# ӘЛ ФАРАБИ АТЫНДАҒЫ ҚАЗАҚ ҰЛТТЫҚ УНИВЕРСИТЕТІ

# ФИЛОСОФИЯ ЖӘНЕ САЯСАТТАНУ ФАКУЛЬТЕТІ

Философия кафедрасы

5В020100 «Философия» мамандығына арналған

Ont 1405 «Онтология» пәні бойынша

Дәрістер курсы

Философия ғылымдарының докторы Б.М. Аташ

Алматы, 2015

№1 дәріс. Философия оның пәні және онтологиялық мәселелер

1. Философия пәні, оның құрылымы мен қызметі
2. Дүниеге көзқарас ұғымы мен оның формалары

3.Философиялық ойдың негізгі мәселесі

Философия ғылымы туралы айтпастан бұрын, әуелі философияның не екендігін анықтап алуымыз қажет, өйткені бұл сауалдың өзі – философиялық мәселе. «Философия дегеніміз не?» деген сауал философия арнайы ғылым ретінде қалыптасқан сонау көне замандардан бастап, бүгінгі күнге дейін ғылыми дискурс аймағында өзекті түрде талқыланатын тақырыптардың бірі. Осыған байланысты философия тарихында оған әр түрлі анықтамалар мен түсініктемелер беріліп келеді. Мәселен, көне Грек ойшылдарының пайымдары бойынша: Платон – барлықты, мәңгі өмір сүретіндерді, өтпелі еместерді тану; Аристотель – заттардың қағидалары мен себептерін зерттеу; эпикурлықтар ағымында – ақыл арқылы бақытқа жетудің жолы; Жаңа заман ойшылдарының ұғымында: Ф. Бэкон мен Р. Декарт – ұғымдық формалар негізіндегі біртұтас ғылым; Христиан Вольф – барлық мүмкін болатын заттар жөніндегі, олардың қалай және неге мүмкін болып тұрғандығын зерделейді; Шопенгуаэр бойынша – әлемнің бүткіл мәнін ұғымдар арқылы қайталау, бірақ абстрактілі, бүкілжалпы және нақты формада т.б. Осындай түсіндірмелерді көптеп келтіре беруге болады. Себебі, түптеп келгенде, «Философия дегеніміз не?» деген сауалдың өзі – философиялық мәселе. Бірақ бұндай мағлұматтардың көптігі оның барынша дамығандығының көрінісі болып шығады, себебі, философия ғылымының өзі көптүрлі және сан алуан пікірлердің, теориялардың, тұжырымдардың қайшылығы мен олардың келісімділігі арқылы өрістейді.

Осындай түсініктемелер мен пікірлерге сүйенген дәстүрлі деп саналатын анықтама бойынша, философия дегеніміз – бүкіл болмыстың, табиғаттың қоғамның, адамның және оның ойлауының дамуының неғұрлым жалпылама заңдылықтарын зерттейтін қоғамдық ғылым.

Философия – ғылым, әрі қоғамдық сананың ерекше формасы, дүниеге көзқарас, өнер ретінде де көрініс беретін даналық ілімі. Ғылым болып табылатын себебі, арнайы ғылыми әдіснамалары мен әдістерінің болуы, осы ғылым тарихының арнайы қалыптасуы, теорияларын дәйектеуді және дәлелдеуді қажет ететіндігі т.б. болса, қоғамдық сананың формасы ретінде қабылдануы – қоғамның әрбір мүшесінің белгілі бір деңгейде кәсіби емес түрде болса да философиялық пайымдауларды бастан өткізетіндігінен-ақ анық байқалады, тіпті философиялық ой ойламайтын, ойламаған адам болмайды. Осы орайда, философиялық ой адам санасының ажырамас қасиетіне айналады. Сондықтан ол жалпы қоғамдық көпшілік сананың деңгейінде қарапайым формада болса да үнемі қылаң беріп отырады.

Бұдан оның дүниеге көзқарастық қыры ашылады. Философия мен философиялық ой өзінің объектісі болып саналатын дүние, әлем мен адам хақында белгілі бір деңгейде қажетті мағлұматтар мен ақпараттар тасқынын бере алады. Екіншіден, бұл үрдіс кезінде адам мен дүние толықтай қатысып, адамның шексіз танымының бір саласын құрайды. Ал өнер ретіндегі қыры – кең шығармашылық ойлауды қажет ететіндігі, өткенін жоққа шығармайтындығы, объектілерін зерделеу барысында мәселелердің бастапқы күйінен тамыр тартып қозғала беретіндігі т.б. Мәселен, әдебиеттегі махаббат, достық, ана сияқты тақырыптар мәңгілік болса, философиядағы субстанция, рух, ойлау сынды метафизикалық мәселелер де көне замандардан бері, бүгінгі күнге дейін толғанылу үстінде. Ал ғылым өткенін терістеп, сабақтастық бойынша ілгерілей түседі. Мәселен, дүниенің атомдарының соңғы бөлінбейтін бөлшек екендігі хақындағы көне замандардағы теория физика ғылымында қазір жоққа шығарылып, одан кейін атом құрылысы ашылып, тіпті оның шексіз ұсақ бөлшектерге ыдырай беретіндігі дәйектеліп отыр. Сонымен, «бұл ғылым нені қалай зерттейді» деген сауал бойынша оның объектісі мен пәнін ажыратып алуымыз қажет. Философияның зерттеу объектісі: дүние, ғарыш, адам т.б. Философияның зерттеу пәні: дүниенің, адамның, танымның жалпылама заңдылықтары. Бір қарағанда барлық ғылымдардың объектісі де осы мәселелер. Бірақ философия бұл құбылыстардың неғұрлым жалпы заңдылықтарын, таза әмбебаптықтар тұрғысынан зерттейді. Мәселен, анатомия адамды қарастырғанда тек оның бір қырын нысанаға алады, яғни, ағзалық жағын назарда ұстайды. Ал философия бұны, әуелі, «адам деген кім немесе не?» деген сауалдан бастайды да, әрі қарай адамның қоғамдағы, әлемдегі орнын қарастыра отырып, адамның биологиялық, психологиялық, әлеуметтік табиғатын тұтас қарастыруды негізгі алады және осы аталған мәселелердің нәтижелерін бір-бірімен байланыстыра зерделейді.

Философияның құрылымы туралы сөз қозғасақ, алдымен, философиялық ғылымдарды атап өткендігіміз жөн. Философия ғылымы өзінің пайда болған кезеңінен бастап, объектісі өте ауқымды болғандықтан, жеке ғылымдарды өз ішінен тудырып келеді. Бүгінгі таңдағы қалыптасқан ғылым салаларының түгелге дерлігі осы философия ішінен бөлініп шыққан. Қазір философиялық ғылымдар саналатын және бөлініп бара жатырған ілімдер жүйесін былайша көрсетуге болады: этика – адамгершілік туралы ілім, эстетика – әсемдік хақындағы ілім, логика – дұрыс ойлаудың заңдары жөніндегі сала, саясаттану – қоғамның саяси жүйесін зерттейтін ілім, әлеуметтану – қоғамның әлеуметтік құрылымын зерделейтін ғылым, мәдениеттану – мәдениет теориясы мен тарихын қарастыратын ілім, дінтану – діннің теориялық жақтары мен түрлерін зерттейді.

Философияның зерттеу объектісіне байланысты оның мынадай іргелі салалары бар: космология – ғарыш туралы, онтология – болмыс жөнінде, философиялық антропология – адам туралы, теология – құдай хақында, гносеология – адамның дүниені қалай танып білетіндігі турасында, аксиология – құндылықтар жөніндегі ілім т.б. Сондай-ақ ғылым философиясы, миф философиясы, тарих философиясы, құқық философиясы, экологиялық философия, техника философиясы т.б. шағын салаларға жіктеле береді. Философия пәнін оқып үйрену үшін дәстүрлі түсінікте екі бөлім ұсынылады; біріншісі – философия ғылымының көне замандардан бастап бүгінгі күнге дейінгі даму жүйесін кезеңдерге бөліп қарастыру; екіншісі – философияның объектісі болып табылатын мәселелерді теориялық тұрғыдан арнайы, жеке-жеке сараптау. Бірінші бөлім бойынша оның даму тарихын хронологиялық тәртіппен мынадай кезеңдерге ажырату көзделген: Көне Шығыс – Ежелгі Мысыр, Вавилон, Үнді, Қытай т.б.; Антикалық дәуір – Көне Грекия мен Рим; Орта ғасыр – Батыс Еуропалық және араб-мұсылмандық; Қайта өрлеу, Жаңа заман, ХХ ғасыр. Ал екінші бөлім бойынша; болмыс, сана, адам, қоғам, құндылықтар т.б.

Енді философияның қоғамдық теориялық санада, ғылымдар аясында қандай қызметтер атқаратындығына тоқталып өтсек, оның басты функциялары былайша көрсетіледі. Бұл тұста, алдымен, функция немесе қызмет ұғымын түсіндіріп өтуіміз қажет. Функция – міндеттілік, әрекет ету аймағы, өзінің мүмкіндігінің шегіндегі болмай қоймайтын басқа салаларға ықпалы, өзінің атқаруы тиісті мазмұны болып табылады

* болжалдық қызметі бойынша философия ғылымы әлемнің, қоғамның, адамның дамуының болашақтағы күйін анықтап, өзіндік жобалар мен модельдер құрады;
* танымдық қызметі арқылы бүкіл дүние мен адам және оның орны хақында мәліметтер мен ақпараттар жиынтығын тұтастындырып, ғылымиландырып барып ұсынады.
* әдіснамалық қызметі ғылым философиясы саласына сәйкес, барлық ғылымдарға жолбасшылық жасап, жалпы бағдарларды, зерттеу әдістері мен әдіснамаларын жинақтап бере алады және ол ғылымдар осы бағдарлардан айнымай өзіндік зерттеу бағыттарын тиянақтайды. Мәселен, герменевтика, феноменология, структурализм сынды философиялық бағыттар қазіргі таңда көптеген ғылымдардың жалпы зерттеу әдіснамаларын құрайды.
* рационалды жүйелеу− философия адам тәжірибесін теориялық деңгейде тұжырымдайды, ғылыми емес, қарапайым бақылаулардың және ғылыми танымның нәтижелерін философиялық деңгейде қорытып-сараптайды, оларды белгілі бір жүйеге келтіреді.
* сыни− философиялық ұғымдар мен категорияларды, заңдарды игеру, философия тарихымен, оны жасаушы философиялық тұлғалармен танысу, олардың ілімдерін зерттеу адамның өз өміріне, қызметіне, қоғамдағы орнына тереңірек үңілуге, сыни тұрғыдан талдауға үйретеді.
* гуманистік-тәрбиелік− философия адамды дүниедегі ең басты құндылық деп таниды және негізінен руханияттық пен адамгершілікті басшылыққа алады.
* практикалық −неміс философыГегель философияны өмір көшінен үнемі кеш қалып жүреді деп сынаса да, қазіргі философияның, онымен айналысатын философ мамандардың негізгі мақсат-міндеті оның практикалық сипатын зерттеу болуы болып табылады.

2. Дүниеге көзқарас ұғымы бір қарағанда тым жалпы болып көрінуі мүмкін. Дүниеге көзқарастың нәтижесі танымға алып келетін және дүние туралы белгілі мағлұматтар алуға қол жеткізетін адамзат санасының мәнді құбылысы. Дүниеге көзқарас – құбылыс, яғни, адамның өзін дүниеден шартты түрде бөліп алып қарастыруына байланысты оны тану, білу, ол туралы белгілі бір ұғымдар мен түсініктір жүйесін қалыптастыру қызметін атқаратын аса маңызды үдеріс болып табылады. Дүниеден өзін ажыратып алған адам, одан оқшаулану, бөлектену немесе оны жоққа шығаруды емес, керісінше, әлем хақында белгілі бір нақты білімдер жүйесін құрастыруға ұмтылады. Себебі, осы әлемде өмір сүріп жатырғандықтан, ол дүние туралы толығырақ білімдер жинақтауы қажет екендігі сөзіз.

Дүниеге көзқарас дегеніміз – осы дүние, ғалам, адам, бүткіл тіршіліктің мән-жайы, болмыстың мағынасы хақындағы, адам өмірінің мәні мен мазмұны турасындағы идеялар мен пікірлердің және нақты түсініктердің жүйеленген және өзі дүниеде өмір сүруге бейімделген формаларының жалпылама жиынтығы болып табылады. Шындығында, адам өзіне қажетсіз білімдер жиынтығын құрамайды немесе алған мағлұматтарын өзінің ыңғайына қарай бағдарлауға, бейімдеуге тырысады. Адамзат баласы пайда болып, саналы ғұмыр кеше бастағаннан-ақ «дүниенің мәні мен заңдылықтары қандай, ондағы адамның орны неде, жаратылыстың сыры қандай» деген сияқты сауалдарға жауап іздей бастады. Осыған байланысты алған мағлұматтарын жинақтап, жүйелей түсу қажеттігі туды. Бұл – дүниеге көзқарас үрдісінің туындауы. Дүниеге көзқарас көне замандардан бастау алатын болғандықтан, оны шартты түрде мынадай сатыларға бөліп қарастыру кең орын алған. Ең алғашқы дүниеге көзқарастың формасы – миф болып табылады. Миф – белгілі бір кеңістіктегі халықтардың дүние мен адам хақындағы пікірлері мен түсініктерінің мазмұн арқылы берілуінің және рәміздік, образды, тұспалды тілмен жеткізілуінің мәтіндік бір көрінісі. Ол алғашқы қауымдық құрылыс кезіндегі адамдардың санасында байыпты орнығып, дүниеге көзқарастың бірден-бір формасы ретінде қалыптасты. Көне замандардағы адамдардың ойлау машығы қазіргіден әлдеқайда өзгешерек болды. Сондықтан мұны қисындылыққа дейінгі (прологикалық) немесе арғытектік (архаикалық) ойлау деп те атайды. Миф қазіргі біздің түсінігіміз бойынша барынша жалпы ұғым, оған: әфсана, аңыз, ертегі т.б. шындыққа тура сәйкес келмейтін мазмұнды мәтіндер кіреді.

Мифтік дүниеге көзқарасты толығырақ ашу үшін арғытектік ойлаудың кейбір ерекшеліктерін былайша түсіндіріп өту керек. Бірінші, дүниедегі жансыз заттар мен басқа да тіршілік иелерін адам кейіптеу, яғни, адами қасиеттерді оған апарып таңу. Бұны ғылыми терминдік салада «антропоморфтау» деп те атайды. Мәселен, түркі халықтарындағы мәдени мұра батырлар жырындағы баһадүрлердің мініс аттарының сөйлеуі, адамша тіл бітуі. Ал жансыз табиғат құбылыстарын адам кейіптеуге – таулардың сөйлеуін мысалға алуымызға болады. Екінші, уақыт пен кеңістік өзінің тұрақты қалпынан ауытқып, өзгермелі (динамикалы) сипат алады. Мәселен, батырлар жырындағы «алты айшылық жолды алты күнде аттау» – кеңістік пен уақыттың сығылуын, қазақ ертегілеріндегі «темір етігі теңгедей, темір таяғы тебен инедей» болғанша жол жүру – уақыт пен кеңістіктің созылуын білдіреді. Демек, қалыпты уақыт өзінің өлшемдеріне бағынбай кетеді. Үшінші, субъективті көңіл-күйді объективтендіру – ішкі психологиялық сезімдерді шынайы өмір сүретін бейнелерге айналдырады. Мәселен, Қызыр Ата – дүниедегі барлық жақсылықтың, ал дәу – барлық зұлымдықтың жиынтық образын білдіреді.

Осындай мифтік дүниеге көзқарас өз дәуірінде әлем мен адам және оның тіршілігі хақында белгілі бір таным көкжиектерін қанағаттандырып отырды. Бірақ оны тек байырғы дәуірдің келбеті мен шығармашылығы ретінді тарихи тұрғыдан қарастырмау керек. Мифтер қазіргі заманда да бар, оны әлеуметтік мифтер деп атайды. Мәселен, Беймәлім Ұшатын Обьект туралы түсініктер, әлі дәйектелмегендіктен, ол әзірге әлеуметтік техногендік миф болып табылады.

Дүниеге көзқарастың келесі бір мифтен кейінгі қалыптасқан түрі – дін. Қазіргі кездегі бір ғана құдайға сенетін монотеистік діннің пайда болуына дейін оның бастапқы нышандары осыдан жүздеген мың жылдар бұрын қалыптасқан. Оларды алғашқы діни сенімдер деп атайды: тотемизм, фетишизм, анимизм, магия, политеизм, генотеизм т.б. Тотемизм – белгілі бір халықтың немесе этностың шығу тегін хайуанаттармен немесе өсімдіктермен туыстық байланыста қарастыру. Мәселен, біздің арғы ата-бабаларымыз ғұндардың таным түсінігінде өздерінің шығу тегін бөрімен байланыстырады. Ол – түпкі ұрпақтарын қасқыр асырап алып, одан бүкіл түркі жұртының өркендеуі туралы аңыздармен көмкерілген. Фетишизм – табиғаттағы жеке құбылыстарға табыну және оны құрмет тұту. Мәселен, жер-суға, жалғыз ағашқа, тау мен тасқа табынуды атап өтуге болады. Анимизм – адамды тән мен жанға ажырата отырып, тән өлген соң жанның мәңгі өмір сүретіндігі туралы түсінік. Ол да әрбір халықта әр түрлі деңгейде түсіндіріледі. Мәселен, көне Грек ойшылы Платон өзінің «Еске алу теориясы» деп аталатын тұжырымдамасында: адам осы өмірге келгенге дейін «жан», «рух» түрінде өз бетінше өмір сүреді, осы жан тәнге енгеннен кейін кәдуілгі өмір басталып, жан бұрынғы көрген-білгендерін есіне түсіреді. Сонда адамның өмірі жанның бұған дейінгі көргендерін есіне түсіру ғана болып шығады деген пікірлермен тиянақталады. Немесе, көне үнді сенімдерінен бастау алған реинкарнация деп аталатын түсінікте адамның жаны өлгеннен кейін тек басқа адамға ғана емес, жан-жануарлар мен өсімдіктердің жанына барып қоныстануы мүмкін екендігі айтылады. Сондай-ақ қазіргі монотеистік діндердегі жұмақ пен тозақ туралы ұғымдар да осының куәсі. Қазақ халқында жан, рух «аруақ» түрінде мәңгі өмір сүре отырып, кейінгі ұрпақтарын желеп-жебеп, өзінен кейінгі өмірге де белгілі бір деңгейде тәртіп орнатып отыратын құдыретті күш болып саналады. Магия – сиқыр деген мағынаны білдіретін сенімдердің бірі. Оны зиянкестік магиясы, ізеттілік магиясы, шаруашылық магиясы, мантика, хиромантия сияқты салаларға жіктейді. Зиянкестік, яғни, қара магия – қарғыс, көз тию, тіл тию сияқты жағымсыз әрекеттер арқылы жүзеге асса, ізеттілік магиясы бұған керісінше жақсылыққа ғана бағдарланады. Магияның бір саласы мантика – бал ашу түрінде анық көріне алады. Мәселен, құмалақ ашу, жауырынға қарап болжау, карта ашу т.б атап өтуімізге болады. Ал хиромантия алақанға қарап адам тағдыры мен болашағын болжау туралы арнайы ілім болып қалыптасқан. Политеизм деп аталатын сенім (поли-көп, тео-құдай деген мағынада) көпқұдайға сенушілік туралы ұғым. Бұл әлемдегі әрбір құбылыстың, әрбір нәрсенің өзінің құдайы бар деп түсінушіліктен туған. Мәселен, көне Грек мифологиясындағы Олимп тауында басты он екі құдай Пантеонға, яғни, құдайлардың мәртебесін айқындайтын орнына орналастырылған. Афродита – сұлулық пен махаббаттың, Посейдон – теңіздің, Гермес – сауда мен егіншіліктің т.б. құдайы болып тағайындалған. Осы құдайлар адамша өмір сүріп, қоректеніп, үйленіп, өзара соғысатын да болған. Бұндай кикілжіңдердің нәтижесінде бір құдай басымдылыққа шығарылған. Бұны генотеизм деп атайды, демек, бұл – көпқұдайға сене отырып, бір құдайды басымдылыққа шығару сенімі.

Осындай алғашы діни сенім формаларынан кейін «монотеизм» деп аталатын қазіргі күнгі бір құдайға табынушылық пайда болды. Бүгінгі күні мынадай әлемдік діндер белгілі: Будда, Христиан, Мұсылман. Әлемдік деп аталуы себебі, олар белгілі бір этностың немесе ұлттың шеңберінен шығып, өзінің өрісін кеңейтіп, бүкіл дүние жүзіне тараған. Осы діндердің рухани қайнар бұлақтары қаисетті деп саналған кітаптар: Буддизмде – Трипитака, Христиан дінінде – Жаңа Өсиет, Мұсылман дінінде – Құран. Осы кітаптарда әлем мен адамзаттың тіршілігі хақында, жаратылу мен әлемнің пайда болуы жөнінде, өмірдің мағынасы туралы байыпты пікірлер айтылады. Осыдан дүниеге көзқарастың мифке қарағанда барынша жүйеленген формасы қалыптасты. Діни дүниеге көзқарас тұғыры осылай құрылған.

Дүниеге көзқарастың тағы бір формасы, жоғарыда атап өткеніміздей – философия. Оның ерекшелігі, мифтік және діни дүниеге көзқарастың негізінде қалыптасып және олардың бірлігін қамтамасыз етуге ұмтылып, өзіндік ғылымиланған жобалар ұсынатындығында. Оның ғылым ретінде қалыптасуын көне Грекиядағы «философия» деген сөздің шығу кезеңінен (шамамен б.э.б. 5 ғасырлар) бастауға болады. Әйтсе де, көне Үндіде таза философиялық ойлардың қалыптасуы бұдан да әрірек. Философиялық дүниеге көзқараста бәрі де барынша толығырақ қамтуға ұмтылдырылады және ұсынылған идеялардың дәйектелуіне баса назар аударылады.

 3. Философиялық ойдың негізгі мәселелері: ойдың болмысқа қатынасы (онтологиялық), адамның дүниені танып білу сипаты (гносеологиялық) т.б. Ойдың болмысқа қатынасы немесе рух пен материяның арақатынасы туралы мәселе – қайсысының алғашқы, қайсысының туынды екендігіне байланысты қалыптасқан. Рух, ойлау алғашқы, бастапқы, ал материя, болмыс туынды, екінші деп санайтын бағыт философияда идеализм деп аталады. Яғни, материалдық әлемнен идеяны бөліп алып, басымдылыққа шығарады.

«Идеализм» терминін 1712 жылы Платон философиясын бағалау кезінде Лейбниц енгізген болатын. Идеализмнің негізгі екі түрі бар: объективті және субъективті. Объективті идеализмде, идея, рух шынайы, объективті өмір сүретін құбылыс. Оның көрнекті өкілдері – Платон мен Гегель болып табылады. Мәселен, Көне Грек ойшылы Платон әлемді шын және жалған дүние деп ажырата отырып, шын дүние мәңгі өзгермейтін, тұрақты идеялар дүниесі дей келе, материалдық дүние өзгермелі, тұрақсыз, ол тіпті ештеңеге сәйкес келеді деп тұжырымдайды. Кейіннен осындай танымнан әлемдік рух, әлемдік ақыл туралы түсініктер туындаған. Ал субъективті идеалистерде әлемдік құбылыстар мен заттар адам танымының нәтижесі, түйсіктердің жиынтығы, бәрі субъективті деген пікірді басшылыққа алады. Көрнекті өкілдері 18 ғасырдағы ағылшын философтары – Д.Юм мен Дж. Беркли. Мәселен, олар уақыт пен кеңістік субъективті, яғни, адам санасында ғана деп түсінеді: денелердің бірінен соң бірінің орналасуы бізге кеңістік сияқты, құбылыстардың бірінен соң бірінің өтуі – уақыт сияқты болып көрінеді деген сияқты пікірлерін ұсынады.

Ал материализм бұған керісінше әлемнің материалдық бастауын басымдылыққа шығара отырып, рух пен сана сол дүниені тануға бағдарланған және одан кейінгі деп тұжырымдайды. Осылайша дүниенің материалдылығына басымдылық береді. Материализмнің мынадай түрлері бар: 1) физикалық материалзм – материяны соңғы физикалық шындық ретінде таниды; 2) Биологиялық немесе физиологиялық материализм – материалдылық пен материалдылық еместің айырмашылығын сақтамайды; 3) этикалық – жеке дара материалдық емес құндылықтарды жоққа шығара отырып, пайдалы жетістіктерді ғана мойындайды; 4) Диалектикалық – диалектиканың қағидаларын негізге алып, оны материалистік тұрғыдан түсіндірді; 5) тарихи – материализм қағидаларын ұстанып, оны қоғамның даму жағдайына қарай сәйкестендіріп пайдаланады.

Бұл бағыт көне Грекиядағы әлемнің материалдық бастамасын іздеушілердің өкілдерінен, атомдық теорияны негіздеушілерден бастау алып, кейіннен «механикалық» деп аталған материалистермен жалғасын тапты.

Бүгінгі таңда материализм мен идеализмді қатаң түрде бір-біріне қарсы қою дәстүрі жоғалған. Осы екі ағымды бітістірушілік түсініктен туған дуализм әлемдегі екі бастаманы қатар бірігіп өмір сүретін өзара тең нұсқалар ретінде қабылдайды. Мәселен, Р.Декарттың рух пен материя, жан мен тән жөніндегі түсініктері т.б.

ХІХ ғасырда О. Конт негізін салған позитивизм ағымында бұл мәселелер, мәңгі шешілмейтін метафизикалық, жалған түйткілдер деп табылды да, философиялық ойдың негізгі мәселесі мағынасыз деп түсіндірді. Бірақ олар әсіресе, рационализм, идеализм, спиритуализм сияқты ағымдарға қарсы шықты.

Ал ХХ ғасырдағы экзистенциализм ағымында ең басты философиялық мәселе – ғұмыр кешу болып тиіс деп пайымдалды. Мәселен, осы ағым өкілі А. Камю ең басты философиялық мәселе: «өмір дегеніміз сүруге тұра ма», ал қалғандары келесі жоспардағы мәселелер деп тапты. Осы кезеңде «Философиядағы жанжал» деп аталған бағдар пайда болды. Бұнда философия ғылымы өзінің мыңдаған жылдық қарқынды даму тарихына қарамастан, бірнеше логикалық аксиомалардан басқа, барлық философтарға айқын және олар мойындайтын ешқандай да ережелерді, заңдылықтарды аша алған жоқ екендігі туралы айтылады.

 Ал философиялық ойдың негізгі мәселесінің екінші қыры – таным, яғни, «адам дүниені танып біле ала ма, таныса қалай таниды» деген сияқты сауалдар аймағында талқылаулар ұсынады. Бұны философияның арнайы саласы гносеология зерттейді.

#### Cтуденттің өзін-өзі тексеруге арналған сұрақтар

1.Философияның пәні мен қызметі, оның қоғамдағы рөлін көрсетіңіз.

2.Философияның негізгі мәселесін түсіндіріңіз.

 Материализм және идеализм – философияның негізгі бағыттары екендігінің онтологиялық мағынасын табыңыз.

3.Дүниеге көзқарас ұғымы мен дүниеге көзқарастың тарихи типтерін салыстырыңыз.

4.Мифологиялық және діни көзқарасты ажыратыңыз.

5.Философиялық көзқарастың мәнін талдап беріңіз.

Пайдаланылатын әдебиеттер:

1. Кішібеков Д., Сыдықов Ұ. Философия. А., 2008.

2. Мырзалы С. Философия. А., 2008.

3. Қ.Ермеков. Философия негіздері. А., 2000ж.

4. Тұрғынбаев Ә. Философия. А.2008.

5. Философиялық сөздік. А., 1996ж.

6. Әбішев Қ. Философия. А., 2008

7. Қазақ Совет Энциклопедиясы 12 томдық

8. Қазақстан. Ұлттық энциклопедия

9.Алтаев Ж, А.Қасабек. Философия тарихы. А.,1999 ж.

10. Ақназаров Х.З. Философия тарихынан дәрістер курсы. А., 1992 ж

11. «Әлемдік философиялық мұра». Жиырма томдық. –Алматы: Жазушы, 2006 ж.

12. Ғабитов Т.Х. Философия. Оқулық. А., 2008 ж.

13. Нұрышева Г.Ж. Философия: Оқу құралы. –Алматы: «Зият Пресс», 2006 ж.

14. Нұрышева Ғ.Ж. Философия. Ежелгі Қытай және Үнді. А. 2005ж.

№2 дәріс. Ежелгі Шығыстағы болмыс мен әлемнің жаратылуы туралы көзқарастар

1.Көне Мысырдағы әлемнің пайда болуы туралы мифтік және мистикалық пайымдаулар

2.Көне Үндінің діние-философиясындағы болмыс пен бейболмыс мәселелері

3.Байырғы Қытай философиясындағы болмыс туралы толғаныстар

Египеттегі бастапқы философиялық ойлаудың мистикасындағы Бейболмыс мәселесіне қатысты оқиғаға тоқталар болсақ, археобраз Тот Гермес Трисмегист аңыз бойынша - қараңғылық пен тұман арасынан адам формалы түрде пайда болған, ол кенеттен кездескен аждаһаны өлтірген. Егер осы құбылысты мифсіздендіру әдіснамасына сәйкес қарастырсақ, онда «Қараңғылық пен тұман» Бейболмыстың болмыстанған материалы екендігін түйсінеміз. Яғни, бұл тұстағы пайда болу процесінде «жер асты мен ғарыш» әлемі қатыспайды. Адам эволюциясындағы қалыптасудың негізі ер мен әйел жыныстың (әке мен шеше) қатынасынан тыс Гермес өздігінен себепсіз пайда болады. Ол өз болмысын өзі жасайтын, әуелден потенциалды түрде Бейболмыста «сақталған», «бар болуға» дайын объективті қажеттіліктер шартынан туындайды. Бейболмыстан болмысқа өту бұл жерде табиғи заңдылықтардан, адам эволюционизмінен тыс іске асады, оның өзіндік заңдылығы мен диалектикасы құрылады, демек, «жоқтан бар пайда болу» мифосанасы үстемдік етеді. Яғни, бұл жердегі Бейболмыс – белгісіздіктің айқындалмаған-айқындалмайтын - «ұлы әлемі». Осы шексіз жазықтықты шартты түрде белгілі бір деңгейдегі өзіндік «әлем» деп байыптасақ, оның бар тудырушылық қызметін де бағамдай аламыз. Болмыстың потенциалды қоры түрінде ұсынылған Бейболмыс осындай мифтік ойлауда материя, табиғат, адам сияқты дүниенің сан түрлі элементтерін де дайын күйінде тудыруға қабілетті тылсымдылық болып табылады. Демек, Бейболмыстағы «дайын» болмыс еш себепсіз болмысқа енеді. Процесс қазіргі рационалдық түсінік бойынша «себеп салдарсыз не болса, сол пайда бола береді» дегенге келіп саятын анархиялық түсінікпен ұғынылады. «Анархиялық» деп аталған шектеу сипаттамасы осы жерде қазіргі заманғы «логоцентризммен» ақталатындығын ашып көрсетуімізге болады. Шындығында, оның өзіндік диалектикалық қағидалармен ұғынылатын, анықталатын өлшемдері бар. Бұл тұста қажеттіліктің туындауы танымның, ойлаудың дамушы және еркін деңгейін қанағаттандыруға құрылған. Бір қарағанда, оқиғада кездейсоқ болып көрінген құбылыс қажеттіліктің кездейсоқтығы емес, кездейсоқтықтың қажеттілігі екендігін ескеруіміз қажет.

2.Ежелгі Үнді философиясы – қазіргі Үнді жерінде осыдан 2000 жылдай бұрын басталып, содан бері үздіксіз дамып келе жатырған, философияның бастапқы тарихы деп атуға болатындай және көптеген бағыттар бойынша өркендеген философиялық және діни бағдардағы ой-пікірлер жүйесі. Ежелгі Үнді философиясының қалыптасуы мен дамуын шартты түрде мынадай кезеңдерге бөліп қарастыру көзделген: 1) ведалық кезең (б.э.б. 1500 - б.э.б. 500 жж.); 2) классикалық немесе брахмандық-буддистік кезең (б.э.б 500 – б.э. 1000 жж.); 3) постклассикалық немесе индуистік кезең (1000 жылдан бастап).

Бастапқы ведалық кезең шамамен б.э.б. 1500 жылдары көне Үнді жерінде жазылған «Ведалар» (санскрит тілінде – «білім» деген мағынада) деп аталатын мәтіндер атауымен байланысты айтылған. Ол дінбасы Брахмандардың түсінігі бойынша жоғары күштер жіберген қасиетті кітаптар. Ведалардың негізгі төр түрі бар: 1) Ригведа – гимндер; 2) Самаведа – құрбан шалу әндері; 3) Яджур-веда (нақыл сөздер) 4) Атхарва-веда (жалбарыну әндері). Бұл б.э.б. бұрынғы 10 ғасырлардан бастап, араньяктармен (құбандық шалу туралы жазылған «орман кітаптары») және упанишадалармен (құпия философиялық оқулар) толықтырылды.

 Ведаларда әлемнің жаратылуы, құдайлардың әрекеттері туралы нақты мәселелер де қозғалады. Мәселен, Ригведадағы космогониялық гимнде жырланғандай: «бастапқыда қараңғылық қараңғылықпен бүркемеленген, күн мен түннің айырмашылығы болмаған, өлім де, өлімсіздік те жоқ, алғашқы қараңғы бостық негізгі мән болып табылады. ...Нағыз емес жоқ еді, ол кезде нағыз да жоқ еді»,-деген түсініктер немесе: «Кейбіреулер айтады: алдымен мәнсіздік болды, екінші тек жалқы болды. Жоқтан мән пайда болды». «Атхарваведада» болу мен болмау кәсіби философиялық арнада көрсетіледі: «Асат» – Бейболмыс, өмір сүрмейтіндер, «сат» – болмыс, өмір сүретіндер түрінде ажыратылып, басты екі матрица ретінде қарастырылып, олар – адамның рухани даму эволюциясындағы бірінші сатыдан екіншісіне өтудің буындары болып айшықталады.

Ведалардың жазылып аяқталуының кезеңі веданта деп аталады да, бұл упанишадалардың тууына сәйкес уақыт болып табылады. Упанишадалар (ақиқатты тану мақсатында ұстаздың айналасына келіп шоғырлану деген мағынаға келіп тоғысады) ведалардың құпия идеяларын түсіндіруге бағытталған көне үнділік философиялық ілімдердің жиынтығы. Упанишадалар 108 мәтіндерден құралған. Оларды көне упанишадалар (б.э.б 8 – б.э.б. 3 ғғ) және соңғы упанишадалар (б.э. 14-15 ғасырлары) деп екіге бөледі. Көне Упанишадада «Брихадараньяка», «Чхандогья», «Таиттирия», «Айтрея» сияқты ілімдер жинақталған. Упанишадалардың ведалардан айырмашылығы білім жолындағы ішкі ритуалдар, адамды жоғары орынға шығару, үстем шынайылық брахманмен тоғысу т.б. мәселелердің қозғалуы және мынадай нақты сауалдар қоюы: «Біз қайдан пайда болдық, біз қайда өмір сүреміз және қайда кетіп бара жатырмыз, кімнің жарылқауымен біресе азап шегумен, біресе жан рахатымен өмір сүреміз, бұған не себеп болады; уақыт па, табиғат па, қажеттілік пе, кездейсоқтық па?». Упанишаданың орталық түсінігінде – әлемдік жанның табиғаты туралы ілім, брахман (жалпы заңдылық, жалпы рух деген мағынада) мен атманның (жеке адамның ішкі орталығы, дара жаны) бірлігі, азат болудың жолдарын таңдау туралы, жанның көшіп жүруі, аскеттік өмір т.б. мәселелер тұрған.

Сондай-ақ эпикалық кезеңде «Махабхарата», «Рамаяна» т.б. дастандар таза философиялық шығармалар болмаса да, Үнді халықтарының рухани-мәдени дамуында, идеялық көздері ретінде қалыптасып қалған.

Жоғарыда атап өткеніміздей, Үнді философиясының дамуының екінші кезеңі брахманизммен қатар, веда ілімдерінің беделін мойындай бермейтін буддизм және джайнизм сенімдерінің пайда болып өркендеуімен байланысты. Бірақ бұл кезеңде де ведалық дәстүрді қолдайтын брахманизм өзіндік жүйесімен дамып отырды да, 6 «даршанды» (көзқарас тәсілі) туғызды: а) Миманса; ә) Веданта; б) Санкхья; в) Иога; г) Няя; ғ) Вайшешика.

Миманса – құрбандық шалу мәтіндерін түсіндіру және ритуалдарды талдауды басшылыққа алса, Веданта – Брахманнан пайда болған әлем, құдайды тану, бірлікте болу идеясын ұсынады. Санкхья – атеистік плюрализмді ұстанғандай болады, Иога – практикалық жаттығулар арқылы рухани өрлеудің жоғары деңгейіне жетудің ілімі, ал Няя – ойлаудың жүйесі мен формалары туралы логикалық ілімдерді негіздесе, Вайшешика – жалпы болмыс туралы, материалдық дүниенің атомдардан құралғандығы туралы сөз қозғайды. Мәселен; «вайшешика» саласында реалдылықтың мынадай жеті категориясы – субстанция (дравья), сапа (гуна), қимыл-әрекет (карма), ұқсастық (саманья), ерекшелік (вишеша), тәндіке қатыстылық (самавая), болмыссыздық (абхава) арнайы қарастырылады. Алдыңғы алты категорияны жағымды реалдылыққа, ал соңғысын, болмыссыздықты – теріс реалдылыққа жатқызады.

Сонымен қатар вайшешика болу мен болмаудың логикалық жүйесін былайша жіктейді: Абхава (болмыс емес): сансарг-абхава мен аньйонья-абхаваға бөлінеді. Сансарг-абхава бірдеңенің өзгеде қатынаспайтындығын білдірсе, аньйонья-абхава бір нәрсе екінші нәрсе емес екендігін білдіреді. Сансарг-абхава, келесі кезекте, праг-абхаваға, дхванса-абхаваға және атьянта-абхаваға бөлінеді. Праг-абхава заттардың өзінің пайда болғанға дейінгі өмір сүрмейтіндігі. Дхванса-абхава – қалай жаратылғандығының жойылуы нәтижесіндегі заттардың бейболмысы. Атьянта-абхава абсолюттік бейболмыс. Егер праг-абхава заттардың жасалуы мен пайда болуына дейінгі бейболмыс болса, дхванса-абхава – оның қиратылғаннан кейінгі бейболмысы, ал атьянта-абхава заттардың уақыт ағымындағы бейболмысы. Егер сансарг-абхава екі заттың арасындағы байланыстың болмауын білдірсе, аньйонья-абхава бір заттың екіншісінен айрмашылығын білдіреді. Атьянта-абхаваға ұқсас немесе абсолютті бейболмыс сияқты, аньйонья-абхава басталмаған, соңы да жоқ, яғни, ол мәңгілік екендігін атап көрсетеді.

Сондай-ақ бұнда тоғыз субстанция бекітілген: жер, су, жарық, ауа, эфир, уақыт, кеңістік, жан, ақыл. Атомдар мәңгілік бөлінбейді, көзге көрінбейді, тұрақсыз, олардың қозғалысынан дүние дүркін-дүркін жасалып және қосылып отырылатындығы туралы да көзқарастар жүйеленген. Вайшешеика ілімінің осындай бастапқы идеяларын алғаш рет негіздеген Үнді ойшылы Канада (б.э.б. 6-5 ғғ.) болатын.

Осы кезеңде көне Үндіде джайнизм мен буддизм діндері қалыптасты, бірақ олдар таза діни тұрпаттан гөрі, философиялық сипат алды. Джайнизм – б.э.б. 6-5 ғасырларда ел кезуші уағызшы Вардхамана (Махавира немесе Джина) негізін салған ілім. Ол бастапқыда 24 әулие «джайндардың» атауымен байланысты туған. Бұл ілімнің идеяларының жалғасы б.э.б. 4 ғасырлардан бастап жызылып, б.э. 10-11 ғасырларында аяқталған шватембар канондары болып табылады. Ол брахмандық ведалық ілімнің догматикалық жақтарын сынай отыра, тұлғаның болмысы мәселесін өзінің идеясының орталық түсінігіне шығарды. Джайнизмде жаратылмаған және қиратылмайтын екі мәңгі субстанция қарастырылады: дживы (тірілер, жандар) және аджива (жан емес пен тірі еместер). Оның буддизмнен басты айырмашылығы – онтологиялық болып табылуында, ал брахманизмнен айырмашылы – дуалистік сипатында. Бұнда да барлық өмір сүретіндердің өзара теңдігі туралы айтылады да, мәңгі рухани монадолар мен материалдық мәнді мойындайды. Осы рухани монадолар мен мәңгі атомдардың өзара әрекеттесуінен мәңгі әлемдік процестер карма заңдары бойынша орындалады деп түсінген. Ал жалпы үнді философиясындағы орталық түсініктердің бірі – карма өмір сүрудің қолайлы және қолайсыз шарттарын анықтайды, шексіз қайта туылуды қолдағанмен, кейде оның шеңберінен шығудың жолын көрсетеді.

Джайнизмді қуаттаушылардың пікірінше, әлем бірінің үстіне бірі орналасқан көп қабаттардан құралған. Төменгі екі қабатта әзәзілдер, ортаншы қабатта жер, келесі қабатта құдайлар, ал ең жоғарғы қабатта құдайларға ұқсас джиндар орналасқан деп түсіндіреді. Джайнизм кейіннен «дигамбар», «шветамбар» деген екі бағытқа бөлініп кетті.

Буддизм – б.э.б. 6-5 ғасырларда Үнді жерінде пайда болған діни-философиялық жүйе. Оның негізін салған – Гаутама Сидгартх аңыз бойынша қырық жыл ел келіп, данышпанға, яғни, Буддаға айналып, бұл сенім осы Будданың атымен аталған. Пайда болған кезден бастап, ол 18 мектепке бөлініп кетті. Бұл сенімнің негізгі қағидалары: жанның көшіп жүретіндігі, құтылудың жолы және сансарадан нирванаға жету, ақиқатқа жетудің төрт жолы т.б. Мәселен, бірінші ақиқат – өмір деген (туу, өлу, ауру т.б.) азап шегушілік, екіншісі – азап шегушіліктің мәні – тәндік құмарлықтарға ұмтылуда жатыр, үшіншісі – азап шегуден құтылу үшін тәндік құмарлықтардан азат болу керек, төртіншісі – ол үшін Будда көрсеткен жолмен жүру керек екендігі айтылады.

Ақиқатқа жетудің қашанда дұрыс болуы тиіс «8 тармақты жолын» көрсетеді 1) ойлау, 2) сөйлеу 3) әрекет 4) таным 5) өмір 6) еңбек 7) еске түсіру және өзіндік ішкі тәртіп 8) өзін-өзі жинақтау, шоғырландыру. Сансарадан нирванаға өту түсінігі бойынша хинаяна (құтылудың тар жолы) және махаяна (ұтылудың кең жолы) атты бағыттары пайда болады. Байырғы веда мәтіндерін негізге алған бұл сенім, брахманизмді реформалауды, адамдардың теңдігін қолдайды. Батыс аймақтарда Махаянаның негізін қалаушылардың бірі – Нагарджуна (2 ғ.), ал солтүстік-батыста – Асвагоша (Ашвагоша) (80-150 жж.) болды. Буддизмнің рухани көздері: «Лалитавистара» (Будданың өмірі хақында), «Трипитака» (Типитакапали) т.б. кітаптарда жинақталған.

Буддизмнің дүниеге көқарастық жүйесі мынадай негізгі ұғымдарға біріктіріледі: дхарма (элемент, Заң), карма (әрекет), сансара (болмыстың дәстүрлі ағымы), Нирвана (өзге әлем, Нұрлану жағдайы), нидана (себеп-салдарлық байланыстар дөңгелегі), сангха (қауым). Калачакра деп аталатын эзотериялық ілімде әлем мен адам өмірінің эволюциясы туралы астрологиялық білімдер жинақталған.

Сансарадан нирванаға өту деп аталатын маңызды философиялық құблыстағы сансара, мәңгі қайта оралатын жан туралы осы өмірге лайықталған тіршілік болса, нирвана – осылардан азат болған бей-жай, салқынқанды, асбсолютті тыныштықтың даналық әлемі болып табылады. Нирванаға жету үшін мынадай кедергілер бар деп есептеледі: тұлғаның алдамшылығы, күдік, көзсіз сенім, тәндік құмарлықтар, жерге деген ынтықтық, рахаттану мен тыныштыққа ұмтылу, тәккапарлық, өзіне риза болушылық, білімсіздік.

Үнді философиясындағы индуистік кезең деп аталған дәуір қазіргі уақыттардағы индуизм сенімінің қалыптасуы мен өркендеп дамуына байланысты. Индуизм брахманизм негізінде дамыған барлық салттарды біріктіретін, діни көзқарастар мен мен практикалық әрекеттерді орындауды негіздейтін, дәстүр мен мифтерді де қолдайтын Үнді жеріндегі сенім. Негізгі ерекшеліктері: жанның басқаға, тіпті өсімдіктер мен хайуанаттарға да ауысып көшіп жүруі (реинкарнация), бұл дүниеге қызықпау, сиыр мен жылқыларды құрметтеу, касталық бөліну, яғни, қоғамдағы әлеуметтік қабаттарды жоғары-төмендік саты бойынша ажыратып, оның қатаң сақталуын ниеттейді: ең жоғары қабаттарда дінбасылары – брахмандар болса, төменгі қабаттарда құлдар мен шаруалар – шудралар тұрған.

Индуизмде әлемді жаратушы Брахма құдай мен қатар, әлемді сақтаушы, адамдардың қамқоршысы, оларға шындықты жариялап, қауіп-қатерден қорғайтын, әлемді сақтаушы құдай – Вишну және әлемді қиратып қайта жасаушы, кейде жағымсы мәндегі құдай – Шива.

Үнді философиясындағы онтологияның жалпы ерекшелігі – Бейболмыстық-болмыстық болып табылатын, Бейболмыстың әртарапты айқындалуын туғызуға ұмтылатын трансценденциялық сипатта болуында деп түйіндей аламыз. Бейболмыстың, Ештеңенің, Бостықтың философиялық ойтолғамның арнайы категориялары ретінде адамзаттың ғақлиятты ой кешу тарихында алғаш рет бағамдалуы – «өмір сүрмейтіндік» түрінде байырғы ведалық мектептерден бастау алатындығын түйсіндік. Бұл мәселелердің ежелгі танымда ұсынылуы – аталған объектілердің философиялық ойлау үшін бастапқы және арнайы философиялық тұғырнамалар екендігін білдіреді. Себебі бүгінгі таңда ведалық кезеңнің философиясы барынша іргелі туынды, практикалық мағыналы, мәңгілік философиялық ойға бағдарланған парасатты құндылық болып отырғандығы жасырын емес. Мәселен, б.э.б. 6-7 ғасырларда қалыптасқан «йога» мектебі әлеуметтік уақыттың эволюциясындағы әрбір кезеңнің талаптарына жауап беріп, заманауи өзгерістер мен құндылықтардың ауысуына төтеп беріп, бүгінгі күнге дейін маңызын жоймай сол күйінде сақталуы бұған шынайы дәлел бола алатындығын қазіргі заманауи ойтолғаныстар мен антропологиялық деңгейдегі қажеттіліктер айғақтайды. Оның үш мың жыл уақыт бойы жалғасын тауып, адамзаттың рухани-тәндік жетілуінің маңызды бір нұсқасы ретінде танымал болып отырғандығы да заманның шындығы мен талғамы екендігі сөзсіз.

Демек, ведалық мәтіндердің (текстердің) барлығы да өзіндік маңызы мен мазмұнын жоймайтын көне туындылар болумен қатар толығырақ сараптауды қажет ететін көпмәнді идеялардың тұтастығы екендігін ескеруіміз қажет.

Бастапқы философиялық ойлау үдістерінің ішіндегі Бейболмыс жөніндегі ең алғашқы ойтолғамдар көне үнділік мәтін «Атхарваведада» кәсіби философиялық арнада арнайы көрсетіледі: «Асат» – Бейболмыс, өмір сүрмейтіндер, «сат» – болмыс, өмір сүретіндер түрінде ажыратылып, басты екі матрица ретінде қарастырылып, олар – адамның рухани даму эволюциясындағы бірінші сатыдан екіншісіне өтудің буындары болып айшықталады. Осы екі матрицаны Болмыстың Бейболмыстан туындайтын моделіне сәйкес қарастырсақ, біздің пайымдауымызша, «асат» - эволюциялық процестің сыртқы әсер арқылы (экзогенді) дамуының модусы, яғни, эволюцияның басталуының қозғаушы күші, өзінде ешнәрсені де сақтамайтын таза абсолютті Ештеңе (философиялық категория «Ничтоның» баламасы) бойынша айқындалған, әрі белсенді, болмыстың қандай болып қалыптасатындығы туралы шығармашылық қызмет актісінің мотивін тудырушы. Егер әлемнің ішкі даму заңдылықтарын дәстүрлі түсінік бойынша имманентті әсер (эндогенді) деп байыптасақ, асат болмыстан тыс эволюция үшін қажетті түрткі мен алғашқы қозғаушы ықпал. Демек, ол – бір қырынан алғанда, болмыстың өз ішіндегі заңдылықтарына енбейді, қандай-да бір сыртқы әсер ретіне бейнеленсе, екінші қырынан алғанда таза оқшау Ештеңе бола алмайды. Әуел бастағы «жаратылған» тұтас дүниедегі болмыстың көптүрлі жеке элементтерінің қалыптасуы үшін белгілі бір дәрежеде шығармашылық-өнімділік (продуктивтілік) қажет болатын болса, осы тұста Бейболмыс басты себепті жасаушы болып шығады. Яғни, Бейболмыс болмыспен нақты бастапқы қатынастарды орнатып, болмыс үшін шығармашылық пен идеалды тудырудың шексіз қоры ретінде айғақталатындығына көз жеткізе аламыз.

Немесе екінші бір нұсқа ұсынсақ, енжар түрде (пассивті) болмысты өзінен шығарып жіберуші бастапқы жоқ «жазықтық». Мәселен, антропогенездік жобаны алатын болсақ, адамның адам болмысына енгенге дейінгі «ілкі адам» тіршілік ететін аймағы (сферасы), ілкі болмыстың «мекені», болмыстан үнемі бұрын және жарыспалы, қатар, кейін болып табылатын үш ұстанымды (позицияны) қамтитын құрылым. Осы тұстағы ұстанымдарды толығырақ аша түссек, бұрын – әлем пайда болғанға дейінгі болмыстың ешнәрсе де еместік түрінде «сақталуы», жарыспалылық – болмыстың тұтас «өмірінде» үздіксіз пайда болып, қалыптасып отыратын процестер мен құбылыстар бойынша алынған, кейін – дүниенің тұтастай жойылған дәуіріндегі Бейболмыстың ғана «қалуы» деп тұжырымдауымызға болады. Бірақ бұл тұжырым «әлемнің пайда болып – өмір сүріп – жойылатын» тағдыры бойынша ғана алынған нұсқа екендігін ескеруіміз қажет.

Олай болса, Бейболмыс эпистемологиядан тыс, таным процедураларымен ашылмайды, себебі Бейболмыстың болмыс тәрізді айқындалатын, танылатын ешқандай да қасиеті болмайтындығы ашыла түседі. Қандай-ма болмасын таным теориясының құрастырылуы ол үшін «мағынасыз» деп атап көрсетуімізге болады. Таным процесінің субъект және объект болып табылатын екі элементтен тұратындығын ескерсек, жоғарыда атап көрсетілгендей, адамның болмысқа енуінің алғышарты болып табылатын, яғни, «таным процесіндегі субъектінің» өзін де дайындайтындығы эпистемологияның екі элементінен де бұрын екендігін ұсынады. Бұл тұста діни-креационистік қағидаларды жоққа шығаратын (атеологиялық) жоба бойынша: «өзімен-өзі» белсенді, әрі енжар анықталмайтындық түріндегі «анықталатын» аралық танымдық (медиатанымдық) деңгейдегі «түр». Демек, ол анықталатындық пен анықталмайтындықтың аралық және келісімдік буынынан орын алады. Бейболмыс белгілі бір жазықтықта шартты түрде анықталады, себебі, біз қарастырып отырған философия тарихындағы оның сипаттамалары субъект (философтың) танымының нәтижесі. Бейболмыс пен оның баламалары жөніндегі барлық түсініктер мен идеялар оның шартты түрде анықталу сәтін білдіреді. Ал анықталмайтындығы – таным объектісі бола алмайтындығы, рухани да, материалдық та болмыс еместігі, дүние ұғымына енбейтіндігі арқылы байыпталады. Сондықтан біз оны – анықталмайтындық түріндегі «анықталатындық» деп ұсынамыз. Оның философия тарихындағы сипаттамалары түпкілікті ақиқат немесе Бейболмыстың мәнін толық ашады деп ұғынуға болмайды. Сондықтан оның анықталатындығын шарты түрде белгілеу үшін «анықталатындық» деп тырнақшаға алып көрсетуімізге тура келеді. Нақтырақ айтқанда, ол – анықталмайды, бірақ «анықталады». Сондықтан оның қасиетін танылмайтындықты белгілейтін, бұл тұста ақыл-ойдың дәрменсіздігін білдіретін түсінік трансценденциялылыққа теңестіріп байыптауымызға болады. Біз, бұдан былай, трансценденттік түсінігін адам ойлауы мен тәжірибесінің шегінен тыс жатқан әлденелік деп ұсынған ұғымдық деңгейдегі көріністі Бейболмысқа қатысты қолдануды жөн санадық.

Демек, бұл тұста, «трансценденциялылық – Бейболмыстың оқшау алғандағы басты сипаты» деп пайымдай аламыз. Бірақ бұның тым абстрактілі, шындықпен сәйкес келмеуі мүмкін оқшаулық екендігін ескеруміз қажет. Болмыстан оқшауланған Бейболмыс өзінің бастапқы мағынасын, осы оқшаулығының өзін қалай аша алатындығы күңгірттеу. Сондықтан оның оқшаулығының өзі белгілі бір деңгейде оқшаулық және болмыспен бірлікті қамтамсыз етуі тиіс.

Ендеше, «Асаттың» трансценденциясы философиялық ойтолғамның объектісі бола алатын, шығыстық үнділік дүниетаным парадигмасы бойынша – «танылатын», демек, объекті ретінде мүмкіндігінше толғанылатын, функциясы салыстырмалы түрде барынша айқын т.б. сапалары бар болып табылатын өмір сүрмейтіндіктің «өмір сүретіндігі», айқынсыз, өмір сүрмейтін «болмыс» болып табылады. Бұл тұста да өмір сүрмейтіндік оның шынайы мазмұнын қамтыса, тырнақшаға алынған «өмір сүретіндік» ұғымы осы аталған сипаттамалары арқылы формалық көрсеткішін ғана білдіреді. Демек, ол болмыс деген атаумен берілмейді, шартты түрде «болмыс» деп қана атауымызға болады. Себебі жоғарыда атап өткеніміздей философия тарихындағы Бейболмыс мәселесінің қозғалуы оның «болмысын» сипаттайтын идеялар болып табылады. Бұдан Бейболмыстың «болмысы» деп аталған қайшылық туындайды.

Ведалардағы Бейболмыстың тағы бір көрінісі күнделікті өмір тәжірибесін мысалға алып келтірілген логикалық сюжетпен байланысты. Ведалық түсініктемелер тарихында мысалға алынған - гранат жемісінің ішіндегі орталықты, оның да орталығын, сөйтіп, ең соңғы орталығын іздестіру әрекеті шексіз екендігін ескеріп, ол – Ештеңе деген қорытынды шығарылады. Бұл құбылысты былайша сараптаумызға болады: материалдық объектілерді бөлшектеп, соңғы шағын нүктесін іздеудегі ең соңғы көрінбейтін «шынайылықтың» жоқ екендігі - микроәлем шексіздігінің Бейболмысқа ұмтылысы арқылы табылады. Демек, оның ешқашан табылмайтындығы, соңғы бөлшектің болмайтындығы оны іздестірудің мағынасыздығын және объектінің жоқ екендігін ұғындырады. Осы тұжырым Бейболмыстың «жоқ болып табылатын» шынайы мәнін ашып көрсеткенмен, тұйыққа тірелетін тенденция, олай болса, бұдан алынатын тезис: Бейболмыс онтологиялылықпен салыстырылған Ештеңе болып табылады және ештеңе мен Ештеңе бір емес. Демек, табылмаған объект ештеңе күйінен философиялық деңгейге көтерілгенде Ештеңеге ауысады. Келесі бір жазықтықта ештеңені Ештеңе ретінде қарастыруға да болады, себебі Ештеңе (бас әріппен) мен ештеңе (кіші әріппен) ұғымдарының семантикалық жымдастықта, тіпті, тура сәйкес екендігін де ескеруіміз қажет. Осыдан Бейболмыс философиясын Ештеңелік философияға теңестірсек, ол – субстанцияланған, материалдылықтың ең соңғы мәнін ұғындыратын ақиқат теорияны ұсынудан гөрі психологиялық жайбарақаттануға жақын. Демек, ойлаудың ештеңеге келіп тірелуіне қарағанда оның Ештеңе ретінде пайымдалғандығы белгілі бір дәрежеде танымның өздігінен барынша қанағаттануын туғызады. Себебі, ол біз қарастырып отырған іргелі мәселе Бейболмысқа келіп тоғысатындығы түсінікті жайт.

Ештеңе көбінесе үнді философиясында жан антропологизмінің Атман феноменін ашуға қолданылып, иллюзиялық сипатта болып құрастырылады. Дегенмен, бұл Бейболмыстық концепцияның мәні – көп түрлі плюралистік, сан алуан материалдық дүниенің ортақтық субстратын тауып, монизмдендіруге ұмтылыс деп пайымдауымызға болады. Яғни, кез-келген материяның түпкі, соңғы орталығын іздеу Ештеңеге келіп тоғысатын болса, ол бәріне ортақтық арқылы бір негізге келіп тіреледі. Мәселен, қазіргі заманғы физикадағы ең ұсақ бөлінбейтін бөлшектің табылмағандығы және табылмайтындығы да Ештеңенің мәніне келіп тоғысады. Демек, бастапқы келтірілген оқиға, гранат жемісінің соңғы орталығын іздестіру – материалдық дүниеге ортақ парадигманы ниеттейтін концепцияның басқаша жазықтықта айшықталуы деп түйсінуге мүмкіндік аламыз. Бірақ оның нақты еместігі мен абстрактілік сипаты жоғары деңгейге жетелей қоймайды. Ол орталықты іздестірудің өзі – формальді логикалық тұйықтыққа алып келеді. Диалектикалық тұрғыдан оны сол жемістің болмыстық сипатты екендігімен және орталықтың шартты ұсынылғандығымен айқындасақ, орталықтың болмауының өзі Бейболмыстың белгілі бір дәрежеде өзінің ішкі мәнін толықтыра түседі де, сыртқа қарай ашылады. Біріншіден ол материалдық болмыс пен бастапқы ұғымдық деңгейдегі, абстрактілі Ештеңені бір жазықтықта қатар қоюда, екіншіден, неліктен сол Ештеңені, ақырында, болмыстан ғана іздейтіндігінде, үшіншіден, оның нақты материалдық көрсеткішін таба алмауда белгілі бір деңгейде диалектикалық логикадағы Бейболмыс туындысына жуықтайтындығын атап өткендігіміз жөн. Бірақ бұл тұстағы болмыс пен Ештеңе қатынасы қозғалыссыз, дамусыз, қайшылықсыз болғандықтан «ештеңе жоқ» дегеннен басқа, онда нақты нәтижелер көрінбейді.

Одан кейінгі Бейболмыстық ілімдердің шынайыланған, арнайы объектіге айналдырылған кәсіби философиялық деңгейдегі тұжырымдамалары ведалық алты мектептің «вайшешика» саласында қарастырылған: «Вайшешик жүйесі реалдылықтың мынадай жеті категориясын – субстанция (дравья), сапа (гуна), қимыл-әрекет (карма), ұқсастық (саманья), ерекшелік (вишеша), тәндіке қатыстығы (самавая), болмыссыздық (абхава) арнайы қарастырады. Категория деп сөзбен жеткізілетін обьектіні, тіпті күллі реалдылықты да айтады. Алдыңғы алты категорияны жағымды реалдылыққа, ал соңғысын, болмыссыздықты – кейінгі вайшешиктер теріс реалдылыққа жатқызады.

Бұл құбылыстың мәнін былайша ашып көрсетуді жөн көрдік. Бейболмыстың осындай категориялық сипатта болуы шын мәнінде парадоксальді логикалы. Себебі категориялық деп ұғынылған ұғым қашанда болмыс пен таным объектісі болып табылатындар үшін ғана болса, Бейболмыс - өмір сүрмейтіндер ретінде өзінің эпистемологиясына қайшы – «антиэпистемологиялылық». Демек, дәстүрлі формальді логикалық таным теориясының процедуларымен анықталмайды, тіпті оған қарама-қайшы. Мәселен, таным теориясында басты екі элемент қана қатысады: адам және дүние, екінші деңгейде: объект және субъект. Бұл тұстағы объект – Бейболмыс болатын болса, жоқ нәрсенің объектіге өтуі тағы да өздігінен қайшылықтылықты туғызады.

Біздің түсінігімізше, бастапқы сатыда, ол – үнділік дүниетанымдағы арнайы категория ретінде қарастырылған «танылатын» деп айтуға болатын жоқ нәрсе. Осы жердегі Ештеңені тануға бағытталған логика – өзінің призмасынан өткен – белгілі бір дәрежеде өзіндік логикасы бар. Себебі, ол философиялық пайымдаудың объектісінде анық қарастырылып отыр. Демек, Бейболмысты «тану» логикасы танылатын-ұсынылатын объектінің болмайтындығын қайталайды. Осыдан объектінің философия үшін «болуы міндетті емес» екендігі туралы түсінік туындайды да, жоқ объектіні тануға бағдарланған құрылым қажет болады. Яғни, Бейболмыс өзіндік шынайы объект ретінде ұсынылмайтын логикасын айғақтайды да, оны әзірге «өз мәнінен өзі арқылы» өткізеді. Бұл – Бейболмысты тану Бейболмыстық логиканың өзі болып шығады дегенге келіп саяды. Бірақ Бейболмыс философиясының талданылатын бұл жердегі объектісі болмыс арқылы салыстырылған аналогиялық және танымдық-диалектикалық логикалық парадигма болып табылады. Демек, оқшау Бейболмысты танитын арнайы әдіснама болмағандықтан, оны тануға бағдарланған құрылым оны болмыстық таныммен шешуге ұмтылады. Себебі, адам санасының бұл үшін құрылған арнайы басқа мүмкіндігі де жоқ, екіншіден, оны болмыспен байланысты тұрғыдан қарастыру, бірлігін өзіндік қайшылықтары арқылы шешу шындық дүниеге сәйкестенеді. Сондықтан Бейболмыстың тұңғиық шексіз абстракциясы, таза абсолютті белгісіздігі мен танылмайтын трансценденциясы бәсеңдеп, оны болмыстық сапа мен қасиеттер тұрғысынан диалектикалық логика бойынша ұғындыруға тура келеді, демек, Бейболмысты объекті ретінде таным объектісіне айналдыру құбылысының өзі – парадоксальді, ал оны бастапқы зерделеу – формальді логикалы. Парадоксальді-формальді логикалы парадигманың өзі – «парадоксальді» болғандықтан, оны тану әдіснамасының өзі – Бейболмыстың сипаттамасын анықтайтындығына көз жеткіземіз. Демек, бұл тұста біз формальді логика мен парадоксальділіктің бірлігі арқылы – диалектикалық логикалық ұстаным құрастыра аламыз. Жоғарыда атап көрсетілген алты категорияның оң, болмыссыздықтың теріс болып жеке даралануының өзі, сайып келгенде, «күллі реалдылықтан» туындайды. Демек, танымның катеорияларының біріне енгізіледі. Сол күллі реалдылықтың өзін қарама-қарсылықтағы оң мен теріске бөлудің өзі – шешілмейтін, түпкі қайшылық емес, шартты тұрде құрылған, «күллі реалдылықтың» тұтастығының ішкі бірлігіне негізделгендігін аңғаруымыз қажет.

Формальді логикалық түрде Бейболмысты тану вайшешикада әрі қарай қақ жару (дихотомия) мен дифференциациядан құралған, әрі – бұл классификация болмыстанған дүние мен болмысты дүниені әрі қарай тану үшін диалектикалы логикалы болып құрылғандығын аңғарамыз: «Бейболмыстың шынайылығы күмәнсіз...Абхава: сансарг-абхава мен аньйонья-абхаваға бөлінеді. Сансарг-абхава бірдеңенің өзгеде қатынаспайтындығын білдірсе, аньйонья-абхава бір нәрсе екінші нәрсе емес екендігін білдіреді. Сансарг-абхава, келесі кезекте, праг-абхаваға, дхванса-абхаваға және атьянта-абхаваға бөлінеді. Праг-абхава заттардың өзінің пайда болғанға дейінгі өмір сүрмейтіндігі. Дхванса-абхава – олай қалай жаратылғандығының жойылуы нәтижесіндегі заттардың бейболмысы. Атьянта-абхава абсолюттік бейболмыс. Егер праг-абхава заттардың жасалуы мен пайда болуына дейінгі бейболмыс болса, дхванса-абхава – оның қиратылғаннан кейінгі бейболмысы, ал атьянта-абхава заттардың уақыт ағымындағы бейболмысы. Егер сансарг-абхава екі заттың арасындағы байланыстың болмауын білдірсе, аньйонья-абхава бір заттың екіншісінен айрмашылығын білдіреді. Атьянта-абхаваға ұқсас немесе абсолютті бейболмыс сияқты, аньйонья-абхава басталмаған, соңы да жоқ, яғни, ол мәңгілік».Осы мәтінді тереңірек аша түсі үшін, келесі кезекте, формальді логиканы диалектикалық логикамен толықтыру қажеттілігі туындайды. Жоғарыда атап көрсетілгендей, басталмайтын Бейболмыстың Праг-абхава түрі болмыстық таным бойынша жоқтан бар болу, Дхванса-абхава – керісінше, Праг-абхаваға аналогиялық түрде болмыстың жойылуы, яғни, бұл екі түр Бейболмыс пен болмыстың динамикасына құрылған, болмыс пен Бейболмыс бір-біріне өзара еркін өтпелі – диалектикалық әдіспен шешіледі, дуализм принципіне сүйенген біртұтастық ретінде де байыпталады, бұл тұтастықтың жартысы дүние, жартысы дүниелік емес. Әлемнің қалыпты дүниелік-болмыстық құрылымына қоса, дүниелік болып табылмайтын, жоқтық құрылымы болмысқа жамалған қажетті атрибуттық функционалдық. Болмыстың Бейболмысқа өтуі (жоғалуы) және Бейболмыстан болмыстың қалыптасуы белгілі бір функцияны қалыптастырады. Демек, болмыстың жеке элементтерінің мәңгі еместігі мен сөзсіз жойылатындығы Бейболмысқа өтуді атрибут ретінде қабылдайды. Яғни, болмысты Бейболмысты қатыстыру арқылы ұсыну, оның ажырамас қасиеті ретінде бағалау арнайы қызметтік сипатын ұғындырады. Дүниенің Бейболмыстық сипаты арқылы осы органикалық тұтастықтың жоқ болып табылатын элементін Бейболмыс «құрайды» (яғни, лингивистикалық тұрғыдан жоқ болғасын – «құрамайды» деген мағынаны білдіреді.) деп түсінуімізге болады.

Атьянта-абхава – абсолютті, динамикалық емес, статикалық тұрақтылық, таза болмыссыздық, яғни, Ештеңелік сипатын сақтайды. «Болуы мүмкін еместігі» арқылы абсолютті. Абстрактылы мүмкіндікпен қаруланған Атьянта-абхаваның абсолюттілігі – болу жөніндегі абстрактылы мүмкіндіктің шынайы мүмкіндікке айналуымен жоққа шығарылады, «мүмкін емес нәрсе болмайтындық» логикасы бойынша ол қайтадан абсолютті емес. Бұл жерде шартты абсолюттілік Бейболмыстың өзге түрлерімен салыстырғанда ғана аналогиялық түрде анықталған. Егер де Бейболмыстық таным үшін абстрактылы мүмкіндік ешқашанда шынайы мүмкіндікке айналуға тиіс емес болса ғана ол абсолюттілігін сақтайды. Демек, оның болмысқа өтуі мүмкін емес, осы мүмкін еместік абсолютті болып табылады. Сондықтан Бейболмыстық таным үшін «абсолютті мүмкін еместіктің» өзі абсолютті болып шығады. Бірақ мүмкін еместіктің өзін мүлде абсолютті деп қарастырмау керек. Себебі, оның абсолюттілігінің өзі абсолютті емес. Сондықтан оны шартты абсолюттілігін басшылыққа ала отырып, Праг-абхаваға өтуі, одан болмысқа өтуі мүмкін екендігін ескеруіміз қажет. Демек, оның таза абсолюттілігіне қарағанда, Праг-абхава арқылы болмысқа өту мүмкіндігі басымдау.

Көне Үнділік таным-түсініктегі Бейболмыстың осылай ажыратылған көріністерін қазіргі заманғы ойшылдар да құптай түсіп, оларды өздігінше саралайды. Мәселен, С.Н. Булгаковтің түсінігінде, көне замандардан бері бастау алған таза Бейболмысты – «укон», ал болмысты тудырушы бастапқыны – «меон» деп атауды жөн көреді. АлА.Ф. Лосев «Меонның» болмыс үшін бастапқы болып табылатын түпкі негіз Бейболмыс, рәсімделмегендік, мүмкіндік, болмыстың потенциалдылығы, бейболмыс, тұңғиық ретінде және болмыстық мүмкіндіктердің хаосы, әлі көрінбеген, бірақ өзінің болмысқа қосылуын, өзінің болмысқа қатысуын жігерлі талап етуші сипатта екендігін т.б. атап көрсетеді.

Көне үнділік Бейболмыстық танымның осындай құрылымдық-функционалдық негіздері материалданған болмыс арқылы ұғынылған, демек, ол – бар болудың нақты дәйектеушісі, өмір сүретіндіктің логикасын бекітуші, болмыстың маңызын оның шынайылығы арқылы тұжырымдаушы концептуалдық идея деп айта аламыз. Бұндағы атап көрсетілген Бейболмыстың түрлері болмыстың өзінің ішкі даму диалектикасы мен шынайы динамикалық мәнін ашатын, болмыс пен Бейболмыстың салыстырмалы түрде сыртқы бірлігін негіздейтін модельдер бойынша ұсынылған парадигманың нақты дәлелдемесі. Болмысты тануға аналогиялық түрде қолданылған ойлау үрдісі Бейболмысты танудың өздігінше құрастырылған моделі болып табылатындығы сөзсіз. Бұл тұста болмыс Бейболмысқа, Бейболмыс болмысқа аналогиялық модель болып қалыптасып, бірін-бірі толықтырып отыр. Кәсіби философия бойынша бұны мынадай функционалдық-онтологиялық тезистермен және диалектикалық логикалық таныммен байыптауымызға болады: «Болудың болмауы», «болмаудың болуы», «болмаудың болмауы», «болмаудың салыстырмалы түрде болмауы» т.б.

Бұндай ведаларда көрсетілген көне үнділік Бейболмыстық философияның тарихи-танымдық мәнін былайша тұжырымдап, нақты ұстанымдар бердік:

-Болмыстыңбар болуының үнемі дәйектеушісін атқарушы функционализм, яғни, «бар мен жоқ» баламасы бойынша өмір сүретіндікті (барды) айғақтау;

-Болмыс пен Бейболмыстың бір-біріне ауысатын айналмалылық атрибуттарын құрастырушылықтың диалектикасы – өзара айналуды, өтпелілікті бейнелейтін туынды; Бұл әлемдегі өзгерістер мен қозғалыстардың, дамудың таза тәжірибесінен алынған және жүйеленген нұсқа.

-Болмыс пен Бейболмысты механикалық емес, органикалық тұтастық ретінде тану әдіснамасы; Шындығында, бұл тұтастық органикалықтан да гөрі, әлемнің даму заңдылығының ішкі қажеттілігі.

-Болмыс түрлерінің басқа болмысқа ұқсамайтын сапалық индивидуализмін, қайталанбас даралығын танудың гносеологизмі, бұл – «болмыстың белгілі бір түрі екіншісіндей бола алмайды» деген тұжырымды туғызады да, өзгермелілік пен дамудың және кері кетудің нақты үлгісін көрсетеді;

-Болмыс түрлерінің сапаларының шектілігін анықтайтын, абстрактылы мүмкіндіктердің реалды мүмкіндікке өтуін ашып беретін болмыстың ең жалпы концептуализмі; Мысал ретінде «болмаудың болуын» атап өтуге болады, ол – абстрактылы мүмкіндік бола отырып, болмыстың ең түпкі жалпы заңдылығын орнатады және болмысқа өту сәтінде нақты мүмкіндікке айналады да, шындықтың бастапқы сәтін анықтап бере алады.

-Парадоксальді логиканы формальді логикамен ұғындырудың эпистемологиялық парадигмасы; Бұл – Бейболмыс парадоксын формальді логика шеңберіне сыйғызып, классификациялап, таным теориясының деңгейінде түсіндіруге жол ашатын және түсіндіруге болатын жазықтығын ұсынады. Бірақ сайып келгенде, формальді логикалық жіктеудің өзі бастапқы, ол диалектикалық логикамен түсіндіретін танымға сөзсіз алып келетіндігін аңғардық.

-Болмыс метафизикасының метадеңгейінің жалпылану шегінің Бейболмыспен аяқталатын конструкциясы; Болмысты метафизикалық түрде сараптаудың ең түпкі терең байыпталған деңгейі (мета) Бейболмыс жөніндегі ойтолғанысқа алып келетін құрылымды туғызуға мүмкіндік берді. Демек, Бейболмысты қатыстырусыз болмыстың та мағынасы жеке дара ашылмайтындығына көз жеткіздік.

-Бейболмысты мәңгілікпен, аяқталмайтындықпен, шексіздікпен асқақтандырудың эстетизмі; Бұл тұста Бейболмыс өзінің танылмайтындығы мен абсолюттілігін қайтадан таниды, ол таным тұңғиығынан тамыр тартатын эстетикалық объектіге айналады. Бұл асқақтық болмысқа айналу сәтінде өзінің асқақтығын болмыстық деңгейге тасымалдайды. Сайып келгенде, болмыс заңдылықтарының үйлесімділігіне бет бұрады. Демек, оның оқшаулығы шартты алынған дербестік.

-Теологияланған, мистификацияланған, мифологияланған Бейболмысты теріске шығару (фальсификациялау) мен таза философиялық объектіге айналдырудың верификациясы, яғни, Бейболмысты нақты тексеру мен ашып көрсету; Бейболмыс тылсым және діни түсініктерден тыс, мифтік сенімдерден алшақтап, рационалды пайымдаудың объектісіне өтеді де, шындықтың дамуы мен қозғалысына тікелей қатысады.

-Бейболмысты болмыстық өлшемдермен континуумдау – кеңістік пен уақыт бойынша қарастыру - өтпелі процесс ретінде бейнелеу, жоғалуды қабылдау т.б. «Өту», «Жоғалу» феномендері белгілі бір уақыт пен кеңістік шеңберінде процесс ретінде танылады.

-Бастапқыдағы Бейболмысты формальді логика бойынша оқшау қарастыру, сайып келгенде, оның болмыспен арақатынасына алып келетін диалектикасын қайткенде де туғызатындығын ұсынады.

Көне Үнді философиясындағы Бейболмыс ілімі Буддизмдегі Анатта доктринасынан келіп жалғасын табады да, ол – шуньятаны орталық түсінікке шығарып, оны Бейболмыстың баламалық ұғымы ретінде пайдаланған деп ұғынуымызға болады: «Әлем – шунья, яғни, шынайылықтан босатылған». Немесе, бостық - өмір сүрудің жоғарғы деңгейі ретінде бағамдалған: «Біз қабылдайтын барлық құбылыстардың өмір сүруінің екі әдісі бар. Біріншісі – бұл құбылыстардың номиналды немесе шартты түрдегі тіршілігі, ал екіншісі – бұл олардың өмір сүруінің ең жоғарғы әдісі, бос кеңістік, яғни, оның өз болмысының болмауы».

Бұл идеяны әрі қарай былайша сараптаймыз: бостықтың мәні Буддизмде шеткі агностицизммен ашылады, реалдылықты жоққа шығару мен иллюзиялығы осы шуньятамен құтқарылады. Демек, шуньята шындықты тұтастай жоққа шығарудың құралы мен жоғалған әлемнің орнын алмастыратын түпнұсқа бастау ретінде бағаланады.

Бұл түсінік антропологиялық-гносеологиялық арнадағы таным теориясының аяқталған түрі ретіндегі соңғы объектінің алынуы. Себебі, әлем – шуньята болса, шуньятадан кейін ешнәрсенің де болуы мүмкін емес, осы тұста таным аяқталады деп тұжырымдауымызға болады. Яғни, танылмайтын дүние – болмаған дүние, бәрі де таза «бостық» деген тұжырымды айғақтайды, «шуньята» - болмыс емес ретіндегі физикалық әлемнің қатыспауы, яғни, болмыстың болмауының айқындалатын сферасы, «бостық» деген ұғыммен байыпталады.

Демек, бүкіл әлемнің бостығы – буддизмдегі антропологиялық танымдық ілімнің даналығының «дефизикаландыру» деп атауға болатын (әлемнен физикалық алынып тасталған) принципінен туған бәрін руханилық идеяға айналдырудың философиялық әдіснамасы ретінде ұсынылған деп бағамдауымызға болады.

Бейболмыс осындай руханилықты басымдылыққа шығарып, өзінің этикаландыру функциясы арқылы антропологияланған Ештеңенің мағынасын ашады да, «жоқ дүние» ретінде тағайындалған шуньяталық концептуалды жоба ұсынады. Адам танымы осылай айқындаған таза абсолютті бостық Ештеңеге теңеседі деп пайымдасақ, оның мағынасы әлемді алмастыратын ең жалпы және ең соңғы аяқталған тұжырымды береді.

Бұндағы шуньятаны – гносеологизмдік аппараттың құралы ретінде болмысты танушы, агностицизмдік жүйенің (структураның) орталық ядросы, иллюзионизмнің іргелі концепциясы, антидүние концепциясының алғышарты деп бағамдауымызға болады. Демек, болмыстық тұжырымдаманың Бейболмыстық түрі. Яғни, болмыс туралы ойтолғамның түпкі нәтижесінің Бейболмыстыққа барып тірелген нұсқасы болып шығады да, ойлаудың деңгейін ғана бейнелейді. Бірақ шындығында, әлемді таза бостық деп ұғынбау керек, бұл тұста бостық Бейболмыс түрінде болмыстың айқындалуының тәсілі, ал оның иллюзиялығы болмыс пен Бейболмыс аралығындағы шартты анықталғандық пен екеуінің келісімділігін айғақтап, болмысты біржақты абсолюттендірмеудің, оны оқшауламаудың үлгісін білдіреді.

Әлем әрине, мүлде жоқ емес, иллюзиялы болғанның өзінде де ол – болмыс, демек, оның болмыссыздығының болмысы, иллюзиялығының болмысы, бостығының болмысы – болмыс пен Бейболмыстың кіріктірілген нұсқасын білдіріп тұр деп тұжырымдай аламыз. Мәселен, әлем иллюзиялы болу үшін де, болмыссыз болу үшін де бастапқы жоққа шығарылатын бір нәрсе керек, ал ол таза абсолютті бостық болатын болса, оны айтып та, бұлай дәйектеп те қажеті жоқ болар еді. Демек, сол иллюзиялы, шуньята ретінде ұсынылып тұрған нәрсенің өзі, әрине бар. Ол – нақты болмыс, ал оның бостығы – Бейболмыстанған болмыс. Бостық, әрине бастапқыда өзінің жоқтығын әйгілеуі тиіс. Бірақ Бейболмыстанған, нақтырақ айтқанда, бостықтанған болмыс бар болатын болса, бостық өзінің таза абсолютті оқшаулығынан айрылады. Ол болмыстанған бостыққа өтеді. Бостықтанған болмыс пен болмыстанған бостық бір жазықтықта түйісе алады. Нақтырақ айтқанда, бостық пен болмыс ұғымдық деңгейде де, бір-біріне жақындап, тек сол қалпында, бір-біріне кіріктірілген деңгейде болатындығын ғана әйгілей алады.

Көне Үнді философиясындағы «мадхьямиктер» мектебі де шуньятаны орталық түсінік түрінде таниды. Мадхьямиктер шуньята ұғымын пайдалана отырып, бүткіл рухани және материалдық дүниені теріске шығарады. Ондағы негізгі идеялардың мәтіндеріне шолу жасасақ, бүтін мен бөлшек, себеп пен салдар, мазмұн мен форма категориялары қолданылғандығын аңғаруымызға болады: «Барлық көрінетін объектілер алдамшы көрініс қана (Мәселен, мен алдымда ағашты көріп тұрмын, оны шартты түрде терек деп атаймын. Оны тіпті атомдық, молекулалық құрылымдық бірдеңе ретінде қарастыруға болады. Терек осы бөлшектердің өзара байланысы болмаса өмір сүрмейді). Адам қоршаған ортаны бостық тұрғысынан қарастыра бастаса, оның дүниеге көзқарасы мен моралі түбегейлі өзгереді». Бұндағы «адамның дүниедегі бостықты түйсінуі» бойынша рухани жетілу жөніндегі ұстанымын әрі қарай жалғастырған идеялар, сәйкесінше, нирваналық жағдайға көтерілген адамның бәрінің «бостығын» түйсіну арқылы жететін үстем деңгейін (метадеңгейін) туындатады. Демек, «бостықты түйсіну – нирванаға жетудің рухани, әрі дүниетанымдық шарты» болып табылғандығын аңғаруымызға болады.

Сондықтан біз осы мадхьямиктер мектебіндегі «шуньята» ұғымын толығырақ ашу үшін, оның тарихи-танымдық маңызын көрсету мен теориялық-практикалық деңгейін сараптау үшін диалектикалық, құрылымдық-функционалдық, лингвистикалық-герменевтикалық тұрғыдан талдаулар жасауды жөн санап, жасаған сараптамаларымызды жинақтап, түйінді қағидалар түрінде былай топтап көрсеттік. Құрылымдық-функционалдық жағынан:

-Диалектикалық категорияларды түбегейлі түсіндіретін пародоксальділік парадигманы жетілдіреді, яғни, «бостық» арқылы да бұл категориялар тұжырымдалып, жетіле түседі; Мәселе, әлемді түгелдей қамтитын бостық – жалпылық түрінде, ал болмыстың сәті түрінде – жекелікке айналады т.б.

-Бостық арқылы дүниенің релятивистік картинасын қалыптастырады –материялдық дүниені «бос» ретінде танудың баламалы әдіснамасын ұсынады; Бұл бастапқы таным бойынша әлемнің «бос және бос емес» қайшылығын құру арқылы шешілу тиіс.

-Шуньята жөніндегі ойтолғам постпозитивизмдік «бәрі де лұқсат етілген» концептуализмін өз призмасынан өткізе отырып, дүниенің өмір сүретіндігі мен өмір сүрмейтіндігі дуализмін плюралистік түрде ұсынды. Демек, шуньята радикалды еркіндік ой-сананы оятып, «дүние өмір сүре ме, жоқ ол тұтастай бостық па?» деген риторикалық сауал тастайды;

-Агностицизмнің иллюзионистік тамырларын ашып көрсетіп, шуньяталық идеализмді әмбебаптандырады. Бұнда дүниенің шынайылығына күдікпен қарау және оны жоққа шығару мен алдамшы ретінде тану арқылы (жаңа замандағы ағымдарды материализм, идеализм деп жіктейтін түсінік бойынша ғана) субъективті идеализм бағытын нұсқап, оны бірден-бір ақиқат деп бағамдайды.

-Рухани жетілу мен интроспекцияның (өз ішіне шексіз үңілу) ең жоғарғы (максималды) формасын жасақтайды, яғни, бостықты түйсіну әдіснамасы арқылы бағдарланған мораль мен адамның ішкі дүниесіне үңілудің құралын бекітеді де, болмыстағы тән мен Бейболмыстағы сананың бірлігінің нәтижесін көрсетеді; Себебі, шынайы дүние жоғалып кетпейді, сананың дүниені «алып тастауы» мен босатуы арқылы психологиялық тұрғыдан рухани жетілудің жобасын жасайды.

-Персоналистік жетілудің рухани қырын абсолюттендіретін асқақ эстетизмді ұсынады. Бұл – бостықтың трагедиялы-асқақтық ретінде ұғынылатын эмоционалдық қырына негізделген таным нұсқасын адамжасампаздық концепцияға пайдалану дегенді тұжырымдайды. Яғни, үрейлі, әрі асқақ қабылданатын бостық адамды жетілдіру перфекционизмінің руханилық жағын құрайды. Болмыстанған адам Бейболмыстанған сана арқылы өз мәнін қайтадан танып, адамның мазмұны мен формасын Бейболмыс пен болмысқа сәйкестендірудің үлгісін анықтайды. Бұл танымның шартты түрде әлемді босатып, бостықты оқшаулап, оның орнына өзін алып барудың практикалық нәтижесін білдіреді.

-Эпистемологиялық таным шексіздігінің «шегін» ашып көрсетеді, танылмайтындар шегіндегі трансценденцияның өзі де бұл жерде жоғалады; Ең соңғы жалпылық бостық ретінде бағамдалып, болмыстық танылмайтын-белгісіздік бостыққа, яғни Бейболмысқа орын береді. Сонымен қатар адам танымының жетістігі ретінде Бейболмыспен бетпе-бет «кезігудің», «кездесудің» практикалық нәтижесін білдіреді де, ол Бейболмыс арқылы болмыстың мағынасын ашудың ұстынын көрсетеді.

Лингвистикалық-герменевтикалық тұрғыдан «шуньята»:

* Өзін-өзіжоққа шығаратын болғандықтан, денотатына (атаудың нәрсесіне) тура сәйкес. «Бостық» атауы өзіне-өзі мазмұн жағынан абсолютті сәйкес. Бұндай атау мен нәрсенің тура сәйкестігі болмыстық дүниеде абсолютті түрде кездеспейтіндіктен, бостықтың өзіне-өзі теңдігі барынша абсолютті болып шығады; Бірақ бұл шартты, абстрактілі бостықты меңзейді.
* Шуньята ұғымы туралы түсінік, бірден-бір ақиқат мағына беретін мәтін болғандықтан, мәтіндер билігіне ұмтылып, бәрін терістеуші мәртебесін айқындайды; Осы абсолюттілік мәтінді ғана шындық деп санайтын ағымдар үшін (герменевтика, постструктурализм, постмодернизм) «таза» шындық ретінде ғана сақталады, верификацияланбайды, салыстырмалы түрде бұл – ең соңғы шынайы мәтін ретінде билік алады. Яғни, практикалық түрде тексеруді қажетсінбейді және тексерілмейді;

-Шуньята ұғымы өз мәнін «ашады» және «ашпайды» деп тұжырымдауымызға болады, лингвопсихологиялық үрей мен айқынсыз трансценденция жасайды, яғни, бостықты сипаттау ешнәрсені де айқындауға апармағандықтан, ол өз мәнін дүниетаным тұрғысынан алғанда «ашпайды», яғни, нәтижелі көрсеткіші жоқ және өздігінен түсінікті-ақ болып табылғандықтан өз мәнін өздігінен-ақ «ашып» тұр. Сөйтіп бостық мәселесі таза лингвистикалық мәселеге айналады, тұңғиық үмітсіз қараңғылық эмоционалды ойтолғамға жетелеп, үрейдің түпкі орталығына алып барады, трансценденцияныңең түпкі, айқындалуы мүмкін емес (мегатрансценденциялық) формасын ашады.

-Шуньята тіпті мәтін астарында да (контексте де) көпмағыналы, көп салалы қызметті (полифункционалды). Бұл – гносеологиялық, антропологиялық, аксиологиялық, онтологиялық т.б. аспектілердің бәрін қамтиды және соншама қызметтер атқарады дегенді айғақтайды.

-Шуньята басталмайтын герменевтикалық шеңберді «береді» (елестетеді). Бұл шуньятаны түсіндіруге мүмкін тілдің қабілетсіздігінен (себебі тіл болмыстық қана) болуы ықтимал немесе оның интерпретациясы бастапқы түсіндірмелерге қайтып орала беретін тұйықтыққа айналады. Осы тұйықтық оның тек бастапқы мағынасын ғана ашып тұр.

-«Меннің» өмір сүрмейтіндігі туралы лингвопарадоксальді концепцияны жасайды. Таным теориясын басқаша парадигмада құрған шуньяталық ілім «Менді» де жоққа шығара отырып, бұндай тұжырымға «Мен» (танитын субъект) арқылы келетін қайшылықты тілдік мәселені қамтиды; Яғни, қайшылық мынадай пішінде өрбиді: «Мен – өмір сүрмейді, Мен – бостық дүниені таниды»: өмір сүрмесе, ол қалай таниды?

-Болмысты тану бойынша радикалистік, шуньятаның шынайы мағынасын ашу тұрғысынан консервативтік болып құрылады. Бұл ойлау машығы еркін ойлы дүниетаным арқылы продуктивті идеялардың жаттығуы ретінде перспективті болса, «бостықтың-өзі-үшін» бостықты сипаттау ешнәрсені де білдірмейтін абсурдтық тәрізді болғандықтан, танымда ілгерілеушілік тудырмайды, өзінің ішкі қайшылығы арқылы диалектикалық мәнін толық аша алмайды т.б.

Яғни, Атхарваведадағы – өмір сүрмейтіндік, Вайшешикадағы – Бейболмыс құрылымы, Санкхья іліміндегі – себеп-салдарлықпен көрсетілген жоқтық, Буддизмдегі – бостықты білдіретін шуньята түсініктерінің эволюциясы философия тарихының көне үнділік дүниетанымындағы ойтолғамның Бейболмыстық философиясын айғақтайтындығына көз жеткіздік. Бірақ бұл тұстағы болмыс пен Бейболмыстың айналмалылығы тек екі жазықтықты оқшау қарастырған жағдайға ғана сәйкес келеді. Болмыс пен Бейболмыстың бірлігін, тұтастануын, өзара сәйкестігін аша алмайды. Сондықтан айналатын, өтетін, жоғалатын ол Бейболмыс емес, сол болмыстың өзі, оның сәттері екендігін атап өтуіміз қажет.

2. Көне Қытай философиясының дамуы мен қалыптасуын шартты түрде мынадай кезеңдерге ажыратып қарастыру көзделген: 1) Қытай философиясының тарихына дейінгі кезең (б.э.б. 6 ғасырға дейін); 2) Көне Қытай философиясы (б.э.б. 600-200 жж); 3) Қытай философиясындағы орта ғасыр кезеңі (б.э.б. 200 - б.э. 1000 жж.); 4) Қытай философиясының жаңа заман кезеңі (1000 жылдан бастап).

Алғашқы дәуірде Көне Қытайда аспанның культі үстемдік еткен, олардың космогониялық түсініктерінде тек аспан әлеміндегі жұлдыздар мен планеталардың қозғалысы жай әлем заңдылығы ғана емес, олар жердегі адам тағдыры мен өміріне байланысты, моральдік қағидаларға қатысты екендігі туралы пікірлер жинақталған, бұл мәселелер «Шуцзин» атты кітапта жазылған.

Сонымен қатар аспандық, рухтық, ер адамдық, белсенді бастама болып табылатын – Ян мен оған керісінше; жерлік, енжар, әйелдік бастама болып табылатын – Иньнің өзара әрекеттесуінен бүкіл әлемдік заңдылықтар іске асып, барлық үдерістер жүзеге асып отыратындығы хақындағы мәселелерді толғаған 64 графикалық рәмізден тұратын (гексаграммалар) «Ицзин» атты шығарма болған. Инь мен Янның рәміздік көрінісі – ирек сызықпен бөлінген бір жағы боялған шеңбер, әрбір жақтың ішінде қарсы жақ түсінің элементі бар деп түсінгендіктен, оның ішіне сол жақтың түсімен түстес шағын шеңбер орналастырылған. Оларда табиғаттағы негізгі жағдайлар «бестікпен» шартталады: 5 элемент – металл, ағаш, су, от, жер; 5 табиғи жағдай – ылғал, құрғақ, жылы, суық, жел; 5 адамдық қызмет – мимика, сөйлеу, көру, есту, ойлау; 5 басты аффектілер – қамқорлық, үрей, ашу, қуаныш, нұрлану.

Екінші кезең көне Қытайда Конфуциандық пен Даосизм ілімдерінің дамып жетіліп, рухани кеңістікке айтарлықтай ықпал етуімен байланысты. Конфуциандық – б.э.б. 4 ғасырларда Конфуций (Қытайша Кун-Цзы) негізін салған көне Қытайдағы діни-этикалық сипаттағы ілім. Бұнда космогония, онтология, гносеология, логика, метафизикалық мәселелер көп қозғала қоймайды. Негізгі ұстаным мен қағида аспан және аспанның әмірі. «Аспан» — табиғатың бөлшегі болғанмен, табиғат пен адамды айқындайтын жоғары рухани күш.

Бұндағы «Қайырымды ер» образын жасау «ли» деп аталған этиканың қаиғадаларын сақтауы тиіс. Олар: 1) даналық; 2) гумандылық 3) сенімділік пен берілгендік; 4) үлкенді құрметтеу; 5) ер адамдық сапа. Сонымен қатар «жэнь» деп аталған(адамшылдық) тұжырымдамасында қоғамда, мемлекетте, жанұяда және адамдар арасында сақталатын мүлтіксіз заңдарды орындау орталық түсінікке шығарылған, ол – «Өзіңе ұнамағанды, өзгеге жасама» деген нақыл сөзбен түйінделген. Осы қағида саяси-әлеуметтік сипат алып: «Билеуші билеуші ретінде, бағынышты бағынышты ретінде, әке – әке ретінде, ұл – ұл ретінде болуы тиіс» деген қағиданы туғызды. Конфуций қайтыс болғаннан кейін, бұл ілім сегіз мектепке бөлінгенмен, басты екі мектеп әйгілі болды: Мэн-Цзы мен Сюнъ-Цзыдыңбағыттары. Олар кей жағдайда қайшы пікірлерге келіп те отырды, мәселен, Мэн-Цзы адам тумысынан ізгілікті деп тұжырымдаса, Сюн-Цзы адам тумысынан зұлым деп дәйектейді. Сондай-ақ адамсүйгіштік (жэнь), әділеттілік (и), қайырымдылық (ли) білім (чжи) т.б. түсініктерді алға шығарған Мэн-Цзы идеалдылық пен материалдық бастауларды ажыратуға ұмтылды. Сюнь-цзы алғашқы материя циді — инь и ян формаларын біріктіретін бастамалармен байланыстырып; әлем өмір сүреді және тануға болатын өзінің заңдылықтарымен өмір сүреді; аспан – әлемнің белсенді табиғи элементі, ол адамдарды билемейді, керісінше, адамдар оны өзінің ыңғайына қарай пайдаланады; адамның бақытты-бақытсыз, бай-кедей, ауру-сау болуы оның өзіне байланысты деген идеяларын тұжырымдап, логикамен шұғылданып, Хуэй Шиді және Гунсунь Лунаны сынайды. Тан дәуірінде (10 – 11 ғасырларда ) неоконфуциандықтың негізі қаланды.

Даосизм – б.э.б. бұрынғы 6-5 ғасырларда көне Қытайда пайда болған Лао Цзы негізін қалаған, заттардың жолы деген мағынаны білдіретін ілім. Б.э.б. 5-4 ғасырлардағы негізгі өкілдері: Ян Чжу, Инь Вэнь, Чжуан-цзы т.б. Бұнда табиғи заңдылық «даоға» бағынып өмір сүру керектігі орталық түсінікке шығарылған, адам сол арқылы ақиқатқа жетеді және даналықты иемденеді деп түсіндіріледі. «Дао дэ цзин» деп аталатын кітап осы даосизмнің бастапқы идеяларын тұжырымдаса, «Ақиқат бірлігінің жолдары» (2 ғ.), «Үстем тазалық» (4 ғ), «Жетілген ақиқаттың жолдары» (13 ғ.) атты туындылар осы даосизмнің діни қырларын дамытуға бағытталды. Даосизмнің орталық түсінігі болып табылатын «Дао» - сөз, ақыл, жол, заң т.б. мағыналарды бере отырп, мынадай қасиеттерге ие: атаусыз, формасыз, естілмейтін, көрінбейтін, қол жеткізілмейтін, анықталмайтын, бірақ жетілген, тыныштықта болатын және сол уақытта қозғалыста, өзгеріссіз, бірақ барлық заттардың өзгерісінің негізі болатын, мәңгі біртұтас, өтпелі емес, мәңгі өмір сүретін, барлық заттардың негізі т.б . Мәселен, Дао туралы мынадай нақыл сөздер сақталған: «Дао сан мыңдаған заттарды тудыра алады, бірақ олардың ешқайсысы даоны тудыра алмайды», «Адам – жерге, жер – аспанға, аспан – даоға, ал дао өзіне ғана тәуелді».

Дао туралы көне Қытайда мынадай диалогтар бар: «Бұл жөнінде орта ғасырдағы дао өсиеттерінде айтылады: «Жарық Бейболмыстан былай деп сұрайды: (Сіз) ұстаз, өмір сүресіз бе, әлде өмір сүрмейсіз бе? Бірақ жауап ала алмады...Оның келбетіне қадала қарады: қараңғылық пен бостық. Оны күні бойы аңдысаң да көрмейсін, тыңдасаң – естімейсін, қозғап қара – қозғай алмайсын, Жетілгендік! – деп айқайлады Жарық. Кім бұндай жетілгендікке жетеді! Мен болуға немесе болмауға қабілеттімін, бірақ, абсолютті жоқ бола алмаймын. Ал Бейболмыс (ол) бұған қалай жетті».

Осы кезеңде Қытайда Фацзя, яғни, заңшылдар мектебі қалыптасты. Оны кейде Легистер (заңгерлер) деп те атайды. Негізгі өкілдері: Шан Ян (б.э.б. 4 ғ.), Хань-Фэй-цзы (шамамен б.э.б. 3 ғ.). Легистер конфуцийшылдардың мемлекетті әдептілікке негізделген заңдарды жүзеге асыру арқылы басқару керек деген пікірлеріне қарсы болып, керісінше, мемлекетті тек қана заңға сүйеніп басқаруға болады, себебі «мейірімділік пен адамгершілік» - қылмысқа апаратын бірден-бір жол деген қағиданы ұстанады. Олардың басты ұстанымдары: жазалау көбірек болуы тиіс; аяусыз жазалау арқылы халық арасында үрей тудыруға болады; ұсақ қылмыскерлерді аямай жазаласа, олар үлкен қылмыс жасамайтын болады т.б. Конфуцийшылдардың «Мемлекет – үлкен отбасы, оның басшысы – халықтың әкесі» деген ілімінің орнына легистер: «Мемлекет - өз алдына бір машина сияқты құбылыс, билеуші - өзін ата-баба аруағынан да, халықтан да, Аспаннан да жоғары қоятын деспот» деген сияқты ұстанымдарын енгізеді.

Үшінші кезең буддизм, конфуицандық, даосизм ілімдерінің өзара пікірталасқа түсуімен айрықшаланады. Конфуциандық мемлекеттік дін ретінде, этикалық ілім ретінде алдыңғы орынға шығарылады: Хан Уди б.э.б. 2 ғасырда өмір сүрген болса, Ян Сюн, Го Хун даосизмнің жақтастары ретінде қалыптасы. Б.э.б. 1 ғасырда материалист Ван Чун өмір сүрді, ол бастапқы материя «циді» орталық түсінік ретінде таниды. «Пікірлерді салмақтау» деген еңбегінде жер мен аспан денелік, сондықтан қозғалыста болады деп түсіндірді. Алдын-ала айқындалған тағдыр туралы фаталистік түсінік жағында болып, қоғамның дәстүршілдікпен дамуын қолдады.

Төртінші кезеңде Конфуциандық жоғары діни сенім ретінде құрметтеліп, даосизм қудалауға ұшырайды. Кейіннен Қытайда буддизмнің ықпалы күшейе түседі.

Даосизмдегі Даоның қалыпты материя да, рухани болмыс та емес танылмайтын, тұңғиық мағыналы екендігі белгілі. Сондықтан ол Бейболмысқа жанаса түсіп, өзінің танылмайтын тылсымдығын ашуда (трансценденциясын экспликациялауда) қасиеттерін үстем деңгейге асқақтандырып, Бейболмыстық сапаны қолданады.

Бұл жердегі Бейболмыс Даоның эстетикалық асқақ көрінісін толықтыратын құрал (инструмент) бола отырып, оның «айқындалуының» айқындалмайтындық сапасын бейнелеу үшін қажетті модустан атрибутқа айналады. Яғни, Даоның бастапқы мәнінен оның ажырамас қасиетіне өтетіндігін бағамдауымызға болады: мәселен, «Дао болмыс емес, Бейболмыс та емес.

Бұл бірінші себеп болып не нәрсе табылса, ол – сол. Бұл жерде оны буддистік ұғым шуньятамен (бостықпен) салыстыруға болады. Дао әмбебап, бәрін өткізетін және қиратуға келмейді. Ол тіркелген субстанция болып табылмайды, тек қана пайда болу мен тіршіліктің сөнуін қамтамасыз етеді»,-деген жолдар. Бұдан Даоның Бейболмыстық және болмыстық сипаттарын жарыспалы түрде жоққа шығарып, бірақ оның аралық буын ретінде де танылатындығы айтылмайды, демек, ол трансценденциалды ең шеткі (максималды) асқақтықты құрайтындығын тани аламыз.

Дегенмен, бұл тұста Даоның қасиеттерін тізбектеп, оларды сараптау оның жеке оқшау қарастырылатын Бейболмыстық қырын аша түсетін бағыт болмақ: ол - танылмайтын, көрінбейтін, естілмейтін, барлық жерде өмір сүретін, еш жерде өмір сүрмейтін, формасыз т.б. Осындағы «барлық жерде және еш жерде» парадоксын лингвистикалық философиялық мәселе тұрғысынан қарастыру мүмкіндігі туындайды да, оның мәнін былайша ашып көрсетеміз. Осы қарама-қарсылықтың шегіне жеткен полярлы контрарлылықтың өзі, шындығында, бір ұғымды білдіреді: «болуы мүмкін» түсінігі «болмауы мүмкін» деген тіркеспен мазмұндас, бірақ ұғымдарының көлемі тура сәйкес емес. Демек, оның «барлық жердегі» деп көрсетілген сипаты – «барлық жерде болмағанда» «еш жерде» деп ұғынылады, «барлық жерде» ұғымы «барлық жерде емеспен» мазмұны жағынан адекватты, формасы жағынан адекватты емес, тіпті контрадикторлы қарама-қарсы, осы аталған қарсы форма мен сәйкес мазмұн қайшылығы ешнәрсені де білдірмейді.

Себебі, осы қайшылық Даоның қандай-ма болмасын бір нәрсе болып табылмайтындығын ниеттейді. Яғни, ештеңені де білдірмеу Бейболмыстық ұғым мазмұнындағы көрініс – Ештеңені білдіреді, сондықтан ол өмір сүрмейтіндік ретінде «еш жерде» болып табылады, «еш жерде – ешқайда да» болмайтын болса, ол ештеңеден Бейболмыстық Ештеңеге өтеді. Егер бір жерде орналасу заттық дүниенің атрибуты екендігін ескерсек, Даосизмнің Бейболмыстық болып табылатын парадоксы кеңістік бойынша материалданған дүниемен аналогияланып құрылған, уақыт параметрі бойынша - «мәңгі» және «мәңгі емес» болса, формальді қайшылықты, демек, ол – «жоқ», бірақ Даоның «жоқтығы» таза абсолютті Ештеңе бола алмайтындықтан, жартылай конструктивті түрдегі жоба (проект), жартылай ғана жоқ, сондықтан ол – «барлық жерде» түсінігімен бәсеңдетілген. Себебі барлық жердегі нәрсе тым абстрактылы, тіпті жоққа жақын түсінік, «барлық жерде» сипаты оны формальді түрде Бейболмыстан алшақтатады. Яғни, ол таза абсолютті Ештеңемен теңесетін болса, «еш жерде» сипатымен аяқталу тиіс еді, «барлық жерде» деп крсетілген түсіндірме оның конструкциясына енгізілмеуі керек. Даоның Бейболмыс та, болмыс та еместік сипаты оны біз қарастырып отырған категориялық Ештеңеге апармайды, жай ғана ештеңе ретінде сақтауға ұмтылдырады. Яғни, ол Бейболмыстық Ештеңе бола алмайды, бірақ бар да емес. Бұл жердегі ештеңе – қарапайым түсініктегі түк те емес ұғымымен сәйкес, ал Ештеңені философиялық «ничто» категориясының баламасы ретінде таңдап, Бейболмыс ұғымының негізгі орталық түсінігі, кейде Бейболмыстың өзімен тура сәйкестенетін феномен ретінде бағалау деңгейіне шығаруымыз қажет. Сондықтан жоғарыда көрсетілген талдауларымызды жүйелей түсіп, оларды қысқаша принциптермен атап көрсетуімізге, нақты тұжырымдар алуымызға болады.

Яғни, Қытайлық Даосизмдегі Бейболмыс біздің пайымдауымызша, өзінің мәні жағынан:

- Даосизм трансценденциясының мәнін ұғындыруға қатысатын әдіснама, демек, бұл жерде Бейболмыс қатынаспаса даоны түйсіну қиындай түседі.

- «Барлық жерде өмір сүретін, еш жерде өмір сүрмейтін» парадоксы арқылы Қытайлық парадоксальді логиканың жобасын беретін дүниетаным болып шығады;

- Болмыс та, болмыс емес те болып табылатын аралық аймақ (медиасфера) туралы «өзге болмыстың» аналогиялық немесе баламалық (альтернативалық) жобасын ұсыну, мәселен, дао өзге дүниелік болуы мүмкін т.б. қасиеттерге ие.

Бұл даоны түсіндіруіміздің бастапқы қалпы, шындығында, дао бұндай бірқалыпты ойлау машығымен ұғынылмайды, сондықтан Дао жөнінде; оның біртұтас әлемдік заң екендігін, ол әлемнің өмір сүруінің кепілі болатындығын және осы қалпын ұстап тұратындығын атап өтеді де, образдылық пен тілдегі сезімдік нақтылыққа қарамастан, «Даодэцзинде» бейболмыс пен болмыстың орталық мәселе ретінде ұсынылғандығын көрсетеді.

Олар Бейболмысты ешнәрсемен толтырылмаған бостық ретінде түсінген. Оның бостығы қаншалықты дәрежеде болса, соншалықты дәрежеде ұзақ әрекет ете алады. Ал бостық – осы әлемнің бейнелері мен тағдырын өзінде жинақтайтын қуаттылықтың ұлы жиынтығы. Бұл үшін «Дао» иероглифі қолданылған. Даостықтар бейболмыстың алғашқылығын тұжырымдайды. Лао-цзы да аспан астындағы барлық заттар болмыстан туындайтындығын, болмыс бейболмыстан туатындығын атап өтеді. Бейболмыс пен Даоны сәйкестендіретін идеялар әрі қарай сұхбат түрінде жалғасын табады: «Бұл жөнінде орта ғасырдағы дао өсиеттерінде айтылады: «Жарық Бейболмыстан былай деп сұрайды: (Сіз) ұстаз, өмір сүресіз бе, әлде өмір сүрмейсіз бе? Бірақ жауап ала алмады.

Оның келбетіне қадала қарады: қараңғылық пен бостық. Оны күні бойы аңдысаң да көрмейсін, тыңдасаң – естімейсін, қозғап қара – қозғай алмайсын, Жетілгендік! – деп айқайлады Жарық. Кім бұндай жетілгендікке жетеді! Мен болуға немесе болмауға қабілеттімін, бірақ, абсолютті жоқ бола алмаймын. Ал Бейболмыс (ол) бұған қалай жетті». Бұндағы көрсетілгін Дао мен Бейболмыстың сәйкестенуін әрі қарай тереңдеп ашу Көне Қытайлық даосизмдегі Бейболмыс мәселесінің қозғалуын сараптау үшін қажет. Бейболмыс көркемдік түрде бейнелену бойынша адам кейіптендіріліп, онымен сұхбат құрастырылып, түйсінуге оңай қарапайым формада берілгендігін аңғарамыз.

Ендеше, Бейболмыстың адам кейіптелген (антропоморфтанған) моделінің көпмәнділігі бір ұғымды білдіреді: Дао, Бейболмыс, бостық органикалық бірліктегі трансцендентальдікті құрайды. Жоғарыда көрсетілген диалог формасындағы монологтан: «Дао – бостық – Бейболмыс – абсолютке» өтетін динамикалық құрылымды жасай аламыз. Бұл «монодиалог» немесе риторикалық диалог – екінші жақ бар, бірақ ол қатынасатын жақ емес түріндегі «сценаға» құрылып, Даоны Бейболмыс пен абсолютке жетелейді. Абсолютті болмау жетілгендік ретінде өзін танитын таза Бейболмысты құрайды. Бұл таза Бейболмыстың өзі даоның бастапқы түсіндірмелеріне жүгінсек, мүлде бір жақты жоқ емес, әрі бар, олай болса, даоның «бар-жоқ» қасиеті өзінің дао болмысын тануға алып келеді. Егер ол әлемдік заңдылық болатын болса, оны мынадай қарапайым түйінмен шешуімізге болады: әлемдік заңдылық материалдық немесе жеке құбылыспен шектелмейді, сондықтан оны жоқ деп түсінген, ал заңдылықсыз әлемдік үдерістер мен қозғалыстар жүзеге аса алмайды, яғни, бұны бар деп ұғынуымызға болады. Даоның түсіндірмесі осындай позитивті герменевтикалық шеңберден, шындық хақындағы заңдылықты сипаттауға алып келеді. Бұл мәтіннің астарынан Бейболмыстың негізгі мәнінің ашылуын былайша тұжырымдауымызға болады:

-Дао мен Бейболмысты сәйкестендіру арқылы бостықты трансцендентальді феномен ретінде дәйектейді, демек, Дао өзінің асқақтығын бостық асқақтығы арқылы нығайтып отыр; Бұл діни сипатты форма үшін бостықтың таза Ештеңелік болғандығы тиімді, бірақ таза Ештеңелік болатын болса, оны түсіндіріп те қажеті жоқ, сондықтан ол бірдеңелік. Даоның бірдеңелігі бүкіл әлемдік заңдылық дегенге келіп саяды. Бірақ бұл даоның бір ғана қыры болуы мүмкін, дегенмен, біз, үшін Бейболмысқа қатысты айғақталған тұсы осы деп пайымдай аламыз.

- Сондықтан ол өзге бір тылсым құбылыс болуға бағытталады, осы тұста ол қайтадан, болмыстық немесе Бейболмыстық сапасынан ажырайды;

- Бейболмыс «таза абсолютті бостық па, әлде, онда бірдеңе бар ма?» деген іргелі сауал туындайды. Кейде «бостық» концентрацияланған энергия ретінде танылады, кейде таза абсолютті Ештеңе ретінде ұғынылатын пародоксальді логиканы ұсынды;

- Көне Қытайдағы Даосизмде дүниенің жоқтан жаратылғандығы туралы Орта ғасырдағы діни философияның негізгі моделі алғаш рет жүйелі түрде қозғалады;

Осы соңғы принцип Даосизмдегі «Чжуан-Цзы» еңбегінде де ұсынылып, Қытай философиясындағы сабақтастықты сипаттайды: «Басында Қатыспайтындық болды, оның қасиеті де, атауы да жоқ. Одан Бірлік пайда болды. Оның формасы да болған жоқ. Форма жоқ кезде, айырмашылық болды. Қозғалысқа тоқталу арқылы заттар пайда болды. Өзінің өмірлік принципін іске асырған заттар, форманы шақырады. Форма өзінде Рухты сақтайды. Әрбір форманың өзінің ережесі болады, сонымен қатар олар Табиғатқа шақырылады». Бұдан әлемнің пайда болуы жөніндегі бастапқы құбылыстардың қалай өрбитіндігі мен қалыптасу сатыларының көрсетілгендігін бағамдай аламыз: «Қатыспайтындық-Бірлік-Айырмашылық-Заттар-Форма-Рух-Табиғат». Немесе, оны нақтылай түссек; «Бейболмыс –Бейболмыстың болмыстығы – болмыстың Бейболмыстығы – болмыс – сана – әлем» деп оның құрылымына сәйкестендіріп, әлемнің дамуын көрсетуімізге болады немесе бастапқы жаратылу мен өмір сүрудің жалғасуын сипаттауымызға болады.

Осындай космогенездік эволюциялық процестің Аристотель мен Фома Аквинскийдің форманы басымдылыққа шығаратын ілімдеріне, Гегельдің абсолютті идеяның даму динамикасы түсіндірмелеріне негіз болғандығын да тарихи-салыстырмалы түрде байқауға болады. Осы космологиялық эволюционизм бұл еңбекте әрі қарай: Ұлы Тазалықтың, Шексіздіктің, Басталмайтындықтың, Әрекетсіздіктің әрқайсысының жеке дараланып, (индивидуализацияланып) адам кейіптелген (антропоморфтанған) түрде көркемдік стильмен беріліп, олардың диалогы арқылы ашыла түседі. Сұхбат орталық және аса маңызды түсінікке шығарылған – «Жолды» білу мен білмеу жөнінде проблема қозғап, Жол білінбейтін, танылмайтын деген ұстанымға тіреледі.

Біздің түсінігіміз бойынша, осындай «Жолды» эстетикалық асқақтандыру Даоны құрмет тұту этикасының идеологиясын онтологиялық-аксиологиялық мағынада құрап отырды. «Жол» қадірленетін құндылыққа айналып, насихатталатындай мағынаға ие болып, өмірмәнділік сипат алды. Сондықтан оны қоғамдық санадағы аренаға шығару үшін: Тазалық, Шексіздік, Басталмайтындық, Әрекетсіздік сияқты басты онтологиялық-универсумдық категориялар қолданылды. Шындығында, бұл аталған ұғымдар бастапқылық пен даналықтың көріністерін білдіретін бекітуші категориялар ретінде танылғандығын бағамдай аламыз. Бірақ мысалға алынған философиялық мәтінде көрсетілгендей, Алаңсыздық пен тыныштық, бостық пен әрекетсіздік – Аспан мен Жердің теңестіруші арасалмағы, жолдың мәні мен күші ретінде ұғынылған деп айта аламыз. Демек, бұл жердегі Тазалық, Шексіздік, Басталмайтындық, Әрекетсіздіктің сипаттамалары мен алаңсыздық, тыныштық, бостық, әрекетсіздік сапалары Бейболмыстан алынған Даоны асқақтандыратын құрылымдар болып шығады.

Осындай Даосизмнің орталық түсінігі - Даодағы Бейболмыстық сипат пен оның құрылымын ашатын қасиеттердің түзілуі салыстырмалылық принцип бойынша таза Бейболмысты немесе Ештеңенің мәнін аша түсуге септігін тигізетін концептуалдық жоба болып табылатындығын ескергеніміз жөн. Демек, Дао Бейболмыстық матрицалар арқылы ғана өз мәніне енеді немесе қайталайды деген сөз. Келесі бір қырынан алғанда, болмыс пен Бейболмыстың мағынасын тұтас ашатын Дао – көне қытайлық диалектиканың ұстанымдарын айғақтайды да, бастапқы құрал ретінде бағаланады. Ал оның абсолютті болмайтындық күйін, біз, Бейболмысты зерделеудегі оның бастапқы танымының элементі екендігін, теориялық деңгейдегі ұғымдық қана ұстаным екендігін және оқшауланып тым әсіреленгендігін даоны асқақтандыру үшін құрал ретінде пайдаланғандығымен түсіндіре аламыз. Себебі дао жалаң ұғым емес, бастапқылық, болмыстың бірлігіндегі Бейболмыстық, әлем заңдылығы мен даму қағидасы т.б. бәрін қамтығысы келетін әмбебаптанған түсінік екендігін де ескергендігіміз жөн.

Яғни, даосизмдегі космологиялық эволюцияның генезисінде де алғашқы бостық пен хаос мәселесі қозғалады. Бұл жерде атап көрсетілген формасыз бейберекетсіздік хаос ұғымын бейнелейтін түсінік деп байыптасақ, алғашқылық болып табылады, бірақ мәтінде ол жөнінде түпкілікті айтылмайды, әрі қарай алдымен Аспан мен Жердің жаратылғандығы ұсынылатын космогенез тұжырымдалады.

Көне Қытай ойшылдарында формасыз бейберекетсіздік, бастапқы жүйесіздік, жеке болмыстардың ажырамауы мифтегі осы түсінікті қайталап, Хаос деп аталғандығы да белгілі: «Бәрі бірге – ауа, пішін, қасиет – әлі де бір-бірінен бөлінген жоқ, сондықтан да хаос деп аталады. Хаос – әлі де болса бір-бірінен бөлінбеген сансыз заттардың араласуы». Бұл мәселелер, яғни, болмыс пайда болғаннан кейінгі әлемдік процестер бастапқы жоқтықтан ажырағаннан кейін, болмыстың өз ішінде байыпталу деңгейіне өтеді. Ал бастапқы деңгейде хаостың жымдастық тұтастығы мен оның сол күйі де де болмыстық-Бейболмыстық болып табылатын шартты мағынасын ашады.

Осы мәселелерді ежелгі әлемдік дүниетаныммен салыстырып қарастырсақ, антикалық мифтердің космогенезіндегі алғашқы Хаостық түсінік Қытайлық ойшыл Гуань-Цзыдың идеясында жалғасын табады: «...бостық барша нәрселердің бастапқы негізі болып табылады». Яғни, осы тұжырымды әрі қарай сараптасақ, біз қарастырып отырған орталық түсінік – «бостықтың» өз алдына енжар (пассивті), таза бейтарап (нейтралды) емес, немесе алаңсыз жоқтық болып тұра беретін тұңғиық болмыссыздық болып табылмайтындығын түйсінеміз. Бұл жердегі Бейболмыстың бостық түріндегі алғашқылық мәні – түп алғашқылық, бастапқының себебі, өзі өздігінен-ақ түпкі себеп болып табылады. Бұл тұжырымдама кейіннен теологиялық креационизмдік принципке алғышарт болғандығы сөзсіз.

Ежелгі Қытай философиясының Бейболмысқа қатысты тұстарында алынған бостық мәселесі жеке дара абстракция емес, жан-жақты қарастыруды қажет ететін, байланыстар мен қатынастар арқылы ашылу бойына сіңірілген феномен екендігі ұғынылғаннан кейін, біз үшін әрбір ойшылдың оған қатысты идеяларын салыстыра отырып сараптау қажеттілігі туындайды.

Даосизмде Бейболмыс сапаларының ішіндегі Бостық ұғымы таза концептуалды теориядан гөрі практикалық мағыналы антропологиялық өмірлік принципке де қолданылады. Мәселен: «Лао Цзюнь үн қатқандай: Өмір он түрден шығарылады: бостық, қатыспайтындық, тыныштық ... Біріншісі былай сипатталады: Форманы тастап, тән жөнінде ұмытып, қатыспайтындай болып, алаңсыздықта болу. Бұл бостық деп аталады» немесе «Егер сенің рухың бүтін болса, онда бостыққа орала аласың. Егер рухтың бүтіндігіне жеткің келсе, алдымен ойдың тазалығына жету қажет. Ойдың тазалығы арқылы организм және жүрек бостыққа қайта оралып онымен бірігеді»,-деген қысқаша алынған тұжырымдардан оның мәнін толығырақ ашатын мәліметтер ала аламыз. Осы тұста Бостықтың теориялық деңгейдегі – онтологиялық, космологиялық, теологиялық жүйелерден антропологиялық, аксиологиялық жазықтыққа практикалық түрде шығарылғандығын көреміз. Демек, Бостық асбтрактылықтан нақтылыққа өрлей отырып, өзінің нақты нәтижелерін көрсете алады.

Бостық – тіпті адамның физикалық жетілгендігі мен тәндік икемділігіне негіз болатын руханиланған түпкі идеологияның орталық түсінігін де құрай отыра, «Тайцзицюань» жекпе-жек өнері үшін рухтық-тәндік қажетті модусқа да айналады. Физикалық қуаттылық пен икемділіктің, жекпе-жек өнерінің оңды нәтижеге жетуінің тылсым тәсілі де бостықпен психологиялық тоғысу қажеттілігіне алып келеді.

Сондықтан байырғы Қытайлық «Дао дэ цзин» трактатындағы он алтыншы чжанда көркемдік поэтикалық стиль бостықты терең психологиялық түйсінуді өмірмәнділік талап ретінде асқақтандыра түседі: «Бостықтың шегіне қарай ұмтыл. Тыныштық қалпын ұстап тұруға тырыс».

Яғни, бұдан Бейболмыстың онтологиялаған таным мәселесіндегі бостық сапасының антропологияланған мәнін тани аламыз. Бейболмыстық принциптің бір қыры адамның рухани жетілу персонализмінің жалпы концептуалды әдіснамасына өтеді. Ендеше, біз бұл тұста оның мәнін былайша ашып көрсетеміз: «Бостық» - адамгершілік нормаларын сақтаудың түпнегіздік шартының ой тазалығына негізделуі арқылы - космоэтикалық, адамның әлеммен үйлесімділігі және тәндік теңгерімділігі арқылы – мегаэстетикалық, қоғамдағы жетілген рухтың өнегесін ұсыну арқылы – іргелі әлеуметтік, жеке адамды екі жақты: тән мен рухтың жоғары өрлеуі сәтінде қалыптастыру бойынша ғарыштық педагогикалық т.б. көпмәнді көп салалы қызметті (полифункционалды) болып табылады. Осыдан бостықтың таза оқшау абстракция емес, көп қызметті, тұтас құрылымды бүтіндікті айқындап тұрғандығын бағамдаймыз. Сөйтіп, бүтіндік пен тұтастықтан жекеліктер ажырайды. Ол жекеліктер өзара байланыссыз емес, керісінше, жинақтала келе, сол ішкі тұтастықтың мәнін ашады да, практикалық мағынасымен толығады. Егер шындық абстрактілі болмауы тиіс болса, ендеше, бостықты әзірге шындық ретінде ұсынуымызға болады. Бостық бір қырынан алғанда, аяқталған, шектелген, тұйық болып көрінгенмен, ол ашық бүтіндік, әрбір қызметі бірін-бірі толықтыратын және кеңейтетін тұтастық. Демек, оның бүтіндігі өзін әрі қарай толықтырып отыратын жетіліп отыратын бүтіндік деп түсінуіміз қажет.

Диалектикалық логика бойынша да бүтіндік қашанда ашық, қалыптасатын, дамитын, жетілетін нақты құрылым және байланыстар мен қатынастар арқылы жаңашалана түседі. Ендеше, оның ашықтығы – адам болмысының ең шеткі рухани даму параметрін өзіне қабылдаудан-ақ айқындалып тұр. «Егер табиғат заңдары дұрыс танылса және тиісті дәрежеде қолданылса, субьективтік пен обьективтік практикада өзара келіседі»,-деген тұжырым да осының айғағы. Немесе обьектілік пен субьектілік қатынасын зерделеген Қазақстандық ойшылдар, табиғат заттарын практикалық меңгеруге айналдырудың диалектикасы обьектіден субьектіге өтумен анықталатындығын ашып көрсетеді.

Көне Қытай философиясын зерделеушілеріміз бұл жүйедегі адамның тыныштыққа, бостыққа енуі мен соңында даоға және Бейболмысқа өтуі психологиядағы терапия «психосоматикалық комплекске» айналатындығын тұжырымдайды. Сондықтан «тыныштық» ерекше сапа ретінде бос кеңістікің негізгі өмір сүруінің формасы ретінде айшықталады: «Бос кеңістікте бағалайтын ешнәрсе жоқ»,-деп Ле Цзы жауап береді де, былайшы жалғастырады: - «Мәселе аталуында емес. Тыныштықтан жақсы, бос кеңістіктен жақсы еш нәрсе жоқ. Тыныштықта, бос кеңістікте өз мекеніңді табасың, өмірдегі алу мен беруде өз мекеніңді жоғалтасың..».

Дегенмен Қытайлық дао туралы ілім Бейболмыс мәселесін ілкі проблема ретінде, бастапқы философиялық сауал түрінде орнықтырған: «...Болмыс» және «Бейболмыс» бар деп ұсынамыз. Онда «болмыс болып табылмайтын» бар және «болмыс болып табылмайтынның болмайтындығы» бар. Кенеттен біз «бейболмысқа» келеміз және шындығында: «болмыс», әлде «бейболмыс» өмір сүре ме?». Осы тұжырымдардан көріп отырғанымыздай, болу мен болмауды қатыстырған сөз ойнатулар (жонглерлеу) шындығында әлемнің басталуы мен оның бар, әлде жоқ екендігі туралы философияның негізгі және бастапқы мәселесін ұсынады. Сондықтан біз мәселеге қатысты өз талдауларымызды жалғастырмыз.

#### Cтуденттің өзін-өзі тексеруге арналған сұрақтар

1. Нирвана мен дәруіш, софы, монах ұғымдарының арақатынасының онтологиялық мағынасын ашып беріңіз.
2. Даоның «заңдылық» деген мағынасын және онтологиялық негізін сипаттаңыз.
3. Конфуциишілдік пен тәңіршілдіктің арасындағы онтологиялық ұғымдардың аражігін ашып көрсетіңіз.
4. «Вайшешика» жүйесіндегі реалдылықтың жеті категориясын талдаңыз.
5. Шуньятаның бостықты білдіретін мағынасына тоқталып өтіңіз.

Пайдаланылатын әдебиеттер:

1. Ғабитов Т.Х. Философия. Оқулық. А., 2008 ж.

2. Нұрышева Г.Ж. Философия: Оқу құралы. –Алматы: «Зият Пресс», 2006 ж.

3. Нұрышева Ғ.Ж. Философия. Ежелгі Қытай және Үнді. А. 2005ж.

4.Молдабеков Ж. Ежелгі заман философиясы//Философия тарихы. Жиырма томдық. -Астана: Аударма, 2006.-14-т.-488 б.

5. Веда ілімі. Ригведа, Х, 72//Әлемдік философиялық мұра. Жиырма томдық.-Ежелгі Шығыс философиясы.-Алматы: Жазушы, 2005. –1 т.- 560 б.

6.Ғарифолла Есім. Даналықа құштарлық: Философия. Методология. Көрнек өнері.-Семей-Новосибирск: «Талер-Пресс», 2007. – 522 б.

7.Томпсон М. Восточная философия/Пер. С англ. Ю. Бондарева.-М.: ФАЙР-ПРЕСС, 2001. –384 с.

8.Антология Даосской философий. Сост. В.В. Малявин, Б.Б. Виногродский. М.: Товарищество Клышников-Комаров и К. –1994. – 446 с.

9.Гуань-Цзы//Древнекитайская философия/Собр. текстов.: в 2 т. - М.:Мысль, 1973.–Т.2.–384 с.

10.Дьяков А.В. Философия буддизма. Курс лекций. –М.: Орион, 2002.-312 с.

№3 дәріс. Антика  дәуіріндегі онтология мәселесінің қозғалуы

1. Милет мектебіндегі бастамалар туралы ілім және элей мектебіндегі болмыс туралы пайымдаулар
2. Зеноннның апрориялары және ондағы қозғалыс, кеңістік, уақыт мәселелері
3. Аристотель мен Платонның идеяларындағы болмыс пен бейболмыс

Антикалық философия Ежелгі Гректік және көне Римдік философияны біріктіретін б.э.б. ХІІ ғасырлардан бастап, б.э. 3 ғасырына дейінгі аралықты қамтығандықтан, әр түрлі философиялық мектептер мен ағымдарды туғызған ұзақ кезең. Бұл дәуірде философия арнайы ғылым ретінде қалыптасып, өзінен кейінгі дәуірлердегі адамзат тарихындағы философиялық ойға айтарлықтай ықпалын тигізді. Атап айтқанда, орта ғасырдағы араб-мұсылмандық фәлсафа, қайта өрлеу дәуірі мен жаңа заман, одан кейінгі ХХ ғасырдағы философия Антикалық философияның дәстүрлерін сүйенген. Грек философиясы Сократқа дейінгі және классикалық-эллиндік болып шартты түрде екіге бөлінсе, бастпапқы кезеңнің өзі: Гректердің алғы философиясы (б.э.б 12-б.э.б. 8 ғғ.) космологиялық (б.э.б. 6-5 ғғ), антропологиялық (б.э.б. 5-4 ғғ) болып үшке бөлінсе, екінші кезеңді: классикалық (б.э.б. 4 ғ) эллиндік (б.э.б.3-б.э.3 ғғ) және эллиндік-римдік (б.э. 1 ғ – б.э. 3 ғ.) деп үшке бөледі. Гректердің алғыфилософиясы шамамен б.э.б. 12 ғасырлардағы мифологиялық дәуірден бастау алып, б.э.б. 8 ғасырлардағы Гомердің «Одиссея» және «Иллиада» мен Гесиодтың «Теогония» шығармаларының рухани кеңістікте айшықты орын алып, соңғы мифтер ретінде мифтік дәуірдің аяқталуымен байланысты болып келеді. Бұнда: ерлік, батырлық, отансүйгішік сияқты құндылықтар алдыңғы орынға шығарылады. Сондай-ақ бұл кезеңдегі басты рухани құбылыстың бірі – «Жеті данышпанның» өмір сүруі мен өздерінің идеяларын елге таратуы болып табылады. Осы жеті данышпан құрамы шартты, себебі, әрбір деректе әр түрлі философтар оған енгізілген. Кейбір мәліметтерде байырғы сақ философы Анахарсис те кіргізіледі. Дегенмен, жиі кездесетін мәліметтер бойынша: Фалес, Питтак, Периандр, Солон, Хилон, Биант, Клеобула есімдері жиі айтылады. Бірақ олардан ешқандай жазба еңбектер сақталмаған, тек кейбір нақыл сөздері ғана бізге келіп жеткен. Мәселен, Фалес: «Ата-анаңды сыйла», «Өлшемді сақта» т.б. Питтак: «Бәрінің өз уақыты келеді», Биант: «Жоғары бақыт – ешнәрседе тілемеу» т.б.

 Сократқа дейінгі философияның бастауында б.э.б. 6-5 ғасырларда қалыптасқан ионийстік немесме Милет деп аталатын мектеп жатыр. Бұның алғашқы негізін қалаушы Фалес болса, кейінгі өкілдері: Анаксимандр, Анаксимен, Анаксагор, Ферекид, Диоген Аполлондық т.б. Жеті данышпанның бірі саналған Фалес (б.э.б. 625-б.э.б 545 жж.) Мысырдан білім алған. Б.э.б. 585 жылғы күн тұтылуын болжаған, дүниенің бастамасы – су деп ұққан: «Бастама туралы», «Күн туралы», «Күн мен түннің теңесуі туралы», «Теңіз астрологиясы» деген еңбектер жазғанмен, олардың ешқайсысы біздің заманымызға дейін сақталмаған. Фалес барлық денелердің суда қалқып жүретіндігін атап өте отырып, ол судың ақыл-ой және құдайлық су екендігін, құдай ғарыштың ақылы деген тұжырымды негіздеп, бәрі де судан пайда болғандығын және пайда бола беретіндігін тұжырымдайды. Сперма – сұйық, күн бу арқылы тіршілігін жалғастырады деген дәйектемелерді алға тартады.

Фалестің шәкірті деп есептелген Анаксимандрдың (шамамен б.э.б. 610-545 жж.) негізгі еңбектері: «Табиғат жөнінде», «Жер картасы» т.б. Ол бүкіл дүниенің негізінде «апейрон» атты шексіз, шетсіз, құдайлық әлдене жатыр деп тұжырымдайды. Олай болса, апейрон бастама да, түпнегіз де болып шығады. Ол еш уақытта өлмейді және жойылмайды, мәңгі белсенділікте және қозғалыста болады, осы қасиетінің арқасында өзінен қарама-қарсы құбылыстар – ылғал мен құрғақтық, салқындық пен жылылық шығарады. Олар жұптасады: Жер (құрғақтық пен салқындық), Су (ылғалдық пен салқындық), Ауа (ылғалдық пен жылылық), От (құрғақтық пен жылылық). Осы төртеуінің ортасында Жер орналасады да, қалғандары оны Сумен, Ауамен, Жарықпен (От) қоршайды. Аспан Отының әсерімен судың біраз бөлігі буланады да, мұхиттардан Жер көріне бастайды, сөйтіп, құрлықтар пайда болады дей келе, космологиялық ілімдерін әрі қарай мифологиялық мазмұнмен толықтырады.

Анаксимандр ілімін әрі қарай оның шәкірті Анаксимен (б.э.б. 6 ғасырдың ортасы) жалғастырды. Негізгі еңбегі – «Табиғат туралы». Анаксимен барлық денелердің негізі деп Ауаны ұсынады. Ауа – түссіз, мөлдір, көрінбейтін, сапасыз, денелік сапасы жоқ нәрсе болғанмен, ол мына үрдістер арқылы сапалыға айналады: ауа үнемі қозғалыста болады да, бірде қоюланып, бірде сұйылуы арқылы алуан түрлі заттар мен құбылыстар қалыптасады. Ауа сұйылғанда алдымен Отқа, содан кейін эфирге айналса, қоюланғанда – желге, бұлтқа, Суға, Жерге және тасқа айналады. Ауаның сұйылуы жылылыққа байланысты да, қоюлануы салқынға байланысты. Анаксименнің ілімінше, Жер және басқа аспан денелері Ауада қалқып жүреді. Жер қозғалмайды, ал басқа денелер Ауаның әсерінен ылғи да қозғалыста болады. Күн де – Жер, бірақ өзінің жылдам қозғалуының себебінен ыстық шоққа айналған.

Анаксагор (б.э.б. 500 - б.э.б.428 жж.) - философ, математик, астроном, Анаксименнің шәкірті. «Табиғат туралы» деген еңбегі белгілі. Астрономия саласында: Күннің от тектес екендігін, Күн тұтылуда оны Айдың бүркемелейтіндігін, Фракияға метеориттің құлайтындығын болжаса, онтологиялық, әлемнің жаратылуы мәселелерінде: «заттардың тұқымы» немесе кейіннен «гомеомериялар» деп аталған сансыз көп, шексіз, өзгермейтін шағын элементтердің бастапқыда жүйесіз болып, хаосты тудырғандығын атап өтеді. Континнумдық мәселеде: бостықты жоққа шығара отырып, үлкен мен кішінің салыстырмалылығын ұсынды, заттардың шексіз бөлінетіндігін негіздеді, «бәрі де бәрінде» қағидасын ұсына отырып, ешқандай зат пайда болмайды және жойылмайды деп байыптайды, тек олардың тасымалдануы арқылы ғана заттар пайда болады деп түсіндіреді. «Нус» деп атаған әлемдік ақыл: жұқалтаң, жеңіл нәрсе, ол бәрі туралы толық білімді қамтиды және ұлы күшті иемденеді, заттарды қозғалысқа келтіріп, оларды жүйелейді, біртекті еместер бір-бірінен ажыратады, біртектестерді біріктіреді деп тұжырымдайды. Анаксагор Афина демократиясынң жақтастырының бірі болды. Ол саяси күштердің ықпалымен өлім жазасына кесіліп, үкімет оның шығармаларын оқуға, таратуға тиым салды.

Диоген Аполлондық – (шамамен б.э.б. 499 – б.э.б 428 жж.) ауаны алғашқы зат ретінде мойындап, оған ақыл мен ойлауды негізгі қасиеті ретінде таңады. Барлық заттар ауаның әр түрлі құбылуынан туған өнімдер деп түсіндіреді.

Б.э.б.580 - б.э.б.430 жылдары Көне Грекияда болмыс мәселесімен айналысқан Элей мектебі қалыптасты. Өкілдері: Парменид, Зенон, Ксенофан, Мелисс т.б. Ксенофан (шамамен б.э.б. 570 — б.э.б. 478 жж.) Элей мектебінің негізін қалаушы, Парменидтің ұстазы, полемикашы, сатирашы. Негізгі шығармасы «Сатиралар» туындысында барлық философтар мен ақындарға қарсы пікірін ұсынды. Бір құдайдың универсуммен бірлігін қолдады. Танымның шектеулілігі мен мүмкіндіктері мәселесін ұсынды, жоғары және абсолютті дәйекті білімді тек құдай иемденеді деп түсіндірді, ал адам танымы тек субъективті пікірлерді ғана ұғына алады. Оның утилитаризмі тек әлеуметтік-этикалық қана емес, космологиялық сипат алды, мәселен, «Күн пайдалы, ал ай керек емес» деген сияқты пікірлер. Құдайдың антропоморфтық идеясын сынай отыра, егер жылқы, өгіздер сурет сала алатын болса, онда олар да өздеріне ұқсас құдайларын бейнелеп алар еді деп келекеледі.

Парменид (б.э.б. 6 ғасырдың екінші жартысы – б.э.б. 5 ғасырдың басы) ғарышты екі стихияның бірлігі ретінде қарастырды: жеңіл, жұқа, жарық эфирлік От (Жарық) және ауыр, тығыз, енжар, қараңғы Түн. «Пікір жолы» мен «Ақиқат жолы» түсініктерін қарсы қойып, оларды түсіндіруге ұмтылды. Философияға «Болмыс» ұғымын алғаш енгізе отырп, оның қасиеттерін былайша сипаттайды: шар формалы, тұйықталған, аяқталған, қозғалыссыз т.б. Парменид онтологиясының бір ерекшелігі оны Бейболмыспен салыстырп көрсетуінде. Бейболмыс Ештеңе ойламауға тең келеді, Ештеңе туралы айту, яғни, ешнәрсе туралы айтпау. Сондықтан Ештеңе ойланылмайды, айтылмайды, ал Болмыс жаратылмаған және жойылмайтынның өзі деп пайымдайды. «Бірінші бастау (оңды) болмыс ретінде ойланылды, екіншісі, (теріс) бейболмыс ретінде... Бәрі де түсінікті, бейболмыс эллиминацияланған жерде, әлемде бейболмыстың формасы ретіндегі өлімге орын жоқ. Өлік батырылатын түн тұңғиығы (салқындық), бейболмыс емес, ештеңе, бірақ, белгілі бір деңгейде, өлік сезінуін жалғастыра түседі, болды және өмір сүре бастады» деп тұжырымдайды да, өзінің «болмыс бар, болмыс емес жоқ» деген қағидасын дәйектейді. Бірақ бұл тезисін ол мынадай логикамен өрбітеді: 1) болмыс қана бар, Бейболмыс жоқ; 2) болмыс қана емес, Бейболмыс та бар; 3) болмыс пен Бейболмыс теңбе-тең.

Бұл өте қарапайым логика болғанмен, Бейболмыс туралы кез-келген философиялық ойтолғамның бастапқы ұстанымы. Мәселен, осыдан, «Болмыс қалай бар, Бейболмыс неге жоқ» деген алғашқы проблемалар туындайды. Осы тезис Бейболмыс философиясының бастапқы ғана тірек нүктесі бола отырып, оның герменевтикалық шеңберге айналатын, яғни, қайта оралатын циклды тұстарында да – орталық канон болып табылады. Тезистің субстанционалдық сипаты – Бейболмыс туралы дискурстың барлығының бастапқы сатысы да осыдан өрбіп таралатындығына (дифференциацияланатындығына) байланысты болып келеді.

Демек, Парменидтің өзіндік Бейболмыс пен болмыс хақындағы тұжырымдары одан кейінгі философияның дамуы мен өрлеуінде белгілі бір деңгейде, бастапқы сатыда маңыздылығы бар. Себебі, шындығында да, ең негізгі философиялық орталық түсініктердің бірі – болмыс туралы онтологиялық толғаныс қашанда Бейболмыс мәселесін бастапқыда қарсы қою арқылы қамтуы қажет. Шындығында да, осы – «болмыс бар, болмыс емес жоқ» тұжырымы өте қарапайым, оның үстіне, Бейболмысты теориялық сараптаудың ауқымды герменевтикалық шеңберінің циклды қайта тоғысатын «аяқталған және бастапқы» ортақ нүктесіне келіп тіреле береді.

Бейболмыс туралы кез-келген бастапқы ойтолғамдардың түйісетін ең түпкі классикалық қағидасы негізінен осы, бірақ ол тек бастапқы ғана пайымдау. Бір қарағанда, Бейболмыс туралы кез-келген философиялық ойтолғамның басталуы да, аяқталуы да, өрбуі де оның болмайтындық «қасиетін» өн бойынан өткізіп, қайталап отыратын сияқты болып тұрады. Бұнда Бейболмыс хақындағы ойдың басталуы бар, өрбуі мен аяқталуы жоқ.

Біріншіден, ол Бейболмыс философиясын шектейді, танылмайтын, айтылмайтын, мүлде анықталмайтын деңгеймен тұйықтап тастайды. Екіншіден, Бейболмысты танудың күрделілігі хақында проблема қойғанмен, оны шешудің бағдарын жойып жібергендей болады. Үшіншіден, болмыс пен Бейболмыс бір-біріне мүлде қатыссыз екі жазықтыққа айрылып кеткендей болады. Төртіншіден, ойшылдың болмыстың шар тәрізділігі, қозғалыссыздығы, тұрақтылығы жөніндегі онтологиясы Бейболмыс мәселесіне де қолданылады немесе ол Бейболмыстың болмайтындығын түпсіз анықталмайтындыққа жетелеп, өзінің болмыс хақындағы тұжырымын дәйектеуге пайдаланған болуы мүмкін.

Сонымен қатар Бейболмыс философиясы өзінің болмайтындығынан тамыр тартқанмен, «бар еместігін» қайталамалылыққа бағдарланады. Парменид түсінігі формальді логикалық тұрғыдан былайша өрбіген болуы мүмкін: егер, ол бар болатын болса, онда Бейболмыстық ойтолғам да, Бейболмыс философиясы да мүлде туындамауы тиіс. Ал туындаған Бейболмыстық философиялаудың (өзіне үңілу рефлексиясы) барлығы болмыс жөнінде толғап кетеді немесе Бейболмыстың болмысын туғызады. Демек, осындай логикалық толғаныс Парменид тұжырымынан басталады.

Демек, көне грек ойшылы – Парменид Антикалық дәуірдегі Бейболмыс философиясын категориялық түрде, кәсіби деңгейде алғаш ұсынушылардың бірі болғанмен, болмыс онтологиясын жасауға тырысқанмен, Бейболмыстық толғаныстың әрі қарайғы диалектикалық бағдары ұсынылмады.

Дегенмен, ойшыл ұсынған осы тезистің кейінгі батыс философиясы үшін болмыс және Бейболмыс туралы ілімдердің алғашқы құрылу шарты мен негізі болғандығын пайымдауымызға болады. Ендеше, біз де өзімізге қажетті Бейболмыстық танымды философиялық деңгейге көтеру үшін, оны әрі қарай аша түсіп (экспликациялап), негізгі ұстанымдар мен нақты тұжырымдар алуымыз қажет.

Ендеше, Парменидтің Бейболмыс философиясын ұсынуының негізгі мәні мен мақсаттарын, біздіңше, былай жүйелеуге болады: болмысты ашудың қандай-ма болмасын конструктивтік бағыты Бейболмыс мәселесін айналып өтпейтіндігі; дүниетанымдағы ең негізгі концептуалдық бірден-бір формальді логикалық тұжырым: «болмыстың бар, Бейболмыстың жоқ» болып табылатындығы;

Бейболмыс болмыстың негізгі тұғырнамасын ашуда, оның үнемі қатысатындығын, бар екендігін өзі арқылы (Бейболмыс) аналогиялық түрде дәйектеуге бастапқы ұмтылыс; болмыс пен Бейболмыс арақатынасындағы бір-біріне өзара өтпеліліктің процестік көріністерін ашуға ұмтылмаса да, Бейболмыс «өмір сүрмейді», «жоқ» деген түсіндірмелермен тұйықталып қалуға да болатын нұсқаны ұсынып, Бейболмыстың шынайы мәнін әрі қарай зерделей түсуге, тұйықталған нұсқаны аша түсуге, кейінгі зерттеушілер үшін, құлшыныс пен қызықтырушылық түрткілерін (стимулдарын) туғызып, оның философиялық ойтолғамдық деңгейде ғана байыпталуға болатын күрделі болуы мүмкін екендігі туралы ұстанымның тууына алып келді. Осыдан «Бұл – бізге не береді?» деген сауал тастауымызға болады. Бейболмыстың түпкілікті жоққа шығарылуы арқылы «ашылуы» мен анықталу сәтін, болмыстың да болуы мен жойылуы жөніндегі таза көмескі абстракциялылықты нақтылыққа өткізу қажеттілігі туралы идеяны туғызады. Бейболмысты жалаң түсіндірудегі герменевтикалық шеңберге тірелетін табиғаты бойынша да парадоксальді мәнін түсінуге мүмкіндік береді. Себебі, Бейболмысты түсіндіруде оның «өмір сүрмейтіндігі» мен «болмайтындығы» туралы бастапқы нүктеге қайта орала берсек, жоқ нәрсені түсіндіруге ұмтылудың қайшылықтылығы туындайды.

Осыған байланысты Парменидті түсіндірушілер оның Бейболмыстық танымының парадоксальділігін де атап көрсетеді де. «Бір жағынан алып қарағанда, Парменидтің негізгі жағдайларының бірі – бекітілу, ой мен ойдың заты – бір нәрсе. Бұл бекітілуді кейінгі идеалистік «барабарлық философиясы» рухында түсінуге болмайды: ойдың заты өзінің табиғаты жөнінен ой ретіндегі тезис.

Парменидтің тұжырымы басқа: ой — әрқашан зат жөніндегі ой. Ой өзінің затынан, болмыстан ажырай алмайды. Ой — әрқашан болмыс. Тіпті біз бейболмысты ойлауға ұмтылғанда, ол бәрібір белгілі бір жағдайда өмір сүреді. Ол өмір сүреді, оның болмысы бар, ең болмағанда, бейболмыс туралы ойдың сапасы ретінде. Бейболмыс туралы ой кез-келген жағдайда өмір сүреді».

Бұл пікірде Парменидтің философиясы парадоксальді деген ой ұсынылса, келесі бір сараптамада оның Бейболмыс философиясының парадоксальді болуы Бейболмыс ұғымының өзінің генезисі бойынша қайшылықты екендігімен байланысты болғандықтан деп объективтендіріледі. Бұл тұста «қайшылық тек қана Парменидке қатысты ма, әлде жалпы Бейболмыстық танымның өз ішінен туындайтын қайшылықтылығына байланысты ма, немесе, ойшыл қайшылықты одан әрі ұлғайта түсті ме, әлде біз оның идеясын қайшылықты ойға айналдырып жүрміз бе?» деген сияқты сауалдар туындайды.

Әрине, Бейболмыс мәселесінің қайшылықты, әрі күрделі проблема екендігі даусыз, сондықтан Парменидтің ұстанымы қайшылық тудыру емес, осы қайшылыққа енудің шартығана болса, демек, қайшылықты шешу Бейболмыс мәселесін алдағы уақыттағы зерделеушілердің негізгі нысанасы екендігі түсінікті.

Мәселен, осы пікірімізге қатысты алынған энциклопедиядағы мынадай ой түйінінің де бұл мәселенің күрделі қырларын жариялайтындығын атап көрсетуімізге болады: «Сложность осмысления «небытия», отмеченная в свое время еще Парменидом, заключается в следующем: в общем смысле, небытие – это отсутствие, однако описание отсутствия должно опираться на какие-то признаки, а наличие признаков, в свою очередь, обуславливает наличие субъекта описания. Таким образом, возникает парадокс наличия отсутствия».

Бұл тұста, Парменидтің өзі ұсынып отырған Бейболмыс мәселесінің тұйыққа тірелуі мен оны түсіндірушілердің проблема туғыза отырып, қайшылық туғызуы екі түрлі бағдар. Екіншісі, Парменидтің тұйықталған ой шеңберін, кеңейту және ашып беру. Бұл қайшылықты ашудың бастапқы сатысы ретінде біз: Бейболмыстың мазмұнының болмайтындығы мен формасының, яғни, айтылуы, сипатталуының бар екендігі, сөйтіп, мән мен құбылыстың өздігінен қайшылыққа келетіндігін байыптаймыз. Шындығында, мәннің мүлде болмауы құбылысты тудырмайды, сондықтан қайшылықтың күрделілік деңгейі барынша жоғары болғандықтан, біз жұмысымыздың өн бойында оны әрі қарай шешуді үнемі қолға алып отырамыз. Ал Бейболмыс мәселесімен арнайы шұғылданған ойшыл А.Н. Чанышев бұл мәселені: «Бейболмыстың бейболмысы болмыс» деп көрсетеді немесе жаңа логикалық құрылыммен қысқаша дәйектейді: «А бар, себебі А жоқ». Бұл формалық ғана қайшылық, мәселен, осы формаға тереңірек ене түссек, «болмыс Бейболмыстың болмысы» және «болмыс болмыстың Бейболмысы» түрінде анықталады деп өз ойымызды бекітеміз.

Кейінгі кездегі Парменидті түсіндірушілер – оны сынайтындар мен қолдайтындар және қолдайтындарды сынайтындар мен қолдамайтындарды сынайтындар болып тарамдалып кетеді. Мәселен, оны қолдап, диалектик ойшыл деңгейіне дейін көтерген Маковельскийдің: «Парменид саналы дүниеге көзқарастардың негізгі алғышарттары қандай» деген сұрақ қояды да, кез-келген дүниеге көзқарастың мына үш алғышарттың бірінде орын алатындығына куә болады: 1) болмыс қана бар, Бейболмыс жоқ; 2) болмыс қана емес, Бейболмыс та бар; 3) болмыс пен Бейболмыс теңбе-тең» деген көзқарасын таразылаған зерттеушілер бұл пікірлерге де сақтықпен қарап, байыпты шешу керек екендігін ұсынады.

Бұл үш тұжырым Парменидті түсіндірушілердің көзқарасы болғанмен, бұнда бастапқы «Бейболмыс жоқ» деген кесімді пікірден гөрі, ойдың проблема тудыратын ілгерілеушілігі байқалады.

Осы пікірлерді негізге ала отырып, біз Бейболмыс хақындағы ойтолғамды тереңдете түсетін өз ұстанымдарымызды бағамдап алуымыз қажет қажет. Үш ұстанымның синтезін Бейболмысты ашудың үш түрлі жазықтықта бірігуі деп түйсінген дұрыс тәрізді және оны былайша толығырақ түсіндіріп көрсетеміз:

Бірінші тұжырым – Бейболмыстың шынайы емес, яғни, өмір сүрмейтіндігі, жоқ екендік болып табылатындығы және Бейболмыстың лингвистикалық-вербальді сипатталуын, яғни, формалық көрінісін ығыстырып, мазмұнын ашып көрсететін – философиялық ойтолғам; екінші тұжырым – Бейболмыстың бар екендігі, болмыспен аналогиялық түрде оның формалық көрінісі мен жоба ретінде ұсынылатын әдіснамалық негізі ғана құрылатындығы, Бейболмыс туралы идеялардың өмір сүретіндігі арқылы оның да «шынайы» екендігі жөніндегі әзірге теориялық конструктивтік модель болса, үшінші тұжырымы – диалектикалық және іргелі «метаонтологиялық-онтологиялық» парадигмадағы: болмыс пен Бейболмыстың теңдігі болып табылады.

Яғни, формалық тұрғыдан, олардың бірлігі дәйектеле түсіп, таным бойынша да тең құқықтылығы сипатталады. Дегенмен, осы теңдік эквиваленттілікті ашуға кейінірек толықтай тоқталамыз. Себебі, бастапқы ұсынылған формалық теңдіктің ішкі қайшылығын ашу арқылы оны толықтай мазмұндауымыз қажет.

Ол өзінің тұйықталған және қозғалыссыз онтологиясы арқылы кейінгі зерттеушілер үшін жаңа проблемалар туғызып, ойдың дамуына қозғау салады. Осыдан біз Бейболмысты әрі қарай зерттей түсу үшін мынадай жаңа проблемалар тудыра аламыз:

- Парменидтің онтологиясы, біз үшін, Бейболмыс арқылы болмыстың «тарихқа дейінгі сәтін» зерделейтін және «болмыс тарихының шартты аяқталуын» теориялық түрде модельдеуге мүмкіндік беретін, «бар» мен «жоқтың» да күрделі концептуалдық философиялық мән екендіктері хақында тұжырым туғызуымызға түрткі болды.

-Шындығында, Парменид философияға болмыс ұғымын енгізумен қатар Бейболмыс түсінігін де ғылыми философиялық түрде (батыстық үлгідегі) алғаш ұсынушылардың бірі бола отырып, оның жалпы проблематикалық жазықтығын ашуға септігін тигізді.

 Бейболмыстың да болмыспен қатар тең дәрежеде объекті болуға құқылы екендігін арнайы таразылауға мүмкіндік ашты. Осы бастапқы идеядан, кейіннен, философия тарихындағы Бейболмыс философиясы өрби түсті. Ойшылдың Бейболмыс философиясын ашудағы бастапқы тезисі жоғарыда көрсетілгендей: «Болмыс бар, ал Бейболмыс жоқ».

Бұл өте қарапайым логика болғанмен, Бейболмыс туралы кез-келген философиялық ойтолғамның бастапқы ұстанымы. Мәселен, осыдан, «Болмыс қалай бар, Бейболмыс неге жоқ» деген алғашқы проблемалар туындайды. Осы тезис Бейболмыс философиясының бастапқы ғана тірек нүктесі бола отырып, оның герменевтикалық шеңберге айналатын, яғни, қайта оралатын циклды тұстарында да – орталық канон болып табылады. Тезистің субстанционалдық сипаты – Бейболмыс туралы дискурстың барлығының бастапқы сатысы да осыдан өрбіп таралатындығына (дифференциацияланатындығына) байланысты деп пайымдауымызға болады.

Демек, Парменидтің өзіндік Бейболмыс пен болмыс хақындағы тұжырымдары одан кейінгі философияның дамуы мен өрлеуінде белгілі бір деңгейде, бастапқы сатыда маңыздылығы бар деп бағамдауымызға болады. Себебі, шындығында да, ең негізгі философиялық орталық түсініктердің бірі – болмыс туралы онтологиялық толғаныс қашанда Бейболмыс мәселесін бастапқыда қарсы қою арқылы қамтуы қажет.

Бірақ даму тұрғысынан Бейболмыс жеке, өзімен-өзі оқшау қарастырылмайтын болғандықтан, бұған болмыс және екеуінің арақатынасы, бірлігі мен теңесуі мәселелері де енгізілетіндігін атай кеткен жөн.

Екі ұғымды қарсы қою оларды оқшаулау, қайшылықты абсолюттендіру емес, олардың арақатынасы мен бірлігін, өзара байланысын, теңесуін айқындайтын саты. Э.В. Ильенковты түсіндірушілер атап көрсеткендей, философияның мақсаты оның пікірі бойынша, материалдылық пен идеалдылықты қарама-қарсы қою емес, олардың арасындағы қатынастарды ашу, әлемнің бірлігін көрсету болатын болса, сәйкесінше, болмыс пен Бейболмысты қарсы қою, әлемнің даму заңдылығы мен тұтастығын түсіндірудің мақсатты онтологиялық деңгейі.

Элей мектебінің келесі беделді өкілдерінің бірі – Зенон (б.э.б. 490-б.э.б. 430 жж.) болмыс мәселесімен айналыса отырып, философия тарихында және дискурстық кеңістікте көпшілікке өзінің «апорияларымен» (қайшылықты, күрделі ой-пікірлер) таныс. Қайшылықты мәселелерді ұсынған, кеңістік пен уақыттың салыстырмалылығын, ондағы қозғалыстың шарттылығын байыптаған ойшыл болмыстың модустары ретінде қарастырылған континуумның субъективті және объективті, абсолютті және салыстырмалы қырларын ашуға ұмтылды. Мәселен, ғылыми көпшілікке танымал болып келетін оның «Ахилесс пен тасбақа», «Жебе», «Қақ Жару» апорияларының мазмұнындағы оқиғаларда: кеңістік, уақыт, қозғалыс тұтасып барып теориялық түрде шындықтан алшақтағандай болады. Мәселен, «Ахиллес пен тасбақа» деп аталатын апориясының мазмұны былайша құрылады: Грек аңыздарынан алынған образдық кейіпкер, өте жүйрік, желаяқ Ахилесс шабан тасбақаны қуып жете алмайтындығының дәйектемесінде, бастапқы қуу үрдісінде Ахилесс тасбақадан кейінірек орналастырылады, бірақ ол тасбақадан он есе тез жүгіре алады. Демек, Ахилесс тасбақаның бастапқы тұрған орнына жеткен уақытта, тасбақа Ахилестің жүріп өткен жолының оннан бірін алға қарай жүріп өтіп, жылжиды, ал Ахилесс осы нүктеге келген мезетте, тасбақа тағы да осы аралықтың жүзден біріндей жол жүріп тастайды, тағы да Ахилесс осы нүктеге жеткен мезетте, тасбақа осы аралықтың мыңнан біріндей жол жүреді, сандардың шексіздігіне орай осы үрдіс мәңгі қайталанып жалғаса береді де, Ахилесс тасбақаны ешқашан қуып жете алмайтындығы дәйектеледі.

«Жебе» деп аталған апорияның негізгі қағидасы «Ұшып бара жатырған жебенің қозғалмай, тыныштықта тұрғандығын» дәйектеу: ұшып бара жатырған жебенің жүріп өткен жолына үңіліп, оның белгілі сәтін бөліп алып, өте шағын, білінбес уақыт мөлшеріндегі күйін ажыратып алсақ, ол тыныштықта тұрады, олай болса, оның бүкіл жүріп өткен жолы осындай қозғалыссыз сәттердің жиынтығынан құралады. Демек, ұшып бара жатырған жебенің жолы осындай тыныштық сәттерден басқа ештеңе де емес болғандықтан, ол қозғалыссыз тыныштықта тұр.

Бұл апориялардың мазмұнындағы оқиғаларда: кеңістік, уақыт, қозғалыс тұтасып барып теориялық түрде болмыстан жойылады да, Бейболмысқа өтеді. Демек, уақыт бар болғанмен, ол өтіп отырмайды, сондықтан қозғалыс нақты физикалық кеңістік бойынша жылжымайды да, нәтиже бермейді, себебі, ол да жоғалады, кеңістік өзінің орын мен қозғалысты қамтамасыз ету қызметінен айрылып, негізгі болмысын жоғалтады, нақты айтқанда, Ахилесс ешқашан да тасбақаны қуып жете алмайды, жебе өз орнынан айнымайды. Әлем өзінің кеңістік пен уақыт парадигмаларынан айрылады, демек, «әлем шынайы өз болмысындағы әлем болып табылмайды» деп оның Бейболмыстық танымын нақты ашып көрсетуімізге болады. Осындай модельді ұсынған Зенон әрине Бейболмыс жөнінде арнайы философиялық тұжырымдама ұсынған жоқ, дегенмен, оның бұл апорияларының Бейболмысқа қатысты тұстарының тарихи-танымдық маңызы зор болмақ.

Болмыстың жалқылығын және біртұтастығын Зенон «эпихейрема» тәсілі арқылы дәйектеді. Бұл – тікелей дәлелдеу тәсілінің орнына, кері шегініп дәлелдеудің негізінде қарсыластарының пікірін абсурдтық жағдайға әкелу арқылы ұсынылады, «Болмыс шексіз көп болады». Ал екінші эпихейремада: «Егер болмыс шексіз көп болса, онда ол үлкенді-кішілі болып бөлінулері керек. Үлкен болғанда, соншалықты шексіз үлкен, ал кіші болғанда, соншалықты мөлшерсіз кіші болуы мүмкін. Ал егер шексіз көп заттар бөлінбейтін болса, онда олардың мөлшерлері жоқ болғандығы. Себебі ол заттар шексіз кіші. Ал егер олар бөлінбейтін болса, онда олар таусылмайтын бөліктерден тұрады да, шексіз үлкен болады. Дүниеде бар нәрсенің мөлшері болады, ал мөлшерлі нәрсенің денесі болады. Егер бөлшектері жоқ нәрселер өте мәнсіз құбылыс болса, онда сол бөлшектенбейтін және өте мәнсіз құбылыс – Парменид айтқан біртұтас, жалқы болмыс» екендігі атап көрсетіледі.

Элей мектебінің соңғы өкілі, Парменидтің шәкірті деп есептелген Мелисс (б.э.б. 5 ғ.) бар-лықтың, болмыстың уақыт бойынша шексіз екендігін ұсынады, құдайды тану мүмкін емес, сондықтан ол туралы айтып та қажеті жоқ екендігін ұсынды. Ол Эмпедоклдың төрт стихиясымен, атомистермен, Анаксименмен, Анаксагор идеяларымен пікірталасқа түседі.

Көне Грекиядағы келесі бір диалектикалық деп аталып жүрген мектептің негізін қалаушы – Гераклит (б.э.б. 544-б.э.б. 483 жж.) әлемді құдай да, адам жаратқан жоқ, ол әрқашан болған, қазір де бар және бола беретін лаулап жанатын, заңды түрде өшетін мәңгі тірі от дей келе, осындай бәріне құдыретті таза ақыл, логос болып саналатын құдайлық алғашқы оттан күрес жолымен көптеген заттар пайда болады деп тұжырымдады. Сонымен қатар бәрі де Бірліктен туады деп есептеді. «Бір өзенге екі қайтара түсе алмайсын», «Бәрі де ағады, бәрі де өзгереді» деген нақыл сөзін ұсына келе, заң ретінде логос үстемдік етеді, Құдай дегеніміз күн мен түн, жаз бен қыс, соғыс пен бейбітшілік; ізгілік дегеніміз зұлымдық, зұлымдық дегеніміз ізгілік, бұлардың барлығында қарама-қарсылық тұтастандырылған, сонымен қатар оларда жасырын үйлесімділік болады, осы жасырын үйлесімділік көрінетін қарама-қарсылыққа қарағанда күштірек, соғыс барлық нәрселердің атасы, біреулерді құдай, біреулерді адам, ал енді біреулерді құл, біреулерді ерікті етеді, даналық барлығын билейтін, бәріне билік жүргізетін ақылды, логосты тану деген сияқты пікірлерін тұжырымдап, этикалық көзқарастарында осы логостан оқшауланбауды негіздеді.

Демек, Гераклиттің онтологиялық ілімдерінде – орталық түсініктер бірнешеу: Құдай, Логос, Әлемдік Ақыл, От т.б., олар сайып келгенде, бір нәрсеге келіп тоғысады.

Кратил(б.э.б. 5 ғасырдың екінші жартысы - б.э.б. 4 ғасырдың басы) - Гераклиттің шәкірті және Платонның ұстазы. Диалектиканы қолдай отыра, Гераклиттің «бір өзенге екі рет түсуге болмайды» деген қағидасын «Бір рет те түсуге болмайды» деп толықтырды. Үздіксіз өтіп жатырған нәрселерге қарап, бір нәрсе туралы ешқандай тұжырым жасауға болмайды дейді. Барлық нәрселердің өзінің шынайы атауы бар екендігі туралы идеясын дәйектеп, тіл философиясының мәселелерін қозғады.

Сократқа дейінгі философияны және аяғы классикалық философия кезеңін шарпитын көне Грекиядағы тағы бір беделді мектептердің бірі – атомдық мектеп деп есептеледі. Оның негізін алғаш қалаушы – Левкипптің (б.э.б. 5 ғасырлар) өмірі жөнінде, шындығында, ешқандай мәлімет жоқ. «Үлкен Диакосмос», «Ақыл туралы» енбектерді соған телиді. Дүниенің материалдық заттарының атомдардан құралғандығын және оның ең соңғы бөлінбейтін бөлшек екендігін негіздеген ол, неғұрлым үлкен атомдар ғарыштың орталығына жиналып, жалпақ жерді құрайды деп түсіндірді.

 Атом – әлемді түгел қамтиды, дегенмен, атомсыз бос кеңістік болуы тиіс екендігін логикалық тұрғыдан сараптаған ойшыл өзінің болмыс та, атом да емес болып табылатын бостық хақындағы тұжырымын дәйектейді. Бұл теорияда атом мен бостықтың арналас, қатар екендігі беріледі, екеуі импликациялы, бостық атомның өмір сүруінің алғышарты іспеттес болып келеді. Левкипптің өзінің төлтума еңбектері сақталмағандықтан, оған түсіндірме жасаушы Аристотельдің пікірлерін осы тұста мысалға келтіруге болады: «Басқа да философтар тәрізді Левкипп те парменидтік дәлелдемелер мен қозғалыс пен өзгерістің айқын айғақтарын бітістіруге тырысты. Аристотель айтқандай: «...Левкипп өзінің дәлелдемелері бар екендігін ұсынды; сезімдік қабылдаумен келісе отырып, өмір сүретіндердің пайда болуды да, жойылуды да, қозғалысты да терістемейді. Ол бірлікті кім жаратқандығымен де келісе отырып, қозғалыстың бостықсыз бола алмайтындығын, бостық бейболмыс және өмір сүретіндерден туындаған ештеңе бейболмыс емес. Нағыз барлық жетілген толық болмыс. Бірақ ол бірлік емес, [шексіздік] өзінің көлемінің шағындығына байланысты көптік [бөлшектер]. Олар бостықта қозғалады, (өйткені бостық өмір сүреді) және біріккен жағдайда пайда болуды туғызады, ал ажыраған жағдайда – жойылады. Олар бір-біріне жанасуы арқылы өзара әрекет пен әрекетті бастан өткізеді, себебі, олар (енді) бірлік емес. Олардың бірігуі мен шатысуы пайда болуға алып келеді [заттардың], ал нағыз бірліктен көптіктің туындауы мүмкін емес».

Левкипптің физикасы мен бастапқы космогенез идеясы деп атауға тұрарлық тұжырымдарына сүйенсек, Бейболмыс пен болмысты қатаң ажыратып алудың қақ жарылғандығына (дихотомиясына) кезігеміз. Бостық – физикалық Бейболмыс, әрі атомдар қозғалысының, өмір сүруінің, қосылуы мен ыдырауының орны мен шарты, ал өмір сүретіндерді Бейболмыс деп атауға болмайды, олар мүлде Бейболмыс болуы мүмкін емес деген дәйектемесін ұсынады.

Атомдық мектепті негіздеушілердің бірі – Демокрит (б.э.б. 460 – б.э.б. 370 жж.) Левкипп идеяларын құптай отыра, өзіндік физикалық ойларын тереңдетіп, бұл ұстанымды әрі қарай дәйектейді. Египет, Вавилон, Парсы, Араб, Эфиопия, Үнді елдерінде болып, өзінің білімін жан-жақты жетілдіреді. Оның шамамен 70 – ке жуық шығармасы белгілі: «Табиғат туралы», «Шағын әлемнің құрылуы», «Идеялар туралы», «Мақсат туралы» т.б. Ең шағын бөлінбейтін бөлшек атомдарды сезім мүшелерімен қабылдауға келмейді, (atomos грекше бөлінбейтін деген мағынада). Атомдар қаттылығына байланысты бөлінбейді, сапасы болмайды, шамасы, пішіні, фигурасы, салмағы, орналасқан жері, тәртібі арқылы ажыратылады. Олар бос кеңістікте мәңгі қозғалыста болады. Оның бірігуі мен ыдырауы арқылы заттар жойылады және пайда болады, ал уақыттың бастауы жоқ, бәрі де айқынсыз кездейсоқтықтардан пайда болады, сондықтан құбылыстың себебін табу – шынайы философиялық білім болып табылады деген тұжырымдарын дәйектейді. Жан – бүкіл денеге таралған жұқа, нәзік, ерекше ұсақ дөңгелек атомдардан құралады. Ол адам ағзасы мен ғарышты салыстыра отырып, екеуінің ұқсастығын анықтап, «ықшамғарыш» (микрокосм) ұғымын алғаш енгізуші. Құдайлар отты атомдардың бірігуінен пайда болады және адамдардан ұзақ өмір сүреді дей келе, таным теориясында өзіндік ерекше үдерістерді көрсетеді: адамдар көріп тұрған заттардан ұсақ көрінбейтін бөлшектер бөлініп шығады да, бостықтан өтіп, көздің сыртқы қабығына ізін түсіреді, содан соң ақылдың қызметі басталады.

Бостықтың атомдардың қозғалуы үшін алғышарт екендігін, бостық – Бейболмыс бола отырып, «өмір сүретіндік» болып табылатындығын атап өтеді. Демек, Демокрит ілімі бостықты болмыс түрінде сипаттаған, бұл тұжырым – Бейболмыс болмыстың өн бойында тұтастай сіңірілген және бола беретіндігін айғақтайды. Осы тұста Аристотельдің түсіндірмелерін мысалға келтіруімізге болады: «Левкипп пен Демокрит айтқандай, егер, бейболмыстың шындыққа айналуы мүмкін емес болса, демек, заттар бұрын өмір сүрген. Бұндай тұжырым Анаксагорда балық заттарда, барлық заттар араласқан ұстанымында болса, Демокритте: материяның кез-келген бөлігінде бостық та, толу да бар, оның біреуі болмыс, басқасы бейболмыс». Демокрит тұжырымдағандай, «барлық заттар потенциалды бірге, шынайы емес» болып шығады. Кейіннен бұл атомдық теорияны эллинизм дәуірінде Эпикур жалғастырған болатын.

Гректердің классикалық философиясы деп аталатын кезең б.э.б. 5-4 ғасырларды қамтиды. Оны шартты түрде: ерте классика (софистер мен Сократ) және толысқан классика (Платон мен Аристотель) екіге бөлгенмен, классикалық Грек философиясы деген кезеңге бастапқы осы үш өкіл жатқызылады. Софизм мектебі бұның алғышарты немесе бастауы болып табылады.

Платон (б.э.б. 427-б.э.б. 347 жж.) көне Грек классикалық философиясының көрнекті өкілі, объективті идеалист, б.э.б. 387 жылы Афина қаласынан өзінің Академиясын ашқан. Оның еңбектері: 34 сұхбаттан, «Сократ Апологиясынан», 13 хаттан тұрады. Мәселен: «Ион», «Кіші Гиппий», «Протагор», «Критон», «Лахет», «Хармид», «Эвтифрон», «Фрасимах», «Горгий» «Менексен», «Эвтидем», «Менон», «Кратил», «Пир», «Федон», «Мемлекет», «Федр», «Парменид», «Теэтет»; «Софист», «Саясатшы», «Тимей»,«Критий», «Филеб», «Заңдар» т.б. хаттары мен сұхбаттары белгілі. Бірақ оның сұхбаттары аяқталған жүйе емес.

Ол өзінің таным теориясында тұтас әлемді: шын дүние, жалған дүние деп 2 ге бөлді. Шын дүние – идеялар дүниесі. Себебі олар мәңгі өмір сүреді, өзгермейді. Жалған дүние – материалды дүние. Себебі ол өзгермелі: минералдар, өсімдіктер, адамдар, адамдар заттары т.б. Жалған дүние шын дүниенің жай ғана көшірмесі болып табылады. Мысалы, картинадағы ағаш көшірмеден алынған көшірме. Идеялық дүние материалдық дүниенің өмір сүруіне себепші. Ал сезімдік заттар болмыс пен болмыс еместіктің арасындағы әлдене. Идея – білім объектісі, ал абстрактілі ойлау сезімдік қабылдаудан тыс абсолютті. Жан мәңгі өмір сүретін нәрсе деп, оны өзінің «еске алу» теориясымен дәйектеді: адамның жаны оның тәніне енгенге дейін, яғни, адам нәресте ретінде дүниеге келгенше, ол өз алдына дербес өмір сүреді, тәнге енген соң (адам дүниеге келген сәттен) ол өзінің бұрынғы көріп-білгендерін есіне түсіреді, адамның өмірі жанның бұрынғысын есіне түсіруі болып табылады, ал сезімдік қабылдаулар еске алуға түрткі деп тұжырымдайды.

Платонның онтологиялық көзқарастары дүниенің жаратылуы туралы діни-мистикалық-философиялық жүйені қамтиды. Онтологиялық мән мен әлем құрылымын зерделеген Платон тек физикалық әлем ғана бастапқы емес, олардың түпнегізі мен шарты болып табылатын идеялар әлемін басымдылықпен ұсынады. Оның түсінігі бойынша, бұл әлем көрінбейтін болғанмен, ақылмен танылады. Ойшыл оларды асқақ сезімдік идеялар әлемі ретінде тани отырып, «эйдостар» деген атау бойынша бағалап, оны болмыстың жаратушылық, қуаттылық бастамасы деп санайтындығын дәйектейді. Платон онтологиялық мән мен әлем құрылымына интеллигибельді, ақылмен байыпталған бастауды енгізіп, жоғары сезімдік идеялар әлемі – эйдостар шынайы, ол тек әлемге қатысып қана қоймайды, жаратушы, болмыстың қуатты бастауы ретінде қатысатындығын көрсеткендігін, Эйдос сезімдік қабылданатын заттардың «таза болмысы» немесе оның үлгісі деп түсінілгендігін, Платонның эйдостары заттар емес екендігін тұжырымдаған ойшылдың идеяларына сараптама жасаушылар да оның космологиялық ұстанымдарын айғақтайды.

Ол өзінің «Тимей» немесе «Федр» шығармаларында эйдостарды ешнәрсемен, ешкіммен жаратылмаған таза болмыс ретінде бекітеді. Оның ойтолғамдарында эйдостар – соңғы себептер, шектелген, өзгермейтін негіздер және болмыстың жоғары мағынасы. Осылайша, әрбір эйдоста таза болмыстың белгілі бір мөлшері сақталады және бейболмыстың шексіз үлкен мөлшері бар. Әрбір идея өзінің таза болмысында қозғалыссыз, бірақ сөз-логосқа тоғыса отырып, өзгеге қатысты тұрғыдан қозғалады, онымен қатынасады. Демиург формасыз материяны эйдостар әлемінің мінсіз үлгісімен, ғарыштық тәртіпті тудырады. Жоғары эйдосты Игілікке ұмтылатын Демиург идеялар әлемінен төмен, бірақ құдайлардан жоғары, ол да жарата алады деп түсінеді.

Платонның космогенезінде ғарыш біртұтастық ретінде Демиургтың қуаты мен еркі арқылы хаостан туған, ол сезімдік танылмайтын, интеллегибельді. Демиург сәулетші ретінде ғарыштық тәртіп пен үйлесімділікті орнатады, формасыз материяны эйдос әлемінің рухани парадигмаларына сәйкес қайта жасайды дегенді білдіреді. Ал ғарыш – жан мен ақыл арқылы бөлінген тірі тіршілік иесі болып табылады.

Платонның объективті идеализміндегі идеяның мәңгілігі мен тұрақтылығы оны шынайы болмыс ретінде анықтауға мүмкіндік беріп, «эйдостар» деген атаумен түйіндеп, бағалап көрсетуі, материалдық дүниеге қарағанда, оны сезімдік анықталмайтын тылсымдық қасиеті арқылы асқақтандыру әрекетінен туған «эстетикалық онтологиялық идеализм» болып табылады деп атап көрсетуге болады. Себебі, ойшылдың онтологиясында эйдосқа таңылған эстетикалық асқақтық жалпы идеясының өн бойынан тұтастай табылып отырады, яғни, идеализм эйдосты асқақтандыруға құрылады.

Осы «эйдостың» болмысқа қатынасуы Платон үшін акциденциялық ғана мән, субстанциялық мәні – болмыстың жаратушылығы мен қуаттылық бастамасы болуында. Эйдостың осындай түпкі онтологиялық эталондық үлгі болуы – материяны формамен қамтамасыз етіп, өз мәніне қайтадан енуге қажетті сыртқы (экзогенді) факторды құрайтындығы. Демек, ол «өлі материяға» үнемі сырттан әсер ететін ықпал. Материяның өз ішінен эндогенді дамуы болмайтын онтологиялық модель үшін идеялар дүниесі бастапқы субстанционалдылық болып табылады. Платонның космогенезі әрі қарай күрделене түседі; Демиург – ғарышты хаостан жаратушы, құдайлар одан төмен болғанмен, адамды жаратушы, Демиург эйдостарды эталон ретінде пайдаланатын материалға айналдырады.

Оның әлемнің жаратылуы жөніндегі түсініктерінің күрделілігі бастапқылардың, алғашқылардың, жаратушылардың, оған қатынасушылардың біреу емес, көп түрлі (плюралистік) болып келуінде. Сондықтан ойшылдың идесында: «Құдай», «Демиург», «Хаос», «Эйдос» сияқты құрылымдар бар. Яғни, бастапқының бастапқысы – Хаос, одан кейін Демиургтің әрекеті кіріседі, бұл кезде болмыс әлі пайда бола қойған жоқ, келесі кезекте Эйдостар жүйесіз, формасыз әлемге еніп, оларды айқындайды.

Хаос – алғашқы жүйесіздік пен бостық, кейіннен ғарыштық тәртіп пен үйлесімділік орнын басатын оған дейінгі алғашқылық, яғни, космогенезистің түп бастауы, бірақ дәйекті анықталмаған түпсіз ғарыштық арғы айқынсыздық. Демек, «Алғығарыш» немесе «түпғарыш». Бұл жерде Хаос та эйдос тәрізді материалдылыққа қарама-қарсы мазмұнда сипатталып тұр. Ол эйдостың қарама-қарсылығынан өзгешерек, айырмашылығы – полярлы контрарлы болуында, тура қарсылықтың екінші полюсін құрайтындығында болып отыр. Екіншіден, Хаос алдымен ғарышқа қарама-қарсы, әрі ғарыштың пайда болуының шарты, жаратушы Демиургтің «шикізаты». Себебі Демиург Хаос болмаса ғарышты неден жарататындығы, қандай нәрсеге сүйенетіндігі белгісіз. Сондықтан бұл тұстағы объект болып отырған ғарыш пен субъект болып тұрған Демиург үшін оның потенциалды «қор», шикізат болудан басқа баламасы жоқ екендігі түсінікті. Яғни, жалпы алғанда, болмысқа дейінгі Бейболмыс функциясы ғана айқын «бірдеңе». Бұл келесі кезекте, «Бейболмыс-бірдеңе-болмыс» құрылымын айқындауға септігін тигізеді. Екінші бір қырынан алғанда, Платон мифтегі хаосты жалғастыру міндетін атқарушы ретінде ғана белгілі болып қалады.

Бейболмыс – таза болмысқа қатысты эйдостың болмыстық-Бейболмыстық тұтасуына қатысады. Платон идеясында Бейболмыс – жағымды (позитивті) әйгіленген (демонстрацияланған) эйдостың негізі, жоғарыда атап көрсетілгендей, құрылымды идея әлемі де парасатты жағымдылық та болып шығады. Ол – әрбір индивидуальді эйдосты ажыратушы, даралаушы қызмет атқарады. Осыдан «Эйдос-тар» (көпше түрде) түсінігі туындайды. Бейболмыс бұл жерде Эйдосты асқақтандырушы, оған мән енгізуші, материалдық дүниеге үнемі үлгі болатын оның атрибутын орнатушы.

Эйдос - өзінде қуаттылық пен жаратушылықты сақтаған, материалдық дүниеге форма беру үшін қажетті тұрақты қызметті (канондық) айқынсыз «метадүние». Себебі, ол – материалдық әлемнен барынша үстем, жоғары, асқақ өзгеше бір жазықтықта «орналасқандықтан» оны «мета» деген атаумен дәйектеуге болады. Эйдос – болмыстан, нақтырақ айқындасақ, ғарыштан бұрын болғандықтан, ғарыштың жаратылуы үшін қандай-да бір қуаттылық қажет, ал Эйдос өздігінен қуатты бола алмайды, себебі, ол идеялардың объективті дүниесі ғана, сондықтан осы қуаттылықтың бірден-бір көзі, әрі бәрінен бұрын, ең алғашқы нәрсе Бейболмыстың Эйдосқа апарып таңылуы қажет екендігі сөзсіз.

Демиург – белгісіз, анықталмаған ғарыштың жаратылу көрінісінің түрткісі, жақ. Ол – біріншіден, әлемді жаратушы, айқындаушы, алғаш танушы болғандықтан «субъект» болып табылса, екіншіден, құдайлық-жаратушы. Ол – болмысты жаратушы, оның ішінде, материалдық дүниені ғана, ал эйдостар Демиургтен бұрын. Яғни, эволюциялық хронологиялық логика бойынша, эйдос – ғарыш пен болмыстан бұрын, әрі Демиург үшін абсолютті үлгі. Демиургтың басты қызметі – эйдостың Бейболмыстығы арқылы, Хаостың «материал» ретінде тағайындалуы бойынша іске асады.

 Бастапқыда: материя емес формасыз бірдеңе – Кейіннен: таза материя. Эйдостың өзіне әсер ететін, форма беретін факторына дейін ол түк те емес, әлдене. Ал идеяның мәнін қабылдағаннан кейін материяға айналады, бірақ өтпелілігі мен өзгермелілігі арқылы Платонша айтсақ, «жалған дүние», идеяның шағылысқан бейнесі (иллюстрациясы) немесе иллюзиясы, тіпті Ештеңемен теңеседі. Сондықтан, ойшыл өз идеясында материяға жағымсыз сипат беру үшін оны эмоционалдық тұрғыдан бағалап, өзінің объективті идеализмін қуаттау мақсатында алдамшы дүние, ештеңе де емес деп мәнін төменірек түсіруге тырысқан. Себебі, Эйдос әлемде бір нәрселерден жоғары тұруы тиіс.

Ештеңе – материалдық дүниенің бастапқы, негізгі сипаты, «жоқ» түсінігімен туыстық (генетикалық) жағынан жымдастықта (синкретті), эмоционалдық тұрғыдан – жағымсыз (негативті), рационалдық тұрғыдан материяның тұрақсыздығының онтологиялық статусы болып Платон идеяларында тұспалданады.

Б.э.б 385 жылдары Платон негізін қалаған діни-философиялық мектеп Платон Академиясы (мифтік қаһарман Академа есімінен алынған) деп аталған болатын. Академияда білім беру барынша жан-жақты қамтылды: философия, математика, астрономия, жаратылыстану т.б. Әсіресе, математикаға бас назар аударылды, оның кірер есігінде: «геометр емес адам кірмейді!» деген жазу болыпты-мыс. Академияны: Көне, Орта, Жаңа деп үш кезеңге бөліп қарастыру дәстүрі кездеседі. Көне Академия өкілдері: схоларх Спевсипп, Ксенократ,Полемон, Кратет т.б. кейінгі Платон идеясындағы пифагоршылдық дәстүрді дамытуға баса назар аударды, диалектикалық тартыстар техникасына әуестенді. Орта Академия өкілдері: схоларх Аркесилай, Лакид, Телеклет, Гегесин т.б. білімнің мүмкін еместігін абсолюттендірді барлық догматизмдердің дәйексіздігін негіздеп, ол жаңа Академияда қолдау көрсетілді: схоларх: Карнеад, Кратет, Клитомах. Осы дәстүр кейде төртінші Академия өкілі деп аталып, Филонға дейін жалғасты (Ларисадан шыққан) (б.э.б. 110/9 — ? жж.). Филон қатаң скептицизмді жоққа шығара отырып, платонизм мен стоицизмнің ортақ негіздерін ізеуге тырысты. Бірақ Антиох б.э.б. 86 жылдары көне Академия қағидаларына қайта оралғысы келді. Дегенмен, осы кездерде Академия, оның бағы, кітапхана жойылды. Ал Марк Аврелий Афинадан төрт кафедра ашты, ол екі ғасырдың соң, 4 ғасырдың басына дейін жалпы білім беретін орынға айналды. Плутарх (432 жылдары өлген) заманында ол неоплатонизм бағытына енгізілді. Кейіннен Қайта өрлей дәуірінде 15 ғасырда Флоренцияда ол қайта жаңғырған болатын.

Аристотель Стагирит (б.э.б 384 - б.э.б 322 жж.) гректердің классикалық философиясының көрнекті ойшылы, энциклопедист, перипатетиетер мектебінің негізін қалаушы. Оның шығармаларын үш топқа бөліп қарастырады: 1) өзінің өмір сүрген шағында басылған және өңделгендер; 2) сұхбаттар түріндегі теориялық трактаттары; 3) эзотери­ялық шығармалары, олар «дәріскер мәтіндері» түрінде берілген және өзінің өмір сүрген шағында жарыққа шықпаған. Сондықтан оның еңбектірінің көбі жоғалып кеткен. Негізгі шығармалары: «Идеялар туралы», «Шешендік өнер туралы», «Категориялар», «Герменевтика», «Топика» «Аналитика», «Философия туралы» «Үлкен этика», «Физика», «Аспан туралы», «Пайда болу мен жойылу туралы», «Ме­теорология» «Евдем этикасы», «Жануарлар тарихы», «Жануарлардың қозғалысы туралы», «Метеорология», «Жан туралы», «Саясат» т.б.

Философия Аристотельдің көзқарасы бойынша: теориялық – мақсаты «білім – білім үшін» болып табылады, практикалық — мақсаты білім қызмет үшін, нойетикалық (шығармашылық) – мақсаты білім шығармашылық үшін. Теориялық философия: физикалық-математикалық және алғашқы философияға бөлінеді. Физикалық философияның пәні — жеке өмір сүріп, қозғалатындар, математикалық — жеке өмір сүреді бірақ қозғалмайтындар, алғашқы философия — жеке өмір сүреді, қозғалмайды. Практикалық философияға этика мен саясат жатады, нойетикалыққа — шешендік өнер мен саясат жатады. Логика — жеке дара ғылым емес, пропедевтика барлығының жиынтығынан құралады.

Аристотельдің онтологиясында үш мәселе жатыр: 1) бар-лықты категориялық талдау немесе бір нәрселердің болмысы туралы ілім; 2) субстанцияларды каузальдік талдау; 3) мүмкіндік пен шындық туралы ілім немесе әлі болмыс еместің теориясы.Категорияларды 10 мағыналық топқа бөледі: мән, сапа, сан, орын, уақыт, иелену, әрекет, азап шегу.

 Платонның идеализмін сынап, табиғат – заттар мен құбылыстардың бүтіндігі, материя мен форманың органикалық бірлігіндегі нақты түрі. Алғашқы мәңгі өмір сүретін материя болмыс емес, болмыстың мүмкіндігі. Материя мүмкіндіктен шындыққа айналады, тек форманың әрекеті арқылы нақты сияқтанады, әрбір зат формада өмір сүреді, материя мен форманың бірлігі оның болмысын құрайды, материя пассивті бастама, форма – жасаушы белсенді, бәрі осы екі қарама-қарсы бастамадан жаратылады деген идеяларын тұжырымдап, форманың мүмкіндіктен шындыққа айналудағы ролін шешуші, анықтаушы деп тауып, нәтижесінде формалардың формасы – құдай, ол – табиғаттың мәңгі двигителі деген қорытынды жасайды.

Оның онтологиясы мен космологиясы жаратылу пен пайда болу және жоғалу түсініктерін таразылауға келіп саяды, оны былайша жіктеп көрсетуге болады: сократқа дейінгі кезеңдегі жаратылу философиясына сын және түсіндірмелер; формаға басымдылық беру конструкциясы; акциденция мен потенция туралы түсініктері; пайда болу мен жойылу актілері туралы; физикалық орын мен бос кеңістік жөнінде т.б.

Мәселен, Сократқа дейінгі философияның сыны мен түсіндірмелерін қалыптастырған Аристотель метафизикалық мәселелерді қозғай отырып, «болу-болмау» мәселесін ажыратып алады: «Ең алдымен анық болған нәрсе – «болу» немесе «болмау» деген сөздер белгілі бір айқындықты білдіреді, олай болса, бірдеңе (бір мезетте) олай да, бұлай да бола алмайды деген дұрыс»,-деп онтологиялық мәселелер ұсынған ойшыл, өз ойын әрі қарай былайша сабақтай түседі: «Егер «адам» мен «адам емес» әр түрлі нәрселерді білдірмесе, онда «адам – болмау» да, «адам болу» да әр түрлі нәрселерді білдірмейді, яғни, адам болу адам болмаумен бір нәрсе болып шығар еді, өйткені екеуі де біреу болар еді: біреу болудың мағынасы тек осы ғой... Ал егер «адам» мен «адам емес» - біреу болса, онда «адам болу» мен «адам болмау» да біреу. Бірақ «адам» және «адам емес» әр түрлі нәрселерді көрсетеді дегенді біз айқындағанбыз». Бұнда болмыстың бар болуының айқын метафизикалық көрсеткіштерінің бірі – өзіне қайта оралатындығын логикалық түрде дәйектеу жолға қойылады.

Демек, бар болу өзінің «болу» қасиетінен айнымайды, себебі, ол үнемі бар екендігін айғақтап, қайталап тұрады. Оған болмайтындық, өмір сүрмейтіндік тұрғыдан келудің өзі бәрібір болмыстық тұғырды айшықтауға алып келетіндігін дәйекті ұсынған Аристотель: нақты болмысты «өмір сүретіндік» және «өмір сүрмейтіндік» сәт ретінде қатар қарастырып, онтологиялық парадигма жобасының логикалық таным ретінде айқындалмайтындығын негіздеді. Демек, «бар» мен «бар еместі» онтологиялық түрде қатар ұсынғанмен, ол белгілі бір танымдық логиканы ашпайды. Осы бір-біріне қарама-қарсы ұсынылған арналас жазықтық болмыстың түпкі мәнін жоюға алып келуі де мүмкін. Сондықтан, қашанда, «бар болу» мен «болмау» бастапқы танымда бір-бірінен шартты алшақтаған ұғымдар және ол ажырау оңай түсірілетін болуы тиіс екендігін баса айтқысы келеді. Осыдан Аристотель жалпы концептуалды ұғымдар: «болу» мен «болмайтындықтың» – түпкі онтологиялық мән екендігін және олардың шартты ажыратылған (демаркациялық) параметрді сақтау қажеттігі хақында ой толғайды.

Аристотельдің қозғалыс пен дамуға қатысты тұжырымдары, танымға байланысты идеяларының қыры – «пайда болу» мен «формализм» конструкциясы жөніндегі ойтолғамдар. Шындығында, «пайда болу» феномені процесс түрінде күрделі: «қайдан, қалай, қашан пайда болды, жоқ нәрсенің қалыптасу актісінің жүзеге асу барысы не нәрселермен құрылады» деген логикалық сауалдар туындайды. Ол пайда болуды қандай-да бір субстраттардан, қайта рәсімделуден (мыстан жасалған мүсін), үстемеленуден (өсіп келе жатырған дене), алынудан (тастан Герместің алынуы), құрастырылудан (тұрғызылған үй) немесе сапалық өзгерістерден туындауы мүмкін екендігін ажыратып алады да, бастаудың біреуі субстрат болса, екіншісі форма деген тұжырымға келеді.

Бұндағы «пайда болу» процесі, ойшылдың түсінігі бойынша, материяның өзгеруіне (динамикасына) және болмыстың жеке элементтерінің өз ішіндегі қайталануына, бір түрден екінші түрге ауысуына негізделген. Демек, болмыстың дара түрлері басқа формаларда да өздерінің «болмыстық» ортақ мүдделерін таниды – болмыстық «бар болуды» бекітеді. Егер болмысты ұлы жазықтық ретінде байыптасақ, «пайда болу» процесі оның ішіндегі жеке қатынастар мен түзілістер ғана болып шығады. «Қайта рәсімделу», «қосымша үстемелену», «алыну», «құралу» сияқты атап көрсетілген әрекеттер материалдық болмыстың шикізаттарының өзара ауысуы. Бұл – мазмұны жөнінен материяның бір түрден екінші түрге өтуі ғана болатын болса, құбылысы бойынша – оны түпкі мәніндегі шын пайда болу немесе жаратылумен байланысады. Аристотельдің пікірінше, аталған процесс екі құралмен іске асады: субстраттық зат пен форманың белсенділігі.

Шындығында, «қалыптасу», «алыну», «қайта рәсімделу» үдерістері қозғалыс пен дамудың нақты модустары. Форма материяны болмысқа айналдырушы, яғни, форма арқылы кез-келген зат белгілі бір мәнге ие болып, болмыстан өз орнын табады; форманың белсенділігі жасампаздық-шығармашылық актіні қамтамасыз етеді; субстрат – формаға қарағанда барынша айқын болмыс, «бар» болып табылатын бірдеңе, форма – өзінің табиғаты жөнінен айқынсыз болғанмен (ол идея түпкілікті анықталмаған), бәрін айқындаушы; форманың сарқылмайтын қоры (потенциалы) материя мен болмыстың сан алуандығы мен шексіздігінің активтенуінің өлшемі.

 Аристотельдің түсінігінде «пайда болу» актісі – формасыз, бастапқы негізі дайын, потенциалды «бар» бірдеңені белгілі бір толыққанды, өз мәнін толықтай ұстанатын болмыстық сипатқа айналдыру нәтижесімен аяқталады. Демек, «бірдеңе» болмыс болуға форманың енуі арқылы ұмтылып бара жатырған қалыптасудың белгілі бір кезеңі болып шығады. Болмыс толысқанға дейін бірдеңе күйімен, форманың қатынасуымен қалыптасу үдерісін бастан өткізеді. Форма бірдеңені бірдеңеліктен ажырататын, бірдеңелік кезеңнен өткізетін және болмысқа жеткізетін шартты белгі. Осы бірдеңелік сәттер болмыстың өн бойына, даму эволюциясына сіңірілгендіктен, болмыс бірдеңенің форманы қабылдауын үнемі бастан кешіре отырып, болмысын қабылдайтын болса, онда болмыс өзінің болмысы бойынша бірдеңенің форманы қабылдауының сәттерінің жиынтығынан тұрады.

Аристотель өзінің Жан туралы түсініктемелерінде жанды форманың орны, бірақ барлық жан емес, тек ойлайтын жан екендігі туралы пікірлерін ұсынады. Форма – болмыстың шынайы мәнін енгізуші, дүниеге интенциялық таным беруші, субъективті адамдық мән қабылдаттырушы, «дүние» және «адам» арқылы «дүниетаным» конструкциясын құрудың адамнан тысқары түрде ұсынылған моделі болып шығады. Форма мен сана қызметі жағынан бірдей болғанмен, форма одан әлдеқайда асқақ, жоғары деңгейдегі Рухтың сипатын жамайды. Форманың осындай жақсыздығын (безличное) ұсыну Аристотельді теологиялық тұжырымдамаға алып барады. «Одан әрі, егер материя бар, себебі ол пайда болған болса, онда, әсіресе мән де болуы қажет, яғни, сол материяның не екендігі де: егер материя да, мән де болмаса, онда тіпті ешнәрсе жоқ; ал бұл мүмкін болмағандықтан, құрамды бүтіндіктен басқа да бірдеңе болуы керек, атап айтсақ, бейне немесе форма»,-деп өз ойын нақтылай түседі. Форма материяның «өзі» болып табылмайды, тек оның «мәнді» элементі ғана болып шығады.

Аристотельдің метафизикалық ілімдеріндегі қозғалыс туралы ілімінде оның негізгі төрт түрі атап көрсетіліп, олар жеке-жеке талданады: 1) ұлғаю мен кішірею; 2) сапалық өзгеріс немесе айналу; 3) пайда болу мен жоғалу; 4) кеңістікте орын ауыстыру түріндегі қозғалыс. Кеңістіктегі қозғалыс – басқа қозғалыс түрлерінің шарты. Мәселен, нәрсе ұлғайғанда басқа бір нәрсе оған жақындап, онымен бірігеді, қалыптасып, ұлғайған нәрсе болып табылады. Дәл осылай нәрсе кішірейеді, яғни, одан бір нәрсе жоғалады, ол оның бүтіндігінің бір бөлшегі, қалыптасып ол басқа нәрсе болып шығады. Сапалық және сандық өзгерістер туралы да осыны айтуға болады. Пайда болу мен жоғалу дәл мағынасында мүмкін емес: «форма» мәңгі пайда бола алмайды, дәл солай «материя» да туындамайды және ешқайда жоғалмайды. Адамдар «пайда болу» мен «жоғалуды» дәл атамайды, тек өзгерістер ғана бар немесе белгілі бір сападан екіншісіне өту. Пайда болу мен жоғалудың шарты кеңістіктегі қозғалыс болып табылады».

 «Жоқ» материя кенеттен «барға» өте алмайды, ал «жоғалу» - мүлдем болмыста болмау, «жойылу» - болмысқа қатынаспау, «ыдырау» - оның болмысының сақталмауы, басқа түрге ену: «...ал тағы бір нәрсе бірігіп те, ыдырап та тұра алатын болса, онда болу «біріккенді», сондықтан да бір нәрсе болғанды, ал «болмау» ыдыраңқылықты және бір нәрседе көбірек болғанды білдіреді» дейді. «Пайда болу» мен «жоғалу» шындығында, болмыс үшін жеке болмыстардың пайда болуы мен жоғалуы. Жоғалу – өзінің болмысын терістеген болмыс үшін, пайда болудың сәті.

#### Cтуденттің өзін-өзі тексеруге арналған сұрақтар

1. Атомдық теорияны негіздеушілер шындығында да, ешқандай құралдарсыз материяның атомдардан құралғандығын қайдан білгендігін дәйектеңіз.
2. Зенонның апорияларындағы уақыт пен кеңістік арақатынасын салыстырыңыз.
3. Платонның Эйдос, Хаос, Бейболмыс түсініктерін салыстырыңыз.
4. Аристотельдің форма туралы көзқарастарын талдап беріңіз.
5. Парменидтің «болмыс бар, болмыс емес жоқ» тұжырымын түсіндіріп беріңіз.

Пайдаланылатын әдебиеттер:

1. Кішібеков Д., Сыдықов Ұ. Философия. А., 2008.

2. Мырзалы С. Философия. А., 2008.

3. Қ.Ермеков. Философия негіздері. А., 2000ж.

4. Тұрғынбаев Ә. Философия. А.2008.

5. Философиялық сөздік. А., 1996ж.

6. Әбішев Қ. Философия. А., 2008

7. Ғабитов Т.Х. Философия. Оқулық. А.,2008

8. Нысанбаев Ә, Т. Әбжанов. Қысқаша философия тарихы.А.,1999ж.

9.Ғарифолла Есім. Даналықа құштарлық: Философия. Методология. Көрнек өнері.-Семей-Новосибирск: «Талер-Пресс», 2007. – 522 б.

10.Асмус В. Ф. Античная философия (История философии)/ В.Ф. Асмус– М.: Высш. шк., 2003.- Изд. 3.- 400 с.

11.Антология мировой философии: Антич­ность. – Минск; М.: Харвест; ООО ACT, 2001. –960 с.

12.Платон. Соч. В 3 т. Пер с древнегреч./Под общ. Ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса. – М.: Мысль, 1971. – Т.3. Ч.1. - 687 с.

13.Әлемдік философиялық мұра. Жиырма томдық. Аристотель философиясы.-Алматы: Жазушы, 2005.- 3 т.- 568 б.

№4 дәріс. Орта ғасырдағы болмыс мәселесі мен әлемнің жаратылуы туралы діни көзқарастар

1. Орта ғасырлық философиялық ойдың қалыптасуындағы діннің ролі
2. Орта ғасырдағы еуропалық философиядағы онтологияның діни сипаты
3. Араб-мұсылмандық фәлсафадағы әлемнің жаратылуы туралы идеялар

Антикалық дәуірден кейінгі батыс Еуропадағы 2-15 ғасырлар аралығындағы ұзақ мезгілді қамтитын діни-философиялық ойдың кезеңі орта ғасырдағы батыс философиясы деп аталады. Бірақ бұл кезеңді әр түрлі түсіндірушілер бар: 2-4 ғасырлардан, кей деректерде 7-8, кейде 10 ғасырдан бастайды да, 14-15 ғасырдан, кейде 18 ғасырдан аяқтайды.

 Жалпы көпшілікке ортақ пікір бойынша, орта ғасырлық философияның өзі екіге бөлінеді: 1) патристика (2-8 ғғ.); 2) схоластика (9-15 ғғ.). Патристика кезеңінің өзі үшке бөлінеді: ерте патристика (2-3 ғғ.), толысқан патристика (4-5 ғғ.), соңғы патристика (5-8 ғғ). Схоластика да шартты түрде екіге бөлінеді: 1) ерте схоластика (11-12 ғғ.). 2) толысқан немесе соңғы схоластика (13-14 ғғ.). Бұл схоластика орта ғасырдан кейін де жаңа заманға дейін неосхоластика немесе «екінші схоластика» деп аталып жалғасын тапты: 1) контрреформация (15-16 ғғ); 2) католиктік реставрация (18-19 ғғ); 3) неотомизм (20 ғ).

 Патристика антикалық философияның аяқталуынан және гностиктермен, басқа да еретиктермен идеялық күрес нәтижесінде қалыптасты. Бірінші сатыда апологеттердің ықпалы күшті болды. Бұндағы негізгі тұлғалардың бірі – Ориген христиандық дін негізінде тұтас философия жасауға талпынды. Патристиканың бұл кезеңдегі өрлеу барысы каппадокикалық үйірмемен байланысты: Василий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский т.б. Бұл ақыр соңында Дамаскиннің идеяларымен қорытындыланды. Патристикалық онтология абсолютті болмыс ретіндегі құдай идеясының айналасына тоаптастырылды. Патристика пұтқа табынушылық политеизмді, гностикалық дуализмді жоққа шығара отырп, жалпы алғанда, монотеизмді қорғайды да, креационизм арқылы стоиктердің және неоплатоншылдықтың пантеизміне қарсы қойылады. Бұл дәуірдегі басты ерекшелік – философиялық ойдың теоцентристік сипаты. Яғни, тео-құдай, центр-орталық деген мағына болып табылатын болса, құдайды басты түсінікке шығара отырып, идеяларды негіздеу, бүкіл рухани мәдениеттің өзегіне айналдыру алаңы белең алды.

Бұл дәуірде құдайдың қасиеттері мен белгілерін позитивті білім бойынша дәйектеуді негізге алатын, жарату құбылысын тану арқылы жаратушыны тануды жолға қоятын «болмыс аналогиясы» қағидасын басшылыққа алатын – «катафатикалық теологиямен» қатар, құдай абсолют ретінде атрибуттарды иеленбейді және оған анықтама берілмейді, сапалылық пен болмыстың сыртында болады деген – «апофатикалық теология» қалыпасты.

Ғарыш жаратудың нәтижесі, сондықтан жаратушыдан төмен тұрады, ма­терия жаратылған және жаратушы арқылы игеріледі деген бағдар ұстанылды. Патристикада әлем құдайдың игілікті жаратуынан және мақсатқа ұмтылатын кемелділік болып саналады. Космологиясындағы басты идея телеологизмге келіп саяды, ол – әлемдегі заттардың үйлесімділігі мен өзара қатынастылығы, ғарыштың қатаң иерархияға құрылғандығы, әлемді эстетикалық тұрғыдан ақтау т.б. идеялармен қамтамасыз етіледі.

Ариандықтар мен афанасьефшілдердің тартысы 4 ғасырда ақыры ариандықтардың жеңілісімен аяқталды, Феодосий құрған Никеоконстантинопольдік шіркеуінде бұл әке-құдай мен бала-құдайдың бір мәнді екендігін негіздеумен дәйектелді. Дегенмен, бұдан 100 шақты жыл өткен соң патриарх Несторий өзінің несториандық шіркеуін құрып, екі құдай өзара бірмәнді болғанмен, Христос бастапқыда адам болып жаратылды, демек, оның анасы құдайды дүниеге әкелуші емес, адамды алып келуші, құтқарушы мессиясын ол кейіннен әулие рухты иемденгеннен кейін ғана иеленді деді. Бірақ бұл шіркеу де 431 жылы Эфесте күнәлі деп табылды.

Константинопольдік Евтихий христологиялық мәселені тағы көтеріп, Христосқа тек бір ғана табиғат тән, ол – құдайлық, ал адамдық табиғаты жай ғана алдамшы көрініс деп, бұл көзқарас теологияда монофизитшілдік деп аталды. Бірақ Халкидон соборында 451 жылы бұл да қараланды. Монофизитшілдік Армения мен Египет шіркеулерінде сақталып, монофелиттік формада көрінді. Яғни, Христосқа екі табиғат тән: құдайлық және адамдық, бірақ бір ғана ерік бар деп түсіндірді. Монофелитшілдік 680-681 жылдары алтыншы соборда қараланды.

5-8 ғасырлардағы патристика кезеңінде: Кассиодор, Исидор Севильский, Боэций т.б. өзіндік діни идеяларымен тәнті болды. Бұл кезеңдегі неоплатоншылдық пен христиандықты біріктіруге ұмтылу идеологиялық білімдердің моделін туғызып қана қойған жоқ, кейіннен түсіндірмелі-энциклопедиялық білімнің қалыптасуына алып келді.

5 ғасырларда «Ареопагитиктер» деп аталатын бағыт пайда болды. Бұл авторы әлі күнге дейін белгісіз болып келген (кей деректерде Жалған Дионисий) христиандық теологиялық мазмұндағы шығармалардың «Ареопагитиктер» деп аталатын жинағын ашу мен түсіндірушілердің тобынан құралды да, апофатикалық теология мен христиандық мистиканы негізге алды. Апофатикалық теология (терістеуші деген мағынада) – құдайдың абсолютті трансценденттілігін (бұл жерде тылсым, танылмайтын деген мағынада) дәлелдеу үшін оған қатысты барлық түсініктерді, ұғымдарды және оның қасиеттерін бірте-бірте жоққа шығаруға ұмтылуды ұсыну. Ол позитивті біліммен анықталмайды, айтылмайды, оны тек нұрлану-ашылу арқылы ғана тануға болады, сондықтан барлық тіркелген эмпирикалық атрибуттарды (оған таңылған қасиеттерді) алып тастау керек деген бағдарды ұстанды. Осыған орай, барлық әлемнен тыс болып табылатын, болмыстың арғы жағындағы құдайтаным «құпия құдай туралы ілім» парадигмасын туғызды. Ол бірте-бірте мистикалық формаға ауысты.

«Ареопагитиктер» мынадай трактаттарды біріктіреді: «Құдайлық атаулар туралы», «Аспандық сатылар туралы», «Құпия құдай туралы ілім» мен басқа да он шақты жолдау хаттар т.б.

Бұл бағыттың көрнекті өкілдері: Максим, Иоанн Дамаскин (675-753 жж.) (бұны 6 ғасырда өмір сүрген, платон академиясының соңғы өкілі Дамаскиймен шатастырмау керек) т.б. Мәселен, Дамаскиннің философияны «теологияның қызметшісі» деп берген бағасы философия тарихында еленетін тұжырым ретінде сақталып отыр. Оны схоластиканың шынайы бастауы деп те түсіндіретін көзқарастар бар.

Патристиканың негізінде 9 ғасырларда схоластиканың негізі қалана бастады. Бұнда жоғары парасатты заттарды тануда парасатты білімдер қажеттігін түйсінді. Бірақ бұл орта ғасырлық рационализм мистикамен ұштастырылып, өзіндік эмпиризммен тиянақталды. Көп жағдайда бұл кезеңнің философтары өз идеяларын дәйектеуде аристотельдік формальді логикаға сүйенді.

 Схоластикадағы көрнекті өкілдердің бірі – Иоанна Скотт Эриугена болғанмен, ол схоласт-еретик ретінде де танымал. Негізгі еңбектері: «Табиғаттың бөлінуі туралы», «Құдайлық тағайындалу туралы» т.б. Бұл туындыларында ол пантеизмге қарай жақындай түсті. Құдай абсолютті тұлға болып танылмады. Абстрактілі мағынасында Құдайлық тұрғы төрт түрлі аспектіде қарастырылды: жарататын және жаратылмаған; жарататын және жаратылған; жаратылған және жаратпайтын; жаратпайтын және жаратылмаған. Құдай алғашқы болмыс, ал зұлымдық бейболмыс деп тұжырымдаған Эригуена құдай зұлымдықты алып жүрмейді, оны адамдарға қарай тағайындамайды, бостандықпен тағайындалған адам зұлымдық пен ізгілік аралығында өзінің таңдауын жасайды деген пікірлерді тұжырымдайды.

Бұл кезеңдегі философияның негізгі бағдарлары мынадай ойшылдардың тұжырымдары арқылы өрбіді. 11 ғасырдағы ірі схоластардың бірі - Ансельм Кентерберийский «Екінші Августин» деген атақ алған. Келісімді реализм ұстанымында болып, құдайдың бар екендігін онтологиялық жолмен дәлелдейді. Схоластикада көрнекті орын алатын Петр Абеляр ақиқатты жалғаннан ажырату үшін диалектиканы өнер ретінде ұсынса, томизмнің негізін қалаушы - Фома Аквинский «Теология жиынтығы», «Пұтқа табынушыларға қарсы жинақ» деген еңбектерінде бар-лықтардың бәрі эссенция мен экзистенцияның бірлігі деп білді. Фома Аквинскийдің қарсыласы Иоанн Дунс Скот ақыл мен сенімнің толық үйлесімділігін жоққа шығарып, құдай еркінің басымдылғы туралы августиндік идеяға оралады.

Орта ғасырдағы ірі мистиктердің бірі – Иоанн Фиданца (Бонавентура) «жарық метафизикасы» және «тұқымдық дәйектеу» түсініктерін туғызды. Мәселен, соңғы айтылғанда барлық заттарда бастапқыда құдайлық ақыл-ойда сақталатын және тікелей заттарға енетін «логос-тұқым» болады, материя тек тәндік қана емес, рухани материя да болады деп түсіндірді. Рухани және тәндік материя бірлікте, бірақ өзара сәйкес бола алмайды. Мәселен, рухани өмір сүретіндердегі материя пайда болу мен жойылу үрдісінен тыс және сандық қағидаға бағынбайды деген пікірлерін ұстанды. Неміс мистигі Мейстер Экхарт та бұл кезең ойшылдарына айтарлықтай ықпал етті. Орталығында үштік өлшемдегі Құдай болып табылатын философиясында «Құдайлық» - бастапқы Абсолют, ол толық әрекетсіздік, тұрақтылық, тұңғиық тереңдік, мәңгі үнсіздік деп түсіндірді. Әлемді жаратушы үштік Құдай, бірақ ол әлем жаратылғанға дейін өзімен-өзі бола алмайды. Құдай әлемді өзі Құдай болу қажеттілігінен жаратады, адамның шынайы бостандығы әлемнен де, құдайдан да, өзінен де азат болу деп түсіндірді.

Сонымен қатар ХІІ ғасырда номинализм мен реализм арасындағы күрес, яғни, жалпы ұғымдар, универсалийлердің шынайылығы мен шынайы еместігі туралы тартыс пайда болып, осыған байланысты екі үлкен бағыт пайда болады.

Ал Византиялық философияның аяқталу сәтінде «исихазм» деп аталатын діни философиялқ және теорияларын практикаға айналдыратын бағыт қайтадан өркендеді. Исихазмнің негізгі аскеттік белгілері: құдаймен тоғысу үшін адамның үнсіздік пен оқшаулыққа кетуі және үнсіздіктің тәсілдері – көз жасымен жүректі тазалау, өзін-өзі жинақтау, діни мағынадағы бір фразаны мыңдап қайталау, сиынып отырған көрініс, тыныс алу мен қан айналымын реттеу, объективті дүниені танудан бас тартып, ішкі субъективтіліктің қараңғы тұңғиығына үңілу, теологиялық рационализммен күрес т.б. Бұл бағыттың бастапқы идеялары монах-аскеттердің көзқарастары бойынша 4-7 ғасырларда пайда болғанмен, арнайы теориялық негізін Григорий Палама (1296-1359 жж), Николай Ксавила (1320-1371 жж) т.б. жүйеледі. Бірақ бұл бағытқа қарсы болған көзқарастар да қалыптасты: Варлам Калабрийский (1290-1357 жж), соңғы византиялық философ Георг Гемсист Плифон (1355-1452 жж.) т.б

Демек, орта ғасырдағы батыс Еуропалық философияның көпжақты ерекшеліктері мынадай; христиандық теологияға негізделген теоцентризмнің өркендеуі – мистицизм арқылы, адам болмысының құдайлық шеңберде тағайындалуы, әлемнің жоқтан жаратылуы, жазылып қойылған тағдыр, ізгілік пен зұлымдық мәселелері, жалпы ұғымдар (универсалийлер) жөніндегі тартыс т.б.

2. Патристика (латынша patres - әкелер) христиандық телеологиялық доктрина ретінде қалыптасқан кезең бола отырып, мынадай мәселелерді орталық түсінікке айналдырды: теизм, креационизм, телеологизм т.б. Бұның алғашқы кезеңі «апологетика» деп аталды. Апологетика ақталушының қорғаныш сөзін білдіретін «апология» деген ұғымнан туған. Апологетиканың өкілдері «апологеттер» деген атауға ие. Апологеттер христиандық дінге қарсыларға, бұл дінді мойындамайтындарға қарай бағытталған және көпқұдайға табынушылықты жақтайтын басқарушылар мен ғалымдардан христиан дінін ақтап алатын теорияны, доктриналарды, апологияларды ұсынушылар болды. Өздерінің жолдауларында олар христиан дінінің моральдік принциптерді қолдайтындығын алға тартты және оның мемлекеттік дін ретінде тағайындалауын жақтады. Яғни, апологетика - жаңадан қалыптасып келе жатырған христиан дінін ақтаушылар мен жақтаушылардың жазба түрде халыққа және басқарушыларға ұсынған жолдауларының, шығармаларының жиынтығы. Себебі, христиан діні пайда болған кезеңнен бстап, (б.э. 1 ғасыры) императорлар мен бұл дінге қарсылар тарапынан көп қудалауға ұшырған еді. Апологетика б.э. 2 ғасырларынан бастау алады. Сол дәуірдегі апологеттер және олардың туындылары мынадай: Флавий Юстиннің (б.э. 165 жылы қайтыс болған) негізгі шығармалары: «Марк Аврелийге бағытталған Апология», «Трифон-иудеймен әңгіме т.б.; Татианның (б.э. 120 - б.э. 175 жж) негізгі шығармалары: «Гректерге назар аудару», «Диатессарон» т.б.; Афинагордың (б.э.177 жылы қайтыс болған) негізгі шығармалары: «Өлілердің қайта тірілуі», «Марк Аврелийге жолдау»; Тертуллианның (б.э.160-б.э.220 жж.) негізгі еңбектері: «Апология», «Еретиктерге қарсы», «Маркионға қарсы», «Гермогенге қарсы немесе материяның мәңгілігіне қарсы» т.б; Климент Александрийскийдің (б.э. 215 жылдары қайтыс болған) негізгі шығармалары: «Педагог», «Строматтар» атты эсселер жинағы т.б.; Ориген (б.э. 254 жылдары қайтыс болған). Бұл Никейге дейінгі патристиканың бастауы ретінде сипатталады (доникейская). Ол «Никей соборы құрылғанға дейінгі (б.э. 325 ж.) философия» деген мағынада сақталған.

Флавий Юстин жазба еңбектері сақталған алғашқы апологет, бастапқыда ол стоицизм, перепатетизм, пифагореизм, платонизм бағыттарын ұстанады, кейіннен, антикалық философия мен христиандық мифологияны бітістіруге, екеуінің арасынан ұқсастықтар табуға ұмтылады. Христиандар платоншылдар мен стоиктер сияқты әлемнің отпен жойылатындығын, азғын адамдар жазаланатындығын және керісінше жақсы адамдар рахат күй кешетіндігін мысалға алады. Иустин құдайдың әлемді жоқтан жаратқандығы туралы догманы толықтай дәйектеген жоқ, платоншылдық бағыты бойынша Құдай-Демиург идея-образдар түріндегі материалды рәсімдейді және әлемді жарату арқылы оған жан енгізеді, әлем құдайдың сөзі арқылы жаратылған, құдайдың сөзі арқылы бүкіл әлем заттылықтан пайда болған, адамның жоғары мақсаты өзінің жанын құтқару деп түсіндірді. Тәндік қайта тірілуге сеніп, адамдар зұлымдыққа немесе ізгілікке бағытталған тағдырмен тағайындалмаған, өзінің еркі арқылы ізгілікті қалаған адамдарды мадақтау, ал зұлымдықты қалағандарды жазалау күтіп тұр дейді. Христиандық мифтерді сөзбе-сөз сол мағынасында түсінбеу керектігін, олар тек ниет білдіру, аллегория екендігін атап көрсетеді.

Флавий Юстиннің басқарушы билікпен діни көзқарас тұрғысынан пікірі келіспей, көпқұдайшылдыққа құрбандық шалатын нәрсені алып келуден бас тартады. Ол өз дәуірінде императорларға «Шағын Апология» және «Үлкен Апология» атты жолдауларын ұсынады.

Татианның (б.э.125 - б.э.175 жж.) Юстиннан басты айырмашылығы өзінің «Эллиндерге қарсы сөз» атты еңбегінде атап көрсеткендей, христиандық теология мен антикалық мәдениеттің, антикалық философияның бір-бірімен мүлде келіспейтіндігін дәйектеуі болды. Антикалық мифологияны, Зевстің өзінің қызына жанасатындығын мысалға алып, құлықсыздығы үшін сынаса, философиясын әр түрлі бағыт ұстанып, бір-бірімен үндеспейтіндігі бойынша былай айыптайды. Гераклит – даңққұмар, тұңғиық; Эмпедокл – суайт; Платон – қомағай; Зенон – әлемдік өрттен кейін зұлымдықтың әлемде қайтадан жаңаратынын уағыздайды; Ферекид, Платон, Пифагор – жанның көшіп жүретіндігі туралы «кемпірдің ертегісін» айтады; қысқасы «Грек философтары өздеріне-өздері қайшы келіп ойына не келсе, соны соғады» деп тұжырымдайды. Медицинаны құдайға сеніп емделуге қарсы қоя отырып, оны терістейді.

Әлемді құдай жаратқандығы туралы идеяны қолдай отыра, құдай бастаусыз және бәрінің бастауы деп тұжырымдайды. Материяға енген рух Құдайлық рухтан төмен, ал Құдай ешнәрсеге мұқтаж емес. Әлем жаратылмастан бұрын құдай жалғыз болды, өзінен туындаған Сөз арқылы періштелерді, адамдарды жаратты, содан кейін періштелердің біреуі құдайдың заңдарына қарсы болып, шайтанға (демонға) айналды, бұны басқа періштелер де қайталап, әділеттілікке жат тағдырды енгізді дей келе, зұлымдық үшін құдай кінәлі емес, күнәні таңдаған үшін оған адамның өзі кінәлі деген жалпы христиандық теодицеяны қуаттады.

Татиан адамдардың тәні өлген соң тек құдайлық рухпен біріккен жан ғана өлмейді, ал ақиқатты білмейтін жан бүлінеді, өледі, бірақ мәңгілік емес, әлем өзінің өмір сүруін аяқтаған сәтте осындай жандар қайта тіріліп, шексіз жазалау арқылы түпкілікті өлімді қабылдайды деп түсіндіреді.

Климент Александрийский грек философиясына, жалпы философия ғылымына барынша құрметпен қарады, оны құдайлық ашылуға (откровение) бағындыруға тырысты. Құдайлық ашылуда (откровение) ақиқат тікелей және тұтастай берілсе, философияда жанама және жекелей беріледі. Философия өздігінен тек христиандықтың уағызшысы ғана бола алады, бірақ таза ақиқат білімді бере алмайды. Философияның осы уағыздаушылық қызметі Иисус Христостың өзінің әмірімен жасалған, ол адамдарды құтқару үшін христиандық әлемді дайындап, иудейлерге заң, эллиндіктерге философияны берді, философия бізді дінге сенуден алшақтатпайды, қайта керісінше сенімімізді нығайтуға одақтас бола алады, біз осы философия арқылы сенімімізді негіздей аламыз, философияның ағартушылығы құдайды құрметтейтін ақиқат сезімге жетелейді деп түсіндірді.

Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс (160-220 жж.) сенімді ақылдан жоғары қоятын фидеистік бағыттың өкілі болды. Философия мен еретиктерді көп ұната қоймай, олар ақиқаттан кейін пайда болған деп, «ақиқат бастапқы, ал адасу одан кейін» екендігін байыптайды. Ақиқаттың өлшемі біртектілік, бір рухтылық, көнелік дей келе, ақиқат құдайдан және ол толықтай, әрі мәңгілікке берілген деп таниды.

Құдайдың әлемді жоқтан жаратқандығы туралы идеямен толықтай келісе отырып, еретиктердің материяны мәңгілік деп танитындығына және оны құдаймен қатар қоятындығына қарсы шығады, егер материя мәңгілік болатын болса, онда құдайға деген қажеттілік жойылатындығын түйсінген Тертуллиан материяның мәңгілігі құдайдың зұлымдықты жоя алмайтындығына келіп тірелетіндігін бағамдағанмен, әлемдегі зұлымдықтың тууын ақтап ала алмады. Осындай пікірлеріне байланысты оның идеяларын шіркеу толықтай қабылдамады, мәселен, әсіресе, теологиялық материализмге құрылған құдай мен жанды тәндік деп білетін көзқарасын ұнатпады. Құдайлық үштік туралы көзқарасты, осыған орай, «Үштік» түсінігін енгізген Тертуллиан болғанмен, ол үшеуді қайтадан біріктеруге ұмтылды.

Сонымен қатар моральдік теология мен экклесиологияны да негіздеп, ойтолғамдары сарказм мен терең ой түйткілдеріне бағытталады. Ойшыл діни христиандықты қолдағанмен, кейде өздігінше төлтума ойларын да ұсынады. Мәселен, оның өлім туралы түсініктері былайша өрбиді: «Егер сенде өлімнен кейін азап шегу болмайтын болса, егер ешқандай сезім сақталмаса, егер, ақырында, тәніңді қалдырып, өзің Ештеңеге айналатын болсаң, онда өлімнен кейін сезінуге болатындығын тұжырымдай отырып, өзіңді неге алдайсың? Егер өлімнен қорқатын түк те жоқ болса, сен өлімнен неге қорқасың, өйткені одан кейін азапқа түсу болмайды ғой?»

Бұл тұжырымдар Тертуллианның философия тарихындағы өлім мен Ештеңе мәселелеріндегі қатынасты алғашқы ашушылардың бірі болғандығын, адамның Ештеңеге айналуының мәні мен үрейдің тұңғиық сезімдік сипатын көрсетуді ниеттегендігін білдіреді. Бұндағы өлім мен Ештеңе үрейінің психологиялық ассоциациясы – өлімнен қорқу мен оны салқынқандылықпен қабылдаудың дилеммасына тіреледі. Демек, «адам өлімнен бе, әлде бостықтан қорқа ма?» деген нақты сауалдың ниеті ұсынылғандығын бағамдауға болады.

Ориген Александрлік (185-253 жж.) христиандық теолог, философ, христиандық мектептің негізін қалап, ұстаз ретінде өзіндік ерекше оқу бағдарламасын жасады, диалектиканы логикалық қабілетпен ойлауды дамытудың тәсілі ретінде бағамдап, физика, астрономия, геометрияны барлық ғылымдардың үлгісі деп оған енгізді. Көне Өсиет пен Жаңа Өсиеттің кітаптарына түсіндірмелер жазған ол, қасиетті діни мәтіндерді сол қалпында, сөзбе-сөз тура мағынасында түсінбеу керектігін атап өте отырып, оны түсіндірудің үш түрлі жолын ұсынды: тура сол мағынасында (денелік), моральдік (ішкі жан дүниемен), философиялық (рухани).

Тертуллиан оны еретик деп атап көрсеткендей, еретикалық көзқарастары біздің әлемнің бірінші және соңғы еместігін ұсынуымен байланысты. Осы әлемнен бұрын бірнеше әлемдер болған және біздің әлемнен кейін тағы да әлемдер пайда болады, сондықтан әлемнің жаратылуын бір сәткі үдеріс деп түсінбеу керек, ол кезекті үрдіс деп түсіндірді. Оригенді христиандық теология бала-құдайдың әке-құдайдан төмендігі туралы субординациялық сатыны ұсынғандығы үшін кіналайды. Себебі, ол құдай – іске асып тұрған елес; Христос құтқарушы емес, үлгі; Әулие Рух Христос пен әлемді, адамзатты байланыстырушы, Әулие Рухтың құдайға жаңадан айналуын іске асырушы деген сияқты діни танымға сәйкес келе бермейтін көзқарастарын ұсынды.

Бұл кезеңдерден кейін кейде Антикалық философияның аяқталуына, кейде ерте орта ғасыр философиясына жатқызылатын неоплатоншылдық бағыт пайда болды. Оның көрнекті өкілі Плотин (б.э. 204/205 - б.э. 269 жж.) Платоннның идеяларын қайта жаңғыртушы және философия саласында бірнеше еңбектердің авторы. Мәселен, «Эннеадалар» немесе «Тоғыздық» деп аталатын еңбегі әрқайсысы алты тақырыпқа бөлінген көлемді шығарма. Сонымен қатар бұл мектепке Порфирий (б.э.232 - шамамен б.э.301 жж.), Ямблих (шамамен б.э.280 - шамамен б.э.330 жж.) т.б. жатады.

Сондай-ақ бұл кезеңде Ариандықтар мен Афанасьевшілдер бағыты қалыптасты. Ариандықтың негізін қалаушы Арийдің негізгі ілімі – бала-Құдай мен Әке-Құдай өзінің ішкі мәні жағынан тең де, бірлікте де емес, Христос әке-құдаймен «бірмәнді» емес, «ұқсасмәнді». Себебі Христос бастапқыдан мәңгі емес, әке-құдайдың жаратқан туындысы, ал Рух-Құдай да бастапқыда мәңгі емес, оны жаратқан әке-Құдай емес, бала-құдай Христос. жаратқан деген тұжырымдарға келіп саяды.

Ал Афанасии негізін салған бағыт – бала-құдай мәңгі, оны әке-құдай жаратқан емес, ол «ұқсасмәнді» емес, әке-құдаймен «бірмәнді» деген бастапқыда Афанасьев ұсынған ұстанымды басшылыққа алды.

Осы кезеңде бұл екеуін келістіруге ұмтылған тағы бір аралық бағыт пайда болады. Бұл салада Евсевий Кесарский немесе Памфил (б.э.263 - б.э.340 жж.) өзінің идеяларын таратты.

Сонымен қатар бұл дәуірдегі «Капподокийліктер» деп аталған бағыт Каппадокия деп аталатын Рим провинциясында пайда болған, бұл Василий Кесарийский, Григорий Нисский, Григорий Назианский сынды діни философтардың тууына және өздерінің идеяларын ұсынуына байланысты туды.

Орта ғасырдағы батыс философиясындағы патристиканың көрнекті өкілдерінің бірі – Григории Нисский (б.э.335 - б.э.394 жж.) ариандықтарға қарсы болғанмен, антикалық философияға қырын қараған жоқ, әсіресе, Платон мен Плотиннің идеясын қолдады. Ол өзінің «Сен маған, Мен саған» қағидасын теологияға да қолданды: құдайдан алдымен бір нәрсені сұрамас бұрын, оған қандай да бір пайдалы нәрсені сый ретінде алып келетіндігімізді ойлануымыз керек дейді. Жаратылу актісі туралы тұжырымдауында онтологиялық мәселелерді еркін қозғайды: «Бейболмыстан болмысқа өтудің өзі кейбір қозғалыстар және құдайлық құзыреттілік бойынша бейболмыстың болмысқа өзгерістері».

Ол жаратылу актісінің осындай концептуалды түсіндірмесі, сәйкесінше, Бейболмыстан болмысқа өту процесі бола отырып, Бейболмыстың болмыстағы өзгерісі мен құдай құзырындағы құбылту феномені болып табылатындығын айшықтайды. Ойшылдың пікірінше, пайда болу құбылысы – Бейболмыстан болмысқа айналу немесе көшірілу болып шығады. Бейболмыстың болмыстағы өзгерісі мен қозғалысы түріндегі процестің жалпылама сипаты формалық жағынан барынша логикалық құрылым. Дегенмен, Г. Нисскийдің идеясында Бейболмыстан болмысқа өту процесі түбегейлі түсіндірілмейді, оның бір ғана шындығы ретінде – құдайдың «құбылту» процесі алынады.

Толысқан патристиканың көрнекті өкілі Августин Блаженный Аврелий (354-430 жж.) – христиандық теолог және философ бола отырып, «құдайтанымдық» канондардың дамуына игі әсер етті. Алғашында стоицизм, скептицизм бағыттарында болып, кейіннен, неоплатоншылдыққа ауысқанмен, оның рухын бұл бағыттар қанағаттандыра алмады. Сондықтан ол манихейлікке көшіп, уақыт өте келе христиандыққа ауысып епископ болды да, манихейшілдікпен, догматизммен ашық пікірталастар жүргізе бастады.

Католиктік шіркеудің монахтық ордендеріне арналған жарғының авторы саналған ол; августиншілдер-канониктердің, монахтық әйелдер бірлестігінің жалпы діни бағдарларын туғызды. Негізгі еңбектері: «Академиктерге (скептиктерге) қарсы», «Тәртіп туралы», «Монологтар», «Жанның өлмейтіндігі туралы», «Жанның саны туралы», «Ұстаз туралы», «Музыка туралы», «Шынайы дін жөнінде», «Сенімнің пайдасы туралы», «Еркін ерік жөнінде», «Фавстқа қарсы» т.б. Христиандық мәдениетке зор ықпал еткен негізгі шығармалары: «Уағыз», «Құдай қаласы» болып саналады. Басты түсіндірмелерінің бірі «Үштікті» түсіндіру болып таблады. Августиннің тағы бір маңызды ұстанымы рационалдық білім мен сенімнің арақатынасы тұжырымдамасы, ол – христиандық сенім мен антикалық рационализмнің бірлігін негіздейді және діни мәтіндерді түсіндірудегі қателіктерді түзету экзегетикасымен шұғылданады, «заттар» мен «заттардың белгісін» ажыратумен шұғылданады, ақиқат игілікті іске жетудің құралы ретінде түсіндіріледі. Оның онтологиясы «Кемелденген Болмыс» түріндегі Құдай туралы ілім ретінде жобаланады, басты философиялық ілімі – адам ойлауының өзіндік дәйектілігінен құдай болмысын абсолютті болмыс ретінде шығарудың мүмкіндігі болып табылады, бірақ ол нақты заттарға қолданылмайды дейді. Тарих түпкі нәтижесінде «Құдайдағы мәңгілік әлемге» жету, сол сәтте «жауынгерлік шіркеу» «салтанатты шіркеуге айналады».

Сонымен қатар теодицеялық мәселелерді өлім мен Ештеңе арқылы байыптаған Августин оны тереңірек зерделей түседі: «Бұл себепте өлім құдайдан емес, «Құдай өлімді жаратқан жоқ және тірілердің өлгеніне қуанбайды; Өлім өліп бара жатырғандардың өмір сүруін талап етпейді. Егер өлген нәрсе болса, ол түбегейлі өледі, сөз жоқ ештеңеге қарай бет бұрады, бірақ ол мәнге қаншалықты аз қатынасуды қабылдайтын болса, соғұрлым өледі. Бұдан тәннің өлімге толығырақ қатысты екендігі туындайды, себебі, жойылуға жақын тұрады. Сондықтан тән арқылы рахат күй кешкен өмір жоғалуға қарай бағытталады». Орта ғасыр ойшылдары да өлім мен Ештеңенің қатынасын байыпты ұсынған болса, бұл дәстүр кейіннен философия тарихында кең орын алды.

Шындығында, тәннің өмір сүруінің аяқталған шағындағы атрибуты саналған «болмау» құбылысы трансцендентальді өлім мәселесінің қырын психологиялық мойындау мен «бас июге» алып келеді. Себебі, адамның тәндік-физиологиялық болмысы өтпелілік болмыс тағдырына тағайындалған. Ойшыл өлімнің Ештеңеге алып баратын тұңғиық үмітсіздігін мойындайды. Осыған байланысты өлімді терістеудің эмоционалдық бір формасы ретінде тәннің рухқа жасаған «сатқындығы» екендігі туралы тұжырым жасауға болатындай пікір ұсынады. Августин атап өткендей, тәндік рахаттану мен ләззат алу «жоқ» болуға жетелейтін болса, бұл мәселе – гедонизмнің түпкі экзальтациялық қуанышының аяқталуы, жалпыадамзаттық қайғының түпкілікті субстанциялық негізі мен субстраты «болмауға» алып келетіндігімен дәйектеледі. Демек, психологиялық «тәндік өмір қуанышы – мәңгілік жоғалу қайғысының» эволюциялық жолы арқылы адам болмысының мағынасына «нүкте» қояды.

Осы пікірлер арқылы Августин атап өткен, «өлім құдайдан емес» теодицеясы жаңара түседі. Өлім қайғысы мен оның зұлымдық сипатты түрі бойынша құдайды ақтап алу тенденциясының бірден-бір әдіснамасы –оны адамның интроспекциялық табиғатына апарып таңу екендігі түсінікті. Адам өзінің ішкі әлеміне өзі психологиялық үңілу арқылы – өлім қайғысы мен зұлымдығын өз жауапкершілігіне жүктейді дегенді білдіреді. Сондықтан «бостықтан пайда болған адамның қайтадан бостыққа оралу» логикасы рационалдылық пен эмоционалдылықтың орта деңгейіндегі аралық келісімді (медиаторлық) бейтараптылық болып табылады.

Құдайды абсолютті түпкі субстанция деңгейіне шығарған және оны бастапқы генетикалық негіз ретінде түсіндірген Августин әлемді жоқтан жарату актісінде уақытсыз іске асқан оқиға бойынша кеңістік пен уақытты туғызды деп түсіндірді. Ол тек бастапқы жаратушы ғана емес, өмір сүретіндерді қолдай отыра, әлі де үздіксіз жарату арқылы табиғат элементтерін бар қылуда, осы креационизмсіз, перманентті жаратусыз табиғат бейболмысқа айналар еді деп пайымдайды. Мәңгілік ақиқаттың шығу көзі мәңгілік болу керек, яғни, ол Құдай деп тұжырымдай келе, оны дәлелдеудің антропологиялық нұсқасын былайша ұсынады: Құдай адамдарға нұрлану үшін жан береді, бұл нұрлану кез-келгеннің пешенесіне жазылмаған, ол діни жаттығулар арқылы қол жеткізіледі, адам нұрлану арқылы ақиқаттан жалғанды айыра алатын болады, адасу мен шындықты ажырата алады. Жан кеңістіктік емес, уақыттық дей келе, ерікті басты мағына деп таниды. Ерік те сенім де, ақылдан жоғары деп фидеистік ұстанымды қуаттайды. Бірақ Августиннің пікірі бойынша, адам өздігінен еркін және онда сенім де болмайды, еркіндік пен сенім құдайдың сыйы. Теодицеялық көзқарасында, бір нәрсе жекелей алғанда зұлымдық болатын болса, тұтастай алғанда ол игілік деп түсіндірді. Әлем ізгілік пен зұлымдық дуализмі емес, олар өзара тең бастамалар бола алмайды, зұлымдықтың өзіндік ішкі себебі болмайды, ол ізгілік болуы тиістіліктен айрылған нәрсе, ол табиғатта да, материяда да, адамда да емес, адам еркіндігі арқылы зұлымдықты таңдайды деп, шығу тегінің мысалы ретінде иудаистік мифологиядағы Адам мен Еваның жұмақтан қуылуын атап көрсетеді. Демек, зұлымдық құдайға қарсылық, ол тәннің жаннан жоғары болуы, тәннің игілігі жанның игілігінен жоғарылап кетуі. Адамдар басында зұлымдыққа тағайындалғандықтан, зұлымдыққа өздігінен-ақ қабілетті болып келеді. Ол ізгілікке ұмтыла отырып, еріксіз түрде зұлымдықты туғызады деп түсіндіреді. Зұлымдықтың қоғамдық мәндегі тағы бір көрінісі әлдеқайда төмен болып мемлекеттің шіркеуден жоғары болуы деп біледі. Осыған орай, бүкіл адамзат тарихы екі патшалықтың мәңгі күресінен тұрады дейді: «жарық, құдайлық патшалығы» мен «қараңғылық, шайтандық патшалығы». Бұдан оның мемлекетті зұлымдық пен күнәліліктің көзі ретінде пайымдайтын көзқарастары туындады.

Адамзат тарихы басталған және аяқталады, бірақ мағынасы емес, оның мағынасы христиан дінінің әлемге таралуы деп біледі. Соңғы платоншылдық деп аталған кезеңде айтарлықтай әйгілі тұлғалар жарияланбайды, тек белгілі бір деңгейдегі теологтар өмір сүрген: Плутарх, Прокл, Аммоний, Гипатия, Макробий, Марциан Каппелла, Боэций, Кассиодор және неоплатоншылдықты аяқтаған Дамаскин т.б.

Мәселен, теодицеяның бір қыры іспеттес зұлымдықты жоққа шығарудың бір көрінісі оны Ештеңемен теңестіру дәстүрін қуаттаған Манлий Торкват Северин Боэциидің (480-524) «зұлымдық дегеніміз ештеңе» деген тұжырымындағы эмоционализмнің эстетикалық қыры екі жақты көрініске ажырайды: зұлымдықты теріске шығарудың онтологиялық жағы, яғни, тек, эмоционалдық жағымсыз қатынас орнату арқылы ғана іштей жоққа шығару емес, «әлемнен ығыстыру» құлшынысы; Ештеңенің тұңғиық белгісіздігі арқылы оның да айқынсыздығын байыптау. Осы тұста әлемдегі басқа құбылыстар емес, неліктен тек зұлымдықтың Ештеңеге теңесетіндігін анықтау екеуінің мынадай ортақ қасиеттерге тоғысатындығы арқылы тұжырымдалады: үрей туғызу, белгісіздіктің жамалуы, тұңғиық тереңдік пен шексіздіктің бейнесін қабылдауы, «қара түс» арқылы ой іліктестігін (ассоциация) беруі т.б.

 Жоғарыда атап өткендей, ерте схоластиканың өкілдері (11-12 ғғ.): Петр Дамиани, Ансельм Кентерберийский, Беренгар Турский (шамамен 1000-1088 жж.), Иоанн Росцелин (шамамен 1050-1122 жж.), Гильом Шамполық (шамамен 1068-1121 жж.), Петр Абеляр, Гийом Коншадан шыққан (шамамен 1060-1154 жж.), Жильбер Порретанский (1080-1154 жж.), Алан Лилльский, Иоанн Солсберийский (шамамен 1115-1180 жж.) болса, 2) толысқан схоластиканың (13-14 ғғ.) өкілдері: Альберт фон Больштедт (шамамен 1200-1280 жж.), Фома Аквинский, Роджер Бэкон, Иоанн Дунс Скот, Бонавентура, Сигер Барабантский (шамамен 1240-1281жж.), Николай Орем (шамамен 1320-1382 жж.), Уилльям Оккам, Жан Буридан, Раймунд Луллий (1235-1315 жж.) т.б.

Рим империясын қайта жаңғыртуды көксеген династияның өкілі – Карл билік басына келгеннен кейін, антикалық философияны да жандандыруға тырысты. Оның ішінде Платон идеяларына баса назар аударып, ілімдеріне басымдылық беретін Академия ашылған болатын. Бұл Академияның алғашқы өкілдері және батыс Еуропалық схоластиканың шынайы бастамасы болған Алкуин (730-804 жж.) адамның құдайға ұмтылысы оның жанында орналастырылған, әуел бастан-ақ тумысында тағайындалған деп түсіндірді. Алкуин бойынша диалектика тек ойлау өнері, логика ғана емес, діни сенімді жүйелеу тәсілі деп байыптайды.

Ерте схоластиканың көрнекті өкілі – Алкуиннің шәкірті болған Фредегизді креационизм қағидасынан гөрі «жоқтан жаратылған әлем» конструкциясындағы басты субъект «Ештеңе» түсінігі қызықтырды, оның бар екендігі туралы тұжырымға тірелген ол, софистикалық тәсілге бағытталды: «...төлтумалылыққа ұмтылыс жасап, «ештеңенің» шынайылығын дәлелдеді. Фредегиз бұны сөзден туындатты. Барлық сөздер бірдеңені білдіреді, сондықтан «ештеңе» сөзі бір нәрсені білдіреді, бұның ізімен алғанда «ештеңе» дегеніміз «бірдеңе», демек, «ештеңе» шынайылық».

Бұндағы сөздің бар мен жоққа қатар қатынаста да құрыла беретіндігінің логикасы мен оның формасының, яғни, атауының «бар» екендігі арқылы Ештеңенің де «бар» болып табылатындығы арасындағы қайшылық мәнді парадокс – Бейболмыс үшін құрылған негізгі қайшылықтардың бастауы болып табылады. Шындығында «жоқ» нәрселерді де сөзбен атау мүмкіндігі оның «атауының» бар болуы арқылы денотатының болатындығын білдірмейді. Сондықтан Ештеңенің «бірдеңе» екендігі шартты конструкция ғана емес, софистенген схоластикалық логиканы білдіреді. Дегенмен, оның «бірдеңе болуы мүмкін екендігі туралы» логикалық тұжырымның жобасын ғана туғызуға мүмкіндік береді. Тек қана Ештеңе «мүмкін бар шығар» деген болжам ғана ұсынылады.

Иоанн Скотт Эриугена (810-877 жж) схоластиканың батыс Еуропада қалыптасуын аяқтаған көрнекті ойшылдардың бірі. Басты еңбектері: «Табиғаттың бөлінуі туралы», «Құдайдың алдын-ала белгілеуі туралы» т.б. Христиандық теологияны негіздегенмен, идеялары, жалпы алғанда, креационистік қағидадан көбіне алшақтау жатты, жаратылған мен жаратушыны, табиғат пен құдайды сәйкестендіретін пантеистік идеяны қуаттады. Құдай бастау және соңы, оның жеке жақтылығы жоқ екендігін айта келе, неоплатоншылдықты христиандықпен бітістіруге тырысты. Құдай ізгілік бастау, егер ол адамдарды бір нәрсеге тағайындаса, ізгілікке ғана тағайындайды, бірақ адам еркін, ол шексіз зұлымдық пен ізгіліктің аралығында өз таңдауын жүргізеді дей келе, күнәлілерді мәңгі жазалаумен келіспеді, себебі, бәрі де, шайтан да, күнәлі де түптің түбінде бәрібір абсолютті құдайға, ізгілікке қайта оралады, ал зұлымдық уақытша, салыстырмалы нәрсе екендігін дәйектейді. Теология философиядан алшақтамайды, философия арқылы ол рациолданады дейді.

11-12 ғасырлардағы схоластика кезеңіндегі номинализм мен реализм бағыттарының арасындағы тартыс көптеген мәселелерді қамтыды. Кейбір түйткілдер софистикалық жалған түсініктерді таразылады. Мәселен, «Құдай өзі көтере алмайтын ауыр тасты жасап шығара ала ма?» деген сауал бойынша қайшылық мәнді сөйлемдерді тудырды: Егер ол жасай алмайтын болса, онда құдыретті емес, ал жасап шығарып, оны өзі көтере алмаса, онда да құдыретті бола алмайды. Бірақ бұл екі бағыттың пікір таластырған ең негізгі мәселесі – жалпылық, яғни, жалпы ұғымдар жөнінде болды. Бұл мәселе, Антика дәуіріндегі Порфирийдің «жалпы» қалай өмір сүреді? деген сауалынан бастау алды. Бұны теологияға апарып теліген ортағасыр ойшылдары – Құдайдың үштігі біртұтас және үштіктілік бөлектік, осы үш жақ пен бір құдайдың арақатынасы қандай деген мәселе қояды. Осыған орай, үштік құдайды бір деп санайтын – унитарлар немесе антитринитарлар бағыты мен осы бірліктің өзі үштік құрылым екендігін ұсынатын тринитарлар болып екіге бөлінді. Яғни, Бірлік пен Үштіктің қатынасы көптік пен жекенің қатынасына келіп тірелді де, сайып келгенде, ол жеке мен жалпының қатынасы мәселесін туғызды. Демек, жалпының өзі тек санада ма, әлде шындықта ма деген философиялық мәселеге айналды.

Бұндай ой түйткілдері тартыс ретінде қойылмаса да, Антика дәуіріндегі Платон мен Аристотельдің көзқарастарына сәйкестенді. Платонның идеясында «жалпы» идея ретінде заттарға және жекеге дейін өмір сүреді, Аристотельдің көзқарасында жалпы форма ретінде сол жекелердің, заттардың өзінде өмір сүреді.

Осындай мәселелердің жалғасы ретінде жалпы ұғымдардың шынайы өмір сүретіндігін негіздейтін бағыт реалистер деп аталды. Бірақ бұның өзі екі бағытқа бөлінді: келісімді реализм – «жалпы» сол заттардың өзінде өмір сүреді десе, шеткі реализм – жалпы заттарға дейін өмір сүреді деп түсінді. Реалистер: Гильом Шамполық, Ансельм Кентерберийский т.б.

Реализм бағытына қарама-қарсы номинализм ағымы туды. Олар жалпылардың шынайы емес, тек атау ғана екендігін негізге алды, «ноумен» - атау, сөз деген мағынаны беретін болғандықтан, олар номиналистер атанды. Жалпы тек сөзде ғана емес, ұғымда да бар екендігін негіздеген келісімді номииналистердің пікірлерінен концептуализм пайда болады. Номиналистер: Беренгар, Росцелин, Абеляр т.б.

Беренгар Турский (шамамен 1000-1088 жж.) француз схоласты, құдайтанушы, философ. Универсалийлердің шынайлығын теріске шығарып, шынайы болатын тек қана сезімдік заттар мен сезімдік субстанциялар деген ой түйсе, оның ізін қуушы Росцелиннен (1050-1110 жж.) ешқандай еңбектер сақталмаған, тек қана Абелярға жазған хаты ғана бізге келіп жеткен. Ол тек жеке заттар ғана өмір сүреді, жалпы ұғымдар жай атаулар болып табылады дей келе, атау, сөз дегендерді «ауаның дыбысталуына» теңестіреді. Универсалиилер бір ғана атаумен берілетін жекелердің жиынтығы ғана деп түсіндірді. Мәселен, біз тек өзімізді ғана ұсына аламыз, жалпы адамды емес. Осы мәселесін Үштікке қатысты талдағанда; құдайдың үштігі маңызды, оның әрқайсысы өз бетінше жеке жақтар екендігін атап көрсетті. Суассондағы 1092 жылғы собор Беренгар мен Росцелиннің идеяларын еретиктік көзқарас деп танып, оларды қарғады, идеяларынан бас тартуға үгіттеп, еңбектерінің барлығын отқа өртеді.

Реалистердің көрнекті өкілі Росцелиннің көзқарастарын үнемі сынаушы француз философы Шамполық Гильом (1068-1121 жж.) (Бұны Конштан шыққан Гильоммен шатастыруға болмайды.) Сен-викторский мектебінің негізін қалады. Сезімдік заттар мен жекелер өздерінің атаулары болғанмен, елес пен көлеңке сияқты нәрселер. Жалпылық қана шынайы өмір сүреді, жекелер сол жалпы түрге енеді, олар бір-бірінен кездейсоқ түр өзгерту арқылы, елеусіз қасиеттер, акциденциялар бойнша ажыратылады деп тұжырымдады. Бірақ олардың мәндері қалай айрылатындығын таба алмаған Гильомды Абеляр сынға алғаннан кейін, Гильом өзінің реализмін жұмсартты; бір тек немесе түрге жататын заттар мәні жағынан бір-бірімен сәйкес емес, тек ұқсас қана, егер сәйкес болып табылса, онда мәні жөнінен емес, енжарлығынан болып табылады.

Схоластиканың Итальяндық өкілі көрнекті реалист Ансельм Кентерберийский (1033-1109 жж.) неоплатоншылдықтың августиншілдік бағытын қолдаушы. Негізгі шығармалары: «Монологион», «Прослогион», «Граматика туралы сұхбат» т.б. «Түсіну үшін сенемін» деген белгілі тезисін қалдырды: сену үшін түсіну міндетті емес, бірақ түсіну үшін сену керек. Бұл ойшылды теологиялық рационализмге алып келді. Сенім мен ақыл бір-біріне қарсы емес, сондықтан «ақиқаттың ашылуы» ақылға қол жеткізілімді, алдымен, құдайдың өмір сүретіндігін ақылмен дәектеуге болады деп түсінді. Ансельм Кентерберийский үшін бұл дәлелдеу екі жазықтықта қарастырылды; біріншісі – апестериорлық, яғни, тәжірибелік. Ол осы идеясын бар-лықтың, заттықтың, сезімдік тұрғыдан мәлім болатындардың барлығы кездейсоқ және салыстырмалы екендігінен бастайды. Кез келген зат болуы да, болмауы да мүмкін, егер ешнәрсе де болмайтын болса, онда әлемнің өзі кездейсоқ, тұрақсыз және шынайы емес болған болар еді, ол тіптен өмір сүрмеген болар еді. Осыдан сол кездейсоқтық пен салыстырмалылықтың артында өзгермелі тұрақсыз әлемнің негізі болатын, мәңгі, тұрақты абсолютті бір нәрсе болуы тиіс деген идеяларын пайымдайды. Осылай кездейсоқтықтан қажеттілікке жетіп, әлемнің ерекше бастауын логикалық тұрғыдан туғызды. Одан кейін өзінің априорлық дәлелдеуін ұсынды: барлық күдіктенуден тыс, интеллектіде, шынайлықта, одан жоғары ешнәрсені ойлауға келмейтін объект өмір сүреді. Ол – құдай.

Ансельм Кентерберийский осылай сенімді парасатты білімнің алғышарты ретінде түсінді. Құдайдың өмір сүретіндігінің онтологиялық дәлелдемесін ұсынып, оның болмысын онтологиялық болмыстан туындатудың мүмкіндігін жасады. Универсалиилер жөніндегі тартыста оның схоластикалық реализм бағыты былайша өрбиді: универсалийлер заттарға дейін жаратылу болмай тұрған кезде құдайдың ақыл-ойында өмір сүреді деп шеткі реалист ретінде бағаланды. Құдайдың әлемді жаратқандығы турасындағы креационистік қағиданы жандандыра түсті.

Осындай идеяларын «Еркін таңдау жөнінде» деп аталған диалогтық толғаныста: «Ұстаз. Қара неге істей алмайтынын, Ештеңеден жаратқан кез-келген субстанцияны, Ол ештеңеге қайтадан айналдыра алады; ал дұрыстылығы бар еріктен соңғыны бөле алмайды»,-деп атап көрсетеді.

Демек, бұл жердегі Ештеңеден жаратылған дүниенің бар екендігі, өзге арқылы өнетіндігі мен өзі арқылы бар болатындығына келіп түйіседі. Осыған орай, Ансельм Кентерберийский құдай болмысы жөніндегі өз ойын әрі қарай сабақтай түседі: «Олар сенсіз өмір сүре алмайды емес пе, ал олар ешнәрсеге айналып кетсе де, Сен кішкене болса да кішіреймейсің? Мүмкін, Сенің олардан кейінгі болуыңды осылай түсіну керек шығар. Тағы да былай айтуға болады ма, мүмкін олар туралы шегі бар деп елестетіп, ал Сені бұлай елестетпейтін шығар. Онда олардың қандай да болса шегі бар, ал, сенікі мүлдем жоқ. ...Әрине сен бәрінен де кейінсің, өйткені, Сен әрқашан да барлық жерде қатысасың, сол секілді сенің алдыңда неге келмегендер болады». Яғни, бұл жерде тек болмыс қана салыстырмалы. Олай болса, «жаратушы – Ештеңе – болмыс» алгоритмі туындыса, ондағы абсолютті жақтар болмыспен салыстырылып қана абсолюттілік тұғырға алынған.

Пьер Абеляр (1079-1142 жж.) француз схоласты, номиналист, пікірталастың шебері, антикалық мұралардан хабары бар сауатты адам ретінде танымал және көптеген шәкірттері бар ұстаз ретінде белгілі. Негізгі шығармалары: «Теологияға кіріспе», «Христиандық теология», «Өзіңді өзің таны», «Иә және жоқ», «Диалектика» т.б. Ансельм Кентерберийскийдің «түсіну үшін сенемін» деген тезисіне қарсы «сену үшін түсіну керек» деген тезисін ұсынды: діни мәтін мазмұнын әуелі ақылмен зерттеу керек, сосын, оған сену керек пе, әлде сенбеу керек пе соны шешу қажет. Танымның мақсаты ақиқатқа жету, диалектика ақиқаттан жалғанды ажырату өнері деп түсінді. Барлық христиандық сенімдер ақылмен дәлелдеуге келетін ұстанымдар деп білді. Ал «Иә және жоқ» деп аталатын еңбегінде діни қарама-қарсы пікірлерді бітістіруге ұмтылып, олардың қайшылығы шартты, салыстырмалы деп түсіндірді.

Ол бастапқыда номиналист болды, кейнннен реализмге қарай ойысып, ақырында аралық буынды қалады. Универсалийлер объективті шынайылық бола алмайды, жалпылар сөзде түйінделуі тиіс, бірақ сөздерді дұрыс қолдану үшін заттардың басқа топтағы заттардан айыратын өзіндік қасиеттерін, елеулі ерекшеліктерін білу керек. «Жалпы» сөзде кәдімгідей бола алмайды, ол осы жалпының өзі туындайтын ұқсас заттардың тобын біріктіретін сөзде болады. Сондықтан универсалийлер заттардың өз ішінде болады, ол мүмкін емес сияқты болғанмен, мүмкін: егер универсалийлер заттарда актуальді емес, потенциалды түрде болса ғана.

Бұл кезеңдегі итальяндық ойшыл, ірі мистиктердің бірі – Петр Дамиани (1007-1072 жж.) өзінің танымал формуласымен белгілі: «Философия – теологияның қызметшісі», ол құпия діни сенімді түсіндіруде қандай-ма болмасын логиканы пайдалануға қарсы шықты да, философия қасиетті жазбаларға, иесіне қызмет еткен қызметшісі сияқты, қызмет етуі тиіс. Ал диалектика оның көзқарасы бойынша теологияның келістіргіш қызметшісі. Негізгі шығармасы: «Құдайлық бүкіл құдыреттілік туралы». Бұнда уақыт бойынша мүмкін емес нәрсе мәңгілікте мүмкін бола алады, ал құдай бұрын болғандарды бұрын болған емес жасай алады деген сияқты пікірлерін ұсынды.

Орта ғасырда францияда Шартр қаласындағы соборда Х ғасырлардың соңында қалыптасқан діни ілімді негіздейтін Шартр мектебі епископ Фульбердің есімімен байланысты. Мектеп басында гуманитарлық және энциклопедиялық білімдер берумен айналысты. Бұл мектептің негізгі өкілдері: Иоанна Солсберийский (1115-1180 жж.), Гильом Коншадан шыққан (1080—1154 жж.), Жильбер Порретанский (1076—1154 жж.) т.б.

Ұлы (Альберт Великий) деп те аталатын Альберт фон Больштедт (1193 -1280 жж.) неміс теологы, философ, монах өзінің жан-жақты энциклопедиялық білімімен «бәрін қамтитын доктор» деген титулға ие болды. Альберт арқылы Аристотельдің түгелге жуық еңбегі философия тарихына христиандық теологиялық түсіндірмелер бойынша енді. Материяның жаратылғандығы мен уақытты Арситотельдің физикасындағы өзгерістердің негізі болып табылатын материяның үздіксіздігін негізге ала отырып, схоластика аясында заңдандырғысы келді. Оның түсінігінде жаратылу тәртібі төрт сатымен іске асады: материя, уақыт, періштелер табиғаты мен аспан. Космологиясы неплатоншылдық жарық туралы түсінікті арситотельшілдікпен және арабтық астрологиямен байланыстыруды негізге алып, этикасында барлық құлықтылықтардың негізі болатын ар-ұятты орталық түсінікке шығарады.

Фома Аквинский (1225/122-1274 жж.) теолог, фило­соф, 13 ғасырдағы ірі итальяндық схоластардың бірі, томизм бағытын негіздеуші. «Шіркеудің ортақ ұстазы», «Шіркеу әкесі» деген мадақтау атақтарын ие болған және «Періште доктор» деген құрметті атақ алған. Негізгі шығармалары: «Теология жиынтығы», «Пұтқа табынушыларға қарсы жиынтық» т.б. Біріншіден, танымды, білімді, ғылымды аристотельдік тұрғыдан түсінуді орта ғасырдағы негізгі гносеологиялық мәселеге қолданатындай қылып тасымалдау керек екендігін атап көрсетті.

Фома Аквинский өзара бағынышты даналықтың үш типінің иерархиясын ұсынады: Игілікті даналық, құдайтанымдық даналық, метафизикалық даналық. Олар «ақиқаттың нұры» тән болып табылатын шартты ажыратылған объектілер. Метафизикалық даналықтың шартты объектісі құпия үштікке біріктірілген Құдай емес, болмыс болып табылады.

 Ал жоғары ғылым (теология) Құдайдың ашылуының ақиқаттарын түсіндіруге жүгінеді, оның кейбір ақиқаттары ақыл тұрғысынан дәлелдеуге келеді, ал кейбірі келмейді дей келе, теологияны ашылу ақиқаттарына сүйенетін жоғары жаратылыстық теологияға және «ақылдың табиғи нұрына» негізделген рационалдық теологияға ажыратады. Осыдан – адам өз күшімен жете алмайтын құдайлық ашылу ақиқатын және адамның интеллектісі қажырлы еңбек пен тәртіпті сақтау жағдайында өзі жетуге болатын ақиқатты ажыратады. Яғни, ойшылдың басты қағидасы ғылым ақиқаты мен сенім ақиқаты бір-біріне қайшы келмейді, керісінше олардың арасында үйлесімділік орнаған. Даналық құдайға жету ұмтылысынан тұратын болса, ғылым – бұған жағдай туғызатын құрал. Екі ақиқат бірде сенім ақиқаты болса, келесіде білім ақиқаты болып табылады. Ол универсалий жөніндегі тартыста шеткі реализм бағытын ұстанды да, жалпы ұғымдардың үш тарапты өмір сүретіндігін көрсетті: архетип ретінде заттарға дейін құдайдың санасында; заттың мәні ретінде субстанциялар мен заттарда; абстрактілі формада адамның санасында. Онтологиялық ілімдерінде болмыс актісі актілердің актісі, жетілгендіктің жетілгендігі ретінде бар-лықтың өз ішінде оның тылсым тұңғиығы, нағыз шынайылығы түрінде болады деген ұстанымда болды. Бүткіл әлем өзінің өмір сүретіндігіне тәуелді болып табылатын субстанциялардың тұтас жиынтығы екендігін ұсына отырып, шартсыз, өзмәнді өмір сүретіндікті және тәуелді, кездейсоқ өмір сүретіндікті ажыратты.

 Фома Аквинский форманы былайша ажыратады: субстанциялық – бұлар арқылы субстанция өзінің болмысында бекітіледі және акциденциялық; екінші қырынан: материалдық – болмыс тек материяда ғана болады және субсистенттік – қандай-ма болмасын материядан тыс әрекет ете алатын өзіндік болмысты иемдену. Мәселен, барлық рухани болмыстар күрделі болса да субсистенттік форманы иемденеді. Таза руханилар – періштелер, адамдық жан өзінің өмір сүруі үшін материяға мұқтаж емес, бірақ ол жан үшін болмыстың тегінің ерекшелігін аяқтау үшін қажет. Осыған орай, адам екі түрлі күрделі қырды иемденеді: онда тек қана мән мен өмір сүру ғана ажыратылмаған, сондай-ақ материя мен форма да бар. Индивидуация (даралану) үрдісі бойынша – субстанциялық форма көп түрлі жекелердің мәнді қасиеттерін айқындайды, екінші қырынан, әрбіреуінің қасиеттерін ашып береді. Форма заттардың бір ғана себебі емес, бір ғана себебі болатын болса, онда бір түрдің барлық жекелері ажыратылмай қалар еді деген пікірлерін байыптайды.

Ол субстанцияны потенция (мүмкін болатын болмыс) мен акт (шынайы болмыс) категориялары тұрғысынан қарастырады. Бұларсыз қалыптасу мен дамуды түсіндіруге болмайтындығын бағамдайды.

Фома Аквинский құдайдың бар екендігін космологиялық жолмен дәлелдеуді ұсынды да, оның бес бағытын атап көрсетті: әлемдегі болып жатырған қозғалыстардың барлығы «алғашқы көз» құдайлыққа келіп тірелетіндігі; себептердің тізбегінің алғашқы себепке алып келетіндігі; әлемдік кездейсоқтықтардың құдайлық қажеттіліктерге алып келетіндігі; жаратылудағы әр түрлі жетілгендіктің жаратушының абсолютті жетілгендігіне жетелейтіндігі; мақсаттардың иерархиясының шеткі аяқталатын межедегі мақсатқа түйсетіндігі. Бұлардың әрқайсысын тереңірек онтологиялық тұғыдан дәйектеген ойшылдың тұжырымдамасы түп мәнінде Құдайдың бар болуына келіп тоғысты.

 Мәселен, үшінші жол мүмкіндік пен қажеттілік ұғымдарынан туындайтындығын, заттар арасынан болуы, болмауы мүмкіндерді алуға болатындығын, олардың пайда болатындығы мен өлетіндігін, олардың болуы, болмауы мүмкіндігі қалай көрінетіндігін, бұл тұрғыдан алғанда мәңгілік болмыс мүмкін емес екендігін, бірдеңе келешекте бейболмысқа өтуі мүмкіндігін көрсетеді. Сондықтан, егер ешқандай бар-лық болмайтын болса, бір нәрселердің болмысқа өтуі мүмкін емес екендігі, бар-лықтың бәрі кездейсоқ емес, әлемде қажетті бір нәрселер болуы керектігі, бірақ қажеттілердің бәрі өзінің қажеттілігі үшін кейбір сыртқы себептерді иемденетіндігі, немесе иемденбейтіндігі, бәрінің қажеттілігінің себептерін құрайтын Құдай болып табылатындығы хақындағы идеяларын ұсынады.

Аристотельдің ізін қуа отырып, ол интеллектіні белсенді және енжар деп екіге бөледі де, туа біткен идеялар мен ұғымдарды жоққа шығарады. Бірақ бізге сезімдік материалмен байланысқа түсе бастағаннан-ақ іске қосылатын «жалпы схемалардың» туа біткендігін атап көрсетеді. Образдан ұғымға көшу оны материясыздандырады және жалпылайды. Бұл өту – абстракциялау, оны актуальді интеллект іске асырады. Осындай үрдістермен таным өзінің нәтижесіне жетеді. Ал құдайды тану сәтінде ақыл ой қорытындысы арқылы асқақтай түседі. Демек, танымда құдай бірінші танылмайды, ең соңынан танылады деп түсіндіреді. Ол ақылдық-танымдық үш операцияны көрсетеді: жадыны тудыру және оның мазмұнына тоқталу; пікір (позитивті, негативті, экзистенциалдық) немесе ұғымдарды салыстыру; ой қорытындысы немесе пікірлердің бір-бірімен байланысы. Демек, томизмде ақыл, интеллект, парасат ажыратылады.

Адам тәндік жаратылыстардың ішіндегі ең жоғарғысы. Басқалардан адамды айыратын материалдық емес парасатты жан және еркін ерік. Осы ерік арқылы ол өзінің барлық ісіне жауап береді. Бірақ еркіндіктің негізі ақыл. Жан тәннің субстанционалдық формасы, бірақ ол тұлға емес, оның тек рухани негізі болып табылады. Тұлға тұтас адам. Адам өлімі осы екеуін ажырату үрдісі, өлгеннен кейін тұлғаның негізі ғана сақталады, бірақ ол толық тұлға бола алмайды. Жан сол денеге қатаң түрде сәйкестендірілген, ол тұлғаны құрастырады. Басты интеллектуальді қайырымдылықтар – бірінші қағидаларды тану, олар: білім, даналық; басты моральдік қайырымдылықтар – практикалық алғашқы негізді тану, оған: адамның табиғи құқы, ар, игілікті ой кіреді. Егер иігілікті ойға ер адамдық қайырымдылықты, әділеттілікті, келісімділікті қоссақ, онда олар біздің моральділіктің жалпы құрылымын бере алады. Олардың бірлігінің кемелденуі махаббаты (сенім, үміт махаббат құрылымындағы махаббат жөнінде) береді деген сияқты пікірлерін байыптайды.

Адам мемлекетте ғана өмір сүре алатын «саяси жануар». Мемлекет құдайдан, бірақ оның басқару формалары басқару тәсіліне байланысты — олигархия, монар­хия, тирания болып келеді дейді.

Демек, Фома Аквинскийдің негізгі идеялары теологиялық-рационалистік сипатта танылды. Құдайдың өмір сүретіндігі жөнінде нақты дәлелдемелер келтіре отырып, онтологиялық ілімінің негізінде Аристотельдің актуальділік пен потенциалдық антитезасына сүйене отырып, потенциалдылықтың – жетілмегендігі мен аяқталмағандығын ұсынып, таза потенциалдылық ретінде материяны таниды, оны «болмыстың әлсіз түрі» деп байыптаса, актуальділік – іске асқандық, аяқталғандық пен жетілгендік деп пайымдайды. Материя формаға еніп, «даралану қағидасын» нақтылайтындығын атап өтеді. Сонымен қатар орта ғасыр іліміне «өмір сүретіндік пен игіліктілік өзара алмасатын ұғымдар» құндылығын енгізді.

Орта ғасырдағы араб жерінде пайда болған ислам діні (ҮІІ ғ) мұсылман мәдениетінің өзіндік бағдарын қалыптастыруға игі ықпал етті. Осыған орай, ғылыми саланың өркендеуі жалпы философиялық білімдердің дамуына және оның энциклопедиялық сипатына айналды. Мұсылмандық ренессанс тек араб халықтарын ғана емес, сол кездегі ислам діні таралған аймақты, орта азия мен шығыс еуропа жерлерін де шарпыды. Сондықтан бұл кезеңдегі философияны «араб тіліндегі философия» немесе «араб философтары» деп атайды және философия өз кезегінде «фалсафа» сөзімен алмастырылады.

Араб-мұсылмандық фалсафаны тарихи-аймақтық ұстаным бойынша үш кезеңге бөліп қарастыру көзделген: 1) Бағдат халифаты тұсындағы: әл-Кинди, «Таза ағайындар» т.б.; 2) Орта Азия халықтарындағы: әл-Фараби, Ибн Сина, Омар Хайям, Аттар, әл-Ғазали т.б.; 3) Мұсылмандық Испания: Ибн Бадж, Ибн Туфейль, Ибн Араби, Ибн Рушд т.б.

Сонымен қатар бұл кезеңде – мутазилиттер (8 ғ.-да негізін салушы Әмір ибн Убайд), калам (10 ғ.-да негізін салушылар: Абу-әль-Хасан Ашари, Матуриди), суфизм сияқты ірі ағымдар мен мектептер пайда болып, өркендеген еді. Бұл дәуірдегі философияның дамуының ерекшеліктері мынадай: діни мұсылмандық ойтолғамдар аясындағы қағидалар үнемі ескеріліп отырылды; білім жан-жақты әмбебап сипат алғандықтан, бұл кезең философтарының көбі энциклопедистерге айналды; Еуропа үшін ұмыт болып бара жатырған көне Грекиядағы мұраларды қайта жаңғырта отырып, бүкіл әлемге таныстырды және түсіндірді; Қазіргі Орта Азия халықтарынан бастап, Еуропалық Испанияға дейінгі үлкен аймақты қамтып, сол дәуірдегі ғылыми-танымдық кеңістікте айтарлықтай беделге ие болды; дін мен философия ғылымының өзіндік үйлесімділік, бірін-бірі толықтырушылық үлгісін жасап берді т.б.

Иудейлік және христиандық мифологияларды жинақтаған Ислам дінінің негізгі рухани көзіне айналған Құран кітабы өз кезегінде діни және ғылыми дүниетанымның өркендеуіне кең жол ашқан болатын. Құран - қасиетті жазба және рухани-мәдени дәстүрдің деректемесі ретінде «оқу», «дауыстап оқу» деген мағыналарды білдіретін араб сөзінен туған атау. Оны Мұсахаф, Фурахан, яғни, «Жаңалық табу», «Жебеу», «Мейірман мен дұшпанды ажырата білу» деп те атайды. Құран өзіндік құрылымы күрделі және жүйелі жазылған көпшілікке де, зияткерлікке де арналған дүниетанымның жан-жақты мазмұндарын құрайтын ілім: 114 сүре мен әрқайсысы 3-еуден тұратын 286 аят (керемет, білім, ишарат деген мағыналарда) бар. Ал оның қасиеттілігі – құдайдың көктен түсіргендігімен, мәңгі жойылмайтын, құдайдың өзімен бірге жасайтындығымен және философиялық, құқықтық, саяси, адамгершілік, эстетикалық, гигиеналық, тәлімгерлік т.б. ілімдер жинақталғандығымен сипатталады. Құранның жер үстіндегі көшірмесін Алланың елшісі Мұхамммед пайғамбар (576-632 жж) қабылдап алған деген сенім орныққан. Құранның осындай жан-жақты білімдер жүйесін арнайы сараптаушылар, яғни, құранды түсіндірушілер-философтар (тафсир) ондағы кейбір рәміздік, образдық, аллегориялық ниеттердің ішкі мағынасын ашып, бұқара халыққа ұсынып отырады. Олардың көбі оның ілімдерін өзгертпей сол қалпында, бұрмаламай, қарапайым деңгейде түсіндіріп беруді басшылыққа алады.

Ислам діні аясында кейіннен сан түрлі бағыттар мен көзқарастар жүйесін қамтитын бірнеше ағымдар пайда болады: суфизм, шиизм, суннизм, ханифизм т.б.

Суфизм – (суф, суфи, суфий сөздерінен шыққан, яғни, жүн, жүннен тоқылған шекпен деген мағыналарды білдіреді.) 8-9 ғасырларда қазіргі Ирак, Сирия жерлерінде пайда болып араб халифаты елдеріне кең таралған, кейіннен, әлем мұсылмандарына да ықпал еткен діни-мистикалық ілім. Басты қағидалары: Құдайдың хақтығына шек келтірмей, оған шын ниетімен, жан-тәнімен берілу, адам жанының құдаймен бірігуі, жер бетіндегі пендешіліктен қол үзіп, материалдық игіліктерден бас тартып, шәкірттердің (мүридттердің) аскеттік өмір стилін қолдануы, құдаймен тоғысу үшін ерекше экстаз жағдайына ену, құпия ілімдерді (эзотерия) игеру және оны көпшілікке (экзотерия), «білімсіздерге» жарияламау, құдайды сүю арқылы интуитивті түрде «нұрлануға» жету (ақиқат жолы), мадақ жырларын жырлау (зікір салу), терең пантеистік танымды ұғыну, осындай практикалық іс-әрекеттерді ұстаздардың (мүршидтердің, пірлердің) өз басынан өткізуі т.б. Сонымен қатар онда мынадай өзіндік қалыптасқан категориялар жүйесі бар: ахуал, ақиқат, зейін, дәруіш, дария, гаухар, ғайб, ғайбат, ғалам, ибадат, жаухар, сыр, ризық, хал, ынсап, ықлас, қаусар, харам, тәуба, тәлім, тәуекел т.б. Бұл ілімді алғаш негіздеушілер: Зу-н-Нун әль-Мысыри, Абу Абдаллах әль-Мухасиби, әл-Ғазали, Суфи Алаяр, А. Яссауи т.б.

Мәселен, Мухасиби «хал» ілімін, яғни, құдайға баратын жолда сопының қас-қағым сәтте нұрлануын негіздесе, маламатийа мектебі адамның ішкі жан дүниесінің тазаруын ұсынады, ал Джунайд «фана» жүйесін, яғни, мәңгі абсолюттегі үстем болмысқа жеткізетін мистикалық жібіп кетуді байыптады да, шариғат — жалпы мұсылмандық діни заңдар, тарихат және хақиқат – құдайлық шындықа жету сатыларын дәйектейді. Суфизмдегі бұл үдеріс, тек абсолютті бостыққа ұмтылу ғана емес, білім алудағы мистикалық тәсіл, адамның ішкі дүниесіндегі құдаймен тоғысу, ФАНА бейболмысына сіңу арқылы нұрлану болып та табылатын танымдық-практикалық шындық. Суфизм идеяларындағы «хәл» күйі үздіксіз үдеріс арқылы сыртқы әлеммен байланысын үзу, фана мақамына жету, адамның «өзін» жоғалтуы бойынша «фанаға» – «өз болмысын Тәңірде ерітуге», Тәңірмен бір болуға (фана фи Аллах) ұмтылыстың нақты көрінісі. Ал «фана» феномені алғашқы жабырқау мен мұң – психологиялық күй бойынша, онтологиялық – (болмыс бірлігі мен Хақты түйсіну) таным тұңғиығына сіңу арқылы, теологиялық – (өз болмысын Құдайлық деңгейде еріту, жоғалту, онымен тұтасу)» сатыға көтерілу.

Абу Язид сана болмысының үш сатылы өрлеуін: «Мен», «Сен», «Ол-өзіндік» деп тұжырымдайды. Абу Абдаллах Хусейн ибн Мансур әль-Хал-ладж сопы рухының құдаймен шынайы бірігіп, ең түпкі жоғары сатыға жетіп, «Мен Ақиқатпын» деп шабыттануын дәйектейді, Сухраварди мистикалық нұрлану құбылысы «ишракты» дамытады, Ахмед Газали, Айн әль-Кузат Хамада-ни, Ибн әль-Араби «вахдат алъ-вуджуд» ілімін, яғни, болмыстың бірлігі тұжырымдамасын өрістетеді.

Бұл суфистік дәстүр жаңа заманда үнді мұсылман теологтарында – Шахразури, Дав-вани, Молда Садра, Хади Сабзивари ілімдерінде қайтадан өрнектеліп, бүгінгі заманға дейін жалғасып келе жатырған ықпалды сенімдердің бірі.

Калам (әңгімелесу, сұхбат, сөз деген мағыналарды білдіреді) – орта ғасырдағы араб-мұсылмандық фалсафадағы діни бағыттардың бірі. Бұл үш кезеңге бөлінеді: ерте (7 ғасырдың аяғы - 8 ғасырдың басы); мутазилиттер кезеңі (8 ғасырдың аяғы - 10 ғасырдың ортасы); классикалық кезең (10 - 12 ғғ.). Алғашқы кезеңіне христиан­дық пен иудаизм өкілдерімен пікірталастар жүргізу тән және үлкен, кіші күнә, тағдырдың тағайындалуы сияқты мәселелер төңірегінде ой өрбітті. Осыған орай, тағдыр түсінігіне мойынсұнушылар – джабариттер, адам әрекетіндегі белгілі бір деңгейдегі еркіндікті дәйектеушілер – кадариттер болып екіге бөлінді. Ал мутазилиттер кезеңінде дискурстық мәселелердің шеңбері ұлғайды: алғашқы жаратушы, құдайдың бірлігі (таухид) және оның қасиеттері (сифат) т.б. Ашари өзінің ілімін «аралық бағыт» (мазхаб аусат) ретінде ұсынды да, фатализм мен волюнтаризм сияқты шеткі бағдарларды теріске шығарды. Ол Құранның мазмұнын сөзбе-сөз түсінуге және оны аллегориялармен көмкеруге қарсы шықты, эсхатологиялық түсінікке сеніммен қарады, Әбу-әль-Хасан Ашаридің ізбасарлары да осы пікірлерді дамытты: әль-Бакиллани, әль-Джувайни т.б. Бұл ілім алдымен әлемнің мәңгілі мен жанның өлетіндігі туралы ілімді жоққа шығарды. Ал 15 ғасырлардағы соңғы калам исфахан мектебі арқылы суфизм мистикасына бет бұрды.

Мутазилиттер(бөлінгендер деген мағынады) – көне Грекиядағы философия мен логиканың тәсілдерін құдай мен адам қатынастарында қолдануды алғаш рет ұсынған бастапқы мұсылмандық теология өкілдері. Олар құдайдың қасиеттерін айнытпай сол қалпында түсінуге қарсы шықты, құдайға адамдық тәндік болмысты таңуға болмайтындығын дәйектеп, ол құдайдың бірлігі идеясына қарсы келетіндігін тұжырымдайды. Құдай сөз сөйлеу қабілетін ие екендігін жоққа шығара отырып, Құранның мәңгілігін терістеп, ол Құдай құдыретінің бір ғана көрінісі деп білді. Құранның қасиеттілігі оның әріптерінде емес, рухында дей келе, «илм ат-тәфсір» деп аталатын оны арнайы түсіндіру ілімін енгізді. Олар ерік еркіндігін қолдап, адам істеген әрекеттеріне құлықтылық тұрғыдан жауапкершілікте болатындығын ұсынды. Үлкен күнә (са­хиб кабира) жасаған мұсылман адам құдайсыз (кафиром) болып табылмайды тек ортаңғы жағдайда сақталады деп түсіндірді.

 2. Бағдат халифаты тұсындағы көрнекті ойшылдардың бірі - Абу-Юсуф Якуб бну-Искак әль-Кинди (800-879 жж.) Басра қаласында туып, Бағдатта білім алған. 200-ден астам еңбек жазып, оларды: метафизика, логика, этика, математика, астрономия, медицина, музыка теориясы сияқты салаларға арнап, сонымен қатар Антика дәуіріндегі грек философы Аристотельдің еңбектеріне талдаудар жасауда айтулы еңбек сіңірген энциклопедист ғалым. Оның «Метафизика», «Категория», «Екінші Аналитика» т.б. еңбектерін аударып, түсініктемелер берген. Бірақ оның бізге жеткені 20-дан астам ғана еңбек: «Аристотель кітаптарының саны және философияны меңгерудегі қажеттілік туралы трактат», «Алғашқы философия туралы трактат», «Пайда болу және жойылудың ішкі әрекеттік себептерін түсіндіру туралы трактат», «Бес мән туралы кітап» т.б.

«Аристотель кітаптарының саны және философияны меңгерудегі қажеттілік туралы трактат» атты еңбегінде Аристотель еңбектерін төрт түрге бөліп топтайды: логика (8 кітап) – Категориялар, Түсініктеме, Екінші Аналитика, Топика, Софистика, Риторика, Поэтика; Физика туралы (7 кітап) – Физика, Аспан туралы, Пайда болу және жойылу туралы, Ауадағы және жердегі құбылыстар, Минералдар туралы, Өсімдіктер туралы, Жануарлар туралы; Денені қажет етпесе де, онымен біге өмір сүретіндер туралы (4 кітап) – Жан туралы, Қабылдау және қабылданатындар туралы, Ұйқы және сергектік туралы, Өмірдің мәңгілігі және өтпелілігі туралы; Метафизика.

Оның онтологиясы мен Аристотельге берген түсініктемелеріндегі – «болу» мен «болмау», «жаратылу актісі» мен оның жалпылама бейнесі, «форма» мен «мекен» жөніндегі көзқарастардан туындайды. Бұл тұста «болмау» түсінігі Бейболмыстың негізгі анықтамалық көрсеткіші, «сапасы», айқындаушысы болса, «болу» ұғымы оған қарама-қарсы мағынада қолданылатын болғандықтан, ол да онтологияның мәнін ашуға бағытталатын басты феномендердің бірі, әрі түпкі мазмұнын құрайтын құбылыс.

Мәселен, оның онтологиялық танымының бастамасы «бар болу» құбылысына негізделген субстанциялық дәнекерлер бойынша құрылады, яғни, субстанциялар «болу» құбылысын ашудың (экспликациялаудың) модусы ретінде ұғынылатындығын былайша дәйектейді: «Сан мен субстанцияның тіркесіне келсек, оған «болу» және «қайда» дегендер мысал бола алады, өйткені, мұнда субстанцияның потенциясы (қуат мүмкіндігі) мен орын (ал орын дегеніміз көлемге жатады) тіркесіп тұр. Сол сияқты «болу» және «қашан» десек, уақыт потенциясы (ал уақыт дегеніміз сан) мен субстанция қосылып тұр. Субстанция мен субстанцияның тоғысуына келсек, оған ие болу мысал бола алады: мұнда бір субстанция – ие болушы, екінші субстанция – біріншінің иелігіндегі нәрсе. Мұнда бір субстанцияның потенциясы екінші субстанциямен қосылған, екі субстанцияның потенциясы бар».

Осы ұсынылған таза метафизикалық идеядан әл-Киндидің орталық түсінігіне айналған субстанцияның Грек философиясындағы және қазіргі классикалық философиядағы «субстанция» ұғымынан айырмашылығы бар. Араб ойшылында субстанция түсінігі «субстанционалдық» ұғымымен сәйкестенеді де, оның қызметіне баса назар аударылады. Бұл ұстаным болмыстың жеке элементтерін оның ішкі орталығы (имманентті ядросы) арқылы айқындаудың құралы ретінде пайдалану бойынша құрылған ойлау машығы. Субстанция бұл мәтінде әрбір жеке материяның өмір сүруінің, бар болуының тексеруші және айқындаушы тетігі тәрізді болып ұғынылады. Сондықтан жоғарыда көрсетілгендей, субстанция – жалпы «болу» түсінігін қамтамасыз ететін модус, өмір сүрудің субстанционалдылығы, яғни, оның «өзегі» ретіндегі алғашқы сипатын сақтауы дегенді білдіреді. Философияның классикалық түсінігіндегі түпнегіздік ортақтық, әл-Кинди бойынша, нақты жеке болмыс элементінің қасиеттерінің, орналасуының, сапасының т.б. өлшемдерінің бәрін қамтитын ортақ ядро. Кез-келген нәрсенің субстанциясы сол заттың нақты тек қана өзі болып табылатын концептуалистік көзқарас ойшылдың түсінігінде бастапқы таным ретінде қамтылған. Сондықтан бұл тұстағы «субстанцияны» – онтологиялық мағыналы, болмыстың «болу негізін» ашатын, «бар» мен «өмір сүрудің» субстраттық жағдайы, оның базисін қамтамасыз етуші өзімен-өзі мән болып табылатын феномен ретінде байыптаған жөн. Демек, ол – өз алдына оқшау абстрактылы түсінік емес, әрбір материяның бойына енгізілген (сіңірілген) өзін-өзі сол жеке элемент арқылы ашатын заттардың «бар» екендігін қайталап тұратын бейне бір тұрақтылық болып шығады.

әл-Киндидің дүниетанымының теологиялық арнасы: жаратылу актілері мен бейне бір жоғарғы күш – креативтік қуаттың көріністерін бағамдауға ауысады: «Сүйектердің жоқтан бар болуы қалай, әлде бұрын болып, топыраққа айналған соң қайта орнына келуі қалай? Әрине жоқтан бар жасағаннан бұрын, бар нәрсені орнынан келтіру оңай. Жаратушы үшін бұның екеуі де бірдей: оған еш қиындығы жоқ. Өйткені жоқтан бар жасаған күш өзінің жойған нәрсесін қайта қалпына келтіре алады... Ал Алланың ұлылығы мен құдыретіне иланбай сұрақ қоюшы мойындаса керек: оның өзі де әуелде жоқ еді, содан соң пайда болып, өмір сүре бастады, демек, оның сүйектері де болған жоқ, олар әуелде жоқ, соңынан қажеттілікпен пайда болды. Бұдан шығатыны – егер бұл сүйектер болмаған болса, оларды қалпына келтіріп тірілту турасында жағдай да осы әліптес: олар бар, олар тірі болмағаннан соң тіріліп, өмір сүруде. Бұдан олар тіршілік белгісі болмағаннан соң тірілтеді деген түйінге келеміз». Бұл тұста ойшыл әлемнің жаратылуын түсіндіруге талпынып, өзіндік қисындарын дәйектеуді ұсынады.

Осы тұстағы креационистік актіні процесс ретінде қарастырса, үш «нәрсе» қатысатындығын көреміз: бірі – құдай (жаратушы), екіншісі – адам (жаратылған), үшіншісі – жоқтық (жаратылғанға дейінгі бастапқы қалып). Демек, ойшыл айтқандай, «жоқтағы» «бар» екендік белгілі бір бастапқы нұсқаны ниеттейді. Сондықтан ол «бұрын болмағандықтың» дәлелі болып табылатын конструкцияны құруға мәжбүр: «олар бар, олар тірі болмағаннан соң тіріліп өмір сүруде». Ендеше, қашанда, «Жоқ» өздігінен бар бола алмайды, ойшылдың мысалы бойынша, барға айналған туынды – адам, адамның бастапқы болмауының күйі – «жоқ», сол «жоқты» потенциал ретінде танушы және потенциалдандырушы, белсендендіруші үшінші жақ – жаратушы.

Жаратылу актісін белсенді байыптаған әл-Кинди әрі қарай өз ойын былайша өрбітеді: «Сондықтан заттың өзіне қарсы заттан шығуы – айқын, мүмкін нәрсе. Өйткені: Алла сендерге жасыл ағаштан от жаратты делінген. Демек, ол отты от еместен, қызуды қызулы еместен жаратты. Ол бір заттың қажеттілікпен өзіне қарама-қарсы заттан жаратылуын қалады. Егер зат басқа заттан жасалмаған болса, ол өзінің субстанциясынан ғана жасалды деген ғана қалар еді, оның субстанциясы одан ілгеріде ештеме жоқ, мәңгілік тұрақты болар еді. Егер от от еместен шықпаса, басқа бір оттан пайда болар еді. Егер от басқа бір оттан шықса, үнемі осылай бір от бір оттан шығып отырар болса, онда ол мәңгілік от болған болар еді, оның бір кездері болмайтын уақыт өлшемі жоқ болуы тиіс еді. Бұлай болғанда, от бұрын болмаған кезден кейін пайда болмас еді... Яғни бір болмыс өзінің бар болуының көзін бір болмыстан табады».

Осы пікірдегі жаратылу тізбегінде ойшыл креационизмнің «екінші қағидасын» ашады, яғни, болмыс элементтері үнемі түгелдей жоқтан туындамайды, басқа болмыс арқылы пайда болады. әл-Киндидің негізгі теологиялық ой түйіні – «бір болмыстан басқа түрінің пайда болу процесі жүрмесе, оның әлемдегі бір ғана түрі өзін-өзі қайталаумен ғана болып, дүниенің сан алуандығы құрылмас еді» деген тұжырымды меңзейді. Яғни, бастапқы бір нәрсе пайда болмаса, ешнәрсе де пайда болмас еді деген түйінге тіреліп, бір болмыстың бар болуы екінші болмыстың да болуының шарты екендігі жөніндегі эволюцияны жасайды. Себебі, өзге нәрсені тудыруға қабілетті әрбір болмыс әлемді көптүрлілікпен қамтамасыз етудің кепілі ретінде қызмет етеді. Бұл жерде әлемнің күрделі құрылымдық моделі, материяның сан алуандығы, болмыстың көп түрлілігі жөніндегі пікірлер жаратылу актісімен теологиялық аспектіде дәлелденеді. Демек, пайда болудың екі түрлі жобасы ұсынылады: «жоқтан бар болу» және «бір нәрседен екіншісінің тарамдалу (дифференциациялану)» жолымен туындауы. Сондай-ақ ойшыл «қажеттілікпен» жаратылу туралы да сөз қозғайды. Яғни, «бір компоненттің пайда болуының қажеттілігі, шындығында да, дүниеге қажет элемент ретінде таңдалғандықтан» деген тұжырымды туғызады: «Бұған дәлелдің қажеті жоқ: ол жоқтан бар етті. Дене еместен дене жасауға, жоқты бар етуге құдыреті жетіп тұрған Хақ тағала жаратуы үшін уақытты қажет қылмайды, өйткені ол нені болсын материяның көмегінсіз жасай алады».

Бұл тұста уақытсыздықты қажет етудің екінші қыры – уақыт пен кеңістіктен тыс болып табылатын Жаратушының өзінің жеке құдыреттілігі арқылы континуумсыздандырылған. әл-Кинди атап өткендей, «жаратушының уақытты қажет қылмауы», «бол» деп бұйырғанда бола қалуы» да бастапқы жоқтық түрінде сипатталып тұрған Бейболмыстың уақытсыздығына келіп тоғысады. Сондықтан бұл тұста «жаратылу» - болмыстағыдай, әдеттегідей «процесс» болып табылмайды. Ендеше, бұны онтологиялық логикамен түсінсек, ешқандай да процесс өтпеген, сондықтан Құдай уақытты қажет қылмаған екендігі ұғынықты.

әл-Кинди: «Қандай адам өзінің адами философиясымен жоғарыда келтірілген Құран аяттары әріп санымен топыраққа айналып қалған сүйекті қайта тірілтіп, заттарды өзіне қарсы заттардан шығаруға Алланың құдыреті жетіп тұрғанын Хақ тағаланың оқытуымен Пайғамбарымыздың түсіндіріп бергені тәрізді түсіндіре алмақ? Бұл үшін ақыл иелерінің тілі шолақ, оған адам ақылы жетпек емес, жеке бір адамның ақыл-ойы дәрменсіз»,-деп таза жаратылу бейнесін тереңдей талдап, «жоқтық» болып табылатын Бейболмыстың парадоксальділігі мен Жаратушының әлемді бар қылуы туралы тылсымдық актісінің бірлігі, шындығында да, дуалистік және диалектикалық бірлікті жұптайды.

әл-Киндидің «Бес мән туралы кітап» деп аталатын еңбегінде аристотелизмнің кейбір негізгі ілімдері айқын көрініс табады. Сондықтан Аристотель тұжырымдаған «форма» туралы түсінік пен «орын» туралы пайымдауларды сараптаған әл-Киндидің дүниетанымын шығыстық ойлау машығындағы идеялар бойынша зерделеу қажет. Мәселен, оның: «Олай болса, біз ең бірінші мынадай түйін жасауымыз керек: осы бес барлықтың екеуі, атап айтқанда, материя мен форма әрбір заттың бар болуының бастауы болып табылады....Материя мен форма болса, олар осы төрт түр үшін бастау, яғни, бастаудың бастауы, олар қарапайым, олардан ілгеріде ештеме жоқ, өйткені сол төрт түрдің өзі дене, ал материя мен форма дене емес, денені құрастырушылар»,-деген ой пікірлері Аристотельдің ілімінің шығыстық философиямен жалғасын табуы болса да, екі аймақтың ойшылдары өзіндік ерекшеліктерімен де айрықшаланады. Яғни, аристотельшілдерде форманың бастапқылығы материядан да алғашқы болатын болса, бұл идеяларда екеуінің қатар қойылатын дуалистік ұстанымы қамтылады.

Яғни, форма мен материя араб фәлсафашысы атап өткендей, «бастау, бастаудың бастауы, олардан ілгеріде ештеңе жоқ» болса, «бастапқы субстанционалдық» деп тиянақтап атауға болатын феномен. Ойшылдың «одан ілгеріде ештеңе жоқ» түсінігі – Ештеңе «бар» ұғымын білдіреді. әл-Киндидің ойтолғамында осы мәселелер әрі қарай былайша пайымдалады: «Қарапайым материяда әлдеқандай бір потенция бар. Заттар материядан соның арқасында құралып, пайда болады. Бұл потенция – форма. Яғни, форманың өзі потенция деген сөз». Осы терең мәнді идеяны түйсінген әл- Кинди оған түсініктеме беріп, анықтап алуға тырысады: «форма бір затты екінші заттан көзбен көріп ажырататын түр өзгешелігі, сонымен бірге осы жерде көру аталатын білім дегенді білдіреді».

 әл-Киндидің «Бес мән туралы кітап» еңбегіндегі қозғалыс жөніндегі толғаныстар онтологиялық модустардың және оның динамикасының қозғалысқа түйісетін тұстарын пайымдап, оларды түрге бөлу мәселелерін де ұсынады. Ол қозғалыстың алты түрін атап көрсетеді: пайда болу, жойылу, құбылу, ұлғаю, кішірею, бір орынннан басқа орынға жылжу. Бұларды толығырақ ашып көрсеткен ойшыл: «Пайда болуға келсек, ол субстанцияларда ғана болады. Мәселен, адамның жылы мен суықтан пайда болуы тәрізді. Дәл осылай жойылу да субстанцияларда ғана болады, мәселен адамдардың тозаңға айналуы»,-деп түсініктеме береді. Бұл мысалда ұсынылғандай, «адам» болмысы «тозаң» болмысына айналады (құбылады). Бірақ осы процесте нақ сол адамның болмысы түбегейлі жойылады, ал пайда болу процесінде жылы мен суықтық қала береді де, одан адам туындайды. Соңғысы құбылу емес, туындау, яғни, ғылыми тұрғыдан алғанда, генетикалық және логикалық қатыссыздық себепсіздігі (индетерминизмі) үстемдік етеді.

 «Құбылуға келсек, ол субстанцияда бар сапада ғана болады, мәселен, әлдебір қараның аққа айналуы немесе суықтың өзгеріске ұшырап, жылынуы немесе тәттінің ашыға айналуы сияқтылар»,-деп ойын әрі қарай сабақтаған ойшыл бір сапаның екіншісі сапаға өтуін дәйектейді.

Сонымен, әл Кинди философиясының танымы әрі қарай «мекен» туралы пайымдауларымен жалғасын табады. Ойшыл Аристотель ілімін басшылыққа алғандықтан, оның «мекен» проблемасын қозғауы Аристотель мен аристотельшілердің «орын» мәселесін қарастыруынан туындайды. Дегенмен, әл-Кинди Антикалық туындыларды қайталамайды, өзіндік ой тұжырымдарын былайша дәйекті ұсынады: «Мекенге қатысты, оның не екені күңгірт және нәзіктігі себепті, философтардың пікірлері әр түрлі. Олардың кейбіреуі мекен мүлде жоқ деген сенімге ойысады. Кейбіреулері ол дене деп бекемдейді (Мәселен, Платон). Қайсібірі ол бар, бірақ дене емес дегенге табан тірейді... Денені осы қамтып тұрғанды біз мекен дейміз. Шындығында да, сен бұрын бос жерден ауаны, ауа болған жерден суды көресің. Бұлай болатыны су келгенде ауа ығыстырылып шығарылады. Бірақ орын қалады, біріншісінің немесе соңғысының жойылуымен ол жойылмайды. Осылайша айқын болды: мекен бар және айқын нәрсе...Мекен дене бола алмайды, ол – қамтылатын денеден тыс жазықтық. Мекен ұзындығы, ені мен тереңдігі бар материяға қосылмайды, ол ұзындығы мен ені бар материя». әл-Киндидің түсінігінде орын айқын нәрсе, яғни, болмыстық, бірақ дене емес, денеден тыс болатын қандай-да бір жазықтық, олай болса, бұл түсінік кеңістік ұғымының анықталуына келіп тоғысады да, орын кеңістіктің шартты бір бөлшегі немесе нақты көрінісі болып табылады. Яғни, ойшылдың айтайын деген тұжырымы: егер дененің ығыстырылуымен қатар мекен жойылса, оның орнын басатын өзге материяға мекен де қалмас еді. Сондықтан мекеннің сақталуы оны «бар» ретінде қарастыруға мүмкіндік береді. Кеңістіктегі денелер орын ауыстырған сайын, мекен жойылып отырмайды дегенге түсініктерге келіп саяды.

Бағдат халифатындағы Басра қаласында Х ғасырдың екінші жартысында «Таза ағайындар» деп аталатын діни-философиялық бағыт пайда болды. Олар: әл-Мукаддаси, аз-Занджани, әл-Михраджани, әль-Ауфи, Зейд бну Рифана сияқты ойшылдар тобынан құралған. Олардың негізгі мақсаты бұрмаланған исламды «Философия арқылы тазарту» және энциклопедиялық білімдерді жүйелелу. Осыған орай, олар төрт бөлімнен және 51 трактаттан тұратын энциклопедия құрастырды: 1) Пропедевтика және логика; 2) Жаратылыстану ғылымдары және адам туралы ілім; 3) Әлемдік жан туралы ілім; 4) Құдай туралы ғылымдар. Бұлар осы 51 трактатты оқып үйренудің арнайы жүйесін жасап қалыптастырды. Таза ағайындардың бұл еңбектерінде де Аристотель мен Платонның пікірлері қолданылады, оларға түсініктемелер беріледі. Себебі, олар шындық – араб шариғаты мен грек философиясының бірлігінде жатыр деп, дін мен ғылымның үйлесімде болу керектігін ұсынды.

3. Орта ғасырдағы Араб-мұсылмандық ренессанс тек халифат аймағын ғана емес, бүкіл төңірегіндегі Үнді, Парсы, Орта Азия, Мысыр, Испания сияқты мемлекеттерге де таралды. Соның ішінде барынша дамыған Орта Азия халықтарындағы түркі жұртына таралған ықпал айтарлықтай болды. Әлемге танымал болған, «екінші ұстаз» атанған қыпшақ даласынан шыққан әл-Фараби, медицинасымен әйгілі болған Ибн-Сина т.б. астрономдар мен өнер иелері осының айғағы.

Соның бірі - Әбу Әли Хусейн Ибн Абдаллах ибн Сина (980-1037 жж.) орта ғасырдағы тәжік философы, дәрігер. Ол сондай-ақ математика, астрономия, ботаника, геология, лингвистика, поэзия, музыка саларында да көп еңбек сіңіріп, 400-ге жуық еңбек қалдырған. Оның 43 трактаты медицинаға арналған. Ең басты энциклопедиялық еңбегі – «Білім кітабы»: логика, физика, математика және метафизикаға арналған төрт бөлімнен құралған. Сондай-ақ, «Нұсқаулар мен өсиеттер», «Емшілік каноны», «Емдеу кітабы», «Әділеттілік туралы кітап» т.б. әлемге танымал мұралар болған және «Жан туралы поэмасы» да терең философиялық толғамға толы.

Бұл да Аристотель мен Платонның және Плотиннің мұраларына сүйене отырып, өз ілімдерін дамытты. Негізгі философиялық мәселелерді зерттеу аймағы: субстанция, дене, форма, себптілік, қажеттілік, мүмкіндік, мән, қозғалыс, дене мен жан сияқты метафизикалық мәселелер болған.

Мысалы, өзінің «Анықтамалар туралы» (Ар-рисала фи-л-худуд) деген туындысында; «форма», «орын», «бостық», «ештеңеден жаратылу», «жарату», «түп бастау» т.б. онтологиялық-теологиялық ұғымдарға жеке-жеке анықтамалар мен түсініктемелер беретін сөздік түріндегі құрастырылған ой жүйесін жинақтап көрсетеді.

 Араб-мұсылмандық философ - Әбу Хамид Мұхаммед әл-Ғазали (1058-1111 жж.) жүзге жуық еңбек жазған, өз дәуірінде «Шейх-ул-ислам» деген атаққа ие болған. Сондықтан оған: «Егер Мұхаммедтен кейін пайғамбар болатын болса, ол сөзсіз Ғазали болар еді» деген баға берілген. Негізгі шығармалары: «Философтар ниеті», «Бақыт алхимиясы», «Нұрдың орын алу тәртібі», «Жұмыс өлшемі», «Інжілді бұрмалаушыларға нықтылы жауап», «Дін ғылымдарының қайта өрлеуі», «Тура таразы», «Адасудан арылдырушы» т.б. Ол осы еңбектерінде: құқықтану, философия, логика, теология, суфизмнің өзекті мәселелерін толғады да, онтологиялық-теологиялық, космологиялық, этикалық мәселелерге баса назар аударды.

 Мәселен, Әл-Ғазалидің «Оған ұсынылған сұрақтарға жауаптары» деп аталатын туындысында әлемнің жаратылысы толғанылады: «бос кеңістік», «жоқ», «пайда болу», «форма», «орын» тәрізді ұғымдардың ішкі мәнін сараптайды. Өзінің космологиялық пікірлерін тұжырымдай келе, ол: «Кеңістікті бос деп санайтындар бос деп отырған орта шын мәнінде сол ауа тұрған ыдыс сияқты...Демек, бос кеңістік мүлде бос емес, үйткені ол үлкен»,-деп атап өтеді. Бұл физикалық бос кеңістік жөніндегі түпкілікті таным: «бос кеңістік болса да, ол түпкілікті бос емес және бос болуы да мүмкін емес» деген классикалық тұжырымға жетелейді.

Ғазалидің космологизмі мен онтологиясы әрі қарай бос кеңістік туралы тұжырымды аша түседі: «Бұл бос кеңістіктегі дене бір орында не тұрақтап тұра алмас еді, не қозғала алмас еді. Дене бос кеңістікте өзінің жаратылысынан тыныштық қалпын сақтайды деп айта алмаймыз. Өйткені бос кеңістіктің барлық бөлігі өзара тең. Олардың арасында сапалық айырмашылық жоқ»,-дей келе: «Сондай-ақ бір дененің ішіндегі екі нүктеде орналасқан екі жер бар болуы ықтимал дегенге тоқтауға болмайды...Оның екі орны бар делік. Бірі – табиғатына тән меншікті мекені, екіншісі - мүмкін болатын орын». Бұнда ойшыл онтологиялық мән монизмін айғақтайды. Демек, әлемнің біреу, жалғыз екендігін дәйектеуге мүмкіндік береді. Ғазалидің «бос кеңістік болса» деген моделі бойынша, дене ол жерде не қозғала алмайды, не тұрақтап тұра алмайды, яғни, өмір сүруі мүмкін емес болып шығады. Бұдан шығатын қорытынды: дененің бос кеңістікте өмір сүруі де, бос кеңістіктің болуы да мүмкін еместігі туралы пайым.

 Әл-Ғазалидің Бейболмыстық танымы теологизммен ұласып, әрі қарай күрделене түседі: «.. Өйткені барлық пайда болатындар өздерінің пайда болғандарына дейін мүмкіндік жағдайында өмір сүреді, яғни, өзі жаратылғанға дейін жаратылу мүмкіндігіне ие болады. Өйткені жаратылу мүмкіндігі жаралғанға дейін болады. Бұл мүмкіндік не бір нақты нәрсе немесе соның елесі, әлдеқандай бір жоқ нәрсенің дерегі болуы керек. Егер ол әлдебір жоқтың дерегі ғана болса, онда пайда болушының пайда болуының мүмкіндігінің болмағаны. Әуел баста ол мүмкін болмаса, ол мүлде мүмкін емес болатын. Ал ол бастан мүмкін емес болса, ол ешқашан пайда болмас еді, жаралмас еді. Бірақ бұл дұрыс емес».

Ойшыл ұсынған бұл ұстаным қарапайым логика бойынша: адам кез-келген нәрсені жасар алдында әуелі оның қандай болу керектігі туралы идея құрастырады, олай болса, жоғарыда көрсетілген бастапқы мүмкіндіктер «құдайдың ойындағы идеяға» сәйкес келеді.

әл-Ғазалидің тұжырымдамасы бастапқы Ештеңе, Жоқтық мәселелеріне қарай ойысады: «...жоқтың жаратушыдан еш тәуелділігі жоқ. Сонымен жаратушының әміріне тәуелді нәрсе – жаратылғанның барлығы, бірақ жоқтығы емес. Бірақ егер жаратылғанның барлығы жаратушыға тәуелді болғанмен, бірақ ол осы барлықтан ілгеріде жоқ болғандықтан ғана тәуелді дер болса, бұл бар жоқтан соң дегенді ғана көрсетер еді. Бірақ бар жоқтан соң келеді деген бұл көзқарас тұрғысынан жаратушы оған ешқандай ықпал жасай алмайды, өйткені барлық жоқтан соң ғана пайда бола алады және ол өзінің табиғатынан жоқтан соң ғана туады. Барлықтың жоқтан соң келуі жаратушының құзырында емес»,-дей келе, ол өз тұжырымын әрі қарай жалғастыра түседі: «Рас жаратушы өз қаракетінен бас тартып, ештеме жаратпауға құзырлы, бірақ оның ілгеріде жоқ болмай тұрып, бірдемені жаратуы мүмкін емес».

Сондай-ақ әл-Ғазали аристотельшілдік және әл-Кинди мен әл-Фарабидің «формаға» басымдылық беретін дәстүрлі идеяларын да қамтып өтеді: «Дененің жалаң формадан жасалуы да мүмкін емес. Өйткені форма өздігінен өмір сүрмейді, ол әрқашан материямен байланыста. Егер форманың жасауға қабілеті арқасында да жасалатын болса, онда не материя жеке өзінше аралық байланыстырушы түрінде болар еді, сөйтіп форма материяның себебіне, ал материя жаратылған дененің себебіне айналып, ақырында форма себептің себебі болып шығар еді, бірақ материяның өзінің материялық сипаты тұрғысынан бұл мүмкін емес». Яғни, Ғазалидің формализм тұжырымдамасы материямен бірлікте қарастырылатын және бәрінен алғашқы болып табылатын мәнге тоғысады. Форма жеке дара емес, өздігінен материя бола алмайды, оның иманенттілігі шектеулі, материя шегінде ғана ашылатын экспликациялы. Демек, форманың жаратушылық ықпалы оның тек өзі-үшін ғана емес, материя арқылы ғана өз мәнін ашады. Форманың сырттан таңылған оқшаулығы түсіріледі.

4. ҮІІІ ғасырда құрылған Мұсылмандық Испания мемлекеті Андалусия күшейе түсіп, мәдени-әлеуметтік, экономикалық саяси жағынан нығайып, өздерін халифат дәрежесіне дейін көтергендіктен, бұл кейде Кордова Халифаты деп аталған. Сондықтан Мұсылмандық Испанияның философтарын «Кордова халифатының ойшылдары» деп те атау дәстүрге айналған.

Осы халифаттың алғашқы ойшылдарының бірі ретінде саналатын Ибн-Бадждың (1070-1138 жж.) негізгі шығармалары: «Тақуаның тұрмысы», «Жан туралы», «Жеке дара өмір сүруші», «Адамның мақсаты туралы», «Қоштасарлық жолдау» т.б. Сондай-ақ метафизикада аристотелизм бағытын қолдап, психология, ло­гика және этика, астрономия, математи­ка, жаратылыстану мәселелерімен шұғылданды. Бірақ оның көптеген еңбектері бізге жетпеген.

 Ибн-Бадждың түсінігі бойынша әлем мәңгілік, ал Құдай оның кемелденген көрінісі болып табылады. Ол алдымен жанды зерттеу қажеттігін ұсынып, адамның тәнін табиғи және мәдени аймақтарға бөліп көрсетеді. Алғашқы қозғаушы күш жан немесе ақыл болып табылады. Сонымен қатар «махабба» да қозғаушы күш ретінде ұсынылады. Ал жан адам амалының қозғаушысы болса, амал мынадай түрлерге бөлінеді деп көрсетеді: 1) Ақылды немесе ойшылдық амал; 2) Үш рухани амалдар – ес амалы, қиял амалы, сенсорлық амал; 3) Сезімдік амал; 4) Туғызушы амал немесе болдырушы амал; 5) Қабылдаушы амал; 6) Ерікті амал немесе алғашқы элементтер амалы. Бұлар жанның адамзаттық, хайуандық және өсімдіктік түрлеріне қарай сәйкестенеді. Ал ақылды негізге ала отырып, ол адамдарды үш топқа бөледі: қарапайым халық, теоретиктер, бақытқа ие болғандар. Саяси-әлеуметтік көзқарастарында ол қаланы рухани-мәдени және психологиялық-танымдық жетілу деңгейіне қарай төрт түрге бөліп көрсетеді: Тән қаласы, безендірілген қала, қиял қаласы, ес қаласы.

Араб-мұсылмандық әлемінің көрнекті ойшылдарының бірі – Абу Бакр (Абубацер) Мұхамед ибн Абд-Алла ибн Мұхаммед ибн Туфейльдің(1110-1185 жж.) бізге жеткен жалғыз ғана шығармасы – «Хай Якзанұлы туралы роман». Бұл туындының атауы роман деп аталғанмен, ол көркемдік стильмен қатар философиялық дүниетанымды да ғылыми тілмен сараптайды. Сондықтан оның бұл шығармасында космологиялық-онтологиялық және антропологиялық-гносеологиялық мәселелер тұтасынан қамтылған. Оның идеяларын сараптай келе, осы дәуірдегі ойшылдардың ішінде Ибн Туфейл онтологиялық мәселелермен арнайы айналысқан философ екендігін аңдай аламыз.

Оның да шұғылданған мәселелерінің бірі – форма. Форма арқылы болмыстың айқындалуын былайша ұсынады: «Егер денелігінен өзге бір де бір формасы жоқ денені табу мүмкін болса, ондай денеде осы қасиеттердің ешқайсысы болмас еді». Демек, «форма» – болмыстың нақты куәгері, себебі формасы жоқ денеде ешқандай қасиет те болмайды, яғни, сол дененің өзі «өмір сүрмес еді». Сондықтан жалпы концептуалды түрдегі форма болмаса, ешнәрсе де болмас еді деген көзқарас меңзеледі. Демек, форма бұл жерде қызметі жөнінен болмыс туғызушылық сипатта, материяға сіңірілген форма әрине, сол нәрсенің болмысын айғақтайды. Сондықтан Ибн Туфейл: «Форма мүлде болмаған жерде өмір жоқ, мұндай дене жоқ болмысқа тән халге келеді»,-деп тұжырымдайды. Демек, форманың абсолютті болмауы немесе қатыспауы Бейболмыстық оқшаулықты елестетеді. Форма – материалдық болмыстың болуын айғақтайтын, оның өмір сүруінің бірден-бір кепілі дегенді білдіреді. Ал Жоқ Болмыс форма арқылы, форма енгізілген болмыс арқылы өзінің мәнін қайтадан ашады. Себебі, форма – жоқты барға өткізеді, ал жоқ – осы үдеріс кезінде сол жоқ күйінде қалып қоймайды, бармен бірге ілесіп отырады. Бардың өзі жоқты құрамына сіңіру арқылы нақты барға айналады. Себебі, бастапқы жоқтық, өзгенің емес, өзінің, яғни, болмыстың өзінің бастапқы жоқ күйі. Сондықтан болмыс өзінің бастапқы Жоқ Болмысынан мүлде ажырап қала алмайды.

Ойшыл өз идеяларын әрі қарай жоқтан жаратылу тұжырымдамасына дейін жалғастырады: «Осы арқылы ол тұтас әлем туралы ой түзе бастады: ол өзінің жоқ болмысынан соң пайда болып, бұрын болмай, өмір сүре бастады ма, әлде ол ешқашан өмір сүруін тоқтатпаған, оған дейін ешқандай жоқ болмыс болмаған нәрсе ме?... Ал жаратылуды мойындамақ болса, алдына өзге сипаттағы кедергілер шықты. Атап айтқанда, әлемнің жоқ болмыстан соң жаралуы уақыт одан бұрын болған жағдайында ғана ақылға қонымды».

Бұл пікірде эволюциялық процестің хронологиялық уақыт өлшемімен келуі, яғни, процестердің ауысуы құбылысындағы жоқ болмыстың қатыстырылуы, мәселені пародоксальді тұғырға алып барады. Егер, жоқ болмыс қатыспайтын әлемдік процестердің өздігінен орындалатын тізбегін бағамдаса, онда қайшылық мән тумайтындығына көз жеткіземіз. Ибн Туфейл онтологиялық таным бойынша риторикалық сауал тастайды: «оған дейін ешқандай жоқ болмыс болмаған нәрсе ме?». Бұл тұстағы «Жоқ болмыс» - атауы көрсетіп тұрғандай өмір сүрмейтіндік, ал мазмұны бойынша, бастапқы жоқ күйдегі болмыстың болашақта, жалпылама алғанда, қандай болу керектігі, бар болуға тиістілігі жөніндегі нұсқасын меңзеп тұр.

 Жаратылғанның Жаратушы арқылы жүзеге асқандығын Ибн Туфейл былайша тұжырымдайды: «Әлемнің жаралып жоқ болмыстан соң пайда болуы қажеттіліктен, ол өздігінен пайда бола алған жоқ, оны болмысқа алып келген жаратушының болуы керек деген тұжырым қажеттіліктен шығады». Ибн Туфейл Жаратушы туралы өз ойын әрі қарай былайша өрбітеді: «Ол – заттардың себебі, ал заттар, мейлі олар осыған дейін жоқ болмыстан соң пайда болсын немесе уақыт жағынан бастаусыз, оған дейін ешқандай жоқ болмыс болмасын, бәрібір соның нәтижесі». Демек, әлем жоқтан жаратылмағанның өзінде, әуелден бар болғанның өзінде де Жаратушыны қажет етеді. Жаратушы өзінің «жарату» қызметін қатыстырмай, дүние әуел-бастан бар болып табылса да, Құдай трансценденциясының мәңгілігін атап өткен ол, Бейболмыстың Жаратушы алдындағы асқақтығын түсіреді.

Дегенмен, ойшыл таза Бейболмысты терең түйсінетін, оның мәні мен мағынасын ұғынатын ойтолғамдарды да тұжырымдайды: «...Бұлардың барар жері – жоқ болмыс, құрдым немесе соған ұқсас дүние».

Әрі қарай ойшыл ғарыштық аспан денелерінің жаратылуы туралы идеяларын Жаратушының қатыстыру арқылы көркемдік тілмен баяндайды.

Орта ғасырдағы араб-мұсылмандық ойшылдардың бірі – Абу-л-Валид Мұхаммед ибн Ахмед ибн Рушд (Аверроэс) (1126-1198 жж.) философия тарихында танымал тұлға. Деректерге қарағанда, ол 38 шығарма жазған. Оның көбі Аристотель еңбектерін түсіндірме жасауға арналады. Негізгі шығармалары: «Жоққа шығаруды жоққа шығару», «Дін мен философияның салыстырмалы байланысын талқылаудан шығатын қорытынды» т.б. Ол аристотелизмнің көрнекті өкілі ретінде Аристотель шығармалары мен ислмадық теологияны бітістіруге талпынды, бір ғана белсенді ақыл өмір сүреді, ол – потенциалды интеллектіні актуальдандыратын Құдайлық ақыл деген тұжырымды қуаттады. Әлемнің мәңгілігі және адамдардың бәріне ортақ, мәңгі өмір сүретін ақылды жан бар екендігін дәйектейді. Өзінің ақиқаттың біреу емес, діни және философиялық тұрғыдан сарапталатын екеу екендігін тұжырымдайтын «қос ақиқат» теориясын ұсынды: рационалды дін мен образды аллегориялық дін білімнің деңгейіне байланысты қарастырылды.

 Ойшыл өзінің идеяларында жаратылу хақында онтологиялық-космологиялық мәселелерді толғайды. «Жоққа шығаруды жоққа шығару» деген трактатында атап өткендей, әлемнің жаратылғандығы туралы бірінші дәлелдемесі былай жүйеленген: «Жаратушының таза мүмкіндік ретінде көрінуінен өзге амалы жоқ және де, бұл Жаратқаннан сұрау қажет: ол жаратылыстың басында жаратылғандардан өзгеше күйде болды ма екен? Егер олай болмаса, дүние тағы да таза мүмкіндік халінде қала берер еді, егер дәл осылай болса, бұл жаратылыстың басталуына қатысты күштен сұрау қажет..»,-дей келе: «Қараңыз, «мүмкін» деген бір термин болмауынан гөрі жиірек болатын жағдайда да, болуына қарағанда болмауы көбірек жағдайда да және болу-болмауы тең жағдайда да бірдей қолданылады, бұл жағдайлардың әрқайсысында айқындаушы бастауға қажеттілік бірдей мөлшерде емес, өйткені болмауына қарағанда болуы жиірек мүмкін нәрсенің болу-болмауы мүмкіндігі тең нәрседен айырмасы – ол әдетте оған айқындаушы бастаудың сырттай қатысымен емес, өздігінен болады деп саналады». Жаратушы феноменін ашудың түпкілікті логикалық сәті – «мүмкіндік ретінде көрінуі» болатындығын, бұл жердегі мүмкіндік деп алынған концепт болуға бағытталған түсінік екендігін, әрі жалпы алғышарт болып табылатындығын ұсынғандығымен дәйектеледі. Жаратылу актісін процесс ретінде қарастырған ойшыл, оның бастапқы күйіне үңіле түсіп, бастапқы мен соңғының арасында айырмашылық болмаса, ол жаратылмаған деген тұжырымға келеді. Ал айырмашылық болатын болса, ол Жаратушының құзырында. Бұндағы бастапқы деп аталған кезең жоқтан туындаған әлем үшін әрине алғашқы Ештеңе. Бұл жердегі онтологиялық мәселе – жаратылған дүниенің «бар» екендігі және әлем болып жүйелі құрылатындығы, бастапқы күйінен (жоқ жағдайынан) елеулі айырмашылықта болуы тиіс екендігі. Яғни, бұл айырмашылық болмыстың «бар» екендігінің дәйектеушісіне өтеді. Айырмашылық болмаса, онда ол «елес түріндегі дүние» немесе мүлде жоқ болып табылады.

Ибн Рушдтың ұтқыр пайымдауы – «мүмкіндіктің» деңгейлерін, оның таза оқшау күйде жеке дара алынып, үш сәтінің қарастырылуында екендігін аңдауға болады: болмауынан гөрі болуы ықтимал (реалды мүмкіндік); болуынан гөрі болмауы басым (абстрактылы мүмкіндік); болуы мен болмауы тең (абстрактылық пен реалдылық деңгейі өзара тең)

Ойшыл ұсынғандай, «айқындаушы бастауға қажеттілік» түсінігі мүмкіндіктің имманентті қуатын білдірсе, осы іске асу қуаты үш позизицияда үш түрлі деген ой ниетін ұсынады. «Болуы жиірек мүмкін нәрсенің болу-болмауы тең нәрседен айырмасы» деп атап көрсеткен ойшыл, «айқындаушы бастау өздігінен» деп ой түйеді. Яғни, реалды мүмкіндіктің аралықтағы (медиа) мүмкіндіктен айырмашылығы: оның іске асуының қуаттылық күшінің имманентті болуында екендігін білдіреді. Шындыққа айналуы мен өтуі бойынша бұл мүмкіндік, басқа мүмкіндіктерге қарағанда, нақты екендігі сөзсіз.

Сонда бұл тұжырымдардан біз, мүмкіндіктердің бәсекелестігінің аренаға шығарылғандығын емес, мүмкіндіктерге «қажеттілік» құбылысы басты өлшем болатындығын ұғынамыз.

Ибн Рушдтың потенциалдылықтың әлі де болса жоқ екендігін бағамдауы: «Ал потенциалды ғана бар, яғни не басы, не аяғы жоқ нәрсе туралы ол не жұп, не тақ санмен айқындалады, я болмаса ол аяқталады немесе басталады деген орынсыз: ол не өткенде, не қазір нақты жоқ, өйткені дәл қазіргі алып отырған жағдайымызда потенциалды бар зат та, мүлде жоқ зат та бір» деген ойлармен өрби түседі.

#### Cтуденттің өзін-өзі тексеруге арналған сұрақтар

1. Басқа теодицеялық пікірлер ұсыныңыз.
2. Орта ғасыр дәуіріндегі еркін ой-сананы қолдаушы ойшылдарды бөліп көрсетіңіз.
3. Жоқтан жаратылған дүние туралы орта ғасыр ойшылдарывның пікірлерін салыстырыңыз.
4. Фома Аквинский құдайдың бар екендігін космологиялық жолмен дәлелдеуді қалай ұсынғандығын түсіндіріңіз.
5. Әл-Киндидің жоқтан жаратылған дүние туралы көзқарастарын талдап беріңіз.

Пайдаланылатын әдебиеттер:

1. Кішібеков Д., Сыдықов Ұ. Философия. А., 2008.

2. Мырзалы С. Философия. А., 2008.

3. Қ.Ермеков. Философия негіздері. А., 2000ж.

5. Философиялық сөздік. А., 1996ж.

6. Әбішев Қ. Философия. А., 2008

7. «Әлемдік философиялық мұра». Жиырма томдық. –Алматы: Жазушы, 2006 ж.

8. Ғабитов Т.Х. Философия. Оқулық. А., 2008 ж.

9. Нұрышева Г.Ж. Философия: Оқу құралы. –Алматы: «Зият Пресс», 2006 ж.

10.Григорий Нисский. Об устроении человека./Перевод, послесл. и примеч. В. М. Лурье. –СПб: Axioma, 2000.-220 c.

11.Августин. О бессмертие души// Блаженный Августин. – М.: ООО АСТ, 2004.-511 с.

12.Ансельм Кентерберийский (Аударған Н. Байтенова)//Әлемдік филсофиялық мұра. Жиырма томдық. Ортағасырлық діни философия.-Алматы: Жазушы, 2005.- 5.т.- 560 б.

13.Фома Аквинский//Антология мировой философии. В 4 т.–М.: Мысль, 1969.- Т.1. –936 с. 14.Антология философии Средних веков и эпохи Возрождения / Сост. С.В. Перевезенцев. — М.: ОЛМА-ПРЕСС, 2001. — 448 с.

№5 дәріс. Қайта өрлеу дәуірі және Жаңа замандағы онтология

1. Адам болмысы туралы пайымдаулар – Қайта өрлеу дәуріндегі маңызды ерекшелік.
2. Қайта өрлеу дәуіріндегі әлемнің жаңаша картинасының құрылуы
3. Қайта өрлеу дәуірі мен жаңа замандағы субстанция мәселесі

Антикалық өмір сезімімен туыс, орта ғасырлық философиядан кейінгі және оған көп жағдайда идеялық жағынан қарама-қарсы келіп, жаңа өмірлік сезіну мен түйсінулер қалыптасқан, мәдениет пен философия қайта өркендеген Еуропадағы 14-16 ғасырлар аралығын қамтитын кезең ренессанс деп аталады. Орта ғасырдағы құдайға ұмтылатын теоцентрлік көзқарастар үстемдігінің орнына адам мәселесін алға қоятын ой-пікірлер қалыптасты, бұл кезең туындылары антика дәуірінің мұраларын кеңінен пайдалану үрдісіне көшті, сондықтан да бұл уақыт қайта (қайтадан даму ) өрлеу дәуірі деп аталды. Ол шартты түрде үш кезеңге бөлінеді: бастапқы ренессанс (14 ғ.), ренессанстың гүлденуі (15 ғ.), соңғы ренессанс (16 ғ.).

Яғни, қайта өрлеу дәуірінің философия аймағындағы мынадай ерекшеліктер бар:

- көне Грекия мұраларын қайтадан жаңғыртып, оларға сүйеніп отырды: аристотелизм, платонизм, эпикуреизм, стоицизм т.б. ілімдер қайтадан өңделе бастады.

- теоцентризмнің орнына антропентризмнің келуі: адамның әлемдегі орны мен жалпы жағдайы, тағайындалауы, микрокосм идеясы т.б.

- гуманизм, яғни, адамсүйгішік қағидалардың үстемдік ете бастауы: құлықтылық қағидалары, адамды басты құндылық деп табу, оның еркіндігі мен бақыт туралы идеялар т.б.

- пантеизм, яғни, құдайдың жеке жақтылығын түсіріп, оны жалпы табиғатқа апарып таңу;

- әлемнің жаңаша ғылыми картинасын космологиялық тұрғыдан байыптау: геоцентризмнің терістелуі мен гелиоцентризмнің орнықтырылуы;

- утопиялық социализм идеялары: әділетті қоғам орнату идеалы;

- реформация мен саяси-әлеуметтік мәселелердің қойылуы т.б.

Осыған орай, бұл дәуірді мынадай сатыларға бөледі: 1) Гуманисттік (14 ғасырдың ортасы мен 15 ғасырдың орта шені): Данте, Ф. Петрарка, Эразм Роттердамский, Мор, Монтень т.б.; 2) Неоплатоншылдық: Плетон, Фичино, Мирандола, Николай Кузанский (15 ғасырдың орта шені мен 16 ғасырдың басы); 3) Натурфилософиялық (16 ғасырдың екінші жартысы - 17 ғасырдың басы): Леонардо да Винчи, Коперник, Бруно, Галилей т.б.

ҮІ ғасырда Грекиядағы Платон Академиясы жабылғаннан кейін ХҮ ғасырда (1459) Козимо Медичи Флоренциядан Платон академиясын қайта жаңғыртып, ол «флоренциялық платоншылдық» деген атауға ие болды. Жалпы әмбебап дінді туғызу мақсатында Платон идеяларын насихаттаған Плетон осы академияның негізін қалаушы болып саналады. Сонымен қатар оның көрнекті өкілдері М. Фичино мен П. Делла Мирандола діни шындықты түпкілікті тұрақтанбаған деп, христиандық оны толық тану жолындағы басқа діндер сияқты сатылардың бірі ғана деп көрсетті. Сондықтан олар христиандық философияны жеңіп, эллинизмге қайта оралуды көздеді.

 Марсилио Фичино (1433-1499 жж.) өзінің бастапқы қызметін Платонның, Плотиннің және Проклдың еңбектерін аударудан бастады. «Платон. Жанның өлмейтіндігі туралы теология» деп аталған еңбегінде Платон идеяларын мистицизммен ұштастырды. Құдай жоғары, шексіз тіршілік иесі, оның әрекетінен бірте-бірте жарату үрдісі арқылы заттар әлемі туады, әлем сатылы құрылады; ең төменгі бөлігінде енжар материя, одан кейін парасатты жан, періштелер мен құдай орналасады. Адамның жаны құдайлық пен материалдықтың аралығында деген идеяларын ұсына отырып, жан барлық болмыстың сатылары, ол кейіннен құдайға оралатындығының арқасында әлемді тануға қабілетті, адам ұлы ғарышты танитын – ықшамғарыш (микрокосмос), осы құдаймен тоғысатын таным адамның басты даңқы деп пайымдайды.

Пика делла Мирандола (1463-1494 жж.) Адам — ықшамғарыш (микрокосмос), ол өзіне жерлікті, хайуандықты және аспандық бастауды біріктіреді, алғашқысы ауадан, судан, жерден және оттан құралса, хайуандық – дене мен адамның қоректенуі, аспандық оның тану қабілеті мен ақылы. Адам хайуанға ұқсай алады, неғұрлым жетілген де бола алады, ол адамның өзіне байланысты: жануарлық деңгейге түсе ме, әлде құдайлық сатыға көтеріле ме? Сондықтан адам шексіз жетілу табиғатына ұмтылуы қажет деп түсіндірді.

Еуро­палық және араб тілдерін меңгергеннен кейін, астрологияға қарсы болса да, ол каббаламен, «табиғи магиямен» айналысады, әріптер мен сандар арқылы жоғары күштерге ықпал етуге болады деп түсінді.

Патрици Франческо (1529-1597 жж.) – итальяндық гуманист, философ, неоплатоншылдықтың көрнекті өкілдерінің бірі. Негізгі шығармалары: «Поэтика», «Универсумның жаңа философиясы» т.б. Осы «Универсумның жаңа философиясы» деп аталатын негізгі шығармасында әлемнің бұрыннан-ақ қалыптасқан объективті шексіздігі, органикалық тұрпатты тұтастығы, иерархиялық жүйемен құрылған бірлігі туралы ілімді дамытты. Осы органикалық тұтастықтың байланысы мен барлық заттардың «туысқандығы» - құдайлық тұтастықпен сәулеленетін жарық деп түсіндірілді. Патрици әлемнің түпкі бастауы мәселесіне қарай да ойыса түсті: «Бәрінен бұрын – ештеңе, алғашқыдан кейін – бәрі, Бастаудан – бәрі, Бірліктен– бәрі, Игіліктен – бәрі, Үш бірлікті құдайдан – бәрі. Құдай, игілік, бірлік, бастау, бастапқы – парапар». Бұл идеяда «Ештеңе» – ең әуелгі, алғашқыға қозғаушы, алғашқыдан да бұрын, ең түпкілікті, ақырғы «субстанцияны» білдіріп тұр. Ол құдайдан, алғашқыдан (дүние), бастаудан, бәрінен де бұрын, ең алғашқыдан да бұрын, басталудан бұрынғы - бастапқы мән болып табылады.

 Кузандық Николай (Николай Кузанский) (1401-1464 жж.) - ең соңғы схоласт, әрі орта ғасырдан қайта өрлеу дәуіріне өппелі кезеңдегі алғашқы философтардың бірі, рационалист және мистик, гуманист, құдайтанушы, математикалық жаратылыстанудың теоретигі, апофатикалық теология мен натурализмді бітістіруші, географ. Құқықтанушы және медик ретінде де белгілі болған. Мәселен, алғаш рет Еуропаның картасын жасаған. Негізгі шғармалары: «Католиктік келісім туралы», «Күнтізбенің түзетілуі жөнінде», «Ғалымның білімсіздігі жөнінде», «Құдайды іздеу туралы», «Қалыптасу туралы», «Ғалым білімсіздігінің апологиясы туралы», «Құдайды көру туралы», «Мүмкіндік ретіндегі болмыс туралы», «Құранды терістеу» т.б. қатар сегіз математикалық трактат жазған. Осыған орай, оның тұлғалық дүниетаным ерекшелігін былайша ажыратып көрсету жолға қойылған: 1) Орта ғасыр философиясын қорытындылаушы; 2) Қайта өрлеу дәуіріндегі философияның кіріспесі ретінде ренессанс кезеңіндегі философиялық бағдарларды ұстанушы (гуманизм, пантеизм, эмпиризм, натурализм т.б.); 3) Жаңа заман дәуіріндегі философия мен ғылмның ізашары, жол салушысы; 4) классикалық философиядағы таным теориясының генетикалық негізін қалаушы.

Ол болмыстың математикаланған моделін ұсына отыра, Құдайды өзекті аяқталмаған шексіздік ретінде таниды, «абсолютті максимум» түрінде көрсетеді. Ол таным теориясында сезімді, пайымдауды, ақылды өзін іске асыру сәтінде әр түрлі мақсаттар мен аймақтарда көрсете алатын субъектінің таным қабілеті деп түсіндіреді. Табиғаттың барлық құбылыстарының негізінде математикалық формализм арқылы ғана көрсетуге болатын объективті прапорция жатырғандығын байыптайды.

 Ол көне антикалық мұралардағы адам ғарыштың қайталанған шағын үлгісі ықшамғарыш деген идеяға қайта оралды. Адам періштеден басқа барлық тіршілік иелерінен жоғары табиғаттың орталық буыны деген қорытынды жасады. Адамның жоғары теориялық қабілеті болып табылатын ақыл шексіздікті де ойлауға қабілетті және тек қарама-қарсылықтарды ғана емес, бірліктер мен үйлесімділіктерді де көреді деген тұжырым бойынша «қайшылықтар сәйкестігі» деген ілімді дамытады. Ақыл өзінің нәтижелерін соңғы ақиқат деп танымау керек, себебі, ақыл ешқашан аяқталмайтын абсолютке жақындап келе жатырған үрдіс деп түсіндіреді.

Оның идеясындағы құдай – барлық жердегі және еш жердегі абсолютті максимум болып табылады, бұл пантеизм ғарыштың құрылымын басқаша түсінуге мүмкіндік ашты. Құдайдың жаратушылық әрекетін екінші жоспарға шығарып, әлемнің шегі және тұрақты орталығы болмайтындығын негіздеді, орталық болса да ол шартты. Аяқталған, шекаралық нәрселердің барлығы абсолютті максимум мен абсолютті минимум аралығында екендігін атап көрсетті. Мәселен, осы идеяларын «Ғалымның білімсіздігі» деген туындысында былайша дәйектейді: «Максимум дегеніміз – одан ештеңе де үлкен болмау қажет әлдене. Абсолютті максимум жоғары шек, әрі – бәрі және онда бәрі бар болғаныдықтан, ол – жалғыз. Оған ештеңе де қарсы тұра алмайды, тек минимум ғана сәйкес келеді. Оның шегі жоқ, бірақ бәрін шектей алады. Одан әмбебап бірлік шығады, әлем абсолютпен бірігеді. Абсолютті болмыс абсолютті максимумнан басқа ештеңе де емес, яғни, максимумсыз ештеңе де өмір сүрмейді...

Жер қозғалмайтын сияқт болғанмен, ол қозғалады. Құдай бізді қоршап тұр және орталық. Ол бәрін жаратқан, жаратылғандар бір-біріне қатысты. Мысалы: аяқ – көзге, қолға, денеге пайдалы... Жер күннен кіші, Меркуриден, Айдан үлкен. Құдай арифметиканы, геометрияны, музыканы, астрономияны т.б. өнерлерді пайдаланып әлемді жаратқан. Арифметика арқылы әлемді біртұтас қылды, геометрия арқылы форма мен тұрақтылық, қозғалғыштық, музыка арқылы прапорцияны жасаушы».

 Лоренцо Валла (1407-1457 жж.) итальяндық гуманист, тарихшы, филолог, философ. Ол жабайылық пен софистиканың араласуы деп түсінген өз заманындағы жалған эпикурейзммен, схоластикалық логикамен және диалектикамен күресті. «Шынайы игілік ретіндегі рахаттану туралы», «Аристотельшілдерге қарсы диалектикалық терістеу» т.б. еңбектердің авторы. Мәселен, «Рахаттану жөнінде» деген жоғарыдағы еңбегінде игілік, ізгілік, әділдік жөніндегі ойларын ұсынды. Рахаттану – жан мен тәннің ләззат алуына негізделген, адамзат ұмтылатын игілік деп бағалай отыра, көру, есту, дәм сезу органдарының көмегі арқылы рахаттанусыз адам өмір сүре алмайды, ал қайырымдылықсыз өмір сүре береді деп тұжырымдап, қайырымдылық бос сөз, ол пайда мен рахаттанудан туады: қызметші мен иесі, оқушы мен оқытушы т.б. пайдаға негізделген қатынаста болады, шәкіртінен болашақты күтпесе, оған сенбесе, ол шәкіртіне ізгілікті, ұнатанатындай қатынас жасай алмайды, сондықтан ол өзінің даңқы мен пайдасын ғана күтеді. Неке де ортақ рахаттанауға сүйенеді, ата-ана мен бала қатынасы да пайдаға негізделеді. Мәселен, ешкім де құдайлардан өзіне ізгіліктілік сұрамайды, байлық, денсаулық, ұзақ өмір сұрап жалбарынады деген пікірлерін тұжырымдап, эвдемонизмнің ерекше бір нұсқасын дәйектейді.

2. Коперник Николай (1473-1543 жж.) астроном, ойшыл. «Аспан аумағының айналмалылығы туралы» деген басты еңбегінде байырғы Антика дәуіріндегі Аристарх Самосскийдің (б.э.б. 3 ғ.) гелиоцентризм идеясы қайтадан қолға алынып, жаңғыртылып, ғылыми ақиқат тұрғысынан дәйектеледі. Астрономия тарихында алғаш рет планета аралық қашықтықты байқау арқылы зерттейді, Аристотельдік-Птолемейлік геоцентрлік жүйе жоққа шығарылады да, осы мәселе жөніндегі әлем мен адам туралы діни-теологиялық түсініктер терістеледі. Онда қарама-қарсылық қағидасы жүзеге асырылады: «көрініп тұрған дәйекті емес, шындық құбылыстарға жасырынған бұрылған бейнеленулер шындық». Осы гелиоцентрлік жүйе кейіннен ғылым дамуы тарихында «коперниктік бетбұрыс» деп аталды.

 Галиллей Галилео (1564-1642 жж.) – итальяндық ойшыл, классикалық механиканың негізін салушы, астроном, математик, физик, жаңа механикалық натурфилософияның бастаушысы. Ол жаратылыстану мен философияның ара жік шектеулерін алғаш рет ажыратты. Негізгі шығармалары: «Жұлдызды хабаршы», «Күн дақтары туралы», «Кастеллиге хат», «Әңгімелер және жаңа екі ғылым саласына қатысты математикалық дәлелдеулер» т.б. Галиллей: Айдағы таулар мен кратерлер, жұлдыздардың көлемі мен олардың алып қашықтығы Күн бетіндегі дақтар, Юпитердің 4 серігі, Сатурнның сақинасы, Құс жолының жеке жұлдыздардың шоғыры екендігі сияқты маңызды астрономиялық жаңалықтардың ашылуына себепші болды. «Әлемнің екі маңызды жүйесі жөніндегі сұхбат – птолемейлік және коперниктік» деп аталатын еңбегі жарыққа шықаннан кейін коперникшілдігі үшін инквизиция сотына түсті, сондықтан бұл теориядан бас тартуға мәжбүр болды. Содан соң инерция идеясы, дененің еркін құлауы, қозғалыстың салыстырмалылығы қағидасы т.б. жаңалықтар аша отырып, классикалық динамиканың негізін салды. Сайып келгенде, Галиллейдің дүниетанымында әлемнің объективті өмір сүретіндігі, шексіздігі мен мәңгілігі туралы ой қозғалып, ол құдайлық алғашқы қозғаушы түрткіні мойындайды. Табиғатта ешнәрсе пайда болмайды және жойылмайды, тек денелердің өзара орналасуы мен олардың бөліктерінің қозғалысы ғана жүзеге асып отырады. Материя бөлінбейтін атомдардан тұрады, олардың қозғалысы - әмбебап механикалық қозғалыс. Табиғаттағы барлық қозғалыстар себепті механикалық қозғалыспен шартталған. Осыдан ғылымның нағыз шынайы міндеті - себептерді іздеу екендігі туындайды деген тәрізді пікірлерін ұсынған.

Ол таным теориясында табиғатты танудың шексіз экстенсивтілігін басшылыққа алса да, интенсивті тану арқылы абсолютті ақиқатқа қол жеткізудің мүмкін екендігін көрсетті. Табиғатты тануда басты екі тәсілді ұсынды: резлютивтік – қарапайым бақылауға ғана емес, жоспарлы түрде қойылған тәжірибеге сүйену керектігі туралы аналитикалық әдіс; екіншісі – композитивтік – дедукциялық тізбекпен гипотетикалық болжамдарды талдау арқылы ақиқаттылықты тексеру.

Джордано Бруно Филиппо (1548-1600 жж.) - итальяндық материалист, философ, ақын. Сонымен қатар Еуропадағы құпия, әрі мистикалық ілім Каббалаға табынушы. Басты еңбектері: «Себептілік, бастама және біртұтастық туралы», «Әлемнің және заттардың шексіздігі туралы», «Ерлік интузиазмы туралы», «Біздің заманның философтары мен математиктеріне қарсы жүз алпыс тезис», «Монадо, сандар, фигура туралы» т.б.

 Бруноның поэтикалық пантеизмі жаңа жаратылыстанулық ғылыми білімдерге, әсіресе, коперниктің гелиоцентрлік жүйесіне, эпикуреизм мен платонизмнің идеяларына сүйенілген еді. Шексіз әлем тұтастай алғанда, сол Құдайдың өзі болып табылады, ол барлық жерде ішінде де, үстінде де емес, бірақ қатысу арқылы бар. Универсум өзінің ішкі күштері арқылы қозғалады, жеке заттар өзгермелі және өзінің ұйымдасуына сәйкес келе отырып, мәңгі рухтың ырқында болады дей келе, ол табиғатты, материяны құдаймен теңестіреді (Заттардағы құдайлық). Барлық болмысты панпсихизм ретінде түсініп, гилозоизмге ойысады. Жер тірі тіршілік иесі ретінде күнді айнала қозғалады, планеталар да өз орбитасымен оны қоса айналып жүреді, сансыз өзге дүниелер де шексіз әлемге орналасып алып жануар сияқты болып тірі тіршілік иесі ретінде өмір сүреді деп мынадай ойларын дәйектейді: әлем өзінің барлық мүшелері арқылы жанданған. Әлемдік жан әмбебап интеллект, бүкілжалпы ақыл ретіндегі ажырамас қасиетті алып жүреді. Құдай ұғымы әлемдік жан ұғымымен сәйкестенеді. Жерлік және аспандық әлемдер біртектес, пайда болмайды және жойылмайды, олар әр түрлі бірігулердің сансыз көп түрлерін құрайды. Сансыз көп күндер өзінің орналастырып алған планеталарымен қоса өзінің орбитасынан айналып жүреді (өзге әлемдер де осы әлем сияқты мекен етуге болатындай). Әлем тұтастай алғанда, орталық, ол барлық жерде. Әлем – жерді қоса есептегенде, өмірдің әр түрлі формаларының орны. Философияның мақсаты христиандықтағы сенімдік-трансцендентті Құдайға жету емес, «Заттардағы Құдайды» тану болып табылады деген ойларын байыптайды.

Бруноның пікірінше, табиғаттан тыс ешқандай күш жоқ. Ол кеңістікте де, уақытта да шексіз, ал қозғалыс оның өмір сүру тәсілі. Табиғат өз заңдылығымен дамиды. Әлем – универсум (әмбебап бастама), жалғыз ғана мәнділік. Сондықтан ол мәңгі және өзгермейді.

Джордано Бруноның негізгі түсініктері әлем мен оның құрылымы турасындағы философиялық ойтолғамдарға тоғысты. Мәселен, бесінші сұхбатынан үзінді келтірер болсақ: «БЕСІНШІ СҰХБАТ. Теофил. Әлем біртұтас, қозғалмайтын, шексіз. Бірлік деп абсолютті мүмкіндікті, шындықты, форманы немесе жанды, материя немесе денені, заттарды, барлықты айтамын. .. Әлем өзінің шексіздігі арқылы ұлғаймайды және азаймайды. Оған ешнәрсені қосуға да, алуға да болмайды, себебі, шексіздіктің бөлшектері болмайды». Бұндағыәлемнің жалғыздығы мен бірлігі жөніндегі ұғымдар оның «бар» болып табылатындығын үстемелейді және тұрақтылығын аша түседі. Сондықтан ойшыл дүниенің универсумдық сипатын қуаттай отыра, болмыстың өмір сүруінің өзі оның бірлігі, тұтастығы арқылы қамтамасыз етілгендігін байыптайды.

Жаңа заман кезеңіндегі философия ренессанстан кейін өркендеуді жалғастырған ХҮІІ-ХҮІІІ ғасырларды қамтитын ғылыми танымдық ой-пікірлер жүйесі болып табылады. ХҮІІ ғасырда Еуропада ғылым мен өндірістің дамуы, жаңалықтардың ашылуы, білімге айрықша назар аудару, нарықтық қатынастардың белең алуы дүниеге ақыл тұрғысынан қарауды басшылыққа алды. Себебі, қоғамның саяси-экономикалық тұрғыдан дамуын қамтамасыз етудің басты шарттарының бірі – ғылым болып табылатындығын адамзаттық өркениет толықтай ұғынды. Сондықтан тың ізденістер мен жаңашылдық, ілгерішіл өрлеудің жалпы бағдарлары, адамның әлемге қатынасының жетілген формалары ғылым дамуының нәтижелеріне сөзсіз қатысты болды. Бұл кезеңдегі тәжірибелік-қолданбалы ғылымдардың өркендей түсу қажеттілігі қоғамдық ғылымдар әдіснамасымен астасып жатты. Осыған орай, философия өзінің бұрынғы дәстүрлерін де сақтай отыра, жаңа даму бағдарларын іздестірді, тың танымдық дәстүрді қамтамасыз етуге тиіс болды: рационализм, эмпиризм, волюнтаризм, сенсуализм, идеализм, материализм сияқты әр бағытта даму бағдарлары қалыптасты.

Философияның онтологиялық проблемасы әр заман мен әрбір кезең бойынша өзіндік ұстанымын өзгертіп отырды. Мәселен, антика дәуіріндегі қалыптасқан космологиялық сипаттағы тұғырнамалар, орта ғасырда теологиялық мәнге ие болып, қайта өрлеу дәуірінде универсумдық-континуумдық мағына арқылы дамыған болса, жаңа замандағы дискреттік онтологияның қайтадан өрлеуімен жалғасын тапқан болатын. Сондықтан қайта өрлеу дәуірінен кейінгі жаңа заман пантеизмді өрбіте отырып, рационализмдік ұстанымды нығайтып, логоцентризмдік парадигманы жандандыра түскен еді.

Спиноза Бенедикт (Барух) (1632 —1677 жж.) – Нидерланд философы, материалист, пантеист. Негізгі шығармалары: «Саяси-діни трактат», «Этика» т.б. Ол әлем мәңгі, біртұтас, бөлінбейтін табиғат және ол екі түрлі формада сақталады: материалды, рухани деген прікірлерін негізге ала отырып, механикалық-математикалық әдіснаманы ұстанып, әлемнің тұтас бейнесін жасауға ұмтылды, пантеизм дәстүрін қолдады: табиғат пен құдай бір нәрсе, олар мәңгі, біртұтас, шексіз субстанция, басқа бастама болмайды, тек себептердің себебі, ең түпкі себеп болып табылатын, өз себебі өзіндегі түпнегіз (causa sui) ғана бастапқы. Субстанияның атрибуттары бар екендігіне назар аударып, оларды шексіз деп түсіндірді, адамдық ақылға оның тек басты екі атрибуты ғана танылады — жайылу (кеңістік) және ойлау. Ойлау –табиғаттың атрибуты, материя атрибуты сияқты ешқашан пайда болмайды, жойылмайды, ол тастан адамға дейінгінің бәріне тән материяның мәңгі қасиеті, демек, барлық материя ойлайды деп гилозоистік ұстанымды қуаттады. Спиноза нақты субстанция қалпын модустар деп көрсетті. Ол модустарды екіге бөлді: мәңгілік модусы, шексіздік модусы және уақытшалық, шектілік модустары. Алғашқы субстанция атрибутына (ұзындыққа) сәйкес келетін: қозғалыс пен таным, ал ойлау атрибутына: интеллект мен ерік, екінші модусқа – жеке заттар және жеке ойлар мен тілектер енеді деді.

Ол қозғалыс материалды субстанцияның өз мәнінен шығады. Қозғалыс субстанция «негізінде» бар, бірақ ол жеке заттардан ғана байқалады, ал субстанцияның өзі уақыттан, қозғалыстан, өзгерістен тыс мәңгі. «Мәңгілікте ешқандай да: қашан жоқ, алдымен де, соңымен де жоқ» екендігі туралы көзқарастарын ұсынды да, субстанцияның өзі уақыттан тыс, қозғалмайтын нәрсе болғандықтан, өзгермейтін субстанция мен өзгермейтін заттар байланысын көрсетті.

 Спиноза – детерменист. Әрбір заттың пайда болуының, өмір сүруінің, өлуінің әлемдегі, қандайда бір объективті себептері бар. Себеп екі түрлі болады: имманенттік, сыртқы. Имманенттік субстанция үшін, «өз себебі өзінде» болып келсе, сыртқы – механикалық себеп, тіршілік ету сферасы үшін бір текті модустардың өзара қатынасын анықтайды. Ал кездейсоқтық объективті емес, кездейсоқ деп есептелгендер олардың шығу себебін білмегендіктен деген ойларын түйіндейді. Кез келген жеке зат субстанция модусы ретінде қажеттілік, ол оның тіршілік ету, етпеуі кездейсоқтық болады деп тұжырымдайды.

 Оның түсінігі бойынша, адам субстанция модусы, физикалық пен психикалықтың нақты бірлігі, яғни, жан мен тәннің тұтастығы. Тән бір уақытта көп әрекеттерге қабілетті болса, жан да бір уақытта көптеген нақты заттарды қабылдай алады. Тән мен жанның осындай бірлігінен, сәйкес келуінен ол дүниетанымның негізін көрді. Сезімдік таным – бұлдыр, үстірт, ақылға көмекші және ақиқат емес, ақыл-ой танымы айқын, дұрыс деп рационалистік ұстанымды қуаттайды.

 Дедукцияны геометриялық, математикалық формамен дәйектеп көрсетті. Геометрия әдістері барлық ғылымға қолданылады деп түсінді. Мәселен, «Этика» деген еңбегінде дәйектеудің тәсілі ретінде: «аксиома», «теорема», «схолиялар» ретімен жүйеленіп қолданылды. Интеллектуальді интуиция дедукциямен толықтырылып, екеуі бірігіп, толық, ақиқат білім береді, ал ақиқаттың өлшемі – ақыл, мәселен, заттар туралы ой жалған ба, ақиқат па, бұны ақыл анықтайды деп түсіндіріп өтеді.

Жаңа замандағы көрнекті ойшылдардың бірі – ЛейбницГотфрид Вильгельм (1646-1716 жж.) неміс философы, математик, физик, тарихшы, заңгер, тілші. Негізгі философиялық шығармалары: «Метафизика туралы ойтолғамдар» (1685), «Табиғаттың жаңа жүйесі» (1695), «Теодицея» (1710), «Монадология» т.б. Лейбниц рационалдылыққа бағдарланған 17 ғасырдағы философияны аяқтаушы ретінде бағаланып, айрықша, синтетикалық философияны ұсынады. Математика саласында – дифференциалды есептеуді; физика саласында – энергияның сақталу заңын ашып, геологиялық, биологиялық, тарихи зерттеулер жүргізді. Метафизиканың теология мен математикаға қарағанда дербестігін тұжырымдап, философтардың тұжырымдарынан «негізделгендік» пен «ғылымилықты» талап етеді. Оның негізгі бағыттары: механикалық материализм, рационалистік әдіс, құдай мен субстанция туралы ілімге келіп тоғысады. Лейбницте материя субстанция емес, ол қарпайым және ұзаққа созылып жатыр, субстания – бөлінбейтін, руханилық және бүкіл әлемді құрайтын, шексіз, ұмтылушылыққа ие болатын, бірақ бір-бірімен әрекеттеспейтін, алдын-ала жарасымдылыққа негізделген «монадолар» болып табылады. Ал білімнің айқындығы, қайшылықсыздығы ақиқаттың шынайы өлшемі, бұны тексеру үшін логиканың заңдары жеткілікті және айғақтың ақиқатын тексеру үшін «жеткілікті негіздеме» заңы болуы керектігін ұсынды да, логиканы дамыта отырып, матемематикалық логиканың қалыптауына ықпал етті. Сөйтіп, ойлауды формальдандыратын әмбебап тіл жасауды қолдады.

Әлемнің онтологиялық жүйесі мен тәртібін негіздеген ойшыл дүниенің толыққандығы туралы пікірін ұсына келе, «бар болудың» түпнегіздік туыстық қағидаларын былайша толғайды: «Әлемде хаос пен тәртіпсіздіктің жоқтығы тәрізді өңделмеген, жеміссіз, өлі ешнәрсе болмайды – бұлар тек бізге солай сияқты болып көрінеді».Бұнда әлем тұтастығында хаос пен жүйесіздіктің болмайтындығын байыптай отыра, болмыс пен тіршілік иелерінің күмәнсіз бар болып табылатындығы туралы рационалистік тұжырым ұсынылады. Өмірлік бастау мен энтелехиялық күшке сүйенілген виталистік осы тұжырым әлемдегі тірі табиғат пен өлі дүниенің тығыз орналасуына сәйкес «сенімділік философиясы» туындайды. Сонымен қатар Лейбниц құдайдың жарату актісі барынша абсолютті жетілген, әлемді толықтырған екендігін де атап өтеді. Ойшылдың дүниенің үйлесімді құрылымы мен толысқандығы туралы идеясының жоғарыда атап өткендей, Бруноның «әлемнің одан ешнәрсені алуға да, оған ешнәрсені қосуға да болмайтын» біртұтастығы тұжырымдамасымен үндесетін тұстарын бағамдай аламыз. Демек, әлем – туындау актісінің нәтижесінің ұлы кемелденген қоры ретінде танылғандығын, болмыс еркіндігі өзінің толысқандығымен, мүмкін нәрселерді қажетсінбеуімен айқындалатындығы туралы тұжырым ұсынылады.

 Лейбниц осы идеяларын дәйектей келе, тұтас болмыстық конструкцияны жасай отыра, келесі кезекте түпкілікті болу мен болмау мәселесінен туындайтын «бар болудың» проблематикалық сауалы «әлем қалай бар, неге жоқ емес» деген метафизиканың үстем деңгейіндегі түйткілін да қамтып өтеді. Нақтырақ түсіндірсек: осы әлемнің өзі қалай бар болып тұрғандығы бойынша, болмыс бар болу жөнінде өзіне-өзі «сауал тастайды». «Неге Ештеңе емес, әлдене өмір сүреді» деген идея Парменидтің: «болмыс бар, болмыс емес жоқ» деген іргелі мәселесін әлемнің бар болып тұрған сәтіндегі жағдайына байланысты проблематика ретінде туындатудың әдіснамасы бойынша құрылады. Нақтырақ айтқанда: «Болмыс бар, болмыс емес жоқ» тезисі – «Болмыс неге бар, болмыс емес неге жоқ» сауалын тұспалдап тудырып тұр. Лейбниц жоғарыдағы атап өткен болмыстың толысқандығын жеке құбылыстардағы жеткілікті негізделу қағидасымен толықтырады. Мәселен, «нақты сол құбылыс неге басқаша емес, сондай болып қалыптасады» деген мәселе арқылы болмыстың өз мәнін өзі қайталайтын туынды екендігін білдіре отырып, болмыс – «өзі-үшін-болмыс» болып табылатындығы туралы ойды ниеттеп, оның әрбір құбылысының өзіне-өзінің теңдігі арқылы, тұтас әлемнің бірегейлену (идентификациялық) моделі құрылады. Яғни, әлем және оның жеке элементтері өзінің болмысынан өзі ешқашан айнымайды деген ой бағдарланады.

Осыған байланысты, бар болу құбылысының тұтастығы анықталады. Егер де «болу» процесінде ол жартылай ғана бар болып, болуды түгелдей аяқтамаса, онда ол өзіндік болуға тиістілік болмысынан айрылады. Бар болу қашанда «толыққанды бармен» тәмамдалса, болу – қашанда толыққанды бар болу мен өмір сүру дегенді білдіреді. Лейбниц рационалистік негізделу қағидасымен және теологиялық қажеттілік әдіснамасымен болмыстың болу мәселесін осылай шешеді. Болудың «Негізделу» қағидасын орталық түсінікке шығарған ойшыл, болмыстың негізделгендігін атап өтіп, оған керісінше жағдайға да, құдайды таңу арқылы өз ойын түйіндейді.

#### Cтуденттің өзін-өзі тексеруге арналған сұрақтар

1. Пантеизмнің көне Грекиядағы алғашқы көріністері мен қайта өрлеу дәуіріндегі көріністерін салыстырыңыз.
2. Платонның үңгір туралы идеясы мен Бэконның үңгір елестерінің арасында қандай айырмашылықтар мен ұқсастықтар бар екендігін салыстырыңыз.
3. Қайта өрлеу дәуіріндегі әлемнің гелиоцентристік жүйесін түсіндіріп беріңіз.
4. Н.Кузанскиидің максимумының құдайлық сипатын тарқатып түсіндіріп беріңіз.
5. Жаңа замандағы субстанция туралы толғаныстарды логикалық тұрғыдан жүйелеңіз.

Пайдаланылатын әдебиеттер:

1. Кішібеков Д., Сыдықов Ұ. Философия. А., 2008.

2. Мырзалы С. Философия. А., 2008.

3. Қ.Ермеков. Философия негіздері. А., 2000ж.

4. Тұрғынбаев Ә. Философия. А.2008.

5. Философиялық сөздік. А., 1996ж.

6. Нұрышева Г.Ж. Философия: Оқу құралы. –Алматы: «Зият Пресс», 2006 ж.

7. Ғабитов Т.Х. Философия. Оқулық. А.,2008

8. Нысанбаев Ә, Т. Әбжанов. Қысқаша философия тарихы.А.,1999ж.

9.Николай Кузанский// Соч. в 2 т. Перевод/общ ред. и вступит. статья З.А. Тажуризиной.-М.: Мысль, 1979.- Т.1. – 448 с.

10.Джордано Бруно// О причиненачале и едином. Пер. с итальянского и пред. М.А. Дынника. М.: ОГИЗ, 1934.-230 с.

№6 дәріс. Немістің классикалық философиясындағы таным теориясы мен болмыс мәселесі

 1.И. Кант философиясы: феноменалдық, ноуменалдық әлемдер, өзіндік зат, небулалдық болжам және антиномиялары

 2. Гегельдің диалектикасындағы болмыс пен бейболмыс мәселесі

Немістің трансцендентальді-сыни философиясы – 18 ғасырдың орта шені мен 19 ғасырдың басын қамтитын неміс пен батыс еуропалық аймаққа таралған: Кант, Фихте, Шеллинг, Гегель, Фейербах сынды ой алыптарының туындыларымен байланысты кезең. Энгельс бойынша марксизм идеологиясына сүйенілген тұғырнамада «немістің классикалық философиясы» деп аталған болатын. Немістің трансцедентальді-сыни философиясы — батыс еуропалық мәдениет пен философияның даму тарихындағы әйгілі кезең бола отырып, айқын нәтижелер мен интеллектуалдық ізденістерде маңызды болып саналған. Бұл өзінің тегі жөнінен философиялық канон немесе канондық философиялық дәуір. Онда Платон идеяларынан бастап, 18 ғасырға дейінгі метафизиканың түйінделуі көрініс беріп, ол әрқашанда әлемдік философиялық ойдың классикалық ареалы түрінде бағаланды.

Сонымен немістің трансцендентальді-сыни философиясын бұрынғы батыстағы екі мың жылдық философиялық тарихтың қорытындысы, жаңа еуропалық рационалистік философияның жоғарғы, шешуші буыны деп түйсінуге болатындықтан, жүйелі бүтіндік пен аяқталғандық, әлем құрылымының жаратылыстану бойынша да тәртіпке енгізілуін басшылыққа алуды және оған рационалдық тұрғыдан келуді негіздегендіктен ол «классикалық» деп аталған.

 Кант(Kant) Иммануил (1724-1804 жж.) — неміс философы және жаратылыстанушы. Оның шығармашылығын дәстүрлі түсінікте екіге бөліп қарастыру қолға алынған: сыншылдыққа дейінгі және сыншылдық кезең. Алғашқы кезеңде ойшыл күн жүйесінің жаратылуы мен дамуы, жер тарихы мәселелерімен айналысты. Оның нәтижесі: «Жалпы жаратылыстану тарихы және аспан теориясы» атты еңбегінің тууы. Ал екінші кезеңінде ол: гносеология, этика, эстетика мәселелерімен шұғылданып, «Таза ақылға сын», «Практикалық ақылға сын», «Ойтолғам қабілетіне сын» еңбектерін тудырды. Сондықтан ол «философия сынаудан басталуы керек» деп пайымдады.

Кейбір мәліметтерде оның философиясын төрт кезеңге бөліп қарастырады: 1) жаратылыстанулық кезең; 2) метафизикалық кезең; 3) сыншылдық кезең: 4) сыншылдықтан кейінгі кезең. Трансцендентальді идеалист ретінде танылған Канттың философиясы таным теориясында көпқырлы терең дүниетанымды басшылыққа алды. Оның осындай трансцендентальді философиясы – барлық пайымдаулар мен ойталқылардың заттардың мәнімен қаншалықты байланысты екендігінен туындайтын, олардың сезімдік көрсеткіштерінің тәжірибе арқылы бекітіле түсетіндігін негіздейді.

Кант өзінің трансцендентальді идеализмін ұсына отыра, универсумдық-континуумдық ойтолғамдарында «антиномиялар» деп аталған қайшылықтарын дәйектей түсіп, ондағы өмір сүрмейтіндік парадигманың көріністерін жалпы концептуалдық мәнде шолып өтеді. Мәселен, бірінші антиномияның тезисінде: «Әлем уақыт бойынша басталған және кеңістікте шектелген» және оның антитезисінде: «Әлем уақыт бойынша басталмаған және кеңістікте шектелмеген» деп атап өте отырып: «Егер әлем уақыттың бастауын иеленсе, оған дейін бос уақыт (уақытсыздық) болған болар еді. Бос уақытта қандай-ма болмасын заттардың пайда болуы мүмкін емес, ал егер әлем аяқталатын және кеңістікте шектелген болса, онда әлемнің бос кеңістікке қатынасы болуы тиіс. Бұл кеңістік Ештеңе болып табылады. Немесе ол тек форманың көрінісі ғана және өздігінен әлдебір шынайылық емес»,-деп тұжырымдайды.

 Сондай-ақ Канттың астрономиялық теориясындағы космогонездік туынды жаратылыстанулық бастау болып табылатын хаос мәселесін де қамтып өтеді. Яғни, И. Канттың сыншылдыққа дейінгі кезеңі оның теорияларын ғылыми танымда белгілі бір жетістіктерге жеткізді. Осы орайда, ол әлемнің пайда болуы туралы болжамдарын және хаос туралы пікірлерін дәйектеді. Ойшылдың хаос қатынасатын космогенезі кейіннен небулалдық болжам ретінде ғылым эволюциясында маңызды роль атқарғаны белгілі. Бұның концептуалдық мәні таза метафизикалық ойлау машығынан гөрі ғылыми-жаратылыстанулық картинаға жуықтайды. Бұнда да хаос өзінің бастапқы мәнінен айнымайды, демек, ол бастапқыда хаос болған деген тұжырымды дәйектеп, әлемнің пайда болуы туралы орнықты пікір ұсынады. Бұл мифтік хаостың алғаш рет ғылыми негіздерін сараптауға бетбұрыстар ретінде танымал болған еді.

Кант әлемнің жаратылысы туралы теологиялық тұжырымдамаларды да қолдай отырып, құдайдың алғашқы материяны жаратқандығын және оған жалпы қасиеттерді таңғандығын, ондағы тарту мен кері итерушілік басты екі сипат екендігін көрсетіп, жаратылатын қордан уақыт бойынша жүйелі туындайтындығын және жаратушының «құдыреттілігін» де атап өтіп, әлем бастапқы хаос қалпынан ұзақ немесе қысқа уақытта дамып шығуға ұмтылатындығын көрсете келе, жаратудың бір кезде басталғанмен, оның ешқашан тоқтамайтындығын түйіндейді.

Осы тұстан Канттың идеясында көрсетілгендей, болмыс туындыларының (мәселен, нақты болмыс элементтері) әлдебір потенциалды қордан (запас) шексіз бөліне алатындығы туралы теологиялық-космологиялық ой ниетін бағамдауымызға болады. Кант өзінің онтологиясында көне Үнді дәстүрлері бойынша категорияларды жіктеп, оларды талдап көрсетеді. Категориялар пайымның таза ұғымдары деп оларды 4 классқа бөліп, 12 категорияны түзеді: сан, сапа, қатынастар, модальдылық. Мәселен, модальділік кластың өзін былайша жіктейді: «IV. Модальділік: Проблемалылық/Мүмкіндік – мүмкін еместік; Ассерторикалық/Өмір сүру – өмір сүрмеу; Аподиктикалық/Қажеттілік – Кездейсоқтық»

 Категориялар жүйесін осылай ұсынған И. Кант Бейболмыс мәселесімен арнайы айналыспаса да, оның өмір сүрмейтіндік ретінде аталатындығын көрсетеді. Ойшылдың осы идеясын әрі қарай сараптасақ, біз Бейболмыстың өмір сүрмейтіндігі оның қыры мен негізгі қасиетін айқындайтындығын тұжырымдап, Бейболмыстың дефинициясындағы «өмір сүрмейтіндік» болып табылатын негізгі қасиетін құрылымдық түрде бағамдай аламыз. Біз үшін Канттың схемасының орналасу тәртібі немесе құрылымы емес, өмір сүрмейтіндікті арнайы атап көрсеткен ой тұжырымы қажет екендігін ескерсек және оның модальділік екендігін түйсінсек, онда өмір сүрмейтіндік арқылы ұғынылатын Бейболмыс өмір сүретіндікке қарсы анықталушы жақ ретінде байыпталатындығы арқылы оның концепт болып табылатындығын тұжырымдаймыз. Осы өмір сүрмейтіндік концептісі Бейболмыстың тұңғиық ішкі қайшылығын түсіну мен мәнін ұғынудағы алғашқы саты болып шығады. Сондықтан оны модальділік деп жобалау Бейболмыстың негізгі қырын ашатын модусқа өтеді. Жоғарыдағы жіктеудегі «өмір сүрмейтіндік» жазықтығына біріктірілген «мүмкін еместік» пен «кездейсоқтық» Бейболмысқа туыс ұғымдарды білдіреді. Мүмкін еместіктің мүмкін болып табылмауы концепт түрінде емес, болмысқа қатысты алғанда, шындыққа өтуі мен өтпеуі бойынша таза өмір сүрмейтіндікке өтеді деп тұжырымдап аламыз. Сондықтан болмысқа өтпейтін мүмкін еместік Бейболмыстың өзіне айналады. Модальділікте тоғысатын бұл ұғымдар мүмкіндік пен мүмкін еместіктің жарыспалылығын ұсынып, өмір сүрмейтіндікті аша түседі. Ал кездейсоқтық іске аспаған жағдайдағы құбылыс емес болып табылатын болса, онда әзірге Бейболмыс жазықтығында «орналасқан» екендігін бағамдай аламыз. Демек, біз Канттың бұл тұжырымдамасынан вертикальді ұсынылған туыс ұғымдарды горизонтальді бағытта құрастырып, былайша өзіміздің модельімізді ұсынамыз: «мүмкін еместік – өмір сүрмейтіндік – кездейсоқтық = Бейболмыс». Бұл – Бейболмыстың құрылымдық-функционалдық негіздерін жүйелеуге қажетті компоненттер екендігін ескеруіміз қажет. Осыған орай, біз шартты түрде алдағы уақытта анықталуға тиісті болмыстың құбылыстарын байыптай аламыз. Оны: «мүмкіндік – өмір сүретіндік – қажеттілік = Болмыс» деп анықтаймыз. Бірақ бұндай Бейболмыс пен болмыстың модустарын айқындап алу біз үшін бастапқы формальді логикалық саты екендігін ғана ұғынуымыз қажет. Диалектикалық логика тұрғысынан бұл ұстанымдар шартты және тұйыққа тірелуі мүмкін.

Сондықтан біз бұл жүйені қайтадан былайша құрастырумызға болады: «мүмкін еместік – өмір сүрмейтіндік – кездейсоқтық = мүмкіндік – өмір сүретіндік – қажеттілік». Себебі, болмыс = Бейболмыс болып табылады. Мәселен, мүмкіндік болмыстың мүмкіндігі болған жағдайда Бейболмыстық: болмыстың іске асуы мүмкіндігі, оның болашақтағы кезеңі, өткен, жоғалған болмысының қайта оралуы және т.б. Өмір сүретіндік, болмыстың өмір сүретіндігі мен Бейболмыстың бар екендігі жағдайында да Бейболмыстық: болмыстың дамуы, жоғалуы (регрессивті даму) арқылы ашылатын сәттер, өмір сүрудің атрибутына айналу сәті мен Бейболмыстың болмыс арқылы бар болуы және т.б.

Қажеттілік, сол болмыстың жалпы және ішкі қажеттілігінің шеңберінде Бейболмыстық: болмыстың даму қажеттілігінің ішкі жағдайы бойынша, жекелеген болмыстардың пайда болуы қажеттілігінің шартын жасақтауда т.б. Сәйкесінше, болмыстың да жоғарыдағы Бейболмысқа теңескен тұстары осылай ашылады.

Сондай-ақ Канттың астрономиялық теориясындағы космогонездік туынды жаратылыстанулық бастау болып табылатын Бейболмыстық тұспалды хаос мәселесін де қамтып өтеді. Яғни, И. Канттың сыншылдыққа дейінгі кезеңі оның теорияларын ғылыми танымда белгілібір жетістіктерге жеткізді. Осы орайда, ол әлемнің пайда болуы туралы болжамдарын және хаос туралы пікірлерін дәйектеді. Ойшылдың хаос қатынасатын космогенезі кейіннен небулалдық болжам ретінде ғылым эволюциясында маңызды роль атқарғаны белгілі. Бұның концептуалдық мәні таза метафизикалық ойлау машығынан гөрі ғылыми-жаратылыстанулық картинаға жуықтайды. Бұнда да хаос өзінің бастапқы мәнінен айнымайды, бірақ Кант оның таза Бейболмыстық сипатына тоқталмайды. Демек, ол бастапқыда хаосболған деген тұжырымды дәйектеп, әлемнің пайда болуы туралы орнықты тұжырым ұсынады. Бұл мифтік хаостың алғаш рет ғылыми негіздерін сараптауға бетбұрыстар ретінде танымал болған еді.

Кант әлемнің жаратылысы туралы теологиялық концепцияларды да қолдай отырып, құдайдың алғашқы материяны жаратқандығын және оған жалпы қасиеттерді таңғандығын, ондағы тарту мен кері итерушілік басты екі сипат екендігін көрсетіп, жаратылатын қордан уақыт бойынша жүйелі туындайтындығын, жаратушының «құдыреттілігін» де атап өтіп, әлем бастапқы хаос қалпынан ұзақ немесе қысқа уақытта дамып шығуға ұмтылатындығын көрсете келе, жаратудың бір кезде басталғанмен, оның ешқашан тоқтамайтындығын түйіндейді.

Осы тұстан Канттың идеясында көрсетілгендей, болмыс туындыларының (мәселен, нақты болмыс элементтері) әлдебір потенциалды қордан (запас) шексіз бөліне алатындығы туралы теологиялық-космологиялық ой ниетін бағамдауымызға болады. Бұл потенциалдылықты Д.Л. Родзинский «ештеңе» «бірдеңенің» шексіз көптүрлі нақты формаларын өзінде сақтайды» деп түсіндіріп өткендігі де біздің пікірімізді қуаттай түседі. Бұл қор – әлемнің жеке болмыстарының Бейболмыстан болмысқа өту тенденциясы туралы ой ниетін ұғындырады да, көне үнді философиясындағы Бейболмыстың болмысқа айналатын сәтін еске түсіріп, философия тарихындағы Бейболмыстық танымның сабақтастығын әйгілейді деп түсінеміз.

Ұсынылған идеяларды жинақтай келе, неміс ойшылы Иммануил Канттың Бейболмыс туралы ойтолғамдар жүйесінің негізгі бағыттарын атап көрсетуімізге болады: жаратылу хаосы, кеңістік пен уақыттың априорлық формасынан туындайтын бостық және Ештеңе, категориялық талдаулар құрылымындағы өмір сүрмейтіндік т.б. Бұл түсініктердің жоғарыдағы көрсетілген сараптамаларына сүйеніп, ойшылдың Бейболмыстық танымының негіздерін былайша экспликациялап, тұжырымдап көрсетуімізге болады: хаостың бастапқы мән ретінде космогенездік процеске қатысатын өзін қайта танитын атрибуты тиянақталды; өмір сүрмейтіндікпен туыстас ұғымдар – кездейсоқтық пен мүмкін еместік Бейболмысты және болмысты толықтыратын, олардың негізгі мәнін ашып көрсететін нақты сипаттар екендігін тұжырымдадық.

Георг Вильгельм Фридрих Гегель немістің идеалист философы (1770 – 1831 жж.). 1801 жылы Иен университетінде жоғары лауазымға ие болып, «Фихте мен Шеллингтің философиялық жүйелерінің айырмашылығы» атты бірінші басылымын шығара отырып, 1807 жылы «Рух феноменологиясы» туындысын жариялады. 1812-1816 жылдары «Логика ғылымы» еңбегін жазып шықты. Ал Берлиндегі кафедрада жұмыс жасаған кезінде ол «Құқ философиясының очерктері», 1827-1830 жылдары энциклопедиялар өнімдерін тудырды.

 Гегель жүйесі 3 бөліктен тұрады: 1) Логика (онтология) әлемді жаратуға дейінгі Құдай болмысы; 2) Натурафилософия – материалдық әлемдегі құдайдың жатсынылуының мазмұны; 3) рух философиясы –Құдайдың өзінің жаратуынан адамдық рухта өзіне қайта оралуы, өзге болмыстан рухтың қайтып оралуы тек адамда ғана, субъективті рух өзінің танылған санасын, өзінің жеке рухани субстанциясын сәйкес деп танымайды, объективті рух қоғам құрған құқ, мораль, құлықтылық арқылы өзінің құрылуында осындай эволюцияны бастан өткізеді. Сондықтан объективті рухтың құрылуында абсолютті рухтың үш формасы бар; байыптау, елестету, білім. Тарих еркіндіктің санадағы прогресімен бірге әлемдік рухтың өзін тану процесі.

Гегель идеалистік диалектиканың негізін салушы ретінде, диалектика заңдары мен категорияларын ұсынған. Метафизикалық мәселелерді еркін сараптаған, онтология мен теологияны зерделі байыптаған, космология мен антропологияны өз тұғырнамалық идеялары бойынша бағдарлаған ойшыл философия тарихында дамуды онтологиялық үстем деңгейде тиянақты жүйелеп, оны шешудің жоғарғы және дәйекті ойтолғамдарын ұсынды. Сондықтан оның даму тұжырымдамасы барынша күрделене түсіп, болмыс пен Бейболмыс, болмыс пен Ештеңе мәселелерін өзінің «Логика ғылымы» деп аталатын еңбегінде еркін қамтыды: «Әзірге Ештеңе бар болса, онда бірдеңе туындауы тиіс. Бастау таза ештеңе, бұл өзінен бірдеңе тууы тиіс ештеңе; болмыс болуға бағытталды және бастаудан орын алады. Бастау демек, оны және өзгені қамтиды, яғни, болмыс пен ештеңені, ол – болмыс пен ештеңенің бірлігі, басқаша айтқанда, ол сол сәтте болмыс болып табылатын бейболмыс және осы уақытта бейболмыс болып табылатын болмыс»

 Осы тұста ойшыл Ештеңенің таза өзімен-өзі енжар емес, бірнәрсе тудыруға арналған, тағайындалған Ештеңе екендігін атап өте отырып, болмыс пен Ештеңені теңестіреді. Сондықтан бастау Бейболмыстан туындайтын болмысты қамтитын болса, бұндағы Бастау мен Бейболмыстың орын ауыстыруы модельі бейімделгіш жоба түрінде ұсынылып, ойшылдың диалектикалық көзқарастары бойынша қарастырылатындығы түсінікті. Сондықтан ойшыл болмыс пен Бейболмыстың қарама-қарсылығын және өзіндік тұтастығының белгілі бір парадигмада қайта тоғысатын сәйкестігін атап өтеді, бастау – осы екеуінің тұтастанған бірлігінен тұрады. Бастау ұғымының бастау ретіндегі, процесс түріндегі қасиеті – оның осы тұтастықтан бөлінбейтін бірлігімен анықталады. Себебі, ол – Бейболмыстан болмыстың туындау сәтіндегі негізгі процесті айқындап, оның түсініктемесінің ажырамас қасиетін құрайды. Гегель Бастаудың белгілі бір қатынастарда болмайтындығы мен бар екендігін қарама-қарсылықпен біріккен – болмыс пен Бейболмыс арқылы шешеді. Болмыстың Бейболмысқа қарама-қарсылығы күмәнсіз болса, осы анықталған қарама-қарсылық бастаудың өзіне айналады. Демек, нақтырақ айтқанда, бастау дегеніміз – болмыс пен Бейболмыстың бастапқы қарама-қарсылығы болып шығады. Бірақ бұл қарама-қарсылық таза абсолютті болмайды, бірін-бірі алмастыратын дамудың көзі ретінде пайымдалды.

Бастаудың өзі – болмыс пен Ештеңенің қатынасының жалпы конструкциясы бойынша құрылады, болмыстың қатынасы бұл жерде шартты түрде міндеттеледі. Себебі, нақты ненің басталатындығы анықталуы тиіс болғандықтан кірістірілген. Осы тұста болмыстан басқа басталатын нәрсеге балама жоқ екендігі түсінікті. Осы құрылым арқылы бастау – болмыстың Ештеңе арқылы басталуы екендігі байыпталады. Бұнда тек қана үш маңызды субъект анық: бастау, болмыс, Ештеңе. Сондықтан болмыс пен Бейболмыстың қатынасы – сол бастау концептісінің өзін айғақтауға келіп тіреледі. Бастау Бейболмыспен теңеседі, бірақ әзірге Ештеңе түрінде сақталып, бастаудың таза мәнін ашуға Бейболмыс болмыс арқылы қатынасады.

Сайып келгенде, Гегельдің болмыс пен Бейболмыс хақындағы даму туралы пікірлері мынадай тұжырымдармен айшықталады; Бейболмыс жеке дара оқшау қарастырылуы мүмкін емес; Бейболмыс болмыс және болмыс Бейболмыс арқылы ғана ашылады; Бейболмыс болмыстың әрбір сәті және болмыс Бейболмыстың да әрбір сәті; Болмыстың заңдылықтарының іске асуы Бейболмыссыз орындала алмайды; Бейболмыс шартты атау ретінде ғана «оқшау болып табылады», ал болмыс заңдылықтары шеңберінде ол өзінің болмыстық кейпіне енеді; сайып келгенде, Бейболмыс әлемнің даму, байланыс, қозғалыс, терістеу үдерістері арқылы «көріне алады» және керісінше. Ойшылдың көзқарастарында болмыс даму арқылы өзгенің емес өзінің болмысын терістейді де, оны Бейболмысқа өткізеді және ілгерідегі даму бойынша өзінің Бейболмысына, яғни, әлі олай болмаған болмысына ұмтылады. Демек, терістеу Гегель философиясында өзінің болмысын Бейболмысқа өткізуден құралатын болса, осындай тізбекті терістеу болмыстың өзін үнемі Бейболмысқа айналдырып отырады және керісінше.

Ол өзінің философиясын батыс философиясындағы ойлаудың шыңы, монархия мемлекетін соңғы дамыған мемлекет деп түсінген. Оның идеялары кейіннен К. Маркске қатты әсер еткен, ХХ ғасырда Ф. Гегель идеяларын әр түрлі түсіндіретін жаңа гегельшілдік (неогегельянство) бағыты туған. Сондықтан Гегельдің философиялық жүйесінің ауқымдылығы мен зерделілік жағынан тереңдігі оны әлемдік философ ретінде дүниежүзіне мойындатты. Гегельдің сан қырлы идеяларының тұтастығы мен әркелкілігі оны көптеген бағыттар мен ұстанымдар тұрғысынан қарастыруға алып келді: трагедиялы, метафизикалық, мистикалық т.б.

#### Cтуденттің өзін-өзі тексеруге арналған сұрақтар

1.Платон идеализмі мен Г.В.Ф.Гегельдің идеализмі арасындағы айырмашылықтарды көрсетіңіз.

2.Априорлы мен өзіндік зат түсініктерін салыстырыңыз.

3. Канттың небулалдық болжамын түсіндіріңіз.

4.Г.Ф. Гегельдің болмыс пен бейболмысты теңестірген көзқарастарындағы диалектиканы ашыңыз.

5. Кант пен Гегель идеяларындағы басты айырмашылықтарды көрсетіңіз.

Пайдаланылатын әдебиеттер:

1. Кішібеков Д., Сыдықов Ұ. Философия. А., 2008.

2. Мырзалы С. Философия. А., 2008.

3. Қ.Ермеков. Философия негіздері. А., 2000ж.

4. Тұрғынбаев Ә. Философия. А.2008.

5. Философиялық сөздік. А., 1996ж.

6. Әбішев Қ. Философия. А., 2008

7. «Әлемдік философиялық мұра». Жиырма томдық. –Алматы: Жазушы, 2006 ж.

8. Ғабитов Т.Х. Философия. Оқулық. А., 2008 ж.

9. Нұрышева Г.Ж. Философия: Оқу құралы. –Алматы: «Зият Пресс», 2006 ж.

№8 дәріс. Қазақ философиясындағы адам мен әлем болмысы

1. Түркі-қазақ дүниетанамындағы болмыс туралы ұғымдар мен түсініктер
2. Түркі-қазақ мәдениетіндегі діни ілімдердегі болмыс мәселесі
3. Қазақ поэтикасындағы және әдет-ғұрыптарындағы болмыс туралы пайымдаулар
4. ХІХ-ХХ ғасырдағы қазақ философиясындағы әлем мен адам туралы идеялар

 Ұлттық философия - әлемдік философияның құрамдас бөлігі. Жалпыадамзаттық дүниетаным баршаға ортақ болғанмен, әрбір халықтың, ұлттың өзіне тән діні, ділі, әдет-ғұрпы және дүниеге көзқарас ерекшелігі болатындығы сөзсіз. Осыдан әрбір ұлттың, халықтың өзіндік этнофилософиясы қалыптасады. Мұнда да жалпы философиялық дүниетаным негіз ретінде алынады, бірақ қазіргі философия ғылымы көбінесе Еуропа орталықтық бағдарда қалыптасқан. Сондықтан ол көп жағдайда әрбір халықтың философиялық идеясының әдіснамасына айналады. Соңғы уақытта мәдениеттануда адамзат өркениетін батыс және шығыс деп екіге бөліп қарастыру дәстүрі бар. Қазіргі қазақ мәдениеттанушыларда бұған түркі және көшпенділер өркениетін қосып, оның өзіндік ерекшеліктерін ашып көрсету туралы көзқарастары да орын алған. Осыған сәйкес, Батыс философиясы, Шығыс философиясы және Түркі философиясы деп ажырату да ақылға қонымды. Ендеше көшпенділердің тұтас мәдениетін зерттейтін номадология ілімі қолға алынып жатқан шақта түркі философиясы қазіргі әлемдік ғылыми танымдық аймақтан маңызды орын алуда. Қазіргі уақытта көшпенділер философиясы, түркі философиясы, қазақ философиясы, ұлттық философия деген сияқты түсініктер қалыптасқан. Шындап келгенде, мұның бәрі бір-біріне кіріктірілген ұғымдар. Мысалы: қазақ философиясының арғы тарихы түркілік және көшпелілік мәдениетпен байланысты тұрғыда туындап отырады. Сондықтан ұлттық философия түркі халықтарының әлі жеке ұлттарға ыдырамаған кезңінен бастап, өзіндік тұтас жүйені қамтитын кең өрісті дүниетаным болып айшықталған. Демек, этнофилософия халықтың сан мыңдаған жылдар бойы қалыптасқан ой-толғамының тарихи дәстүрлерін және бүгінгі күнге дейін келіп жеткен кәсіби философияны қарастырады. Этнофилософия философия ғылымының аймақ бойынша бөлінген бір саласы ретінде жалпы әдіснамаларды және өзіндік ерекшеліктерді қамтитын іргелі бағыт. Ұлттық философияның терең тамырларын ашып көрсетуде бүгінгі күні әр түрлі қайшылықты көзқарастар қалыптасқан: 1) Қазақ халқында бұрын кеңес үкіметіне дейін философия болған емес. Сондықтан қазақ философиясы деген ұғым жоқ; 2) Қазақ философиясы бертін келе, кейіннен, Абайдан ғана басталады деп санайды; 3) Қазақ халқында философия болмаса да, мыңдаған жылдардан бері қалыптасқан ешкімге ұқсамайтын өзіндік философиялық дүниетанымы бар; 4) Философия ғылымы тек қана Еуропа орталықтық көзқарас тұрғысынан ұсынылған. Олай болса, біз де өзіміздің философиямызды ұсынып, оны «қазақ философиясы» ретінде әйгілеуімізге болады. Бұл көзқарастардың қайсысы шындыққа жанасатындығын бүгінгі таңда зерделеніп жүрген арнайы ұлттық философия туралы зерттеулер айғақтап береді.

Ұлттық философия байырғы кезеңдегі біздің ата-бабамыздың тарихымен байланысты. Осыдан ұлттық философияны тарихи тұрғыдан кезеңдерге бөлу қарастырылған. Бұл мәселе де даулы, кейбір көзқарастар Абайдан бастау керектігін, ал кейбірі Шәкәрімнен, ал кейбірі Кеңес үкіметі орнағаннан кейінгі дәуірден бастау қажеттігін алға тартады. Бірақ жоғарыда айтқандай, этнофилософия халық даналығы мен дүниетаным болғандықтан, ол өзімізге мәлім халқымыздың тарихынан басталады да, шартты түрде мынадай кезеңдерді қамтиды: 1) Байырғы түркі халықтарындағы философия (ғұндар мен сақтар дәуіріндегі және осы кезеңдегі мифтер мен діни сенімдер); 2) Түркі дәуіріндегі философия (б.э.5-7 ғасырлардағы Түркі қағанаты құрылған кезден бастап, 15 ғасырдағы Қазақ хандығына дейін); 3) Қазақ хандығы тұсындағы философия (15-20 ғасырларды қамтиды.); 4) Кеңес дәуіріндегі қазақстандық философия. Бұл әрбір дәуірдің өзі көп сатылы кезеңдерді біріктіреді.

 Жоғарыда атап өткен ұлттық философия батыстық немесе шығыстық философиядан айтарлықтай өзіндік айырмашылығы бар, бірақ түркі халқы географиялық орналасу бойынша, шығыс халықтары болғандықтан, әрбір кезеңде олармен мәдени, рухани тұрғыдан байланыста болып, дүниетанымдық көзқарастары да сәйкестеніп жатты. Мысалы, мыңдаған жылдар бойы Қытаймен көршілес болған ғұндардың өз қажетіне қарай дүниетанымының толығуы немесе 8-9 ғасырдан бастап қазіргі қазақ жеріне енген ислам мәдениетінің елеулі әсері. Дегенмен, ұлттық таным осындай мәдени-рухани ақпараттық кеңістік аймағы арқылы өркендей келе, өзіндік ерекшеліктерін де сақтаған және оны дамыта түскен. Ұлттық философияның негізгі сүйенері, өзегі және айқын дәйектеушісі философемдер болып табылады. Мысалы, философиялық ұғымдар ретінде қалыптасып қалған – «құт», «бақыт», «заман», «жалған дүние», «он сегіз мың ғалам» деген сияқты түсініктерді атап өтуге болады. Қазақ философиясының идеялық өзегі этика, адамгершілік, мораль, руханилық.

 2. Байырғы түркі халықтарында исламға дейінгі кезеңде, әр түрлі діни сенімдер мен діндер руханияттық-танымдық аймақта қалыптасып, өркендегендігі белгілі. Бұларда басқа діндер сияқты халқымыздың байырғы дәстүрлері мен салттары және дүниеге көзқарас элементтері жинақталған. Алғашқы діни сенімдер мен діндердің қазақ даласында болғандығын бүгінгі күнге дейін келіп жеткен оның сарқыншақтары айғақтай алады. Олар тәңіршілдік, зорастризм, шаманизм т.б. Сондықтан тәңіршілдік сенімі бойынша – тәңіршілдіктің пайда болуы мен қалыптасуы, тәңіршілдік сенімінің негізгі элементтері, қазіргі кездегі тәңіршілдіктің сарқыншақтары мәселелері және оның дүниетанымдық көріністері таразыланады.

Тәңіршілдік сенімі өте көне дәуірлерде қазақ даласында және қазіргі Алтай аймағында пайда болды делінеді. Бірақ нақты қашан пайда болғандығы беймәлім, бұны сақтар мен ғұндардың мойындағандығы тарихтан белгілі болып отыр. Ғұндар б.э.б. бірінші мыңжылдықтарда Алтайды мекендеп, Қытаймен көрші тұрғандықтан, бұл сенім б.э.б. 5 ғасырлардағы көне Қытайда пайда болған конфуциандық дінге ұқсас. Мәселен, аспанға табыну, әдет-ғұрыпты сақтау сияқты элементтер екі сенімге де ортақ. Тәңіршілдік негізінен аспанға, көкке табынатын болғандықтан, негізгі құдайы – Тәңір, Көк Тәңірі деп аталады. Тәңір сөзінің шығу тегін, яғни, этимологиясын түсіндірушілердің пікірлері әр түрлі; Тәңір – «таң нұры», «таң іңірі» деген сөзден шыққан; «Денгир» деген Авеста кітабындағы тұлғамен байланысты т.б. Тәңіршілдік сенімінің аңыздарында ол әлемнен кейінгі және жүйесіз әлемдік, ғарыштық хаосты реттеуші қызмет атқарады. Бұл сенім шамамен б.э.б. мыңыншы жылдардан бастап пайда болғанмен, кейіннен шаманизм, зорастризм, христиан, буддизм, ислам сияқты діндермен ассимиляцияға түскен. Мысалы б.э. 5-7 ғасырларындағы көне түркі жазба ескерткіштерінде Тәңіршілдік сенімінің элементтері айтарлықтай кездеседі: «Жоғарыда көк тәңірі, төменде қара жер жаралғанда, ортасында адам баласы пайда болған екен» деген жолдар осының айғағы. Тәңіршілдік сенімінің қалыптасу тарихындағы мифтерде басты екі құдай бар: Алажол және Қара жол.

Тәңіршілдік сеніміндегі басты құдайлардың бірі – Ұмай ана. Аңыз бойынша бастапқы Тәңір екіге бөлінген. Біріншісі – ер адамдық сипатта, көктің құдайы – тәңірдің өзі болса, екіншісі – әйелдік тұрпатты, жердің құдайы – Ұмай ана. Осыдан «Жер-Ана» түсінігі қалыптасқан. Ал қосымша құдайлар, мәселен, Алажол күндізгі жол көрсетуші боса, Қаражол түнгі жол сілтеуші, яғни, екеуі де ізгілік құдайы болып есептеледі. Сонымен қатар жер асты құдайы немесе өлім құдайы Еркілік, кейде Ерлік деп те айтылады, жер асты патшалығында өмір сүріп, өлгендермен қарым-қатынаста болып, олардың жанын шақыртып алушы қызмет атқаратын зұлымдық құдайы. Жер астындағы өзенге өткел ретінде ол аттың қылынан көпір жасаған-мыс, ал өлген адамдар оның арғы бетіне, жұмаққа өтуге ұмтылған, өлгеннің рухтары осы көпірден өте алмай құлап, қайтадан Ерлік ханның жазалауына ұшыраған. «Қияметтің қыл көпірі» деген түсінік осыдан қалған. Тәңір кейбір аңыздарда өмірді бақылаушы, кейбір түсініктерде әлемді жаратушы. Мысалы, суда жүзіп жүрген үйректі қуып, су астына түскен тәңір қайтадан көтеріліп, шашалып, одан таулар пайда болған екендігі айтылады. Сонымен қатар жанды өңдеп, адам кейпіне келтіретін Кербалық, яғни, ірі көлемдегі балық туралы да аңыздар бар. Тянь-Шань тауының биік шыңының бірі – «Хан тәңірі» Тәңірдің өзі және одан кейінгі құдайлар мекендейтін тау болып есептеледі. Тәңір адамның қамқоршысы оларға тек жақсылық сыйлап, желеп-жебеуші ретінде белгілі. Көк Тәңірі көбінесе жеке дара адам кейіпті бейнеде елестетілмейді, ол тұтас көкті құрайды, яғни бүкіл аспанмен теңеседі. Осыдан «аспан көк» қасиетті түс ретінде сақталған. «Көкті жұлма» деген тиым салу ғарыштық Көк пен жердегі Көктің үйлесмділігін білдері отырып, осы қастерлеуден туындаған болу керек. Тәңіршілдік сенімінің тағы бір ерекшелігі – әдет-ғұрып пен салт-дәстүрді құрметтеу. Кейіннен, ол ата-заң ретінде қалыптасқан. Бұл дәстүрді бұзған адам «ата-баба аруағын қорлады» деген айыппен жазаланған. Әдет-ғұрып көп құрылымды, терең мағыналы әлеуметтік тәрбие институты болып есептелген. Оның саяси, құқықтық, этикалық, эстетикалық, экологиялық, мәдени жүйесі бар. Мысалы, аңыз бойынша, Шыңғысхан тәңіршілдік сенімді басшылыққа алып, өзенге, көлге кір жуған адамды жазалап отыруы әдет-ғұрыптың экологиялық саласын қамтиды.

Тәңіршілдік сенімі, кейіннен, әсіресе, ислам дінінің элементімен араласып, одан біршама қудалау көрген. 7-8 ғасырларда пайда болған ислам діні ХХ ғасырға дейін Қазақстан жеріне біртіндеп ене бастады. Содан бері үздіксіз таралуда және таза күйінде түпкілікті қабылданбаған. Себебі, ол шаманизм, аруаққа табыну сияқты сенімдермен қатар тәңіршілдік дінімен де ассимиляцияға түскен, яғни, екеуі кіріктірілген. Мысалы, 19 ғасырдағы қазақ ағартушысы Ш. Уәлиханов тәңіршілдік сенімін терең зерттеп, қазақ халқы ислам дінін әлі күнге дейін толықтай мойындаған жоқ деп пайымдайды. Осындай аралас сенім бүгінгі күнге дейін жалғасып келеді. Сондықтан тәңіршілдіктің элементтері қазіргі заманда саналы түрде болсын, бейсаналы түрде болсын рухани мәдениет аймағында қазақ халқында бүгінгі күнге дейін сақталып отыр. Мысалы, ислам дініндегі Алла тәңіршілдіктегі Тәңір ұғымымен бірігіп кеткен, екеуі синонимдес мағынада қолданылады. Яғни, қазақтар ислам енгеннен кейін Алланы Тәңір деп түсінген немесе керісінше, ал бейсаналы, арғытекті (архетипті) түрде тәңіршілдік сенімінің элементтері қазіргі кезеңде өнерде, мәдениетте, ғылымда, әдебиетте елес беріп отырады. Мысалы, «Тәңірберген» деген кісі есімі баяғы замандағы жанұялы баласыз адамның тәңірден жалынып ұрпақ сұрап, соның нәтижесінен туған нәрестеге қойылатын есім. Бұл есім қазір де бар. «Тәңірі асыраған тоқтыны бөрі жемейді», «Иттің иесі болса, бөрінің тәңірі бар» деген сияқты нақыл сөздер осы тәңіршілдік сенімінің сарқыншақтары болып табылады, немесе көк тәңірі атауымен байланысты «көк түсті» құрметтеу дәстүрі сақталған. Бұл түс қою көк емес, аспан түстес ашық көгілдір. Мысалы, қазіргі Қазақстанның жалауының түсі. Бұның тарихи дәстүрлік көріністері байырғы ғұндар заманынан сақталған өздерін «көк тәңірдің ұлдарымыз» деп атағандығынан, «көк түріктер» деген атауға ұласқандығынан анық байқалады.

Байырғы Қазақ даласындағы діндердің бірі – Зорастризм. Бұның дүниетанымдық мағынасын ашу: Зорастризмнің пайда болуы мен қалыптасуы; Зорастризм сенімінің негізгі ерекшеліктері; Зорастризмнің қазіргі кезеңдегі жағдайы т.б. мәселелермен байланысты.

Бұл сенімнің пайда болуы туралы әр түрлі аңыздар бар. Соның бірі ол –б.э.б. 6-5 ғасырларда Еділ бойындағы дүниеге келген Зоратустра пайғамбар негізін салған сенімдердің бірі деп саналады, кейде ол б.э.б. 1-2 мыңжылдықтарда, тіпті одан да әріде қалыптасқан делінеді. Зоратустраны қазақта «Зердеш» деп те атайды. Кейбір аңыздарда ол қазіргі Иран жерінде пайда болған. Зоратустра «түйелі адам» деген мағына білдіреді. Зоратустра пайғамбар атанғанмен, кейінгі діни кітаптарда оның есімі көрсетіле бермейді. Бұл сенімнің негізгі ерекшеліктері, идеялық көздері «Авеста» кітабында жинақталған. Қазақ даласындағы сақтардың заманында пайда болған бұл сенім кейіннен парсы, иран жеріне кең таралған немесе керісінше иран жерінен солтүстікке қарай тараған болуы да мүмкін.

Зорастризм сенімінде басты екі құдай бар. Біріншісі, ізгілік құдайы – Ахура Мазда немесе Ормузд деп аталса, екіншісі, зұлымдық құдайы – Анхра Майнью немесе Ариман. Зұлымдық рухының жағында жалғандық пен ашу ыза болса, ізгілік рухының жағында – шыншылдық, игілікті ой, даналық, билік, денсаулық, мәңгілік сияқты рухтар жинақталған. Бұл сенімде негізгі табыну объектісі «от» боп табылады. Отқа табыну дәстүрлері кейінгі түркілік әдет-ғұрып пен салт-дәстүрлерде кең таралған. Мысалы, отанына адал берілгендікті білдіретін салт бойынша елдің әскерлері және өзге халықтардан келген елшілер адалдығын білдіру үшін жанып тұрған екі оттың ортасынан өткізілген. Бүгінгі күнге дейін сақталған отпен аластау дәстүрі де Зорастризмнің сарқыншағы. От зұлымдық рухтарды қуады деп түсінгендіктен осындай сенім ұзақ уақыт бойы сақталған және әлемнің басқа да халықтарында жиі кездесетін құбылыс. Ізгілік пен зұлымдықтың дуалистік сипаты осы екі құдайдың мәңгілік күресіне негізделеді. Кей сәттерде Ахура Мазда жеңіске жетеді. Жалпы адамзаттық аңыздағы ертегілердегі негізгі сюжет ізгілік пен зұлымдықтың күресі және оның мазмұнының жақсылықпен аяқталуы осы Зорастризмдегі екі рухтың күресу идеясынан тасымалданған болса керек. Бұл сенімнің тағы бір бүгінгі күнге дейін келіп жеткен дәстүрі – «Наурыз мерекесі». Ол жаңа жылдың басталған күні және әлемдік циклді қайта жаңарудың, қайтадан түлеудің рәміздік көрінісі, күн мен түннің теңелуіне негізделген ғарыштық қағида және жеті аспан денесін құрметтеуден туған қасиетті саны зорастризм сенімінің негізгі философиялық діңгегі. Осыған орай, наурыз көжеге рәмізді-рәсімді түрде жеті түрлі тағам қосылады.

Ал фетишизм табиғаттың жеке элементтеріне табынудан туған сенім. Байырғы қазақтарда табынатын табиғаттың жеке элементтері – жер, су, жалғыз терек, тау және т.б. Мұндағы жер, су тәңіршілдік дінінің элементтері. Осыған байланысты «су-жер» тіркесінен «Субер» өзені, Шумер халқының атауы туған деген болжамдар бар. Жерді «қара жер» деп қастерлеп, ол кейін келе үрей туғызатын өліммен байланысты да болған. Ал таудың тылсымдығы – Хан Тәңірі, Нұх пайғамбардың кемесі тұрақтаған төбе, қасиетті Қаратау сияқты нышандар арқылы бізге белгілі болып отыр. Таудың асқақтығы, көп өмір сүретіндігі, суықтығы өзінің ішкі қасиетін өзіне бүккен табиғат элементтері ретінде қастерлі деп саналған. Ал терек жапандағы жалғыз ағаш ретінде түркі халқының сенім объектісіне айналған. Ол ата-бабаның рухымен кездесетіндердің, оған сиынудың тұрақты орны ретінде тағайындалған. Терек әлемдік наным-сенімде де маңызды орын алатын тылсым құбылыс, көптеген халықтарға ортақ түсінік. Сондықтан оның рәміздік бейнесі әр түрлі түсіндіріледі: шамандық ағаш, «аспан-жер-жер асты» үш құрылымды әлем, жалпы дүние және т.б. Мысалы: оның тамыры – жер асты әлемі, діңгегі – жер беті, бұтақтары мен жапырақтары – ғарыш әлемі.

Сондай-ақ жалпы адамзаттық мистерияға ортақ күнге, айға табыну дәстүрі де түркі халықтарында сақталған. Сақтар дәуірінде әрбір күннің батуы қасірет, ал шығуы шаттық әкелген. Малды бауыздарда немесе киіз үйдің есігі құбылаға қаратылған. Күнге табыну әлемдік мистерияда Митра культі деп аталады. Мысалы, арыстан күннің символы болып есептелген. Ал түркі халықтарында ол бүкіл тіршіліктің негізі – ғарыштың көзі деп түсініліп, осыдан «күннің көзі» деген тіркес бүгінгі күнге дейін архетип ретінде сақталып отыр.

Ай да жалпыадамзаттықжәне түркілік сенімдегі табыну объектісі, кейіннен исламдық фетишизмнің біріне айналған. Қазақ халқында «ескі айды есірке, жаңа айды жарылқа» деген нақыл сөз бар. Мұнда ілгерілеу, даму қоғамдағы өркендеудің шарты туралы пайымдаулар жатыр. Ескі ай өзінің бар жамандығын бірге алып кетсін, жаңа ай жақсылық әкелсін деген мән бар. Сондай-ақ айға қарап алақан жаю, оған жалбарыну дәстүрлері де кездесіп, ай шалқасынан туса малға жайлы, күн жылы болады деген сияқты түсініктер бүгінгі күнге дейін сақталған. Б.э.б. 5000-1000 жылдықтарда көптеген халықтарға тараған өгіз тотемі және оның рәміздік көрінісі – «мүйізі» ай тұрпатты болып келеді және ол өзіндік бір тылсым күшті білдірген. Мысалы, «ай мүйізді Ескендір» деген тіркес осыған байланысты туындаған. Бұдан күн мен айға қатысты бірнеше тыйым салулар қалыптасқан.

 Анимизм адамды жан мен тәнге ажыратып, тән өлгеннен кейінгі жанның мәңгі өмір сүретіндігі туралы түсінік. Бұл анима, анимус деген сөздерден шыққан ұғым, «жан» деген мағына білдіреді. Қазақтарда жан адам өлгеннен кейін денеден бөлініп ұшып шығатын көзге көрінбейтін бір нәрсе ретінде елестетілген. Осыдан «шыбын жан» деген түсінік қалыптасқан. Мысалы, «шыбын жаны шырқырап» деген тіркес бүгінге дейін тілімізде қолданылады. Сонымен қатар ертеректе ұйықтап жатқан адамның жаны тәннен шығып, жер жүзін кезіп кетеді. Түс жанның осы сәттегі көрген білгендері деп ұйықтап жатқан адамды кенеттен оятпау керектігі айтылады, себебі, оның жаны өзінің тәніне қайтадан тез орала алмай қалуы мүмкін деп түсінген.

 Анимистік сенімнің келесі бір маңызды және ірі таңдаулы тұлға-адамға арналған қазақтың дүниетанымында бүгінгі күнге дейін орын алатын тәңіршілдік немесе шамандық сенімнің элементтері болуы мүмкін екендігі туралы құбылыс – аруақ феномені осыған байланысты. Ата-баба аруағы кеңістік пен уақыттан тыс байырғы тектеріміздің мәңгі жасампаз жанының кейінгі ұрпақтарды желеп-жебеп отыратын айрықша түрі. Мысалы, кеңістіктің қай жерінде болмасын, қай кезеңдегі рух болмасын, ықпалды болып сақталып отыратындығы, табыну объектісіне айналғандығы оның кеңістіктен, уақыттан тәуелсіз екендігін білдіреді немесе жауға шапқанда аруақ шақыру, кейінгі жер бетіндегі ұрпақтарын ата-баба рухы желеп-жебеп отырады деген ұғымнан туған. Сондықтан күні бүгінге дейін аруаққа табыну дәстүрлері нақты реалды көрініс оның мәйітін аса құрметтеумен байланысып жатыр. Осы аруаққа табыну мыңдаған жылдардан бері қалыптасқан нақты сенімнің бірі. Мысалы, сақтар мен парсылардың соғысында сақ көсемінің мынадай сөзі аңыз бойынша бізге келіп жеткен: «Парсылар әуелі біздің ата-бабамыз жатқан қорымдарға тиісіп көрсін. Сол сәтте біз соғысты бастаймыз».

2. ХҮ-ХҮІІІ ғасырдағы қазақ даласындағы дүниетаным: хандық, билер, батырлар мен жыраулар институты тарихи мәліметтер мен деректер бойынша, түркі халықтарының жекелену (индивидуация) және тарамдалу (дифференциация) үдерістерінің нәтижесінен қазақ хандығының құрылып, халқымыздың төл, ешкімге ортақ емес дүниетанымның қалыптасуы мен даму кезеңі болып саналады. Бұл кезеңдегі саяси-әлеуметтік билік пен әлеуметтік мәртебе – хандар, билер, батырлар дүниетанымын және өмірлік ұстанымдарын әйгілеумен жалғасын тапса, рухани-мәдени кеңістіктегі – эпостық дәстүр, жыраулық поэтифилософия, әдет-ғұрып пен салт-дәстүр, мақал-мәтелдер мен аңыз әңгімелердің т.б. терең өмірмәнділік тұжырымдары тұтаса келе, қазақ дүниетанымының жалпы бағдарларын айқындай алады. Осыған сәйкес, бұлардың әрқайсысы өзіндік ерекшеліктерімен айғақталады.

Дәстүрлі қазақ мәдениетінің руханияттық бағдары – адамның әлемдегі орны, оның тағайындалған мәртебесі, өмірдің мәні мен мағынасы, адамның қоршаған ортамен, жоғарғы күшпен, рухтармен қарым-қатынасы болып табылады. Көшпелі халықтың дәстүрлі мәдениетіндегі ерекшеліктердің бірі ұрпақтан-ұрпаққа беріліп отырған ауызша ақпараттық кеңістік аймағының өміршеңдігі және ондағы әдет-ғұрып заңдары мен этикалық, адамгершілік мұраттары болып табылады. Бұлардың ішіндегі маңызды саланың бірі әдет-ғұрып пен салт-дәстүр аймағындағы құқықтық жүйе. Бұның нақты қоғамдық-мәдени көрінісі «Билер кеңесі», «Ақсақалдар мәжілісіндегі» парламенттік деп атауға болатындай қызметпен айғақталады.

 Хандық институт тек саяси-әлеуметтік қана емес, қоғам мен адам арасындағы, билік пен бағынушы қатынасындағы және жалпы «ұлттық» бірлік пен оның табиғи болмысындағы маңызды буын, әрі үлкен жауапкершілік пен еркіндіктің аймағындағы жан иесі. Саяси-әлеуметтік тұрғыдан: Хан – далалық еркіндік пен азаттық рухының жаршысы және оны тәжірибе жүзінде іске асырудың негізгі орталығы; Еркіндік таза абсолютті немесе шектен шыққан бейберекетсіздік емес, ол әлеуметтік деңгейде белгілі бір жауапкершіліктермен, түсіністіктермен, келісімділіктермен шартталып отыруы тиіс екендігінің бақылаушысы да хан болып табылады және осы еркіндіктің мәдени-әлеуметтік, онтологиялық мағынасын терең түйсінуші болып шығады; Ол ұлт азаттығы мен бостандық туралы ақпараттық және рухтандырушылық жан иесі және ықпалдылығы әлеуметтік мәртебесімен айқындалатын дара тұлға; Ұлттық бостандықсүйгіш дүниетанымды, дала адамының азаттық рухын терең меңгерген жинақтаушы жалқы өкіл т.б.

 Хан мәдени-экзистенциалдық тұрғыдан – «сенің өміріңнің бөлігі – менің өмірім» деген қағиданы әлеуметтік тұрғыдан өзгелерге арнайтын, физикалық және психологиялық «шекаралық жағдайлы» жан иесі; Өзінің ішкі рухының асқақтығы мен Меніне халқының Рухын жетелейтін жауапкершілікті тұлға; Ұлт болмысының жасампаздығының куәгері т.б.

 Бірақ қазақ халқында хан тек авторитарлы билеуші емес, дала демократиясына сай келетін жалпыхалықтық теңдіктің тамаша үлгісі болған. Бұны Асан қайғы (Әй, Жәнібек хан ойласаң ), Бұхар жырау (Ай, Абылай, Абылай, Мен сені алғаш көргенде, Әбілмәмбет сұлтанның түйесін баққан құл едің), Махамбет (Хан емессің қасқырсың) сынды ақындардың ханға қарата айтылған батыл сөздерінен байқауға болады.

 Лиро-эпостық жырлардағы негізгі мәселе – ғашықтық толғауының өмірмәнділік мәселеге айналатындығы болса, батырлар жырында бұған ел қорғау, ұлтжандылық сияқты құндылықтар қосылады. Лиро-эпостық жырлар тек лирикалық әдеби шығарма емес, түркілік махаббат философиясының экзистенциалдық толғаулары мен пайымдауларын қамтитын көлемді

ХҮ-ХҮІІІ ғасырлардағы қазақ дүниетанымының тағы бір айшықты көрінісі – жыраулық дәстүр. Жырау тек жыршы емес, шығармашылық иесі, әлеуметтік насихатшы, саяси идеолог, ақпараттарды тасушы жанды ақпарат құралы, жүйесіз ақпараттарды жүйелеп, оны өмірмәнділік мәселеге көтеріп, теорияны практикамен байланыстырушы т.б. көп қызметті данагөй тұлға.

 Жыраулардың ішінде аты ерекше танымал болған – Бұхар жырау Көкілташ медіресесін тамамдап, мұсылманша оқумен қатар ғылымның бірнеше салаларын игеріп, араб, парсы, тәжік тілдерін терең меңгереді. Бұқар көшпелілер мәдениетінің рухани дүниесінен терең нәр алғандығын көрсетіп, оны Шығыс мәдениетімен шебер толықтырып, білімін мемлекеттік мәселелерді шешуде шыңдайды. Көшпелі қазақ қоғамдық жағдайында сақталынып келе жатқан рулық қатынастар, патриархалдық от басы, көшпелі мал шаруашылығының басқа да қатынастарын реттеп отыратын осы әдет-ғұрып құқығын талқылау кезінде дін Ісләм орталығы Бұқара қаласынан келген қазы, «сіздер, қадірменді қазақ халқы, әлмисақтан бері мұсылманбыз дейсіздер, заңға келгенде Құран-шариғаттың жолымен жүрмейсіздер. Уәдені көпке сілтейсіздер. Көк атсын дейсіздер. Ата-баба моласына, әруаққа табынасыздар. Бұл шариғат жолынан кеткендік»,-дегенде, шариғатты Бұқараның қазысынан да жетік меңгерген Бұқар жырау «Алла аспанда емес, жерде де емес, әркімнің жүрегінде, сезімінде, жадында. Ал заң сол сенімнен жоғары емес», - дейді. Мұсылманның шариғат заңы қазақ үшін жат емес, Құранда қанға-қан, кешуі болса құн төле десе, қазақтың жолы да осыны айтады. Қоғам ісі қазақтың жолымен, дін шаруасы шариғат жолымен жүрсін дейді. Сонымен, Бұқар жырау дін мен құқық, мораль мен адамгершілік туралы түсініктердің әрқайсысының орнын айқындап береді.

Сонымен қатар таным теориясында адамның әлемге сүйсініп, оның сұлулығына риза болып, шексіз таным құштарлығында болатындығын байыптайды: «Әлемді түгел көрсе де, Алтын үйге кірсе де, Аспанда жұлдыз аралап, Ай нұрын ұстап мінсе де, Қызыққа тоймас адамзат», – деген сананың құштарлығын бейнелейтін осы көрініс бүгінгі күнгі ғылыми-техникалық ілгерілудің негізгі себебі болып отыр. Бұнда өмірге құштарлық пен адам танымының шексіздігін дәйектеп, адамды сұлу, үйлесімді дүние орталығына орналастырып, «әсемдік әлеміндегі адам» деген ұстанымды ашып береді.

3. Осындай жыраулық дәстүр ХІХ ғасырдағы ақын-жыраулық стильмен және ағартушылық идеялармен жалғасын тапты. Олар ұстанған бағыт-бағдарына, дүниетаным ерекшеліктеріне, ойларын пайымдап жеткізу үрдістеріне қарай былайша топталады: Ыбырай, Шоқан, Абай сынды «қазақ ағартушылары» деп аталған ойшылдарымыз Ресей мен Еуропаның мәдениетінің озық жақтарына ғана назар аударды, ділі мен психологиясын да сол бағытқа бұрып, ұлттық құндылықтарды да қатар алып жүруге тырысты. Екінші бір бағыт, Ресейлік отаршылдық саясатпен күрескерлік бағдар ұстанды, тіпті өздері де идеялық жағынан ғана емес, қару ұстап оған белсене араласты. Ұлтты рухтандырып, өзінің идеяларын осы бағытқа ғана арнаған. Мәселен, М. Өтемісұлы. Бұны күрескерлік рух толғаулары деп атуға болады. Үшінші бір бағыт – бұрын сарай ақындары деп аталып жүрген, болыстар мен хандардың төңірегіне топтасып, солардың саяси-әлеуметтік ұстанымдарын таратушы, іске асырушы, қазіргіше айтқанда идеологтары, келісімпаздық пен елдегі бейбітшілікті жақтаушылар болды. Төртінші бір бағыт «зар заман» ақындары деп аталған ойшылдар. Олар тек Ресей отаршылдығы ғана емес, Еуропалық дәстүрлерге де іштей психологиялық, идеологиялық қарсылық көрсетумен өз идеяларын еркін таратады, әрі ұлттық құндылықтарды сақтауды өздерінің орталық түсініктеріне айналдырады. Бұлар өз идеяларын іске асыратын практиктер емес, көп жағдайда сары уайымшылдыққа бет бұрады, барлық өзгерістерді заманның объективті ағымы деп түсіндіреді. «Зар заман ақындары» деп аталуы да осы себептен туындаған. Бірақ бұлардың тағы бір ерекшелігі футурологиялық болжам жасауда батыл ұстанымдарын еркін жеткізуі, болашақ қоғам туралы толғану. Осы болжамдардың бүгінгі күнге сәйкес келгендігін уақыт ағымы дәйектеді. Дулат, Шортанбай, Әбубәкір, Мұрат сынды ойшылдар осы көзқарастың көрнекті өкілдері ретінде танымал тұлғалар.

 Қазақ ағартушылары деп аталған ойшылдардың көрнекті өкілдерінің бірі – Шоқан Уәлиханов. Ол жан-жақты энциклопедист ғалым: тарихшы, саяхатшы, географ, этнограф, суретші т.б. Арнайы философиялық еңбек жазбаса да, батыстың, Ресейдің ғылымына бет бұрды, қазақ қоғамының руханияттық кеңістігін олардың ғылыми ілімдерімен толықтырғысы келді. Дегенмен, ұлттық болмысты таразылауда қазақ халқының байырғы сенімдерін таразылап, оның ерекшеліктеріне тоқталды. Мәселен, жағымсыз мистикалық болып саналған кейіпкерлерді жіктеп көрсетіп, әрқайсысына түсіндірмелер берген: жезтырнақ, көнаяқ, албасты, сайтан т.б. Сонымен қатар шамандық діни сенімді талдап көрсетеді, оның негізгі ерекшеліктерін теориялық тұрғыдан зерделейді. Бұны «Қазақтардағы шамандықтың қалдығы» атты еңбегінде сипаттаса, «Тәңрі» деген шығармасында тәңіршілдік сенімнің негізгі бағдарларын саралайды. Ол дүниежүзілік философиялық оймен барынша таныс болған ғалым. Осыған орай, Монтескьенің «географиялық детерминизм» қағидасын қуаттап, оны жетілдіреді: адамның, сол халықтың мінез-құлқы т.б. ерекшеліктері өсіп-өнген ортасы, георафиялық жағдайына байланысты деп ой түйіндейді.

 Ыбырай Алтынсарин (1841-1889 жж.) батысшылдық пен шығысшылдықты, қазақилық пен мұсылмандықты бітістіруге ұмтылады, әрқайсысының ғылыми, біліми танымы арасынан қайшылық көрмеді. «Мұсылманшылдық тұтқасы» деген туындысында ислам дінінің ағартушылық, әдептілік қағидаттарын өмірге, білімге, тұрмысқа енгізіп, оның ықпалды қырларына маңыз береді. Ол әлемдік өркениетті де жоққа шығармайды және техногендік қоғам дамуының болашағын саралайды: «Айшылық алыс жерлерден, Көзді ашып жұмғанша, Жылдам хабар алғызған..»; білім мен оқуға үндейді; өзінің жаратылыс пен ғұмыр кешу философиясын өсиет сөздерімен нақыштайды, адамзат қоғамындағы әділеттілік пен теңдік мәселесін эволюциялық тұрғыдан байыптайды:

 «Жаратты неше алуан жұрт бір құдайым,

Тең етті бәрімізге күн мен айын,

Адамның адам біткен баласымыз,

Қайсың бөлек тудың деп айырайын». Осы шумақтан-ақ Ыбырайдың философиялық толғанысқа бейім екендігі аңғарылады. Мәселен, «Адамның адам біткен баласымыз»,-деген жолдар адамның табиғи болмысының теңдігін, оның бірегейлігін, тумысынан-ақ «адам» екендігін жырлайды.

Әлемге танымал болған Абай Құнанбаевтың (1845-1904 жж.) идеялары да философиялық мазмұнда құрылған. Әсіресе, оның «Қара сөздері» дүниенің болмысы, адам болмысының табиғаты, өмір сүру мен халқымыздың тұрмыс-тіршілігі хақында ойтолғамдар жүйесін түзеді. Оның идеяларын шартты түрде былайша топтауға болады: қазақ қоғамының әлеуметтік сыншысы ретіндегі ұлттың өзіндік санасын оятумен бірегейленуі туралы толғаныстар, құдайға махаббат пен сүйіспеншілік барысы, «адам-әлем» қатынасының түйткілді тұстарының бағамдалуы, табиғи жаратылыс пен адам болмысы хақындағы толғаулар, дүниенің әсемдігін пайымдай білу арқылы көркемдік таным ақиқатын сезініп өмір сүру белсенділігі т.б. Абайдың дүниетанымындағы теология бойынша – Алла жаратылыстың куәсі және ақиқат болып табылады; адам жан мен тәннен құралады және жан мәңгі өмір сүреді т.б. Адамзат өзінің ғұмыр кешу сәтінде шынайы ақиқатты іздейді, таным-түсінігін кеңейтеді, кейде адасады, табиғи қалпына бас ұрады, сондықтан ең бастысы ғылыми таным мен білімді негізге алу керек деген идеяны қуаттайды. Оның сыншылдығының мақсаты – халқының қайта түлеуін, заманға лайықталып тіршілік етуін, ішкі дүниесін жаңартуды және әрбір тұлғаның ішкі Менін ояту арқылы ұлттың өзіндік санасын жандандыру. «Қалың елім, қазағым қайран жұртым» деген өлеңінде өз халқына деген сүйіспеншілік сезім мен ұлтжандылық көңіл-күй анық байқалады, қоғамдағы кемшіліктерден арылу ұлттың өркендеуінің мазмұны екендігін байыптайды, тұлғаның бойындағы мінез дүниеге көзқарасқа ықпалды деп түсіндірген Абай осы дүниетанымды өзгертуді қалайды. Ойшыл дүниетанымындағы жиі толғанылатын идея адамның ішкі еркіндігі мен ерік күшін нығайту болатын болса, оған басты кедергі нәпсіні тыю мәселесі жолға қойылады, алдымен жеке адамның өзінің ырық күші болуы тиіс екендігін «ұлттық психоанализ» тұрғысынан талдайды: «Ел бұзылса, табады шайтан өрнек, Періште төменшіктеп, қайғы жемек, Өзімнің иттігімнен болды демей, Жеңді ғой деп шайтанға болар көмек». Бұндағы рәміздік таным-түсінік: «Періште» мен «шайтанның» қатыстырылуы арқылы адамды азғырушы, рухани жолдан тайдырып, нәпсіқұмарлыққа жетелеуші образдардың үстемдігі оның саналы әрекетін тежеуші және ырқын билеуші. Періште – саналылық, парасаттылық, руханилық аймағына сәйкес келетін адамның өзін-өзі арнайы, ырықты түрде билей алуының құралы ретінде бағамдалады.

 ХХ ғасырдағы қазақ зиялыларының ішінде ғылыми-танымды, шығармашылық істермен айналысқан ойшылдар: Мағжан Жұмабаев, Ахмет Байтұрсынов, Шәкәрім Құдайбердиевтер т.б. болатын.

Ахмет Байтұрсынұлы (1872-1938) мемлекет және қоғам қайраткері, әдебиеттанушы, түркітанушы ғалым, ақын, аудармашы, ұлт-азаттық қозғалысының көсемдерінің бірі. Ахмет Байтұрсынұлы шығармашылығын ғылыми зерттеулермен бастады. Халық ауыз әдебиеті үлгілерімен қоса, ол өзіне дейінгі әдеби танымдық мұраларды зерделеді. 1911 жылы Орынборда «Маса» атты өлеңдер және аударма мысалдар жинағын бастырып шығады. Бұндағы негізгі идея – ұлттық сананы оятып, елдің тәуелсіздігі мен азаттығы үшін күрес жүргізу туралы: «Ызыңдап ұшқан мынау біздің маса... Ұйқысын азда болса бөлмес пе екен, Қоймастан құлағына ызыңдаса...?». Ол филология саласында үлкен еңбек сіңіріп, қазақ тілінің грамматикасын алғаш рет жүйелеп, өзіндік терминдік түсініктер мен ұғымдарын енгізген ойшыл.

Шәкәрім Құдайбердиев батыстық философиялық ойтолғамдарға бет бұрып, философия тарихын меңгергендігі оның «Үш анық» еңбегінен анық байқалады. Философия тарихындағы әртүрлі ағымдарды, мистика мен оккультизмді тұтас саралай келе, өзіндік қазақи таным бойынша – ұжданды орталық түсінікке шығара отырып, оның түпнегіздік деңгейін саралайды. Ол онтологиялық-космологиялық мәселелерді де ұлттық таным түсінік бойынша еркін саралайды. Мәселен, «Нұр Жарық. Нұр Күннен, не оттан шықса да, жан-жағының бәріне күлтеленіп шығады»,-деп жалпы Нұрдың жаратылыстанулық қырын зерделейді.

#### Cтуденттің өзін-өзі тексеруге арналған сұрақтар

1. Асан қайғының «Жерұйығы» мен Т. Мордың «Утопия аралын» салыстырыңыз.
2. «Үш анық» еңбегінендегі болмыс туралы толғаныстарды ажыратып көрсетіңіз.
3. Тәңіршілдік сеніміндегі онтологиялық мәселелерге философиялық талдаулар жасаңыз.
4. Қазақ дүниетанымындағы әлемнің баламалық ұғымдарының мәнін түсіндіріңіз.
5. Жыраулар поэзиясындағы адам болмысы туралы толғаныстарды талдаңыз.

Пайдаланылатын әдебиеттер:

1. Ғабитов Т.Х. Философия. Оқулық. А., 2008 ж.

2. Нұрышева Г.Ж. Философия: Оқу құралы. –Алматы: «Зият Пресс», 2006 ж.

3. Нысанбаев Ә, Т. Әбжанов. Қысқаша философия тарихы.А.,1999ж.

4. Уәлиханов Ш. Қазақтардағы шамандықтың қалдығы//Таңдамалы шығармалар.-Алматы: Жазушы, 1985.- 2-басылым.- 560 б.

5.Әлемдік философиялық мұра. Жиырма томдық. Аристотель философиясы.-Алматы: Жазушы, 2005.- 3 т.- 568 б.

6.Философский энциклопедический словарь/Гл. редакция: Л.Ф. Ильичев, П. Н. Федосеев, С. М. Ковалев, В. Г. Панов — М.: Сов. Энциклопедия, 1983. – 840 с.

7.Ислам философиясы. Жиырма томдық.-Астана: Аударма, 2005.- 4. т.- 534 б.

8.Нурланова К.Ш. Человек и мир. Казахская национальная идея. – Алма-Ата: Қаржы-қаражат, 1994.-48 с.

№8 дәріс. ХІХ-ХХ ғасыр философиясындағы онтология

1. Өмір философиясы ағымындағы онтологиялық мәселелер
2. Экзистенциализм бағытындағы онтологияның жаңаша сипаттары
3. ХХ ғасырдағы адам болмысы мәселесінің қойылуы

ХХ ғасырда қалыптасып, тек философияда ғана емес, рухани мәдениетке де тараған ағымдардың бірі – экзистенциализм. «Экзистенция» – өзін табу, ғұмыр кешу, көріну, қалыптасу деген сияқты мағыналарды беретін, нақты болмысты білдіруде қолданылатын философиялық категория. Бұл ұғым орта ғасырда заттардың болмысының өмір сүруінің толықпағандығы, аяқталмағандығы, өзінің мәніне сәйкес келмейтіндігі және құдайлық болмыспен жаратылғандығы сияқты түсініктерді берген болатын. Қазіргі философияда іргелі, терең онтологиялық мағынада адамның ғұмыр кешуін білдіреді. Осы сөзден туындаған экзистенциализм ағымы «ғұмыр кешу философиясы» деп те аталады. Оның бастапқы нышандары Ресейде, Шестов, Бердяев сияқты ойшылдардың идеяларында анық көрінді. Одан кейін Германияда: Хайдеггер, Ясперс, Бубер және екінші дүниежүзілік соғыс кезінде францияда қалыптасты: Марсель, Сартр, Мерло-Понти, Камю, Бовуар т.б. ХХ ғасырдың орта шенінде АҚШ-та, Италияда өркендеді.

Экзистенциализмді діни: Ясперс, Марсель, Бердяев, Шестов, Бубер және атеистік бағыттарға: Сартр, Камю, Мерло-Понти, Хайдеггер бөлу дәстүрі бар. Бұл бағыттың негізгі ерекшелігі – сенім, үміт, ауру, азап шегу, қамқорлық пен үрей, құмарлық сияқты психологиялық үрдістерді философемдерге айналдырып, оны онтологиялық тұрғыдан негіздеу болып табылады.

Камю Альбер (1913-1960 жж.) – француз философы, публицист, жазушы, драматург. Негізгі шығармалары: «Сизиф туралы аңыз», «Бөгде», «Бүлікшіл адам», «Оба», «Шведтік сұхбаттар» т.б. Ол діни үміт жоғалған жағдайда әлемнің позитивті болмысында үмітті қалай табу керек деген сауал тастай отырып, адамның бастапқыдағы әлемді түйсінуінің абсурдтылығын дәйектейді, осыдан адамның оқшауланған, парасатсыз күйін «әлемдегі болмыс» жағдайы бойынша сипаттау керектігін зерделейді. Бір жағынан ол абсурдты асбурдтылық болмысты түсінудің айқындылығы мен саналы ұғынуының шекарасы деп біледі. Ер адамдық адалдықты, күреске қаһармандық дайын болуды ол өзін-өзі өлтіруге, «философиялық суицидке» қарсы қояды. Абсурдтылық философияны негіздеген А.Камю «өмір дегеніміз сүруге тұра ма, ең басты философиялық мәселе осында, қалғандары екінші жоспардағы мәселелер болуы тиіс» деген пікірін ұсына отырып, адам өмірінің мағынасыздығын күнделікті күйбең тіршілік арқылы дәйектеуге ұмтылады. Бірақ сайып келгенде, бұл мағынасыздық өзін-өзі өлтіруге тікелей алып келмейтіндігін байыптайды.

Құдай болмаған соң мағынасыз, абсурдтық әлем қаһармандар мен тирандарды тудырады, бұл бір жағынан бүлікті моральдік сананың қалпы ретінде бағалауды талап етудің қажеттілігінен болса, екінші жағынан әлемді мәдени-тарихи үдеріс ретінде толғанудан келіп шығады. Бүлік абсурдтан жалыққан адамның қоғамдағы әлсін-әлсін қайталап отыратын қалыпты актісі болып көрінеді. Әлем осы бүлікпен, абсурдты жоюға бағытталған толғанылған, ойланылған әрекеттер арқылы өзінің мағынасына ие болады. Бүлікті осылай онтологиялық деңгейге шығару адамның дүниедегі жоғалған байланысын қалпына келтірудің құралына айналады, ол қоғамдағы қаталдықпен келісудің саяси тәсіліне өтеді дей келе, Ресейде неміс идеологиясын жақтаушылар нигилистік ұстаным бойынша қоғамда бүлік шығарғандығын мысалға алып атап өтеді.

ХайдеггерМартин (1889 - 1976 жж.) — неміс философы. Негізгі шығармалары: «Писхологизмдегі пікірлер туралы ілім», «Дунс Скоттың маңызы мен категориялары туралы ілім», «Болмыс пен мезгіл», «Феноменологияның негізгі мәселлелері», «Кант және метафизиканың мәселелері», «Гельдерлин және по­эзияның мәні», «Ақиқат туралы Платон ілімі», «Ақиқаттың мәні» еңбектері мен «Заратустра деген кім?», «Шығармашылықты тудырудың көздері», «Әлем бейнесінің уақыты», «Феноменология және теология», «Метафизика дегеніміз не», «Гуманизм туралы хаттар» атты баяндамасы, «Ойлау деп нені атаймыз» атты курсы т.б. жинақтай келгенде оның барлығы жүздеген томды құраған. Оның шығармашылығын көптеген жағдайларда: ерте және соңғы Хайдеггерге ажыратып қарастырады, кейбір зерттеушілер ол екі кезеңнің арасында айырмашылық жоқ деп түсінеді. Дегенмен, бастапқыда экзистенциалист болған Хайдеггер, соңғы кезеңінде бұдан бас тартқандай болып, техни­ка, ғылым, тіл мәселелерімен айналысады.

Хайдеггердің экзистенциализмі болмыстың мағынасы мәселесін орталық түсінікке шығарумен ерекшеленді және ол өзінің ілімін іргелі онтология деп атаған. Сондықтан бұл ілімде; «сұрқия», «шешімділік», «ар», «кінә», «өлімге ұмтылған болмыс», «қамқорлық», «өзінділік» т.б. психологиялық түсініктер онтологиялық деңгейге дейін көтеріледі. Ал кейіннен «болмыс», «ештеңе», «ашық», «негіз», «жерлік», «аспандық», «адамдық», «құдайлық» сияқты ғарыштық-онтологиялық түсініктерді қолдана отырып, өз ілімдерін дәйектейді.

Ол болмыстың мағынасы мен адамның ғұмыр кешуінің мағынасын іздеуде тіл бірегей және маңызды күшке айналады дей келе, тілді лингвистикалық құбылыс ретінде қарастыруден гөрі оның сөздерінен терең бастапқы болмыстық негіздерді табады, болмыс пен тілдің арасынан өзара байланыс пен өзара тәуелділікті ашады. М. Хайдеггердің түсінігі бойынша, тіл «іргелі онтологияның» тақырыбы ретінде болмыстан кем түспейді. Бұдан ол тіл жөніндегі іргелі ойларын әрі қарай сараптай түседі: «Тіл – болмыстың баспанасы, осы баспанада өмір сүретін адамдардың ішінде, ойшылдар мен ақындар баспананы қорғаушылар болып табылады. Ой, болмыстың ақиқатын айту үшін, болмыстың өзін жаулап алуына мүмкіндік береді».

Болмыстың мағынасын ашуда ол Бейболмыс пен Ештеңе мәселелерін қатыстырып, оны психофилософемдер бойынша сараптайды. Мәселен, іргелі онтологиясы бойынша бұны М. Хайдеггер адам болмысына қатысты тұрғыдан былайша тұжырымдайды: «Тек бастапқы Ештеңенің көрінуі негізінде адамдық қатысу бар-лыққа жақындай түседі және оған енуге қабілетті. Біздің қатынасуымыз қаншалықты дәрежеде бар-лыққа қатысты, ол қандай және болмайды, ол қалай көрінеді, осы сападағы оның қатысуы тек алдын-ала ашылған Ештеңеден туындайды». Сондықтан ол бұған «ойлау», «оқиға» тәрізді концепттерді қоса қарастыру парадигмаларын ұсынады. Неміс ойшылының бұл түсініктері тұтасып кетпейді және өмір сүретіндік әлдеқандай «қатыспайтындықты» қажет етпейтіндік, оның түсінігінде «өмір сүретіндік» құбылысы немесе өмір сүретін нәрселердің бәрі өзінің қалыптасуы мен «бар болуы» тұрғысынан өздігінен іске асатын бейне бір тәуелсіздікпен айғақталады. Бұл тәуелсіздік, әсіресе, бұл тұста Бейболмысқа тәуелді болмауға байланысты болып отыр. Сондықтан қалыптасудың бастапқыда болмысқа орнығуы оны ешқашан да «болмау» процесіне алып бармайтындығын нақты тұжырымдайды. Хайдеггер бұл құбылыстардың бәрін уақытқа қатысты түрде қарастырылатындай параметрде көрсетіп, олардың ара жігі мен шегін ажыратуға қарай бағытталады. Бейболмыс жөніндегі сараптауларға да маңыз берген ол, уақыттың бар және жоқ болып табылатын парадигмасымен қатар, болмауға және болуға өткізетін модусын атап өтеді. «Көрнекілік қалыптасу» ұғымын енгізе отырып, ол уақыттың процесс ретіндегі болмыстығын және уақыттың субъективтілік болмыссыздығын бір сәтке қатар қойып, уақыттан тыс болмыстық-Бейболмыстық феномендерді ажыратудың өзі «қалыптасу» процесі арқылы белгілі бір кезеңді, мезетті қажет ететіндігін ұстанады. Уақыттың «енді» деп аталатын кезеңі үнемі өзін-өзі жоққа шығаратын Бейболмыстық болып табылатындығын дәйектейді. Сондықтан тұтас уақыттың «енді» кезеңінің болмысы Бейболмыстықты бойына сіңірген шартты «енді» болып табылады. Себебі, әлі іске аспаған, орындалмаған болашақ сәттер мен мезгілдер – әлі жоқ және болмаған. Сондықтан шартталған жалпы уақыт өзінің Бейболмыстық-болмыстық қатынасын ашады. Олай болса, тұтас уақыттың әлі енгізілмеген болашағы әзірге Бейболмыстық, өткен көрінісі мен осы шағы болмыстық деп шартты түрде ажыратылады. Бірақ оның қайта оралмайтындығы мен мәңгілікке жоғалуы және болмыстық нұсқасының ешқандай белгісі де қалмауы «жойылу» процесін өз призмасынан өткізеді.

Нақты айтқанда, уақыт бойынша жоғалған және енді қалыптасатын нәрселер өмір сүрмейді, себебі, оның уақыты өткен немесе әлі келген жоқ. Уақыттың өмір сүретіндік пен өмір сүрмейтіндікті айқындаушы өлшемін ойшыл әрі қарай сараптайды. Алға қарай жылжып отыратын «енді» сондықтан «бар» мен «жоқты» айқындайтын түпкі инстанция түрінде айқындалады. Ойшыл – уақыттың таза Бейболмыстық емес екендігін айғақтай отыра, оның бос «көрнекілік» ретінде уақыт бойынша өтіп отыратын барлық процестердің сыртқы сипатының негізі болып табылатындығын ұсынады.

Хайдеггердің Ештеңе жөніндегі ілімі онтологиялық-антропологиялық өлшемдерде қатар қолданылады. Сондықтан ол экзистенциалист ретінде психологиялық көңіл-сезімнің философиялық негіздерін айғақтау мақсатында адамның Ештеңедегі жобасын да көрсетеді.

Ойшылдың экзистенциалистік танымы бойынша адам өміріне қатысты бағдарланған «тасталғандық» ұғымы (заброшенность) бұл тұста әлеуметтік-жеке адамдық деңгейден шығарылып, әлемдік жазықтықта қарастырылуға дейін көтеріледі. «Тасталған адам» әлемде адасу арқылы тұңғиық мағынасыздықты ашатын болса, ал оның болмысқа «тасталуы» - «қайдан» деген сауалға жауап күтуімізге байланысты «Ештеңеден тасталған» ұғымымен дәйектелетін болса, сонда «Ештеңедегі адам болмыстағы адамға қарағанда мағыналы болып табыла ма?» деген логикалық сұрақ туындайды. Ойшыл аса мән берген «сұрқия» (ужас) құбылысы – болмыстағы адамның мәнін қайталау үшін және өздігінен танылатын әлем үшін бейне бір айқынсыздық пен белгісіздік болып шығатындай болып айқындалады. Сондықтан Хайдеггер ұсынған осы мәселелердегі «үнсіздік» түсінігі Ештеңені айқындаудың тағы бір көрінісін береді. Ойшылдың антропологиялық тұрғыдан сарапталған Ештеңе түсінігі адамның түпкі «мәнді» терең-тұңғиық ұғынуы мен өзінің мәнін ұғына алмауының арасындағы тұйыққа тірелгендік болып шығады. Өз өмірін мағынасыз деп табатын экзистенциализм, екінші бір қырынан алғанда, өзінің өмірінің мағынасыздығы арқылы әлемнің «мағынасын» ашқандай болады. Сондықтан жалпы мәнді ұғыну мен өзінің мәнін ұғына алмау, шындығында, күрделі қайшылықты мәселеге алып келеді.

Адам болмысы мен өмір сүруінен мағына іздеген ойшылдың «үнсіздік» құбылысы танымның бейне бір мағыналы тұстарын құрайды. Яғни, «үнсіздік» процесі эпистемологияда, жалпы айтқанда, болмыс пен Бейболмысты тану үшін, оларды аша түсу үшін белгілі бір нақты парадигма ретінде ұсынылған шартты ұғым ретінде орнықтырылып тұрады. Сондықтан Ештеңе мен болмыс мәселесін сараптаушылардың кейбірі осы тұста үнді философиясындағы бостық пен Хайдеггер іліміндегі үнсіздікті, тыныштықты байланыстыра қарастырады.

М. Хайдеггердің Ештеңені сипаттауы оның тұңғиығы мен әлемдік деңгейін бағдарлауға құрылады: әлемдік деңгейде байыпталған Ештеңе – өзінің асқақтығы мен әлемдік көрінісі арқылы адам болмысының мәнін өзіне қарай бағдарлап, тұңғиықтығы бойынша абсолютті бостық пен үмітсіздіктің ең соңғы инстанциясын, түпкі, ақырғы тірелетін шегін ашады. Сондықтан, әлемдік Ештеңе дүние мен болмыстан, адам болмысынан тыс өз алдына оқшаулануынан айрылып, жоғарыда ойшыл атап көрсеткендей, «сұрқиялылығынан» ажырау үшін таза абсолютті Ештеңеге тоғысып, мінсіздене түседі. Экзистенциалистік философиядағы «торығу», «жалғызсырау», «зерігу», «тасталғандықтың» Ештеңені саналы түйсіну жолымен болса да, оны өз призмасынан өткізу арқылы да өз мәнін толықтай танып, сол мағынасыздық арқылы мағыналылыққа айналады. Демек, Ештеңені түйсіну мағынасыздығы – белгілі бір дәрежеде өзіндік мағыналықты құрайды. Олай болса, мағынаны иемденбеу немесе жоғалту болмыссыздықты тектік жағынан толыстырады, яғни, «мағына жоқтықты» да Бейболмыс өзіне қабылдайды. Сондықтан мағына іздеудің өзі осы мағынасыздық арқылы ашылғандай болады. М. Хайдеггер өзінің тұжырымдамасын жүйелей келе, Ештеңе ұғымы өзінің толыққанды мәнін қайтадан қайталайтындығын Ешнәрсе әлдеқандай бір нәрсе бола алмайтындығын, ол қалайда ешнәрсе екендігі бойынша тұжырымдайды. Ол –Ештеңені локальді, имманентті, түпсіз тұңғиық деңгейден шығарып, онтологиялық мән енгізіп, адам болмысына қатысты антропологиялық парадигмада да зерделеуге болатын нұсқасын ұсынады, Ештеңе метафизикалық және софистикалық парадокстар өлшемінен тыс, мистификациясыз, жоғары деңгейде абсолюттендірілмейтін, теологизацияланбайтын түрде өзін оқшау қарастырудың философия тарихында жаңа үлгісін ұсынды.

«Болмыс-міне» (Dasein), «Қол астындағы болмыс», «Болмыс-мұнда», «Өзіне-болмыс», «Өзі-үшін-болмыс» т.б. онтологиялық категориялар жүйесін жасап, оны өздігінше түсіндіреді, кейінгі кейбір зерттеушілер Хайдеггер философиясын игеру үшін оның осындай көптеген ұғымдарына арнайы сөздік құрастырған. М. Хайдеггер кейіннен техника философиясында да келелі пікірлерімен танымал болды.

 СартрЖан Поль (1905-1980 жж.) — француз философы, жазушысы, атеистік экзистенциализмді негіздеушілердің бірі, өзінің ілімін феноменологиялық онтология деп атаған. Негізгі шығармалары: «Болмыс пен Ештеңе. Феноменологиялық онтологияның тәжірибелері», «Диалектикалық ақылға сын», «Эгоның Трансцендент­тілігі», т.б.

 «Болмыс және Ештеңе» туындысында – болмыс дегеніміз не, сана мен әлемнің арасындағы іргелі болмыстық қатынастар қандай; бұл қатынастарға мүмкіндік ашатын сананың онтологиялық құрылымы қандай; нақты, жалғыз, аяқталған адамның онтологиялық конституциясын қандай тәсілмен қалай ашуға, тұжырымдауға, тіркеуге болады деген сауалдар тастайды. Осы сауалдарға жауап беру барысында ол, алдымен, әлемді феномен ретінде танудан бастайды. Әлем адамның өмірлік тәжірибесінде тікелей алынатын алдын-ала құрылған экзистенция ретіндегі күрделі қалыптасқан құрылым.

Осыған байланысты Ж.П. Сартр әлемдегі үш регионды атап көрсетеді: Біріншісі – (Өзіне бағытталған болмыс) жанды санаға берілген айғақтық мәліметтер және «не бар, сол ғана бар». Екіншісі — жанды сана (өзіне арналған болмыс). Бұнда сананың қалпы мен онтологиялық бостық, Ештеңе туралы сарапталады.

Бұл мәселелерді «Болмыс және Ештеңе» деген еңбегінде Бейболмыстың мәнін ашу үшін – «Терістеу», «Ештеңенің диалектикалық тұжырымдамасы», «Ештеңенің феноменологиялық тұжырымдамасы», «Ештеңенің жаратылуы» атты салаларға бөліп көрсетіп, жеке бөлімдерде арнайы талқылайды. «Терістеу» атты бөлімде болмысты бәрінің мәнін ашатын шарт түрінде емес, өзінің болмысы алынатын, түсірілетін тұжырым ретінде ұсынып, болмыстың өзін күрделі мағына деп пайымдайды да, болмыстың феномені мен феномен болмысының арақатынасының әлі де зерделей түсу қажеттігін тудыратын мәнін көрсетеді. Осы орайда, Сартр Гуссерльдің сана интенциясы туралы толғанысын таразылауға ұмтылып, дәстүрлі онтологиялық тұжырымдамаларды қайтадан байыптауға бағыттала отырып; «Ешқашанда объективтілік субъективтіліктен, трансценденттілік имманенттіліктен, болмыс бейболмыстын бөлініп шықпайды»,-дей келе, болмыстың мәнін Ештеңені қатыстыру арқылы ашады.

Бұл тұста, Ештеңе өзінің болмайтындығы арқылы болмысты болмайтындыққа жетелемейтіндігін, бірақ «болу» мен «болмаудың» басты екі түпкі ажыраған өлшем екендігін көрсеткендігін байқауға болады. Сондықтан болмыстың өзі сол болмысқа бірегейлі (идентификациялы), ал оның осы бірегейліктен ажырауы Ештеңеге айналатындығын байыптаған ойшыл, жалпы Ештеңе «болу» мен «болмау» көрсеткішін ашатын түпкілікті мағына екендігін ұсынады. Мәселен, «Болмыс міне осы, бұдан тыс болса – Ештеңе» деген тұжырымынан – болмыстың жалғыздығын, тек өзі ғана болып табылатын басқа еместігін, дәл өзіне ғана тура сәйкестігін, ешқашан айнымайтындығын, ал нағыз айныған жағдайда Ештеңеге өтетіндігін байыпты зерделеген ойларын көре аламыз. Ойшыл ұсынған «Бұл» есімдігі - болмыстың өзі емес, жоғарыда аталған қасиеттерін көрсету үшін ғана алынған концептуалдық мәнді білдіріп тұр, ал Ештеңе Бұл емес болып табылады.

Сартр Бейболмысты шынайылық ретінде пайымдаудың адам болмысына қатысты нұсқасын зерделейді: «Сонымен, біздің алдымызда жаңа құрылатын шындық көрінеді: бейболмыс. Бұнымен мәселе күрделене түседі, біз тек қана адам болмысының өзіне-болмысқа қатынасын ғана зерттеуіміз керек емес, әрі болмыстың бейболмысқа қатынасын және адам болмысының трансцендентті бейболмысқа қатынасын да қарастыруымыз қажет». Бұл түсініктемеде Ж.П. Сартр басты мәселені екіге ажыратып ұсынады: болмыстың Бейболмысқа және адам болмысының трансцендентті Бейболмысқа қатынасы. Адам болмысы мен Бейболмысты философия тарихындағы бұған дейін қарастырған дүниетанымдар: адамның Бейболмысты тануының экстаздық жағдайы, өлімнің Бейболмыстығы тәрізді мәселелерді сараптаса, ойшыл, бұл тұста, адамның емес, адам болмысын экзистенциалдық күйде бөліп алып, оның Бейболмысқа қатынасты жағдайын ашуға ұмтылады. Осыған байланысты алғашқы трансценденттілік ретінде, адам болмысының жалпы болмыс ішінде болуына сәйкес, тұтастай болмыстың Бейболмысқа қатынасы алынады. Ал адам болмысына қатысты алғанда Бейболмыс трансценденттілік сипат алып тұр. Демек, оның адамға қатысты түрде байыпталатындығы болмыстың Бейболмысқа қатынасынан күрделірек сипатты білдіреді. Ештеңенің өзіне-өзі тең келетіндігі, оның жетілген «бостық» екендігі тәрізді сипаттары Бейболмыстан Ештеңені ажыратпайды, олай болса, екеуі бір түсінік болып табылады. Ал болмыс пен Бейболмысты тоғыстырып, яғни, біріктіріп, барынша түйісетін тұстарына назар аударған ойшыл, Бейболмысты сипаттауда «болмыстан босау» құбылысы арқылы ұсынылған модельді қалайды.

Ж.П. Сартр өз идеясын әрі қарай ұсына келе,негізгімәселе– Болмыс пен Бейболмысты бір жазықтықта қарастырудан бас тартуда ғана емес, Ештеңені алғашқы бостық түрінде ұсынудан сақтануымыз қажет деп атап көрсетеді. Болмыс Ештеңеге мұқтаж емес және Ештеңе өзінің болмысының бастауын болмыстан алады, әрі таным процесінде болмыстық түсініктемелермен ғана ашылады, сондықтан, «Ештеңе болмысы» болмыстың шеңберінде деп пайымдаған ойшыл, болмыстың жойылуының моделі арқылы өзіндік ой пікірін былайша тиянақтай түседі: «Бірақ, керісінше, жоқ болатын ештеңе, тек бірігіп өмір сүруді иемденуі мүмкін: ол нақты сол болмыстан өзінің болмысынан алады; ештеңе болмысы болмыс аумағында ғана кездеседі, және болмыстың толықтай жоғалуы бейболмыстың патшалығының орнауы емес, керісінше, ештеңенің де жоғалуымен үндеседі. Болмыстың үстірттігінен басқа бейболмыс жоқ». Бұл ұстаным: болмыстың болмауынан тыс «Бейболмыстың болмауы» да болмайды, сол сәтте Бейболмыстың үстемдігі жайламайды. Болмыстың жоғалуы Ештеңенің де жойылуымен сәйкестенеді деген ой тұжырымы арқылы таза диалектикалық конструкция жасайды. Болмыстың болмауының нәтижесі тіпті ешнәрсенің де болмауына алып келеді. Егер де Ештеңе мен Бейболмыс болмыстан туындайтын болса, шындығында, болмыстың жойылуымен қатар Ештеңенің де, Бейболмыстың да жойылуы тиіс. Бірақ бұл – концептуалдық ұғымдар мен түсініктер жүйесіндегі ұстаным болып табылатындығын ескеруіміз керек дген сияқты дәйектемелерді білдіреді.

Өз ойын әрі қарай сараптаған ойшыл Ештеңе ұғымын қайтадан антропологиялық мәнде қарастырып, оны адам болмысының еркіндігін аша түсуге қолданады. Еркіндіктің болмыстық және Ештеңелік деңгейлерін зерделеген ойшыл, адам болмысының өзіне тән Ештеңеге қатынасын да көрсетеді. Адамның өзіне тән Ештеңеден бастау алуының өзі - еркіндікке құрылатындығын байыптаған ойшыл, алғашқы бастау мен әрекеттің Ештеңеден басталатындығын басты қағида ретінде ұстанып, оның Ештеңеден басталуы – болмыстың аналитикалық регрессиясы бойынша осы басталуға қарағанда нақтырақ болып шығатындығы жөнінде ой түйеді.

Демек, Сартр бойынша, адамның ішкі мәні бейне бір трансцендентті тұңғиық емес, Ештеңеден басталған трансценденттілік арқылы ұғынықты болып табылады. Ж.П. Сартрдың антропологиялық-онтологиялық ілімінде: адам болмысы Ештеңеден басталатын болса, М. Хайдеггерде: Ештеңемен аяқталды, демек, Ештеңеден басталып, Ештеңеден аяқталатын адам болмысының нақты дәстүрлі бейнесі осылай ашылады.

Жан Поль Сартрдың таза онтологиясы мен антропологиялық онтологиясындағы Ештеңе туралы төлтума тұжырымдарды және оның тарихи-танымдық маңызын көрсетуімізге болады: болмыс Ештеңеден белгілі бір жазықтықта үстем, себебі, «Ештеңе болмысының» өзі болмыстан туындайды – мәселен, Ештеңе болмысы. Ештеңе адам болмысының мағынасын аша түсу үшін концептуалды феномен ретінде бағаланады, яғни, оның қатыстырылуы арқылы антропологиялық-экистенциалистік идеялар тереңдетіле түседі. Болмыстың жойылуы және пайда болуы Ештеңенің шексіз үстемдігін туғызбайды да, болмыстың өз ішіндегі Бейболмысы ғана оған арналған танымды ұлғайтады.

 Адам заттар арасында өзінің әлемде болу тәсілін ойлап шығарады, еркіндік бұл тұрғыдан алғанда, кездейсоқтыққа (негізсіз ғұмыр кешу деген мағынада) қарсы тұрады, ол автономды түрде өзінің анықталуын күшейтеді. Сартдың адамы еркін, әлем үшін және ондағы өзі үшін қатаң түрде жауапкершілікті. Адам болмысы ол өзі жасап, өзі анықтаған және өзі қалыптастыратын болмыс, сондықтан өзінің қандай болғысы келетіндігін іске асыратын жоба.

Сартр Маркстің әлеуметтік философиясын нақты тарихи оқиғаларға талдау жасағандығы үшін оң бағалап, оны «дәуірдің үздік философиясы» деп атайды. Оқшаулану, өндіріс, практика сияқты басымдылық берілген түсініктерді адамның ғұмыр кешуінің басты қырлары ретінде танып, оны экзистенциализмммен біріктіргісі келеді. Адам материалдық және тарихи жағдайлардан туындайтын өзінің шынайыландыруына жоба жасайды. Осылай нақты антропологияны, психоанализбен және марксизммен ұштастырып, оқшауланған адам «затқа» айналмайды, еңбек пен әрекет арқылы материалдылықтан басым түседі, оқшаулықпен күреседі, «ешнәрсеге қарамастан аймақты жеңіп алады»,-деген тұжырымдарды дәйектейді.

Ясперс Карл (1883-1969 жж.) — неміс философы және психиатр. Негізгі еңбектері: «Бүкіл жалпы психопатология», «Дүниеге көзқарас психологиясы», «Тарихтың тағайындалуы мен мағынасы», «Ницше», «Декарт және философия», «Экзис­тенциалдық философия», «Ақиқат туралы», «Философиялық сенім», «Философияға кіріспе» т.б.

Мәселен, дүниетанымның психологиялық мәселелерінде; шынайы философиялық рефлексияның оратылығы ретінде Ясперс кез-келген рационалистік тұрғыдан құрылған әлемнің картинасы шығармашылық ойлайтын адамның жасырын жан-дүниелік ұмтылыстарының тұспалдап айтылған интеллектуальді түсіндірмелерінен басқа ешнәрсе де емес деп тұжырымдады. Болмыс «шифрленген», міндетті түрде түсіндіруді қажет етеді.

Ясперс шынайы адам болмысының ашылуын «шекаралық жағдай» ретінде атап көрсетеді, бұл сәтте адам шынайы болмыспен бетпе-бет кездесіп, өзінің ішкі мағынасын толықтай ашады, ол жағдайлар өлім, ауру алдында т.б. көрінуі мүмкін. Адамның ешнәрсе араластырылмаған жеке даралығы, шынайы болмысы заттық әлемнің шекараларынан табылмайды, ол еркіндік: адам зерттеудің пәні немесе адам еркіндік ретінде.

 Философия оның түсінігі бойынша, әдістері мен пәні шешімін тапқан арнайы ғылым емес, болмыстағы өмір сүретіндігімізді ғана куәландырады, метафизика адамды болмыстың мағынасын іздеумен келістіреді. «Әлемдегі болмыс», нәрселік болмыс, «ғұмыр кешу» — болмыстың заттық деңгейі, философиялау «әлемдегі бағдар». «Философиялық сенім» ашылу емес, ойтолғамның өнімі, философиялау қабілеті кез-келген адамға тән және шынайы «тілдік қарым-қатынасқа» жету мақсатын иеленеді. Адамдардың қарым-қатынасы – адам болмысының атрибуты. Бар-лық адамды үш тәсілмен қарсы алады; әлем, экзистенция және трансценденция. Трансценденция әлемнің және адамның ғұмыр кешуінің шетінің арғы жағындағы нәрсенің мәні, ол құндылық пен мағына береді: табиғат, миф, по­эзия, философия — трансценденцияның шифрлары.

ХХ ғасырдың басы мен орта шені – адамзат тарихындағы ғылыми-техникалық өрлеудің, мәдени-әлеуметтік өзгерістердің, саяси толқулар мен бейбіт ынтымақтастықтың, ал бұл кезеңнің соңғы ширегі мен келесі, ХХІ ғасырдың табалдырығы – рухани сұхбаттастықтың, ақпараттық кеңістіктің, жаһандану үрдісінің іске аса бастаған дәуірі болатын. Осыған орай, жалпы адамзаттық және ұлттық құндылықтар мен адамзат танымының айтарлықтай өзгеруі гуманитарлық ғылымдар саласы мен олардың даму үдерісіне елеулі ықпал еткен болатын. Оның ішінде философия ғылымы да осы заман ағымы мен өмір шындығын сараптай бастады, өзінің жаңа бағдарларын туғызуға бет бұрды. Осы бетбұрыстар нәтижесінде ХХ ғасырда философия ғылымында әр түрлі және сан алуан бағдарлы философиялық ағымдар мен мектептер қалыптасты. Бұл – адам мәселесінің жаңаша қойылуын, ғылыми таным әдістерінің толығуын және заманауи техника мен білімнің өркендеу шарттарын, ғаламдық мәселелерді толғануды бағамдауды басшылыққа алды. Соның бірі – философия тарихы бойынша да мәңгілік өзекті проблема ретінде қойылатын адам туралы пайымдаулар өзінің бұрынғы дәстүрлерін қайта жаңғырта отырып, қоғам дамуындағы рухани-мәдени, саяси-экономикалық талаптардың сұраныстарын қанағаттандыратындай тың белестерге көтерілген болатын. Осыған орай, адам туралы философиялық толғаныстардың арнасы да кеңейді. Адам туралы ілім «антропология», тек гуманитарлық ғылымдардың аясында ғана емес, жалпы жаратылыстану ілмдері қарастыратын, жалпы адам мәнін жан-жақты зерделейтін сала. Ал «философиялық антропология» – адамның әр алуан қабілеттерінің негізінде оған қатысты парасатты ойтолғамдар тәсілдеріне жүгінетін философиялық ғылым. Бұл сала – адамның жандық-рухтық қабаттарының негіздерін, адамның өмірлік әрекеттерінің жан-жақты қалыптасу үдерісі мен бүгінгі эволюциядағы көпқырлы жүйесін зерттейді. ХХ ғасырдың басында пайда болған бұл бағыттың мынадай салалары бар: биологиялық-философиялық антропология (А. Гелен); мәдени-философиялық антропология (Э. Ротхаккер, М. Ландман); діни-философиялық антропология (Г.Э.Хенгстенберг, И.Лотце т.б.).

 Арнольд Гелен (1904-1976 жж) – неміс философы, әлеуметтанушы. Негізгі шығармалары: «Шынайы және шынайы емес рух», «Ерік еркіндігі теориясы», «Мемлекет және философия», «Техника дәуіріндегі жан», «Мораль және гипермораль» т.б. Оның шығармашылығын шартты түрде екіге бөлуге болады: 1) 1930 жылдардың ортасына дейін (өмір философиясы, неофихтеаншылдық, Н.Гартманның ықпалы); 2) 1930 жылдардан кейінгі философиялық-антропологиялық кезең. Бұл кезеңде ол адамның биологиялық-физиолоиялық қырына тереңірек үңілді және оны бақытсыз жағдай тұрғысынан таразылады.

Адамның негізгі жағдайы өзін-өзі сақтау инстинктісінің болмауы деді. Геленнің пікірінше, адам ойлайтын жан емес, практикалық танитын, өзінің болашағына жұмыс жасайтын, өзін түзейтін және қалыптастыратын, демек, мәдениетті жасайтын тіршілік иесі. Ол адамның «жеке адамның» болмысын осы бағытта ашқысы келді. Адам әлі әзір емес, қалыптаспаған жан, ол таза жануарлық емес, жануарлар инстинктпен бағдарламаланған болса, адамда бұл жағы әлсіреп кеткен. Адам әлемде өз орнын іздеуші, әлі бекітілмеген, биологиялық анықталмаған, инстинктсіз, эволюцияға маманданбаған, үнемі қауіптілікке душар болуы ықтимал, бақытсыз болуға қарай ұйымдасқан, әлеммен табиғи үйлесімділікте бола алмайтын, толық жетілмеген тіршілік иесі. Осы дамымай қалғандық түзу жүрумен, еңбекке қабілеттілікпен, ақылды пайдаланумен толықтырылады. Ендеше, «Адам өмір сүрмейді, өз өмірін алып жүреді»,-деп тұжырымдайды. Адамның интеллект қабілетінің өсуі оның инстинктивтік функциясын әлсіретеді. Ол өзін әлемде айқындау үшін, жеке өмір сүруге талпынысы үшін жауапкершіліктің жүгін арқалайды. Осыған орай, адамдар: мәдениетті туғызады, қоғамдастық құрады, әлеуметтік институттар жасайды. Осы институттар инстинктерді алмастырушы. Этиканы институализация жасау жеке адамдар мен топтардың агрессиялық импульстарын бейтараптандырады, қоғамда келісімді, қолайлы компромисстер туғызады. Қоғамдағы құндылықтар мен жауапкершіліктерді жуып тастау «шексіз ақталу дискурсымен» алмастырылады. Жауапкершілік әлеуметтік-мәдени өмірге қажетті және қашып құтыла алмайтындай институт нормаларына еру болып табылады деген идеяларын тұжырымдады. Ол қорыта келе, ақылға жүгінген жалпы адамзаттық моральды абстрактілі өмірлік емес гуманитаризм деп ой түйіндейді. Ендеше, тарих, мемлекет оның институттары адамның биологиялық жетіспеушіліктерін толықтыруға ғана арналған.

РотхаккерЭрих (1888 - 1965 жж.) — не­міс философы, мәдениеттанушы, әлеуметтанушы, антропологияның мәдени антропология бағытын негіздеуші. Сондықтан биологиялық антропологтармен пікірталастырды. Негізгі шығармалары: «Рух туралы ғылымның логикасы мен жүйесі», «Тарих философиясы», «Тұлғаның қабаттары», «Философияның іскери маңызы», «Мәдени антропология мәселелері», «Адам және тарих», «Философиялық антропология» т.б. Ол өзінің теориялық-әдіснамалық жүйесін мынадай мәселелерден бастау қажеттігін атап көрсетті: адамды тану тұрғысынан келгенде, эмпиризм мен априоризмнің біржақтылығын жеңу; 2) адам проблемаларын талдауда оның жағымсыз түсіндірмелерін жағымды қырларымен толықтыру керек.

Адамдар қашанда оның ерекшелігін құрайтын белгілі бір қоғамның мүшесі және толық мәдени ортада өзін-өзі ашады, ал осы мәдениет тұлғаның өзін-өзі көрсетуінің формасы ретінде «өмірлік стилдерді» қояды. Бұнда адам «өзін алып жүреді», «өзіне-өзі қатынас» жасайды, ол өзінің әлемін құра отырып, шығармашылық тарихи тұлға ретінде өзін іске асырады. Бастапқы табиғи негіз бойынша адам мінез-құлқында ешнәрсе де тағайындалмаған, ол үнемі қалыптасу үстінде және әрекеттерімен қолдау тауып отырады, яғни, адам өзінен өзін қалыптастырады деген пікірлерін байыптайды.

Сонымен қатар адамдық бастау екі жақты – оған «шынайылық» берілген. Демек, тұлға шынайылық пен шынайы еместіктің, ақиқаттылық пен ақиқат еместіліктің аралығында. Өзін жасағанға дейін «тумысынан берілгендікті» иемденеді және «тапсырылған» ретіндегі іске асыратын жобасын иеленеді. Бірақ осы тұста Ротхаккер «адамның әлемге ашылғандығының» шектелгендігін ұсынып, ол тек «жарыққа шығарылғандығына» ғана қол жеткізе алады. Адам тұтастық пен нақтылық ретінде күрделі ұйымдасқан, өзіне үш қабатты сақтайды: 1) ве­гетативті және жануарлық өмірді; 2) сезімдер мен құштарлықтар арқылы анықталатын – Ол; 3) ойлайтын және өзін танитын «Мен» — өзіміздің ішкі заңдылықтарымызға ғана бағынады. Тұлға өзінің «рухани ландшафтысын» қалыптастырады, өзгелермен бірлескен жеке «өмір тәжірибесін» құрады, әр түрлі жағдайлар мен тағдырға ерікпен лақтырылған ситуацияға, «тотальділікке» жауап береді деген идеяларын байыптайды.

 Мәдениет салыстырмалы түрде тәуелсіз бес шағын жүйені біріктіреді: тіл, шаруашылық, өнер, дін құқы мен мемлекет аймағы. «Мен»-сана «Біз» - санамен қатынасып, алдымен тіл арқылы мәдениетте өзін объективтендіреді. Адамның бүткіл өмірлік әлемі өзіне талданған және түсіндірілген. Ол шығармашылық тіршілік иесі ретінде философиялық антропология шешуі тиіс жұмбақ болып табылады деген ойларын түйіндейді.

Яғни, Э. Ротхаккердің түсініктерінің қорытындысы – адамды әлемге ашылғандығымен, шығармашылық табиғатымен ұғыну керек, адам мәдениет әлемін жасаушы, оның болмысының негіздеуші құрылымының айқындалған өмір стилі – нақты мәдениет. Адам иррационалды, жұмбақ, дайын емес күйде берілген шындықпен қоршалған. Осының арасынан адам тіл арқылы өзінің әлемін құрады дегенге келіп саяды.

Шелер Макс (1874-1928 жж.) — неміс философы, әлеуметтанушы, философиялық антропологияның, білім әлеуметтануының, аксиологияның негізін салушылардың бірі. Оның шығармашылығын үш кезеңге бөліп қарастыратын дәстүр бар: ерте (қолданбалы феноменология, неокантшылдықты игеру), классикалық (діни — неокатоликтік; білім әлеуметтануысы мен феноменологиялық аксиология) және соңғы (теизмнен қашу және философиялық антропологияны негіздеу). Негізгі шығармалары: «Этикадағы формализм және құндылықтардың материалистік этикасы», «Ғарыштағы адам жағдайы», «Адамның мәні, философиялық антропологияның жаңа тәжірибесі», «Философиялық көзқарастар», «Трансцендентальді және психологиялық әдіс», «Феноменология және таным теориясы», «Құндылықтар дағдарысы», «Адамдағы мәңгілік туралы», «Қоғам және білімнің формалары» т.б. және «Адамның ерекше жағдайы» атты баяндамасы бар.

«Қалған философиялық мәселелерге қарағанда адамның болмыстағы орны мені қатты толғандырады»,-деп өзі атап көрсеткендей, адам санасының кез-келген актісі затқа бағытталған интенционалды, сол заттардың өзі практикалық және идеалдылық бола алады. Құндылықтар логикалық тұрғыдан түсіндірілмейді, оларды тек сезінуге ғана болады. Осы тұрғыдан ол Канттың формальді априорлық түсінігіне сәйкестеніп, ақыл мен сезім әлемін ажыратады. Осыдан кейін

Плеснер Хельмут (1892-1985 жж.) - неміс философы, әлеуметтанушы, эстетик. Негізгі шығармалары: «Органикалықтың баспалдақтары және адам. Философиялық антропологияға кіріспе», «Ақиқатты трансцендентальді түсінудің дағдарысының көздері», «Қоғамның шекаралары. Әлеуметтік радикализмді сынау», «Билік және адам табиғаты», «Күлу мен жылау», «Философия мен қоғам аралығында. Таңдамалы мақалалар мен баяндамалар» «Кеш қалған ұлт», «Философиялық антропология» т.б.

Оның антропологиялық философиялық ой-пікірлері былайша өрбиді: адамды табиғи және мәдени тіршілік иесі ретінде бір жобаның шеңберінде түсіну керек, адам өзінің өмірін өзі жүргізеді, оның құпия қол жеткізілмейтін болмысын түсіну үшін, керісінше емес, тәннен санаға қарай жүру керек. Сол тәннің өзі бастапқы базалық құрылым, ішкі мен сыртқыны, шынайы ақпараттық пен трансценденттілікті, мінез-құлық актісіндегі өзіне және әлемге ашылғандықтың келістіруші буыны. Тән адамның жеке шекарасы болумен қатар ол өзгенің де шекарасы, егер шекара қашанда бір кеңістіктен басқа бір кеңістікке өту болатын болса, ал болмыстағы шекара әрқашан «аралық» болмыс. Тән тек қана кеңістікте болып қана қоймайды, сол кеңістіктің өзін бекітеді, сондықтан адам өзінің тәндік болмысы жағынан «екі жақты»: бір уақытта кеңістіктік және өзінің жеке кеңістігінің ұстанымында болатын жеке «тән». Екі жақтылықтың тағы бір қыры; жан мен тән, психикалық пен физикалылылық. Ал үшінші деңгейі: бір мезетте адамда жекелік пен бүкіл жалпы Меннің тоғысуы. Адам орталық болып табылады, ортаға енген жануар да орталық, бірақ ол өзінің орталықтығын сезінбейді, ал адам «Меннің өзіне енгізілуі» ретінде оны түйсінеді. Бірақ бұл тұрғыдан адамның ұстанымдылығы мен сипаты өзгереді, бұл эксцентристік ұстанымдылық. Адам рахаттанады және азап шегеді, қалайды және үміттенеді, ойлайды және ұмтылады, сезеді және сенеді, өзінің өмірінен қорқады, осының бәрінде жетілгендік пен өзінің мүмкіндігі арасындағы дистанцияны тану керек. Тек адамның әлемге ашылғандығын өзінде сақтайтын – мәдениет қана осы қауіп қатерлерге қарсы тұра алады. Плеснер күлкі мен жылауды катастрофиялық реакция ретінде таразылайды; олар ситуацияда қалыпты шешімі бола алмай өзін-өзі ұстауды жоғалту нәтижесінде пайда болады.

#### Cтуденттің өзін-өзі тексеруге арналған сұрақтар

1. ХХ ғасырдағы батыс экзистенциализмі мен қазақ «экзистенциализмін» салыстырыңыз.
2. М. Хайдеггердің іргелі онтологиясын түсіндіріңіз.
3. «Тасталған адам» әлемде адасу арқылы тұңғиық мағынасыздықты ашатындығын дәйекткеңіз.
4. Ж.П. Сартдың адам болмысындағы еркіндік жағына талдау жасаңыз.
5. А. Геленнің адам болмысының жетілмегендігін көрсеткендігіне қарсы пікірлер білдіріңіз.

Пайдаланылатын әдебиеттер:

1. Кішібеков Д., Сыдықов Ұ. Философия. А., 2008

2. Ақназаров Х.З. Философия тарихынан дәрістер курсы. А., 1992 ж

3. «Әлемдік философиялық мұра». Жиырма томдық. –Алматы: Жазушы, 2006 ж.

4. Ғабитов Т.Х. Философия. Оқулық. А., 2008 ж.

5. Нұрышева Г.Ж. Философия: Оқу құралы. –Алматы: «Зият Пресс», 2006 ж.

6. Нысанбаев Ә, Т. Әбжанов. Қысқаша философия тарихы.А.,1999ж.

7.Соловьева Г.Г. Современная западная философия (от Серена Кьеркегора до Жака Деррида).-Алматы: Института философии и политологии МОН РК, 2002.-465 с.

8.Сартр Ж.П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии/ Пер. с фр., предисл., примеч. В. И. Колядко. — М.: Респуб­лика, 2000. -639 с.

№9 дәріс. Болмыс ұғымы мен оның мәні

1. Болмыс түсінігі оның мағынасы мен баламалық ұғымдары
2. Болмыстың түрлері мен қабаттары туралы пайымдаулар
3. Болмыс-Өзге болмыс-Бейболмыс-Ештеңе мәселесінің қойылуы

1. Онтология тақырыбы бойынша, оның ауқымында қамтылатын – Болмыс, Материя, Даму, Табиғат атты төрт мәселе қарстырылады. Болмыс мәселесінде: болмыс ұғымының концептуалды (таза жалпы ұғымдық көрінісі) деңгейі, бұл ұғымның философия тарихындағы байыпталу көріністері, болмыстың ішкі мәні, тұтастығы және түрлері мен олардың арақатынасы, болмыстың қабаттары туралы ілім, болмыстың баламалары зерделену объектісіне айналады.

Материя туралы түсінікте: материя ұымын анықтау, материяның қасиеттері, құрылымы, дүниенің материалдық бірлігі, субстанция туралы көзқарастар жүйесі, қозғалыс және оның формалары мен түрлері, материяның өмір сүруінің формалары ретіндегі кеңістік пен уақыт мәселелері және оның қазіргі заманғы жаңаша танымдық көріністері қарастырылады.

Даму бойынша: болмыстың даму заңдылығы ретіндегі диалектиканың негізгі қағидалары, дамудың формалары мен түрлері, диалектиканың үш заңы: қарама-қарсылықтардың бірлігі мен күресі, сан өзгерістерінің сапа өзгерістеріне өзара ауысу заңы, терістеуді терістеу заңы және категориялар жүйесі сарапталады.

Табиғат мәселесіне орай, табиғат ұғымы және оның жаратылу теориясы, материя қозғалысының жоғарғы формасы ретіндегі – өмір, қоршаған орта туралы толғанылады.

Болмыс – өмір сүретіндердің әртүрлілігі үшін және тұтастай әлемнің бар болуының негізін бекітетін философиялық категория. Яғни, тіршілік ету, бар болу қасиеттерін жинақтаған бүкіл әлем, ондағы заттар мен құбылыстар, идеялар дүниесі. Ол кейде «дүние», «әлем» түсініктерімен сәйкес, синонимдес мағынада да қолданылады. Бірақ «болмыс» атауында оның бар болуына, тіршілік етуіне, осы әлемге қатысуына баса назар аударылса, «әлем», «дүние» сияқты түсініктер болмыстың шынайы түзілімінің тұтастығын бейнелеу үшін қолданылады. Мәселен, әлемдегі болмыс – әлемнің бар болу, өмір сүруін бекіте түссе, «әлем болмысы» сол әлемнің шынайлығы мен жалпы болуға қатысуын анықтай түседі. Демек, болмыс, жалпы алғанда, не нәрсе, ол мейлі материалдық немесе руханилық болсын, әйтеуір бар болса, соны тұтас қамтитын философиялық категорияға айналған.

 Болмыс түсінігін философияға алғаш енгізген көне Грекиядағы Элеаттар мектебінің негізін салушы Парменид болатын. Оның тұжырымы бойынша болмыс – бүтін, шынайылық, игіліктілік, әсемділік бола отырып, біртұтас қозғалыссыз, тұйық шар формалары деп түсіндіріледі. Кейінгі Элеаттар мектебінің өкілдері шынайы болмысты сезімдік әлем мен алдамшы болып көрінетіндерге қарсы қойды, болмыс туралы ілімді таза, біртұтас, өзгермейтін мәңгі өмір сүретіндерді қарастыратын ілім етіп құрды.

 Дүние, болмыс туралы ойтолғаныстар философия тарихында көне замандардан-ақ басталған. Мифтік дәуірде болмыстың тылсым қырларына үңілу, оның жеке элементтерін қастерлі санау, дүние мен адам қатынасының қыры-мен сыры толғанылған. Болмыстың арнайы жүйесі мен оның сапалары, категориялар жүйесі, пайда болуы мен қалыптасуы, болмыс пен бейболмыстың арақатынасы сияқты мәселелер көне Үндінің алғы философиясында, әсіресе, вайшешика ілімінде таразыланады.

 Грекиядағы Милет мектебінің өкілдері болмыстың сапалы анықталған бастамаларын көрсетуге ұмтылды, бүткіл дүниенің сан алуандығы мен көптүрлілігіне байланысты олардың әу баста бір бастапқы ортақ негізі болуы тиіс деген ұғымды басшылыққа ала отырып, оны материалдық зат ретінде пайымдаған болатын: Мәселен, Демокрит – атом, Анаксимен – ауа, Анаксимандр – апейрон, Фалес – су дүниенің бастапқы түпнегізі деп ұсынды.

 Ал орта ғасырда онтология теологиямен байланыста қарастырылды да, абсолютті болмыс құдаймен барабар деген түсінік басым болды. Мәселен, схоластикада осындай үдерістер бойынша: субстанциялық-акциденциялық, актуалды-потенциалды, кездейсоқ-қажетті болмыс деңгейлері ажыратылды. Универсалийлердің онтологиялық статусы жөнінде, яғни, жалпы атаулардың шынайы және шынайы еместігі турасында номиналистер мен реалистер айтысты.

 Онтология (онтос - өмір сүретіндер, мән; логос-ілім деген мағынада) – болмыс туралы ілім, өмір сүріп тұрғандардың формасы, оның іргелі қағидалары, болмыс туралы неғұрлым жалпы анықтамалар оны категория ретінде қарастыратын философияның басты салаларының бірі. «Онтология» терминін 1613 жылы Гоклениус енгізген және 1656 жылы бұған тәуелсіз түрде бұл термин И. Клаубергтің еңбектерінде кездеседі. Метафизика негізі болып саналатын, заттар мен болмыс метафизикасы – онтология деп тұжырымдалады.

Болмыс туралы ілім бұған дейін осындай арнайы атауға ие болған соң, жаңа дәуірде онтология гносеологиямен жалғасты. Бұл кезеңде: натуралистік онтология – математика мен жаратылыстану объектілері сезімдік түрде танылмайды деп танитын, дискреттік онтология – атомдық түсініктердің өрлеуі, болмыстың үздіксіздігі туралы пайымдаулар, монистік және плюролистік онтология – объективті өмір сүретіндердің бірлігі мен көп түрлілігі ұсынылды.

 Классикалық неміс философиясы идеализмінде, әсіресе, Г.Ф. Гегельдің ұғымынша, ойлау мен болмыс сәйкес; ойлау, рух, абсолютті ақыл – болмыс субстанциясын құрайды. Бірақ бұл сәйкестік таным мен даму заңдылықтары бойынша түсіндірілген. Ол онтологияны – мәннің абстрактілі анықтамалары жөнінде ілім деп тұжырымдаса, И. Кант онтологияны мазмұнсыз метафизика деп санап, оны трансцендентальді философиямен алмастырады да, философияны тек таным теориясы деп түсіндіреді.

Сонымен қатар болмысты философияның салалары мен бағыттары бойынша сараптауға болады; теологияда – құдай болмысты мәңгі жаратушы, оған өз үстемдігін жүргізуші, метафизикада, идеализмде болмыс – рух түрінде, материалистерде – материя, әлемнің тұтастай алғандағы заттық құрылымы, энергетизмде – жайлаған энергия болып түсінілген. Қазіргі онтологияда болмыс әр түрлі тіршіліктің тұтастығы деген ой-пікірге келіп тоғысады.

 Ал ХХ ғасырдағы экзистенциализм ағымы болмыс мәселесімен арнайы шұғылданаған болатын. Мәселен, М. Хайдеггердің «іргелі (фундаментальді) онтологиясында» – «болмыс қалай өмір сүруді иеленеді, негізі неге өмір сүріп тұрғандар бар, ештеңе неге жоқ, болмыстың мағынасы неде?» деген сауалдар қойылады да, адам болмысы жалпы болмысқа қатысты түрде талданады. Адам өмірінде «қол астына иеленетін керек заттар», практикалық нәрселер, ал адам үшін тек теориялық маңызы барлар – нақты болмыс деп ажырата келе, болмыс өлімге бағытталған, ол уақыт бойынша емес, болмыс сол уақыттың өзі ретінде өмір сүретіндігі туралы пайымдалды. Болмыстың мағынасын толықтай зерделеу үшін оның қарама-қарсы жағы, баламасы Ештеңе немесе Бейболмыс арқылы ашылатындығын терең байыптаған неміс ойшылы мынадай тұжырмдарға келеді: болмыс ештеңені жоққа шығарудан пайда болады, ештеңе өмір сүретіндерге толығып, шоғырлануға, тиелуге мүмкіндік береді, содан соң болмыс ашылады, ашылу үшін өмір сүреді, бар болуды қажетсінеді. Осы ағымның өкілің Ж.П. Сартрдың көзқарасы бойынша, болмыс таза, логикалы, өзімен-өзі барабарлық. Тілде «бар» сөзі арқылы қолданылады.

Сондай ақ, ХХ ғасырдағы неопозитивизм, постмодернизм сияқты ағымдарда «болмыс философиясынан бас тарту» түсінігі бар. Болмыс философиясынан бас тарту – философиядағы негізгі категория – болмыс проблемасын проблема ретінде, философия объектісі ретінде жоққа шығару. Бұл тек болмыс қана емес, дәстүрлі метафизикалық проблемаларды терістейтін пікірлермен байланысты туындаған. Бас тарту басқа қырынан келу, ішінара жоққа шығару, мәселесінің қойылуын өзгерту түрінде емес, болмысты тікілей ескірген ұғым ретінде қарастырады.

Болмыстың мәні мәселесі оның жалпылама сипаты мен негізгі өмір сүру формасына, ішкі заңдылықтарына байланысты болып келеді. Яғни, ол барлық өмір сүретіндердің бірлігі, тұтас әлем болып табылатын болмыс ұғымынан туындап, екі түрлі сипатта анықталады: 1) кез-келген бар болып тұрған жеке нәрселерге қатысты, көлемі жөнінен неғұрлым кең, бәрін қамтитын ұғым, ал мазмұны жөнінен кедей, «өмір сүруден» басқа ешқандай қасиетті иемденбейді; 2) тек бір затқа қатысты, бәрінің бірлігі, сондықтан, оның мазмұны шексіз, мүмкін болатын барлық қасиеттерді жинақтайды, әр түрлілікті тұтастандырып тұрады.

Бұдан дүниенің мәнін тереңірек ашу үшін болмыстың қырлары мәселесі туындайды, болмыстың қырлары – болмыс сипатын ашудың метафизикалық негіздері, оны айқындаудың іргелі сауалдары. Болмыстың ең негізгі сипаты – «бар болу», одан айрылса болмыс емес. Яғни – «бар. Бұдан болмыстың бірінші қыры туындайды: 1) «Дүние бар ма, болса ол қай жақта деген сауалға» – бар, барлық жерде деген жауап беріледі. Себебі, ол болмайтын болса, онда болмыс туралы түсініктер мен идеялардың барлығы да болмас еді, бізің өмір сүруіміз бен әлемге қатынасымыздың өзі жалған болып табылар еді. Ал болмыс еместік арнайы орынды иеленбейтіндіктен, болмыс барлық жерде де бар және рухани кеңістікті де тұтас қамтып тұрады, бұдан болмыс болмайтын жер жоқ деген нақты тұжырым алынады.

 2) Болмыстың әр түрлі қырлары тең өмір сүреді, барша тіршілік ететіндер органикалық еместер, организмдер, мегаәлем т.б. барлығы бар болу құқы бойынша, жалпы алғанда, өзара тең. Бұл теңдік дүниедегінің барлығының: қалыптасып, пайда болып, одан соң белгілі бір уақыт бойынша өмір сүріп, кейіннен мүмкіндіктерін сарыққаннан соң жойылатындығы арқылы анық көрінеді. Олардың тең құқықтығы антропоцентристік емес, онтологиялық мәнде – бәрі де осы дүние элементтері, өмір сүру хұқын тең дәрежеде иеленген.

Болмыс өзінің жеке түрлері бойынша олардың да ішкі мағынасын, табиғатын анықтайды. Осыған орай, жеке заттар мен құбылыстар болмысын бөліп алуға да болады. Мәселен, ағаш болмысы, өсімдіктер болмысы т.б. Бірақ олардың болмысы, яғни, бар болуы өзін-өзі оқшауламайды, барлығы тұтас болмысқа кірігеді, олай болса, жалпы мен жеке ұғымдарының салыстырмалылығынан жалпы біртұтас болмыс құрылады. «Бір нәрсенің болмысы» оның жалпы шығу тегін, өмір сүру қағидаттарын, тіршілік ету сәтін, басқада нәрселермен қатынасын және түпкілікті жойылуға дейінгі қалпын, демек, бүкіл ішкі және сыртқы табиғатын тұтастай ашу үшін қолданылатын болса, тұтас болмыс атауы да оның осындай шынайы сипаттарын түгелімен қамтиды, себебі, ешқандай қамтылмай қалған сипат болмауы тиіс. Нақтырақ айтсақ, қасиеті, қызметі, құрылымы, шығу тегі, жаратылуы, бұрынғы-қазіргі-болашақта қандай болуы мүмкін күйі т.б. тұтаса келе сипатталып, бір-бірімен байланыста қарастырылуы тиіс. Мәселен, ұлттық таным түсінікте «жалпы табиғаты осындай», «болмыс-бітімі сондай», «бары сол» деген сияқты фразалар бүгінгі күнге дейін нақты қолданыста. Бұл түсіндірмелер сол нақты объектінің тұтас болмысын қамтитын сипаттарды анықтау үшін қолданылады.

Халқымызда дүние, әлем деген сияқты жалпы атаулармен қатар, парасатты толғанылған (ғылымиланған деуге де болады): «он сегіз мың ғалам», «тылсым дүние», «сегіз қиыр шартарап» деген сияқты ұғымдар болмыстың көптүрлігін және өзара байланысын, тұтастығын, шексіздігін, таным үрдісінде түйткілділігін, кей сәттерде тіпті танылуы да күрделілігін сипаттайтын ұғымдар болып табылады: 18 мың ғалам – болмыстың сан алуан күрделілігі мен шексіздігі, шетсіздігі, жасампаздығы, ақиқаттығы, мәңгілігі турасындағы космологиялық-онтологиялық ұлттық дүниетаным түсінігі болса, тылсым дүние – (феномендік, иллюзиялы, сакральді және т.б. түсініктерге жақын) адам танымының шегін білдіре отырып, болмыстың үнемі ішкі мән-мағынасын сақтайтындықты өзіне ұсынатын және адам дәрменсіздігінің сезімдік жай-күйін де білдіретін қатынасты қоса қамтитын субъекті мен объектіні ажыратқан, адам және дүниенің асқақтығы мен құпия қыр-сырын, болмыстың жұмбақ танылмаған құбылыстарын жинақтайтын қазақ философиясындағы әлемнің сипаты.

Ұлттық таным-түсінікте болмысты, әлемді екі бағдарда ажыратып пайымдау үрдістері қалыптасқан: 1) пессимистік – күнделікті өмірде үмітсіздік пен жарқын болашаққа сенбеуді білдіретін көңілсіз әлемді елестететін дүниеге көзқарасты құрай отыра, әлем – үмітсіз, ал адам өмірі – өткінші деп санайтын бағдар. Бірақ бұл пессимизмнің өзі өмірдің, әлемнің өткіншілігіне, қысқалығына өкініш сезімдері арқылы қайтадан шабыттануға өтеді. Бұны «жалған дүние» ұғымы арқылы береді: алдамшы дүние, өтпелі дүние т.б. мағыналарды жинақтайтын тұтас әлем мен адам болмысының өткіншілігін түйсінуді білдіретін, өткіншілікке риза еместікті үнемі байыптаудан туған қазақтардың болмыс, дүние жөніндегі философиялық түсінігі. Бұны кейде тек қана «жалған» деп те атайды. Жалған – материалдық болмыстың (әсіресе адам тән) өткіншілігінен, өзгергіштігінен туындаған мәңгілікке, тұрақтылыққа қарама-қарсы түсінік. Сонымен қатар қайтымсыздыққа өкініш арқылы мәңгілікті аңсау, үздіксіздікті ұсыну түсініктері де жоқ емес. Бұнда әлем мен адам болмысы өзара кірігіп кеткен.

Халқымыз осыған орай, адам болмысының өтпелілігін «қамшының сабындай қысқа ғұмыр» деп сипаттайды. Бұл көбіне поэтикалық, көркемдік танымда жиі қолданылады. Бірақ өткіншілікке өкініш арқылы «жалғанды жалпағынан басу», яғни еркіндік пен мағыналы өмір сүру ниетін де білдіреді. Абсурд – түсінігіне жақын, бірақ түпкілікті түңілушілік жоқ, өткіншілікті амалсыздан мойындау ғана бар; 2) оптимистік – пессимизмге қарама-қарсы, үздіксіз дамуға және болашаққа үмітпен қарайтын, өмірге ризашылық пен сүйіспеншілікті білдіретін, біздің әлем бүкіл бар болатын әлемдердің ішіндегі ең жетілген, қолайлысы деп есептейтін позитивті көңіл-күймен берілетін дүниеге, өмірге көзқарастың түрінен туындайтын болмыстың жалпылдама сипаттамасы. Мәселен, жарық дүние – адам өмірінің «осы дүниедегі» мағыналылығын, әсемдігі мен асқақтығын рәсімдейтін, сонымен қатар кеңдігі мен шексіздігін білдіретін, әсіресе, өмір дүниесін бейнелейтін, оптимистік, өміршеңдік, әрекетшілдік пен жігерлік сипаты бар ғаламның жалпы бейнесі. Бұнда болмыс пен адам болмысының мағынасы өздігінен ашылып тұр.

Ал «Заман» – сол уақыттағы қоғамның күрделі хал-ахуалы мен мән жайын сипаттайтын әлеуметтік болмыстың; өмір жағдайы, адам мақсат мұраттары сияқты құндылықтарды қоса қамтитын қоғамдық-тарихи процестің нақты бір кезеңі. Ол оптимистік бағытта: қой үстіне бозторғай жұмыртқалаған заман, түзелген заман және пессимистік бағытта: зар заман, ақыр заман т.б. кездеседі. Заман түсінігі қоғамдық болмыстың объективті даму тенденциясын да білдіретін субъективті факторларды да қамти отыра, әлеуметтік болмыс деген ұғымның шынайы, өткір келбетін, пердесін ашып көрсетуге келіп саяды.

Болмыс жалпы алғанда, адамның таным объектісіне айнала ал ма деген сауал бойынша философияда болмыс пен ойлаудың арақатынасы туралы толғаныстар басты мәселе ретінде ұсынылған болатын. Бірақ қазіргі кездегі көптеген ағымдарда бұл метафизикалық шешімін таппайтын сауал ретінде де қабылданады. Демек, ойлау мен болмыс бір-біріне қатысты, себебі, болмыс туралы бүгінгі күнге дейінгі қалыптасқан ұғымдар мен идеялар осының айғағы.

 Демек, болмысты болмыс еместен қалай ажыратамыз деген сауалға, оның мынадай қасиеттерін тиянақтап көрсетуге болады: болу, бар болу, (әлемге) қатысу, өмір сүру, тіршілік ету, көріну, объект ретінде ұсынылу т.б. Сонымен қатар болмыстың ішкі мәнінің өмір сүретіндігін анықтау мақсатында Бар-лық (сущее), демек, бар екендік туралы айталады, бұл болмыстың жалпы атауынан гөрі нақты бар нәрселерді сипаттау сәтінде қолданылатын ұғым. Ал бірдеңе немесе әлдене (нечто) әйтеуір не болса да бар, жоқ емес деген мағынаны білдіру үшін қолданылатын түсінік.

Болмыстың мәнін түсінудің тағы бір тұсы оның тұтастығын, ішкі бірлігін түйсінуде болып табылады. Болмыс біртұтас, ал оның жекелеген элементтері осы тұтастықты құраушы ғана емес, оның қажетті, өзге түрлерге ықпалдылығы бойынша өмір сүретін жалпының ішіндегі жекелігі. Бұдан болмыстың бүтіндігінің органикалық бірлігі түсінігі туындайды. Яғни, органикалық бүтін оның әрбір бөлшегінің маңызды құрылым екендігін, егер ол бөлшек қатыспаса, бүтіндіктің бұзылатындығын негізге алады. Бұндай болмыстың бүтіндігі диалектикада – бәрінің бәрімен байланысы қағидасы бойынша, синергетикада – әлемнің тұтастай бір-бірінен туындап, өздігінен ұйымдасып отыратындығы арқылы дәйектеледі. Мәселен, экологиялық баланс ұғымында табиғаттағы әрбір тіршілік иесінің осы тұтастықты құрайтындығы және олардың мөлшерінің, санының сақталып отыруы тиіс екендігі туралы айтылады. Осыған орай, әрбір тіршілік иесімен, заттармен, құбылыстармен қатар әрбір адам да осы болмыс тұтастығының қажетті элементі болып табылады. Абай айтқандай: «Сен де бір кірпіш дүниеге, тетігін тап та бар қалан» деген тұжырым осы болмыс тұтастығын анық ашып көрсететін тұжырым екендігі сөзсіз. Ол әрбір болмыс элементін кірпішке теңей отыра, әрбір адамның әлем алдында кірпіш тәрізді теңдігін байыптайды.

 Болмыстың сан түрлі алуандығына, тіршілік ету дәстүрлерінің әр түрліліліне, жалпы сансыз формада болатындығына байланысты оларды топтап, түрлерге ажыратып қарастыру жолға қойылған. Осыған орай, болмысты жалпы екі түрге бөледі: шынайы (реалды) және рухани (идеалды). Реалды, яғни материалды түріне – заттар, денелер, құбылыстар, адамдар жасаған заттар, табиғат болмысы жатқызылады. Олар кеңістікте орналасады, уақыт бойынша өмір сүреді, сезімдік көрсеткіштері бар, қайталанбайтын, жеке өмір сүретіндердің барлығын құрайды. Идеалды – кеңістіксіз, уақытсыз, факті болу қасиеті жоқ, мәңгі өмір сүретін, өзгермейтін болмыс түрлерін қамтиды: құндылықтар, идеялар, логикалық ұғымдар, фантазиялар, мифтер т.б. да бар ретінде сақталады.

Материалдық болмыс – болмыстың материалдық, заттық түрі болғандықтан, бұған материализмде басымдылық беріліп, табиғат болмысы түрінде ажыратылады. Ол адам санасының тәуелсіз, объективті кеңістік пен уақыт бойынша барлық жерде және әрқашан болуымен, болып отыруымен, болатынымен анықталады. Олар ауыспалы, белгілі бір жерде, белгілі бір уақытта өмір сүреді, кейіннен жоғалады. Оны адамдандырылған және табиғи деп бөледі. Яғни, екінші табиғат пен бірінші табиғатқа сәйкестенеді. Екінші табиғат адамдар жасаған бүкіл материалдық игіліктердің жиынтығы болып табылса, бірінші табиғат дүниенің өзгертілмеген таза қалпы.

Осындай жіктеулерге байланысты көне грек философы Платон бастапқыдан әлемді «шын дүние» және «жалған дүние» деп екіге бөледі. Оның шын дүниесі – өзгермейтін тұрақты идеялар дүниесі, олар мәңгі өмір сүреді, ал жалған дүние – өтпелі, тұрақсыз, өзгермелі материалдық дүние, олар ештеңеге барабар келеді деп түсіндіреді, себебі үнемі ауысып отырады, анықтау да қиынға түседі.

 Сонымен қатар материалдық және рухани түрлеріне қосымша болмысты мынадай төрт түрге бөлу нұсқасы да ұсынылады: материалдық, рухани, адам және әлеуметтік болмыс. Бұндағы адам болмысы – әлемдегі адамның биологиялық-әлеуметтік жақтарын, адамдық мәнді, оның феноменін, қайталанбас даралығын т.б. білдірсе, әлеуметтік – адам болмысының қоғамдасуының, бірлесіп өмір сүруінің сипатын береді.

 Идеалды болмыс объективтенген және объективтендірілген болып та бөлінеді. Н. Гартманда рухани болмыс та адам санасынан тәуелсіз объективті бөлек патшалық ретінде өмір сүреді. Субъективті идеализмде болмыс бүтіндей түйсіктер комплексі, субъективті, адам санасынан туындайды, сондықтан болмыс сананың тануы мен анықтауы бойынша ғана өзінің бар екендігін дәйектей алады деген ой ниетін паш етеді.

 Жаңа замандағы француз ойшылы Р. Декарт болмыстың екі түрін бастамалық негізде ажыратты: рух пен материя, жан мен тән. Ал К. Корш әлемді материалдық және рухани деп екіге бөлуге болмайды, әлем біртұтас деп түсінген. Болмыстың бұл түрлері өзара диалектикалық бірлікте екендігі сөзсіз. Мәселен, рухани болмыс өз кезегінде, материалдық болмысқа өтеді: идея, пікір заттанауы арқылы материалдық болмысқа айналады немесе жоғалған болмыс бұрынғы болған болмыс күйінде идея ретінде сақталады.

ХХ ғасырдың аяғына таман ғылым дамуының салдарынан болмыстың материалдық және рухани болып бөлінуін нақты ажыратуды күрделендіріп жіберетін мәселелер туындады. Соңғы уақыттарда ғылыми танымдық деңгейге дейін көтеріліп келе жатырған мистикалық пікірлерде рухани болмыстың материалдық негізі, өріс тәрізді ықпалы туралы жиі айтылуда. Мәселен, ойдың материалданатындығы, парапсихологиялық өріс ықпалы, музыка үнінің толқындық көрінісімен қатар эстетикалық көркем заттық нақыштар тудыратындығы т.б. осының айғағы. Яғни, бұнда рухани болмыстың материалдық негізі бар екендігі туралы тұжырымдар дәйектелуге қарай бет түзейді.

Сонымен қатар қазіргі виртуальдік әлемді қайсысына жатқызу болады, бұл әлде мүлде болмыс емес пе деген сияқты сауалдар да болмыс түрлерін ажыратуды күрделендіре түседі.

Болмыс философияда іргелі мәселе ретінде пайымдалатын болғандықтан, оның мәнін терңірек ашуға бағдарланған түсініктер мен ұғымдар туындаған. Соның бірі «болмыс аналогиясы» деп аталады. Ол католиктік философиядағы орталық ұғымдардың бірі ретінде – кез-келген мәнді нәрсенің басқа бір мәнді нәрсеге ұқсастығы мен одан өзгеше болатындығын дәйектейді. Бірлік пен ұсқастық бастапқы болса, оның кейінгі айырмашылығы мен даралануы құдай әрекеті арқылы жүзеге асқан деген тұжырыммен жалғасады. Осыдан «болмыс қабаттары туралы ілім» қалыптасады. Бұл ілімде болмыстың сан алуандығын жоғары-төмендік қатынастар бойынша тікқимамен (вертикальді) орналастыруға болады деген түсінік арқылы әр түрлі жүйелер философия тарихында ұсынылған болатын. Көне Грек ойшылы Аристотель 5 қабатты көрсетті: төменгісі – материя, жоғарғысы – рух, аралығында – заттар, тірі организмдер, жан орналасады. Төменгі қабат күшті, ықпалды болып келеді жоғарғыны алып жүруші ретінде түсініледі, ал жоғарғы қабат жаңа қасиеттерді иемденетін еркін болып табылады.

Н. Гартманда болмыстың барлық қабаттары өзіндік категориялық комплексті иемденеді, олардың әрқайсысы детерминациялық тип болып табылады. Органикалық емес органикалықтан күштірек, әсер еткіш, органикалық емеске қарағанда еркін: мысалы, өсімдік өзіне шикізаттарды қабылдайды. Өзектеріне су жібереді, гүл күнге қарай бұрылады т.б.

15 ғасырда өмір сүрген неоплатоншылдықтың флоренциялық өкілі Марсилио Фичино әлемнің сатылар бойынша орналасатындығын: материя, жан, періштелер, құдай деп жоғарыға қарай өрлете пайымдайды.

Бұндай қабаттарға бөлудің діни-мистикалық түсініктері бүгінгі күнге дейін қарапайым қоғамдық санада сақталып келеді. Немістің ХХ ғасырдағы философиялық антропология ағымының өкілі Э. Ротхаккер болмыстың қабаттары туралы психологиялық ілімін былайша ұсынады: 1) вегетативті және жануарлық өмір – «Мендегі»; 2) «Мендегі – Ол» сезімдер мен ұмтылыстар бойынша құрылады; 3) Өзімді жеке ойлайтын, өзін-өзі сезінетін – «Мен».

Демек, Болмыстың қабаттары туралы ілім – болмыстың болуының екі тәсілі (реалды, идеалды) және үш модусы; мүмкіндік, шынайлық, қажеттілік арқылы толыға түседі. Нақтырақ айтқанда, бастапқы мүмкіндік шынайылыққа өтіп, қажеттілік арқылы өмір сүреді де, әр түрлі формаларда көріне алады.

Сондай ақ болмыстың танылу-танылмайтындығына орай, соңғы уақыттарда: «Өзіне-болмыс» - танылуда субъектіден тәуелсіз, кейде танылмайтын болмыс, «мен үшін болмыс» – танитын субъектінің ішкі қатынасында ойланылатын және «өзі-үшін-болмыс» - адамдық болмыс мағынасында қолданылатын болмыс түрлерін де жиі қолданады.

Онтологияның іргелі сала екендігі соншалық, философия тарихында онтологияның аспектісін философиядан бөліп алып, оны басқа салалардан жоғары қоятын айқындама «онтологизм» деп аталады. Сондықтан кейде болмыс туралы ілімді «бірінші философия» деп те атайды.

 Болмыстың мағынасын, даму заңдылығын тереңірек ашу үшін оның баламалық ұғымдарын сараптау қажеттілігі туындайды. Оған түпкі полярлы контрарлы қарама-қарсы ұғым – Бейболмыс болып табылады және бұған қатысты таза болмыс емес түсінігі Ештеңе де қамтылуы тиіс. Осы тұста философиялық ұғым ретінде саналатын Ештеңе мен Бейболмыстың қатынасы былайша ашылады: 1) Бейболмыс – болмыс емес, предикат, яғни, қандай-ма болмасын сипаттама, оны сондықтан Болмыс емес, Болмыссыздық деп атау да кездеседі; Ал Ештеңе болмыс емес деп анықталғаннан кейінгі, «сонда ол не» деген сауалдың жауабы, яғни, субъект, сол болмыс еместің өзі. Мәселен, «адам емес» болса, сонда ол кім «хайуан ба», «періште ме» субъектіні нақтылау қажет болады, ендеше Ештеңе осындай роль атқарады; 2) Бейболмыс болмысқа қарсы – болмыс, бірдеңеге қарсы – Ештеңе деп түсінілетін ажыратушылық көзқарастар бар; 3) Сайып келгенде, Бейболмыс пен Ештеңе бір ұғымға сыйғыздырылады, екеуінің бір-бірінен түпкілікті ажыратылатын сипаттары жоқ, болмайды да.

 Өзге болмыс екі түрлі жағдайда қарастырылады, біріншісі, өзге әлем, тылсым дүние деген мазмұнды қамтиды. Бұл сәтте өзге болмыс болмыс пен ештеңеге қатыссыз, бірақ болмыстың өзгеше құрылған түрі ретінде сипатталады. Өзге болмыс мистика мен оккультизмде кең орын алғандықтан, құпияллықты, ғажайыптылықты асқақтандыру және дәйектеу үшін бұл аймақты бөлек өзге дүние ретінде елестетеді. Қазіргі әлем үш өлшемді уақыт бойынша өмір сүретін әлем – осы дүние, біздің дүние болса, бұдан басқа да өзге өлшемдерде болуы мүмкін әлемдердің өмір сүруі мүмкін екендігі туралы қазіргі заманғы физикадағы теориялар кейде оккультизм мен дін үшін өзге болмысты дәйектеумен ықпалдасады. Екінші нұсқа бойынша, өзге болмыс диалектикада, өзінің бұрынғы болмысын терістеген болмыстың түрі әзірге өзгеге айналады, бірақ ол мүлде өзге емес, «өзінің өзгесі» болып табылады деген сияқты ілімдерде, әсіресе, Г.Ф. Гегельдің дүниетанымында айқындалған.

#### Cтуденттің өзін-өзі тексеруге арналған сұрақтар

1.Болмыстың әр түрлі қырлары тең өмір сүретіндігін сынаңыз.

2.Материалдық болмыс пен рухани болмысықа басқаша анықтамалар келтіріңіз.

3.Болмыстың: әлем, дүние, ғарыш, табиғат т.б. баламалық ұғымдарының айырмашылықтарын көрсетіңіз.

4.Өзге болмысты түсіндіріп беріңіз.

5. Болмыс туралы ілімді «бірінші философия» деп неліктен атайтындығын дәйектеңіз.

Пайдаланылатын әдебиеттер:

1. Кішібеков Д., Сыдықов Ұ. Философия. А., 2008.

2. Мырзалы С. Философия. А., 2008.

3. Қ.Ермеков. Философия негіздері. А., 2000ж.

4. Тұрғынбаев Ә. Философия. А.2008.

5. Философиялық сөздік. А., 1996ж.

6. Әбішев Қ. Философия. А., 2008

7. «Әлемдік философиялық мұра». Жиырма томдық. –Алматы: Жазушы, 2006 ж.

8. Ғабитов Т.Х. Философия. Оқулық. А., 2008 ж.

9. Нұрышева Г.Ж. Философия: Оқу құралы. –Алматы: «Зият Пресс», 2006 ж.

№10 дәріс. Материя және оның негізгі сипаты

1. Материя: құрылымы, қасиеттері, сапалары мен түрлері
2. Материя мен энергия, материя мен вакуум және субстанция мәселесі
3. Материя туралы қазіргі заманғы ғылыми-жаратылыстанулық теориялар

1. Бізді әр түрлі қасиеттерді иемденетен сансыз көп заттар қоршап тұр: тіршілік белгісі барлар мен жоқтар, яғни, өлі табиғат, кейбірі қатты, кейбірі жұмсақ, қайсібірі ауыр, қайсібірі жеңіл және көлемдері үлкен, кіші. Бұлар адамның санасынан тыс объективті шынайы өмір сүретін заттар мен құбылыстар әлемін құрайды. Сондықтан оларды жалпы атаумен белгілеуге болатындықтан, бәрін қамтитын ортақ «материя» деген атау берілген. Материя дегеніміз - біздің түйсіктеріміз арқылы мәлім болатын және одан тәуелсіз өмір сүре отырып, түйсіктеріміз арқылы олардың сәулесі, бейнесі, көшірмесі түсірілетін объективті реалдылықты бейнелеу үшін қолданылатын категория деген дәстүрлі жалпы анықтама белгілі. Дегенмен, философия тарихында бұндай анықтамаға сәйкес келмейтін түсініктер де бар. Мәселен, 18 ғасырдағы ағылшынның субъективті идеализмінің көрнекті өкілдері немесе эмпириокритицистер атап көрсеткендей, материя объективті емес, ол сананың туындысы, түйсіктердің жиынтығынан басқа түк те емес екендігі Д. Юмның, Дж. Берклидің, Э. Махтың т.б. көзқарастарында айтылады. Сондықтан материя – кеңістікте өмір сүретін, руханилыққа қарама-қарсы «заттық» әлемдердің бірлігі мен тұтастығын айқындайтын арнайы философиялық жалпы ұғым де те анықтауға болады.

Осы тұста «заттық» дәрежеге материяның қатынасын анықтап алу қажеттілігі туындайды. Зат пен материя бір ұғым емес, мазмұндары тура сәйкес келе алмайды. Заттың барлығы материя болып табылады, яғни, материя құрамына сөзсіз енеді, материя емес зат болмайды. Бірақ материяның барлығы зат емес, зат емес материя болады. Мәселен, физикалық өрістер зат емес болғанмен, материя болып табылады. Демек, материя затқа қарағанда жалпы, ал зат материяға қарағанда жеке болып шығады.

Сонымен физикалық өрістер, элементар бөлшек, атом, молекула, химиялық элементтер, ағзалар, геологиялық формациялар, ғарыштық жүйе т.б. барлығы материя тобына жатқызылады.

Материяның құрылымы көне Үндідегі вайшешика ілімінен, көне Грекиядағы атомдық теорияны негіздеушілерден белгілі болғандай, атомдардан тұрады, ал атомдар – ядро мен электроннан құралған. Бірақ көне дәуірлерде атом ең соңғы бөлінбейтін бөлшек, тұтастық, одан кіші нәрсе жоқ деген түсінік белең алып, ол Н. Бордың атом құрылысын ашқан жаңалығына дейін үстемдік етіп келді. Соңғы ХХ ғасырдағы физиктердің жаңалығы атомдардың электрон мен ядроға, одан соң позитрон, нейтрон сияқты өте ұсақ кварк бөлшектерге шексіз бөліне алатындығын тұжырымдауымен байланысты болды. Осыған орай, «материяның аннигиляциясы», яғни, жоғалуы туралы көзқарастар пайда болды. Бұны өрістер теориясының өкілдері қолдап, материя деген болмайды, тек өрістер ғана өмір сүреді, материя дегеніміз өрістерге тәуелді болып келеді деп дәйектей келе, олардың негізгі төрт түрін атап көрсетеді: гравитациялық, электр, магнит және ядролық өріс. Бұл энергетизм бағытымен орайласып, бәрі де энергия деген тұжырым арқылы дәйектелді. Энергетизм – энергия туралы ілім. Жаратылыстанулық-ғылыми энергетизмнің негізін салушы – Роберт Майер. Философиялық энергетизмде – материя, рух сияқты барлық өмір сүріп тұрғандар мен өтіп жатырғандарды энергияға апарып тірейді, бәрі энергияның көріну формалары деп түсініледі. Бұл энергетизмнің негізін салушы В. Оствальд.

Бұған керісінше, рухани құбылыстардың да материалдық негізі бар екендігін атап көрсететін көзқарастар бар. Мәселен, биоэнергия, энерговампиир, парапсихологиялық элементтер т.б.

Материяның қасиеттері: жоғалмайды, пайда болмайды, бір түрден екінші түрге ғана өтіп отырады, кеңістікте орналасады, уақыт бойынша өмір сүреді және мәңгі, үнемі, мәңгі қозғалыс үстінде, өзінің құрылымы мен көрініс жағынан әлемде шексіз, сан алуан т.б. Бірақ соңғы уақыттарда ғылымда да, дінде де бұндай қасиеттердің кейбірі жоққа шығарылады. Мәселен, теологияда материя жаратылғандығын, пайда болғандығын айтпағанның өзінде оны жаратқан, бар қылған субъект, яғни, Құдай болып табылады және қажет кезінде жойып жібере де алады деген түсінік мойындалады.

Ал әлемнің пайда болуы туралы жаратылыстанудың космогенездік теорияларында – бастапқы жоқтық, хаос немесе «ұлы жарылыс» әуел баста әлемнен бұрын мүлде ешнәрсенің де болмағандығын айғақтайды деп түсіндіреді, тіпті алғашқы нүктенің өзі шартты түрде алынған орталық, ол Ештеңеге сәйкес келеді деп тұжырымдайды. Осы тұжырымда Күннің жасы – 15 млрд. жыл, ал Жердің жасы 3,5 млрд жыл деп болжанады. Космология ғарыш туралы ілім болатын болса, космогония ғылыми тұжырымдарға дейінгі ғарыш туралы түсініктер, ал космогенез ғарыштың пайда болуы мен дамуының эволюциясын зерттейтін комологияның саласы болып табылады.

 Мәселен, космогониялық түсініктерде, байырғы мифтік дүниеге көзқараста әлемнің жаратылуы туралы идеялар көп кездеседі, солардың ішінде бүгінгі ғылыми танымға сәйкес келетіні – Хаостан жаратылған әлем. Ол көптеген халықтардың көне мифтік сенімдеріне ортақ мұра. Мәселен, көне Грекиядағы мифтік танымның бір қыры – қазіргі ғылыми тілмен айтқанда, космогенез бен теогенездегі Хаос ілімінен бастау алады. Осыған орай, ежелгі Грек ойшылы Гесиодтың толғауын мысалға алуымызға болады: «Басында Хаос пайда болды... Хаостан қара түн мен Эреб жаратылды» Немесе: «... Ол – хтоникалық» түн, бәрі жаратылатын және қайта оралатын қасиетті хаос», Ал көне Үнділік жазба Ригведадағы космогониялық гимнде жырланғандай: «бастапқыда қараңғылық қараңғылықпен бүркемеленген, күн мен түннің айырмашылығы болмаған, өлім де, өлімсіздік те жоқ, алғашқы қараңғы бостық негізгі мән болып табылады. ...Нағыз емес жоқ еді, ол кезде нағыз да жоқ еді»,-деген түсініктер: «Кейбіреулер айтады: алдымен мәнсіздік болды, екінші тек жалқы болды. Жоқтан мән пайда болды»,-деген пікірлермен жалғасын табады.

Космогенез, яғни, философия тарихы бойынша қарастырылатын космологияның (ғарыш туралы ілім) даму эволюциясының тұтас өн бойында таразыланатын мәнді объектіге де айналған «Хаос» мәселесі бүгінгі күнге дейін жалғасын табуда. Осыған орай, космологияға әлемнің жаңаша картинасын құру үлгісі бойынша, бүткіл жаратылыс пен ғарыш жөніндегі түсініктердің ғылымдар мен пәнаралық біріктірілген әдіснамалары шеңберінде қарастырылуы арқылы, дін мен ғылымның үйлесімділігі мен бірлігінің жаңа туындылар мен өнімді идея тудырушылығы негізінде қайтадан тануға ұмытылыс бойынша қатынас жасау – ХХІ ғасырдағы ғылымдар интеграциясының да басты талабы болып отыр. Мәселен, ғаламдық эволюционизм тұжырымдамасы, синергетика, материяның қалыптасуының жаңа құрылымдарының жобалары, эволюциядағы өздігінен ұйымдасу т.б. мәселелердің түпнегіздік шығу тегіне байланыстылығы – хаос түсінігін орталық философиялық-ғылыми айналымға шығарады. Қазіргі замандағы жаратылыстану мен гуманитарлық ғылымдар желісіндегі космогенез мәселесі – хаос пен тәртіптің диалектикасына және бір-біріне өту сатыларын зерделеуге де қатысты.

Физикадағы термодинамика қағидаларының энтропия заңы да хаос мәселесіне байланысты. Термодинамикалық хаос – космоэволюциядағы белсенді жақ ретінде маңызды буын өшеміне өтеді де, «жылу өлімі теориясы» арқылы өзіне қайта оралатын Бейболмыстың мәніне тоғысады. Мәселен, бұл теорияның негізгі түйіндері бойынша, әлемнің жылу энергиясы таралып, сейіліп, тоқталу мен аяқталуға келіп тамамдалатындығы туралы гипотезалық тұжырым ұсынылады. Дегенмен, энтропия теориясын да позитивті және негативті екі аспектіде қарастыру нұсқасындағы, позитивті ұстанымдарда, әлемнің болашақтағы күйрейтіндігі туралы қайғылы бейнеден арылатын оңды теория да жасақталды.

Мәселен, осы соңғы тұжырымға қарама-қарсы көзқарас ретінде И. Пригожин мен И. Стенгерс «Хаостан түзілген тәртіп» атты туындысында атап көрсеткендей, болудың (өмір сүріп тұрған болмыстың бар болу процесінің) аяқталуы мүмкін екендігі туралы діни тұжырым да оған сәйкестендіріліп, мысалға алынады: «Дүниені жаратуға дейін жиырма алты ұмтылыс болды, және оның барлығы да сәтсіздікпен аяқталды. Адам дүниесі сол бұрынғы ұмтылыстардан қалған қирандылардың хаосынан пайда болады. Ол өте нәзік және қайтадан ештеңеге айналу қаупінде тұр. «Бұл жолы іс тынды деп үміттенейік»,-деді құдай дүниені жаратқаннан кейін».

Осы тұста қазақ философиясының көрнекті ойшылы Шәкәрімнің: «Тумақ, өлмек – тағдырдың шын қазасы, Ортасы – өмір, жоқтық қой – екі басы, Сағымдай екі жоқтың арасында, Тіршілік деп аталар біраз жасы» деген ойтолғаныстарын да жалпыласақ, осындай космогенездік ілімнің куәсі боламыз.

 Материяның осындай сан алуандығына орай оларды былайша жіктеп көрсету жолға қойылған: 1) өлі табиғат (тіршілік белгісі жоқтар); 2) тірі табиғат (биологиялық жүйелер); 3) әлеуметтік жүйе (қоғамдасу, мемлекет т.б)

 Бұндай әлемнің сан алуандығы, болмыстың әртүрлілігі, тіршіліктің көптеген формаларының өмір сүруінің бастапқы негізінде жатырған әлдене не, әуел баста бір ғана нәрседен бәрі тараған болуы мүмкін, қазір де бәрі бір ғана қағидаға, табиғи заңдылықтарға бағындырылған болса, оларды не нәрсе, қандай күш біріктіріп тұрады деген сияқты көнеден қалыптасқан ойтолғамдар нақ сол нәрсені іздестірушге әкеліп сайды. Бұл философия тарихында көне замандардан бастап, бүгінгі күнге дейін толғанылып келе жатырған маңызды мәселелердің бірінен саналады және сол нәрсені, құбылысты, құдіретті күшті «субстанция» деп атау жолға қойылған.

 Субстанция дәстүрлі түсінікте материямен синонимдес болғанмен, бұны да жоққа шығаратын пікірлер жетерлік, сондықтан субстанцияның жиі қолданылатын түсіндірмесі былайша ұсынылады: өзінің қалпы мен қасиеттерін өзгертететіндерге қарама-қарсы, өзгермейтін, өзгеде немесе өзгемен емес, өзімен-өзі, өзінде-өзі өмір сүретін әлдене, дүниенің бастапқы негізі, бәрінің негізінде жатырған мән. Оны қазақша түсіндірмеде «түпнегіз» деп те атайды. Мәселен көне Қытай философиясындағы алғыфилософия дәуірінде – алғашқы бес элемент, Инь-Ян субстанциялар түрінде айғақталса, даосизм кезеңінде ол Дао ұғымымен толықтырылды, көне Үндідегі барахманизм ілімінде – Брахма, Милет мектебінде материалды нақты заттық субстанция пайымдалады: Анаксименде – ауа, Фалесте – су, Геркалитте – от, Анаксимандрда – апейрон т.б. Жаңа заманда субстания ұғымы арнайы толғанылды: Декартта – рух пен материя, Спинозада – түпкі себеп, Лейбницте – монадо, Юмде субстанция жалған мәселе – фикция болып табылады, позитивизмде – бұл шешілмейтін жалған мәселе, энергетизмде – энергия, қазіргі жаратылыстануда – құбылыстарды алып жүруші формальді мәні бар нәрсе болып таразыланады.

Қазақ дүниетанымында субстанция, түпнегіз арнайы ұғымдар ретінде қарастырылмаса да, түпбастау, бәрін бағындыратын, билейтін және айқындайтын бастапқылық деген мағыналарда қолданылатын түсініктер бар. Мәселен, «Қара Жер – Көк Аспан» дуализмдік тұғырлары және олардың адамға ұқсатып кейіптелген (антропомрфтанған) формалары «Ұмай Ана мен Көк Тәңірі» осындай жалпы идеяны қамтиды. Бұлар он сегіз мың ғаламды тұтастандыратын, жинақтайтын және дамуы мен өрлеуінің қағидаттарын тұспалдайтын ұстанымдар, әрі діни сенімдік сипатты, қастерлілік пен қасиеттілікті, Адам Ата мен Хауа ананың ұқсаушылық сипатын бейнелейтіндікті білдіретін жалпы концепттер.

 Демек, егер де субстанция бар болатын болса, ол мынадай қасиеттерге ие немесе осындай қасиеттер арқылы философтар субстанцияны іздеген: барлық нәрсенің бастапқы негізі, бүкіл әлемді айқындаушы, бәрінен абсолютті тәуелсіз, ең алғашқы нәрсе, түптің түбінде бүкіл болмыс келіп тоғысатын құбылыс немесе зат т.б. Сондықтан оған «субстрат» - зат немесе құбылыстың жоғарғы үстем келбетінің, «жамылғысының» яғни, суперстраттың түпкі негізі; базис – құбылыстың іргесі және қосымша белгісі, яғни, қондырмасының астарындағы түп тұғыр; ядро – белгілі бір жүйенің мүлтіксіздігі мен өмір сүруінің негізгі орталық нүктесі т.б.

 Мәселен, Спинозаның субстанция туралы толғанысы математикалық тәсілдермен былайша зерделенеді: «Аксиомалар. 1. Өмір сүретіндердің бәрі не өзімен-өзі, не басқа бірдеңе арқылы өмір сүреді. 2. Не нәрсе бір нәрсе арқылы ұсынылмаса, ол өзі арқылы ұсынылған. 3. Қазіргі анық себептен әрекет шығуы тиіс, ал егер анық себеп болмас, әрекет болуы да мүмкін емес.... 1 ТЕОРЕМА: Субстанция табиғатта өзінің қалпы бойынша алғашқырақ; 5 ТЕОРЕМА: Табиғатта екі, не одан да көп табиғаты жағынан бірдей субстанциялар өмір сүрмейді, басқаша айтқанда бірдей атрибуттармен бола алмайды; 6 ТЕОРЕМА: Бір субстанцияны басқа субстанция жасап шығармайды; 7 ТЕОРЕМА: Субстанция табиғатында оған өмір сүру тән болады; 8 ТЕОРЕМА: Әрбір субстанция шексіз болуы қажетті; Схолия 1. Соңы бар болмыс шындықта белгілі бір өлшемде терістеледі, ал шексіз – қандай-да болмасын табиғаттың абсолютті екендігін бекітеді...; 11 ТЕОРЕМА: Құдай немесе субстанция шексіз атрибуттардан тұратын және әрбіреуі мәңгі, шексіз мән, олар қажетті өмір сүреді. 3 Дәлелдеме: Демек, немесе ештеңе өмір сүрмейді, немесе тіршілік иесі өмір сүреді, ол абсолютті шексіз; 13 ТЕОРЕМА: Субстанция абсолютті шексіз, бөлінбейді; 14 ТЕОРЕМА: Құдайдан басқа ешбір субстанция өмір сүрмейді, ұсынылмайды; 15 ТЕОРЕМА: Өмір сүретіндердің бәрі құдайда өмір сүреді, құдайдан тыс ештеңе де өмір сүрмейді; 16 ТЕОРЕМА: Құдай бәрінің имманентті (ішкі) себебі, ол сырттан әрекет етуші емес...»

 Субстанция мәселесін толғанушылар оның тек біреу ғана емес, екеу, не үшеу немесе тіпті сансыз көп болуы мүмкін екендігіне байланысты да әр түрлі пікірлерін ұсынады. Осыған орай, философияда; монизм – бір ғана мәнге негізделген, жалғыз ғана субстанция бар екендігі туралы түсінік, дуализм – субстанция біреу ғана емес, ол екеу, қосарланған, яғни, олар бірімен-бірі субстанциялық мәртебесі жөнінен өзара тең келетіндігін ұстанатын бағыт және субстанцияның көптүрлігі мен әр салалығын бағдарлайтын – плюрализм бағыттары қалыптасқан.

#### Cтуденттің өзін-өзі тексеруге арналған сұрақтар

1.Жаратылыстанулық-ғылыми энергетизмнің негізін салушы – Роберт Майердің көзқарастарын түсіндіріп беріңіз.

2. Спинозаның субстанция іліміндегі аксиомалардың мағынасын ашыңыз.

3.Дуализм ұғымын диалектиалық қарама-қарсылықпен салыстырып көріңіз.

4. Өлі мен тірі материя арасындағы айырмашылықтароды көрсетіңіз.

5. Хаостың мифтік және ғылыми қырларын салыстырыңыз.

Пайдаланылатын әдебиеттер:

1. Кішібеков Д., Сыдықов Ұ. Философия. А., 2008.

2. Мырзалы С. Философия. А., 2008.

3. Қ.Ермеков. Философия негіздері. А., 2000ж.

4. Тұрғынбаев Ә. Философия. А.2008.

5. Философиялық сөздік. А., 1996ж.

6. Әбішев Қ. Философия. А., 2008

7. Ғабитов Т.Х. Философия. Оқулық. А., 2008 ж.

8. Нұрышева Г.Ж. Философия: Оқу құралы. –Алматы: «Зият Пресс», 2006 ж.

9.Концепция современного естествознания: Хрестоматия., испр./Сост. З.А. Мукашев.-Алматы: Аркаим, 2002.- Изд.2.- 362 с.

10. Тұрғынбаев Ә.Х. Қазіргі жаратылыстану концепциялары. Оқу құралы.-Алматы: Білім, 2003.-188 б

№11 дәріс. Материяның атрибуттары мен өмір сүру формалары

1. Қозғалыс: оның түрлері мен формалары және тыныштық
2. Кеңістік пен уақыт материяның өмір сүруінің формасы.
3. Кеңістік пен уақыт туралы қазіргі заманғы тұжырымдамалар мен әлемдер

Қозғалыс – материяның өмір сүру тәсілі, ажырамас қасиеті ретінде белгілі бүкіл жалпы және әмбебаптылыққа құрылған құбылыс, қозғалыссыз материя болмайды, материясыз қозғалыс та жоқ. Қозғалыстың айқындалу, көріну, байқалу сәтін материя ғана ашып бере алады, демек, қозғалыс материядан өзінің қозғалуын іске асыра алады. Егер материя қозғалмайтын болса, онда ол материя емес болып шығады. Демек, қозғалыс материяның атрибуты және материя қозғалыстың іске асуының көрінісі. Сондықтан қозғалысқа мынадай дәстүрлі анықтама берілген: Қозғалыс дегеніміз – кеңістіктегі денелердің қарапайым орын ауыстыруынан бастап, адам миындағы болып жатырған өзгерістерге дейінгі құбылыстардың барлығы. Әлемде қозғалыссыз, абсолютті тыныштық қалпын сақтап тұрған ешқандай материя болмайды. Атомдардан бастап, адамдар жасаған екінші табиғат пен дайын күйіндегі бірінші табиғат, тұтас планетамыз бен күн жүйесі, галлактика мен оның шоғыры, яғни, бүкіл ғарыш тұтастай қозғалыс үстінде. Олай болса, қозғалыс кең ауқымда барлық өзгерістерді қамтиды және кеңістікте дене жағдайларының құбылуы сәттерінен анық байқалады. Бірақ әрбір дене немесе олардың қозғалу түрлері әр түрлі болып келеді. Сондықтан қозғалыстың шартты түрде мынадай бес формасы анықталған: 1) механикалық қозғалыс – денелердің кеңістікте қарапайым орын ауыстыруы, ол - қозғалыс формаларының барлық түріне ортақ және түпкі негізі болып табылады; 2) физикалық қозғалыс – жылу, жарық, магнетизм т.б физикаға қатысты құбылыстардың барлығы; 3) химиялық қозғалыс, яғни, бүткіл химиялық реакциялар түзілімі; 4) органикалық қозғалыс – организм ішіндегі барлық ауысулар: қан айналым, ас қорыту, жүрек соғысы т.б.; 5) әлеуметтік қозғалыс – қоғамдағы болып жатырған барлық өзгерістерді қамтиды. Мәселен, төңкерістер, еңбек ету т.б.

Материяның ғарыштағы шексіз қозғалысы материя мен энергияның ыдырауының және олардың түбінде материяның басқа формаларының пайда болуына бастайтын қарама-қайшы үдерістердің бірлігі болады. Қозғалыс дамумен салыстырғанда неғұрлым жалпылама, өйткені ол жүйе дамуының ішкі заңдарына сәйкес келмейтін қандай да болсын сыртқы және кездейсоқ өзгерістерді қамтиды. Сондықтан қозғалыстың мынадай нақты белгілерін атап көрсетуімізге болады: мәңгі – ол аяқталып қалмайды және басталмаған; барша материяны қамтиды – қозғалыстан оқшау тұрған материя болмайды; үздіксіз – қозғалыс тоқтап қалып, қайтадан жалғаспайды, белгілі бір сыртқы қозғалыстардың кідірісі болуы мүмкін, бірақ ол дененің ішкі қозғалысы бір сәтке де тоқтамайды; кеңістікті пайдаланады және уақыт ішінде жүзеге асады – орыннан ауытқымай қозғалатын дене болмайды және қозғалыс іске асуы үшін қандай-да болсын уақытты қажет етеді т.б.

 Қозғалыс ішкі – белгілі бір жүйе ішіндегі элементтер қозғалысы және сыртқы – жүйе мен жүйе арасындағы қатынастар болып бөлінеді. Ішкі қозғалыс материяның қашанда бір, бүтін тұйықталған және аяқталған жүйе екендігін негізге алады. Ендеше, ішкі қозғалыс сол жүйенің өз ішіндегі өзге жүйемен әсерлеспейтін, ішкі үдерістері мен өзгерістері, оған сырттан күш әсер етпейді, өз ішіндегі түрткілер бойынша іске асады. Демек, имманенттілік басты роль атқарады.

Сыртқы қозғалыс осы жүйелердің біреу емес, бірнешеу екендігін негізге алады. Ол – белгілі бір жүйе мен келесі жүйе арасындағы әсерге байланысты іске асатын өзгерістер немесе сол жүйенің тұтасымен қозғалуы болып табылды. Сыртқы қозғалыс түрі екі жүйе арасындағы алмасу, әсерлесу, бірін-бірі өзгерту, бір-біріне ықпал ету бойынша өтеді. Мәселен, Жердің өз осінен және Күнді айнала қозғалуы сыртқы, ал өз ішіндегі геологиялық өзгерістер ішкі болып табылады. Бірақ, қозғалыстарды бұлай ішкі және сыртқы деп бөлудің өзі шартты. Себебі, ішкі қозғалыс сыртқыға, сыртқы қозғалыс ішкіге айналып отырады. Осы екі түрдің салыстырмалығы белгілі бір нақты аяқталған жүйенің болмайтындығынан туындайды. Аяқталған жүйе, кез-келген тұтас бір ғана материя қашанда белгілі бір одан да үлкенірек материяның бөлшегі ғана болып табылады. Сондықтан сыртқы қозғалыс басқа бір жүйелерде ішкіге өтеді. Мәселен, адамның жүрісі оның ағзасындағы болып жатырған өзгерістеге қарағанда – сыртқы болғанмен, әлеуметтік қозғалыспен салыстырғанда ішкі болып шығады.

Қозғалысты шартты түрде мәнді және мәнсіз деп бөлуге де болады. Қозғалушы жүйеде үлкен өзгеріс, түпкі жаңару іске асырылатын болса, маңызды қозғалысқа айналып, ол – мәнді қозғалыс деп аталады немесе қозғалыс іске аспастан бұрын жүйе мақсат қоя отырып өзгереді. Мәселен, Жер сілкінісі, әлеуметтік төңкерістер, қоғамдағы соғыстар т.б. атауға болады. Мәнсіз қозғалыс – қозғалу кезінде немесе нәтижесінде сол жүйе сапасы, құрылысы, қасиеттері, болмысы жағынан айтарлықтай өзгерістерге ұшырамайтын, кездейсоқ, елеусіз, мақсат қойылмаған, айтарлықтай маңызды емес әрекеттер. Мәселен, әрлі-берлі сенделіп жүрген адам. Бірақ шындығында, қозғалысты мәнді, мәнсіз деп бөлу де шартты. Себебі, бір элемент үшін мәнсіз, келесі бір зат үшін мәнді болып шығуы мүмкін. Иә болмаса, субект мәнсіз деп түсінетін қозғалыс нағыз мәнді болып шығуы мүмкін. Әрлі-берлі сенделіп жүрген адам өзгелер үшін мәнсіз қозғалыста сияқты болып көрінгенмен, оның түпкі бейсаналы болса да нақты себептері бар және ағзаның ішкі немесе психиканың қажеттілігін қанағаттандыру мақсатын қойған болуы мүмкін. Осы орайда, психоанализ теориясындағы абайсызда қате жазу, байқамай қате сөйлеу т.б. бір қарағанада мәнсіз қозғалыстар болғанмен, терең мағыналы екендігін дәйектейтін көзқарастарды да мысалға алуымызға болады.

 Сондай-ақ қозғалыс абсолютті және салыстырмалы болып та бөлінеді. Қозғалыстың абсолюттілігі: мәңгілігі, жойылмайтындығы, жаратылмағандығы, қозғалыссыз материя өмір сүре алмайтындығы, бәріне тән жалпылығы, барлық жерде іске аса алатындығы, санадан тәуелсіздігі, үнемі өтіп отыратындығы, үздіксіздігі т.б. арқылы айқындалса, қозғалыс бірінен соң бірі келетін өтпелі, аяқталатын, келесі бір құбылыста басталатын, үздікті айқындалған нақты үдеріс ретінде өмір сүретін, мәңгі емес те болып келетін, формалары бірінен соң біріне ауысып отыратын болғандықтан ол – салыстырмалы деп те аталады. Мәселен, ядродан айналып жүретін электронның қозғалысы абсолютті болса, қоғамның бір орында дамымай қалуы салыстырмалы қозғалысты білдіреді.

Осыдан тыныштық пен қозғалыс мәселесінің арақатынасын таразылау қажеттігі туындайды. Тыныштық дегеніміз – қозғалысқа қарама-қарсы мағынада қолданылатын және оның бір сәткі тұрақты қалпы. Яғни, қозғалыссыз, өзгеріссіз, ауытқусыз, дамусыз, кейін қарай құлдыраусыз, бөлінусіз болып табылатын мүлтіксіз табиғи қалыптың тұрақтылығының кепіліндегі нәрсе немесе құбылыс. Бірақ тыныштық уақытша, әрі салыстырмалы, себебі, абсолютті тныштықта тұрған дене болмайды. Ол тыныштықта тұрған күннің өзінде ішкі қозғалыстары бәрібір жүзеге асып тұрады. Мәселен, жүріп бара жатырған адамға қарғанда, отырған адам қозғалыссыз, тыныштықта тұрады. Бірақ оның өзінде, ағзаішілік қозғалыстар үзіксіз жүріп отырады: ойлау, қан айналамы, зат алмасу т.б. Ішкі қозғалыс кей сәттерде жасанды жолмен немесе экстенсивті жағдайда баяулауы мүмкін, бірақ түпкілікті тоқтап қала алмайды. Мәселен, мыңдаған жылдар бойы бұзылмай сақталған мумияланған өлік денелер, әр түрлі химикаттар арқылы кейіптелген экспонат-хайуанаттар т.б. бір қарағанда қозғалыссыз, бірақ бұл тек әлеуметтік уақыт тұрғысынан ғана, геологиялық және ғарыштық уақыт жүйесінде қозғалыс үстінде болып келеді. Демек, тыныштық салыстырмалы, қозғалыс абсолютті. Себебі, қозғалыс үнемі, үздіксіз іске асып отырады, абсолютті, мәңгі тыныштық деген болмайды. Тыныштықтың салыстырмалылылығы қозғалыстың абсолюттілігіне салыстырылып барып анықталады деп те айтуға болады.

Бірақ бұндай тыныштық пен қозғалыстың сипаттамалары кейіннен,

ХХ ғасырдың аяғына таман жаңа танымдық парадигмалар бойынша нақты тәжірибемен дәйектелмесе де, өзгерістерге ұшырап отыр, яғни, абсолюттілік пен салыстырмалылық қалыптар да өзгеруі мүмкін.

 Кез-келген материалдық объект сыртқы пішіні бойынша әртүрлі сапаларды иеленеді: ұзын, қысқа, биік, аласа, көлемді, шағын, біреуі төмен, екіншісі жоғары болса, қайсібірі ілгері, қайсібірі кейін, бір-бірінен жақын немесе алыс орналасады және қозғалыс сәтінде белгілі бір орыннан ауытқып, келесі бір орынға қарай өзгереді. Бұның бәрі осы кеңістік арқылы жүзеге асады немесе кеңістік материяның осы сапаларының болуына алғышарт жасайды. Сондықтан кеңістік дегеніміз – материалды объектілердің қатар өмір сүруінің тәртібін білдіретін орын және қозғалушы дененің бастапқы қалпынан ауытқуының шартын құрайтын мүмкіндік болып табылады.

 Әлемдегі әрбір құбылыс, бірінен соң бірі, біреуі кейіндеу, екіншісі одан бұрынырақ өтіп отырады, ал біреулері ұзақ, енді біреулері қысқа мерзім ішінде аяқталады және ол кері қарай өзінің бастапқы қалпына сол ізбенен, дәл сол күйінде өзгеріссіз бара алмайды. Осыдан біз уақытты аңдай аламыз. Сайып келгенде, бұл қозғалыстардың осындай өлшемдерін уақыт өз аясында қамтамасыз етіп отырады. Яғни, құбылыстың осындай сипаттарының барлығына уақыт қана мүмкіндік жасайды. Ендеше, уақыт дегеніміз – өткеннен болашаққа қарай жүріп отыратын қайтымсыз және үздіксіз үдеріс.

 Кеңістік пен уақыт материяның өмір сүруінің формалары екендігін байыптағанда, кез-келген материя қозғалысы белгілі бір уақыт ішінде жүзеге асып, кеңістік арқылы орындалатындығы басты негізге алынады. Уақыттан тыс қозғалыс болмайды, қозғалыс болмағаннан кейін материя да болмайды, сәйкесінше, қозғалыс белгілі бір кеңістік өлшемдерін пайдалана отырып, өзін-өзі іске асырады, демек, кеңістіктен тыс қозғалыстың болуы да мүмкін емес, бұндай кеңістіксіз қозғалыстың мүлде болмауы, материяның да мүлде өмір сүрмеуіне алып келеді. Сондықтан, материяның жалпы өмір сүруінің шарты – кеңістік, кеңістікте орналаспаған, одан тыс материя болуы да мүмкін емес, ол белгілі бір уақыт ішінде өмір сүреді, мәңгі болғанмен, бір түрден, екінші бір түрге ауысу сәтінде уақытты пайдалана отырып, құбылады.

 Философия мен жаратылыстану құбылыстарында уақыт пен кеңістіктің шынайы-шынайы еместігі жөнінде екі түрлі көзқарастар бар: Біріншісі – уақыт пен кеңістік объективті өмір сүрмейді, біздің санамызды ғана деп санайтын субъективті идеалистік бағыт: Дж. Беркли – оны субъективті қабылдаудың формасы; Кант – біздің санамыздың априорлық формалары; Э. Мах – түйсіктер қатары жүйесінің тәртібі деп түсінеді. Екіншісі – уақытпен кеңістік біздің санамыздан туелсіз шынайы өмір сүреді деп санайтын материализм, неореализм сияқты бағыттар. Ол үшін кеңістік пен уақыттың сипаттары мен қасиеттерін айырмашылықты түрде зерделеп алу қажет.

 Кеңістіктің сипаттары: үш өлшемді – ені, ұзындығы, биіктігі бар; қайтымды - қозғалушы дене өзінің бастапқы нүктесіне қайта орала алады, қақ жарылғандай симметриялы бола алады, екінші бір аймақта айна тәрізді болып көрінеді; ал уақыттың сипаттары: бір өлшемді – өткеннен болашаққа қарай жүреді, шартты түрде үш кезеңнен тұрады – өткен, осы шақ, болашақ, қайтымсыз – дәл бұрынғы қалпына қайта орала алмайды. т.б.

 Ал ортақ қасиеттері диалектикалық негізде құрылады: шексіз, әрі шекті, шетсіз, әрі шетті, субъективті және объективті, абсолютті және салыстырмалы, үздікті және үздіксіз т.б.

 Шексіздік – шекарасы болмайтын, аяқталуы мүлде ойланылмайтын философиялық категория. Оның мынадай сипаттары бар: трансфинитті – абсолютті шексіз үстемдік; инфинитті – аяқталуы, соңы болмайтындық; индефинитті – шектелмегендік, ickommensurable – өлшенбейтіндік т.б. Осыған орай, уақыт пен кеңістіктің де соңы, аяқталар шекарасы жоқ, қозғалушы дене ашық кеңістікте бір нәрсеге тіреліп қалмайды немесе оның уақыты біткендіктен тоқтап қала алмайды. Сонымен қатар, шекті – белгілі бір таным парадигмаларында ол аяқталады, белгілі бір жүйе тұйықталған болғандықтан, жеке жүйелерде уақыт пен кеңістік өзінің тұйықталғандығын көрсете алады. Шектілік кеңістік пен уақыттағы барлық шектеулі күйлерді көрсетеді. Әлемдегі қандай да болсын нақты сапаның шегі бар, ол белгілі бір өлшем шегінде өмір сүреді, бірақ ол шексіздікпен тығыз байланысты, себебі шектіліктің өзі шексіздікті қамтиды. Шексіздік теориялық түрде, әсіресе математикада анық байқалады, шексіздіктің ең үлкен мөлшері, алдын-ала белгіленген шексіздіктен үлкенірек деп шартты түрде алынады.

 Олардың объективтілігі біздің санамыздан тәуелсіз бола отырып, мәңгі өмір сүретіндігімен айқындалады, яғни, біз оларды бағындырып, уақытты кері қайтарып немесе тездетіп жібере алмаймыз, ол бірқалыпты өз жылдамдығымен жүріп отырады немесе кеңістікті өзгертіп, сығып жіберуде мүмкін емес, тіпті сана қабылдамаған күннің өзінде де, адамзат жойылып кетсе де олар бәрібір бар болып тұрады.

 Кеңістік пен уақыттың абсолюттілігі – санамыздан тәуелсіз объективтілігінен, үздіксіздігінен, шексіздігінен анық байқалса, салыстырмалылығы кейбір шектерде, таным түсініктерде ол белгілі бір шарттарман айқындалатындығына байланысты болып келеді. Мәселен, 1916 жылы А. Эйнштейн абсолюттік қозғалыс, абсолюттік уақыт, абсолюттік кеңістік ұғымдарынан бас тарта отырып, өзінің салыстырмалылық теориясын ұсынды, бұның кеңістік пен уақытқа қатысты қыры уақыттың салыстырмалы екендігін байыптауға құрылған; дененің жылдамдығы артқан сайын, оның массасы ауырлап, уақыттың жүрісі баяулай түседі, ол қозғалыс жарық жылдамдығына, яғни, 300 000 км/сек жеткен сәтте уақыттың жойылатындығын негіздеп, ол жарық жылдамдығымен шартталған екендігін дәйектейді. Осыдан кеңістіктің төртінші өлшемі уақыт болып айқындалды.

 ХХ ғасырдың орта шеніне таман кеңістік пен уақыт жөніндегі теориялар жаңара түсті, әсіресе, теориялық жағынан тым жетіліп кетті. Физикоматематикалық теорияларда 4, 5, 6 тіпті одан да көп өлшемді кеңістіктің болуы мүмкін екендігі ұсынылды. Олар реалды үш өлшемді кеңістікке қайшы келмейді және осы дүниеге кірігіп, мүлде басқа парадигмалармен барлығы да жарыспалы түрде бола береді деген жоба ұсынылады. Үшбұрыш бұрыштарының қосындысы 180º тең болатындығы жөніндегі Евклид геометриясының орнын евклидтік емес геометриялар басты. Лобачевский геометриясында ол үнемі 180º-тан кем болатындығы дәйектелсе, Риман кеңістігінде ол үнемі асып кететіндігі сөз болады. Ал «әлемдік сызық» түсінігіндегі Риман ұсынған төрт өлшемді кеңістіктің қисаюы уақыты жоқ координатқа айналады. Минковский ұсынған әлемде уақыт жоқ, бірақ ол бар, онда бір нәрсенің өтуі де мүмкін емес. Эйнштейн тартылысқа байланысты кеңістіктің қисаюын ұсынса, ол 1922 жылы Э. Картанның айналмалы кеңістік теориясымен жалғаса түсті. Бұдай теориялар кеңістік пен уақыттың бірлікте ғана емес, ажыратып қарауға да келмейтін одақтас болып табылатындығы туралы Минковсий әлемі ұсынған тұжырымдамамен үндесіп, кеңістік пен уақыт – «континуум» деген ортақ атауға ие болды.

#### Cтуденттің өзін-өзі тексеруге арналған сұрақтар

1.Қозғалыстың бес формасын көрсет және оларды салыстырыңыз.

2.Тыныштықтың неліктен салыстырмалы екендігін дәйектеңіз.

3. Кеңістіктің қисаюы дегенді түсіндіріп беріңіз.

4. Эйнштейннің салыстырмалық теориясындағы уақыттың салыстырмалылығын көрсетіңіз.

5. Шексіздіктің түрлерін түсіндіріп беріңіз.

Пайдаланылатын әдебиеттер:

1. Кішібеков Д., Сыдықов Ұ. Философия. А., 2008.

2. Мырзалы С. Философия. А., 2008.

3. Қ.Ермеков. Философия негіздері. А., 2000ж.

4. Тұрғынбаев Ә. Философия. А.2008

5. Тұрғынбаев Ә.Х. Қазіргі жаратылыстану концепциялары. Оқу құралы.-Алматы: Білім, 2003.-188 б.

6. Сабит М. Заңдылықтар ашу – ғылымның функциясы//Таным теориясы.-Жиырма томдық.-Астана: Аударма, 2006.-18 т. -504 б.

7. Булекбаев С. О параллелях между мирвоззрением древнего востока и современной квантово-релятивистской физикой//Адам әлемі-Мир человека.- 2009. философиялық мұра. Жиырма томдық. Аристотель философиясы.-Алматы: Жазушы, 2005.- 3 т.- 568 б.

8.Философский энциклопедический словарь/Гл. редакция: Л.Ф. Ильичев, П. Н. Федосеев, С. М. Ковалев, В. Г. Панов — М.: Сов. Энциклопедия, 1983. – 840 с.

№12 дәріс. Табиғат болмысы мен өмір – онтологиялық байыптаудың пәні.

1.Табиғаттың түсінігі: құрылымы, жаратылу теориясы

2.Өмір (тіршілік) – материя қозғалысының жоғарғы формасы, географиялық орта

3.Қазіргі қоғам-табиғат жүйесіндегі қайшылықтар

1. Табиғат – философиялық байыптаудың пәні ретінде: табиғаттың құрылымы, жаратылу теориясы, өмір – материя қозғалысының жоғарғы формасы, географиялық орта және қазіргі қоғам-табиғат жүйесіндегі қайшылықтар сияқты мәселелер ауқымын толғануға бет бұрады.

Философияда көбіне болмыс, метафизика, универсуум, ғарыш, әлем ұғымдары синонимдес-мағыналас болып қолданылады. Табиғат та жалпы дүние болып табылғанмен, оны: адамзаттың әлеммен тікелей қарым-қатынас жасайтын бөлігі ретінде ажыратып, өмір сүріп тұрғандардың өзінің пайда болуының мәнділігі деп анықтау дәстүрі бар. Демек, болмысқа қарағанда, табиғат жеке түсінік. Табиғат адам әсер етпеген заттардың алғашқы мәні, олардың тұтастығы және адамды қоса қамтиды. Гегель табиғатты жасырын, әрі әлсіз рух ретінде ұғынса, пантеизм табиғатты құдайландырып, ал теизм оны ажыратты.

Табиғаттың немесе Жердің материалдық құрылымы: ауа қабатынан (атмосфера), жердің үстіңгі қатты қабатынан (литосфера), су қабатынан (гидросфера), тіршілік қабатынан (биосфера), адам мен (антропосфера) қоғамнан (социосфера) құралады. Сонымен қатар адамдар жасаған материалдық игіліктер, нақтырақ айтқанда, таза табиғат шикізаттарын өңдеп, пайдаланып, өзгертіп өздеріне қажетті тұрмыстық-техникалық бұйымдардың жүйесі қазіргі кезде «екінші табиғат» деп те аталады. Бірінші мен екінші табиғаттың ара жігі барынша анық ажыратылған. Мәселен, орман, тоғай, терек сол қалпында – бірінші табиғат болса, оны өңдеп, демалыс орындарына айналдыру, саябақтар салу өздігінен – екінші табиғатқа айнала бастайды.

Табиғат құбылыстарының заңдылықтарын, табиғи жаратылыстық ұғымдарды талдауды «натурфилософия» (натура – табиғат деген мағынаны береді) қарастырады. Бұл термин алғаш рет көне Римдік ойшыл Сенекада кездескен. Космология мен космогония натурфилософия бөлімдері болғандықтан, табиғаттың жаратылуы, пайда болуы туралы теориялар қалыптасқан. Оны шартты түрде, дүниеге көзқарас типтеріне байланысты: мифтік, діни, философиялық, ғылыми деп ажыратуға болады. Мифтік космогонияда бүкіл тіршіліктің пайда болуы оны әр түрлі құдайлар жаратқандығы немесе табиғат элементтерінен бірінен бірі туындайтындығы туралы пайымдалса, дінде табиғаттың жаратылуы әлемнің пайда болуы хақындағы түсінік креационизм қағидасынан туындайды.

Креационизм – өлі және тірі табиғаттың бірегей жаратылуы жөніндегі діни ілім, Құдайдың әлемді ештеңеден бар қылуы турасындағы тұжырымдама. Мәселен, орта ғасырдағы патристика мен схоластикада – тән пайда болады да, жан құдай арқылы сонан соң тәнмен бірігеді. Ал «апокалипсис», яғни, ақырзаман жөніндегі ойлар табиғаттың қайтадан сөзсіз құритындығы туралы катаклизмдік теорияларға әкеледі.

Космогония жұлдыздық және планеталық болып екіге бөлінеді. Ондағы күрделі мәселе аспан денелерінің генезисі миллиондаған, миллиардтаған жылдарға созылатындығымен ерекшеленеді. Планеталық космогония немесе космология сайып келгенде, табиғатты зерделеуге қарай ойысады.

 Н. Ньютонның бүкіләлемдік тартылыс заңы ашылғаннан кейін әлем тартылыстан кейінгі денелердің физикалық есебі деп қарастырылды. Француздың табиғат зерттеушісі Ламарктің биогониясында барлық тірі организмдер – градация арқылы күрделене түседі, онда әр түрлі тіршілік иелері пайда болады, табиғи факторлар арқылы органикалық еместен органикалық тіршілік пайда болған деп тұжырымдалады.

 Алғаш рет неміс ғалымы Рихтер ұсынған «панспермия» теориясында жер бетіне тіршілік ғарыштан келген, ұрық құлаған метеориттер арқылы тасымалданған және кейіннен жер бетінде өркендеген. Я. Х. Смэтс енгізген холизм эволюциясында дүниені шығармашылық эволюция, біртұтас заттар жасау процесі басқарады. Эволюциядағы материя үдерісі дегеніміз қайтадан жаңарып отыру болып есептеледі деп ұсыналады. Демек, табиғаттың, оның ішінде тірі табиғаттың қайдан пайда болғандығы туралы нақты ғылыми дәйектемелер әлі тиянақталған жоқ. Сондықтан тіршілік, тірі болу, өмір дегеніміз не деген сауалдарды анықтап алу қажеттілігі ұсынылады.

Табиғат өлі және тірі болып екіге бөлінгенмен, өлі мен тірі арасында қатаң шектеулер жоқ, оны нақты ажырату да қиын. Мысалы, вирустың химиялық құрылымы да, биологиялық функциясы да болғандықтан, «ол төменгі организм бе, күрделі химиялық құрылым ба?» деген сауал қойылады. Нақтырақ айтсақ, жартылай тірі, жартылай өлі дене болып табылады. Гилозоизм бағытында жансыз табиғат мойындалмайды, бәрінің жаны, рухы бар деп ұғынылса (Гете, Бруно), Скотт тастар да ойлай алады деген пікірде болған. Әлемнің себепті-механикалық бейнесі теориясы бойынша барлық құбылыстар, тіпті тіршілік иелерінің барлығы да себепті және механика заңдарына сәйкес машина тәрізді болып келеді. Мәселен, Жаңа заман философы Декарт жануарларды жаны жоқ машиналар деп есептесе, Ламетри жануарлармен қатар «Адам-машина» атты еңбек жаза отырып, адамның әлемде тек бағдарланған әрекеттерді ғана орындайтындығын атап көрсетеді. Ал Витализм ағымы бұдай пікірлерді терістей отыра, бүкіл өмірдің көрінуіне байланысты организмдерде ерекше өмірлік күш бар деген тұжырым ұсынады.

 Өмір онтологиялық-метафизикалық, психологиялық, тарихи-мәдени, табиғи-биологиялық, биографиялық тұрғыдан қарастырылады. Мәселен, онтологиялық парадигмада ғарыштағы өмір жөнінде зерттеліп, болжамдар ұсынылғанмен, оң нәтижеге әлі жеткен жоқ, нақты дәлелденбеген. Беймәлім ұшатын объект миф күйінде сақталып отыр. Сонымен өмір, тіршілік дегеніміз не, оның өлі табиғаттан айырмашылығы неде деген сауалдар туындайды. Өмір – организмдерді басқа шындықтан ажырататын материя қозғалысының жоғарғы формасы болып табылатындығы сөзсіз. Әрбір организм өздігінен ұйымдасатын ашық жүйе, онда зат алмасу, өсу, даму, көбею үдерістері жүріп отырады. Өмірді табиғи-биологиялық мағынада қарастырған Рассел ол жеке жағдайда органикалық емес құбылыстан былайша ажыратылады деп мотивациялық тұрғыдан көрсетеді: 1) мақсатқа жеткеннен кейін әрекетті тоқтату; 2) Мақсатқа жетпесе әрекетті жалғастыру; 3) әрекет нәтижесіз болған жағдайда оған жету үшін әдіс және тәсілдерді түрлендіру, комбинациялау.

 Болмыс табиғатқа қарағанда жалпы болатын болса, табиғатқа қарағанда географиялық орта жеке болып табылады. Себебі, географиялық орта тұтастай табиғат болғанмен, оған адам игерген ғарыштық кеңістіктер енгізілмейді және адам қамтылмаған тұрғыдан қарастырылады.

 Географиялық орта – қазіргі тарихи кезеңдегі әлеуметтік өмір үдерістерімен қамтуға бағдарланған және қоғамның дамуы мен сақталуына қажетті жағдай жасайтын заттар мен жанды тіршілік және жансыз табиғат құбылыстарының жиынтығы. Адамның табиғатқа қатынасын: табиғатқа адамзаттық үстемдік, табиғаттың адамзатқа үстемдігі және бір-біріне ықпалдасатын байланыс тұрғысынан қарастыруға болады. Мәселен, қазіргі ғылыми-техникалық өркениет заманында адам географиялық ортаны өзгертуші басты фактор болса, географиялық детерминизм ілімінде, геопсихологияда табиғат, сыртқы орта адам мінез-құлқын, көңіл күйін өзгертуші, қалыптастырушы ықпал болып шығады (М. Монтескье, Ш. Уәлиханов т.б). Географиялық орта халықтың материалдық деңгейін анықтайтындығы туралы да көзқарастар бар. Яғни, демография процесі де географиялық ортаға байланысты болып келеді деген көзқарасты ұсынады. Мәселен, тіршілік етуге бейім ортада халық жиі қоныстанады, адамдар суық аймақтарды сиректеу мекендейді. Мальтус негіздеген мальтусшілдік теориясында халық геометриялық прогрессиямен, ал күнкөріс қажеттіліктері арифметикалық прогрессиямен өскендіктен, материалдық жағдай бірте-бірте төмендейді. Ал геосаятшылар қоғам дамуын тікелей географиялық шарттардан, жағдайлардан туындатады.

#### Cтуденттің өзін-өзі тексеруге арналған сұрақтар

1. Бүгінгі күнгі мистикалық өзге бір әлем болмыстың қандай түрі болып саналатындығын байыптаңыз.
2. Өмірдің онтологиялық-метафизикалық, психологиялық, тарихи-мәдени, табиғи-биологиялық, биографиялық тұрғыларын ажыратыңыз.
3. Табиғат пен болмыс ұғымдарының айырмашылықтарын тізіп беріңіз.
4. Географиялық детерминизм ілімінің мәнін түсіндіріңіз.
5. Неміс ғалымы Рихтер ұсынған «панспермия» теориясын сынаңыз.

Пайдаланылатын әдебиеттер:

1. Кішібеков Д., Сыдықов Ұ. Философия. А., 2008.

2. Мырзалы С. Философия. А., 2008.

3. Қ.Ермеков. Философия негіздері. А., 2000ж.

4. «Әлемдік философиялық мұра». Жиырма томдық. –Алматы: Жазушы, 2006 ж.

5. Ғабитов Т.Х. Философия. Оқулық. А., 2008 ж.

6. Нұрышева Г.Ж. Философия: Оқу құралы. –Алматы: «Зият Пресс», 2006 ж.

7. Тұрғынбаев Ә.Х. Қазіргі жаратылыстану концепциялары. Оқу құралы.-Алматы: Білім, 2003.-188 б.

№13 дәріс. Адам болмысы – онтологияның негізгі мәселесі

1. Адам ұғымы. Адамның био-психо-әлеуметтік мәні
2. Адамның жаратылуы мәселесі
3. Адам өмірінің мәні мәселесі: өлім мен өлмейтіндік. Эвтаназия мәселесі

Философиялық ойтолғаныс тек сыртқы дүниеге ғана емес, сол дүниені субъектісі болып отырған, жер планетасының белсенді «лидері» ретінде танымалданған, өзін табиғатқа үстемдік етуші деп жариялаған адам мәселесіне де тоқталады. Себебі, философияның объектісінің жалпылама нұсқасы - адам мен дүние болып табылады. Бірақ адам сол өзі өмір сүріп тұрған әлемнен оқшау қарастырылмайды, оның мәнінің ашылуы, жұмбақтығының сыры да табиғаттың бір бөлшегі болып табылатын тіршілік иесі болуымен айқандалады. Сондықтан философиядағы рефлексия, өзін тануға ұмтылыстың жалпы көрінісі – адамтану болып табылады. Көне Грек ойшылы Сократтың «Өзіңді-өзің таны» деген қағидасын жалпыласақ, тек жеке тұлғалықты ғана емес, бүкіл адамзатты тануға ұмтылыстың қажеттілігін сезінуге болады. Сондықтан философия тарихында «адам дегеніміз кім немесе ол не» деген сауалдар мыңдаған жылдық таным кеңістігін қамтып жатыр. Осыған орай, адамды анықтауға әр түрлі түсініктер мен анықтамалар берілген.

Сондықтан көне Грекиядағы адамның әлемге тағайындалуын – космоцентрлік деп, орта ғасырдағы адамның дүниедегі орнын – теоцентрлік деп, жаңа замандағы қалпын – рациоцентрлік деп белгілеу дәстүрлі түсінікке айналған. Мәселен, көне Грекиядағы адам туралы философиялық пікірталаста мынадай бір қызықты оқиға өрбіген; бір данышпан адамның ерекше сыртқы белгілерін зерделей келе, оған «екі аяқты қауырсынсыз жәндік» деп анықтама берген. Себебі, барлық хайуанаттардың барлығы төрт аяқты, тек құстар ғана екі аяқты, ал адамның олардан ерекшелігі қауырсыны жоқтық екендігі туралы ой түйеді. Содан кейін келесі пікірталастырушы құстың балапанының қауырсынын жұлып тазалап, «міне сенің адамың» деп алдына тастай салыпты-мыс. Сол сәтте әлгі ойшыл, оған ұзақ қарап отырып, адам мен әлгі балапанның арасынан тек тырнақтарынан ғана айырмашылық тауып, өзінің анықтамасын былай деп өзгертіпті: «Адам дегеніміз жалпақ тырнақтары бар екі аяқты қауырсынсыз жәндік». Бұл анықтама, әрине, тек формалық көрінісіне басымдылық берген бастапқы түсініктеме. Аристотель: «адам – саяси жануар» деп түсіндірсе, әл-Фараби: «Адам мәдени жануар»,-деп ой түйіндеген. Теологияда ол періште мен хайуан арасындағы орталық буын болып табылады. Сондай-ақ Ф. Рабле: «Адам күлетін жануар» деп сипаттаса, А. Бергсон: «Адам күлетін және күлдіре алатын жануар» деп тұжырымдайды. Ал Ламетри: «Адам – машина» деген пікірге тоқтайды. Бірақ бұлардың ешқайсысы оның түпкілікті мәнін, жан-жақты сипатын аша алмайды.

ХХ ғасырда адам мәселесі қайтадан тыңғылықты, жан-жақты зерттеудің объектісіне айналды. Соның бірі – философиялық антропология адамның ішкі табиғи-әлеуметтік мәніне үңілді, бірақ көбінесе адамның эволюциядағы орнын дәрменсіздік арқылы шешуге тырысты, ал психоанализдік теорияларда адам инстинктердің қозғаушы күшінің ықпалы және оны өзі де жете түсіне алмайды деген қағиданы ұстанса, экзистенциализм осы психологиялық үдерістерді философемдерге айналдырды және аса қуаныштылық пен бақыттылық сезімде сипаттаған жоқ. Бірақ прагматизм мен персонализм ағымында адамның әлемге және қоғамға бейімделуіне, тіпті оның шексіз мүмкіндіктерін ашуға баса көңіл бөлді, ол алдыңғы ағымдарға қарағанда оптимистік шабытта болды.

Адам – белсенді әрекет ететін сананы иемдену арқылы еңбек құралдарын жасап, пайдаланып, өнім өндіріп табиғатты өзгертетін барша тіршіліктің лидері: жан мен тәннен құралған, табиғаттан мәдени-рухани асқақтығы, ойлау тереңдігі, мақсат қоюы және т.б арқылы ажыратылады. Ол мәдени-рухани игілікті иеленіп, жер бетінде саналы тіршілік ететін субъект.

Осыдан адамның басқа тіршілік иелерінен айырмашылықтарын былайша зерделеп көрсетуімізге болады: санасы бар, дискурсивті ойлайды; еңбек құралдарын жасап пайдаланады, мәдениетті жасаушы, мақсат қоя тіршілік етеді, өзінің өмір сүріп тұрғандығын және оның аяқталатындығын саналы түрде түйсінеді т.б. Бұл адамның қазіргі сипаты мен күйі, дегенмен, ол әу-баста эволюцияда қайдан және қалай пайда болған деген түсініктер туындайды. Бұны жаратылыстану ғылымдарында және қоғамдық ілімдерді де қызықтыратын сала – антропогенез қарастырады.

Антропогенез – (антропос – адам, генезис – шығу тегі деген мағынада) адамның пайда болып жетілу процесін, эволюциясын зерттейтін сала. Дарвин, Гексли, Геккель адамның жоғары дәрежедегі дамыған маймылдардан шыққандығы туралы теориясын дәлелдейді. Бұл адам тектес маймылдардан осыдан 2,5 млн. жыл бөлініп шыққандығын дәйектейтін дарвинизм теориясы деп аталады. Дарвинизм – Ч. Дарвин негізін салған адамның шығуы мен дамуы жөніндегі эволюциялық теория. Ұрпақтардың сабақтастығы негізінде тіршілік иелерінің түрлерінің өзгеретіндігі фактісінің тәжірибесінен алынған тіршілік үшін күрес, сұрыпталу сияқты табиғи заңдылықтарынан өткен адам бүгін де өзі тіршілік етуі мен дамуын сақтайды деген тұжырым жасалады. Ал Т. Гексли – Томас Генри, ағылшын жаратылыстанушысы, философы (1825-1895 ж) Дарвин ілімін қорғап, өмірдің материалистік түсінігі жалғыз ғана жаратылыстанулық болжамдардың нәтижесі деп қарап, априорлық білімдер өмір сүрмейді, ол мұрагерлік жолмен заңдандырылатын бұрынғы ұрпақтар тәжірибесімен алынады, адам - әлемдік құбылыстардың жемістісі деп таныса, неміс зоологы Эрнст Геккель (1834-1919жж.) де дарвиндік теория ізімен құдайдың өмір сүретіндігінен ауытқу қажет деп тапты, өз ілімін монизм деп атады.

Бұларда адамның маймылдан пайда болуының бірте-бірте жүзеге асқандығын дәйектейтін ұстанымдар бар. Соның алғашқысы адам типтес маймылдар туралы түрлермен анықталады. Австралопитектер – бұдан 5 млн. жыл бұрын өмір сүрген маймылдар, адамның ең жақын арғы-тегі, Австралия мен Африкадан табылған. Олар жер бетіне тіршілік ету салтына бейімделді, алғашында талғаусыз тамақтанды, табиғи заттарды құрал ретінде қолданды. Синантроптар, питекантроптар – австралопитектерден кейінгі алғашқы қауымдық топтарды құруға бейімделген, өңделмеген сүйек, ағаштарды пайдаланып, терімшілікпен шұғылданды, аң аулады. Одан кейін неандертальдықтармен саналы адам қалыптасты. Гомо Сапиенс – саналы адам, осыдан 35 - 40 мың жылдай бұрынғы қазіргі адамдарға барынша ұқсас, тік жүретін, дене бітімі толық қалыптасқан, қауымдық тобырлардың, алғашқы қауымдық қоғамға ауысу кезеңіндегі адам эволюциясының уақыты тас ғасырындағы адам. Адамның пайда болуы олардың қоғамдасып өмір сүруімен шартталады. Сондықтан бұл құбылысты зерделейтін ілім антропосоциогенез деп аталады.

Антропосоциогенез – (антропос – адам, социум – қоғам, генезис – шығу тегі деген мағынада) материя қозғалысының биологиялық формадан әлеуметтік формаға ауысуын және жануарлықтан адамзат қоғамының шығуын зерттейтін сала. Адамның мәні барлық қоғамдық қатынастардың жиынтығы. Социогенез – антропогенездің мазмұны. Қоғамның тууы – алғашқы қауымдық құрылыс кезеңі. Яғни, инстинктердің шеттетілуі, қоғамдық нормалардың тууы, табиғилықтың бақылауға түсуі, экзогамияның іске асуы, әлеуметтік болмыстың құрылуы және т.б. жүзеге аса бастады. Әлеуметтік болмыс – болмыс түрі, адам болмысының қоғамда, әлеуметтенудегі бірігуі мен бірлесуінің жалпы табиғаты. Оның басқа болмыс түрлерінен, адам болмысынан да өзгеше кең мағыналы сипаты бар, биологиялық, психологиялық негіздер бойынша әлеуметтікке ауысу тұрпатты көрінісі айғақталады. Еңбек, мораль, сана – қандай-ма болсын адамзаттың игіліктері (еңбек), адамдар арасындағы құқықтылық қатынас (мораль), адамға тән психиканың деңгейі (сана) қоғам қалыптасуындағы басты үш фактор, қажетті сектор. Үшеуінің қайысысы бұрын екендігі жөнінде тұжырым болмағандықтан еңбек, мораль, сананың тууы – қоғамның қалыптасуының түпкі шарты болып табылады. Сондай-ақ жанама факторлар: тіл, жанұялық қатынас, қоғамдастық және т.б да антропосоциогенездегі маңызды қатынастар.

Теологияда – адамды құдай жаратқан (кезеңі көрсетілмейді), ол тумысынан саналы, мәдениетті, құлықты жан иесі, рух пен тәннің бірлігін алып жүруші деп түсініледі. Бұл тұжырым теологияда креационизм деп аталады және дарвиндік теория жоққа шығарылады. Креационизм – әлем мен адамды құдайдың бірегей актіде жаратқандығы туралы ілім. Бұнда арнайы уақыт кезеңі көрсетілмейді, дегенмен әлем, алғашқы адам, одан соң мәдениетті, саналы кейіпте бірден жаратылғандығы туралы түсінік басымдау болып келеді. Жаратылу актісінде әлем ештеңеден, адам топырақтан деп ұғынылады. Алғашқы түр – Адам ата мен Хауа ана деп есептеледі.

Соңғы уақыттарда дарвинизм ілімімен де, креационизм тұжырымдамасымен де келіспейтін ғылыми болжамдық идеялар ұсынылады. Адам жер бетіндегі маймыл типтестерге, қазіргі маймылға еш қатынасы жоқ, тек сыртқы келбеті ғана сәйкестенгендіктен, оны осы түрлерден туды деп санаған. Адам баласы ғарыштағы тіршілік белгілерінен жерге тараған, өзге планеталықтар сондықтан біздің тұрпатымызға ұқсайды, әсіресе, ақыл-ой санасының жетілгендігі бұған куә деп ой түйінделеді.

2. Адамның мағынасын тереңдей ашу үшін оның қоғамға, табиғатқа, әлемге қатынасын зерделеу қажет. Осыған орай, адам мен қоғам, адам мен табиғат, адам мен әлем жөнінде мәселелер ұсынылады.

Адам мен қоғам қатынасы сол адам болмысының негізгі құрылымындағы жалпы бағдар, адам табиғатының тұтастығы болып табылады. Адамның қажетті атрибуттары: тіл, сөйлеу, пайымдау, жанұя құру, еңбек ету т.б. барлығы осы қоғамдасып өмір сүруге келіп тіреледі. Қоғамдасудың мынадай шарттары бар: табиғи, мәдени, әлеуметтік, психологиялық, саяси т.б. Мәселен, табиғи шарты адам болмысындағы эволюцияға байланысты, себебі, топтасу инстинктісі тек адамға ғана емес, көптеген хайуанаттарға ортақ қасиет. Бұл бірлесіп тіршілік етудің тиімділігін, пайдалылығын, өзара келісімділігін қамтамасыз етеді. Хайуанаттарды бірлесіп өмір сүретін және дара немесе жұптасып өмір сүретін түрлерге жіктеу бойынша, адам да топтасып тіршілік ететін қасиетті иеленеді. Мәселен, бірлесіп тіршілік ететін хайуанаттар тобынан, үйірінен бір сәт ажырап қалса, елеңдеп, жалғызсырап, қауіпті сезіне бастап, тобырын тапқанша алаңдайды. Бұндай сезім қазіргі кезде де жеке адамдардан анық байқалады. Екіншіден, топтасу эволюцияда өміршеңдігін сақтаудың, ұрпақтар сабақтастығын жалғаудың нақты кепілі, барынша тиімді тәсілі болып табылады. Яғни, адам да осындай тәсілге жүгінген, оны инстинктивті түрде болса да қалаған. Бұдан топтасудың психологиялық шарты туындайды. Адам психикасы да, осы инстинктерді негізге ала отырып, бұл қоғамдасуды саналы игере бастайды. Мәселен, адамның ақпараттық тіршілік иесі, яғни, ол ақпараттарды қабылдаушы-таратушы екендігін, онсыз өмір сүре алмайтындығын негіздеген тұжырымдамалар бойынша ол қоғамдасуға психологиялық жағынан да тәуелді болып келеді. Ал саяси немесе әлеуметтік алғышарты – рулық, қауымдық, мемлекеттік дәрежеге дейін көтерілуге алып келген. Рулық қоғамда да, рудың көсемі, іс жүргізушілер, шаруашылықты атқарушылар арнайы жіктелген және өзге рулық бірлестіктермен бәсекеге түскен, біріккен, яғни, бірлестіктер де ішкі және сыртқы саяси қатынастарды іске асырған. Демек, мемлекет тек бүгінгі күннің адамзаттың саналы тарихының ғана жемісі емес, адамның қоғамдық тіршілік иесі екендігінің көрінісі. Гоббстың теориясында бүгінгі қоғам немесе мемлекет өзара келісім бойынша бойынша құрылған, олардың әлеуметтік топтары өзін-өзі қорғауға тиеселі болып өздерінің еркіндіктерін өз еріктерімен берген деп түсіндіріледі. Бұдан тарих пайда болды. Тарих адамзаттың саналы ғұмырынан туындаған өзіндік тарихи сананың нақты нәтижесі мен көрінісі, тарихи жадының ең шеткі мөлшерімен шартталады. Бұны өркениет басталған дәуір деп есептейді. Ол осыдан 5000 жылдай уақытпен шартталады. Бірақ кейбір зерттеушілердің болжамы бойынша, бұл тарихтан да әрірек, адамзаттың тарихи жадына енбеген басқа да тарихтар, өркениеттер болған деген болжамдар бар. Адам қоғамсыз өмір сүре алмайды деген тұжырым дәстүрлі түсінікке айналған. Бірақ адамзат тарихының тәжірибесінде қоғамнан оқшауланудың бірнеше үлгілері бар, мәселен, «мауглишілдік» - адамзат қоғамынан тыс табиғи тршілік қалпы бойынша басқа тіршілік иелерінің қоғамдастығы бойынша өмір сүру. Немесе, аскеттік өмір стиль бойынша бастапқыда адамзат қоғамының арасында болғанмен, кейіннен одан саналы түрде алшақтап, оқшаулану үрдісі. Бұған мысал ретінде: Диогеннің бөшкедегі өмірін, А. Яссауидің жер астында тіршілік етуін, жалпы тұтастай алғанда, монахтардың, сопылардың, дәруіштердің өмірлерін келтіруге болады. Бірақ қалыпты жағдай бойынша адам, жеке адам қоғамсыз дами алмайды, өзінің адамдық болмысын толықтай иеленбейді, егер жаңа туған нәрестені қоғамнан оқшауласақ, ол тілден, қарым-қатынастан т.б. жұрдай болар еді.

Осыдан, адамның қоғамдасуға ұмтылысының ерікті және еріксіз қырлары қатар ашылады. Демек, адам қоғамдасуға ұмтылады және оқшаулануға да ынтық болып шығады. Екеуінің бірлігі оны орталық жағдайға алып келеді, адам қоғамдық ортада үздіксіз бола алмайды, мәселен, «мені оңаша қалдыршы» деген психологиялық қалып бүгін де жиі кездесетін өзін-өзі реттеп алудың тетігі екендігі сөзсіз. Педагогикада адамның қалыптасуында тәрбие басты роль атқарады, бұл жанұя, достары, туыстары сияқты кіші қоғам, білім алу орындары, мемлекет сияқты үлкен қоғаммен келіп түйседі. Сонымен қатар әлеуметтік педагогикада мезофактор – әлем, мегафактор – табиғат, макрофактор – қоғам, микрофаткор – ықшам қоғамның әсері де зерделенуде, себебі, адам тек қоғамдық сипат қана алмайды, ол табиғатпен, әлеммен біте қайнасқан екендігі түсінікті жайт.

Осыған орай, «адам – табиғат» мәселесі қарастырылады. Адамның табиғатқа қатынасы екі үлгіде бағамдалады; біріншісі – адам табиғатты танушы, үстемді жүргізуші, одан екінші табиғатты тудырушы, өңдеуші, яғни, субъект болып табылады, екіншісі – табиғат бөлшегі ретінде объект және оның тылсым құпияларына бас июші, онымен біте қайнасқан тіршілік иесі ретінде бағаланады. Бірінші ұстаным соңғы жылдарда белең алып, ол адам-табиғат жүйесіндегі қайшылықтарға алып келіп отыр. Шындығында, адам табиғат бөлшегі, себебі, оның тәні, жаратылысы, болмысы, физикалық денесі осының айғағы, ол – белгілі бір деңгейде рухани дәрежеге көтерілсе де, өзінің табиғатпен біте қайнасқан болмысынан алшақтап кете алмайды. Осыған іштей психологиялық қарсылық ретінде өзінің тәнінің табиғаттық қалпынан айырғысы келетін көзқарастар мен ұстанымдар да кездеседі. Мәселен, иога өнеріндегі жетістіктер, адамның қоректенбей-ақ өмір сүре алатындығын дәйектегісі келетін ұмтылыстар осының айғағы. Олардың түсінігі бойынша, табиғат адамға қалай болса солай пайдалануға берілген орта емес, қайта онымен үйлесімділікте болу керек, ешқандай түбегейлі өзгертетін ықпал жасамау керек деп түсініледі. Мәселен, буддизмдегі вегетариандық деп аталатын салтта адам тіршілік иелерін өзіне азық ретінде мүлде қолданбау керек, бұл зұлымдық әрекет болып саналады.

Табиғат адамның тіршілік ететін ортасы, өзінің қажеттіліктерін қанағаттандыратын шикізат аймағы, таза күйінде немесе өңделген күйінде болса да, оның элементтерін еркін пайдаланады. Соңғы уақыттарда адамзат өркениетінің ықпалымен екінші табиғат, яғни, өңделген, адам әрекетімен өзгертілген әлем кеңейе түсуде. Бұл «табиғат үлкен шеберхана, ал адам ондағы ұста» деген қағиданың үстемдік етуіне алып келді.

Екінші ұстаным шамамен жаңа дәуір заманына дейін адамзат мәдениетінің негізгі тіршілік салтына айналып келді, бұған дейін табиғатты барынша қастерлеуге ұмтылған еді. Алғашқы қауымдық құрылыста, көптеген халықтарда табиғаттың жеке элементтеріне табыну, оларды құрмет тұту сенімдері үстемдік етті, ол фетишизм деп аталады. Мәселен, қазақтардың дүниетанымында жер-суды, тауды қастерлеу кең орын алған. Демек, табиғатқа тылсымдылық, құпиялылық, қастерлілік қасиеттерді таңатын және өзі сол табиғаттың перзенті екендігін үнемі сезініп жүретін қатынас адам мен табиғат арасындағы үйлесімді бастама болғандығы рас.

Үшінші деңгей – адам мен әлем қатынасы болып табылады. Егер табиғат әлемнің бөлшегі және адам оның перзенті болса, ендеше, адам әлемнің де құрамдас бөлігі болып табылады. Адамның әлемге және әлемнің адамға тікелей қатынасының байырғы дәуірлерден бері қалыптасқан түсінігін «астрология» ілімі зерделейді. Бұндағы ғарыштағы аспан денелерінің қозғалысы жердегі адам мен мемлекет тағдырына байланысты деген тұжырым алынған да, оның нақты болжамдарының жүйелі кестесі «жұлдызнама» (гороскоп) болып құрылған. Бүгінгі күні де Күндегі, Айдағы өзгерістер әлеуметтік өзгерістерге ықпалды деген пікір қайтадан жандануда. Бұндай түсінік көне қазақ дүниетанымында да кездеседі. Мәселен, психологиялық жағынан келіспейтін адамдарды «жұлдызы қарсы» деп сипаттау да осының көрінісі. Көне Мысырлық мистерияда өлген адамның жаны ғарышқа сапар шегеді, әр түрлі қабаттардан өтіп, онда әр түрлі тіршілік жағдайларын өткеріп, ақыр соңында ең түпкі шек құдайға жақындайтындығы айтылады.

Адам мен әлемнің бірлігін негіздейтін бастапқы философиялық көзқарастар антика дәуіріндегі стоиктер мектебінен бастау алады да, қайта өрлеу дәуірінде жалғасын табады. Олардың түсінігі бойынша, әлем органикалық тұтастық, оның әрбір бөлігі осы тұтастықтың қажетті құрамдас элементі және олар бір-бірімен тығыз байланысқан. Ал адамда бар элементтің барлығы әлемде бар: адамның ақылы – әлемдік ақылдың, рухы – әлемдік рухтың бөлшегі, әлем – ғарыш, ұлы ғарыш болса, адам, сәйкесінше, оның шағын көшірмесі – ықшам ғарыш. Бұндай түсінік қазіргі заманда да телепатия, телекинез, парапсихология ілімдерінде қолданылады; хабарлар мен білімдер, мәліметтер ғарыштан келеді және адам өз қалауын ғарышқа жолдап, арнайы тапсырыс береді т.б.

Бірақ қазіргі адамзат танымындағы айқын ғылыми тұжырымдар, тіршіліктің, оның ішінде адамның да күн энергиясынан тек психологиялық қана емес, ағзалық та шабыт алатындығы, тек күн ғана емес Айдың өзі жердегі тіршіліктің бар болуын қамтамасыз етіп тұратындығы т.б. дәйектелген. Сонымен қатар адам қиялының ғарышқа самғайтындығы, оның алыс қашықтықтағы жұлдыздар шоғырын да зерттеуге ұмтылып отырғандығы, мүмкіндік ашылса, өзге де планеталарға қоныс аударуға ықыласты екендігі түсінікті жайт. Қазақ халқында да адам мен ғарыш арасындағы үйлесімділік, ғарыштың терең мағыналығын түйсіну кең орын алған. Мәселен, зорастризм дәуірінен қалған наурыз мерекесі табиғат шеңберінен де шыққан, ғарыштық қағидаға негізделген ұстаным; күн мен түннің теңелуі, жылына бір рет қайталанатын астрономиялық шарттастық.

Адамның табиғатпен, қоғаммен, әлеммен байланысынан оның биологиялық, психологиялық, әлеуметтік жақтары ашылады. Жақтары дегеніміз – қандай-ма болмасын нәрсенің немесе құбылыстың толық мәнін алу үшін өзінің байланысты объектілерін сипаттайтын шектеулі өлшемдері. Олар мазмұны жөнінен өзара тең болып келеді. Биологиялық жағы адамның болмысына енгізілген, жалпы табиғи нұсқасын зерделеу, эволюциядағы белгілі бір маңызы мен түпбастамалық негіздерін айқындау мәселелерін таразылайды.

Биологиялық жағы – тәндік негізі бойынша барлық сүт қоректі хайуандарға ортақ қасиеттерді иемденеді. Организмдердің бәріне ортақ: қан айналым, зат алмасу, туу мен өлу және т.б процестер адамның бір жағынан биологиялық тіршілік иесі екендігін көрсетеді. Сондықтан адам эволюциядан оқшау әлеуметтік жан иесі ғана емес, сол табиғи ортаның заңды жалғасы болып табылады. Ал психологиялық жағы – адамның психикасындағы өзге жануарлар психикасынан елеулі айырмашылықтар арқылы сипатталатын және онымен үндесетін психикалықтың, психофизиологиялықтың, саналылықтың тұтастануын білдіреді. Сана, мінез-құлық, сезімдер, ойлау, қиялдау, мақсатқа ұмтылушылық адам психикасының ерекшеліктерін құрап, психологиялық жағынан өзге хайуандардан ажырай бастады. Бұдан руханилық жағы ашылады. Осы тұста адамның психикасындағы табиғи қалыптарға басымдылық беретін иррационалистер адамды хайуанаттармен салыстыра отырып сипаттап, субъектінің басты тұғырлы айырмашылықтарының түп төркінін қайтадан табиғилыққа балайтындығын ескерсек, оның инстинктік негіздеріне сараптама жасау қажеттілігі айқындалады. Инстинкттер табиғилыққа да, психологиялыққа да жатқызылатын аралық буындар, нақтырақ айтқанда, психофизиологиялық жақтар болып табылады. Адам эволюцияның нәтижесі және оның заңдылықтарынан ажырай алмайтын, табиғи заңдылық шеңберінде өмір сүретін тіршілік иесі болғандықтан, ол да осы инстинкттермен шартталады. Бірінші аналық инстинкт бүткіл тіршілік иесіне тән, әсіресе, сүт қоректілерде анық байқалатын анасы мен ұрпағы арасындағы өзара түсіністікпен қабылданған табиғатқа бейімделудің нақты және жетілген көрінісі. Кез-келген аналық өзінің ұрпағын қорғау үшін жанын сала күресуге дайын тұрады, сәйкесінше, ұрпағы да анасының қамқорлығының аясын үнемі ескеріп жүреді, одан физикалық кеңістік жағынан алшақтап кете алмайды. Себебі, өздігінше өмір сүруге бейім емес ұрпақ үшін анасы қоректендірудің және қоректенудің ең сенімді жағы. Аналық инстинкт эволюциядағы тіршілік иелерінің ұрпақтар сабақтастығын қамтамасыз етудің психикаға табиғи бағдарланған, сіңірілген көрінісі, ұрпақтар сабақтастығы арқылы түрдің сақталуы мен көбеюінің, дамуының қамтамасыз етілген ішкі күштері. Осы инстинкт адамға да берілген, ол ғасырлар бойы жалғасқан және адамзат өркениетінің сан жағынан өсіп-өркендеуінің шартына айналған заңдылық. Бұл ұрпақтың өздігінен өмір сүруге қабілетті болған кезеңіне дейін жалғасуы тиіс тәртіп және эволюцияның талабы болып табылады.

Келесі инстинкт өзін-өзі қорғау немесе өзін-өзі сақтау. Бұл да басқа тіршілік иелері мен адамға ортақ психикадағы бағдарлама. Ол өзін қауіп қатерден қорғайтын және мүмкіндігінше құтқаратын психикалық құрылғы болғандықтан, тәнін сақтауға ұмтылатын табиғи қажеттіліктердің талабы. Өзін-өзі сақтау өзінің жаулары мен жемтігін оңай ажыратуға, тіршілік ортасын таңдап алуға, қабілеттерінің шектеулілігі мен мүмкіндіктерін бағдарлап отыруға және тіршілік аясының тарылған тұстарында одан құтылудың жолын табуға көмектеседі. Кез-келген тіршілік иесі өміріне қауіп төнгенде қашады немесе жауымен күреске түседі. Ендеше, адам да осындай жағдайларда саналы ойланып-толғанып жатпай-ақ қорғанысқа көшеді және ол инстинктивті болғандықтан тез, уақытты оздырмай тәнін аман сақтап қалудың жабдығын жасайды.

Сонымен қатар жыныстық инстинкт те көптеген тіршілік иелеріне ортақ, әсіресе, сүт қоректілерде айқын байқалады, демек, биология ғылымы бойынша адам да сүт қоректілер тобында болғандықтан, осы инстинкт те жақсы дамыған. Бұл да түрдің сақталуының, эволюцияда тіршілік үшін күрестің нәтижесінен пайда болған көбеюді қамтамасыз ететін биологиялық қажеттілік. Хайуанаттарда еркегі мен ұрғашысы қандай жағдай болмасын, көбею сәтінде бірін-бірі әр түрлі сигналдар арқылы оңай тауып алады. Бұның онтологиялық идеясы көне Қытайдағы Инь мен Янның арақатынасынан философиялық дәрежеде анық айшықталады. Әйелдік Инь мен Ер адамдық Янның өзара әрекеттесуі табиғаи заңдылық деңгейінде рәсімделеді. Демек, жыныстық интстинкт те адамның табиғи қырының басты көрінісі. Бұл теологияда да осы түсінік бойынша қамтылады. Бастапқы пайда болған Адам Ата мен Хауа ана жұбы осы инстинкттің негізгі объектілері және субъектілері болып табылады. Қазақтардың байырғы дүниетанымында да бұл инстинктердің түп бастамасының көрінісі арнайы айтылмаса да, Көк Тәңрі мен Ұмай Ана жұбы осындай көбею мен дамудың ишарасын тұспалдайды.

Зерттеуші биология мамандары адамның табиғи жақтарының жалпы тіршілік иесіне сәйкестігін атап көрсетіп, айырмашылықтарын да зерделейді. Қазіргі таңдағы биологиялық ғылыми тәжірибелер, әсіресе, тышқандарға немесе иттерге жасалады, бұл адам ағзасына ең ұқсас түр болып табылғандықтан адамға қатысты да оң нәтиже беретіндігімен байланысты.

Демек, адам қаншама өркениет сатысына жеткен күннің өзінде де табиғи жағынан алшақтап кете алмайды. Оған да туу – өмір сүру – өлу құрылымы тағайындалған. Адамзат танымы осыған орай, өзін хайуандықтан бөліп алу үшін адамды: «тән – жан – рух» құрылымы түрінде ажыратады да, тәндік болмысын табиғилыққа телиді, ал жан мен рух бұдан тәуелсіз деп санайды. Шындығында да, адамның табиғи жағы оның тұтас болмысы үшін аса маңызды. Мәселен, өлім, денсаулық т.б. құбылыстар арқылы ол алғашқылық сипат алады. Қазақ халқы бұны «Бірінші байлық денсаулық» деп қысқаша тұжырымдайды, адамның табиғи жағының маңызын баса көрсетеді.

Адамның келесі бір қыры – психологиялық жағы жағы болып табылады. Адам тек психофизиологиялық қана емес, психологиялық та жан иесі. Ол психикалыққа бағдарланған және оны психоәлеуметтікпен ұштастырған өзінің барлық мақсаттары мен мүдделерінің орындалуында да психологиялықпен танылатын субъект болып табылады. Сондықтан адамның тіл, қарым-қатынас, мәдениет сияқты руханилық көріністері де осыған байланысты болып келеді. Бүкіл тіршілікке тән психикамен қатар және жалпыадамзаттық психологиялылықпен бірге адамның, әрбір тұлғаның өзіндік жеке психологиялық мінез-құлқы, таным-түсінігі қалыптасады. Психологияға қатысты таным баспалдақтарын Ф. Бэкон «үңгір елестері» деп ажырата отырып, адамның психологиялық әлеуеттегі орнының танымдық жағдайда да көрініс беріп отыратындығын байыптаған болатын. Осы «психологиялық» адам өмірінде елеулі маңызы бар оның болмысын да кей сәттерде анықтап отырады. Бұған басымдылық беруші психологизм өкілдері жеке адамның психикасы оның бүткіл өмір тағдырын айқындайды деп түсіндіреді, оның денсаулығы, жолының болғыштығы, адамдар арасындағы беделі т.б. барлық маңызды сәттердің барлығы, тұтастай алғанда, адамның ішкі психологиялық түйткілдерінен, өзін сендірулерінен, өзін-өзі бағдарлауынан құралады деп түсіндіреді. Мәселен, бұл ұстанымның айқын көрінісі халықтық медицина өкілдерінен байқалады. Шамандық дәстүр де, алдымен, психологиялық күрес, психологиялық тайталас және психологиялық сендіру шаралары арқылы субъективтілікті объективтендіреді. Шындығында да, адамның психологиялық жағы оның өз болмысын өзі жасауына тұтастай болмаса да едәуір әсер етеді. ХХ ғасырдағы экзистенциалист Ж.П. Сартр айтқандай, адам болмысы оның өзі жасап, өзі қалыптастыратын, қандай болғысы келсе, сондай болатын болмысы болып табылады.

Сондай-ақ қоғамдағы барлық үдерістер мен құбылыстардың адам психикасынан туындайтындығына айрықша мән берген неофрейдист Э. Фромм бәрі де жеке қоғамға ықпал етуше адамдара байланысты, олардың психикасына, әсіресе бейсаналы ұмтылыстарын пайда болатын әрекеттерінен құралады деп түсіндірсе, А. Камю бойынша мағынасыздықтан жалыққан адам қоғамда бүлік шығаруға бейім келеді. Қоғамдағы үдерістер мен құбылыстардың жүзеге асуы ішкі түрткілер, себептер, алғышарттар арқылы құрылады да, психикалық күштер олармен шартталады.

Демек, адамның психологиялық жағы танымда да, жеке ішкі болмысында да, қоғамда да белгілі бір маңызды роль атқарады. Осындай психологиялық ықпалдарды кез-келген әлеуметтік институт, билік құралдары, білім беру орындары т.б. пайдаланады: қызықтыру, еліктіру, еліктеткізу, көзін жеткізу, сендіру, енгізу т.б. Яғни, белгілі бір ақпараттарды тарату үшін алдымен объектінің көзін жеткізу үдерісі іске асады, одан кейін сендіру жүргізіледі, кей жағдайда ол психикаға енгізумен жалғасады. Сондықтан қоғам мен мемлекеттік құрылымдар психологиялық ықпалдар арқылы өзара бәсекеге түседі. Мәселен, бүгінгі қоғамымыздағы әр түрлі идеологиялар өздерінің психологиялық ықпалдарын арттыру арқылы жеңіске жеткісі келеді. Кей жағдайда, кейбір бағыттар тиым салынған тәсілдерді де қолданады. Бұған әр түрлі діни секталық бағыттарды, кейбір желілі бизнестің ықпалдарын жатқызуға болады. Қазіргі заманғы әлеуметтік мифтер де таралу жағдайларында алдымен адам психикасын көздейді. Бұндай ықпалдар мен әсер етулер жағымды-жағымсыз мәнде болсын, адамның психологиялық жан иесі екендігін негізге алады.

Адам тек биологиялық және психологиялықпен көмкерілген тіршілік иесі емес, сондай-ақ оның әлеуметтік жағы да маңызды, елеулі роль атқарады. Әлеуметтік жағы – биологиялық жақтың кейбір ұмтылыстары тежеліп, психикалық жақтың оңды, ілгерішіл жақтары дамытылып, адам – адамзат өкілі екендігін түйсінуден басталады. Ол қоғамдағы әлеуметтік үдерістердің барлығының белсенді-белсенді емес, ерікті-еріксіз субъектісіне айналады. Себебі, онда әлеуметтенген немесе әлеуметтендірілген бағдарлар әуел бастан-ақ орнықтырылған. Бірақ ол басқа жақтарынан оқшау таза дербес бола алмайды, психологиялық пен табиғилықтың ұштасуының нәтижесін де басшылыққа алады. Жеке адам қоғамнан тыс бола алмайды, ол қоғамдық нормалар мен талаптарды, мораль мен мемлекеттік ұстанымдарды, дәстүрлер мен ғұрыптарды, қарым-қатынас қағидаларын мойындауы тиіс, еңбек бөлінісіне қатынасып, сыртқы ортадан өзіндік орнын айшықтайды. Сондықтан адамның әлеуметтенуі стихиялы түрде және ұйымдасқан түрде жүріп отырады. Ол адамдағы әлеуметтік модустармен түйіседі. Ол болмысынан табиғи тұрғыдан құрылған қауымдастықтың мүшесі болу бағдарынан мәдени қауымдастың субъектісі болу сәтіне қарай ойысумен болады. Оның әлеуметтік жағы жоғарыда айтқандай, табиғи болмысындағы топтасу инстиктісін негізге ала отырып, оны мәдениеттенген, әлеуметтенген, саясиланған формаға көшіреді де, субъект әлеуметтік жан иесі болып шығады. Сондықтан оған өзін қоршаған қоғамдық ортада қалай сезіну керектігі, қоғамнан өз орнын табу, қоғамдық қатынастар мен талаптарды игеру, өзінің белсенділігін анықтау сияқты талаптар қойылады. Осы талаптар оның рухани жағымен байланысып жатыр.

Руханилық та адам болмысының ішкі танымдық бағдарынан өрістеген, өзінің ішкі психоәлеуметтік және мәдени күйін сыртқы әлемге таныстыру және ашумен , іске асырумен айғақталады. Руханилық барлық материалдық, тәндік еместердерден азат болған адамның жоғары мақсаты: адамгершілік пен құлықтылық, эстетикалық пен сезімдік қажеттіліктердің қанағаттандырылуы т.б. Демек, адам болмысының табиғи, психологиялық, әлеуметтік жақтары бір-бірімен байланысты болғандықтан, оны тұтастықта қарастыру қажет. Олар адам болмысының қашып құтыла алмайтын, тағайындалған тіршілік етуінің шарттары болып табылады. Қазіргі адамзат осы үш қыр арқылы өркениеттік деңгейге көтерілу, адам болмысының тиімді, маңызды тұстарын игілікке пайдалану жөнінде қызмет етеді. Мәселен, геноинженерия ілімінде адамның биологиялық қырына аса маңыз беріп, оның генетикалық кодтарын зерттеумен айналысып, адамзат игілігіне арналған біршама жетістіктерге қол жеткізіп отыр.

. Адам мәнін ашатын философиялық мәселелердің бірі - өлім мен өмір мәселелесі. Өлім – ғылымда биологиялық жүйенің өмірлік әрекетінің қайтымсыз және табиғи тиылуы, болмай қоймайтын ең ақырғы шегі, болмысының жойылуы, ештеңеге өтуі. Философияда табиғи ғана емес, рационалдық қабылдауды талап ететін әлеуметтік феномен. Ол жоғары ұйымдасқан жыныстық жолмен көбейетін организмдерге тән деп деген түсінік басым. Мәселен, бір клеткалы амеба бөліну арқылы көбейеді. Өлім мәселесімен философиялық тұрғыдан арнайы ілім танатология шұғылданады. Тантология - өлімнің себептері, тетіктері, белгілері туралы ілім. Өлімнің жақындауы, өліп бара жатырған адам реакциясы, өлім жақындағандағы күй және т.б зерттейді. Кюблер Росс өлім алдындағы бес психологиялық сатыны көрсетеді: терістеу, ашу, бәсекелесіп қарау, депрессия, қабылдау. Танатологияға: қайғы жағдайындағы көңіл-күй, эвтаназия, өмірді көтермелеу және т.б мәселелер де жатады. Психоанализде адам бойында өлімге ұмтылатын инстинкт болады, ол - танатос деп аталады.

Өмір – мәндердің ішкі белсенділігімен бөлінген болмыс тәсілін бекітетін тіршіліксіздіктен айрылатын құбылыс. Тірінің негізгі қасиетін алып жүретін негізгі субстраттары ДНК молекулалары мен белоктар. Тірінің ұйымдасуының мынандай өлшемдері бар: организмдік, популяциялық, түрлік, биоценотикалық, биосфералық. Адам өмірі – оны өзі саналы түйсінуінде, өмір сүруін, өлімін сезінуінде болып табылады. Витализм - өмірдің көрінуі оған тәуелді болатын организмдерде ерекше өмірлік күш бар деп санайтын биологиялық бағыт, неовитализмде ұрық элементінің проспективті потенциясы мен энтелехия ролін көрсетеді. Бұл өмірлік процестердің себепті – механикалық мүмкіндіктерін терістеп, оған жоспарлықты, мақсатқа ұмтылушылықты, ішкі және жеке заңдылықтарын қосады. Психоанализдегі өмірге ұмтылатын инстинктік – эрос танатоспен қайшылық құрап, қайтадан екеуі келісімге келіп отырады деп түсіндіріледі.

Философияда өлім мәселесін таразылауда екі түрлі қыр бар: 1) эмоционалдық; 2) рационалдық. Эмоционалдық тұрғыдан өлім – үрей мен қайғы алып келетін, уақыты келмеген өлімнің үмітсіз мұңға жетелейтіндігін, мәңгі өмірдің аңсаудың дәрменсіздігін және асқақтығын әйгілейтін мәселелерді қарастырса, рационалдық тұрғыдан өлім мәселесінің адамзат пен барша тіршілік үшін болмай қоймайтын ақырының сырын, өлімнің болмыстан бейболмысқа өту екендігінің қырларын, адамзат тіршілігінің сабақтастығының заңды эволюциялық жалғасы болатындығының терең түйткілдері т.б. мәселелер зерделенеді. Рационалдлық тұғырдың танымы бойынша адам өмірі болмыс, ал өлім бейболмыс деп танылады және мойындалады. Бұл мәселе философия тарихында әр түрлі пайымдалған.

Стоиктер «өлімді жадыңнан шығарма» деп ұран тастаса, Парменид өлікке сезімталдықты таңады: суықты, үнсіздікті қабылдаушылық. «Өлік батырылатын түн тұңғиығы (салқындық), бейболмыс емес, ештеңе, бірақ, белгілі бір деңгейде, өлік сезінуін жалғастыра түседі, болды және өмір сүре бастады»,-деп тұжырымдайды, өлген адамның болмысы «жоғалған (өлген) адам болмысы» ретінде «сақталады» деген ұстанымды ниеттейді. Ал Аристотельдің бостық туралы пікірлерінің бірі – «Horror vacui; fuga vacui» (лат.) — бостықтан қорқу; бостықтан қашумен айғақталады, Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс: «Егер сенде өлімнен кейін азап шегу болмайтын болса, егер ешқандай сезім сақталмаса, егер, ақырында, тәніңді қалдырып, өзің ештеңеге айналатын болсаң, онда өлімнен кейін сезінуге болатындығын тұжырымдай отырып, өзіңді неге алдайсың? Егер өлімнен қорқатын түк те жоқ болса, сен өлімнен неге қорқасың, өйткені одан кейін азапқа түсу болмайды ғой?»,-деп байыптаса, Эпикур: «өлім келгенде біз болмаймыз, біз өмір сүріп тұрғанда ол әзірге жоқ, сондықтан өлімнен қорқып қажеті жоқ»,-деп тұжырымдайды. Августин Блаженный Аврелий: «Өлім Құдайдан емес, құдай өлімді тудырған жоқ және өмір сүріп тұрғандардың өлгеніне қуанбайды»,-деп ой түйіндейді. Л. Фейербах «Философтың» өлімнің өзін-өзі терістейтін Бейболмысын түйсінуі де жоққа шығарылып, өмір сүрудің өлімнен кейін де «жалғасуын» «философиялық өмір сүрумен» байланыстырады. Өлім мен өмір мәселесіне қатысты өз ойын Э. Коршельт былай тұжырымдайды: «өмірдін мәні – тірі болу, өлімнің мәні - өлі болу», ал Ж.П. Сартр: «біздің тууымыз да, өлуіміз де ақымақтық» деген тұжырымға келеді т.б.

Қазіргі таңда ғылым мен техниканың, мәдениеттің дамуы барысында өлім мәселесінің күрделі түйткілдерін зерделейтін эвтаназия мәселесі пайда болады. Эвтанзия – медициналық-биологиялық зерттеулер саласындағы адамның өлуге құқ проблемасын этикалық деңгейге шығарған бағыт. Әсіресе «аурудың өз сұрауы бойынша азабын жеңілдету үшін оны өлтіруге бола ма?» - деген проблема арқылы шыққан. Қазір бұл сала «аборт адам өлтіру қылмысы болып санала ма», «адамның өзін-өзі өлтіруіне араша түсу керек пе», «өлген адам мүшелерін өзгеге ауыстырып салу – зұлымдық болып табыла ма» және т.б мәселелерді қамтиды. Бұл мәселелер биоэтика ілімінде кеңейе түседі. Биоэтика – адамның қоршаған орта тереңдіктеріндегі моральдік өлшемдері мен шекаралары туралы ілім. Қазір ондағы маңызды мәселелер биотехнология дамуымен байланысты. Гуманизм құндылықтары ғылым үстінен этикалық бақылау орнатуды көздейді. Бұл биоэтиканың эвтаназиялық – аборт, суицид, органдарды ауыстыру, суррогаттық адам, клондау проблемаларына байланысты туған және геноинженерия жетістіктері мен ашылған жаңалықтарын өмірге енгізу қажет пе деген сауалдарды қамтиды. Қазіргі геноинженерия адам өмірін ұзарту және мәңгілігі мәселесімен де шұғылданады, бұл мәселе жаратылыстану мен философиялық ғылымдардың зерделейтін бағыты ретінде – иммартология деп аталады.

Ал көне діни және алғашқы сенімдерден бастап, бүгінгі күнгі монотеистік діндерде адам жан мен тәнге ажыратылған, осыған орай, тән өлгеннен кейін де жан мәңгі өмір сүреді, яғни, адам өлмейді деп саналады. Мәңгі өмір сүру – өлімге эмоционалдық қатынастан туған адамның мәңгі өмір сүруін физологиялық-тәндік тұрғыдан емес, рухтық-жандық тұрғыдан іздестіруді көздейтін көзқарас. Бұл көне анимистік сенімдерден бастап, қазіргі рационалды түрге ауысқан құбылыс. Алхимияда мәңгі жасаратын өмірлік сұйықтық – эликсир деп, ал мәңгі өмірге сенім философияда атанасизм деп, мәңгі өмір идеалы – анимизм деп аталады. Анимизм – адамды жан мен тәнге бөліп қарастырып, тән өлген соң, жанның мәңгі өмір сүретіндігі туралы алғашқы діни сенім түрі болса, метемпсихоз – жанның бір тәннен екіншісіне көшіп жүретіндігі туралы психологиялық түсінік. Көне үнді сенімдерінде, неоплатоншылдарда кездесетін дүниетаным. Оны реинкарнация деп те атайды. Онда жан адамнан басқа да өсімдіктер мен хайуандарға ауысуы мүмкін екендігіне сенім артылады.

Мәңгі өмір сүру идеалының діни тұрғыдан келуден басқаша да көптүрлі формалары бар. 1) Ген түсінігіне байланысты ұрпақтардың сабақтасуы оның, сол өлген тұлғаның заңды биологиялық жалғасы деп түсінушілік. Ген – туа біткен қасиеттік сабақтастық материалының бірлігі. Сабақтастық геннің жаңа ұрпаққа берілуі, ген – барлық клеткаларда өмір сүретін бөлінбейтін, араласпай берілетін өз бетінше бірліктер. Туа біткен қасиеттер белгілі бір генге байланысты емес, ядро мен плазманы қамтитын генетикалық клетка жүйесіне байланысты. Бұнымен биологияның генетика саласы айналысады; 2) Мумификация – организмнің физологиялық негізін ұзақ уақытқа сақтау үшін қолданылатын тәсілдер. Бальзамдау көне Египеттік фараондардан бері сақталып келе жатырған организмнің ыдырамауын қамтамасыз ететін әдіс; 3) Тарихи-биографиялық, бұнда өлген адамның артына қалдырған мұралары мен тарихтағы орны арқылы оның рәміздік түрде мәңгі жасайтындығы бағамдалады.

Өлім мен өмір мәселесіне қатысты маңызды түйткілдердің бірі – өмірдің мағынасы. Ол адам мәңгілік өмір сүрсін, мейлі өлімді болсын одан тыс болып табылады да, «өмірдің мәні неде, мен не үшін өмір сүрдім және өмір сүремін, қалай өмір сүру керек, өмірде қандай мақсаттар бар» деген сияқты сауалдарды қамтитын күрделі мәселе бола отырып, «өмірдің мақсатының мәні неде, мәнінің мақсаты бар ма, өмірдің мағынасының мәні қандай, мақсаттардың мәні, негізгі мәннің мағынасы, жалпы мазмұнның мақсаты» деген тәрізді мәселелермен күрделене түседі. Өмірдің мағынасы – адам болмысының сыры, өмір сүрудің түпкі мақсатын, негізгі мәнін, жалпы мазмұнын ашуға ұмтылатын философиялық және этикалық проблема. Сонымен қатар діни, атеистік, психологиялық тұрғыдан жан-жақты қарастырылады. Мәселен, этикалық тұрғыдан өмірдің мәні жөнінде мынадай бағыттар қалыптасқан.

Эвдемонизм – рахаттанушылық пен бақыт барлық ұмтылыстардың мотиві мен мақсаты деп қарастыратын этикадағы бағыт. Адамның тәндік және рухани қабілеттері шектеусіз дамып, өзгеге және өзіне ләззат сыйлайды деп түсіндіреді. Өкілдері: Эпикур, Спиноза, Лейбниц, Зигварт және т.б. Осы жоғарғы мақсатқа жету құралдары – мемлекет, оның иституттары, заңдар болып табылатындығын ұсынады.

Гедонизм - өмір мағынасына терең бойламайтын барлық моральдік мінез-құлықтың мақсаты мен дәлелдемесі сезімдік қуаныш, ләззат алу, рахаттану деп санайтын этикалық бағыт. Негізін салушы Киренаик Аристипп. Өзге гедонистер көңілді мінез қуанышын немесе ауру мен ләззат алмаудан азат болуды ұсынады.

Перфекционизм – барлық адамзат пен адамдардың жетілуге қабілеттілігі туралы ілім. Адамның жетілуі – оның құлықтылық мақсаты деп түсінеді және одан тарихтың мағынасын көреді. Өкілдері: Лейбниц, Шефтсбери. Адамның өзін жетілдіруі – «Меннің» ашылуы мен өзіндік сананың даму көрінісі. Бүгінгі таңдағы үздіксіз рухани жетілу, өмір бойы үздіксіз білім алу сияқты қағидалар осы ілімнің негіздерінен тамыр тартады.

Утилитаризм – адам әрекеттерінің жоғарғы мақсаты материалдық тиімділікке, пайдаға, игілікке ұмтылу деп түсінетін этикалық бағыт. Оның негізін салушы ізгілік пен пайданы барабарландырған – И.Бентам. Бұл қазіргі нарықтық қоғамның негізгі идеялық талаптарын қанағаттандыратын түрткіге айналып отыр.

Эгоцентризм – адам өмірінде тек өзінің жағдайы мен жеке басының қамын күйттеп өту керек деген ұстанымды басшылыққа ала отырып, ол эгоизм, индивидуализм сияқты бағыттардан көрініс тауып отырады.

Аскетизм – қайырымдылық өмірге ұмтылыс пен жағымсыз дағдылармен күресетін, рухани жетілуге бой сермеп, материалдық игіліктерден, тәндік ләззат алудан бас тартатын өмірлік практикалық бағыт. Діни аскетизм – барлық тән құмарлықтарынан азат болып, құдайға құлшылық етіп, оған жақындауды білдіреді: буддизмдегі – нирваналық күй, христиандықтағы – монахтық өмір, исламдағы – суфизм, тәңіршілдіктегі – дәруіш және т.б. Антик дәуіріндегі кинизмнің негізгі қағидасы да осыған саяды.

Ал діни тұрғыдан өмірдің мағынасы қайшылықты мәселелерге кезігеді: егер өлгеннен кейінгі өмір болатын болса, қайсысына басымдылық беру керек, екі өмірдің қайсысы мағыналы, бұл өмір о дүниедегі өмірге дайындық болса, осы өмірдің мағынасы жоқ па деген сауалдарға байланысты мәселелер туындап, ол екі өмірді де мағыналы өткізу қажеттігі туралы түсінікті тұжырымдайды.

Философиялық тұрғыдан экзистенциалистер өмірдің мағынасы мәселесімен арнайы шұғылданады. А. Камю өмір дегеніміз сүруге тұра ма деген сауал тастай отыра, ол мағынасыз, абсурд деген тұжырымға келсе, М. Хайдеггер өмірдің мағынасы мен нәтижесі, қорытындысы – өлім болып табылады деген ойға жетелейді.

 Өмірдің мағынасы мәселесі көркемдік танымнан айшықты орын алады, өнерде, әсіресе, әдебиет, кино, бейнелеу өнері, театр, музыкада еркін толғанылады да, көбінесе сезімдік ойтолғамдармен шешімін тапқандай болады да, оған бақыт, азап шегу, махаббат сияқты ұғымдар мен түсініктерді үстемелейді.

 Сонымен, өмірдің мағынасы неде? Бұл объективті және субъективті тұрғыдан зерделенеді. Субъективті тұрғы жеке адамның өзі өмірінің мағынасын қалай шешіп, оны қалай іске асыратындығына, жеке мүдделеріне байланысты болса, объективті тұрғы жалпы әлемдік және адамзаттық дамудың заңдылықтарын мойындаумен және орындаумен шартталады. Ұлттық таным түсінікте де өмірдің мағынасы мәселесі зерделенеді, әр түрлі пайымдалады. Мәселен, Қорқыт ата дүниетанымында, мынадай басты мақсаттар ашылады: ұрпақтар сабақтастығын сақтау; адам ретінде үздіксіз тіршілік ету; әлемдік үйлесімділікте болу т.б.

#### Cтуденттің өзін-өзі тексеруге арналған сұрақтар

 1. Діндегі фатализм адам еркіндігін шектей ме деен сауалды талқылаңыз.

2. «Өмірдің мағынасы» мен «өмірдің мәні» деген ұғымдарды ажыратыңыз.

3.Болашақта өлмейтін өмір болатын болса, оның моделін ұсыныңыз.

4. Мәңгі өмір сүру идеалының діни тұрғыдан келуден басқаша да көптүрлі формаларын салыстырыңыз.

5.Адамның биологиялық қырларын көрсетіңіз.

Пайдаланылатын әдебиеттер:

1. Кішібеков Д., Сыдықов Ұ. Философия. А., 2008.

2. Мырзалы С. Философия. А., 2008.

3. Қ.Ермеков. Философия негіздері. А., 2000ж.

4. Тұрғынбаев Ә. Философия. А.2008.

5. Философиялық сөздік. А., 1996ж.

6. Ғабитов Т.Х. Философия. Оқулық. А., 2008 ж.

7. Нұрышева Г.Ж. Философия: Оқу құралы. –Алматы: «Зият Пресс», 2006 ж.

8.Ғарифолла Есім. Даналықа құштарлық: Философия. Методология. Көрнек өнері.-Семей-Новосибирск: «Талер-Пресс», 2007. – 522 б.

9..Кенжетай Д.Т. Қожа Ахмет Иасауи дүниетанымы.-Түркістан, 2004.-341 б.

10.Әлемдік философиялық мұра. Жиырма томдық. Аристотель философиясы.-Алматы: Жазушы, 2005.- 3 т.- 568 б.

№14 Дәріс. Әлемнің жаратылуы мәселесі

1.Әлемнің жаратылуы туралы мифологиялық түсініктер

2.Әлемнің пайда болуы туралы діни және философиялық идеялар

3.Әлемнің пайда болуы хақындағы қазіргі ғылыми-жаратылыстанулық тұжырымдамалар

Дүниенің шексіз көптүрлілігі мен біртұтастығына байланысты философия ғылымының негізгі мақсаттарының бірі – өзінің ұғымдары мен категориялар жүйесі арқылы әлем құрылымы мен жаратылу мәселелеріне бойлай енудің жалпы бағдарларының концептуалдық мәніне қарай ұмтылу. Бұл интенция көне дәуірлердегі мифтік бейнелеуден бастап, бүгінгі таңдағы жаңа парадигмаларды қатыстыру әдіснамаларына дейін жалғасын табуда. Осы мәселелердің теориялық жағымен қатар практикалық мәнділігі де әлемнің физикалық және философиялық жаңа бейнесін құруға мүмкіндіктер ашады.

Қазіргі заманғы ғылымдар жүйесі мен салаларының бастапқыда философияның жіктелуінен туындауына байланысты олардың зерттеу объектілеріндегі түпнұсқалық жымдастықтар мен тектік-туыстық ортақтық аталған мәселелердің әр түрлі жазықтықта зерттелуі мен бірін-бірі өзара толықтыруына алып келеді де, оны жаратылыстану ғылымдары тұрғысынан зерделеудің өзектілігін аша түседі. ХХ ғасырдың басында-ақ осындай мәселе ұсынған неміс ойшылы М. Хайдеггер бұның перспективтілігін сезімдік тұрғыдан: «Ештеңе жөнінде ғылым ешнәрсе де білгісі келмейді»,-деп атап көрсеткен болатын. Оның тек философия ғана емес, жаратылыстану ғылымдарын да меңзеп отырғандығы түсінікті.

Сондықтан бүгінгі ғылым философиясы барлық ғылымдардың жалпылама әдіснамалары мен әдістерінің ортақ парадигмалары бойынша бір бағдарға түйісуін қамтамасыз етумен қатар бастапқы түп алғашқы проблемалардың жіктелуі (дифференциациясы) мен бірігуінің (интеграциясының) тұтастығы арқылы тоғысатын туындыларды сараптайды. Соның бірі – космогенез, яғни, философия тарихы бойынша қарастырылатын космологияның (ғарыш туралы ілім) даму эволюциясының тұтас өн бойында таразыланатын мәнді объектіге де айналғандығы бүгінгі күнге дейін жалғасын табуда. Осыған орай, космологияға әлемнің жаңаша картинасын құру үлгісі бойынша, бүткіл жаратылыс пен ғарыш жөніндегі түсініктердің ғылымдар мен пәнаралық біріктірілген әдіснамалары шеңберінде қарастырылуы арқылы, дін мен ғылымның үйлесімділігі мен бірлігінің жаңа туындылар мен өнімді идея тудырушылығы негізінде қайтадан тануға ұмытылыс бойынша қатынас жасау – ХХІ ғасырдағы ғылымдар интеграциясының да басты талабы болып отыр. Мәселен, ғаламдық эволюционизм тұжырымдамасы, синергетика, материяның қалыптасуының жаңа құрылымдарының жобалары, эволюциядағы өздігінен ұйымдасу т.б. мәселелердің түпнегіздік шығу тегіне байланыстылығы – хаос түсінігін орталық философиялық-ғылыми айналымға шығарады. Қазіргі замандағы жаратылыстану мен гуманитарлық ғылымдар желісіндегі космогенез мәселесі – хаос пен тәртіптің диалектикасына және бір-біріне өту сатыларын зерделеуге де қатысты.

Бұл жерде біз қарастырып отырған Бейболмыс мәселесінің Ештеңе ретінде алмастырылған нұсқасы бойынша, космогенездің түп бастамалық проблемаларын байыптап алу қажеттілігі туындайды. Сондықтан басты алғышарт ретінде – ғылыми космогенездік хаос пен діни жаратылу актісіндегі Ештеңе мәселелерін салыстыра бағамдау – Бейболмыс проблемасының ғылыми-жаратылыстық және діни-сенімдік жымдастық бірлігін қайтадан реконструкциялайды. Демек, алдымен Хаос мәселесін зерделеудегі осы дилеммалық өлшемді Бейболмыстық философияны ашудың бастапқы негізі ретінде ұсынамыз.

Ғылыми тұрғыдан сарапталатын Хаостың түп бастамалық қызметіне байланысты осы тұстан космогенезге де қатысты мәселе – теологиядағы жаратылу актісін негізге алатын креацонизмдегі Ештеңенің түп бастау болып табылатын жақ екендігі туралы салыстырылған құрылым алынады. Космогенездегі ілкі бастауды біз орталық түсінік ретінде қарастырып, оның ғылыми және діни ұстанымымен жарыспалы түрде негізделетін тұғырнамаларын философиялық тұрғыдан сараптау әлемнің пайда болуы туралы осы екі парадигманы жарыспалы түрде қатар зерделеуді қажет етеді. Сондықтан біз осы мәселелерді жаратылыстанулық және философиялық тұрғыдан таразылап өтпекпіз.

Бұл құрылымның баламалық негізі болып табылған материалистік позиция көне Грекиядағы дүниетанымдық-космологиялық дәстүрлерден бастау алса, кейіннен, осы дәстүр философия тарихының өн бойында белсенді түрде өзінің нұсқаларын ұсынуды бүгінгі күнге дейін жалғастырып келді. Яғни, біз ұсынып отырған бастау туралы жүйеге басты қайшылық ретінде – әлемнің жаратылмағандығы және бұрынан бар болып табылатындығы, дүниеде стихиялылық пен жүйесіздіктің де, кездейсоқтық пен мүмкіндіктердің де үстемдік ететіндігі туралы тұжырымдарды атап өтуге болады. Сондықтан материализмнің басты екі қағидасын ұсынсақ: әлем мәңгі өмір сүріп келді, оның басталуы да, аяқталуы да болмайды; біздің әлемдегі құбылыстардың бәрі де кездейсоқтықтың нәтижесі. Шындығында, бұндай ұстанымдардың желісі қазіргі заманғы ғылыми және діни космогенез үшін жалпы баламалық нұсқа ретінде бағдарланады және кейбір принциптері ғана таңдалып алынатын әдіснама болып отыр.

Сондықтан осы мәселелерді ашу мақсатында, біз алдымен, Хаос ұғымының философиялық аспектідегі мәніне баса назар аударатын болсақ, бастапқы әдіснама ретінде – «Хаос дегеніміз не» деген сауалға тоқталуымыз арқылы оның Бейболмыс ұғымымен тоғысатын тұстарын айғақтауға мүмкіндік аламыз: «Хаос – көне грек мифологиясы мен философиясынан бастап келе жатырған және заттардың пайда болғанына дейінгі әлемнің бастапқы бостық қалпын сипаттауда қолданылған түсінік...Қазіргі ғылыми әдебиеттерде ол әртарапты түсініледі. Синергетика бойынша абсолютті хаос пен абсолютті тәртіп болмайды, екеуі қатар өмір сүреді, бір-біріне өзара өтпелі болады».

Қазіргі заманғы ғылыми-теориялық зерттеулерде хаосты – Бейберекетсіздік және таза бостық түрінде қарастыратын екі түрлі парадигма бар. Сонымен қатар «хаос туралы ғылым – қалыптар жөніндегі емес, үдерістер туралы, болмыс турасындағы емес, қалыптасу хақындағы ғылым»,-деп атап көрсетілген ұстын да біздің зерттеу бағытымыздың басты өлшемдеріне сәйкестенеді. Хаос түсінігін «ұйқы тұйқылық ретсіздікті реттеу» мағынасында қолданған отандық зерттеушілеріміз де оның үдерістік сипатына басымдылық береді.

Біз, бірінші нұсқаны да назардан тыс қалдырмай, зерттеу объектімізге қатысты екіншісін таңдап аламыз да, үшіншісін жалпылама бағдар ретінде танимыз. Осыған байланысты хаосты материалдық және идеялдық түрде қарастыратын көзқарастарды негізге ала отырып, материалдық түрін – «бірдеңе», ал идеялдық түрін «Бейболмысқа» ұқсатып алуымызға болады. Демек, Хаостың бостық, Ештеңелік сипатына сәйкес келетін жақтарына назар аудара отырып шолу жасау үшін философия мен ғылым тарихындағы оның қарастырылу, ұсынылу ерекшеліктерін зерделеп алуымыз қажет. Хаос туралы түсініктің даму эволюциясын біз шартты түрде мынадай кезеңдерге бөліп көрсеттік: 1) Мифологиялық хаос; 2) Мифохаостың философиялық және ілкі ғылыми деңгейі (б.э.б 5- б.э.1 ғғ.); 3) Хаостың креационизмдегі бостық, Ештеңелік сипаты (б.э.1ғ. - б.э.14 ғ.); 4) Хаостың ғылыми жаратылыстанулық түрде негізделуі (ХІХ-ХХ ғғ.); 5) Хаостың қазіргі заманғы жаратылыстану концепцияларындағы философиялық аспектісінің ұсынылуы (ХХ-ХХІ ғғ.). Осындай кезеңдерге бөлу нұсқасын басшылыққа ала отырып, әрбір кезеңдегі оның сипатталу ерекшеліктеріне назар аударып, негізгі танымдық-тарихи маңызын зерделеп алуымыз қажет.

Хаостың мифологиялық түсінікте қалыптасуы көне дәуірлердегі Египеттік, Вавилондық, Үнділік, Қытайлық және Гректік дүниетанымдардан бастау алады. Осы аймақтағы идеялар мен түсініктерді сараптай келе, оның мифтік дәуірдегі қызметі – енжар ілкі бастау және белсенді креативтік қуаттылық бойынша нақты екі парадигмаға тоғысатындығын байыптай аламыз.

Көне Вавилондықтар мен ассириялықтардың «Энума элиш» (б.э.б. ІІ-І мыңжылдықтар) туындысында, құдай Мардук алғашқы Хаосты пайдалана отырып, әлемді қалыптастырып шығарғандығын және көне шумерлердің хаосты жаратушылық рольге қатысты қолданылғандығын атап көрсетуімізге болады. Көне Египетте алғашқы хаостың теңіз түріндегі формасынан қалыптасқан әлемнің генезисі туындайды. Ал көне Үнділік веда мәтіндерінде: Хаостың алғашқылығы мен одан кейін әлемнің құрылуы үшін барлық элементтердің қатынасуы, олардың бастапқыда бейберекетсіздік күйде болып, кейіннен болмыстың сан алуандығын қалыптастыру ыңғайы бойынша жіктеліп, тарамдалғандығы көрсетіледі. Осындай жаратылу мен пайда болу персонажы, сәйкесінше, көне Қытайлық мифтік оқиғалардан да айшықты көрініс табады. Ол Қытайлық даосизм ілімімен жалғасады. Дао – Хаостан кейінгі, әрі хаостың өзі, әрі Бейболмыс түріндегі қасиеттерін топтастырады. Онтологиялық мәселелерді зерделеуші ғалымдарымыз да Үнді мен Қытай философиясындағы негізгі ұғымдар екі түрлі деңгейде, екі түрлі тәсілмен өмір сүретіндігін, атап айтқанда: болмыс пен Бейболмыс екендігін тұжырымдайды және онда Даостық философия да енгізілгендігін көрсетеді.

Көне Грекиядағы мифтік туындылардың бірі – Гесиодтың «Теогониясында» да Хаос бастапқы мәнді түсіндіру мен космогенездің түпнегізі ретінде бағаланады.

Осы ұсынылған дәйектемелерге сүйене отырып, өзіміздің зерттеу аймағымызға қатысты Бейболмыстық философияны өрбіте түссек, космогенездегі мифохаостық субстрат – таза трансценденциялды айқынсыздықты, кейде бірдеңеге дейінгі бір нәрсе екендікті, түп бастаудың ең алғашқысы болып табылатындықты, бейберекетсіздік пен абсолютті болмауды, белсенділік пен бейтараптылықты, әлемнің материалы мен қатысушы жақты т.б. білдіретін көпмәнді Бейболмыстық-болмыстық сипатты нәрсе ретінде тұжырымдалғандығын байыптай аламыз. Оның барынша ең айқын процесс ретіндегі көрінісі – космогенездегі «хаостан болмысқа ұмтылу тенденциясының» жобасындағы (модельіндегі) – алғашқылық. Дегенмен, мифохаостың бұл қызметі де хронологиялық әрбір дәуір мен әрбір халықтық дүниетанымның архаикалық ойлау стильдерінің ерекшеліктеріне байланысты құрылады деп айта аламыз. Мәселен, ежелгі Қытай мифіндегі сюжеттер бойынша, «әлемнің алғашқы құрылымы жұмыртқа типтес ұлы және құдыретті хаостың болуынан бастау алып, ондағы өзінен жаратылу принципі бойынша ғарыштық алғашқы субъект – Пань-Гудың туындауы. Ол осы бітеу хаоста 18 000 жыл бойы ұйықтап жатып, одан шығудың жолын іздейді, сөйтіп жұмыртқаны жарып, хаостың жойылуына мүмкіндік алады, ғарыштық алып Пань-Гудың әлемді құрушылық қызметі басталып, хаостан тәртіп пен үйлесімділік туындайды. Барлық жылу, жеңіл, құрғақтар жоғары көтеріліп аспанды құраса, қараңғы, ауыр, ылғалдар төменге түсіп жерді қалыптастырады. Жер мен көктің аралығын тіреп тұрған Пань-Гу өсе келе бұл аралық кеңістікті ұлғайтып, ол 18000 жыл бойы тұрып, қайтыс болады. Оның дене мүшелерінің сипатына сәйкес, әлемдегі болмыстың оған ұқсас элементтері пайда болады.

Яғни, мифохаостың бұндай прологикалық-мистикалық сюжеттерінен теориялық тұжырымдама тікелей туындамағанмен, қажетті әдіснамалық жобаларды шартты түрде ұсынуымызға болатындығы сөзсіз. Сондықтан мифтегі Хаостың жалпы концептуалдық деңгейіндегі Бейболмыстық сипаттың көрінісіне тоқталар болсақ, нақты өзіміздің мынадай тың тұжырымдарымызды ашып көрсетуді жөн көрдік:

- Ең түпкі «бастаудың бастауы» түрінде болмыссыздыққа алып келетін Хаосты түрлендірудің қиялшылдығын (фантасмагориясын) байыптауымызға болады;

- Хаос – таза Бейболмыстық та, болмыстық та емес, «бірдеңелік» нәрсе, яғни, қазіргі ғылыми жаратылыстану түсініктері бойынша космогенезде бастапқы жүйесіздік, бейберекетсіздік қызметін атқарады;

- Хаос – таза абсолютті бостық түрін иелену үшін – айқынсыздық, белгісіздік, анықталмайтындық, жаратушылық, бастапқылық т.б. қасиеттерді жамай отыра, материалдық та, рухани да болмыс болып табылмайтын бейне бір тылсымдық пен ұлылықты білдіреді;

- Космогенездің асқақтығы мен трансцендентальділігін ұлғайту үшін қажетті субъект, әрі тылсымдықтың үлгісін орнату үшін қажетті жақ, түпкі болмыстың туындауының субстраты, болмыс пен бірдеңе сапаларынан алшақтауға қажетті мән, құдайлар мен мифтік «құдай типтес» жаратушылар үшін қажетті «материал»;

- Бейболмыстың космогезенездегі ең алғашқы туындаған моделі, «бастапқының бастапқысы, ең түпкі бастапқыны» білдіретін негіз.

- Әрбір мифтік оқиғадағы хаостың түп мәні – рәміздік-образдық түрде құрылған түсіндіру мен мифсіздендіруді қажет ететін тылсым көп қызметті құбылыс т.б.

Біз, Бейболмыстың мифтік бейнесін жалпылама сараптайтын болғандықтан, ондағы әрбір элементті герменевтикалық тұрғыдан талдауға ұмтылмаймыз. Себебі, ол өз алдына бөлек іргелі мәселе болмақ. Мәселен, жоғарыда атап көрсетілген, көне Қытай мифіндегі негізгі орталық құбылыс «жұмыртқаның» космогенездегі Бейболмыстық сипатын байыптасақ, ол – бастапқы, рәміздік түрде өте шағын бір нүктелік, яғни, «алғашқы нүкте» нұсқасын білдіреді, жұмыртқаның іші абсолютті бостық деп пайымдасақ, ол – қазіргі заманғы физикалық Бейболмыс - вакуумды тұспалдайды, сайып келгенде, бұл – ұлы бостықтың ықшам көрінісін білдіріп, оны ұлғайту метафорасымен қарастырсақ, бастапқы түпсіз Бейболмыстық ұлы жүйенің өзін меңзейді де, Бейболмыстың жалғыздығын ниеттейтін жалпы жобаларды жинақтайды, креативтік қуаттылықтың Ештеңеден туындауы ықтимал екендігі туралы логиканы тұжырымдауға мүмкіндік береді, хаостың трансцендентальділігі мен асқақтығын білдіретін эстетикалық-сезімдік тұрғыдан келу парадигмасындағы көріністерден логоцентризмге ұмтылатын бағдарды ашып көрсетеді деп айта аламыз. Түпкі мәннің бастапқы субстрат екендігіне байланысты оны Хаосқа апарып таңатын, оған балайтын тұтас онтологиялық жүйені құрастырудың құрылымы мен эволюциясын байыптайды, жаратылу мен космогенездегі танылматын-анықталмайтын мәселені түпкілікті шешудің айқынсыздығын білдіреді, оның көп мәнділігі мен көп қызметтілігі арқылы сол турасындағы теориялар мен концепциялардың бөлінуіндегі оларға ортақ рухани ядроны бекітеді деп түсіндірумізге болады. Дегенмен, осы тұжырымдарымыздың мифтік хаосты түсіндіріп ашудың бәріне ортақ жобасы болып табылатындығын ескерсек, ғылым мен философия, сенім мен діннің даму тарихындағы орнын айғақтай аламыз.

Хаос туралы ұғымның дамуының, жоғарыда ұсынғанымыздай, екінші кезеңі – көне Грек философиясынан анық көрініс табады. Яғни, мифохаостық космогенезден толықтай ажырамаған ойлау жүйесі оның баламалары мен мазмұны жуықтайтын түсініктерін туғызып, одан соң хаосты мифтік жазықтықтан барынша ажыратып, жаратылуды түсіндірудің көптүрлі нұсқасын ұсынумен байланысты болып келеді деп бағамдауымызға болады. Демек, философиялық рефлексияның басталуы Хаостың мифтік образын қанағат тұта алмады, олай болса, хаос туралы бастапқы байырғы түсініктің өзінің қазіргі заманғы таза Хаостық немесе Бейболмыстық сипатына енуіне қажеттілік туындады.

Бірақ көне Гректік философия осы тұрғыдан алғанда, белгілі бір қырларда, хаос түсінігінің мазмұнының сабақтастығын да кумулятивистік талаптармен жалғастыра түсті. Мәселен, «Алдымен Хаос пайда болды» деген Гесиодтың тұжырымдамасын қолдаған Аристотель, «барлық сезімдік-қабылданатын нәрселер қандай-ма болмасын «орында» болады, осыған байланысты Гесиод хаосты алдыңғы орынға шығарып дұрыс жасаған» дей келе, хаосты кеңістік бойынша қарастырып, оны орынға айналдырып, ешнәрсені қажет қылмай өмір сүретін бірден-бір нәрсе ол орын екендігін атап өтеді.

Осында көрсетілген хаос пен орының тектестігін немесе баламалық байланысын негіздеген идеяның басқаша көріністерін сол замандағы – Фалес іліміндегі – әлемдік теңізден, Гераклит түсінігіндегі – от пен «логостан», Анаксимандр тұжырымындағы – «апейроннан», Анаксагордың идеясындағы – «нус» пен «гомеомериядан», атомистер ұсынған – бос кеңістік пен атомдар дуализмінен байқауға болады. Бұлар белгілі бір жазықтықта хаосқа қарама-қарсы тәрізді болғанмен, алғашқы бастамалық пен айқынсыздық, бірдеңелік пен болмыс еместік, Бейболмыстық пен түпкілік тұрғысынан алғанда, олардың логикалық сәйкестігін танып, натурфилософиялық деңгейдегі жалғасы деп байыптауымызға болады. Көне Грекиядағы бұл баламалы түсініктердің бәрі де, оның авторлары болып табылатын ойшылдардың осыған қатысты идеялары да Бейболмыстық танымға келіп тірелетін жалпы бағдарларды құрайды.

Ал Акусилай – хаосты барлық болмыстың бастауы ретінде танып, оны кеңістікке толтырылған суға теңестіреді, Еврипид – аспан мен жердің аралығы деп түсінеді, Аристофан бойынша, ол – Түн мен Тартар, Эребпен қатар алғашқы потенция болып табылатындығы да мифтік персонаждың логикалық сабақтастығына құрылған оның түрлену формаларын білдіретін тәрізді.

Осыған байланысты кейбір жаратылыстанушы зерттеушілеріміз атап көрсетіп жүргендей, көне Грекиялық философияда хаос бойынша екі түрлі концепция ұсынылады, біріншісі – оны бос немесе бір нәрсемен толтырылған физикалық кеңістік ретінде таныса, екіншісі – әлемдік өмірдің негізі болып табылатын тірі және тіршілік тудыратын феномен. Бұлай бөлудің негізі – оның белсенділігі мен белсенді еместігіне сүйенілген, дегенмен, бұл тұжырымдар, біз үшін, Антика дәуіріндегі хаос мәселесін нақты айғақтаудың кепілі. Бұл талдауларымыздан «хаос ұғымы біздің зерттеу мақсатымыз үшін не береді, оның танымдық маңызы қандай?» деген нақты сауалдарды туындатамыз.

Сондықтан осы сараптамаларымызды қорытындылай келе, Хаостың бұл кезеңге тән Бейболмыстық қырларына тоқталар болсақ, мынадай өз тұжырымдарымызды түйіндей аламыз:

- Бастапқыда болмыс пен дүниенің тұтастай «тығылатын» немесе оны өзінде сақтайтын «ұлы қоры» ретінде пайымдалады;

- Алғашқылық ретінде әлемнің қалыптасу құбылысының орталық түсінігін құрайды;

- Бәрінің (әлемнің) бастапқы, алғашқы хаостық құрсаудан (Ештеңеден) босануына мүмкіндік береді;

- Космогенездің теологиялық іліміндегі жаратылу актісі мен құдай қызметінде қатар қолданылатын олардың ажырамас қасиеті (атрибут) бейнесінде сипатталады;

- Болмыстық дүниенің бәрін жазып-ашатын, кеңейтетін қуатты белсенділік қызметінде көріне алады;

- Рухани немесе материалдық, болмыстық немесе өзге болмыс-Бейболмыстық сипаттарда да қатар бейнелене алатын әмбебап ең түпкі концептуалдылық болып айғақталады т.б.

Хаос хақындағы философиялық талдауларымызды әрі қарай жалғастыра түссек, жоғарыда жіктеп көрсеткеніміздей, Хаос түсінігінің эволюциясының үшінші кезеңіне тоқталсақ, көп жағдайда креационизмдегі бостық сипатына кезігеміз де, космогенездегі діни жаратылу қағидалары бойынша Хаос пен Ештеңенің байланысын сараптауға мүмкіндік аламыз. Әлемнің Ештеңеден жаратылғандығы туралы діни түсінік, шындығында, мифохаос кезеңдерімен жарыспалы түрде «көне өсиеттерде» алғашқы нұсқалардың бірі ретінде ұсыныла бастады: «Жер көрінбейтін және бос болды, қараңғылық тұңғиықтың үстінде, рух құдайы су үстінде болды».

Біздің түсінігімізше, Хаостың осындай діни дүниетанымдағы – Ештеңелік, бостық сипатының жалғасуы ілкі ғылыми, діни, философиялық деңгейлердің жалпы тұтас сабақтастық жазықтығын айғақтай отыра, Бейболмыстың – қай дәуір үшін де маңызды объект болғандығын білдіреді. Олай болса, «Егер сиқыр эмпирикалық, эксперименттік, іс-тәжірибелік ғылымның басы болып саналса, миф – дүниеге көзқарастық, теориялық ғылымның басы»,-деген ой пікірлерге орай, Бейболмыстың бастапқы түсініктерінің қазіргі ғылыми таным үшін соншалықты маңызды сабақтастықпен жалғасқандығы туралы пікірімізді тиянақтай аламыз. Осы тұста Д.Ө. Құсайыновтың: «Өз кезегінде ғылыми емес білім көптеген құпияларды өз құрамдарында сақтады, оларды түсіну және өмірде қолдану көпшіліктің қолынан келмеді»,-деп атап көрсетілген тұжырымдары да осының айғағы екендігіне көз жеткізе аламыз.

Бірақ ол, жоғарыда атап көрсетілгендей, түрлі нұсқаларда берілгенмен, өзінің таза Бейболмыстық қасиетінен алшақтап кете қойған жоқ деп айта айта аламыз. Мәселен; «Орта ғасырдағы айрықша сипаттама бәрі Құдайдың қатысуымен жоқтан жаратылған және соның еркімен анықталатын теоцентризм болса, Хаос бұл жерде жоғалмайды, бір нәрсеге «күнәһарлықты» терістеу бояуын жамайды...»,-деп атап көрсеткен ойшылдарымыз да осы сабақтастықтағы орталық түсініктерінің формалық қана алмасуы жүргізілетіндігін ниеттейді

Осыған байланысты ғылыми Хаос пен діни Ештеңенің жалпы әдіснамалық деңгейлері мен зерделену жазықтығын былайша салыстырып бейнелеп аламыз.

Хаостық, бостық ұғымдарының эволюциясы теологияда Бейболмыс түсінігінің шеңберіне жинақталады. Бұнда да Ештеңе мен Бейболмыс бірін-бірі еркін алмастыратын синонимдер типтес өзара сәйкес ұғымдар болып құрылады: «Барлық Қасиетті жазбаларда, Көне Өсиет, Жаңа Өсиет пен Құранда Әлем және онда бардың барлығы Құдайдың қатысуымен Бейболмыстан жаратылғандығы тұжырымдалады». Яғни, аталған теологиялық тұжырымдамалар мен олардың рухани көздерінің барлығы да бастапқылық ретінде Бейболмысты орталық түсінікке шығарғандығын түйсінеміз.

«Бастапқы аспан мен жердің жаратушысы» (Коран, 6:101),-деп көрсетілгендей, діни қағидалардағы жарату актісіндегі Хаос өзінің Ештеңелік түрін тұрақты сақтайтын канондық тұғырнаманы ұстанады. Осыған орай, құранды түсіндіруші қазіргі ғалымдарымыз да ондағы космогенездік процестегі жаратылу актісін ғылыми тұжырымдармен байланыстырады: «Басқаша айтқанда, аспан мен жер «ratk» жағдайында осы жұмыртқада сақталған. «Ғарыштық жұмыртқаның» қуатты жарылысының нәтижесінен оған қамалған материя `fatk` әрекетіне тап болады, үдерісінде барлық әлемнің құрылымы қалыптасады».

Дегенмен, осы креационизм қағидасындағы бостық немесе Ештеңе жөніндегі абсолютті Хаос туралы түсініктемелер оның жаратылуға қатысты құндылық жағын атап көрсетіп, трансценденциясын ашуға ұмтылғанмен, герменевтика іліміндегі тұйықталу шеңберіне келіп тірелетіндігін байыптауымызға болады. Себебі, осы тұстан Ештеңенің мәнін толықтай ашуға ұмтылыстың өзі мәнсіз екендігін, екіншіден, ол қашанда болмайтын «абсолютті жоқтық» болғандықтан, адам танымы мен «Ештеңенің өзі-үшін танымында» да «сырын» ашуға бағытталмайтын «өзіндік зат емес» деп (И.Канттың өзіндік затына баламалық түрде жобаланған) байыптауымызға болады. Яғни, барлық діни мәтіндерді түсіндірушілер (экзегетиктер) оны «өзіндік Ештеңе» күйінде сақталуды қалайтын трансценденция екендігі ұғынықты-ақ деп түйсінген тәрізді. Сондықтан олар креационизмдегі құдайдың жаратушылық актісін парасаттылық тұрғысынан зерделегенмен, бастапқы Ештеңе құбылысы жөнінде жазып тарқататын ойлар ұсынбағандығына көз жеткізе аламыз.

Осы тұстан біз негізгі зерттеу объектімізге қатысты бастапқы Ештеңе түріндегі Бейболмыстың мәнін барынша толық ашып көрсетіп, оның ғылыми жаратылыстану бағдарындағы Хаосқа қатысты қырлары мен сәйкестенетін жақтарын әрі қарай байыптай түсуіміз қажет.

 Сондықтан, алдымен, теологиядағы креационистік Ештеңе жаратылу актісіндегі үш субъектінің бірі болып елестетілетін модель ұсынамыз: «Ештеңе – Жаратушы – Әлем». Осы үштік құрылымындағы Ештеңені таза абсолютті Бейболмыс ретінде, тіптен жоқ, ешнәрсеге де қатыспайтындық деп есептеп, аталған құрылымнан мүлде алып тастасақ, онда креационизм қағидасы бұзылады. Олай болса, оны алып тастау нұсқасы еш нәтиже бермейді. Егер де ол, шындығында, таза Бейболмыс бола тұра, кез-келген жерге қатыстыруға және қатыстырмауға болатын белгілі бір қызметті өзіне жамайтын «жоба» ғана болса, оны қазіргі әлемнің құрылымына да қатыстыруға болатын еді. Бірақ бұл – «болмыстағы Бейболмыс» деп танылатын басқа мәселе. Сондықтан креационизмдегі алғашқы болып қатыстырылатын Бейболмыс өзіндік тұғырлы орнын осылайша айғақтайды, өзіндік қызметінен айнымайды. Демек, осы тұстағы Бейболмыстың ғарыштық эволюция мен космогенездегі діни тұрғыдан негізделген концепцияларындағы «белсенді қатысушы жақ» және объективті қажеттілік екендігін ұғынамыз. Сондықтан, біз: «Ештеңе – Жаратушы – Әлем» құрылымының элементтерін тұтастандырып, оларды сатылы процесс ретінде тани отыра, үштіктің сабақтастығының органикалық типтес бүтіндік екендігін байыптай аламыз. Себебі, креационизм процесіне құдай мен әлем қаншалықты қатынасатын болса, Бейболмыс та соншалықты құнды қажеттілік, үштіктің атрибуты болып табылады, демек, бірінсіз-бірі болмайтын тұтас бір құбылысты құрастырады. Сондықтан оның діни философиялық тілде «креационизм» деп бір ұғыммен аталғандығы да түсінікті жайт.

Бірақ дінде Ештеңе көбінесе Хаос деп аталмайды, дегенмен, Хаосқа кейде басқаша мән жамалғанмен, Бейболмысқа туыс мағынадан ажырамайды. Түптеп келгенде, Хаос – таза Ештеңе формасында өзінің бастапқы абсолютті бостық үлгісін қабылдайды. Демек, Хаос түсінігінің эволюциясының Ештеңе ретінде бейнеленуі бойынша оның мүлде де «бірнәрсе емес» екендігін аңғарамыз. Сонымен қатар діндегі әлемнің жаратылу көрінісінде Бейболмыс пен Ештеңе синонимдес бір ұғым ретінде қарастырылатындығын тұжырымдай аламыз.

Хаос физикалық тұрғыдан араб-мұсылмандық философтарда – «орын» мен «вакуум» құбылыстарына сәйкестендіріліп ұсынылып, Бейболмыстың жаратылыстанулық деңгейін аша түседі деп тұжырымдаушылардың да пікірін тағы бір өзгеше нұсқа ретінде атап өтуіміз қажет. Бірақ бұның космогенездегі ғылыми хаос картинасын ғана тұжырымдайтындығын белгілеп, біз, қайтадан діни Бейболмысқа қатысты қырына қарай ойыса түсуіміз қажет.

Бұл мәселеге тереңдеп енген сайын, теологиядағы Бейболмыстың парадоксмәнді жазықтығына қайтадан кезігеміз, ол – Жаратушының өзінің Бейболмыстық сипатымен байланысты болып шығатындығы және оны барынша толығырақ шешуіміз қажеттігі. Араб-мұсылмандық фәлсафаны мысалға алатын болсақ, ондағы діни философиядан Құдайдың Бейболмыспен теңестірілген тұстарын байқаймыз.

Бұл ілімдерді сараптай келе, теологиядағы жаратылу актісінің күрделі алгоритмін былайша өрнектей аламыз: «Бейболмыс-Жаратушы» – «Жаратушы-Бейболмыс» – Әлем». Осы тұста бұл ұсынылған құрылымды былайша талдап, түсіндіріп өтуімізге болады: егер де бастапқы объект Бейболмыс, оны пайдаланатын Жаратушы, нәтижесінде пайда болатын – Әлем түрінде көрінетін дәстүрлі тұжырымды негізге алсақ, Құдай мен Бейболмыстың сәйкестендірілуін бұл құрылымға кіріктірсек, бастапқы Бейболмыс құдайландырылған болғандықтан, оны – «Бейболмыс-Жаратушы» деп, ал құдай Бейболмыстандырылғандықтан оны – «Жаратушы-Бейболмыс» деп атап көрсетіп, соңғы буын Әлемді сол қалпында қалдырамыз да, үш буынды қайтадан бір құбылыс ретінде тұтастандырамыз.

Бұл абстракциялы деңгейді әлде де толығырақ ашу қажет, сондықтан алдымен философиядағы дәстүрлі діни түсініктен туындайтын болмыс пен құдайды сәйкестендіретін ұғым «пантеизмге» сүйене отырып, оған баламалық түрде Бейболмыс пен құдайды теңестіру жобасын шартты түрде, ойды дәйекті қылып шығару мақсатында бұл құбылысты – «Бейболмыстық пантеизм» деп атауды жөн көрдік.

Осы тұстан, біз, «Бейболмыс пен Жаратушының теңесуіндегі «Бейболмыстық пантеизм» креационизмдегі Ештеңемен қаншалықты қатынасты, әлде, екеуі бір ұғым ба?» деген заңды логикалық проблема қойып, оны сараптауға ауысамыз. Алдымен, шартты түрде екі түрлі Бейболмысты туындатамыз: біріншісі – жоқтан жаратылған дүниеге қатысты белгілі бір айқынсыз жақ, екіншісі – құдаймен теңесетін белсенді айқындылық. Демек, «айқынсыз Бейболмыс» және «айқын Бейболмыс» деп арнайы атау беріп, ажыратып алуымыздың өзі ұсынған мәселемізді тереңдей шешудің нәтижесі іспетті.

Сондықтан осы тұста діни космогенездік мәселелермен айналысқан зерттеушілеріміздің бостық хақындағы тұжырымдарын да мысалға алсақ; «Ендеше, ұлы Бостық – барлық алғашқылардың алғашқысы, немесе барлық ақырғылардың ақырғысы. Оны адамның ой-қиялы арқылы елестетіп, адамзат тілімен сипаттап айтып жеткізу мүмкін емес»,-деп бостықтың трансценденциясын қайталайтын ой-пікірге кезігеміз де, осыған орай, өз ұстанымымызы қуаттай түсеміз.

Сонымен құдайдың әлемді жаратуындағы Бейболмыстың Хаосқа қатынасты ортақ қызметін шығармашылық (креативтік) қуатпен байланыстыруымызға болады. Дегенмен, діни Бейболмыстың (Хаостың) қуаты тылсым, ашылмаған, ішкі бейтараптылықпен, феноменалдық үлгіні қабылдаумен сарапталады. Себебі, осы қуат – Жаратушының қызметіне бөлінеді, ол тек Бейболмысқа ғана тұтастай жинақталмайды. Демек, Жаратушы Бейболмыстық қуатқа «ортақтасады» дегенді білдіреді. Бірақ теология мен креационизмнің принципіне сәйкес, Бейболмыс өздігінен қуатты болуы мүмкін емес, ол құдай факторы арқылы ғана қуатты. Ал жаратушы болмысты тудыру үшін қуатты болуға «міндеттелген», осы қуаттылық арқылы жаратушы Бейболмыспен теңесіп, қуаттылық қызметін қайтадан «бөліседі» деп ашып көрсетуімізге болады. Осы тұстан «құдай неліктен Бейболмыс болып табылатындығын» оңай түйсінеміз.

Жоғарыда кезеңдерге бөліп көрсеткеніміздей, Хаостың ғылыми жаратылыстық негіздерінің алғышарты 17-18 ғасырлардан-ақ бастау алатындығын зерделеген ғалымдар оны былайша атап көрсетеді: «Если хаос античными мыслителями предположен как начальное состояние мироздания и Космос ими мыслится в оппозиции Хаосу, как инобытие хаоса, то в философии и науке ХҮІІ-ХҮІІІ вв. Хаос преодолевается тем, что отвергается вовсе». Сондықтан осыған байланысты хаос туралы түсініктердің даму эволюциясына сәйкес, хаостың ғылыми жаратылыстық негізделуі ХІХ ғасырдан бастау алатындығын байыптай аламыз.

Бұл дәуірдің ерекшелігі – хаосты таза бейберекетсіздік, жүйесіздік, тәртіппен орналаспағандық ретінде анархиялы сипатта ұсынып, өз мәні жөнінен деструктивтік мағынаға ие болатындығы. «Хаостан түзілген тәртіп» процесі канондық үлгіге айналады. Бұл ойлау стильінің басталуы И. Канттың «Жалпы жаратылыстану тарихы және аспан теориясы» деген еңбегінен-ақ байқалады. Ойшыл атап көрсеткен әлемнің түзілуіндегі бастапқы нәрсе газ тұмандықтары хаос феноменіне тоғысады. Ал физикадағы термодинамика принциптерінің энтропия заңы да хаос мәселесіне байланысты. Термодинамикалық хаос – космоэволюциядағы белсенді жақ ретінде маңызды буын өшеміне өтеді де, «жылу өлімі теориясы» арқылы өзіне қайта оралатын Бейболмыстың мәніне тоғысады. Мәселен, бұл теорияның негізгі түйіндері бойынша, әлемнің жылу энергиясы таралып, сейіліп, тоқталу мен аяқталуға келіп тамамдалатындығы туралы гипотезалық тұжырым ұсынылады. Дегенмен, энтропия теориясын да позитивті және негативті екі аспектіде қарастыру нұсқасындағы, позитивті ұстанымдарда, әлемнің болашақтағы күйрейтіндігі туралы қайғылы бейнеден арылатын оңды теория да жасақталды.

Мәселен, Э. Шредингер атап көрсеткендей, табиғаттағы барлық құбылыстар мен процестер энтропияның күшеюін білдіреді. Тірі организмдер де өзінің энтропиясын күшейтеді. Сондықтан ол өлімен қашу үшін өзі қоректенетін терістеуші энтропия арқылы өмірін жалғастыра түседі.

Бұл – әлемнің жаратылыстық-ғылыми картинасына сүйенілген футурологиялық болжамдарға сәйкес әлемнің болашақтағы болуы мен болмауын баламалық негізге шығаратын ұлы ғарыштық мәселе ретінде туындап, философиялық түрде ұсынылатын қалыптасу мен жойылудың, діни негізде қарастырылатын жаратылу мен апокалипсистің моделін қайталайды.

Біздің сараптауымыз бойынша, болмаудың эмоционалдық тұрғыдан қарастырылатын әлемдік деңгейдегі «қайғысы» орталық түсінікке шығарылады. Бұнда космоэволюция мен космодеструкция дәстүрлі диалектикадағы шеңбер бойынша дамудың қарапайым принципіне тоғысады. Сондықтан ғылыми, философиялық, діни тұрғыдан сарапталатын эволюцияның кері қайтымдылығына байланысты түпкілікті болмау ақылға жүгінетін тұрғыда Бейболмыс мәселесін туғызады. Яғни, әлемнің даму эволюциясы кемеліне келген шағында, кері шегініс жасап, бастапқы болмауына оралады дегенді білдіреді. Осы құбылысты эволюцияның: «Бейболмыс – болмыс – Бейболмыс» сатылары бойынша құрастыруымызға болады. Бұл – шартты жоба ретінде ұсынылады, ғылыми-жаратылыстық хаос пен діни Ештеңе мәселесіне философиялық Бейболмыс феноменінің сабақтасу импликациясын ашады. Осыдан, хаос, Ештеңе, Бейболмыс түсініктерінің бір арнаға тоғысатындығын негіздеп, сәйкесінше, ғылыми, діни, философиялық жазықтықта ғана қарастырылатын бір мазмұнды ұғымды табамыз.

 Жаратылыстану ілімдерімен сарапталған осы кезеңдегі маңызды буындардың бірі – хаос пен тәртіпке қатынасты синергетика мәселесі. Синергетиканы негіздеуші және оның маңызды мәселелерін ұсынушы бельгиялық физик И. Пригожин мен И. Стенгерстің әлемнің ғылыми-жаратылыстану картинасы мен космоэволюцияның процестік негіздеріне жасаған байыптаулары қазіргі заманғы жалпы таным-түсінікте философиялық жазықтықта қарастырылатын өлшемге өтеді. Хаос мәселесін синергетикалық тұрғыдан түсіндірген ойшылдардың басты орталық түсініктері: қайтымсыздық, ықтималдық, флуктуациялардың динамикалылығы т.б. әлем құрылымындағы: болу мен болмау мәселесіне де қатысты ой пікірлерді жүйелей түсті деп айта аламыз.

Мәселен, қайтымсыздықты ретсіздіктің күшеюі ретінде қарастырған ойшылдар жаратылыстану тұрғысынан хаостың реттілікке өту эволюциясын сипаттайды: «Біздің көз алдымызда жаңа тұтастық пайда болуда: қайтымсыздық – барлық деңгейлердегі тәртіптің қайнар көзі. Қайтымсыздық хаостан тәртіпті тудыратын тетіктің өзі болып табылады».

Сондықтан осы тұста креационистік қағидадағы негізгі түсінік – Ештеңенің мистикалық жаратушылық сипаттағы қуаттылық деңгейі логикалық-жаратылыстық әдіснама бойынша хаостың креативтілік шығармашылық туындысына айналатындығын байыптай аламыз. Діни Ештеңе мен ғылыми Хаос құбылыстары белгілі бір жаратушылық қуат арқылы бір арнаға тоғысқандығын түйсінеміз. Демек, ғылыми танымда Хаос белгілі бір шығармашылық туындыдағы қатысушы белсенді жақ (субъектілік) ролін сақтап, ықтималдық, қайтымсыздық процестерін жаратылу актісіне қатыстырып тұр. Яғни, жалпы әлемнің жаратылу құбылысы осындай жаратылыстанулық акциденциялар мен модустар арқылы өзінің қызметін айғақтауға және оны аяқтауға ұмтылады. Мәселен, осы тұстағы қайтымсыздықты философиялық негізде сараптасақ, оның белгілі бір ұлы ішкі күш түріндегі (мегатенденциялы эндогенді) ұмтылысын анықтай аламыз және хаос үшін, өзінің қызметіне байланысты алып қарастырғанда, сыртқа ашылу күшінің (экзогенділік факторын) ықпалын байыптаймыз. Бұл құбылысты тұтастай алғанда, қайтымсыздықтың қуатты ұмтылысы Хаостың тәртіпке өтуінің шарты ретінде құрылып, Хаос өзінің белсенділігін қайтымсыздық пен ықтималдылыққа тасымалдайды деп тұжырымдауымызға болады. Хаостың өзі осы процестер арқылы өздігінен тәртіпке өтіп, бұл процестерді жанама модустар ретінде бағамдап, әлемнің жаратылуы мен түзілуіндегі субстанционалдылық мәртебесінен сәл де болса алшақтайды. Бірақ қайтымсыздық пен ықтималдылық – процесс, ал Хаос – белгілі бір нәрсе немесе ешнәрсе екендігіне байланысты (әйтеуір зат есім) бастапқы түпнегіз бола алатындығынан да айнымауымыз қажет.

Бейболмыс хаостық ретсіздік арқылы болмысқа өтетін саты түріндегі модель бойынша хаостан бұрынғылығын сақтап, өзінің бастапқы мәніне оралып, болмайтындық арқылы бұл процестен ажырайды. Осыдан ғылыми негізделген Хаос кезеңінде Хаостың таза Бейболмыс емес екендігі туралы тұжырым айқындалады.

Сондықтан, біз, осыған орай, «Хаос Бейболмыстан қалай ажырайды және қай қырынан байланысты болады?» деген маңызды, әрі қажетті сауалдар туындата отырып, екі мәселені қатар қойып, негізгі жаңа ой түйіндерімізді ұсынуымыз қажет. Яғни, хаос ұғымының эволюциясының дамуының осы кезеңіндегі Бейболмыстық сипатына маңыз бере отырып, екеуінің сәйкес келмейтін қырлары бойынша мынадай нақты тұжырымдар алдық:

- Хаос – таза Бейболмыстық мәннен ажырап, бірдеңе ретінде болмыс еместік сипат алып, Бейболмыстың ретсіздік пен айқынсыздық жолы арқылы ашылатын нұсқасына жуықтып, болмысқа ұмтылуда белгілі бір процестік, құбылыстық үлгіні иеленеді.

- Хаос – креативтік қуаттылықтың ғылыми-жаратылыстық негіздерін қабылдап, (энтропия, ықтималдылық, қайтымсыздық, флуктуация, бифуркация т.б.) мистикалық-діни өлшемдердегі қуаттылықтан ғылыми парадигма бойынша ажырайды және басқаша бір жазықтықта тоғысатын сәтін табуға ұмтылады.

- Жаратылыстанудың хаостық парадигмасы да «болмау – болу – болмау» моделін қабылдайтындай ұстанымды ниеттеп, осы тұста да Бейболмысқа жуықтайды.

- Хаос пен Бейболмыстың жаңаша ғылымиланған арақатынасын ашуға мүмкіндіктер бағдарланып, діни негізделген Ештеңе мен Хаостың сәйкестенетін тұстары жалпы концептуалдық мәнде ұқсастырылуға мүмкіндік алады т. б.

Мәселен, осы соңғы тұжырымға сәйкес, И.Пригожин мен И.Стенгерс «Хаостан түзілген тәртіп» атты туындысында атап көрсеткендей, болудың (өмір сүріп тұрған болмыстың бар болу процесінің) аяқталуы мүмкін екендігі туралы діни тұжырым да оған сәйкестендіріліп, мысалға алынады: «Дүниені жаратуға дейін жиырма алты ұмтылыс болды, және оның барлығы да сәтсіздікпен аяқталды. Адам дүниесі сол бұрынғы ұмтылыстардан қалған қирандылардың хаосынан пайда болады. Ол өте нәзік және қайтадан ештеңеге айналу қаупінде тұр. «Бұл жолы іс тынды деп үміттенейік»,-деді құдай дүниені жаратқаннан кейін».

Біз қарастыратын космогенездің басты объектісі – болмысқа дейінгі Бейболмыс мәселесі болғандықтан оның жаратылыстанулық хаос түріндегі және креационизмдік Ештеңе феноменіндегі жарыспалы көріністерін біріктіретін (интегративті модель) және ажырататын (дифференциациялық модель) түрде қарастырудың екі парадигмасы бар деп тұжырымдаймыз. Яғни, біріктірушілік нұсқасы бойынша хаос пен Ештеңенің сәйкес қырлары мен функциялары тұтастандырылып, баламалы жақтары зерделенсе, ажыратушылық нұсқа бойынша екеуінің басты айырмашылықтары мен кейбір қырлары сарапталады деп айта аламыз.

Сондықтан біріктіру жобасы бойынша оның мынадай сәйкестенетін жақтарын көрсете келе, баламалық түрде құрылатын мағынасын ашамыз, демек, екеуіне де ортақ қасиеттерді функционалдық тұрғыдан негіздейміз:

1. Болмысқа дейінгі бейтарап ретіндегі алғашқылық екендігі анық.(нейтралитет)

Адамзаттың саналы тіршілігі түзілгеннен-ақ әлемнің бастамасы туралы, яғни, басталуы мүмкін екендігі жөніндегі жобаны негізге ала отырып, алғашқы хаос түсінігін тудырды. Ол мифтік прологикада таза бостық немесе айқынсыз бірдеңелік ретінде бағамдалып, кейіннен ғылыми және діни өлшемдер бойынша жіктеліп кетті. Сондықтан жаратылыстану ілімдеріндегі хаос та, діндегі Ештеңеден жаратылған дүние де бастапқы түпмәнді іздестірудің тұңғиық ойтолғамына берілді. Нәтижесінде «бастапқылық дегеніміз не, ол қандай?» деген сауалды ғылыми космогенездік проблема ретінде қоя білді. Оның, жоғарыда ұсынылғандай, осы екі парадигмасын ашып көрсетсек, бұл екі нұсқаға бөліну қатаң ажыратылған және кіріктірілген ой машығы бойынша жалғасын тауып келеді деп тұжырымдай аламыз. Демек, дін де, ғылым да бастапқы нәрсе туралы ойтолғамды іздестіруге ұмтылыстың жетегінде жүре отырып, ақиқат мәнге жақындай түсетіндігі сөзсіз.

1. Жаратылуға тікелей қатынасты болып табылатын түпкі субстраттық ықпал (мотиватор, стимулятор)

Адамзаттың космогенез туралы ой пікірінің даму эволюциясының нәтижесі Бейболмысты «ең түпкі эпицентр» деп ұғынды. Яғни, одан да түпкі және арғы нәрсе болуы мүмкін емес екендігін орынды байыптады деп ой түюімізге болады. Себебі, сан мыңдаған жылдар бойы дінде де, ғылымда да бұған басқа балама ұсынылған жоқ. Сәйкесінше, Хаостық және Ештеңелік Бейболмыс әлемнің жаратылуы мен болуының, өмір сүруін бастауының алғашқы түрткісі, алғышарты, қозғаушысы ретінде тағайындалды. Яғни, адамзаттың рухани кеңістігіндегі дүниенің жаратылуы туралы идеяларының тоғысуы – болмыстың бар болуы осы екі жазықтықта қарастырылатын Бейболмысқа тікелей қатысты екендігі туралы ой түйіндеді. Мәселе Хаостың немесе Бейболмыстың болмайтындығына байланысты емес болып шықты. Себебі, жоқ нәрсе туралы ойтолғау мен таным теориясын құру да мәнсіз. Бірақ негізгі мән оның тек болмайтындығынан ғана туындады, бастапқылық жоқ болғандықтан ғана мәнді болып табылды. Егер Бейболмыс пен Ештеңе әлдеқандай әйтеуір бір белгісіз бірдеңе болатын болса, олар жаратылу процесіне де қажетсіз болып қалар еді. Осыдан Бейболмыс туралы толғанатын әдіснама үшін «Бейболмыстық логика» деп атауға болатын конструкция (белгілі бір кең ойлау жүйесі) құрылды. Демек, бұны мазмұны бойынша «аэпистемология» (эпистемология болмысты ғана тануға арналған болса, баламалық түрде ол терістеуші мағынаны құрап, «а» префиксін жалғайды, демек, біздіңше, болмыс еместі танудың шартты келісілген «ілімі») деп те атауға болады. Шындығында, ол әлемнің жаратылуы туралы кең ауқымды мәселені қозғайтын болғандықтан, эпистемологиядан да маңызды болып табылады деп көрсетеміз. «Аэпистемологияның» негізгі бірден-бір объектісі – ол бар болса да, жоқ болса да бастапқы деп аталатын нәрсені зерделейді деп тұжырымдауымызға болады.

1. Өз ішінен дамудың (эндогенді-имманенттіліктің) белгілі бір тылсым қуатын иеленеді де, оны пайданалып, жаратылыс үшін іске асырады (компенсатор, реализатор)

Егер бастапқыда ешнәрсе де болмаса немесе ол таза абсолютті Ештеңе (жоқтық) болатын болса, бұдан парасатты сауал туындайды: әлем қалай жаратылады? Осыдан сол бастапқылықтың өзі белгілі бір алып қуатты иемденеді немесе сол алып қуаттылықтың әсері арқылы процесс жүзеге асады деген тұжырым туындайды. Алып қуаттылық космогенезге қосымша екінші жақ (субъект) ретінде қатысады немесе бастапқының өзі осы қуаттылыққа айналады. Сондықтан Хаос жаратылыстану танымы бойынша алғашқы бейберекетсіздік және синергетика, термодинамика, энтропия т.б. заңдылықтар бойынша өз ішінен дамудың, жетілудің, кемелденудің қызметін атқарады. Хаос қалайда осы қуаттылықты иемденуі тиіс болып табылады да, космогенез туралы жаратылыстану теориялары пайда болады. Себебі, бұдан басқа ойлау жолы жоқ екендігін байыптаған адамзат Хаосты таза абсолютті Бейболмыс емес, бірдеңе түрінде құруға болатын модельді таңдап алады.

Ал бұл тұста жаратушы, керісінше, Бейболмыстық сипатқа енеді. Осыдан Ештеңенің бірдеңеге, Құдайдың Бейболмысқа кірігуі туралы алгоритм алынады. Шындығында, екі парадигманың түйісетін тұсы - болмыстың болу мүмкіндігін іске асырушы және толықтырушылық қызметке тоғысады. Мәселен, әлемнің жаратылуының философиялық деңгейдегі «ешнәрсе-бірдеңе-болмыс» танымы бойынша хаосты бейберекетсіз бірдеңе ретінде модельдесек, ол болмысты толықтыруға (компенсациялауға) ауысады. Ал Ештеңе болмыстың болу қажеттілігінің, оның бар болуының түпкілікті мотиві, болуды іске асырушыға қатысушы мән ретінде қалдырылады.

Демек, бастапқы нәрсенің осындай қуаттылығы оны өз ішінен дамитын жүйе ретінде тануға алып келеді. Теологиялық принципте бұл ішкі белсенділіктің бәсеңдетілетінін де атап өтуіміз қажет. Бірақ, Ештеңенің таза абсолютті болмайтындық қасиеті үшін жаратушы оны «пайдаланады». Яғни, Ештеңенің таза «өзі-үшін-Ештеңе» болып табылатындығы креационизм үшін оңтайлы принцип. Жаратушы да оны Ештеңе екендігі үшін, жоқ болатындығы үшін, абсолютті қатыспайтындығы үшін ғана «таңдап алған» болып шығады. Креационизм үшін «бейберекетсіздік» мағынасындағы хаос тиімсіз. Өйткені, ол бірдеңеге айналады да, жарату актісіндегі құдыреттілік пен тұңғиықтылық, тылсымдылық пен жұмбақтықтың деңгейі түсіріледі. Осыдан біз, «креативтілік қуаттылықтың Хаоста неліктен қалдырылғандығын және Ештеңеде неліктен сақталмағандығын» түйсінеміз. Сондықтан Ештеңенің креативтілігінің имманенттілігі мен эндогенділігі шартты түрде, жанама мән (акциденциялық), ал хаостікі субстанциялық болып табылады деп тұжырымдауымызға болады.

1. Әлемнің шеңбер арқылы даму моделі бойынша қайта оралатын тұңғиық жазықтығы болып табылады (регулятор, фальсификатор)

«Басталған нәрсенің аяқталуы да болуы тиіс» деген канондық туындыны алғашыда интуитивтік түрде болса да түйсінген адамзат кейіннен осы тұжырымын парасатты жолмен дәйектеуге ұмтылады. Мифтегі жеке элементтердің пайда болуы мен жойылуының «прогрессивті-регрессивті» моделі кейіннен жалпыланып, тұтас әлемнің жаратылуы мен жойылуы туралы діни апокалипсис идеясын қуаттады. Бұл – диалектикада шеңбер бойымен даму принципіне келіп үндесті. Сондықтан әлемнің жаратылыстанулық-ғылыми картинасындағы материалистік: «жоқтан бар пайда болмайды және бар нәрсе жоғалмайды», «әлем жаратылмаған және жойылмайды», «әлемнің уақыт пен кеңістік бойынша шегі мен аяқталуы болуы мүмкін емес» деген тұжырымдамаларға скептикалық көзқарас орнап, ХІХ-ХХ ғасырларда жаратылыстану ғылымдарында: «ұлғаю мен кішірею», «пайда болу мен жойылу» туралы түсініктер белең ала бастады. Мәселен, «ұлы жарылыс», «жылулық өлім» туралы концепциялар «пайда болу» мен «жойылу» қағидасын қайталайды. Діндегі катаклизм мен ақыр заман туралы апокалипсис жаратылыстану ғылымдары тұрғысынан дәйектелуге бағытталатын тәрізді. Жоғарыда атап өткеніміздей: «болмау – болу – болмаудың» құрылымы дін мен ғылымға ортақ процесс ретінде тұжырымдалады. Сәйкесінше, «Бейболмыс – болмыс – Бейболмыс» актісі әзірге ғылым мен дінге ортақ перспективті проблема ретінде сақтала беретіндігі сөзсіз. Бұл идеямызды мына тұжырымдар арқылы қуаттай түсуімізге болады: «Этот процесс существования Вселенной во времени Стивен Хокинг, создатель физической теории сингулярности, удачно иллюстрирует при помощи сферы, на одном полюсе которой находится Большой Взрыв (theBigBang), до которого Вселенная пребывала в состоянии сингулярности, на другом полюсе – Большой Хлопок, после которого Вселенная опять возвратиться в свое изначальное состояние». Немесе: «Эсхатологиялық және космогониялық мифтердің құрылымы жөнінен ұқсастығы мен үндестігін атап өтуіміз қажет. «Ғарыш, бір кезде пайда болғандығындай, құриды. Алғашқы материядан құрылған ол, өзінің ғасырын өткізіп,оған қайта бұрылады; бастапқы хаостан пайда болып, қайтадан оның өзіне айналады. Бұл түп материя, осы хаос – су». «Их видение этой проблемы предвосхитило описание процессов разделения в «Книге Бытия» в Библии: отделения света от тьмы, неба от земли, суши от воды, а также предвосхитило некоторые позиции в современной науке. Это относится и к концепции процесса деления клетки, и к концепции начала времени и пространства в сингулярности, в которой пребывала вселенная до начала Большого Взрыва».

Осы тұста қазақ философиясының көрнекті ойшылы Шәкәрімнің: «Тумақ, өлмек – тағдырдың шын қазасы, Ортасы – өмір, жоқтық қой – екі басы, Сағымдай екі жоқтың арасында, Тіршілік деп аталар біраз жасы» деген ойтолғаныстарын «болмау-болу-болмау» құрылымын геометриялық кескінде өрнектегендей қылып, түзу сызық ретінде елестетіп түсінуге мүмкіндік (екі басы жоқтық) ашатын байыпты концептуалдық «әдіснама» деп қабылдауымызға болады. Сәйкесінше, адам болмысының да осы жүйеге бағынатындығын мына тұжырымдар арқылы нақтылай түсуімізге болады: «Өмір өткеннің, қазіргінің, болашақтың бірлігі. Шынайылық логикасы тұрғысынан тек «бұнда-болмыс» сәтін иеленеді, «осы шақ нүктесі» өткеннің бейболмысы мен болашақтың бейболмысының аралығындағы нәзік шекара».Бұл идеяның діни аспектідегі көрінісін ұлттық дүниетаным тарихынан да оңай аңғаруға болады. Мәселен, Иүгінекидің: «Жоқ едім. Жараттың. Және жоқ қылып..»,-деген ойтолғамдары да осыны аңғартады.Қазақ дүниетанымындағы әлем хақындағы «космогенезис – эволюция – катаклизм» идеясын қазіргі зерттеушілер қолданып жүрген дүниеауи түсініктер бойынша: «ІЛКІ – ТІРШІЛІК – АҚЫР» түрінде айғақтап алып, Бейболмыстың әлемнің шеңбер арқылы даму моделі бойынша қайта оралатын тұңғиық жазықтығы болып табылатын қызметінің моделін ұлттық философияның «философемдері» бойынша ұсынуымызға болады.

Философиядағы циклды қайта жаңаратын дүние туралы теорияларды басшылыққа алсақ, онда Бейболмыс болмыстың жаңаруының шарты, реттеушісі қызметін атқарады. Осыдан оның болмысты жоққа шығарау (фальсификациялау) қызметі туындайды. Болмыстың аяқталып, Бейболмысқа «өтуін» - «Бейболмыс арқылы болмыстың фальсификациялануы» деп атауымызға болады. Фальсификатор ретіндегі Бейболмыс түпкі мәнінде реттеуші (регулятор) болатындығы да түсінікті жайт. Яғни, жаңару мен қайта түлеуді реттеп отыратын аралық буын түрінде көріне алады.

5.Болмыстың өмір сүретіндігі мен ішкі үйлесімді болып құрылуының баламалық тұрғыдан алынатын өлшемі (верификатор, дифференциатор)

Бейберекетсіз хаос туралы немесе хаосты бейберекетсіздік ретінде елестету моделінің жалпылама шарты – «осы әлемнің» кемелденген, толыққанды, жетілген, үйлесімді құрылған, тепе-теңдік пен ғарыштық өлшемге (балансқа) негізделген болуын бағалау аксиологиясынан және эмоционалды эстетизмінен туындайды. Осы үйлесімділік пен органикалық бірліктің құндылығын бағалау салыстырмалы түрде оған қарама-қарсы бейберекетсіздік пен жүйесіздікті, үйлесімсіздік пен теңсіздікті жасайтын құрылымды шартты түрде таңдап алуға мүмкіндік берді. Демек, «бастапқы Хаос бар болғандықтан, тәртіп те болуы тиіс» логикасы тиянақталып, ол ғылыми және діни тұрғыдан негізделуге бағытталғандығын ұсына аламыз.

Бұл – ең жалпылама концептуалды және ең соңғы балама: «бар» мен «жоқ» өлшемдері арқылы болудың негізгі көрсеткішін құрады. Демек, болмыстың өмір сүруі мен бар болуының салыстырылатын бірден-бір «объектісі» Бейболмыс болып табылатындығы сөзсіз. Сәйкесінше, әлемдік тәртіп пен болмыс үйлесімділігін де Хаос ажыратады. Осыдан Бейболмыстың тексерушілік (верификациялық) қызметі туындайды, өмір сүрудің ең ақиқат және дұрыс таңдалып алынған өлшемін осылай салыстыру моделі айғақталады. Хаостың бейберекетсіздігі дүние түзілгеннен кейін болмыстың үйлесімділігін нығайтып, бастапқы бірдеңе мен кейінгі болмысты ажыратады (дифференциациялайды). Бірдеңе мен болмыс, бірдеңе мен Бейболмыстың ажыратылуы арқылы – болмыс пен Бейболмыстың қатаң қақ жарылуы (дихотомиясы) құрылады деп тұжырымдауымызға болады. Яғни, бар мен жоқтың аралық буыны «бірдеңенің» өзі, бардан да, жоқтан да айрықшаланғаннан кейін, осыдан болмыс пен Бейболмыстың дәйекті түрде екіге айрылуы нығая түседі деп нық сеніммен айта алмыз.

6.«Түп болмыс» (Протоболмыс) түріндегі жалпы концептуалды жоба формасындағы модель, яғни, нәтижесінде әлем түзіледі т.б.

Хаостық және Ештеңелік бастапқылар жай ғана абсолютті бейтарап түпсіз тұңғиық болып табылатын, мүлде көмескіленген, үмітсіз және «пайдасыз» (практикалық) нәрсе емес, жаратылған, пайда болған, түзілген болмыс үшін белсенді болып табылатын ең түпкі, ең ақырғы мән. Яғни, бұдан да мәнді нәрсе болуы да мүмкін емес екендігі түсінікті. Демек, осыдан нақты айқын нәтиже көрінеді, ол – өмір сүріп тұрған болмыс болып табылады (реалды болмысты бастапқы Бейболмыстың «болуының» нәтижесі ретінде қарастырсақ). Немесе, бар болмыс арқылы оның бастапқыда жоқ болатындығы туралы модель ұсынып, ғарыштың қалыптасуын кері шегіндірсек, оны бастапқы Бейболмысқа алып келсек, (космоэволюцияның ретроспекциялық танымы бойынша да) бәрібір қайтадан осы нәтижелілік туындайды. Себебі, Бейболмыс «болған жерде» әлемнің құрылуы тиіс жоба сөзсіз іске асады, оған қажеттілік болмаса, әлем пайда болмас та еді, демек, Бейболмыс – «пайда болған әлем үшін» ғана нәтиже тудырушылық мән болып табылады.

Егер де әлем мүлде пайда болмаған болып, бастапқы жоқтық абсолютті үстемдік ететін болса, болмыс бір уақыттарда әйтеуір пайда болуы мүмкін деп топшылай аламыз. Ал ешуақытта пайда болуы тіптен мүмкін емес болатын болса, Бейболмыс тұңғиық, түпсіз, үмітсіз тылсымдықты сақтап, таза жоқтық қалпын ұстана отырып, тек қана «өзі-үшін-Бейболмыстығынан» айнымайды.

Әлемнің сөзсіз пайда болғандығы, бар екендігіне қайта оралсақ, Бейболмысқа шартты түрде «түп болмыс», «ілкі болмыс» (протоболмыс) деген атау беруге болады. Егер де оның ешқандай болмыстық сипаты болмаса да, космохронология бойынша болмыстан бұрын екендігіне байланысты тағайындалған бұл атауды жалпы концептуалдық мәнде тіркеуімізге болады. Себебі, Хаос пен Ештеңенің болмыстан бұрын екендігі бірден-бір ақиқат және маңызды мән болып табылады.

Жоғарыда атап өткендей, «Болмау – болу – болмау» триадасы бойынша, сәйкесінше, оның «соңғы болмыстық» (постболмыстық) та екендігін атап өтуіміз қажет.

Хаостың осы атап көрсетілген маңызды қызметтерін құрастыра келе, оларды құрылымдық-функционалдық тұрғыдан негіздедік деп айта аламыз.

Хаос пен Ештеңенің космогенездік құбылыстағы бірігуі (интеграциясы) мен бірегейленуінің (идентификациясының) осындай көріністеріне сәйкес, кейде дәстүрлі түсініктерде, ғылыми принциптерде, философиялық концепцияларда олар бір ұғым ретінде де сарапталады. Осы тұста, біз Хаостың да, Ештеңенің де концептуалды мәнде жалпы ұғым бола отырып, көпмәнді және көпқызметті жақтары бар екендігін түйсінеміз. Мәселен, ағылшын ойшылы П.Эткинс – «Хаостың пайда болуы», «Хаосты есептеу», «Хаостың баршаға қуаттылығы», «Хаостың өзгеге айналуы», «Жаратушылық хаос», «Хаос құрылымы» тәрізді проблемаларды арнайы ұстана отырып, оның құрылымдық-функционалдық жақтарын ашып көрсетеді. Демек, оның сәйкестенетін жақтары бар болғандықтан, екеуі екі түрлі атауда кезігетіндіктен, ажырайтын тұстары да болуы заңды. Бейболмыс мәселесін зерделеуші Родзинский оның хаоспен байланысты екендігін терең аңғарып, олардың айырмашылықтарын былайша атап көрсетеді: «Хаос – қозғалысты, Бейболмыс – тыныштықта, хаос – күрделі, Бейболмыс – қарапайым, хаос – толтырылған, Бейболмыс – бостық»

Хаос – мазмұны анархиялық және детерминистік болып ажырауына сәйкес, Бейболмыс – туындысы бойынша бейтараптылық және креативтік қылып оларды екіге бөлеміз. Хаостың бастапқы жүйесіздігі мен тәртіпке құрылмағандық қалпы абсолютті анархизмнің онтологиялық деңгейін елестетеді, оның кейінгі зерттеулерде үстемеленген «детерменистік хаос» құрылымы себептілік бойынша құрылған әлемнің кездейсоқ еместігін айғақтайды.

Біздің түсінігіміз бойынша, Ештеңені қатыстыратын креационизм принципінде ол белсенділіктен айрылып, таза бейтараптылық күйге түседі немесе оның белсенділігі жаратушының актісіне тұтастай көшіріледі. Жаратушы оған креативтілік қуатты таңады деп те айтуымызға болады. Осы тұстан Жаратушы мен Ештеңенің құрылымдық-функционалдық қатынасы мен байланысын ашып алуымыз қажеттігі туындайды.

Осы түсінікте құдай, әрине, – «жоқтан бар жасаушы», болмысты жаратушы болса, Ештеңе құдайға «құрал» (орудие), әрі «ұлы қор» (потенциал) деп жобалаймыз. Бірақ Ештеңенің бұл қызметі өз мәнін айқындайтын бірден-бір басты қызметі емес, құдайдың жарату актісі арқылы болмыстың бар болуының шарты ғана екендігі болса, бұл оның шексіз қырларының болмысқа қатысты алғандағы бірі ғана қыры болып табылатындығын ескеруіміз қажет. Егер Құдайдың мәңгілігін қайта танысақ, Ештеңе жоғарыда атап өткеніміздей, «мәңгілікке дейін және мәңгіліктен кейін» болғандықтан, құдайдың сипатынан ажырап, екеуінің мәңгілікке жарыспалы келіп тоғысатын тұстары алшақтай түседі. Теологиялық түсіндірмелер мен теософияда құдай болмысында: болу-болмау, жаратылу- жоғалу («құдай өлді» - Ницше), әуелден бар болу, оған сену-сенбеу жөніндегі түсініктер жамалып, ол адами таным жызықтығына дейін төмендеген болуы мүмкін болса, Ештеңе бұл өлшемдерден абсолютті тәуелсіз, тыс. Мәселен, оның жоғалуы, өлуі мүмкін емес және оған сену-сенбеу өлшемі де қолданылмайтындығы түсінікті жайт.

 Теологиялық принцип бойынша Құдай болмысты Ештеңеден бар қылса, болмыс Ештеңеден «абсолюттілік» өлшемдері бойынша төменгі «мәртебеде», себебі, ол туынды, екінші жақ. Мәселен, материя мистика мен оккультизмде, теологияда идеядан, руханилықтан, рухтан төмен, «жерлік» деп байыпталған түсініктермен баламалық түрде – болмыс Ештеңеге қарағанда «жерлік» деп модель жасауымызға болады. Себебі, рухани болмыс материялдық болмысқа қарағанда Ештеңеге «жақынырақ орналасқан» немесе Бейболмыстық сипаты басымырақ. Осы тұста, мистицизмге де шолу жасасақ, розенкрейцерлік эзотериядағы «жан – роза гүлі, тән – крест, роза гүлі крестке шырмалған, байлаулы» символы (розенкрейцер – «роза енд крест» деген сөздердің бірігуінен туған) бұған дәйекті мысал бола алады. Сонымен қатар кәсіби философиядағы дуализм ағымында: тән мен жан, рух пен материя арналастығының ұсынылуы, болмыс пен Ештеңе, Ештеңе мен құдай жарыспалылықтарының құрылмайтындығын айқындай түседі. Демек, бұлар дәстүрлі философиялық танымдағы дуализмді құрастырмайды. Осыған орай, бастапқы адамзаттық таным болып табылатын миф: «құдай алғашқы ма, Хаос алғашқы ма?» деген сауал бойынша толғанып, екінші нұсқаны таңдап алған деп тұжырымдауымызға болады.

Мәселен, ағылшын философы Ф.Бэкон «Принциптер мен бастаулар туралы» еңбегінде құдайлық пен Ештеңе (Хаос) қатынасында Ештеңенің алғашқылығының мифотүсініктен бергі қалыптасқан ойтолғам екендігін атап өтеді: «Сказания древних о Купидоне, ил Амуре. Мифы говорят, что этот Амур является наиболее древним из всех богов, из всего существующего, за исключением Хаоса, который одних лет с ним.Этот Хаос который был сверстником Купидона, обозначал нерасчлененную массу, ил кучу, материй». Яғни, бұл пікірдемифохаостық дүниетаным бойыншаЕштеңенің Амур құдайынан да бұрын екендігі баса атап көрсетіледі.

Көне Египеттік мифтерде тіпті құдайдың өзі Хаостан жаратылады: «Көне Гелиопол құдайы «кемелденген» адам кейіпті құдай Атум болып табылады. Атум – алғашқы жаратылған, бастапқы құдай, ол – шолу жасалмайтын, мәңгіліктен бұрынғы су кеңістігі болып елестетілген алғашқы Теңіз Нуннан немесе бастапқы хаостан өзін жаратқан». Осы тұстан, біз, құдай мен Ештеңенің қатынасын қабаттар бойынша орналастырып қарастыруға мүмкіндік аламыз.

Онтологиялық танымдық өлшемдердегі қабаттарға орналастыруға Ештеңенің қатынасуы болмыстан үстемдігін ұсынатын жоба бойынша алынған «астарлы мәтін» (контекст). Мәселен, біз дәйексөз ретінде жоғарыда көрсеткендей, орта ғасырдағы араб-мұсылмандық фәлсафашылар атап көрсеткендей; «Жоқтың жаратушыдан еш тәуелділігі жоқ. Сонымен жаратушының әміріне тәуелді нәрсе – жаратылғанның барлығы, бірақ жоқтығы емес, «бар», «жоқтан соң» дегенді ғана білдіреді. Жаратушының ілгеріде «жоқ» «болмай» тұрып, бірдеңені жаратуы мүмкін емес», - деген тұжырым да Ештеңенің белгілі бір онтологиялық жазықтықтан әлдеқайда үстем болып құрылатындығын ұсынатын идеяны қуаттайды.

Космогенездің діни және ғылыми туындыларына ортақ мәселелердің бірі – ұлы жарылыс (большой взрыв). Ғылымдағы ұлы жарылыстың ашылуының алғышарты – кеңейіп бара жартырған динамикалы әлем туралы толғаныстың дәйектелуі болатын. 1929 жылы американдық астроном Эдвин Хаббл ашқан жұлдыздардағы спектрдің өзгеріп, оның жерден қашықтағандығын білдіретіндігі кейіннен олардың бәрінің жерден алшақтай түсетін қозғалыста екендігі жөніндегі пікірді туғызды. Демек, әлемнің шексіз кеңейіп бара жатырғандығы туралы болжам ұсынылып, сәйкесінше, оның тарылуы да мүмкін болатындығы жөніндегі теория дәлелденді. Физикадағы әлемдік тұрақтылық теориясы терістеліп, Эйнштейн де сол турасындағы моделін кейіннен өзі де жоққа шығарды. Әлемнің кішіреюі тенденциясы қуатталып, сайып келгенде, олардың түптің-түбінде бір нүктеге тоғысатындығы жөніндегі ортақ ұсыныс қабылданып, әлемнің жаратылуы да, регрессиялық нұсқа бойынша, бүткіл материя мен энергия да жаратылғанға дейін бастапқыда бір нүктеде сақталғандығы туралы модельді алға тартты. Бұл – кейінгі зерттеулерде, «нольдік көлемдегі» бастапқы нүкте «ұлы жарылыс» арқылы кеңейіп, өзінің радиусын өте шапшаң жылдамдықпен ұлғайтқандығы туралы теорияны туғызды. 1948 жылы Джордж Гамов егер де ұлы жарылыс болатын болса, одан радиация тууы мүмкін екендігі туралы теория ұсынып, 1965 жылы Арно Пенциас пен Роберт Вильсон оның әлдеқандай белгісіз көрінісін тауып, оны «ғарыштық фон радиациясы» деп атады. Бұл тұста осы жаратылыстану мәселелерінің философиялық Бейболмысқа қандай қатынасы бар деген сауал туындайды.

Сондықтан «ұлы жарылыс» деп аталатын әлемдік бастапқы катаклизм идеясынан өрістейтін философиялық мәселелердің Бейболмыстық қыры бойынша мынадай маңызды сауалдарды туындатып, проблема ретінде ұсынуымызға болады;

- «Ұлы жарылысқа» дейін не «бар» болған?

- Оның әлемді жарататындай қуатының сыры неде?

- «Ұлы жарылыстың» «көлемсіздік» қасиетінің Бейболмыстық сипатты болуына байланысты оның мәні қандай? т.б.

Бұл іргелі мәселелерді, біз, жаратылыстанулық-философиялық тұрғыдан шешуді мақсат еттік. Осы сауалдарды физикалық және діни жолмен ашуға ұмтылған теоретиктердің ой пікірлерін атап өтсек: «Если начало времени совпадает с началом Вселенной, ... действующую некоем временном измерении, полностью независимом и существующем до временного измерения космоса...Это говорит о том, что Создатель трансцендентален и действует о том, что Создатель не есть сама Вселенная, равно как и то, что Он не находится в пределах Вселенной»,-деген түйінді жоба ұсынғандығын көреміз.

Бұл жердегі уақытқа байланысты құрылған жаратылу концепциясының діни және ғылыми үлгілердің жымдастық тұжырымы жаратушының процеске қатысуының қажеттілігін имликациялық түрде зерделей отыра, оның асқақтығын да трансцендентальділік түрінде байыптағандығын бағамдай аламыз. Бұл – әлемнің сөзсіз Бейболмыстан жаратылғандығы туралы тұжырымға алып келеді. Осыған орай, бұндай ғылыми-физикалық тұжырымдамалардың соңғы уақыттарда көбіне теологиядағы жаратылу актісімен сәйкестендіріліп дәлелденетін алаңға шыққандығын атап өтуімізге де болады.

Сондықтан бұл түсініктер жаратылыс туралы діни концепциялармен келісуге бағытталды, жарыспалы туындаған екі идея бірін-бірі қуаттай түсетін құралға, дәйектемелік нұсқаға айналды. Мәселен, Джон Мэддокстың 1989 жылы жарияланған «Ұлы жарылысты аяқтайық» деп аталатын еңбегіндегі әлемнің пайда болуының жаратылыстанулық түсініктерін сараптай келе, осындай өзара кірігуді былайша атап көрсетеді: «...бұл теория теологтардың идеяларын қуаттауда мықты айғақ ұсына отырып көмектеседі». Осы пікірге сәйкес, кеңістіктің кеңеюі процесін Құранда жазылған: «Своим державием Мы водрузили свод небесный и для него раскинули бескрайнее пространство!» (Коран, 51:47) деген ұстанымдар арқылы салыстырған Харун Яхья: «Құран бізге ашып берген тағы бір ақиқат – 20 ғасырдың аяғында ғылыми дәлелденген әлемнің кеңеюі. Хаббл ашқан жарықтың көрінетін спектрдің қызыл бөлігіне қарай ойысуы Құранда ашып көрсетіледі...»,-деп өз пікірлерін айғақтай түседі. Сондықтан теологтардың, физиктердің ұсынған өздерінің осындай сәйкестендіру, бірегейлендіру идеяларын біз зерттеу мәселемізде жалпы әдіснама ретінде ұстанамыз.

Ұлы жарылыс процесін ғылыми-жаратылыстанулық тұрғыдан негіздеген физиктер алғашқы нүктеден жаралған әлемнің аса шапшаңдықпен таралып, қазіргі дүниені құрағандығын, оның орталық нүктесінің кері итеруші және тартылушы күшінің өзара теңдікте құрылып әлемдік үйлесімділік болып шыққандығын да атап өтеді: «Ұлы жарылыс, барлық негізде қарастырсақ та, көптеген көне жарылыстардың бірі емес, бұл жарылыс таңғажайып дәл есептелген күш».

Біздің түсінігімізше, ұлы жарылыс қызметін және процестің субъектісін құдаймен байланыстырудың осындай идеялары жарылысқа дейін құдайдың өмір сүргендігін және Ештеңенің «сақталғандығы» туралы ой ниетін бағамдап, әлемнің Ештеңеден пайда болғандығы туралы тұжырымды ғылыми-теориялық түрде қайталауға бағдарланады. Ғылымда ұлы жарылыстың алғашқы нүктесі – астрономияда шартты түрде ұсынылған көлемсіз «бірдеңе» ретінде сезілсе, оған дейін уақыттың болмағандығы атап көрсетілсе, баламалық түрде кеңістіктің де болмағандығын ұсынуымызға болады. Сондықтан жарылыстың ядросының, бастапқы нүктенің көлемі де болмаған. Егер қандай-да бір көлемі болған болса, ол сөзсіз кеңістікте орналасуы тиіс. Демек, жарылыс – кеңістікті құру мен оның жазықтығын айқындаудың және ашудың иллюстрациясын бейнелеген. Яғни, негізгі түйін – ғылыми жарылыс актісінің діни жарату актісімен теңестіруге болатын нұсқасы алынып, екеуіне ортақ бастапқы Бейболмыстың ядросының «табылуы» болып отырғандығын айғақтаймыз. Екі парадигмадағы Ештеңеден жаратылған дүниенің ортақ нәтижесі – бар нақты болмыс, ал оған дейінгі күй – Бейболмыстық екендігі сөзсіз. Діни парадигмада Бейболмыс пен құдай субъектісі ғана сақталған. Құдайдың асқақтығы мен «құдыреттілік» мәртебесі оның болмыстан бұрын-ақ бар болғандығын білдіретін болса, Бейболмыс болуы міндетті және тиісті де еместігі арқылы «бар» болып табылады. Демек, оның болмауы – жаратылу актісіне қажетті субъект ретінде, осы құбылыста бар болғандығын білдіретіндігін жобалай аламыз.

 Яғни, ұлы жарылыстың нүктесі – Ештеңенің шартты түрде бейнеленуі болып табылады да, діни және жаратылыстану концепцияларындағы орталық басты ядро мен субстанцияның түпкі, бастапқы негізін аша түседі.

Бар туғызуға ұмтылған Бейболмыстық «құбылу» (шындығында, бұл болмыстың бар болуға ұмтылған құбылуымен де тең) шеңберіндегі болмыстың белгілі бір элементінің эволюциясын: «Бейболмыс – болмыс – Бейболмыс» деп тұжырымдасақ, тұтас әлемнің жоқтан жаратылуы, өмір сүруі, жоғалуы модустары таза болмыстың сапасы мен негізгі мәнін айқындайтындығын түйсінеміз. Сондықтан оның «жоқ күйі», «бар болуы», «жоғалуы» сатыларынан өтуі де заңды эволюциялық құбылыс пен болмыстың өз заңдылығын қайталайтын негізгі бірден-бір өлшемі екендігі сөзсіз. Қарапайым айтқанда, әлемдегі кез-келген болмыстық нәрсе; «пайда болып, өмір сүріп, қайтадан жойылады», демек, бұны тұтас әлемге жалпыласақ, ол да сондай күйді қайталайды.

Осы сатылы кезектесетін үштік құрылымды діни және жаратылыстанулық-ғылыми дүниетанымдар да дәйектейтіндігін ескерсек, оның абсолютті тұтастанған, мызғымайтын бірлік екендігінің салыстырмалы үлгісін ұсынуымызға болады. Теологиядағы креационистік қағидадағы: 1) бастапқы «жоқ дүние» мен 2) одан пайда болған болмыс және 3) ғаламдық катаклизмдік Апокалипсис идеясы мен жаратылыстанудағы космогенездік концепциялардағы: 1) алғашқы нүкте, 2) одан «ұлы жарылыс» арқылы пайда болған әлем мен болашақта тарылып, 3) бастапқы жоқ нүктеге қайтып оралатын әлем жөніндегі түсініктердің жарыспалы арналастығы философиядағы Бейболмыстың жалпы концептуалдық мәніне тоғысады.

Осы тұста: «Миллиондаған жылдардан кейін бұл жұлдыздардың кейбірі жарылып, өзінің жаңа ұрпақтарына орын береді. Әлемнің даму циклы осындай...Ұрпақтардың алмасуының арасын миллиондаған жылдар бөліп жатыр, біз үшін бұл мәңгілік, бірақ әлем осы көрінісінде мәңгі емес – ол шексіз өмір сүрмейді, ол бір кездерде пайда болған және бір уақыттарда аяқталады. Қазіргі теориялардың ізінше, Әлем осыдан 20 миллиард жыл бұрын алып жарылыстың нәтижесінде жаралған. Ол өзінің өмір сүруін қашан және қалай тоқтатады, әзірге анық емес, бірақ тәмамдалады»,-деп тұжырымдаған ой-пікір де болмыстың сөзсіз аяқталып, болмыссыздыққа айналатындығын дәйектейтін ғаламдық трагедияны әйгілейтіндігін де атап көрсетуімізге болады.

Немесе термодинамикалық физикадағы В. Томпсон мен Р. Клаузиус ұсынған «жылу өлімі» теориясында әлемнің қайтадан хаосқа айналып, «өліміне» алып келетіндігін дәйектейді. Әлемнің энтропиясы тұйық жүйе ретінде өсіп отырады да, барлық энергия жылу энергиясына айналатындығын байыптайды..». Бұл сайып келгенде, дүниенің дамуының қайтымдылығы арқылы жоғалатындығын білдіреді.

Осыдан Бейболмыс мәнінің жай ғана болмау емес, ғаламдық процестер мен әлем эволюциясының тағдырына қатысты қыры ашылып, философиялық-жаратылыстанулық жаңа парадигмада қарастыруды қажет ететіндігін ұсынамыз. Егер де әлемнің сығылуы арқылы жойылатындығы жөніндегі теорияға сүйенсек, онда, жоғалған болмыстың Бейболмыс болып табылатындығы түсінікті жайт. Сондықтан Бейболмыс – болмыстың; пайда болуы мен өмір сүруінің және жоғалуының тұтастай алғандағы өлшемі болып шығады. Оның болмайтындығы болуға қарағанда, әрине, асқақтау – мәңгілік өлшемінен тыс болып табылатын – «мәңгілікке дейін және мәңгіліктен кейін» түрінде бағамдауға болатын «тұңғиық» мағынаны жамайтындығын ашамыз.

«И. Пригожин кеңеюдің нәтижесінде вакуумнан пайда болған әлем вакуум қалпына қайта оралады, бірақ флуктуацияның қайталануын ешнәрсе де жоққа шығармайды деп санайды»,-деген тұжырымдарға сәйкес вакуум мен хаостың бір ортақ қызметке тоғысқан бірлігі ұсынылғандықтан, осыған орай, вакуумның теориялық-метафизикалық деңгейін сараптау да, біз үшін, Бейболмыстық философиядағы жаратылыстану парадигмаларының бірі болмақ.

#### Cтуденттің өзін-өзі тексеруге арналған сұрақтар

 1.Мифтік хаостың кейінгі ғылымдағы хаосқа қандай ықпалы болғандығын түсіндіріңіз.

 2.Ұлы жарылыс теориясын талдап беріңіз.

 3.Хаос пен Бейболмыс ұғымдарын салыстырыңыз.

 4. В. Томпсон мен Р. Клаузиус ұсынған «жылу өлімі» теориясын сараптаңыз.

 5. Діндегі Апокалипсис идеясын түсіндіріп беріңіз.

Пайдаланылатын әдебиеттер

1. Кішібеков Д., Сыдықов Ұ. Философия. А., 2008.
2. .Концепция современного естествознания: Хрестоматия., испр./Сост. З.А. Мукашев.-Алматы: Аркаим, 2002.- Изд.2.- 362 с.
3. Тұрғынбаев Ә.Х. Қазіргі жаратылыстану концепциялары. Оқу құралы.-Алматы: Білім, 2003.-188 б.
4. Сабит М. Заңдылықтар ашу – ғылымның функциясы//Таным теориясы.-Жиырма томдық.-Астана: Аударма, 2006.-18 т. -504 б.
5. . Булекбаев С. О параллелях между мирвоззрением древнего востока и современной квантово-релятивистской физикой//Адам әлемі-Мир человека.- 2009. – №4(42) – Б.19-33.
6. .Оспанов С.И. Арғытектану негіздері: тәңірлік пен жаратуштралық ілімді зерттеудің ғылыми-практикалық мәселелері.-Алматы: Полиграф Сервис и К, 2009.-543 б.

№15 Дәріс. Бейболмыс мәселесі – онтологияның негізгі тұғыры

1.Бейболмыс түсінігі және оның философия тарихында толғанылуы

2.Ештеңенің құрылымы, қызметі, тәжірибелік маңызы, танымдық қырлары

3.Қазіргі жаратылыстану ғылымдарындағы Ештеңенің негізгі мазмұны

Философиядағы онтологиялық мәселелерді шешудегі метафизикалық ойлаудың асқақ деңгейі болмыс қана емес, Бейболмыс мәселелеріндегі Ештеңе түсінігінің мәнін айқындап алуды қажет етеді. Болмыс ұғымының онтологиялық мәнін концептуалды парадигмалар бойынша сараптау Бейболмыс түсінігін қалай да қамтып өтетіндігі сөзсіз екендігіне көз жеткіздік.

Қазіргі заманғы әлемнің жаңаша бейнесін қайта бағамдау жаратылыстану мен қоғамдық ғылымдар негізінде Бейболмыс мәселесін қайта таразылауды, жаңаша үлгіде тұжырымдауды қажет етіп отырғандығы шындық. Мәселен, Г.П. Меньчиковтың пайымдауынша да, философияның негізгі мәселесіне қарай даулы мәселелер бар. Рух пен материяның орнына болмыс пен бейболмыс мәселесі келген. Осыған байланысты философия тарихындағы Бейболмыс мәселесін сараптау да тарихи-философиялық танымның қажетті буыны. Бейболмыс мәселесімен шұғылданушы ойшыл Н.М. Солодухоның «Әлем өзінің бастауын қайдан алады, болмыстан ба, әлде бейболмыстан ба? Бұл сауал бастапқы философиялық мәселе ретінде мойындалуы тиіс» деген көзқарастары да біздің осы пікірлерімізді қуаттай түспек. Сондықтан Бейболмыс философиясы көне дәуірлердегі алғашқы философиялық ойтолғамдардан бастап, қазіргі жаратылыстану ғылымдарының да мәнді объектісіне айналғандығын сараптап көрсеттік. Философияда ол қашанда болмыстың мәнін ашу мен жаңа онтология қалыптастыруда маңызды болса, жаратылыстану ғылымдарында, космогенез, синергетикалық жүйе, фантомдық энергия т.б. мәселелердің концептуалдық негіздерін сараптау барысында қажетті, маңызды буын бола отырып, философиялық, діни, ғылыми таным үшін ортақ – әлемнің жаратылуы мәселесін де зерделеу үшін қажет екендігіне көз жеткіздік деп айта аламыз.

 Бейболмыс пен Ештеңе көбінесе мазмұны жағынан да толықтай сәйкестенеді. Кейде, Ештеңе Бейболмыстың болмыс емес сәтіндегі таза абсолютті жоқтық пен мүлде өмір сүрмейтіндік болып айғақталады. Сондықтан Бейболмыс пен Ештеңенің мазмұндық жағынан айрылатын кейбір түйткілдері бар. Бейболмыс тек болмысты терістеуші стильде көрініс береді, ал Ештеңе терістейтін нәрсенің өзі болып табылады. Мәселен, Бейболмыс ұғымы жай ғана «Болмыс емес» деген мағынаны білдірсе, «сонда болмыс емес болса, ол не» деген сауал туындайды, осыған орай, «ол – Ештеңе» деген жауап логикалы болып шығады. Себебі, болмыс емес, формальді логикада субъект болып табылмайды, шындығында, ол предикат, яғни, бір нәрсенің сипаты, анықтаушысы. Демек, нақты айтқанда, Ештеңенің болмыс емес болып шығатын мәнін білдіретін терістеуші формалық көрсеткіш. Ал Ештеңе де, болмыс та субъект, сондықтан Ештеңе түсінігін қолдану да орнықты логикалық түсінік. Демек, Бейболмыс Ештеңенің сипаты, ал Ештеңе Бейболмыстанудың «көрсеткіші» (денотаты). Сәйкесінше, болмыс бірдеңе түрінде айшықталатындығы белгілі жайт. Бейболмысты зерттеуші М. Солодухоның ұстанымы да біздің осы пікірімізге орайласады: «Бейболмыс Ештеңе формасында көріне отырып, бастапқыдан-ақ айқынсыз және потенциалды....Болмыс Бейболмыстың негізінде Бірдеңе кейпінде өмір сүреді және онымен бірлікте болады». Бұл ұғымдарды аша түсу үшін: «Бейболмыс – қатыспау, болмысты, өмір сүретіндікті терістеу. Мәнді, айқындалғандықты жоққа шығаратын ештеңеден оны ажыратуымыз керек. Бейболмыс – болмыс ұғымын теріске шығаратын онтологиялық категория»,-деген тұжырымға да сүйеніп отыруымыз қажет.

Ештеңе – бірдеңенің болмысқа қатыспауы, жоқты білдіретін «қасиеттерді» жинақтаған, бойында бар екендік сапалар мүлде болмайтын, өмір сүру, болу, бар болу, қатысу, байланысу т.б. құбылыстарын тіптен иеленбейтіндер. Классикалық философиядағы анықтамаларда: Ештеңе - бір нәрсенің болмыс емесі немесе қатыспауы. Тілде терістеу түрінде көрінеді, - делінген. Ал энциклопедиялық сөздікте: «Ештеңе – шынайы нақтылықты немесе болмысты мойындамай, жоққа шығаратын ілімдер категориясы»,-деп анықталған. Бұл жерде тілдегі терістелу «бей» префиксі бойынша анықталып тұр, мазмұны болмысты жоққа шығару болып табылады. Сондықтан «әлемде екі нәрсе бар» немесе «әлемді екіге бөлуге болады» деуге келмейді, нақтырақ айтқанда, «әлем өмір сүреді және Ештеңе» (өмір сүрмейтіндер бар) – деп тұжырымдауымыз керек. Егер әлем екіге бөлінсе, Бейболмыс өзінің өмір сүрмейтіндік мәніне қарама-қарсы келеді де, әлемнің ауқымына енгізіліп кетеді. Бұл Ештеңенің әлемдік болмыстың құрамына кіретін құрылымның бірі ретінде ұғынылуына алып келеді де, Ештеңе өз мәнінен айрылады. Сондықтан бұлай бөлу біздің логикалық жүйемізді қанағаттандыра алмайды. Себебі, Ештеңе тұтас әлем құрылымына қатыспайтын анықталмайтын жақ деп нақтылай түсеміз. Бұл бір қырынан алынған түсінік, ал екінші диалектикалық қырынан алғанда, Бейболмыс болмыссыз өмір сүре алмайды, бар болып табылмайды және өзінің Бейболмыстығын толық аша алмайды да, таза теориялық, абстрактілі деңгейден елестету мен модельдеу бойынша ғана анықталады. Осы екі түрлі қырынан қарастыру бойынша, оның негізгі мәнін анықтауды қолға аламыз. Қазіргі заманғы философиялық ойтолғамдардың онтологиялық түпкі тұңғиық мәні қалай да Ештеңе мәселесіне келіп тоғысатындығын дәйекті атап өтуші ойшылдар да, Ештеңенің өз мәнін үнемі сақтайтындығын, өзін-өзі қайталап отыратындығын атап өтеді.

Осы түсініктерді басшылыққа ала отыра, Ештеңенің метафизикалық деңгейдегі таза философиялық мағынасын аша түсу қажеттілігі туындайды. Философия тарихындағы оның үнемі қатыстырылуы дүниетанымдық ойтолғам үшін қажетті жақ екендігін білдіреді. Осы орайда, Т. Имамичи Ештеңе мен Бейболмысты зерттейтін ілім атомизм, меонизм салалары тәрізді ештеңелік (ничтоизм) болып, тіпті Ештеңе ілімі (ничтология), латынша – нигитология болуы тиіс екендігін атап өтіп, бұл термин «нигилология» түсінігіне сәйкес келетіндігін дәйектейді. Шындығында, латыншадан алынған «nigil» және «logos» сөздерінің тіркелуі «нигилология» терминін білдіреді. Сондықтан біз қазақша балама ретінде бұл саланы «Ештеңелік ілім» деп атауымызға болады.

Осыған орай, «Ештеңе дегеніміз не?» деген сауалды тереңірек ашу үшін оның мәнін жан-жақты сараптап көрсетуіміз керек және «бұл бізге, яғни, жалпыадамзатқа не үшін қажет?» деген сауалдарға да жауап беруге тиіспіз. Бұл зерттеу еңбегіміздің басты және негізгі түйіні болмақ. Cондықтан біз шолу жасап сараптаған Бейболмыстың философия тарихындағы зерделенуі мен даму эволюциясын және қазіргі заманғы жаратылыстану тұрғысынан қарастырылуындағы ой-пікірлерімізді жинақтай келе, оның мәнін тереңірек ашу, тұтастай мағынасын байыптау үшін құрылымдық-функционалдық тәсілді қолдана отырып, ол ұғымды ешнәрсеге қатыссыз, байланыссыз, оқшау түрде емес, сол байланыстар мен қатынастар арқылы өз мәнін ашатындығына көз жеткізіп, белгілі бір тұтастық, тұйықталған тұтастық емес, ашық және айқындалған тұтастық ретінде байыптадық. Бұл Ештеңенің өзінің ішкі қайшылықтары мен бірлігін негіздеп көрсетуді, сөйтіп, оның мағынасын ашып алуды қажет етеді.

Осыған орай, оның – баламалық атауларын, ғылыми негізделуін, баламалық әлемдерін, сипаттарын, қызметін, айқындалу сәтін, практикалық мәнділігін, тану әдіснамасын, перспективасын формальдік жағынан бастапқы таным ретінде құрастыра келе, әрбір құрылымына жеке-жеке қысқаша тоқталып түсіндіріп өтпекпіз.

Алдымен, оның баламалық түсініктеріне тоқталсақ, оларЕштеңенің әрі сипатын, әрі өзін айқындайтын, өзіне теңесетін құблыстар болып табылады. Сондықтан, оны Ештеңенің анықтамасында да қолдануға болатын көрсеткіштер.

«Өмір сүрмейтіндік» арнайы ұғым немесе категория ретінде танылмайды, бар болып өмір сүретіндерге қарама-қарсы құбылыс түрінде ғана сарапталады. Бірақ өмір сүрмейтін нәрселер «бар емес», «жоқ» болып табылады. Ал «болмыс еместік» Бейболмысты болмыспен контрадикторлы түрде (мәселен, қара – қара емес, яғни, емес сөзі арқылы қарсылық мәнде), яғни, формальді қайшылық бойынша баламалық негізге шығарудан туған түсінік. «Болмыс емес» ұғымының мазмұны, яғни, болмысқа жатпайтындарды, болмыс тұтастығына мүлде енгізілмейтіндерді жинақтайды. Бірақ бұл тұста болмыс емеске, Бейболмыспен қатар тылсымдық мағынасы бойынша алынған «өзге болмыс» та жатқызылатынын ескергеніміз жөн. Дегенмен, өзге болмыс арнайы ғылыми философиялық негізде сарапталмайды, сондықтан оны әзірге мистика мен оккультистік, діни және мифтік түсініктерде олардың тылсымдылығын арттыру үшін қолданылатын құрал деп пайымдай аламыз. Демек, болмыстың Бейболмыстан басқа тағы бір баламасы бар, ол да болмыс болып табылмайды және ғылыми емес парадигмада еркін қолданылады деп тұжырымдай аламыз.

Енді «бар болмайтындық» ұғымына тоқталсақ, оның логикалық субъектісі «жоқ» болып табылады. «Бар емес» пен «жоқты» тура сәйкес келетін ұғымдар ретінде пайымдаймыз. «Бар» мен «жоқ» танымда барынша толық қақ жарылған (дихотомияланған), екіге қатаң ажыраған, үшінші нұсқасы немесе үлгісі болмайды деп белгілі бір деңгейде, нақ сол сәтте ғана кесіп айта аламыз. Сонымен қатар бұл ұғымдардың екеуі де өз мазмұндарын толықтай қамтиды; аздап, жартылай, толық емес сипаттары «жоққа» немесе «барға» әзірге тіркелмейді деп те айтуымызға болады. Ештеңенің бастапқы басты сипаты да осы – абсолютті «жоқ» болуы екендігі түсінікті.

Ал «Қатыспайтындық» ұғымы ешнәрсеге де, бірдеңеге де мүлде қатыспау, яғни, бірден-бір айқын шындық нәрсе болмыс болғандықтан, ол осы болмысқа мүлде қатыспайтындық мағынасында алынған. Бірақ, шындығында, мүлде қатыспайтындықтың өзі бар ма, бұл кейінірек диалектикалық логика тұрғысынан шешілетін мәселе. Демек, болмыс ұғымының құрамына енгізілмейді, оның қандай-ма болмасын элементтерін құрамайды. «Болмыс шеңберінен тыс» деген мағынаны білдіреді. Ол құбылыс түрінде Ештеңені толықтыратын ажырамас қасиетті құрайды немесе Ештеңенің болмысқа қатыспайтындығын ашып көрсететін логикалық предикат болып шығатындығын тұжырымдаймыз.

Бұл тұжырымымыз «қатыспайтындыққа» қарама-қарсы ұғым «қатысу», «болмыс» деген түсінікпен сәйкестенетіндігімен де тиянақтала түсіп, оған: «қатыспайтындық – Ештеңе, қатысу – болмыс» деген тезисті арнауымызға болады. Постмодернистік философияны зерделеушілер атап көрсеткендей: «Сонымен, бүкіл европалық метафизиканың логоцентристік матрицасы болмысты «қатысатындық» деп анықтау болып табылады» деген ой-пікір қатысудың көп жағдайдағы болмыстық сипатын түсіндіріп өтеді.

Бейболмыс философияда арнайы ұғым ретінде көне замандардан толғанылып келеді. Дегенмен, лингвистикалық тұрғыдан осы Бейболмыс атауының қазақ тіліндегі мағынасын ашып алуымыз керек. Осыған сәйкес, егер де қазіргі Қазақстандық философтардың пікірін сараптасақ, олар бұл ұғымды әр түрлі сөздермен береді: Д. Кішібеков – «Болмыссыздық», Г. Нұрышева – «Болмыс емес», «Болмау», Ж.Алтай, А. Қасабек, Қ. Мұхамбетәли – «Бейболмыс», С. Мырзалы – «бейболмыс» және ештеңе мен жоқтық оған баламалық ұғымдар ретінде т.б. Осы пікірлерді сараптай келе, біз «Бейболмыс» атауына тоқталдық. Оның орысша түсініктемесі «Небытие» - яғни, болмыс емес, «не» префикс ретінде «бытиемен» бірге жазылады, сондықтан қазақ тіліндегі префикстердің аз кездесетіндігіне қарамастан ол – «Бейболмыс» деп аударылған, егер «не бытие» болса, онда «болмыс емес» деп аударылар еді. Сондықтан біз «болмыс еместен» гөрі «Бейболмыс» аудармасын жөн көрдік. Дегенмен, қазақ тілінде Бейболмысты сипаттайтын баламалы ұғымдар мен түсініктер де кездеседі. Ештеңе философияда «Ничто» ретінде арнайы категория. Лингвистикалық тұрғыдан «Еш» пен «бей» терістеуші префикстер, Ештеңенің синонимі Ешнәрсе, яғни, нәрсе емес. Нәрсе – материалдық және идеялдық болмыстың жеке элементтеріне байланысты, барлық құбылыстарға да қатысты қолданылады, мәселен Еш-жерде, Еш-қандай, Еш-бір т.б. бәрі де түбегейлі жоққа шығаруды бейнелеуге арналған «Еш» алдыңғы қосымшамен (префиксімен) ашылады. Жалпы Ештеңе бір нәрсенің қатыспауы, кез-келген нәрсенің және нәрселердің болмауы, сондықтан бүткіл болмыстың болмауы да тұтас Ештеңені құрайды. Яғни, Ештеңе біздіңше, Бейболмысқа жақын түсінік. Ештеңе Бейболмыстың болмыссыздығының, болмауының, болмысқа қатыспаудың жалпылама концептуалды функциясын білдіреді, Бейболмыстың өзінің мағынасына жақын түсінігі және дамуға қатыссыз алғанда, анықталу сәті – Ештеңе болып табылады. Ештеңе Бейболмыстың құралы бола отырып, ол Бейболмыстың таза болмауының көрінісін айғақтайды. Сондықтан Бейболмыс пен Ештеңе мазмұны мен көлемі жағынан біршама тең ұғымдар деп бағамдауымызға болады. Бірақ болмыстың даму заңдылығы мен диалектикалық тұрғыдан қарастырғанда, Бейболмыс болмыстың сәті, ал Ештеңе сол сәттердің жоғалуы бейнесінде жиі айқындалады.

Бұндай лингвистикалық талдаудың М. Хайдеггер ілімінде де кездесетіндігі де біздің осы ұстанымдарымызды толықтыра түседі: «Понятие «небытие» Хайдеггер выражает различными лингвистическими средствами. Небытие - это отъятие, отсутствие, отказ, просто префикс «не-». Эмоциональное отношение к небытию отражается в экзистенциалах страха, тоски, заботы. Хайдеггер ищет языковые средства выражения понятия «ничто». Предельным выражением небытия стала бы субстантивация частицы «не». Переводчик и исследователь творчества Хайдеггера А.В.Михайлов указывает на тот предел, где остановилась хайдеггеровская мысль о небытии - в выражении «Нетость священных имен». Отрицательная частица «не», употребляемая безобидно в служебных целях для выражения относительного несуществования, абсолютизировалась в субстантивированное «нетость».

 Ештеңенің қазақ тілінде: «жоқ», «түк», «дым», «болмау», «дәнеңе» тәрізді баламалары бар. Оларды семантикалық жағынан қысқаша талдап өтсек; «түк» - шынайы мағынасында кәдімгі «хайуанның жүнінің қалдығы». Қазақта «Ат аунаған жерде түк қалады» деген мақал бар, яғни, «түк» болмашы белгі, «жоққа» жақын, сондықтан, егер «Ат аунаған жерде оның түгі де қалмаса», «түк те қалмаған» - «(аттың) түгі де жоқ» т.б. фразалар арқылы – «түк жоқ» болып қалыптасқан, себебі, ол кейде «түк те жоқ» болып та айтылады. Яғни, «түк» көбіне жеке дара емес, «түк жоқ» болып «жоқпен» арнайы бекітілуді қажет етеді. Демек, «түк жоқ» ұғымының жалпы мағынасы - әлдебір нәрселердің де болмауы, тіпті болмашы заттардың да жоқ екендігі. «Түк жоқ» болмыстың жоғалған кездегі нақ «сол сәті». Бірақ таза Бейболмыстығы жөнінен бастапқы мағынасы бойынша, оның әсерлілігі төмендеу болып келетін тәрізді. Ал кейіннен «түктің» өзі тілде жеке дара қолданылып, «жоқпен» толықтай теңескен. Бірақ әлі де кейбір тілдік қолданыстарда «жоқпен» қатар айтылып, күшейткіш мәнді жамайды, күшейткіш сөзді арнайы қажет етіп отырғандықтан, оның таза Ештеңелік мәні төмендеу деп тұжырымдауымызға болады.

Қазақ тіліндегі «Дым» сөзі орыс тіліндегі «дым» (түтін) сөзімен төркіндес. Демек, бастапқы шығу тегі бойынша, түтін, бу – жоққа жақын, бар да емес, жоқ та емес «аралық» нәрсе тәрізді болып байыпталған түсініктерден бастау алады. Орыс тіліндегі «дым», яғни, түтін болмашы ғана «бар зат», егер тіпті ол да болмаса – оны қазақ тілінде «дым жоқ» деп қолданады. Осы «дым жоқ», яғни «болмашы нәрсе де жоқ» деген мағынаны білдіреді. Яғни, «дым да жоқ» тіркесі орыс тіліндегі – «дым» бойынша, «тіпті түтін тәріздес болмашы да жоқ» деген мағынаны нұсқайды. Бастапқы мағынасындағы «түк» пен «дым» материалдық жоқтыққа жақын деген түсінікті білдірген. Сондықтан қазіргі тілдік қолданыста «дымға» да «жоқ» күшейткіші көбінесе тіркеліп қолданылады: «дым жоқ». Кейіннен оның мағынасы көмескіленіп, «дымның» өзі жеке дара қолданылғандықтан, Бейболмысты сипаттайтын синоним деп байыптауымызға болады. Ал «дым да жоқ» тіркесі «да» арқылы тағы да күшейтіле түседі («түк те жоққа» ұқсас формада). Сондықтан «дым-ның» бастапқы семантикасына сүйенер болсақ, жоқтықтың солғынданған мағынасын білдіргендігін, әрі ситуацияға байланысты айтылатындығын, яғни, нақ сол сәттегі Ештеңені білдіретіндігін түйсіне аламыз. Бұдан «түк» пен «дым» Бейболмыстың белгілі бір сәті» деген тұжырым алынады. Нақтырақ айтсақ, Бейболмыстың «жоқ болу» сапасының ашылуы мен бекітілуі. Бірақ Бейболмыста материалдық көлем немесе рухани аймақ болмағандықтан, «түк» пен «дым» онымен тура бірегейленетін ұғымдарға айнала отырып, Бейболмыстың мәнін толықтыратын қызметші ретіндегі ұғымдар деп бағамдауымызға болады.

Біз талдауларымызды былайша жалғастыра түсеміз. «Болмау» етістік түрінде құбылысқа қатысты, «болуға» полярлы контрарлы, яғни, лингвистикалық тұрғыдан тура антоним болғандықтан, мүлде «бар болу» емес. Нақтырақ айтқанда, болмыстың жоғалуы - «құбылыс» болып табылады, осы құбылыс «болмау» деп аталады. Олай болса, «болмау» қашанда «болуға» қатысты, онымен салыстырылып баламалық түрде айқындалады. «Болуға тиісті еді»-нің анықталған дәйекті көрінісі, яғни «болуы мүмкін», «болған еді» т.б. құбылыстарға семантикалық мағынасы жағынан жақын тәрізді, ал түпнегіздік мәні жағынан Бейболмысқа ұмтылатын көріністі жамайды. Дегенмен, Бейболмыс процесс емес, сондықтан «болмау» Бейболмысты сипаттайтын, оның өзімен теңесетін, мәнін ашып көрсететін, әсіресе, болмыс еместігін, болу еместігін білдіретін Бейболмыстың модустанған түрі. Шығу тегі жөнінен «болудан» туындаған «болмау» сөзі қазіргі қазақ тілінде өздігінен тәуелсіз «жоқ» мағынасында қолданылады.

«Ештеңе» қазақ тілінде де арнайы философиялық категория ретінде «Ничтоның» қазақша тура баламасына айналған, оны «Ешнәрсе» деп те аударуға болады. Дегенмен, бұл жерде тілдік парадоксальділіктер туындайды, сондықтан оны шешудің нұсқаларын ұсынамыз. Бірінші, біз қарастырып отырған категория түріндегі Ештеңені емес, тілдегі ештеңені қарастырсақ, «ештеңе емес», «ештеңе де емес» «ештеңе жоқ» түсініктерін семантикалық жағынан талдап алуымыз керек. Егер «ештеңе» мен «жоқты» синоним ретінде ұсынып, «жоқ емес» түсінігін қолдансақ, онда «бар» ұғымына жақын болып шығады. Бірақ «ештеңе емес» те, «ештеңе» де мазмұны жағынан бір. Демек, «ештеңенің» терістелуі өздігінен мүмкін емес, «ештеңе» «ештеңе емес» болып айтылса да, өз мәніне қайтып оралады. Шындығында, тілде «емес» терістеуші постфиксі қарама-қарсы мағынаны жамайды, «ештеңе» мен «ештеңе емес» формалық жағынан бір-біріне қарама-қарсы болуы тиіс еді, бірақ олай емес. «Ештеңе бар» тілде қолданылмайтындығына қарамастан, оны қолданып қарасақ, ол «ештеңе жоқпен» бір ұғымға айналады. Шындығында, «бар» мен «жоқ» полярлы контрарлы, «ештеңе емес» ұғымы «бір нәрсе бар» түсінігін формалық жағынан ғана беріп тұрғанмен, мазмұны Бейболмыстық. Бұл лингвистикалық парадокс немесе тілдің жетілмеген жақтары екендігін де атап өтуімізге болады. Дегенмен, «ештеңе» ұғымы «емес» сөзін жалғаса да, «жоқты» жалғаса да «ештеңе бар» түсінігін білдіреді, «ештеңенің бар болуы» бәрібір «ештеңені» айғақтайды. Себебі, «ештеңе» таза абсолютті Бейболмыстың көрінісі болғандықтан, категория түрінде Ештеңеге айналады. Демек, осы сарапталған сөздің түпкі қорытындысындағы ештеңе (кіші әріппен) дегеніміз философиялық қолданыста Ештеңе (бас әріппен) болып табылады. Бұл – Бейболмыстың қазақ тіліндегі таза баламасы, ол да бастапқы мағынасында ситуацияға байланысты, белгілі бір материя немесе болмыстың түрін терістеу үшін алынғанмен, қазір тұтас Бейболмысқа сәйкес болып отырған формада көп жағдайда қабылдауымызға болады. Сондықтан Ештеңе Бейболмыстың лингвопсихологиялық түрде сипатталуы болып шығады, Бейболмыстың герменевтикалық түсіндірмесін көрсетеді. Жалпы алғанда, «түк» пен «дым» ғылыми стильден алшақтау, себебі олардың эмоционалды қыры бар, көркемдік стильге жақын, «ештеңе» категория түрінде «Ештеңеге» айналған, «болмау» ғылыми стилде «болуға» қатысты ғана қолданылады. Сондықтан біз ештеңені «Ештеңе» ретінде бағамдадық. Ештеңе барынша барлық стильде қолданылатын атау ретінде болғандықтан, философиядағы «Ничтоның» барынша парапар келетін баламасы болып табылады деп ой түйіндедік.

Осыған сәйкес бейболмысты (кіші әріппен жазылған) онымен арнайы айналысып, категория ретінде талдап отырғандықтан, Бейболмыс деп (бас әріппен жазу) анықтауды, ерекшелеуді, ажыратып алуды жөн көрдік. Сәйкесінше, тұрмыстық тіл қолданысындағы ештеңенің ғылыми философиялық түрдегі көрінісін одан ажырату үшін Ештеңе (бас әріппен жазу) деп бөліп көрсетуді дұрыс деп есептейміз.

Жоғарыда көрсетілгендей, оның сәйкес келмейтін, бірақ ұқсастырылатын баламалық әлемдерінің өзі шынайы, не жалған екендігі белгісіз, анықталмайтын аймақтарды білдіреді. Сондықтан біз оларды Ештеңеге жатқызылмайтын бір нәрсе ретінде таныдық. Себебі, олар қандай-да бір болмыстық сипатқа ие болатын болса, онда ол Бейболмыс болып табылмайды да, одан алшақтай түседі.

Мәселен, «өзге болмыс дегеніміз не?» деген сауалды метафизикалық тұрғыдан, формалық жағынан қарастыруымызға болады. Болмыс емеске осы өзге болмыс та жатады. Өзге болмыс континуумда да, әлемде де «орналаспаған», өзге болмыстың сапасы мен мәні белгісіз, сондықтан ол болмыс та, Ештеңе де емес болғандықтан аралық нәрсе. Белгісіз анықталмаған, болмыстан өзге болып табылатын және Бейболмыс та, яғни, Ештеңе де болып табылмайтын болғандықтан, «болу-болмау» параметрлері бойынша өмір сүру мен өмір сүрмейтіндіктің «аралыққа орналасуға келісімді» (медиафоралық) жағдайы деп бағамдауымызға болады. Ал бірдеңе (нечто) Ештеңелік ойлау нүктесінен қарағанда, болмыстық сапаға ие, сондықтан танымда: «Болмыс - Бірдеңе – Ештеңе» үштігінің конструкциясы құруға да болады. Мәселен, Г.Ф. Гегельдің идеялары бойынша, диалектикалық тұрғыдан алғанда, бірдеңе мен Болмысты бірлікте қарастыруға болады, тіпті Бірдеңені Болмыс жалпылығының ішіндегі жекелік деп тану да қолайлы. Себебі, Ештеңенің метапарадигмалық жазықтығы мүлдем өзгеше. «Болмыс – Өзге болмыс – Ештеңе» векторында «бірдеңе мен өзге болмыс арақатынасы қандай?» деген сауал ұсынсақ, ол да диалектикалық логика ұстанымында анық айшықталады. Оны болмыс арқылы Ештеңені ашуда модельдеуге немесе мифтік бейнелерді, рух, дао тәрізді «бар да емес, жоқ та емес» құбылыстарды өзге болмысқа алып баруға, апарып таңуға болатындығы үшін қажетті логикалық шартты танымдық «аймақ» деп анықтап аламыз.

Біз осыдан «болмаудың негізделуі – болмайтындық, болудың негізделуі – бар болатындық» екендігі туралы қарапайым логикалық қорытынды тудыра отырып, болу мен болмаудың негіздемесінің түбірлі айырмашылықтарының бастапқы танымдық деңгейдегі көрінісін ұғынып, шартты түрде «болу-үшін-негіздеме», «болмау-үшін-негіздеме» позицияларын таңдап ала аламыз. Яғни, егер де «негіздеме» қатыспайтын болса, болу мен болмаудың тұтасып кететіндігін түйсінеміз. Шындығында, диалектикалық логика бойынша, олардың негізделуі бірін-бірі толықтыру мен даму арқылы айқындалады. Бірақ сол деңгейге жету үшін формальдік логика тұғысынан екеуін шартты түрде ажыратуымызға болады. Себебі, екеуі тура сәйкестенетін болса, онда болмыс пен Бейболмысты ажыратып, оның диалектикасын түсіндірудің қажеттілігі қанша деген формальдік логикалық сауал туындайды. Осы тұста, бұл екеуінің де генезисін жеке-жеке ажырататын «негіздеме» феномені кез-келген нәрсенің бар немесе жоқ екендігін де дәйектейтін жалпы әдіснама ретінде танылады. Осыдан айқын негіздемесі болмайтын құбылыстарды модельдеу қажеттігі туындайды. Мәселен, осы логика бойынша, «негізделу» орталық түсінікке шығарылған жазықтық арқылы «мистикалық өзге болмыстың» болмыстанған негіздемесі жоқ екендігін түйсінеміз. Демек, оның Бейболмыстық негіздемесі де жоқ. Сондықтан өзге болмыс – болмыс та, Бейболмыс та емес. Демек, «негізделу» болмыс пен Бейболмыстың шартты түрдегі өзіндік шекараларын ажыратады. Бұл шекара алдымен өзге болмыстың Бейболмыс та, болмыс та емес екендігі үшін ғана арналғандығын білдіреді.

Тылсым өзге болмыстың бір қыры ретінде «о дүние» аймағын атап өтуімізге болады. Ол әлі де ғылыми дәлелденбеген, діни танымның негізгі ұғымдарының бірі ретінде, ерекше бір тылсым, жоғарыда атап өткендей, танылмайтындық, құпиялықпен айшықталған «бар да емес, жоқ та емес» аралық жазықтық түрінде сеніммен ғана жобаланады. Ал кейбір зерттеушілер оның Ештеңемен сәйкес келетіндігін нұсқайды: «О дүние нақтылы уақыт пен кеңістіктен тәуелсіз құдыреттің тұрағы...Мұндай мәңгі тазалық пен пәктік «әлемі» мазмұны мен мағынасы жағынан «ештеңенің жоқтығына» («ничто») сәйкес келеді десек қателеспейміз».

Біздің пайымдауымызша, виртуальдік әлем де өзге болмысқа жақын түсінік, бірақ бұл шынайы өзге болмыс ретінде танылмайды, себебі, болмыстық сапаға жуықтайды. Ол қазіргі жаратылыстану мен ақпараттық технология саласында анық айшықталатын феномен. «Мүмкін әлем», «нақты көрсеткіші жоқ әлем», «аралық әлем» «өзін өзге форма арқылы көрсете алатын әлем» т.б. ұғымдарға жақын келетін, шынайы өмірде жоқ, тек шартты елесі ғана бар болып табылатын болмыстың эллиминациялық көрінісі деп тұжырымдауымызға болады.

«Физикалық баламалық әлем» деп атап көрсеткен өзге дүниелеріміздің жиынтығы, ғылыми дәлелдену мен шынайылыққа барынша жақын, бірақ тек теориялық түрде ғана дәйектелгенмен, практикалық негізде ұсынылуы әзірге мүмкін емес анықталмайтын жазықтықтар тәрізді. Оның қатарына: «көп өлшемді кеңістік», «Дирактың теңізі», «Минковский әлемі», антидүние т.б. Бейболмысқа физикалық жағынан жуықтайтын әлемдерді де жатқызуға болады. Бұлардың шынайылығына қазіргі заманғы физик ғалымдардың сенімі де мол. Мәселен; П. Дэвис: «күнделікті өмірде қабылданатын, бірақ, әлі күнге дейін ешкім аңғармаған» деп «он бір өлшемді кеңістікті» батыл атап көрсетеді де, оны теориялық тұрғыдан дәйектеуге ұмтылады. Ал қазіргі заманның көрнекті физигі П. Дирак осыған байланысты ұсынылған әлемдерді математикалық аппараттармен құру мүмкін еместігін атап өтсе, С. Хокинг пен Г. Эллис олардың өзге әлемдік сипатын ұсынып, оған үрейлі қатынас орнатып, аса сақтықпен қарау керектігін ниеттейді: «Ашылған және лабараторияда зерттелген физиканың заңдылықтарының кеңістіктік-уақыттық континуумның басқа бір нүктесінде өзіндік орны бар, сөзсіз мықты экстраполяция»[.](http://www.omsu.omskreg.ru/vestnik/articles/y1999-i4/a051/article.html#14#14) Сондықтан мистикалық өзге болмыс әлемін әлі толық дәлелденбеген «физикалық баламалық әлеммен» де тоғыстыруға болады.

Сонымен қатар антидүниенің дүниеге ауысуын бастапқы жаратылу құбылысы ретінде ұсынған көзқарастар сол «антидүниенің» ерекше әлем екендігін атап өтеді: «Барионной асимметрия Вселенной – наблюдаемым преобладанием частиц вещества над античастицами и антивеществом, экстраполируемым на всю Вселенную в целом. Егер олардың теориялық құрылымында ешнәрсе де жоқ екендігі айғақталса, таза абсолютті бостық болатын болса, ол Бейболмыспен теңеседі, ал егер, шартты құрылған модель ретінде онда бір нәрселер ұсынылса, өзге болмыстың ғылыми жобаланған түріне келіп тоғысады деп топшылаған дұрыс.

Ештеңенің құрылымдық-функционалдық негіздерін басшылыққа ала отырып, оның ғылыми негізделуіне қысқаша тоқталып өтпекпіз. Википедиялық энциклопедияда Ештеңенің нақты көрінісі мен аңғарылу сәтін әр түрлі жазықтықта дәйектеп көрсетуге бет бұрған: физикадағы, философиядағы, математикадағы, тілдегі көріністері бар екендігін тұжырымдайды. Мәселен, физикадағы – «вакуум», математикадағы – барлық көптіктің астарында жатқан көптік асты және Ештеңемен теңестірілетін «нөл» саны, тілдегі – терістеуші есімдік «ешнәрсе» деген ұғымды білдіретіндігі де атап көрсетіледі.

Физика, математика, тіл саласындағы көрсетілген нұсқаларды және астрономия мен физикадағы – хаосты, діндегі әлемнің жаратылу концепциясындағы – жоқтықты, геометриядағы – формасыздықты, транспсихологиядағы – шуньятаны (үнді), нұрлануды (суфизм), зікір салуды (шамандықтағы) т.б. жинақтай келе, өзіміз осы еңбектің өн бойында сараптап отырған философиядағы Бейболмыстың айқындалу сәтін көрсетуге мүмкіндік аламыз. Сонымен қатар, көркемдік танымдағы бейнелеу өнеріндегі «қара квадратты» да Ештеңенің сезімдік танымын көрсететін үлгі ретінде ұсынған пікірлермен келісуге болады.

Бірақ бұның бәрін бір жазықтыққа алып келуге де, тұтастай сәйкестендіруге де болмайды. Мәселен, суфизмдегі бұл үдеріс, тек абсолютті бостық қана емес, білім алудағы мистикалық тәсіл, адамның ішкі дүниесіндегі құдаймен тоғысу, ФАНА бейболмысына сіңу арқылы нұрлану болып та табылатындығы шындық. Ал Д.Т. Судзуки дзен-буддизмдегі Саторидің; іштей толтырылған, рационалды терістелмейтін, оңды және жағымды, уақыттың жоғалу сәті т.б. сегіз қасиетті иемденетіндігін көрсетеді.

Сонымен Ештеңенің мәнін толықтай зерделеу мақсатында оның алаңсыздық, тыныштық; бейтараптылық, әрекетсіздік; тұтастық, бірлік, жалғыздық; абсолюттілік, еркіндік; тексерілмейтіндік, жоққа шығарылмайтындық; танылмайтындық, тылсымдық; өзімен-өзі, имманенттілік; асқақ; үрейлі, тұңғиықтық, құрдым; ең соңғы абстракция, ақиқат; субстанционалдылық; абсолютті тура сәйкестік; басталмайтындық, формасыздық т.б. сипаттарын анықтаймыз. Бірақ бұлар даму тұрғысынан келгенде Бейболмыстың таза сапалары ретінде қайтадан жаңғыра түседі.

Ештеңені жалаң Ештеңе ұғымы түрінде емес, үстемдік тұрғысынан қарастырсақ, ол үстем өзі-үшін-Ештеңе болып табылады. Оны шартты түрде оқшау қарастырсақ, ол ұғымдардың, құбылыстардың концептуалды ресурсынан тыс бола алады, белгілі бір ұғыммен шартты түрде байыпталса да, өзімен-өзі болып табылатын ұлы трансценденция қызметін атқарады. Мәселен, адам санасының эмоционалды бостықтан қорқу феномені - Ештеңенің абсолютті үстемдігінен туындайды. Осыған орай, Ештеңе асқақ, үрейлі, үстем, «құдыретті» көрініс тарататындығын ұсынамыз. «Могущественное бытие «откуда» - это не божественное бытие традиционной метафизики. Столь же правомерно утверждать, что «откуда» - «могущественное небытие»,-деп сезімдік тұрғыдан толғанылған ұстанымдар да оны жоғары деңгейден көре білудің үлгісін ұсынады.

Таза Ештеңені елестету моделіне сүйенсек, бәріне де бейтарап, бәріне де енжар күйін бағамдай аламыз. Мысалы, оны жалпы мен жеке қатынасы тұрғысынан қарастырсақ, жалпы да, жеке де Ештеңемен ұғындырылмайды, барабар да емес. Себебі Ештеңедегі жалпы, жеке деген жіктеулер мәнсіздікке алып келеді. Сондықтан Ештеңедегі жалпылық пен жекеліктер, жалпылық пен жекелік қатынасының дәстүрлі диалектикасындай: жалпыда жекелер орналасып, жекелер жалпыны құрап, жалпы жекеге айналып, жеке жалпыға өтіп отырмайтындығын дәйектеп аламыз. Дегенмен, осы жалпы мен жеке ретінде Ештеңе ұғымын оған байланыстырсақ, мазмұны мен мәнін толығырақ ашу үшін ғана қолдансақ, жекелігі – Ештеңенің «біреу», «бір тұтас» (монадо) екендігі болса, жалпылығы – болмыстан да жалпы екендігіне байланысты болатындығы туралы тұжырым алынады. Болмыста жалпылану мен жекелену процестері жүріп отырады, кейде бұл тіпті шексіздікке ұмтылады. Мәселен, онтологиялық «Әлем» болып жалпыланған логикалық операция өзінің аяқталғандығына сенімді емес, олай болса, одан да жалпы, түпкі жалпының болуы ықтимал. Ештеңеде ондай динамика жоқ, ондағы жалпылық та – біреу, жекелік те – біреу, өзі – жеке, өзі – жалпы, сондықтан Ештеңе үшін жалпы мен жеке бір – өз ішінде тұйықталып қала береді. Өйткені, жалпы Ештеңе, жеке Ештеңе ретінде тану әдіснамасы оның мәнін сақтауда ешқандай нәтиже бермейді. Бірақ Ештеңенің «жалпылық» болып табылатын – «Ештеңелік абстракциясы» түсінігінің бұл жерде мағынасы жоқ, жалпылықтың қолданылуындағы болмыс ұғымы мен Ештеңенің таза абстракциялығының да мәні болмайды деп өз ұстанымымызды қорытындылаймыз. Болмыс пен Ештеңенің сана арқылы осы қатынас деңгейі олардың еркіндік дәрежесін анықтауды қажет етеді. Ештеңе, біздіңше, болмысқа өз еркіндігі арқылы қатынас жасайды. Бұл – Ештеңенің өз ішінде аяқталған еркіндік, нақтырақ айтқанда, Ештеңенің еркіндігі өз ішінен тұйықталғандай көріністі береді. Егер Ештеңеде болмыстан жоғалған құнды ұлылықтар, өлшемдер, алыптылықтар бар десек, болмыс еркіндігінде жекелеген болмыстардың жойылуы арқылы «жоғалу» тәуекелі орнайды. Ештеңе өз еркіндігін «ұғынуында» өз еркіндігінің дәйектілігін өзіне ғана арнап қабылдайды, демек, оның еркіндігінің дәйектілігі: болмыстан тыс, тәуелсіз болып табылатын еркіндікпен шартталып, осы еркіндікті өзінен ажырататын, өзгертетін ешқандай да фактор жоқ екендігі арқылы ұғындырылатындығын байыптай аламыз.

Сондықтан Ештеңе өз еркіндігіне «тәжірибе» жасап, оны абсолюттілікке дейін көтереді. Демек, оның еркіндігі «сынақтан» өткізілген, жойылмайтын, мәңгі бар болып сақталатын түрде айшықталады деп ұсынамыз.

Алайда, бұл еркіндік «еркіндіктің өзінің құбылысы» түрінде Ештеңеде орнықтырылмаған, бірақ өз мәні жөнінен басқаша, Ештеңеге арналғандай түрде сақталып тұратын жалпы еркіндік болып шығады деп айта аламыз. Ойлау (сана) осы Ештеңелік еркіндікке ене отырып, оның қарапайымдылығын ұғынады. Сондықтан ол еркіндік таза абсолюттілік сипат алады. Бірақ осы абсолюттіліктің өзі шартты. Болмыстың өз ішінде де өзіне тән еркіндігі бар: «Болмыс дегеніміз еріктің мәлім өлшемінде өз-өзінен болуы. Болмыс өз болуын өз өлшемі арқылы еріктестіріп орындайды десек те, немесе болмыс өз ерік күресі арқылы өз өлшемін қанағаттандыруға құлшынады десек те, бір мағынаны білдіреді»,-деп атап көрсеткен Алфи Хайдар Әметтің тұжырымдары да болмыстың өз ішіндегі белгілі бір тұрақты еркіндігі бар екендігін тиянақтай түседі.

Ештеңенің болмысқа «қатыспауы (өзінің қалыптасуы)», «анықталуы» өзінен кейінгі де емес, бұрынғы да емес болып табылатын абсолютті және диалектикалық емес – тыныштық деген қорытындыға келеміз.

Бұл тыныштық динамикалылық, салыстырмалылық, релятивистік қатынастардан тыс, таза абсолютті тыныштықты сақтайды және болмысқа оның үлгісін көрсететіндігін ұсынамыз. Себебі, Ештеңеде оның қарама-қарсы құбылысы - «қозғалыс» түсінігі мүлде қатыстырылмайды. Яғни, тыныштық – шынайы мағынасындағы қозғалыссыздығының мәнін осы Ештеңеде толықтай түйсіне алады, тыныштық сөйтіп, Ештеңе арқылы абсолюттілік сипатқа ие болады. Онтология мен эпистемологиядағы тыныштық қашанда салыстырмалы болғандықтан, тыныштық түсінігі осындай шартты парадигмадан, Ештеңеде абсолютті деңгейге көтеріле алады деп түсінеміз.

Біздің сараптауларымыз бойынша, ол өзінің өмір сүрмейтіндік мазмұнын – «жоқ болып тұруды» қамтып отырады, дәл осы жағдайда Ештеңе (болмысқа) абсолютті қатыспауды шақырады, бірақ бұл қатыспау шақырылған қатыспау болғандықтан болмысты «сезбейді». Себебі, бұл Ештеңелік болып табылатын қатыспау болмыстан абсолютті түрде тыс, ол үшін «болмыстың бар, жоқ» екендігінің ешқандай да мәні жоқ. Бірақ, бұл «жоқ болып тұру» – сәт (момент) емес, ендеше, қатыспаудың да сәт еместігі, түбегейлі қайшылықсыздықты көрсетеді, бұндай «ешқашан да қайшылыққа келмеудің жалпылама көріністері оның - өзгермейтіндігі мен өзіне-өзі теңдігін көрсетеді» деп концептуалды тұжырымымызды ұсынамыз. Мәселен, өзіне-өзі теңдік туралы тұжырымды өлім мен өмір мәселесіне қатысты Э.Коршельт былай тұжырымдайды: «өмірдін мәні – тірі болу, өлімнің мәні - өлі болу». Сондықтан, Ештеңенің бірегейленуі (идентификациясы) таза абсолютті теңдік пен сәйкестіктің ашық және анық үлгісін білдіре алатындығына көз жеткіздік. Осы ситуацияда Ештеңе болмыстың сапалары мен қасиеттерінен азат болғандықтан, адаспайтын (оның мәңгі болмыссыздығы бірден-бір адастырмайтын «қасиеті»), өзін-өзі терістемейтін, «жек» көрмейтін, өзінің қайшылықсыздығына тең болатын түрде – Ештеңенің абсолютті еркіндігі дәлелденді. Бұл жерде буддизмдегі «жүргеннен тұрған, тұрғаннан отырған, бәрінен де өлім артық» каноны азаттықтың пессимистік теологиялық түрі болса, аналогиялық түрде Ештеңенің «антионтологиялық», сананың «метаонтологиялық» денгейінде оның абсолютті еркіндігі көрінетіндігі анық.

Жоғалған нәрсенің, мәнге, абсолюттікке ие болатынын М.Хайдеггер адам болмысына қатысты тұжырмайды; Өлім - адам өмірінің нәтижесі, қорытындысы. Ал Г. Нұрышева осы пікірді қуаттай түседі: «Өлім өмірдің мәнге ие болуына міндетті және осы мәнге ие екендігіне адамның көзін жеткізеді. Өлім болмай, өмір шексіз болса, оның адам үшін еш құндылығы мен мәні қалмас еді ғой». Осыған орай, Ж.П. Сартрдың «болмыста болмау құндылығы» деп адам болмысының мәнін ажыратқандығы да Ештенің құндылықтық жазықтықтан қарастыруға болатын мүмкіндігін антропологиялық деңгейде дәйектейтін ұстаным. Осы идеяны Франкл – өзінің өлімін түйсіну адам болмысын мағынасынан айыру емес, қайта оған мағына енгізу болып табылатындығы туралы пікірімен дамыта түседі. Олай болса, адам өлімі оны «болмыстық құрсаудан» ажыратып, Ештеңенің абсолютті еркіндігіне жетелейді деп тұжырымдай аламыз.

Н.М. Солодухо болмыстың аяқталған, уақытша, салыстырмалы, ал Бейболмыстың шексіз, мәңгі абсолютті және бәрін жұтатындығын, одан бәрі пайда болатын стихия және шырмауының тереңдіктерінде бәрі батып кететіндігін, бәрі де Бейболмыстан келіп, оған кері оралатындығын, барлық субстанциядан жоғары тұратын соңғы инстанция екендігін атап өте отырып, Бейболмыс рух та, материя да, құдай да емес, оның айқынсыздық, Ұлы Ештеңе, туылмағандар мен өмір сүріп кетудің аталмайтын қуаттылығын өзінде сақтайтын құпия болып табылатындығын және оның мәні жөнінде айту қиын, тек болжауға ғана болатындығын, «бәрін өзінде сақтайтындығын» тұжырымдап, демек, абсолюттілігіне сүйеніп, оны субстанцияға айналдырса, Д.Л. Родзинский: «Бейболмыс – субстанция, болмыстың мәңгі, өзгермейтін негізі ретінде сақталады»,-деп атап көрсетсе, А.Н. Чанышев: «Бейболмыс абсолютті, ал болмыс салыстырмалы», «болмыс – бейболмыстың кері жағы, нақтырақ айтқанда, бейболмыстың өмір сүруінің формасы»,-деп өзінің кесімді пікірін білдіреді.

Демек оның субстанциялық мәнін ашу да өзекті күйіндегі перспективті мән. Осыған байланысты абсолютті ашу үшін: «болмыс», «Бейболмыс» және «қалыптасу» концепттерін әр түрлі жазықтықта қарастыру қажеттігін ұстанған Бейболмысты зерделеушілер оның шынайылығы-шынайылығыеместігінбойынша зерделейді: Болмыс; метафизикалық тұрғыдан – шынайы, релятивистік тұрғыдан – алдамшы (иллюзиялы,) диалектикалық тұрғыдан – шынайы, ал Бейболмыс, сәйкесінше, алдамшы (иллюзиялы), алдамшы (иллюзиялы), шынайы. «Философиядағы ең шатастырылған және күңгірт пікір әдетте болмысты әлдебір бүкілжалпы мән ретінде түсіндіретін толғаныстармен байланысты (еске салсақ, бұл мән емес, сапа)» екендігін де атап өтеді. Осы тұстан Бейболмыстың «қасиет» түріндегі мағыналылығы ашылады. Яғни, ол болмыстық таным үшін ғана өзінің мәнінен ажырап, белгілі бір «қалып» пен «күй» түріне ауыса алады. Бірақ таза Ештеңе өзінің мәнінен өзі үшін ажырамайды. Сондықтан біз оның мәнді жинақтай отыра, одан субстанцияға өтетін, оның ақиқат болып шығатын тұғырнамаларын концептуалды түрде зерделей аламыз.

Осыдан оның болмысқа қарағанда аса тәртіпті, «жинақталған» түрде екендігі ашылады, себебі онда жинақталмайтындай ешнәрсе жоқ. Біз жинақтап ұсынған, Ештеңенің – белгісіздік, анықталмайтындық, танылмайтындық т.б. сипаттары арқылы онда ешнәрсеге қатыссыз белгісіздік, түсініксіздік жайлайды. Олар Ештеңенің болмайтындығын дәйектей түседі. Демек, Ештеңе өзінің жоқ түрінде ғана (өмір сүреді) екендігін қайтадан таниды. Оның осы жоқтығы ешқашанда түсірілмейді, ал оны жоқтығынан айыру болмысқа енгізіп жібереді. Ол белгілі бір деңгейдегі алаңсыздық жағдайында «өз» патшалығын құрған, сондықтан жоқтығынан «айрылу» мен «айрылмау» өз қолында, өз функциясында болу болып табылады. Демек, тиімді-тиімсіздік сапа оның аймағынан «жойылған» емес, әуелден-ақ болмаған, қазір де жоқ болып тұр, болмайды да, себебі, бұлар Ештеңенің мәнінің қажетті құрылымдары. Ештеңе ұғымдарға бөлінбеген, себебі онда қандай-ма болмасын сапалар абсолютті қатыспайды, сондықтан ол тұрақты өмір сүрмейтіндікті қамтуға дәйекті түрде орнығатындығын ұсынамыз. Бірақ осы тұрақтылықтың өзі шартты екендігін ескеруіміз қажет.

Ештеңе – «шексіздікке дейін» және «шексіздіктен кейін», «уақыт пен кеңістікке дейін» және «уақыт пен кеңістіктен кейін», «шетсіздікке дейін» және «одан кейін», сонымен қатар, бұл сапалар «өздерінің өн бойында» сақталып, «өзімен-өзі», «өзінде-өзі» болып табылатын абсолюттікке тоғысады деп өз тұжырымдарымызды нақтылай түсеміз. Мәселен, жаратылыстанушы ғалымдарымыз Ештеңенің «уақытқа дейінгі» көрінісін былайша ашып көрсетеді: «Философиялық тұрғыдан түсінсек, ғаламның бастауы, мәңгіліктен уақытқа өту. С. Вайнберг «Алғашқы үш минут» деп аталған еңбегінде, 0,0108 секундт уақытты ғаламның тіршілік ете бастауы ретінде белгілейді: «Біз алғашқы көріністен бастадық, ғарыштық температура Кельвин бойынша 100 млрд. градусқа дейін төмендегенде, көп мөлшерде сақталған бірден-бір бөлшектер фотондар, электрондар, нейтринолар және оған сәйкес келетін антибөлшектер ғана болды».

Бейболмысты зерделеушілеріміздің пікірлері де өзіне оралатын Бейболмысты оның шексіздігі мен аяқталмағандығы арқылы басты түйіндердің бірі ретінде атап өтеді: «Өзінің шексіздігі арқылы ол өзінің жеке бейболмысы».

Егер мәңгілікті, шексіздікті, шетсіздікті дүние мен материя игерсе, Ештеңе дүниенің қасиеттерінен, сапаларынан абсолютті тыс болса, оған тиеселі, өзіне ғана тән: үстем қасиеттер (антиқасиеттер) мен үстем сапалар (антисапалар) «дейінгі» және «кейінгіні» қамтитын қызмет атқаратындығын ұсынамыз. Бұны аналогиялық түрде «объективтілікке дейін» және «объективтіліктен кейін» - болмысқа енуге дейін және жоғалған болмысты мысалға алып дәйектеуімізге болады.

Ол: абсолютті түрдегі ақиқат, әрі абсолютті ақиқат, әрі ақиқатты абсолют деп тұжырымдаймыз. Себебі, әлемнен де бұрын бастапқы тұрақтылық қалып оны үнемі таза абсолюттілікке жетелейді. Жоғарыда атап өткендей, оның бос кеңістікке тең екендігін ескерсек, осы тұста көне дәуірден бастау алған буддизм іліміндегі оны ақиқат ретінде танудың байырғы шығыстық үлгілері біздің бұл тұжырымымызды толықтыра түседі: «Ал салыстырмалы немесе шартты ақиқат – субъектінің объекттің салыстырмалы табиғи көріністерін игеруі. Сонымен бос кеңістік пен ақиқи тоғысулар абсолютті ақиқаттың түп мәні, ал қалғандары, дейтұрғанмен – шартты ақиқат».

Осыған орай, біз мынадай өз тұжырымдарымызды ұсынамыз. Ештеңе жоқ түрінде ғана «өмір сүреді». Жоқтықты «жойып, құртып жіберсе де» ол өзінің бастапқы қалпын сақтайды. Демек, оны жойып жіберу процесі Ештеңелік болмысын нығайтудан басқа ешнәрсе де емес дегенді білдіреді. Ол болмыс болып сақталмас үшін өзінің жоқ екенін үнемі «қайталауда». Осы тұрақтылық ондағы белгілі бір қозғалыссыз тұйықтыққа жетелейді. Ал антропологиялық тұрғыдан осы тұрақтылық, мәселен, шығыстық дүниетанымда адамның өміріндегі белгілі бір жетістікке жетудің шарты болып табылады.

Ештеңе өзін «тастай алмайды», өзінен «айнымайды», «өзгерте аламайды». Сондықтан оның болмысқа аналогиялық түрде алынған сапалары осылай ашыла түседі. Мәселен, ол тұңғиық шексіздікте болмысқа қарағанда әлдеқайда «көлемдірек» деп тұжырымдасақ, «Болмыс Ештеңеден кем немесе тең» деген алгоритм алынады: болмыс ≤ ештеңе. Мәселен, жалпы болмыста адам болмысы - біреу. Ал Ештеңедегі адамдар болмыстағы адам деп мүлде есептелмейтін түрлер ретінде көп, шексіз. Яғни, болмысқа мүлде өтпеген «адам» деп атауға болатын нұсқалар. Немесе: «жеке тұлға» – нақты бір адам, оның Бейболмыстағы бірнеше, тіпті шексіз көп формалары «бар», Ештеңеде шексіз сан есебінде олар шексіз екендігі түсінікті-ақ.

Гегельдің: «Конечное не только изменяется, как нечто вообще, а преходит: и не только возможно, что оно преходит, так что оно могло бы быть, не преходя, но бытие конечных вещей, как таковое,состоит в том, что они содержат зародыш прехождения как свое внутри-себя-бытие, что час их рождения есть час их смерти»,-деген ұстанымдары да «Ештеңе ішіндегі болмыстың болуға өтуінің айналмалы мүмкіндік «тұқымы» дегенді меңзесе, Н.Солодухо да осыған үндес пікірді қайта жаңғыртады: «В таком случае бытие – момент небытия. В небытии есть зародыш бытия. В противном случае следует отказаться от рассмотрения проблемысуществования абсолютного небытия, так как без бытияк нему не остается подхода»,-деген Бейболмысты зерделеушілердің де пікірі Ештеңеден болмыстың кем болып табылатындығы бойынша құрылған тұжырым екендігін айта аламыз.

Осы тұста болмыста жоқтың бәрін, оған қатыспайтындарды, тұтастай алғанда, Ештеңе қабылдаған деп бағамдауымызға болатын тәрізді, өмір сүретіндердің бәрі болмыста бар, үшінші «өлшем» жоқ деп кесіп айтуымызға болады. Болмыста «не жоқ» болса – сол, немесе өмір сүрмейтіндер тұтастай алғанда, Ештеңеде «бар». Ештеңеде қалыптасу, не дайын күйінде болуға ыңғайланып тұру процесі болмайды. Ғарышты ізгілік-зұлымдық мәселелерінің алаңдатпайтыны тәрізді болмыстық мәселелер де белгілі бір деңгейде оқшау түрде алынған Ештеңені алаңдатпайды. Сондықтан оның «өмір сүру» тәсілі – Алаңсыздық екендігін ашамыз. Бұл алаңсыздық модус, шындығында, көне дәуірлерден тамыр тартқан Бейболмыстың қасиеті ретінде біздің тұжырымымызды дәйектей түседі. Мәселен, Ежелгі Үнді дүниетанымындағы Буддистік философияда ол бос кеңістіктің негізгі өзіндік ұстанымы ретінде түсіндіріледі: «Алаңсыз тыныш күйдің басты мақсаты мен артықшылығы сонда, оның көмегімен бос кеңістік жете түсінілетін және сонымен бірге болмыс айналымынан арылатын ерекше түсіну жағдайына қол жеткізуге болады». Яғни, осы түсіндірмедегі «болмыс айналымынан арылатын» деген ұғым да таза алаңсыздық сипатты әйгілеп тұрғандығын аңғаруға болады.

Біздің түсінігіміз бойынша, егер де «алаңсыздық» сапаны одан әр қарай тереңдете түссек, Ештеңенің өз ішінде қайшылық жоқ, оны өзгертуге, дамытуға, қозғауға келмейді, алаңсыздықты иеленгендіктен жағымды-жағымсыздық және иерархиялық өлшемдер онда сақталмайтындығын да атап өтуіміз қажет. Сондықтан оны мәңгілік қарапайым нәтиже деп тұжырымдауымызға болады. Абсолютті еркіндік, даналық тәрізді сапаларды жинақтаған Ештеңе өз ішінде тынышталу үстінде деп айта аламыз. Ол тыныштықтағы абсолютті тұтастық бола отырып, өзін-өзі үнемі ішке тебуші имманентті-эндогенді. Өзімен - өзі тұйықталу оның өз ішіндегі тұрақты сақталуын ниеттейді. Оның болмысқа қатыспауы абсолютті тыныштықтағы жоқтық ретінде байыпталады. Ештеңе бастапқыдан-ақ бәрімен келісілгендікті жинақтаған, тек онда болмыс қана мойындалмайды, «бар болу» ол үшін – фикция деп тұжырымдай аламыз. Осы тұста, біз, өз ұстанымымызды орнықтыра түсу үшін М. Хайдеггердің Ештеңені бір нәрсе деп айтуға болмайтындығын, ол қайтсе де Ештеңе болып қалатындығын байыптаған тұжырымын да мысалға алуымызға болады.

Сондықтан ол – абсолютті ақиқат, субстанция, негіз, бастама, әрі «жалған», себебі, өмір сүретін деген атауды шынайылық деп түсіндіретін философиялық ұғыммен қарағанда ол шынайылық емес, тіпті оған белгілі бір дәрежеде қарама-қарсы. Сондықтан ол өзін-өзі жоққа шығаруға арнайы іс ретінде қатыспайды, ондағы жоққа шығару процесі үнемі өзінің мәнін өзі тану ретінде елеусіз қайталанып тұратын «құбылыс» екендігін де түсіндіріп өтпекпіз.

Ендеше, біз оны былайша тұжырымдаймыз: Ештеңе абсолютті, әрі абсолюттің өзі, мәнді, әрі сол мәннің өзі, субстанциалық, әрі субстанцияның өзі. Себебі, ол өзіне-өзі және өзінің мазмұнына өзі толық сәйкес келудің абсолютті озық, түпкі үлгісі, сәйкес келмей қалудың мүмкін еместігінің бірден-бір көрінісі. Оны абсолютті деп сапаландырсақ, оған қатысты түсініктердің бәрі де абсолютті, сондықтан ол өзі абсолют болмауы мүмкін емес, тіпті ол қажетті абсолют деп айғақтай аламыз.

Сонда Ештеңе – болмысты танудағы релятивистік түсініктегі «абсолютті ештеңе болмайды» деген принципін салыстырмалы-абсолюттілік сатысынан өткізіп, абсолюттілікті салыстырмалылықтан алшақтатып, өзі абсолюттілікке айналатындығын ұғына аламыз. Бірақ абсолюттілік концептісі бірден-ақ Ештеңенің өзімен сәйкес деп атап көрсетуге болмайды. Абсолюттің сапалары мен Ештеңенің сапалары сәйкес, бірақ абсолюттің өзі әзірге Ештеңе болып табылмайды. Болмыстағы салыстырмалы түрдегі абсолюттілік «бұғаудан» Ештеңе арқылы ғана «босануға» мүмкіндік алады да, таза абсолютке өтеді, абсолют абсолютті түрде өзін-өзі салыстырмалылықтан «тазартады да», өзінің абсолюттік мәнін Ештеңеге жалғайды. Яғни, соңғы абсолют адами танымдағы, сана байыптаған абсолют емес, демек, абсолют-абсолют емес, оның болмыстағы абсолют феномені жойылады да, Ештеңедегі абсолюттілігі ғана мойындалады. Ол осыдан Ештеңелік Абсолютке өтеді (бас әріппен жазылған Абсолют). Демек Ештеңе таза, мүлтіксіз абсолютті (абсолютті абсолют), әрі абсолюттің өзі болып шығатындығын дәйектейміз.

Осы тұста жоғарыда атап өткендей, Н.М. Солодухоның, Д.Л. Родзинскийдің, А.Н. Чанышевтің пікірлеріне сүйене отырып, оның абсолюттілігін таза Бейболмыстық сипатпен дәйектеп, орнықты тұжырымдаған К.А. Шпеканың зерттеу жұмыстарындағы абсолюттілікті негіздеу идеяларын басшылыққа ала отырып, Бейболмыстың абсолюттілігі туралы қорытындымызды қуаттай түсеміз. Дүниенің жоқтан, ұлы жарылыстан, хаостан жаратылу сәтіндегі олардың алып қуаттылық дәрежесін, абсолютке теңестірген ойшылдарымыз былайша көрсетеді: «Кейбір қазіргі заманғы физиктер, мысалы, 1 метр куб абсолют 40 триллион ядролық бомбаға тең энергетикалық қор қуатын иемденеді деп есептейді». Бұл тұжырым біз үшін «Абсолюттілік – Абсолют – Бейболмыс – Бостық» бірлігін ұсынуға толықтай мүмкіндік береді.

Біз осылайша Ештеңенің – алаңсыздық, тыныштық, бейтараптылық, әрекетсіздік, тұтастық, бірлік, жалғыздық, абсолюттілік, еркіндік, тексерілмейтіндік, жоққа шығарылмайтындық, танылмайтындық т.б. сипаттарын дәйектеп өттік.

Ештеңенің мәнін құрылымдық-функционалдық түрде барынша толықтай ашу үшін, қызметтерін ұсынамыз: онтологиялық принцип бойынша болмыстың әр түрлі қырлары тең, олай болса, аналогиялық түрде болмыс пен Ештеңе де «тең құқылы» деп қарастырып, осы конструкция арқылы оны экспликация жасау мәселесі қойылады. Осыған байланысты болмысқа қатысты алғанда ғана, біз, Ештеңенің мынадай функцияларын ұсынамыз да, оларды дәлелдейміз:

- Ештеңе – алғашқылық, ілкі бастамалылық ретіндегі детерминистік қызметті қамтиды. Теологиядағы креационизм мен қазіргі жаратылыстану ілімдеріндегі космогенез теорияларының гипотезаларына сәйкес, егер дүние жоқтан (Ештеңеден) жаратылған болса, бұл процесті сараласақ, нақтырақ болу үшін кескіндеп көрсетсек, дүниеге арналған, болмысқа шақталып дайындалған және сол арқылы барға айналған жоқтықты (Ештеңе) – геометриялық бейнелеуде керісінше сәуле түрінде өрнектеуге болатындығына көз жеткіземіз. Дәл сол болмысқа өтетін Ештеңе болмысқа «миграциялық» түрде көшірілгеннен кейін Бейболмыстықтан айрылып, сол сәтінде аяқталады. Олай болса, «Болмыс, өзін терістеп, бейболмысқа өтеді. Және керісінше. Бейболмыс «болмысқа айналады»,-деген Г.Ф.Гегельдің диалектикалық пікірі мен П.А. Флоренскийдің атомдық теорияны зерделей келе, болмыс өзінің өзі үшін ішкі болмысына атомдық орталық күш арқылы өтетіндігі хақындағы көзқарастарды таразылауы да біздің осы идеямызды қуаттай түсетіндігіне көз жеткіземіз.

Демек, геометриялық сәуле бір нүктеден басталып, шексіздікке ұмтылатын болса, шексіздіктен жалғасып келе жатырған Ештеңені сәуле ретінде қарастырсақ, болмысқа айналып тұйықталып, аяқталған сәуленің керісінше формасын жасайтын кескіндемені беретіндігі болмыс үшін ғана екендігіне көз жеткізе аламыз. Бірақ бұны Ештеңеге тән «жоғалу» деп емес, нақты бір болмыстың бар болуға «ыңғайланған» элементінің эволюциялық «тағдыры» деп атап көрсеткеніміз жөн. Сондай-ақ осы түпбастамалық қызметтің жаратылыстану ғылымдары бойынша хаос пен вакуумға көшірілетін формасын да дәйектеуімізге байланысты, Ештеңенің осы тұста басқа баламасы жоқ екендігін тани аламыз. Себебі, оның «жоқ екендік», «болмайтындық» қасиеті басқа ешнәрседе кездеспейді, сондықтан осы қасиеттері арқылы ғана ол ғылыми және діни, мифтік және философиялық тұрғыдан да алғашқы бастама қызметін қанағаттандырып тұрады. Осыған орай, қысқаша айтқанда, Ештеңе түпболмыс немесе осы түпболмыстың бастапқы «мекені» деп айта аламыз. Ештеңенің осы қызметі жоғарыда таразылап көрсетілгендей, мифтік түсініктерден бастап, бүгінгі ғылыми жаратылыстану тұжырымдамаларында да әр түрлі нұсқада үздіксіз көрініс тауып келеді және осы қасиетінен танған емес (ішінара кездесетін материализм сияқты ағымдардардан басқа). Н.М. Солодухо бұл құбылысты арнайы қызмет ретінде атап көрсетпесе де, «Бейболмыс философиясының» мәні ретінде әлемнің болмысы онтологиялық айқындалмаған бейболмыстың мұхитындағы алып флуктуация ретінде түсінілетіндігінде екендігін көрсетеді.

Демек, ол осы тұрғыдан алғанда, танымның барлық парадигмаларын қанағаттандыра алатын белгілі бір «аймақ» ретінде тұжырымдалатындығына көз жеткізе аламыз. Осыдан Ештеңенің субстанционалдық қызметі туындайды: субстанция, абсолют, түп болмыс, бастапқы хаос, алғашқы мән т.б. мағынада сипаттала алатындығы да шындық. Себебі, бұл түпнегіздердің Ештеңеден өзге лайықты баламасы да жоқ екендігі жоғарыда дәйектелген.

- Ештеңе – болмыстың шынайы өмір сүретінінің бұлжымас дәйекті дәлелдеушісі (верификатор). Демек, қарапайым диалектикалық логика бойынша «барды» «жоқ» арқылы түйсінуге болады. Болмыстың өмір сүруін Ештеңенің өмір сүрмейтіндігі арқылы салыстырып анықтау қашанда арнайы теориялық проблема емес, интуитивті түрде өздігінен іске асады. Ештеңені түйсіну логикасы – дүниені «бар» деп сенімді негіздеуге кепілдік бере алады деп нақты тұжырымдай аламыз.

Бейболмысты дәстүрлі түсінікте «болмыстың болмауы» деп анықтауға сәйкес, А.Н. Чанышев, керісінше сипаттайды: «Болмыс Бейболмыстың өзін терістеудің нәтижесі..Бейболмыстың болмауы». Немесе Н.М. Солодухо атап көрсеткендей: «Болмыс өмір сүретін шынайылық,... Бейболмыс өмір сүрмейтін шынайылық» деген тұжырымдар Ештеңенің болмыстың шынайы өмір сүретіндігін дәйектеушілік қызметін нығайта түседі.

Ал А.Ф. Лосевтің: «Не-сущее есть иное, чем сущее. И в то же время нет ничего, и не может быть ничего кроме сущего. Что значит, что не-сущее ограничивает сущее? Это значит, что сущее само себя ограничивает, определяет. Не-сущее, иное, меон, есть не что иное, как тот момент в сущем же, который заставляет это сущее самого себя ограничивать и определять»,-деген пікірлерінен Ештеңенің болмыстың мәнін айқындауға да тікелей қатыса алатындығын байыптағандығын аңғарамыз.

Осыған байланысты болмыстың болу құндылығы, бар екендігінің әйгіленуі, жалғыздығы (монизмі), мағынасының ашылуы бойынша, Ештеңенің аксиологиялық қызметімен болмыстың бар екендігін дәйектеуші верификаторлық қызметі айқындалады. Демек, болмыс бар екендігі үшін, өмір сүретіндік құндылығы үшін өзінің мағынасын осыдан ғана табады деп тұжырымдай аламыз.

Егер бұны адамға қатысты тұжырымдасақ, ХХ ғасырдағы экзистенциализмде зерделенген «өлім» ұғымының мәнін сараптай келе, бұл мәселені «өлімнің өмірді қасиеттендіру факторы» деп атаған зерттеушілеріміздің пікірінен де «өмір сүру» (бар болу) құндылығы «өмір сүрмеу» арқылы ашылатындығын рационалды қатынас тұрғысынан байыптай аламыз. Демек, «болуды» да, «болмауды» да құндылық деңгейіне шығаруымызға болады. Осы тұста болу мен болмау құндылығының қатар жүріп отыратындығы, арналастығы ашылады. Демек, болмаудың өзіндік құндылығы мен болудың өзіндік құндылығы ажыратылады. Болу құндылығын, мәселен, сезімдік тұрғыдан адамның өзінің өмір сүруі, бар болуы, тіршілік етуі, дүниеге қатысуы бойынша қарастыра аламыз. Осы тұста П. Тиллихтың: «Және осы «әлде бір нәрсе – жай ғана зат емес, әрбір болмыс қатысатын болмыстың күші. Бұл болмыстың күші – болмыс ие болатын prius. Ол логикалық және онтологиялық тұрғыдан барлық нақты мазмұнның алдында жүреді» деген пікірлеріне сүйене отырып, болудың өміршеңдігі жандандана түсетіндігін тұспалдай аламыз.

Бұл жерде мәселені нақтырақ ашу үшін, тіршілік ету философиясына көбірек ойысқан қазақ дүниетанымын мысалға алуға болады. Байырғы дәуірден жалғасқан Гильгамеш дастанындағы «өлмейтін өмір» идеясының Қорқыт ата философиясындағы өмірсүйгіштік оптимистік идеалмен жалғасын тауып, «Мың күн жұмақтан, бір күндік тірлік артық» деп тұжырымдаған ой пікірлердің тұтас концептуалды тезисі – «Қамшының сабындай қысқа ғұмыр» деген афоризммен айшықталып, өмірдің әлемдік деңгейдегі «болу» құндылығын айшықтайды. Ұлттық дүниетанымды зерделеуші Ж. Молдабеков қазақ халқындағы өмірге құштарлық кредосының тұтастанған көрінісін аша отырып, оны туған табиғатымен бірлікте болумен, оған деген сүйіспеншілік қатынасты сақтау қағидаларымен дәйектейді: «Қазаққа туған жердің мал-жанымен қатар торғайы да сүйкімді көрінеді. Оған құндылықтың бәрі де бірдей. Оның ыңғайға деген құмарттығы оңды жағдайда артты, сол жағдайға бейімделуінде өсті.

Экзистенциалистік идеяларға сүйенсек, бұл ағымның Ештеңені қарастырудағы көзқарастарына үңілсек, психо-философемдер бойынша үрей мен қайғының онтологиялық көрінісінде де анық айшықталатындығына көз жеткіземіз. Ол – әлеуметтік деңгейге қатыссыз түрде де өз мәнін сақтайды, яғни, жалпы кез-келген нәрсенің болмыста «болмауы» парасаты эмоционалды түрде «орасан» қайғы мен үрей әкеледі. Болмыстан жоғалу ғана емес, болмысқа мәңгілік қатыспау – «қайғы субстанциясының ядросы» деп анықтай аламыз. Немесе «қайғыға-дейінгі-қайғы», себебі «қайғыру» сезімі де «бар болмағандықтан» оған мүлде, тіптен орнықтырылмаған. Мәселен, осы дүниеде: Х1 субъектісі У2 объектісін пайдалану қажет. Бірақ Х1 де, У2 де болмысқа ешқашан қатыспаған, қатыспайды да. Бұдан шығатын экзистенциалистік қорытындымыз: «болмыс бар болғаны үшін шаттануда», «аса бақытты». Бұл болмыстың барша формалары мен материяның барлық түрі үшін тағайындалған ортақ тағдыр. Сонда олар «бар болу» қуанышы мен «жоқтық» қайғысына ортақтасуда мәңгі бірге деп сезімдік-көркемдік толғаныс тұрғысынан айта аламыз. Ол тек материалдық болмыс пен тіршілікке ғана қатысты емес, болмыстың рухани саласын да қамтитын өзі-үшін құндылықты құрайды. Мәселен, ұлттық дүниетанымды зерттеуші Қ. Нұрланова «рухани сергу», «самғау-шырқау» ұғымдарын арнайы белгілей отырып, рухани болмыстың «шабытты бар болуын» меңзесе, рухани құндылықтар мәселесін зерттеуші С. Нұрмұратов оны ұлттық тұғырдан айшықтай келе, руханилықтың өміршеңдігі мен бар болуының объективті қажеттіліктер шартынан туындап отырған маңызын атап өтіп, «рухани құндылықтың құндылығы» мәселесіне қарай ойыса түседі. Оны өз-ішінен өрбитін ықпалды күш ретінде де байыптайды

 Аристотельдегі «HORROR VACUI» – «бостықтан қорқу» түсінігі де осыны меңзейді. Бірақ Ештеңе өз мәнін сақтау үшін күрескен адамзат пен әлем, яғни, болмыс үшін ғана үрейлі сипаттағы Ештеңе екендігін ескеруіміз қажет. Адамның Ештеңеге қатынасын – сезімдік (эстетикалық, психологиялық, діни, сезімдік, интуитивтік, бейсаналы т.б) және парасатты, салқынқандылық (нирвана, метафилософиялық, адами емес ойлаушылық т.б дәйектемелер) бойынша шартты түрде ажыратып алуға болады. Бұл жердегі антропологиялық эмоционалдылық шынайы мағынада, онтологиялық эмоционалдылық шартты мәнде айтылады, себебі, адамзаттан басқа, тұтастай алғанда, болмыстың динамизмі мен эволюциясы – «шаттану» деп атауға көркемдік-образдық түрде ғана сәйкес келеді. Мәселен, «шаттану» сезіміне жинақталатын бар болудың ажырамас қасиеттерін: қимыл, қозғалыс, шапшаңдық, өміршеңдік т.б. тізбегінде жинақтап, атап өтуімізге болады.

Бұдан біз көптеген мәселерді дәлелдеуге болатынын, түйсінуге мүмкіндік алатынымызды көреміз; табиғи заңдылықтар логикасына сәйкес, тұтас болмыс – үйлесімділікте, әлемнің біртұтастығында және өзінің ішкі мақсаттылығында.

Мәселен, көне Грекиядағы мектеп – стоиктер тұжырымдағандай, «әлемнің органикалық бірлігі» мойындалады. Демек, антропологиялық жазықтықта өмірдің мәні: өткен мен болашақ ғұмыр және «бар болу» бақытында болып табылады. Осыдан жоғарыда атап өткеніміздей, «бар болудың» аксиологизмі қайтадан өрнектеледі. Қазақ даналығында тұжырымдалғандай: ешқашанда «жоққа жүйрік жетпейді» немесе қашанда толыққанды емес «бар» да маңызды, оны «жоқтан тәуір» деген ұлттық тіршілік ету дәстүрлеріндегі қанағат тұту фразасымен ұғынуға болады.

Болмыстың мақсаттылығы орта ғасырдағы араб-мұсылмандық фәлсафада айшықты орын алатындығын отандық философтардың түсіндірмелі көзқарастары арқылы да дәйектеуге болады: «Алланың амалдарында хикмет бар, сондықтан әлем бос, мағынасыз жаратылмаған. Сондықтан әлемде мақсаттылық бар екендігі Алланың аяттары арқылы мәлім. Әрбір болмыстың өз мақсаты бар».

-Болмыстың жойылуын қамтамасыз ететін терістуші (фальсификатор) қызметін атқаруы, жоғарыда философия тарихына шолу жасаған сәттерден анық көргеніміздей, пайда болу құбылысы Ештеңеден туындайтын болса, жоғалу да Ештеңеге қайта оралу екендігі мифтік, діни, ғылыми танымда да анық айшықталған. Осыған орай, бастапқы болмыстың бар болуын және одан кейінгі түрлерінің қалыптасуын қамтамасыз ететін «іске асырушы» (реализатор) ретіндегі қызметін ашып көрсете аламыз. Бұл – біз шолу жасап өткеніміздей, болуға ынталы немесе оған бағдарланған потенциалды мүмкін болмыстарды және оның «потенция», «форма» тәрізді бастапқы қалыптарын жүзеге асыратындығына да көз жеткіздік.

Ештеңенің осы нұсқасын болмыс өзін терістеу арқылы іске асыратындығын тіпті материалист философтар да мойындайды. Ал Э.Блох бұл жазықтықтағы Ештеңені таза Ештеңеден ажырата келіп, «Әлі» түсінігін енгізе отырып, оған «Әлі-болмыс-емес» (Еще-не-бытие) деген атау береді.

Бұдан Ештеңе «мүмкін болмыстың қоры» деген шартты жоба ұсынсақ, өзіндік өмірлік күш ретіндегі витальдік қызметін айғақтай аламыз. Демек, ол пайда болу процесінде белгілі бір қуаттылық пен себептіліктің өмірлік күшін жинақтаған «алаң» ретінде елестетіледі. Ештеңе болмыс пен болмыс еместің өзара өтпелілігі динамикасын сақтаушы – ол болмыстың түрін туғызуы мүмкін немесе керісінше, болмыс түрлерін болмыссыздыққа, Ештеңеге өткізуі, яғни, өзіне қабылдауы ықтимал. Олай болса, біз осы тұстан Ештеңенің айналмалылық қызметін тани аламыз.

Ештеңенің табиғи-эволюциялық «көрінісі» мен тарихи-философиялық түрде сарапталуы бойынша мынадай түрлерін нақтырақ көрсетуге болады: а) болу потенциалындағы немесе болмыспен барынша тығыз байланысты Ештеңе. Бұған бұрын өмір сүргендер, қазіргі Ештеңе «аймағындағылар» мен болашақта бар болатындар, яғни болуы мүмкіндер кіреді; б) бей-жай тыныштықтағы алаңсыз абсолютті жоқтық – одан болмыс тумайды. Ол үшін «болу» бейтаныс, жат. Ондағының мүлде атауы да, «осы» дүниеде орны да жоқ. Демек, болмысқа қатыссыз, айналмалы емес, динамикалы емес, статикалы абсолютті тұрақтылық ядросы.

Осы классификацияны дәйектеу үшін көне үнділік вайшешикадағы: көрінбейтін субстанция - «прамана» идеясы мен «болмыс еместі» басты жеті категорияның біреуі ретінде түсіндіру, Бейболмысты түрлерге дифференциациялауды жоғарыдағы көрсетілген классификация бойынша Ештеңенің бірінші түрі жөніндегі әл - Фарабидің «мүмкін бар» туралы ой түйіндерімен де бағамдауымызға болады.

Сондай-ақ көне үнділік иога өнеріндегі «прананың» бейнелеуі: «прана әлемдік қор мұхитына қайта оралады, Прана атмосфералық ауада және ол ауа енбейтін жерде болады»,-деп Ештеңенің осы сипаттамаларын аша түседі. Бұндағы«прана - Ештеңе сферасындағы оккультистік мән, ол - «практикалық Ештеңе» арқылы өтетін бір нәрсе формасында айтылатын Ештеңе екендігін ұғынамыз. Оның практикалық сипаты медициналық және рухани жетілудің құралына айналғандығында болып отыр. Ол дегенмен, бір нәрсе түрінде бейнеленіп, өзін-өзі «прана» деген атаумен ашады.

Ештеңенің тасымалдаушылық қызметін арнайы атап көрсетпесе де, оны жете түйсінген В.Н. Типухин батыс пен шығыстық таным бойынша оның ерекшеліктерін былайша атап көрсетеді; Ештеңе категориясы М. Хайдеггер мен Ж.-П. Сартрдың экзистенциализмінде көрнекті орын алады. Хайдеггер метафизиканың негізгі мәселесі ретінде ештеңе емес, барлық неліктен өмір сүреді деп сауал тастайды. Соған қарамастан, ештеңе шығыс философиясында, ведантада ол әлемді тудыратын шығармашылық күшті иемденеді деп түсінемін. Экзистенциализмде ештеңе тек барлық болмыс құритын, жойылатын космологиялық құдыретке, қара аңғарға ұқсатылады», сәйкесінше, ол оптимистік шығыстық, пессимистік батыстық құрылымды ажыратады, Біз қалай ұсынылса да, екі парадигманың бәрібір «Ештеңенің тасымалдаушылық қызметіне» келіп қайтадан тоғысатындығын тұжырымдаймыз.

 Ештеңені онтологиялық структурадағы «бар» немесе «жоқ» метапарадигмалары бойынша қарастырсақ, «Болмыс емес жоқ нәрселер «бар ма?» деп туындатқан алғашқы сұрағымыздың өзі іргелі сауал бола алмайтындығына көз жеткіземіз. Егер «бар» болса, «потенциалды болмыс бар» деген ноумен ғана болып табылады. Бұдан Ештеңе жөнінде түпнұсқалы ой туындайды, егер болмысқа өту керек нәрселер мүлде болмаса, сәйкесінше: «болмыс та алаңсыз біртұтас, жетілген» болып шығады. Дж. Бруноның: «әлем біртұтас, оған ешнәрсені алуға да, қосуға да болмайды»,-деген ой түсініктерін «Ештеңеге ешнәрсе келмейді, Ештеңе Ештеңе түрінде болмысқа енбейді» деген тұжырымыз да нақтылай түседі.

Бұдан «Ештеңе» жөнінде таза абстрактылы концептуалды идея ғана туындайды, бұл абстрактылық ешнәрсені де толық анықтай алмайды, себебі, Ештеңе оқшау, белсенді, болмысқа енетін немесе одан жат емес, керісінше оған сіңірілген тұтастықты айшықтайды. Сондықтан ол («бар») деп айта аламыз. Осыған байланысты Ештеңенің құрылымына атаулар бере отырып; мәселен, «ядросының» бәрібір «өмір сүретіндігі» мен «перифериясын» шартты түрде жобалап ажыратып қарастыруымызға болады. Олай болса, потенциалды еркін өтпелі болмыс түріндегі Ештеңені – «периферия» деп атауға болады, ол да «бар». Ядро аймағында «өмір сүрмегендік» құбылысы тұрақты, оны түгелдей жайлаған, оған міндеттелген деп те атап көрсетуімізге болады. Ондағы болмыс жөніндегі елестетулер (болмысқа айналатын нәрселердің модельдері), яғни, болмысқа мүлде өтпегендер қандай нәрселер болуы мүмкін деген іргелі сауал ұсынамыз да, оларды шартты түрде былайша жіктеп, жобалап қана көрсете аламыз; 1) оны елестету мүмкін емес, елестетуге келмейді (елестету ұғымы арқылы ойлауға келмейді), яғни, абсолютті тұрақты философиялық фантом; 2) егер елестетсек, болмыстағы дүниелерден мүлде бөлек денелер, яғни, «осы дүниенің» парадигмасына сыйыспайды және сәйкес келмейді. Сонда шартты түрде өтпелі, өткізбелі «аймақты» абсолютті Ештеңені қоршап тұратын «перифериялар» деп, ал абсолютті жоқтықты, «болмысқа өтуі мүмкін емес Ештеңені» оның «ядросы» деп теориялық түрде модель жасасақ, перифериялық жоқтықтар Ештеңенің ядросын болмыстың «зиянынан», оның әсерінен қоршап тұратын қорғаныш механизмі түріндегі тұтас «жаңа конструкциясын» аламыз. Бірақ бұл ұстанымның болмыс пен Ештеңенің өтпелілігін түсіндіру үшін алынған шартты метафизикалық құрылым екендігін есте ұстауымыз қажет.

- Келесі кезекте эстетикалық қызметінің кейбір көріністеріне және құралдық (инструментальдік) қызметіне тоқталамыз. Ештеңе теологияда: креционизм процесіндегі бастапқы жоқ түрінде қатынасатын басты субъект бола отырып, зұлымдықты Ештеңеге апарып таңатын таным бойынша оны «жоя» алатын теодицеялық қағиданы ниеттейді, ал кейбір тұстарда құдай мен Бейболмысты теңестіретін «Бейболмыстық пантеизм» деп атауға болатындай құралдық (инструментальдік), жаратушыны асқақтандыру арқылы эстетикаландыру қызметтерін жинақтайтындығы арқылы дәйектей аламыз.

Бұл тұста философия тарихындағы ойшылдардың осы мәселеде үнемі қайшылыққа ұрынып, құдай мен Ештеңені ажырата алмай қалатын ой-пікірлері де кездеседі. Яғни, ол бірде Ештеңенің өзі, бірде одан тыс, үстем дара «субъект» болып құрала беретін көп нұсқалы екендігін ашып көрсетеміз.

Ал біз жоғарыда атап өткеніміздей, құдай бар емес, «бар», жоқ емес «жоқ» екендігі, Ештеңеге тура сәйкес келіп, бірақ таза Ештеңе болып табылмайтындығы хақындағы тұжырымымызды қайталаймыз да, бұл құрылымды Ештеңені танудың әдіснамасы ретінде бағамдай аламыз.

Осыған орай, тек жаратушы ғана емес, «әлемдік ақыл», «рух» т.б. дүниеауи бастамалардың алғашқылығын, асқақтығын, еш нәрсеге тәуелсіздігін, бәрінен үстемдігін бейнелеу үшін асқақтандырушы эстетикалық құрал қызметіне келіп орайласатын ролін байыптауымызға болады. Демек, Ештеңе дін мен мистикада олардың ғарыштық мәртебесін ұлығылау үшін толықтырушылық (компенсаторлық) қызметті және құдайтанымның құралы да бола алатын инструментальдік қызметті де жинақтайтындығын түйсіне аламыз.

-Егер Ештеңенің бостық баламасынының нақты практикалық-антропологиялық жазықтықтағы маңызына тоқталсақ, оның медициналық терапияда нақты тәжірибелік үлгісі бар екендігін байыптасақ, мұның тұлғаны және өзіндік Менді жетілдіруге қажетті ықпал екендігін басшылыққа алсақ, адамның жоғары рухани сатыға өрлеуіне мүмкіндік беретін тұстарының этикалық қырын қоса қамтитын болсақ, онда реттеушілік (регуляторлық) қызметін нақты тағайындауымызға болады.

Біз ұсынған Ештеңенің тағы бір адамға қатысты қызметтерінің бірі – интеллектуальдік, яғни, таным мен ақыл қуатын қанағаттандырушы идеяны қамтамасыз ететіндігін түйсіне аламыз. Бұл жоғарыда атап өткеніміздей, Ештеңенің күрделі, қайшылықты, парадоксальді, метатанымдық мазмұнға тоғысатындығына байланысты бейне бір аса толғануды қажет ететін буын. Оның қайшылықтылығы мен проблемалылығын түпкілікті шешу мүмкін де емес шығар, дегенмен, танымның шексіз шабытын қанағаттандыратын нұсқаларды ұсынады. Сондықтан жаратылыстану ілімдері мен философиядағы кейбір күрделі мәселелер Ештеңені қамтып өтуге ұмтылады.

-Ештеңе абсолюттіліктің құрылымдық сипаттамаларын толық жымдастықты түрде жинақтаған – абсолютті даналық, абсолютті бейтарап, абсолютті тыныштық, абсолютті мәңгілік т.б. Осыған орай, біз Ештеңенің әдіснамалық қызметін байыптауға мүмкіндік аламыз.

 Мәселен, даналық – оның құбылыссыз тыныштықта, бұлжымас тұрақтылықта екендігімен ұғындырылса, бейтараптылық – ешнәрсеге қатыссыздық арқылы өз бетінше «өзі-үшін-Ештеңе» екендігімен дәйектелетіндігін ашып көрсетеміз. Біздің пайымдауымызша, Ештеңе тыныштықтың абсолютті көрінісі, яғни, ең тыныштықтағы өлшем осы Ештеңеден табылады. Сонымен қатар ол мәңгіліктің де шынайы көрінісі - абсолютті мәңгі, себебі, өмір сүрмейтіндік қашанда кеңістік пен уақыт өлшемдерінен тыс деп те айта аламыз. Осы антиконтинуумдық парадигма оның мәңгіліктік сипатын абсолюттендіреді. Осы тұста Ештеңенің болмыс пен таным үшін әдіснамалық қыры ашылады. Атап айтқанда, ол болмыстық сапаны ашуға ұмтылатын жоғары құндылықты асқақ өлшемдерге үлгі бола алады. Мәселен, абсолюттіліктің айқын үлгісі. Ештеңе «Бар-жоқ» өлшемдерінен басқа бүткіл өлшем атаулыдан тыс және өзі бәрінің өлшемі, барлық жерде және еш жерде танылмайтын, сезілмейтін ж.т.б. діни сипаттағы жаратушы, не бастапқы негіздің осындай қасиеттерінің бірнешеуін жинақтағанмен, ол ешқашан да онымен тура сәйкестікте емес екендігін тұжырымдауымызға болады. Ештеңе болмыстық өлшемдер мен әлемнің заңдылықтарын мойындамайтын аса тәуелсіз, сезімдік және теориялық танымда салыстырмалы түрде нақты нәтиже көрсете алмайды.

Осы атап көрсетілген қызметтері негізінде Ештеңенің айқындалу сәтін барынша жүйелеп, нақтылап, оларға жеке-жеке тоқталып өтуіміз қажет.

- А.Н. Чанышев Бейболмыстың осындай нақты көріністерін көрсетуде, ол да уақыт пен кеңістік бойынша ұсынылуын дәйектейді. Мәселен, болмайтын және болмаған уақыт, бір нәрсенің белгілі бір жерде өмір сүрмейтіндігі, қозғалушы дененің орыннан ығысуы, нәрселердің айырмашылығы арқылы сол нәрсе басқа еместігін, кездейсоқтықтың болмауы да мүмкін екендігін атап өтеді.

Осы пікірлерге сүйене отырып, «орын» құбылысының бар сияқты болып ұғынылатын жоқ түрін, яғни, тұтас әлемнің тек орнын оған сыйғызылған Ештеңе деп дәйектеуімізге болады. Демек, әлем шексіз болатын болса, оны тұтас қамтитын Ештеңенің шексіздігі үстемдік етеді, ал әлем аяқталатын болса, оның ар жағында Ештеңенің бар екендігі нақтырақ көрініс. Ал әлем мәңгі емес, бір кездерде басталған болса, Ештеңенің ешқашан да басталмайтындығы және аяқталмайтындығы сөзсіз ақиқат. Сондықтан Ештеңе мәңгілікпен тоғысып, өзінің анықталар сәтін осы сапалар арқылы ұсынады деп пайымдай аламыз.

- Космогенез бойынша дәйектелген әлемнің жаратылуы туралы ғылыми және діни концепциялардағы алғашқы «бостық», «Ештеңе», «таза Бейболмыстық хаос» түсініктері осы Ештеңенің анықталу сәтін белгілейді деп нық айта аламыз. Себебі, бұны діни, философиялық, ғылыми танымның үш үлгісі де құптап отыр. Егер, бұлардың шындыққа жанаспайтындығы дәлелденсе де, әлемнің бар болуы, жоқ нәрсені елестетуге мүмкіндік береді.

Бұған баламалық түрде Г.В.Ф. Гегель ұсынған бастапқы болмыспен біріктіріліп бара жатырған Ештеңенің түйсінілу сәтін айқынырақ бейнеленуін де мысалға алумызға болады: «Не басталады, сол нәрсе енді бар, бірақ сондай деңгейде ол әлі жоқ. Демек, болмыс пен бейболмыстың қарама-қарсылығы осында, тікелей бірігуінде, немесе, басқаша айтқанда, бастау олардың айрылмас бірлігі». Демек, «бастапқы жоқ» пен «бастапқы бардың» түйісу сәті – екеуінің бірлігі болып анықталады» деген тұжырымды білдіретіндігін нақтылай түсеміз де, Ештеңенің айқындалау сәтін толықтырамыз.

- Бейсана бойынша: мифтік оқиғаларда, түс көруде барынша анық айшықталатын Ештеңе, біздің түсінігімізше, танымдағы нақты байыпталу болып шығады. Мифтік ойлау жүйесі Бейболмыстық логика үшін сиымды, демек, ол Ештеңені елестетудің нақты танымдық үлгісі болып шығады. Мифтік ойлаумен мазмұны жағынан үндес келетін түс көру құбылысындағы бейнелер де шындыққа мүлде сәйкес келмеуі мүмкін. Бұл тұстағы ұмтылыс, таза бостықты белгілі бір аймақ ретінде танып, оны онтологиялық таныммен, осы дүниедегі құбылыстармен ұқсастырып елестетудің бейсаналық ұстанымы болып шығады деп айта аламыз. Мұны дәстүрлі метафизикалық үлгілермен ұқсастырып қарастыруға болады: «болмыс пен сана (ойлау)» – «Бейболмыс пен бейсана».

Осыған орай, кейбір бейсаналықты зерттеуші ғалымдарымыз, оның тылсымдығы мен бастапқылығын және бәріне қабілеттілігін атап көрсетіп, трансперсоналдық арқылы психиканың әлемнің өткен және болашақ бейнесін өздігінше бейсаналы түрде байыптай алатындығын ұсынады. Осы ұстаным бойынша психологиялық сеанстар кезінде адамның қазіргі физика ғылымы ұсынған теориялық өзге дүниелерді көре алатындығын сенімді байыптайды. Сондықтан біз бейсаналық аймақтағы «Бейболмыспен кезігудің» жобалап алынған сәттерін байыптай аламыз.

- Холизм бойынша: әлемнің тұтастығы мен Ештеңенің «болмыстан артық немесе тең» деп көрсеткен ұстанымымыз арқылы – «болмысқа дейін, оның ішінде, одан кейін» болып табылатын екеуіне ортақ эволюция негізіндегі көрініс те барынша нақты ұстаным екендігіне көз жеткізе аламыз. Әлем органикалық бүтіндік пен тұтастық, біреу, өз кезегінде өзге әлемнің өмір сүруіне мүмкіндік беретін болса, ол өзінің болу мүмкіндігін ашқанға дейін және одан кейін Ештеңе аймағында «аялдайды» деп көркемдік тілмен нақтылап ұсынуымызға болады. Ендеше, осы бүтіндік пен тұтастықты, біз, Ештеңенің айқындалу сәті ретінде тағайындаймыз.

- Таным бойынша: «адасу – Бейболмысқа алып келеді» деп ұсынылған қорытындымыз Ф. Бэконның елестер теориясын негізге алады. Егер де адасу шынайы және нақты, бұл дүниедегі құбылыстар мен шындықтарға сәйкес келмейтін болса, әрине, өзге болмыс немесе Бейболмыс болып табылады. Ал ситуацияға байланысты салыстырмалы адасулар түпкі негізінде өз шындығын тауып, болмысқа оралады. Бірақ өзге болмыстық таным нақты емес, осыған орай, оның өзге болмыстық екендігіне сенім аздау, оған қарағанда Бейболмыс нақты – таза абсолютті жоқтық. Сондықтан адасудың нақты түрі танымдағы Ештеңені елестетудің психологиялық көрінісі болып шығады деп айта аламыз.

- Метафизикалық категориялар арқылы: мүмкіндік, өлім т.б. Бұл тұстағы мүмкіндік, біз жоғарыда көне Үнді философиясында сараптап көрсеткеніміздей, болмысқа өтпеген, бірақ өтуі мүмкіндердің жалпы жобасынан құралады және Ештеңеге өтуі мүмкіндердің, болмыстан жоғалуы тиістердің тізбегін жасайды. Яғни, болмыста бар, кейіннен жоғалған нұсқаны біз анық елестете аламыз. Сондықтан, бұл құбылыстан Ештеңенің нақты айқындалуы байқалады.

Өлім құбылысы да сананың Ештеңені елестетуінің, бейсаналы түйсінуінің, өзінің ішкі бүтіндік «Менінің» жоғалуының нақты көрсеткіші. Нақты Меннің өлімі өзін Ештеңеге өткізу екендігін байыптасақ, бұл тұста да Ештеңенің барынша толық айқындалу сәтінің сезімдік-парасатты тұрғыдан ұсынылуы байқалады. Біз бұны зерттеу жұмысымызда өлім мен Бейболмысты теңестірген ойшылдардың ілімдеріне сүйеніп дәйектеген болатынбыз.

Бұл көрсеткіштер – «Ештеңе дегеніміз не, егер ол бар болса, көрінісі, шартты түрде немесе теориялық түрде анықталу деңгейі қандай, ғылыми танымда қалай айшықталады» деген сауалдарға орнықты жауап беру үшін ұсынылған үлгілер болып табылатындығын ескере келе, оларды жинақтап беруіміздің мысалы болып табылады. Осыған орай, Ештеңені қалай тануға болатындығына байланысты оның тану әдіснамасын да зерделеп өтпекпіз.

- Герменевтикалық: түсіндіруге жатпайды, өзінен-өзі түсінікті, герменевтикалық шеңбер туғызады. Оның түсініктілігі Ештеңенің «жоқ» болып табылатындығын ғылыми ғана емес, қарапайым санада да анықталатындығымен байыпталады. Біздің пайымдауымызша, оның «болмайтындығы» Ештеңені терең теориялық емес, қарапайым санада анықтаудан бастау алады. Ал оны герменевтикалық интерпретация жасау үнемі өзіне-өзі қайтып оралатын шеңберде танымды тұйыққа алып келеді. Мәселен, Парменидтің түсіндірмесінен бастау алған «Болмыс емес жоқ, болмыс бар» тұжырымын бір қарағанда, ғылыми түрде анықтап, философиялық деңгейде сараптап қарастырудың өзі мәнсіз сияқты болып көрінеді. Демек, танымдағы осы мәнсіздік пен тұйықталу – Ештеңені философиялық түрде танудың әдіснамасы. Ол туралы идеялар өз-өзінен тұйықталып, қайталанып отырса, онда Ештеңені танудың жалпы әдіснамасы жүзеге асты деп пайымдауымызға әбден болады деген сөз.

- Психологиялық: бостық медитациясы, рефлексия, нирвана т.б. Бұл әдіснаманы, шындығында, транспсихологиялық деп атауымызға болады. Ойлаудың бостыққа түйісуі, оның мистика мен діндегі көріністері Ештеңені ішкі сезіммен түйсіне бастаудың шарты болатын болса, психологиялық көңіл-күй және тұңғиыққа ену негізгі ұстанымдардың бірі. Демек, бұл құбылысты - «сананың Ештеңені өз призмасынан өткізіп, онымен «бетпе-бет кездесуі» деп те нақтылап көрсетуімізге болады. Мәселен, шаманның зікір салуы кезінде ол осы әлеммен байланысын үзіп, өзінің сана болмысын жоғалтады.

 - Осы бағытта физикалық-тәндік жетілу саласындағы шығыс жекпе-жек өнеріндегі бостықпен түйісуді де қамтуға болады. Ол да сана-сезім мен көңіл-күйдің белгілі бір ерекше «күйі» арқылы жүзеге асатын рухтандыру процесі. Демек, адамның биопсихологиялық қуатын арттыруға ерекше үлес қосатын, практикалық нәтижелі жаттығудың нақты көрінісі, сананың Ештеңемен тоғысуының философиялық танымдық деңгейі. Осы тұстан да Ештеңені танудың жалпы әдіснамасын айқындап, әрі қарай зерделей түсуге мүмкіндіктер ашылатындығын атап көрсетуімізге болады.

- Эмоционалдық: үрей, қараңғылық, тұңғиық, экзистенциалистік көңіл-күй т.б. да тану әдіснамасы деп таптық. Мәселен, М. Хайдеггер: «.., и если Ничто исходно открывается только в настроении ужаса»,-деп экзистенциалистік көңіл-күйге байланысты танылу тәсілін ұсынған болатын.

Ал егер өлімді Ештеңемен теңестірсек, бұл өлім үрейін түйсінудің Ештеңені түйсінумен сәйкестенуін білдіреді. Сондықтан осындай психологиялық көңіл-күйлер Ештеңені өзінің ішкі әлемімен түйсінудің жалпылама әдіснамалық жобасын білдіреді деп байыптауымызға болады. Қараңғылық құбылысы қазіргі адамдар санасында да архетиптік түрде үреймен психологиялық ассоциация туғызып, «тұңғиық үмітсіздікке» жетелейді. Сәйкесінше, осы үмітсіздік, үрей, тұңғиық сапалары Ештеңенің қасиеттерін құрайтындығын ұсынып аламыз. Біздіңше, Ештеңені сезіммен түйсіну де адамның осындай көңіл-күйлерін туғызады да, оны эмоционалды танудың үлгісін береді. Мәселен, өлім алып келетін абсолюттік бейболмыс этикалық тұрғыдан төзуге болмайтын, тіпті онтологиялық тұрғыдан да екендігін атап көрсеткен тұжырымдар оның онтологиялық «құрдым» мен үмітсіздігін ниеттеп, біздің осы ұстанымымызды қуаттай түседі.

- Логикалық: Бейболмыстық логика, софистикалық сөз ойнату, парадоксальділікке ұрыну т.б. Бейболмыстық таным туралы түсінік болмыстың параметрлерімен ашыла бермейді, сондықтан оның өзіндік логикасын құру қажеттілігі туындайды. Мәселен, Ештеңе – «танылатын» деп айтуға болатын жоқ нәрсе екендігін айғақтаймыз. Оны «тану» логикасы танылатын-ұсынылатын объектінің болмайтындығын үнемі қайталап тұрады. Демек, объектінің «болуы» міндетті емес. Бұл – Бейболмысты тану Бейболмыстық логиканың өзі болып шығады дегенге келіп саяды. Мәселен, синхрондық түрде «бар» және «жоқ» – болмыстық логика мен эпистемологияға қатыстырылмайды, егер «бар болып тұрған жоқ» және «жоқ болып табылатын бар» деп айқындасақ, оны Бейболмыстық логикаға апарып таңуға болады. Бейболмыстың «бар» екендігі, оның бар екендігін білдірмейді, сәйкесінше, жоқ екендігі «жоқ» болып табылатындығын сипаттамайды деп тұжырымдай аламыз. Бейболмыстық логика үнемі мынадай қайшылықтылыққа бағынады: Ештеңе – өмір сүреді немесе «өмір сүрмейді».

Демек, Ештеңе хақындағы ойтолғамдардың бастауы қайшылықты, парадоксмәнді болып айшықталуынан бас тартпауымыз қажет. Сондықтан оны әдіснама ретінде тануымызға болады. Ештеңені әрі қарай тану барысында да идеялар осы қайшылықтылықтан арылмауы мүмкін, мәселе тиянақталып, аяқталғаннан кейін де қайшылық жоғалмауы ықтимал. Яғни, Ештеңені танудың өн бойында парадоксальділік сақталып қала беретін нұсқалар да бар. Егер онда софистік белгілер көрініс тапса немесе оны шешу үшін арнайы қолданылса, Ештеңені тану өз мағынасында жүргізіліп отыр деп жобалауымызға болады.

- Діни әдіснама бойынша, Бейболмыстық пантеизмді атап көрсетеміз. Құдайтанымдағы оны бар да емес, жоқ та емес қылып бейнелеп, тылсымдығын көрсету нұсқасын Ештеңеге қолданып жобалауымызға болады. Сондықтан құдайды Бейболмыспен теңестіріп қарастыру үлгісі де барынша дәйекті алынған логикалық ұстаным деп бағалай аламыз. Осы тұста құдай мен Бейболмыстың сәйкес келетін қырларының ұқсастырылуы да маңызды екендігін ескергендігіміз жөн. Демек, «Бейболмыстық пантеизм» деп атап көрсеткен теологиялық таным әдісіміз Ештеңені де байыптаудың жалпы әдіснамасы ретінде барынша дәйекті болып табылатындығын ұсынамыз.

- Баламалық: плюралистік таным, дүние өмір сүреді және өмір сүрмейді деген жобаны нұсқайды. Дүниенің бар екендігі дәйектелгенмен, шартты түрде «дүние өмір сүрмейді» деп жобаласақ, осы болмау құбылысын Ештеңеге апарып таңып, оны парадоксальдік мәні бойынша, «бар» деп тұжырымдасақ, осы нұсқаны Ештеңені тануға көшіруге болады. Демек, «өмір сүреді» және «өмір сүрмейді» деп ұсынылған баламалық нұсқа, болмыс пен Бейболмысқа да қатар қолданылады. Бірақ формасы бір болғанмен, екі мазмұнда ажырайды. Шындығында, болмыс болмаудан гөрі, болуға жуықтаса, ал Ештеңе болудан гөрі болмауға ұмтылады деген сияқты ой тұжырымдарымызды бере аламыз.

- Метафизикалық: «өзі-үшін -Ештеңе» деп тұтастандыру нұсқасы, түпкі абсолюттілік, бастапқыны іздеу. Метафизикалық тұрғыдан бастапқы мәнді іздеу, түпкі абсолютті анықтау Ештеңеге келіп тірелетіндігі сөзсіз. Сондықтан эволюцияны кері шегіндіру моделін Ештеңені танудың әдіснамасы ретінде жобалауымызға болады. Осыған сәйкес, «өзі-үшін-Ештеңе» деп бастапқы алынған ұстаным, оны танудың, зерделеудің, байыптаудың өн бойында сақталып отыратын қағида, себебі, біз қашанда, оның «өзі-үшін» екендігінен ажырай алмаймыз.

-Диалектикалық: болмыстың болуымен салыстыру, меннің болуы т.б. Ештеңені тану әдіснамасы ретінде біз ұсынған бұндай диалектикалық әдіс, шындығында, басқа баламаның, салыстырылатын объектінің жоқтығынан, мағынасы мен мазмұндарының қарама-қарсы келуінен ғана таңдап алынған. Мәселен, кейбір сөздіктерде, ол түсініктің қарама-қарсы салыстырылатын нұсқасын да атап өтеді. Болмауды тек қана болумен салыстырып қарастыруымызға болады. Мұны болу, болмыс пайда болғаннан кейін, Бейболмыстың мағынасы ашыла түсетіндігін қуаттаушылардың пікіріне де сүйеніп дәйектеп өтуімізге болады: «Бейболмыс ойланылмайды, айтылмайды, бірақ, оған туған болмыс басып кіргенге дейін ғана. Бейболмыс – болмыс туатын, саналы өмір жаратылатын, «болмыс-сана», «болмыс-еркіндік» іске асатын орын сияқты болып тұрады».

Бейболмыс пен болмыстың диалектикасына үңілген А.Ф. Лосев: «Бытие, чтобы быть, должно отличаться от того, что не есть бытие, отличаться от небытия. А это значит, что небытие тоже должны существовать,-деп тұжырымдап, ұсынып отырған әдіснамамызды қуаттай түседі.

Осы әдіснаманың бастапқы негізі қайтадан әуелі болмыстың бар екендігін айғақтаумен байланысты болып шығатын герменевтикалық шеңбер туғызады. Болмыс – бар болу, өмір сүру, қатысу түсініктерімен айшықтала отырып, «бар-лықтың» (сущее) болуымен бекітіле түсетін жалпы концептуалдық болып табылады деп айта аламыз. М. Хайдеггер ілімін сараптаушылардың осы мәселе жөніндегі көзқарасын атап өтсек, бұл аса маңызды болып табылмайтындығына көз жеткіземіз: «Сонымен, болмыстың барлықтан айырмашылығы Ештеңе арқылы қол жеткізіледі. Болмыс пен барлықтың айырмашылығы Хайдеггердің тұжырымдамасында, Ештеңе тұжырымдамасында да байқалатындай, үлкен орын алады. Болмыс, Ештеңе тәрізді, барлықтан да айырмашылығы бойынша, ғылымның пәні болып табылмайды, оны логикалық түрде қарастыруға болмайды, сол себепті кез-келген ойлау, Хайдеггер бойынша, нәрселік ойлау, барлықты ойлау болып табылады». Ал «Меннің болуы» (өмір сүруі) жоғарыда, Р. Декарттың «Мен ойлаймын» ілімінде атап көрсетілгендей, Протагордың жалпыланған түрде «адам-өлшем» тұжырымдамасы бойынша, «бар» мен «жоқты» тек сана ғана ажыратады.

Тұжырымдарымызды қорытындылай келе, «Бейболмыс дегеніміз не?» деген сауалға: «Бейболмыс дегеніміз – адам танымы парадигмаларының шеңберінен кеңірек, ең шеткі, түп жалпы әмбебаптылық» деп өз ұстынымызды береміз. Жалпы алғанда, Бейболмысқа анықтама беруде, оның сан салалы бағдарлары бойынша да сипаттай беруге болады: «Болмыстық таным аппараттарымен анықтауға келіңкіремейтін және танымның обьектісі болуға да құлықты емес шартты нұсқа» - гносеологиялық; «Болмыс, тіршілік ету, бар болуды абсолютті жоққа шығарудың туындысы» - экзистенциалдық; «Ештеңенің синонимі ретіндегі түпшартты концепт» - лингвонализдік т.б.

#### Cтуденттің өзін-өзі тексеруге арналған сұрақтар

1.Бейболмыс пен болмыстың арақатынасының жаратушылық, тудырушылық, қалыптастырушылық деңгейлері мен Бейболмыс пен болмыстың тұтасуы мәселелерін сараптаңыз.

2.Бейболмыстың негізгі қызметтерін саралаңыз.

3.Ештеңенің анықталу сәттеріне тоқталып өтіңіз.

4. Болмыс пен Бейболмыстың диалектикасын ашып беріңіз.

5.Болмыс пен Бейболмыс бірін-бірі анықтаушы екендігін дәйектеңіз.

Пайдаланылатын әдебиеттер:

1. Кішібеков Д., Сыдықов Ұ. Философия. А., 2008.

2. Мырзалы С. Философия. А., 2008.

3. Қ.Ермеков. Философия негіздері. А., 2000ж.

4. Тұрғынбаев Ә. Философия. А.2008.

5. Философиялық сөздік. А., 1996ж.

6. Әбішев Қ. Философия. А., 2008

7.Алтаев Ж, А.Қасабек. Философия тарихы. А.,1999 ж.

8. Ақназаров Х.З. Философия тарихынан дәрістер курсы. А., 1992 ж

9. Нұрышева Г.Ж. Философия: Оқу құралы. –Алматы: «Зият Пресс», 2006 ж.