиг в зрелом индустриальном обществе // Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология / Под редакцией В.Л. Иноземцева. М.: Academia, 1999. – С. 245-260.
7. Сравнительное изучение цивилизаций: Хрестоматия / Сост. Б.С. Ерасов. – М., 1999.
8. Макродинамика: Закономерности геополитических, социальных и культурных изменений / Под ред. Н.С. Розова / А.А. Изгарская, Н.С. Розов, Ю.Б. Вертгейм и др. – Новосибирск: Наука, 2002. – 468 с. – (Теоретическая история и макросоциология; Вып. 2). – С. 162.
9. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций и преобразование мирового порядка // Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология / Под редакцией В.Л. Иноземцева. М.: Academia, 1999. – С. 539.
10. Валлерстайн И. Миросистемный анализ // Время мира. Альманах. Вып.1: Историческая макросоциология в XX веке / Под. ред. Н.С. Розова. Новосибирск, 1998. - С. 106, 110.
11. Основные книги и учебники Р. Коллинза: «Социология конфликта: по направлению к объяснительной науке» (1975), «Общество дипломов: историческая социология образования и стратификации» (1979), «Социология с середины века» (1981), «Веберовская социологическая теория» (1986), «Теоретическая социология» (1987), «Социологический инсайт» (1992), «Социология философий: глобальная теория интеллектуального изменения» (1998), «Макроистория: эссе по социологии длительных исторических процессов» (2000), роман «Случай с кольцом философов» (1978). Collins, Randall. The Sociology of Philosophies. A Global Theory of Intellectual Change. Belknap Press of Harvard University Press, 1998. Коллинз Р. Социология философий: глобальная теория интеллектуального изменения. Новосибирск, Сибирский хронограф, 2002. – 1281 с.
12. Розов Н.С. «Социология философий» Рэндалла Коллинза – новый этап самосознания интеллектуалов в мировой истории / Коллинз Р. Социология философий: глобальная теория интеллектуального изменения. Новосибирск, Сибирский хронограф, 2002. – С. 11.
13. Коллинз Р. Социология философий: глобальная теория интеллектуального изменения. Новосибирск, Сибирский хронограф, 2002. – С. 594.
14. Там же, С. 594.
15. Там же, С. 595-596.
16. Там же, С. 597.
17. Там же, С. 598.
18. Там же, С. 599.

Түйін

Рэндалл Коллинздың интеллектуалды өзгерістің жақандау теориясы әр-түрлі ғасырлар мен мәдениеттерге бірдей қатысты болғандығынан өзгешелікке, салыстырмаулыққа және әр негізгі мәдени дәстүрлердің мағыналық жабықтығын қолдайтын өркениеттік әдістемеге тікелей қарсы.