

В.Ф. Петрова, М.Ш. Хасанов, Б.А. Джаамбаева

Философия

Оқулық

Алматы, 2011

В.Ф. Петрова, М.Ш. Хасанов, Б.А. Джаамбаева. Философия

эл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті философия және саясаттану факультетінің Ғылыми кеңесі ұсынған.

Пікір жазғандар:

Г.Ж. Джуманова – философия ғылымдарының докторы, профессор;

Ж.Ж. Молдабеков – философия ғылымдарының докторы, профессор;

Г.Ж. Нурышева – философия ғылымдарының докторы, профессор;

М.С. Сабит – философия ғылымдарының докторы, профессор.

«Философияға негіздері» оқулығын эл-Фараби атындағы ҚазҰУ, АМТУ профессорлары, философия ғылымдарының докторлары дайындаған. «Философия негіздері» оқулығының құрылымы ҚР БҒМ «Философия» пәнінің типтік бағдарламасына анағұрлым жақын, университет оқу семестрінің апта санына сәйкес 15 тақырып сұрақтары деңгейінде құрастырылған.

Оқулық оқырмандарды адамның рухани мәдениетінің қалыптасу тарихы, оларды жалпы адам тұрмысы мәселелері мен қоғам, тарих пен саясат, мәдениет пен ағарту, диалектика теориясы мен эпистемология, техника мен қазіргі өзекті мәселелерді зерттеуді әлемдік философиялық ойлау тәжірибесімен таныстырады. Құралда берілген деректер мазмұны дәрістер, семинарлық сабақтар мен СООЖ және СӨЖ тапсырмаларын, аралық бақылау және емтихандарға, аралық мемлекеттік бақылауға дайындалуға арналған.

Басылым оқу орындарының бакалаврлары, магистранттары мен оқытушыларына арналған.

Мазмұны

Кіріспе	7
1. Философия: пәні, қызметі және алуандығы	
1.1. Философияның туындауы және пәндік, өзіндік анықтамасы	8
1.2. Дүниетанымның тарихи типтері: мифология, дін, философия.....	9
1.3. Философиялық бағыттар мен жүйелердің алуантүрлілігі.....	12
1.4. Қазіргі кезеңдегі философиямен шұғылдану және талдаудың қазіргі ерекшеліктері	14
2. Ежелгі Шығыс философиясы	
2.1. Ежелгі Шығыс философиясының ортодоксальды және ортодоксальды емес мектептері және олардың концептуалдық негіздері	17
2.2. Санкхья.....	17
2.3. Йога жүйесі	20
2.4. Миманса жүйесі.....	22
2.5. Ведант жүйесі.....	23
2.6. Джайнизм.....	23
2.7. Буддизм.....	25
2.8. Чарвака (локаята).....	30
2.9. Вайшешика мектебі	31
2.10. Ньяя.....	31
2.11. Ежелгі Қытай философиясы	
2.11.1. «Өзгеріс кітабы».....	32
2.11.2. Конфуций ілімі.....	34
2.11.3. Даосизм.....	38
2.11.4. Моизм.....	39
2.11.5. Легизм.....	40
2.12. Мысырдағы діни-мифтік тәжірибенің философиялық мәні мен мазмұны	41
3. Антикалық философия	
3.1. Архаика және натурфилософия (ерте классика).....	45
3.2. Натурфилософия.....	46
3.3. Орта классика: адамның «ашылуы» (софистер, Сократ және оның дәстүрі).....	52
3.4. Метафизика горизонттары: Платон және Антикалық академия.....	57
3.5. Философиялық және ғылыми білімнің алғашқы жүйеленуі: Аристотель және перипатетика	62
3.6. Эллинистік дәуірінің философиясы (киниктер, эпикурейлер, стоиктер, скептиктер).....	67
3.7. Плотин және неоплатонизм.....	73

4. Ортағасырлық еуропалық христиандық философия	
4.1. Христиандықтың таралуы және христиандық философияның басталуы.....	78
4.2. Христиандық догматика негізінің қалыптасуы (патристика-апологетика дәуірінің бірінші кезеңі, Александрия діни мектебі, Каппадокийск «шіркеу әкелері» және гностицизм)	79
4.3. Философияның христиандық догматикасын әзірлеу (патристика дәуірінің екінші кезеңі – Августин Аврелий, Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник, Иоанн Дамаскин).....	83
4.4. Ортағасырлық христиандық философияда схоластиканың қалыптасуының негізгі кезеңдері (Северин Боэций, Иоанн Скотт Эриуген, Ансельм Кентерберийский, Петр (Пьер) Абеляр, Фома Аквинский, Иоанн Дунс Скотт, Уильям Оккам)	87
5. Ортағасырлық араб-мұсылман философиясы	
5.1. Құран және мұсылман дін ілімі, мутакаллимдер мен мутазилиттер мектебінің қалыптасуы.....	93
5.2. Классикалық сопылықтың философиялық аспектілері	95
5.3. Араб-мұсылман философиясындағы пантеизм және перипатетизм, энциклопедизм, универсализм: әл-Кинди, әл-Фараби, ибн-Сина, ибн-Рушд, Жүсіп баласағұн, Махмұт Қашқари	99
6. Қайта өрлеу дәуірінің философиясы	
6.1. Философия өнер ретінде: даралықты табу (Данте, Петрарка, Леонардо да Винчи т.б.).....	105
6.2. Құдай, әлем және адам туралы қайта өрлеу философиясы.....	107
6.3. Н. Макиавеллидің саяси философиясы және Т. Мор мен Т. Кампанелланың саяси утопиясы.....	111
6.4. Реформация (Мартин Лютер, Томас Мюнцер, Ульрих Цвингли, Эразм Роттердамский, Жан Кальвин)	114
6.5. Жаңа космологияның, философиялық пантеизмнің қалыптасуы: Н.Кузанский, Н. Коперник, Дж. Бруно, Г. Галилей, Г.И. Кеплер.....	115
7. Жаңа дәуір философиясы	
7.1. Таным әдісін іздеу: эмпиризм және рационализм, материализм және идеализм	121
7.2. Метафизикалық онтология: субстанция мәселелері (Декарт, Спиноза, Лейбниц тағы басқалары)	123
7.3. XVIII ғ. Еуропадағы ағартушылық философия (Вольтер, Гольбах, Дидро, Руссо және т.б.).....	128

8. XVIII ғасырдың аяғы мен XIX ғасырдың соңындағы Батыс Еуропа философиясы

- 8.1. Метафизика және натурфилософия; неміс классикасындағы диалектика; тарих философиясы; құқық философиясы; адам философиясы әрекет пен еркіндік философиясы ретінде: И. Кант, И.Г. Фихте, Ф.В. Шеллинг, Г.В.Ф. Гегель, Л. Фейербахтың көзқарастары...135
- 8.2. XIX ғасырдағы марксистік философия: негізін салушылар мен замандастардың сыны; диалектикалық материализмнің негізгі ұстанымдары мен идеялары; тарихты материалистік тұрғыдан түсіндірудің теориясы мен әдістемесі; практиканың тұжырымдары; адам мәні, жатсыну, еркіндік мәселелері; диалектика теориясы мен табиғат философиясы.143
- 8.3. Позитивизм философиясы: Конт, Спенсер, Милль 148
- 8.4. Э. Махтың философиясы мен философиялық мектебіне тән эмпиризм мен сенсуализм және рационализм..... 150
- 8.5. Неокантшылдықтың негізгі мектептері, танымдық және әдістемелік мәселелер (Г. Коген, П. Наторп, Э. Кассирер, В. Виндельбанд, Г. Риккерт)..... 151
- 8.6. Философиялық герменевтика негізінің қалануы Ф.Э.Д. Шлейермахер, В. Дильтей.....157
- 8.7. Гуссерльдің феноменологиясы.....159
- 8.8. Неміс классикасындағы иррационалистік сын: Гегельден Иов пен Авраамға дейін.161
- 8.9. «Өмір философиясы»: А. Шопенгауэр, Ф. Ницше, А. Бергсон. 163

9. XIX ғасыр мен XX ғасырдың басындағы қазақ және орыс философиясы

- 9.1. XIX ғасырдағы қазақтың классик-ағартушыларының философиялық көзқарастары, антропоцентризмі мен гуманизмі.(Ш. Уәлиханов, Ы. Алтынсарин, А. Құнанбаев).
- 9.2. XIX ғасырдың аяғы мен XX ғасырдың бірінші 172жартысындағы қазақ ақындары мен жазушыларының әлеуметтік-философиялық, қоғамдық-саяси және этикалық-гуманистік көзқарастары (Ш. Құдайбердіұлы, А. Байтұрсынұлы, М. Дулатов, С. Торайғыров, Ж. Аймауытов, М. Жұмабаев).....176
- 9.3. XVIII-XIX ғасырдағы орыс философиясы: Ағартушылық философия, славянофильдік және батысшылдық, славянофильдік және еуразияшылдық; историософия мен діни-философиялық дәстүрлер (М.В.Ломоносов, А.Н.Радищев, Г. Сковорода, П.И.Пестель, П.Я. Чаадаев, И.В.Киреевский, А.С.Хомяков, К.Н.Леонтьев, Н.Я.Данилевский, С.Н. Трубецкой, Л.Н.Гумилев және т.б.)180
- 9.4. В.Г. Белинский, А.И. Герцен, Н.Г. Чернышевский, М.А. Бакуниннің философиялық және қоғамдық-саяси көзқарастары, нигилизмі.....188
- 9.5. Діни философия және космизм (В.С. Соловьев, Н.Н. Федоров, Э. Циолковский, В.И. Вернадский, А.Л. Чижевский).....191

9.6. Философия мен әдебиет (Ф.М. Достоевский, Л.Н. Толстой.).....	195
9.7. XIX ғасырдың аяғы мен XX ғасырдың басындағы рационализм мен иррационализм; неогегельдік, неокантшылдық, эмпириомонизм, интуитивизм, экзистенциализм (Н.Н. Страхов, Б.Н. Чичерин, А.И. Введенский, А.А. Богданов, Н.О. Лосский, Л. Шестов)	199
9.8. XIX ғасырдың аяғы мен XX ғасырдың бірінші жартысындағы діни-идеалистік философия және рационализм: Н.А. Бердяев, Б.А. Флоренский, И.А. Ильин, Г.Г. Шпет, С.Н. Булгаков, С.Л. Франк	203

10. Болмыс, адам, дін және махаббат философиясы

10.1. Онтология болмыс және оның түрлері туралы ғылым ретінде.....	212
10.2. Философиялық антропология.....	214
10.3. Махаббат – философиялық тұрғыдан ұғыну «пәні» ретінде	218
10.4. Дін философиясы.....	219

11. XX ғасырдың соңы мен XXI ғасырдың басындағы Батыс философиясы

11.1. Позитивизм мен рационализмнің дәстүрлері мен инновациялары (Л. Витгенштейн, К. Поппер, И. Лакатос, П. Фейерабенд, Т. Кун, М. Полани).....	222
11.2. Экзистенциализм: жаңа философияда адам проблемасының жаңаша қойылуы (К. Ясперс, М. Хайдеггер, Ж.-П. Сартр, А. Камю және т.б.).....	231
11.3. Философиялық герменевтика, постмодернизм, структурализм және постструктурализм (Х.-Г.Гадамер, К. Леви-Строс, М.П. Фуко, Ж. Деррида, Ж. Лакан және т.б.).....	237
11.4. Психоаналитикалық философия (З. Фрейд, Э. Фромм, К.Г. Юнг).....	239
11.5. Прагматизм философиясы (Чарльз Пирс, Уильям Джеймс, Джон Дьюи).....	244

12. Саясат пен тарих философиясы

12.1. Саяси философияның мәні.....	250
12.2. Тарих философиясы.....	253

13. Мәдениет пен білім философиясы

13.1. Мәдениет философиясының пайда болуы және дамуы....	264
13.2. «Білім философиясы» пәні.....	267

14. Диалектика және эпистемология теорияларының мәселелері

14.1 Диалектиканың басты принциптері, заңдары мен категориялары.....	272
--	-----

14.2 Эпистемология.....276

15. Техника және глобалистика философиясы

15.1. Техника философиясы.....282

15.2. Қазіргі заманның ғаламдық мәселелер философиясы.....284

Кіріспе

Философия курсының мақсаты студенттерде философияның негізгі дәуірлерінің дамуы мен генезис, онтология, гносеология, эпистемология, ғылым методологиясы, әлеуметтік философия, философия антропологиясы, адам құндылығы мен саяси философия мәселелерін қалыптастыру.

«Философия» пәнінің негізгі міндеті:

- әлемдік мәдениетпен бірлікте философиялық мәселелерді оқу;
- қазіргі философияның дамуындағы негізгі тенденцияларды қарастыру, философиялық рационалдық түсінікті трансформациялау;
- әлем бірлігі, оның құрылымдық деңгейлерінің арақатынасы мен тіршілік етуі және дамуына қазіргі талдау қорытындысы;
- ғылым методологиясы мен философия ауқымында компьютерлеу, ғылыми танымның қазіргі әдістерін оқу.

Сіз:

- философиялық мәтіндермен жұмыс жасап, оларға қорытынды жасай аласыз, қазіргі өмірлік мәселелер жайлы біліміңізді жүйелеп қорытындылайсыз;
- философиялық түсіну аппараты мен терминологиялық түсінік қалыптасады;
- адамның рухани мәдениетінің дамуы мен туындауы туралы мәселелерді қорытындылай аласыз;
- өзіңіздің дүниетанымдық көзқарасыңыз қалыптасады және тұрақтанады.

«Философия» пәнін оқу қорытындысында студент білуі тиіс:

- философия пәнін, оның құрылымдары мен қызметін;
- дүниетанымдық аспектілер мен табиғат пен қоғамды тануда методологиялық үйлесімділік, адам құндылығы мен қоғамның әлеуметтік-мәдени өзгеруін;
- әлемдік мәдениет пен өркениеттің дамуының негізгі тенденцияларын;
- философияның қоғамдағы, мәдениеттегі, рухани-этикалық өмірдегі орны мен рөлін.

Студент игере алуы тиіс:

- адамның рухани мәдениеті мәселелерін қорытындылауға және ол жайында еркін пікірлесуге;
- өз өмірінде және қоғам өмірінің әр саласында философиялық білімін шығармашылықпен пайдалануға.

Студент өз деңгейінің қалыптасу процесінде философиялық сұрақтарға жауапты бірден табудың мүмкін еместігін және олардың нақты жауаптарының жоқтығын тануы қажет. Олардың жауабы қоғамның дамуы барысында мәдениет, дүниетаным, ойлау түрі мен рационалды стандарттардың және идеологияның дамуына байланысты.

I Бөлім

Философия: пәні, қызметі және алуандығы

1.1. Философияның туындауы және пәндік, өзіндік анықтамасы

Философия б.д.д. VII-V ғасырда Үнді, Қытай, Грецияда қоғам дамып, ой еңбегі мен дене еңбегінің бөлінуі басталған шақта пайда болған. Осы кезеңнен рулық тайпалардан құл иеленушілікке өту аяқталады, ерте таптық қоғам құрылады, ал жеке өмірде мифтен логосқа өту кезеңі басталды. Осы уақытта білімнің жаңа түрі – философиялық ойлауда қоғамдық қатынастар өзгеріп, жүйелеу мен жалпылауға деген, рационалды түсінікке және философиялық ойлау жайлы жаңа білімге талап пайда болады.

Бұған дейін дүниетанымдық мәселелер мифология, дін ауқымында көтеріліп, өз шешімдерін тапқан болатын. Философияның пайда болғанынан бастап дүние туралы жалпы және жүйелі пікір қалыптасты. Бұл философия адамның рационалды ойлау қабілетіне жүгінді. Ақыл ойлаудың жоғары деңгейі сияқты есептеліп, шындыққа ұмтылыс басталды

«Философия» деген түсінік «даналыққа деген сүйіспеншілік» (гректің «филео» – сүйемін және «софия» – даналық), яғни даналықты сүю деп аударылады. Ежелгі Грецияда бұл термин антикалық математик және философ **Пифагорға** (б.д.д. 580-500 жж.) байланысты туындаған, «философ» деп ол жоғары даналыққа және дұрыс өмір салтына ұмтылғандарды атаған. Ол философтар тек «даналықты сүюшілер», сондай-ақ шындықты иеленушілер емес, «даналықты сүюшілер» деп атап кетті. Шынайы білім тек «Құдайға» ғана тән деп, шынымен сөзбен айтылатын ақылды да сол. Адамдардың барлығы даналықты жақсы көре алады және оған ұмтыла алса да, оны толығымен иегере алмайды.

Даналыққа деген сүйіспеншілік болмыс туралы, табиғат туралы және адамның мәні, оның тағайындалуы, саналы қоғамдық құрылым туралы ойды тудырды. Философия адамның жоғары ойлау мақсатының оның адами құндылықтарымен бірігуіне ықпал жасады.

Философия тарихында бұл термин үш мағынада қолданылды, «көнеантикалық», «дәстүрлік» және «қазіргі».

Бұл түсінік жайлы алғашқы түсіндіру философиялық емес дүниетанымнан – мифология, Құдайға сену, яғни ғылыми білімнің жиынтықтарының тарихи бөлімдерімен байланысты. Антикалық философияда «философия» деген түсінік бүкіл діннен тыс білімді, яғни ғылыми білімді, сондай-ақ өнер мен этиканы білдірді. Мұндай философиялық түсінікті Аристотельде кездестіреміз, ол теориялық философия (ой өрісінен шығады), практикалық (адамның өмірдегі жүріс-тұрысы) және көркемөнерлік (шығармашылықты зерттейді) философия.

Философияның «көнеантикалық» түсінігі қазіргіден анағұрлым ерекшеленеді. Жалпы философия ғылыми біліммен сәйкестенді. Оны «білім бастамасы» немесе «ғылым басы» деуге болады. «Ғылымның бастамасын»

осы уақытқа дейінгі барлық ғылымның басталуы деуге болады. Нақтысын айтар болсақ, «ғылым бастамасынан» әр ғылым өз бастауын алады.

Осы кезең философиясы танымның барлық жиынтығын – практикалық және теориялық түрлері мен формаларын көрсете бастады. Ол стихиялық материализм мен диалектика деңгейінде табиғи құбылыстарды түсіндірді. Гераклит әлем бірлігін оның алғашқы негізінен бастады, параметрі – от, ал оның дамуын қарама-қарсылардың арасындағы тартыс деп түсінді. Ол қарама-қарсылықты (ұрыс) барлық қозғалыстың көзі деп түсіндірді. Гегельдің пікірінше, Гераклит философиясының анағұрлым құндылығы, абсолюттің негізі қарама-қайшылықтың бірлігі дейді. Бірақ, бұл философиялық негіздер «білім бастамасында» жетілді. Басқаша айтқанда, философия антикалық формада өзінің философиялық пәндік алғашқы қадамын жасайды.

Екінші мәні, философия түсінігі тарихи жалпы «теориялық» және жекелеген «эмпирикалық» білімде сол ғылымның өз саласымен байланысты. Теориялық жаратылыстанудың пайда болуы «философиялық» ойлау кезеңінен өтті. Философия туралы түсінік, жалпылық туралы білім (теориялық) екендігі тіпті Аристотельде де кездеседі. Ол болмыс жайлы жалпы білім «философияның» ішінде, яғни «алғашқы философияда» көрінуге тиіс, деп есептеген. Оның артынан іле пайда болған «метафизика» («физикадан кейінгі») философияның синонимі, яғни алғашқы бастау туралы, жалпылық туралы ғылым болды.

Аристотель «философия» деген түсінікті екі мағынада: «білім бастамасы» ол мифологияға қарсы, «жалпы», «жеке» философиядан шектеулі түсіндірілді.

Біздің заманымызда «метафизика» термині үш мағынаны білдіреді: онтология, философия және қарама-қарсы диалектикада жалпы әдіс түрінде. Біріншіден, «білім бастамасынан» бөлек, өз алдына философия ғылым ретінде және жеке ғылымдардан бөлек, екінші жағынан шамамен ХІХ ғасырдың ортасында пайда болды. Философияның тарихи үшінші түсінігі оның жеке ғылымдардан түпкілікті ажыратылуы. Жалпы туралы білім ретінде философияның пәнін түсіну біздің заманымызға дейін жеткен. Бірақ, бастапқыдай, қазірде де «жалпылау» деген түсінік философиялық жүйелерде әр түрлі. Өзінің қалыптасуы барысында (танымдағы жалпы шынайы және жалпы, логикадағы көрінісі) және дәстүрлі даму барысында философия түсінігі аристотельдік түсінікке, яғни оның мағынасына жақындау. Егер философияның тарихи екі түсінігін алар болсақ, «білім бастамасы» мен «метафизиканы», онда қазіргі өмірге «білім бастамасына» қарағанда «метафизика» (алғашқы философия) жақындау.

1.2. Дүниетанымның тарихи типтері: мифология, дін, философия

Дүниетаным – бұл назардың әлемге деген объективті жүйесі және адамның дүниедегі орны, қоршаған дүниемен адамдардың өзіне деген

көзқарасы, және де осы көзқарастың негізінде қалыптасқан көзқарастар, идеялар, танымның және қызметтің ұстанымдары, бағалы бағдарламалар.

Адам қоғаммен белгілі бір қатынаста: отбасына, ұжымға, ұлтқа, әлемге қатынасты өмір сүреді. Адамда әрқашанда дүние туралы көзқарас қажеттілігі болады, ол өмірдің әмбебап кескіні деп аталады.

Өмірдің әмбебап кескіні адамдардың ғылыммен және тарихи тәжірибемен жинақталған білім деңгейі. Әр дәуір, әр қоғам, демек әр адам адамзатты толғандырған сұрақтарға анық немесе болжай жауап бере алады. Бұл жауаптардың жүйесін шешу жолы мен шешімі – дүниетанымның бүкіл дәуірдің және жеке тұлғаның дүниетанымын қалыптастырады.

Адам ортақ білімдерге ие болып, өзінің осы дүниедегі орнын, өзінің әрекеттерін қадағалап, өзі үшін ортақ және жеке мақсаттары анықталған дүниетанымның негізінде таниды.

Дүниетаным – ол адам ақылының іргетасы. Алған білім, қалыптасқан иман, ойлар, сезімдер, көңіл-күй бір жүйеге бірігіп, адамның өзін-өзі және бүкіл дүниені тануына көмектеседі. Дүниетаным – интегралды білім, адамның тәжірибесінде жекеленген кластар. Ол, біріншіден, жекеленген білім, тәжірибенің қызметі. Екіншіден, рухани байлық, адами, эстетикалық идеалдардың қалыптасуына әсер етеді.

Миф – тарихи дүниетанымның ең көне түрі, қоғамның алғаш қалыптасуында рулық қауымнан бастап қалыптасқан. Мифтің құрылымында, яғни жырлардың, аңыздардың негізінде басты сұрақтарға, аспан әлемі мен табиғат жағдайларының, жануарлар мен адамның пайда болуы жайлы сұрақтарға жауап берілген. Мифологияның көп бөлігін космологиялық мифтер, әлемнің құрылымы жайлы түсінік қамтиды. Мифте адамның өмір сүру түрлері, өлім мен өмір құпиясы, адамдар күтетін түрлі сынақтарға қатты көңіл бөлінген. Ерекше орынды «батырлық» жайлы мифтер және «тұрмыстық» мифтер алады, адамдардың жетістіктері: отты жағуы, құралдарды ойлап табуы, егін шаруашылығының дамуы, жабайы жануарлардың қолға үйретілуі, ал біздің заманымызда – қоғамдық мифтер.

Мифологияда дүниетанымдық сұрақтарды шешудің негізгі ұстанымы генетикалық болатын. Дүниенің алғаш пайда болуы жайлы, табиғат құбылыстары мен қоғамдық құбылыстар, **«кім нені жаратты?»** деген аңыздан құралды. Гесиодтың «Теогониясында», Гомердің «Иллиада» мен «Одиссейінде» дүние келесі жағдайда пайда болды деп жазылған. Алғашында тек мәңгі, шексіз, қара Хаос, онда дүние жаратылысының көзі жатты. Шексіз Хаостан бүкіл дүние мен мәңгі тірі Құдайлар, жер Құдайы – Гея пайда болды. Хаостан өмір нәрі, күшті, бәрін тірілтетін махаббат – мейірімнің шындықтың, сұлулықтың жоғары түрі пайда болды.

Миф өзіне екі аспекті біріктірді: диахроникалық (өткен өмір жайлы аңыз) және синхроникалық (бүгінгі мен болашақ жайлы түсінік).

Мифтің арқасында өткен өмір болашақпен ұштасып, ұрпақпен рухани байланысты қамтамасыз етті. Мифтің мазмұны алғашқы адамдарға жоғары деңгейде шындық пен абсолюттік сенімді білдірді.

Мифтің негізгі міндеті адамға білім немесе түсінік беру емес еді. Ол сенімдердің нақты түрі және мінез-құлықтың қалыптасуы үшін қызмет етті. Оның реттеуші қызметі дүние мен адамның, табиғат пен қоғамды, жеке тұлға мен қоғамның арасында тепе-теңдікті ұстау болды.

Мифологияға жақын, бірақ одан айырмашылығы бар, ол діни дүниетаным, жер қойнынан пайда болып, әлі бөлектенбеген, қоғамдық ойда дифференциалданбаған. Мифология сияқты, дін қиял мен сезімге жүгінеді. Бірақ, мифке қарағанда дін жердегі, оның өзіндік ерекшеліктерін (жазықтық пен таулы жерлер) «араластырмай» екеуін екі қарама-қарсы полюске бөледі. Шығармашылық құдіреті күш – Құдай, табиғат пен табиғаттан тыс тұрады. Құдайдың болмысы ашықтық сияқты, адам сияқты уайымдайды. Шындық ретінде адамның жаны мәңгі, бейітке барғаннан кейін де оның өмірі мәңгі және Құдаймен кездесетінін біледі.

Дін – дүниетанымның екінші тарихи түрі, ол мифологиямен тығыз байланысты. Діни дүниетанымның өзіндік ерекшелігі – табиғаттан тыс күштерге, қасиетті басқа сену. Діни дүниетаным әрқашан мифологиядан тұрады, себебі онда түрлі мифтер, әулиелер мен Құдайлар өмірі жайлы баяндалатын аңыздар қатысады. Әр дін өзіне соқыр сенімдердің, ырымдардың әсері және ырымдардың мекемелердің жүйесін, ғаламның құрылымы – ғылымдардан тыс түсініктемелермен түсіндіріледі.

Адамзат тарихында дін, діни Шығыс пен Батыста түрлі жағдайда болды. Әр діни дүниетанымның орталығында жоғары құндылықтың ізденісі, өмірдегі адал жолды, тіпті, мақсаттар мен олардың трансценденттік саласы, жер емес, «мәңгі» өмір делінді.

Діннің негізгі қызметі адамның өмір қиындықтарын, өткен қиын кезеңдерін жеңе отырып, оны абсолютті мәңгі етіп көтеру. Философиялық тілмен айтқанда, дін адам бойындағы трансцендентті (сананың арыдан шектен шыққанын табатын) «орнықтыру» үшін шақырылған. Дін жүрекке үміт ұялатып, бар болмысымен адамдардың қарекетіне мағына береді, демек, адам өміріне тұрақталады. Діни сенім соқыр сенімді, ол мәртебелі пайғамбарлардың, шіркеу әкелерінің, қасиетті жазбалардың негізінде құралған. Ол сенімнің білімнен асқақ екендігін жариялады.

Діни дүниетанымның ерекшеліктері:

- діни мәртебелер мен табиғаттан тыс күштерге деген соқыр сенім;
- өмірді жердегі өмір, табиғат, аспан өмірі, табиғаттан тыс күштерге бөлу;
- сананың дамуына шек қою;
- иман деңгейінің қалыптасуы.

Тұрмыстан айырмашылығы мифтік, діни, философиялық дүниетаным адам мен дүниенің рационалды санасына, олардың арақатынасы мен өзара әрекетіне бағытталған.

Философиялық дүниетаным – бұл әлем жайлы көзқарастар жүйесі және ондағы адам орны, оның шын екендігіне, қоршаған ортаның және өзінің өзіне деген қатынасы, сондай-ақ, осы көзқарастар негізінде пайда болған идеялар мен таным және әрекет ұстанымдары, құнды дүниелер.

Философиялық дүниетанымның пайда болуы Ежелгі Шығыс елдерінде құлдық қауымның пайда болған кездерінен, ал оның классикалық формасы Ежелгі Грециядан басталады. Философиялық дүниетаным түрлерінің бастамасы ретінде алғашында материализм, діни дүниетаным ғылыми реакция ретінде пайда болды. Философия өзінің пайда болған кезінен бастап, альтернативтік және бір уақытта диалогтік көріністерді байқата алады. Тарихи-философиялық процесте бұл диалог «полифония», «көпдауыстылық» альтернативті жағдайда – көпжақты философиялық білім, мектеп және бағыттары бар материализм және идеализм, догматизм және скептицизм, рационализм және иррационализм ретінде болады.

1.3. Философиялық бағыттар мен жүйелердің алуантүрлілігі

Философия тарихы үшін негізгі мәселе оның кезеңденуі болып табылады. Анағұрлым бұл мәселеге жақын Г.В.Ф. Гегельдің «дәуірдің рухани квинтэссенциясы» болып табылады. Осыған орай Батыс Еуропа философиялық дәстүрінде әрқайсысы өзіне тән философиялық ойдағы бірнеше тарихи кезеңдерді бөледі:

- антикалық философия – б.д.д. VII-VI ғғ. аралығындағы Көне Грек және Ежелгі Мысырда дамыған философиялық ілім;
- орта ғасыр философиясы – II-XIV ғғ. Еуропада пайда болған тұжырымдамаларды қамтиды;
- қайта өрлеу дәуірінің философиясы – XIV-XVI ғғ. Еуропада пайда болған тұжырымдамаларды қамтиды.
- жаңа заман философиясы – XVII-XIX ғғ. 70 жылдары Батыс Еуропа мен америкалық ойшылдарды біріктіреді.
- заманауи еуропалық философия – XIX ғ. 70-жылдарынан бастап, қазіргі күнге дейін көптеген философиялық білімдерді қосады.

Философия – бұл тек ғылым емес, сондай-ақ, ол қоғамдық сананың формасы, дүниетанымның теориялық негізі. Оның негізгі қарастыратын мәселесі сана пайда болған дүние мен сананың қатынасы. Бұл екі мәселенің екі аспектісі бар: 1) онтологиялық, яғни материя мен сана бірінші; 2) гносеологиялық, біз бұл әлемді тани аламыз ба? Бұл сұрақтарға жауап бере отырып, философтар материалистер мен идеалистер, оптимистер, скептиктер немесе агностиктер болып бөлінеді.

Философия тарихы дегеніміздің өзі материалистер мен идеалистер арасындағы тартыс. Шындығында, бұл тартыс әрқашан шынайы түрде бола бермеген. Сонымен қоса материализм мен идеализм арасындағы қайшылық абсолютті болмаған, екі бағыттың екеуі де философиялық ойлаудың даму процесінің бір-бірімен байланысты өзегі болды. Бірақ, ежелгі грек философы Парменид (б.д.д. VII-V ғғ.) ойлау мен болмыс мәселелерін қарастырады (философияның негізгі мәселесі). Аристотельдің куәлілігімен Парменид қозғалыс пен дамуды жоққа шығара отырып, «болмаған нәрседен ештеңе болмайды, «... болмаған нәрсе біреу ғана, басқа ештеңе жоқ» дейді. Оның материализмі болмыстың қозғалмауы мен өзгермеуінен тұрады. Платон екі

типтегі философтарды айтқан, «олардың бәрі аспаннан және көрінбейтін саладан жерге қарайды, дене мен болмысты бір нәрсе деп таниды», ал басқалары «шындық болмысты» әлдебір ақылға сиятын және денесіз идеяларға әкеледі.

Аристотельде философияның негізгі мәселесі айқын көрінбейді. Бұл мәселенің көрінісі онда анық емес формада бірнеше нұсқада беріледі. Бұл біріншіден, біздің танымымызға сәйкес берілгендерден басқа нәрсе бар ма: «сезімімізге әсер ететін қозғалыстағы нәрсе бар ма, әлде жоқ па, осыны түсіну қарастырылады, егер бар болса ол не?» деген мәселе. Қарсы жатқан табиғатты қарастыра отырып, Стагирит анағұрлым бұны анық көрсетіп, оны «өзге аксиомдардың бастамасы» деп атайды. Ол былай айтылады: «бірдің өзі және бір уақытта болған және бір-біріне қатынаста қатыссыз...» және қысқаша: – «біреу бір нәрсені болған және болмаған деп есептей алмайды».

Философиялық оқу – бұл анықталған, логикалық қарым-қатынастағы көзқарас жүйесі. Жекелеген философтардың бұл немесе өзге оқуларының барлығы да өз жалғасын тауып отырған.

Философиялық мектептер – бұл біріктірілген қандай да бір негізі бар идеялар мен ұстанымдар жайлы философиялық оқулардың жиынтығы. Әртүрлі модификацияланған бір идеялық ұстанымдағы, түрлі дамудағы, бәсекелеспейтін мектептерді философиялық бағыт деп атаған. Олар тарихи-философиялық процесте жалпы ұстанымдық ережені және жекелеген тартысты, анағұрлым ірі және белгілі білім берді.

Философиядағы органикалық бірігу қоғамдық таным формаларының ғылыми-теориялық және тәжірибелік-рухани өзіндік ерекшеліктерін анықтай бастады. Бұл зерттеулердің шынайы процесінде және бірі-бірімен тарихи емес қажетті байланысатын философиялық оқудың идеялық мазмұнының дамуында өз көрінісін тапты:

- біріншіден, бұл тарих уақытқа созылса да біртұтас (екі мың жылдан астам), адамдардың логикалық ойлауға талпынуы және «ақылды тәрбиелеу» – философияның қатысуымен, өзін-өзі және дүниені тануы;
- екіншіден, философия тарихы – адамзаттың ұжымдық тәжірибесінің көпжақты диалектикалық бірлігі;
- үшіншіден, философия тарихында барлық қоғамдық ойдың дамуының, толығымен мәдениеттің бейнесі бар.

Бұл логика әр тарихи дәуірдегі философиялық мәселелерді анықтау барысында философиялық ойлаудың дамуы. Сондықтан әр елдің және халықтың философиялық ойлауын, сондай-ақ нақты бір тарихи дәуірдің философиялық көріністерін қатар алып қарау мүмкін.

Тарихи философия тақырыптарыңыз философия өзінің еш мәселесін шешуге қабілетсіз. Тарихи философия теориялық ойлау мектебі болып табылады, оның дамуына «... алдыңғы философияны оқудан басқа, басқа еш құрал жоқ» (Ф. Энгельс).

Философия тарихының негізі болып оның кезеңдері туралы мәселелер табылады. Бұл мәселеге философияны «дәуірдің рухани квинтэссенциясы» деп атаған Г.В.Ф. Гегель көзқарасы жалпы қабылданған. Бұдан барып Батыс

Еуропа философиялық дәстүрінде әрбірі философиялық етудің ерекше әдістерімен көрінетін тарихи дәуірлерді бөліп көрсетеді:

- Антикалық философия – б.д.д.VII ғ. аяғы мен – б.д.д. VI ғ. көне грек және Ежелгі Рим қоғамдарындағы дамушы философиялық оқулар.

- орта ғасыр философиясы – II-XIVғғ. Еуропада пайда болған концепциялар жатады.

- Қайта өрлеу дәуірі философиясы – XIV-XVI ғғ. Батыс Еуропа оқулары енеді.

- Жаңа заман философиясы – XVII-XIXғғ. 70-жылдарындағы батыс еуропалық және америкалық ойшылдарының философиялық теорияларын біріктіреді.

- Заманауи Еуропа философиясы – XIX ғ. 70-жылдарынан қазіргі кезге дейінгі барлық философиялық оқулар кіреді.

Бұл уақыттарда тарихи философияның дамуы бір-біріне сәйкес келмесе де, бір-бірін толықтырып отырған. Ол мынадай мысалдармен түсіндіріледі: антикалық ойшылдар өз ойларын философиямен түсіндірсе, шіркеу әкелері өз еңбектерінде орта ғасыр парадигмасын қолдана бастады.

Германияда Гегель өзінің классикалық, жаңа заман философиясын қолдана бастаған кезде, Англияда позитивистер, яғни ең алғашқы жаңа заман философиясының өкілдері пайда болды. Әр заман мәселелерін шешуге соған сәйкес әр түрлі әдістер пайда болып отырды.

Қазіргі кезде көптеген философиялық ойлар уақытымен шектеле қоймай, олардың мәні де өз орындарын тауып отыр. Философия тарихы, онтология мен әлеуметтік философия, гносеология (эпистемология) және диалектика теориясы, философиялық антропология, аксиология, махаббат философиясы, дін философиясы, тарих және саясат философиясы, мәдениет пен білім философиясы, техника мен жаһандану философиясынан тұрады.

1.4. Қазіргі кезеңдегі философиямен шұғылдану және талдаудың қазіргі ерекшеліктері

Дүние мен адам жүйесі – философияның негізгі құралдары ретінде танылып, үнемі дамып, жаңарып, олардың мәні қиындап барады. Осымен байланысты философия ғылымы, ол жайлы білім де күрделеніп отыр. Осыған сәйкес философиялық оқу өзгереді, тереңдейді және кеңейеді.

Философиялық етудің жаңа ағымы уақыт талаптарына жауап беретін адамдар іс-әрекеттерінің бағдарламасы, қоғамдастық. Жаңа заман философиясы жаңа өмірден туындаған сұрақтарға жауап іздеуге бағытталған.

Философиялық зерттеулер ағымы XIX-XX ғғ. классикалық бағытпен, XXIғ. нақты жағдайларымен бірігеді.

Бұл мәселелердің ең бастысы – қазіргі адамның білімді дұрыс қабылдап, өздеріне қажетті құралдарды таба білуінде. Көбінесе ол тек қана табиғат пен адамды қарастырмай, адамның қымбаттысы мен қайталанбастығын, адам туралы ғылымды адам көзімен ғана көретіндігін бізге көрсетуі.

Жаңа заман философиясының көзқарасы бойынша білім алу процесі алдымен интерпретация мен экстрополяция. Адам өзіне өмірден алатын дүниелерді бағалай отырып, өз мақсатын нақты көруі қажет.

Философияның қызметі – адамның әр дәуірде өз мәселесін дұрыс табуында байқалады.

Қазіргі классикалық емес және постклассикалық философияда адамның бар болуы мүмкіндік мәселесімен араласады. Адам алдында шешуге болады және өз шешімін табуға тиіс деген ойларды қарастырады.

Бұл мәселенің мәні қазіргі адамның талаптары мен қабілетіне, яғни оның білімін ұйымдастыру мен мәдениетін, жаңа ойлар мен білім алуымен тұжырымдалады. Жекелегенде болмыс құрылымы, табиғат пен ғылыми білім құрылымы; ойлау процесінің құнды сипаты; шектері, қозғалмалы ғылыми білімі күші және оның шегі, «модульді» адамның бар болу жағдайы қарастырылады (С. Хантингтон). Сондай-ақ, жеке адамның құндылығы мен қайталанбастығы негізделеді, жеке мәнді қалыптастыратын экзистенциалды нормалармен, адамның өз көзқарасымен адам туралы білім қарастырылады.

Таным процесі қазіргі философиялық көзқарас бойынша білім алу – бұл алдымен интерпретация мен экстрополяция. Бұның міндетті жағдайы болып демаркация (бөліну), білім және білім емес табылады. Ғылым мен мәдениеттің даму барысында білім мен білім еместі ажырату қиындап барады. Адамдардың өзі білім еместің мәнін түсіне бермейді де, нені білу керек екенін ажырата алмайды. Білім емес білім болу үшін мәнге ие болуы қажет. Сондай-ақ, білім емес құралы білім құралына айналуы тиіс. Білім еместің нақтылығы экстрополяция (тасымалдау) арқылы жинақталған білімді интерпретацияны қатыстыра отырып, мәселелерді шешу.

Философиялық ойлау орталығы сыртқы күштер қызметі сияқты адам туралы көріністі анағұрлым терең, оның мәдениеті мен қатынастарына, өзіндік әрекеттерінің шешімдері сияқты, оның қабілетінің өзгеруін, өз әрекетінің тиімділігінің арттыруын қарастырады. Мұндай субъектіні интерпретациялауда акцент адам қабілетіне, яғни шешім қабылдауға, ойын жинақтауға, мәселені шешу құрылымын дамытуға жасалады.

Қоғам туралы ғылым тарихында көріністің дамуы, мәселе құрылымдарының дамуы таным және қоғамдық процестерді түсіндіру үшін қызмет етті. Қоғам жайлы өктемшілік еткен жағдайда адамнан тыс ақиқат сияқты, адамның бейімделуіне ол қажеттілік түрінде әсер етеді. Бұл адамға қарсы тұратын өзіндік толымды ақиқат дегенді ұсынады. Бірақ, қоғам сәйкестігінен шығатын көріністі бұзып, жекенің танымы ақырындап өседі.

Философиялық ойлаудың қызметі адам, қоғам дамуының әр кезеңінде мәселені дәл құрастыруға әкеледі. Философиялық ойлау қоғамның диалогтік ұйымдастырылуын, демократияның ұйымдасқан формаларына, қоғамдағы барлық маңызды шешімдерді қарастыратын демократиялық институттар, қоғам дамуына осы институттардың дамуы, диалог формалары сияқты көрсетеді.

Бақылау сұрақтары:

- 1.Философиялық мәселелердің мәні және олардың ерекшелігі.
- 2.Философияның дүниетанымдық және әдістемелік қызметтері.
- 3.Басты философиялық бағыттар.
- 4.Философиялық жүйелердің көп түрлілігі.
- 5.Дүниеге көзқарастың тарихи типтерінің ерекшелігі неде?

II Бөлім

Ежелгі Шығыс философиясы

2.1. Ежелгі Шығыс философиясының ортодоксальды және ортодоксальды емес мектептері және олардың концептуалдық негіздері

Біздің дәуірімізге дейінгі I мыңжылдықтың II жартысындағы ежелгі үндінің философиялық дәстүрлері мен мектептері. Олар ведикалық мәдениет түрінде қалыптасты. Ведалар (білім деген мағынада) діни-философия түрінде кездеседі. Олар б.д.д. XV-VI ғасырларда үндіеуропалық арий тайпаларында пайда болған. Олар Үнді жерінде халықты ұлы аудару кезінде – б.д.д. XV ғасырда пайда болған, Солтүстік және Оңтүстік Оралдан, Орта Азиядан, Орал жағалауы мен Ираннан, яғни осы жерге келгенде пайда болған.

Ведалық әдебиеттер діни, тарихи, философиялық мәндегі мәтіндерден тұрады. Ведалардың 4 жинағы бар (самхиттар) – **Ригвед** (гимндер ведасы) **Самaved** (әндер ведасы), **Яджурвед** (құрбандық ведасы), **Атхарвавед** (сиқырлы дұғалар ведасы); бірнеше **Брахмалар**, «жоғары сот» түсіндіріледі және салт бейнеленеді; **Араньяки** – «ормандық» өз жалғыздықтарында шындықты ойлайтындарға арналған мәтіндер; **Упанишадтер** (Брахма мен Атман туралы оқулар).

Упанишадтер ведалық әдебиетті аяқтайды. Бұл әдебиеттерде ведадан кейінгі кезең (б.д.д. VI-V ғғ.) жайлы мәліметтер беріліп, діни-философиялық оқуларларда тереңінен қарастырылады. Бұл кезеңде Ежелгі Үнді жерінде құндылықтардың қайта бағалануы, қоғамдағы адам орны жайлы мәселелер жаңаша ойланып, алғашқы діни-философиялық мектептер пайда бола бастайды.

Жаңа индуизм дәуірі басында құндылықтардың қайта бағалануы, көптеген Үнді тұрғындары этностық топтарының өзге де мәдениеттер қатарын өзіне жинақтаған. Бұл синтетикалық діннің теологиялық негізі ортодоксальды (астика) және ортодоксальды емес (настика) үнді философия мектептерінде діни-философиялық жүйеде пайда болды. Қазіргі үнді тілінде «астика» және «настика», «теист» және «атеист» деген мағынаны білдіреді. Дегенмен, санскритпен жазылған философиялық әдебиеттерде «астика» сөзімен «кім Веда белсенділігіне сенеді», немесе «кім өлімнен кейін өмірге сенеді» деген мағынаны береді. Ортодоксальды мектептер тәртіпке сай жұппен көрсетілген: **санкхья/йога**, **миманса/веданта** және **ньяя/вайшешика**. Ортодоксальды емес мектептерге **буддизм**, **джайнизм**, **чарвака** (локаята) жатады.

2.2. Санкхья

Санкхья – дегеніміз болмыс ұстанымдары арқылы емделу, қарапайым көзқараспен ойлану деген мағынаны білдіреді. Кейбір деректерде бұл мектепті, оның негізін қалаушының мәртебесіне орай Капила деп те атайды.

Бұл әмбебап, діни-философиялық оқу б.д.д. I мыңжылдықта Үнді жеріндегі ведалық элементтердің және өзге де діни мәдениеттердің жиынтығын өзіне жинақтаған. Бұл мектеп өкілдері қоғамдық өмірдің барлық жақтарын қатты реттеді және брахманизмді аяқасты сынады. Бұл оқу б.д.д. III-IX ғғ. көпшілікке танымал болды.

Санкхья екі ақиқаттың: пуруша және пракританың барлығын растайды. Пуруша танымның (чайтанья) өзінің негізі болып табылатынын айтады. Пракрита (материя) болмыстың субстанционалды негізі ретінде, үнемі дамып отыратындығын қарастырады. Ол субстанция сезімдерін қабылдамай, жіңішке түрде көрсетіледі. Материя туралы оқу себеп пен тергеудің ұстанымдарына негізделсе, тергеу (кариья) өз себебіне байланысады, ал себеп оның соңында сақталады. Бұдан шығатыны, материя табиғаты заттық дүние арқылы ашылады. Санкхья материяның кезеңмен, яғни психикалық және материалдық белгілер деңгейінде дамитынын көрсетеді:

1) материяның дамуының бірінші кезеңінің нәтижесі махат, яғни таза сана (жекелеген барлық сананың қайсыбір субстраты);

2) махаттан аханкара туындайды, яғни өзіндік «Мен»;

3) «Мен» 11 ағзаны туындатады – 5 қабылдау ағзасы, 5 іс-әрекет (орындау) және он бірінші – байланыстырушы және басқарушы ағза – ақыл («манас»).

4) «Мен» сондай-ақ тағы 5 жұқа қабылдамау сезімдерін шығарады. Осылардың барлығының жиынтығы эмпирикалық жеке тұлғаның ішкі негізін, оның материалдық жанын – лингамды құрайды.

Капила осы элементтерді және олардың әрекеттерін толық қарастырады. Материя оның оқуында алғашында қуат түрін қабылдаса, яғни көзге көрінетін және көрінбейтін бүкіл дүниенің әртүрлілігін байқата отырып, Брахма затты «қатайтады». Дүниенің негізін құрайтын бес негіздің әрқайсысы «өрескелдік» деп аталатын материалдық элементтер немесе стихия («маха-бхутов»):

- жер («притхви») – ең бастапқы немесе заттың қатты түрі;

- су («джала») – әрекет ету ұстанымы немесе заттың сұйық түрі;

- от («агни») – заттан қуаттың бөліну ұстанымы;

- ауа («ваю») – материяның қозғалу ұстанымы немесе заттың газ жағдайы;

- эфир («акаша») – кеңістік субстанциясы, қазіргі ғылым тілімен айтар болсақ, физикалық ауасыз кеңістік немесе физикалық сызық.

Санкхьяда материяны құрайтын анағұрлым жұқа тұстар қарастырылады. Олардың ішінде негізгілері болып ақыл (индрии), ақыл (манас), интеллект (буддхи) және жалған эго (аханкара) танылады. Капиламен келісетіні, олар табиғаттың құрылымдық өзіндік бөліктері болып табылады. Тіршілік әлемін біртұтас ағза ретінде, яғни адам денесі түрінде қарастырып, ол макро-микрокосма идеясын ұсынады. Тіршіліктегі әр әрекеттің себеп-салдары болады («от» элементінің құрылымы). Сондай-ақ, тіршіліктегі әрбір нүкте бүкіл тіршілік әлемі жайлы ақпаратты игереді («эфир» элементінің құрылымы), яғни бір тамшы суда бүкіл әлем бар.

«Төменде жоғарыда не бар, соның бәрі бар» («ауа» элементінің құрылымы), яғни микроәлем мен мегаәлем құрылымдарының сәйкестігі. Дүниенің барлық элементтері бір-бірімен тығыз байланысты, басқаша айтқанда («су» элементінің құрылымы), яғни «бәрі барлығында». «Жер» элементінің құрылымы, яғни қуатты айналдыру мен қорғау заңының әрекеттеріне тәуелді екендігі жойылмайды.

Басқаша айтқанда, санкхья Еуропа философиясы мен ғылымынан ертеректе пайда болған. Философия онтологиясында санкхья Құдай емес, ал пракрити дүниенің біртұтас екендігінің себебі іспетті. Бұл оқу Құдайдың барлығын ғана мойындайды, ол дүниені жаратушы емес, тек соның куәсі ғана дейді.

Санкхьяның астрономиялық бөлімінде – Джьотиша-шастра – біздің Күн планетамыздан әртүрлі арақашықтықта анағұрлым анық көрінетін және көрінбейтін басқа планеталардың көлемдері мен олардың айналыс жылдамдығы есептелген. Қазіргі астрономияның есептегеніндей, Күн системасында он планета емес, он сегіз планета бар. Ол сондай-ақ, өзіндік планеталар қатарына Айды және оның қасындағы ірі астероидтарды да қосады. Оларда ірі телескоп, ғарыш станциялары болмаса да Уран, Нептун, Плутон сияқты планеталардың барлығын білген. Күн системасының ең алшақ планетасы Прозерпиннің ашылғанына бар-жоғы аз ғана жылдар болса да, олар соны білген. Олар сол кездің өзінде-ақ Күн системасын қиып өтетін бес миллионға жуық (қазір 14 миллионы белгілі) жұлдыздардың орналасқан орындарын көрсеткен.

Джьотиша-шастраның басқа бөлімдері ғарыштық объектілердің адамға әсері жайлы айтқан. Көне арийлер осы әсер етудің үш деңгейін оқыған: физикалық, астрологиялық және (сиқырлық) магиялық. **Физикалық деңгейде** Күн, Ай және кейбір жақын планеталар адамға, қазіргі биокосморитмологияның оқытатын сәулелердің, яғни гравитациялық, электромагниттік және инфрақызыл, лептон сәулелерінің қалай әсер ететіндігі жайлы айтады. **Астрологиялық** деңгейде ғарыштық объектілер адам психикасының картасы іспетті әсер ететіндігі айтылады. Бұл жерде адамға планеталардың нақты тигізер әсері емес, адамдардың барлығының қоршаған ортадағы әр түрлі денелердің әсерін сезетіндігі айтылады. **Сиқырлы (магиялық) деңгейде** планеталар, жұлдыздар тірі жан ретінде көрсетіліп, олармен байланысқа түсе алатынымыз сөз етіледі.

Көне арийлер планеталар мен жұлдыздарды Сварга әлемін мекендейтін физикалық денелер деп есептеген. Сондықтан адам, мысалы, Жермен тілдескенде – оның тілдесіп отырғаны шындығында Бхуми Құдай болған. Юпитер – бұл жартылай Құдайлар патшасы, Индра немесе Зевс. Сатурн – Әлемдік Дхармараджа заңдарының Құдайы.

Санкхья философиясы медициналық емес, философиялық жүйеде, әмбебап күйдегі **Аюрведаға** негізделген. Ол алгоритмдерге, анықталған географиялық, климаттық, мәдени және әлеуметтік жағдайлар немесе өзге де дүниелерге негізделген. Аюрведа өзіне астрономия, биокосмоморитмология, астрология мен натуропатияны (ауруды емдеудің табиғи әдістері) енгізе

отырып, материалдық дүниенің және оның заңдарының Джьотиша-шастрада екендігін бейнелейді.

2.3. Йога жүйесі

Йога жүйесі санкхья философиясымен байланысты. Патанджалидің 185 афоризмінен тұратын классикалық «Йога-сутра» еңбегінде санкхья философиясының онтологиясы мен гносеологиясы көрсетілген. Йога тәжірибесі заттардың шынайы мәнін («вивека-джияна»), құтқару жағдайына қажетті ақыл («чит») қызметінің бес түрін көрсететін құрал ретінде байқалады. Ол адамға сана мен рух біріктіретін денені береді, «йога» сөзінің өзі «бірлік», ал батыстық түсінікте «бүтін» деген мағынаны білдіреді. Ол санскриттік етістік түбірлі аудармасында «біріктіру», «байланыстыруды» білдіретін «йуджден» құралады.

Ақыл қызметі тежелуінің бірінші баспалдағы, оның бір заттан екінші затқа «сырғанауы». Екінші баспалдақ ақылдың мұқатылуын көрсетеді. Үшінші баспалдақта ақылды тыныштандыру сөз болады. Төртінші баспалдақта ақылдың бір жерге жиналу жағдайы қарастырылады. Ал бесінші баспалдақта ойлау қызметі толығымен шегіне жетеді.

Көптеген алдыңғы ұрпақтардың араласу тәжірибесі негізінде Патанджали йогалық тәжірибенің, физикалық, интеллектуалдық және рухани дамуының анықталған баспалдақтарын жасады. Бұл тәжірибе кез келген аяқталмаған жағдайдың орындалуы немесе оқытылуының анық еместігі, йоганың өзін тарату барысында қажетті бір баспалдақтың іске асуына кедергі келтіреді

Йама (ноқталау), яғни (Ахимс) – ортақ моральдық парыздардың орындалуы, тіпті барлық тірі дүниеге оймен зиянын келтірмеуге; сатйа – сөздер және ойлардағы ақиқаттық; астейа – жат дүниеге ие болуға талапсыздық; апариграха – пайдакүнемдік емес, қажет емес меншіктен еркіндік; брахмачарйа – целибат немесе жыныстық қалыс қалу.

Нийама Шауча (әдептің мәдениеті) – мінез-құлықтың ережесі, мәдениет, ішкі пән (шауша – тазарту, тазалық); Сантоша – қанағаттылық, артық күш алатын игіліктермен қанағаттану әдеті; тапас – аскетизм.

Свадхйама – рухани әдебиетті жүйелі оқу және рухани ақиқаттарға жетуі; ишвара – болмыстың нақты заңдылықтарының алдында (Құдайға адалдық) пранидхан ишварасын мойындау.

Асана (тұрақтылықты жасау) йога қалыптарының құралдарымен физикалық денсаулықтың табысы.

Пранайама – тыныс алуға бақылау немесе тыныс алу көмегімен дене ағымдарын басқару өнері.

Дхаран Пратйахарасы (ықылас) сезімдерді болдырмау, өз объектілерінен сезімнің үзілуі.

Дхйан (пайымдау) – ұзақ медитация, ойлау, ойлардың өнері. **Самадхи (қадалушылық)** – Құдайшыл махаббаттың жетістіктері мен оның сәулеленуі.

Йоганың қалыптары дененің сауығуы мен күшеюіне, сезімдердің тынышталуына және ақылдың айқындалуы арналған. Йога тәжірибесінің негізгі элементі **медитация** болып табылады. Медитацияның мәні ақылды күшті іске асыруға үнсіз шоғырланған бақылауды бағыттау. Бұл бақылаулар адамның өзімен-өзі үнсіз, ақылмен қалыпты жағдайда қалуына себеп болады. Мұндай жағдайда адам өзінде, айналасында не болып жатқанын анық сезеді. Күнделікті йога мен медитацияның әсерінен адам сергектікті, күштілікті сезінеді. Йога физикалық босандық пен психикалық тыныштықты орнатады. Йогалық жаттығулар адамға физикалық, рухани күшті дамытуға көмектеседі. Йога жаттығулары физикалық күшті, төзімділікті, медиативті рухани техникаға қажетті тәжірибеге, қуат пен рухты күшейтуге көмектеседі.

Йоганы өмір салты болатын өз тәнің мен жаныңды жетілдіру әдісі деп санауға да болады. Йога жаттығуларының негізі асандар, басқаша айтқанда қалыптар, күйлер, дем алу жаттығулары – пранаяма, медитация және икемділікке арналған жаттығулар. Йога дененің икемділігі мен жақсы физикалық тұлғасын сақтауға, шаршағандықтан құтылуға және психикалық денсаулықты нығайтуға көмектеседі. Йоганың арқасында дұрыс босануға, дем алуға, шұғылдануға, медитация жасауға, жақсы ойлауға үйренуге болады. Йогамен күнделікті шұғылданудан болатын жемістерден рахат алу үшін вегетариан болудың қажеті жоқ

Өнер-білім, йогаға сәйкес төменгі түр, шындықтың эмпирикалық әрекеті болып табылады. Медитация арқылы күйзелістен шығуға болады.

Сонымен, **медитация** – бұл нақтылы объектідегі ақылдың шоғырлануы, ойлау, пайымдау. Әр адам өзінің саналы ғұмырында медитациямен шұғылданады. Ешбір адам ақыл әрекетін тежеп, ойлауын тоқтата алмайды. Адамдардың ойлауы олардың білімінің, мәдениетінің, құндылық жүйесінің деңгейіне байланысты. Адам танымының жұмысы медитация көрінісі болып табылады. Медитация белгілі дәрежеде йога жүйесінің бір белгісі іспетті.

Йога – бұл уақытсыз білім тәжірибесі, адамның ментальды және рухани жақсылығы бір-бірімен тығыз байланысты элементтер тәрізді. Веда оқуларына сәйкес Жоғары Рух (Параматм мен Жаннан жоғары) өзіне барлық болатын дүниелерді жинап, барлық болатын дүниелерге әсер етеді. Осы Сананың бір бөлігі болып әр адамның (дживатма) жаны саналады. Йога жүйесі жеке жан Жоғары жанмен қосыла алады немесе қарым-қатынасқа түсе алады. Бұл йога мен медитацияның басты мақсаты және такомаларының контекстінде медитациямен шұғылдану сезінген немесе сезінбеген. Бізді ақылдың қызметі арқасында тоқтатпастан, ойлауға басыла алмайды. Адамдардың думалары олардың өнер-білімі, мәдениетінің деңгейі және құндылықтардың жүйелерінен тәуелді болады. Адам санасының қызметтері өзі анық және елеулі өнімді ниет болып табылады, онда олар медитацияның түрлерін қамтып көрсетіп немесе тапсырма береді және медитация арқылы жарықтану алдыңғы йогалар жүйесіндегі нақтылы баспалдақ болады.

Йога – бұл адами физикалық, діл және рухани алулар сияқты қаралатын сабақтас элементтер, бөлінбейтін уақыттан тыс жаттығу оқуы. Ведикалық

оқуға сәйкес, Жоғары барлығынан өтетін (Параматма немесе Жоғары рух) Әлемдік рух, барлық жасау өзімен өтіп кетеді, сонымен бірге барлық жаратылған болып қолдайды. Бөлшекпен бұл Әлемдік ақыл және (дживатма) әрбір жеке адамды тұншықтыру болып табылады. Мәңгіліктің сапасы тән оған бастапқы болғанын жеке тоқайласа алдауға тұншықтыратын йоганың жүйесі, немесе Жоғары рухпен қарым-қатынасқа кіріп, өнер-білім және рақаттың Жоғары жанымен байланысы арқасында (су болып қалған) босауға жетуге оқытады. Бұл – йога және медитацияның бас мақсаты.

Медитация туралы (Ведалар) өте ерте жазба көздері, ескертулер, шамамен біздің дәуірімізге дейінгі 3000 жылдарда болған. Олар ежелгі Үндінің әр түрлі медитацияланатын техникаларын суреттейді. Бхагавадгитте, йогамен сатымен теңеседі, бастаушы заттық болудың аласа деңгейлерінен бастайтын әбден жетілуге және өз дегенін іске асыруды жоғары деңгейге дейін көтеріледі. Йоганың сатылары әр түрлі мағана береді. Бұл – карма-йога, гйана, хатха-йога, раджа, аштанга, крийа және бкахти.

Медитация элементтері барлық рухани тәжірибе мен діндерде бар. Йога жүйесі христиан, мұсылман, будда, даосизм және жаңа ағымдағы өзге де діндердің барлығында да кездеседі. Бүгінде әлемде веда мәдениетін көрсететін, классикалық йога дәстүріндегі мектептерді кездестіруге болады. Қабылданған тәртіптей, йога адам түсінігінде физикалық жаттығулар мен тыныс алу техникасы түрінде қалыптасып қалған. Белгілі йог Свами Шивананда йоганың бес ұстанымын уағыздайды: дұрыс жаттығулар (сана), дұрыс тыныс алу (пранаяма), дұрыс босансу, дұрыс ойлау және дұрыс тамақтану (вегетариандық). Ол йога тәжірибесін былай түсіндіреді: «қызмет ету, жақсы көру, бөліне, тазартылу, медитациялану және тану». Ол әр түрлі йога жүйесін біріктіруге тырысты: хатха-йога, бхакти-йога, раджа-йога, карма-йога және осылардың барлығын жалпы бағытқа, яғни Құдайға бағыттады. Бұл жүйенің жолына түскендер рухани өмірдің негізгі ұстанымдарын, әділдік, аскетизм, тазалық және мейірімділікті ұстанады.

2.4. Миманса жүйесі

Миманса Джаймини (б.д.д. II-I ғғ.) даналардың жасауымен ережелер жүйесі сияқты игерілген еді, негізінде ведалық мәтіндер және салттар түсіндірілуге тиісті болатын. Ол Веданың барлық ұйғарымдарын орындай отырып, адам қылығына қарай жазалардан («самсары доңғалағынан») және қайта туу заңынан (карма) азат етіле алады деп бекітті. Миманса қолдаушылары Веданы Құдайландырды, оларды әмбебап субстанция, мәңгі абсолют және Брахмаға теңеді. Миманса Ведаларды мәңгі және ешкімге тәуелді емес деді. Веда дәстүрлерін марапаттылық үшін емес, шын көңілмен, парызың ретінде атқаруың қажет деп түсіндірді. Осының нәтижесінде жеке жан өлгеннен кейін қайтадан еркіндік алады деді. Миманса жан мәңгі, ал таным ол денемен қосылғанда пайда болады дейді. Денедегі жан әр түрлі білімге ие. Дұрыс білім көзі болып, қабылдау («пратьякша»), қорытынды

жасау («анумана»), салыстыру («упамана»), куәлік («шабда») және бекіту, қорытынды жасау («артхапати»).

Бұл мектеп өкілдері таным теориясы заттарды тануға көмектеседі деп есептеді. Олар логикалық қабылдауды кеңінен пайдаланды. Танымның шығар көзі болып қабылдау танылады, дүние пайда болғандай, субстанцияның түрлері сияқты сезіммен қабылданады. Осы уақытта Веда белсенділігі артып, Миманса философиясы сезіммен қабылдау мен логикалық егізден басқа «дұрыс» білімді алудың нақты көзі Веда мәтіндері, ал өзге басқа көздер оны қабылдау үшін ғана арналған деп көрсетеді. Кей жағдайларда, жоғарыда атап көрсеткен «мимансаны» атеистік ілімге де жатқызады, өйткені ол дүниенің атомдардан тұратындығын мойындайды. Сөйтіп дүниені материалистік тұрғыдан сипаттаудың арқасында Құдайды мойындаудың мәні жойылады.

2.5. Ведант жүйесі

Веданттар жүйесі Веда аяқталғаннан кейін Упанишадтан пайда болды. «Брахма-сутрада» Упанишад оқуы пайда болды, оған түсініктемелерді ведант мектебінің бірнеше негізін салушылары Бадараяна, Шанкара және Рамунджалар берді. «Веданта» брахманизмде ерекше орын алады, тіпті қаншама ғасыр өтсе де оның бүгінгі таңда да көптеген жақтаушылары бар. XIX ғасырда Ведант мәселелерімен үндінің атақты ғалымы Вивеканада, ал XX ғасырды Р. Тагор, тіпті мемлекет қайраткері Д. Нерудің өзі де айналысқан. Ведант дүниенің жаратылуын [Брахмамен](#) байланыстырады. Бұл күйді Атман деп атайды, ол адамды ажалдан құтқарады. Сөйтіп өліп бара жатқан тіршілік иесі қайтадан жаңғырады. Бұл оқуда теологиялық білімді адам үшін шындықта тек Құдай бар, күнделікті өмірдегі шындық – ол елес қана дейді.

Ведант дүниедегі құбылыстың ақиқаттылығын тануға ұмтылыс жасатады, адам өз сезімдері мен ақылына бақылау жасауы керек, өз жанын сыртқы күштер әсерінен аулақтатуы қажет деп оқытады. Бостандыққа жол авидьиді жарып өтуде жатыр, өмір сүріп отырған дүниеміздің барлығы жалған дейді (майя). Нақты өзгеріссіз шындық болып, Брахма табылады. Ведант ақиқаты рухани тәлімгердің жетекшілігін игере отырып, адам ақырындап Брахманы тани алады. Ол нақты ақылды бола отырып, материалдық тәуелділіктен босатылады. Оның ақылды және еркіндіктегі жаны Құдайға жақындап, жер өмірінің қайғысынан құтылады.

2.6. Джайнизм

Джайнизм – дуалистік діни-философиялық оқу (б.д.д.VI-VIII.). Махавира Вардхаманаға негізделген, лақап аты Джина (Жын) (самсар мен карма жеңімпазы). Оның қолдаушылары адамның екіжақты табиғатын мақұлдайды: оның заттық денемен («аджива») және жанмен (Джива) кейде субстанция және нәзік материя сияқты әсер ететін карма болып табылады.

Адам өз тағдырының иесі болып табылатындықтан, ол өзіне не керек, не керек еместігін өзі шешеді. Құдай – ол жан, бір кездері материалдық денеде өмір сүрген, бірақ қайта туудың әсерімен кармадан босатылған. Аскезді сақтап, дұрыс өмір сүріп, өзгеге жақсылық жасай білген кімде-кім карма мен самсардан босатыла алады. Джайнистер адам рухани тәжірибесімен өзінің материалдық мәнін тексеріп, өзін басқара алатындығына сенеді.

Діни және философиялық пайымдаулар негізінде джайнизм дәстүрлі «Үш құндылық» деп атайтын этиканы жасайды. Бұл дұрыс сенім негізінде мүмкін дұрыс білім беретін дұрыс түсінік, түрлену доңғалағы мен кармадан босатылуға әкелетін дұрыс өмір. Самсардан адамның өзі ғана босатыла алады.

Дүние құрылымын суреттей келе, джайнистер дүние атомистикалық құрылымға ие дейді: физикалық объектілер (сезіммен қабылдайтын) атомдардан тұрады. Атом («ану») өте аз, бөлінбейді, мәңгі, ол пайда болмайды және бүлінбейді, салмағы бар, анағұрлым ауыр атомдар төменге, ал жеңілдері жоғарыға ұмтылады.

Ғарыш та атомдар сияқты мәңгі, ешкіммен жасалмаған, мәңгі, нақты және нақты еместерді өзіне енгізеді, тыныштық және қозғалыс ортасы (қозғалыс эволюциялық дәне қарапайым болып бөлінеді), кеңістік және уақыт. Кейде уақыт жалпы формасы іспетті дүниенің өткенінен болашаққа қарай қозғалысын білдіреді.

Дүниедегінің бәрі, жан мен кеңістіктен басқасы, материядан: заттар – сезіммен қабылданатын, анағұрлым дәрекі материядан, карманың, ағза көмегімен сезуге болмайтын, әр түрлі формалары жұқа материядан тұрады. Материя – бұл мәңгілік субстанция. Ол кез келген форманы қабылдай алады және кез келген сапаны бұза алады, ол – қуатты алып жүруші, оған қозғалыс тән. Материя жұқалық пен көрінудің әр түрлі алты формасында өмір сүреді.

Танымның 5 түрі туралы оқуы джайнизмнің канондық құрамдас бөлігі болып табылады:

- сезім мен сана ағзаларының көмегімен алынған, қарапайым таным;
- белгілердің, символдар немесе сөздердің көмегімен, яғни бейнелеу құралымен алынған, таным – куәлік;
- уақытымен және кеңістікте ажыратылған заттар мен құбылыстарды, яғни көріпкелдікпен тікелей тану;
- өзгелердің ойларын тікелей тану, яғни телепатия;
- барлық субстанциялар мен модификацияларды қамтитын, кеңістікпен, уақытпен, құралмен шектелмеген, «кевала» – аяқталған білім. Танымның бұл түрі жанын самсардан босатып, тазартылғандарға ғана тән.

Таным нақтылығы оның тәжірибесінің тиімділігінде көрініс табады.

Қазіргі тілмен айтқанда, білім ақиқатының критерийі – тәжірибе. Нақты емес таным жоқ заттардың байланысын қарастырады. Осылай, біз қателескенде жіпті жыланға балаймыз, жылан жоқ жерден оны көреміз. Нақты танымның, нақты емес танымнан айырмашылығы, нақты танымқайшылықтан еркін.

2.7. Буддизм

Буддизм – Үнді елінде пайда болып, дүниежүзілік үшінші дінге айналған. Философия ілімі – буддизм.

Буддизмнің негізін қалаған Үнді елінің шакья тайпасынан шыққан Гаутама Сидхартха (б.д.д. 621-544 жж.).

1) Будда жөніндегі аңыздарға қарағанда, ол үлкен гүлдеген бақтың ішінде туып-өсіп, тәрбиеленіпті. Үйленіп, балалы болыпты.

Бірақ күндердің бір күнінде қалаға келіп, халықтың шексіз зардабын көріп, 29 жасында тәтті өмірден бас тартып, ел аралап кетеді. Қаншама ел кезіп, өзінің тәнін қинап, ел кезген брахмандармен сұхбаттасып, дүниенің терең мәнін іздейді.

Бірақ, одан еш нәрсе шықпағаннан кейін, ол адамның зардап шегуінің себебі неде және одан қалай құтылу керектігі жөнінде ойланады.

2) Герман Гессе бойынша, ол ата-анасының үйінің жаныда, өзен жағалауында, орман көлеңкесінде Брахманың ұлымен, яғни досымен бірге өседі. Құрбандық шалу жеткілікті ме? Сол құрбандық шалғандар бақытты ма? Ал Құдайлар ше? Дүниенің негізін салған Атман емес, Праджапати болды ма? Ол жалғыз, бәрі бірдей ме? Атманды қайдан іздеуге болады? Оның мәңгілік жүрегі қайда соғады? Өзінде болмаса, қайда?

3) Бенгаль вайшнавизмімен келіскен – ол Вишна Құдайының тоғызыншы аваторы.

Гаутама әркім жарыққа қол жеткізе алады, немесе әркім «Будда табиғатын» иелене алады деп оқытты. Әркімде ақыл бар, ол дегеніміз, яғни әркімнің түсіну және білу қабілеті бар. Әркімнің жүрегі бар, ол дегеніміз өзгелерге деген сезімнің барлығы. Әркім сөйлесу қабілетіне және әрекет етудің нақты деңгейлік қуатына ие. **Бодхисаттва ізін жалғастырушылардың әрбірі** (яғни, ойлау мен маңыраю арқылы), өзін толығымен өзгелерге көмектесуге арнай отырып, ақиқатқа қол жеткізе алуы, құтқарудың дұрыс жол табуы мүмкін.

Будда адамдардың қабілеттері мен қабылдауларының әртүрлілігін түсініп, бір ғана догмалық жүйені ұсынбай, әр түрлі жүйелер мен әдістерге оқытты. Ол осы жүйелерді өз тәжірибелерінде тексеруге және сенімге берілмеулеріне кеңес берді. Исус Христосты оқыған жағдайдағы сияқты, Будданың өмірінде еш нәрсе жазылмаған. Оның кетуінен кейін бірнеше айдан соң оның 500 оқушысы жиналды (кейінде бұл жиналысты – Бірінші Будда кеңесі) деп атады. Оқушылар естерінде қалған қасиетті мәтіндерден үзінділер айтып жүрді. «Трипитака» («Үш себет») атты мәтіндер жинағы есте сақталғандар бойынша және ерте кезде ресми бекітілген, ал кейінде жазылды. Мысалы, палий каноны б.д.д. ғасырда Шри-Ланкада жазылған. Оның себебі, ол кезде жазу үлгілері тек коммерциялық және әкімшілік әрекеттер үшін ғана пайдаланылып, ғылыми білімде пайдаланылған жоқ. Мәтіндер есте ғана сақталды, тіпті сопыханаларда олардың есте сақталуына жауапты адамдар да болды.

Собор шақырылғаннан кейін Раджагрихте б.д.д. 447 ж. Вайшавиде б.д.д. 367 ж. Паталирутре б.д.д. III ғасырда бұл оқу екіге бөлінді. Олар – **Хинаяна және Махаяна болды.** Хинаяна негізінен оңтүстік-шығыс елдерінде бекітілді және Оңтүстік Буддизмінің атауын алды, ал Махаяна солтүстік елдерде пайдаланылып, Солтүстік Буддизм деп аталды. Олар өз кезектерінде көптеген мектептерге бөлінді. Олардың арттарынан ерушілер арасында төрт қайырымды ақиқатты түсіндіру мәселелері бойынша талас туындады, яғни бұл ашылу Гаутамның гүлденуінен тұрды және мынадай «қайырымды жүректің дамуы», «ақиқатты көру үшін ақылдың дамуы» ұстанымдары болды.

Будданың барлық оқулары ауызша және ашық түрде берілген жоқ. Олардың кейбірі болашаққа арналды, сондықтан олар ауыздан-ауызға мұғалімдер мен оқушылар арқылы жасырын ұрпақтан-ұрпаққа жеткізіліп отырды. Кейде Будда оқуы сынға да ұшырап отырды.

Будда адам Нирванға жеткенде немесе өз мәселелерінен босатылғанда, онда таным өшіп қалған май шамдай, үзіледі немесе тоқтатылады. Бұл адамға жоғары күштердің көмегінің нәтижесінде Хинаяна жолына түсетіндігін, яғни уайымның өз шегіне жетіп, ақырында мүмкіндікті сезінуіне көмектеседі.

Негізгі ережелерге сүйене отырып, Хинаяна әр түрлі үнді диалектілерінде бірі-бірінен біраз айырмашылығы бар 18 мектепке бөлінеді. Тхеравада мектептері мысалы, Шри-Ланкада және Оңтүстік-Шығыс Азияда болып, пали тілінде оқуды сақтаса, ал Орта Азияда таратылған Сарвастивада мектебі санскритті пайдаланды.

Хинаяна «кіші» немесе «қарапайым дөңгелекше», бірақ сөздің астарына төмендету реңін берудің қажеті жоқ. Дөңгелекше «ақыл қозғалысы» деген мағынаны білдіреді. Бұл белгілі мақсатқа апаратын ойлау, сезім, әрекет. Ол «қарапайым», яғни жоғары мақсат емес, қарапайым жетістіктер әдісі. Хинаяна көпшілік үшін емес, өзі үшін ғана еңбектеніп отырған адамға арналған. Будда болу үшін талпынудың алдында алдымен еркін адам болу қажет (санскритте «архат»). Мұнда сонымен бірге Махаянада танылған оқу түрлері бар. Бұл карма туралы барлық оқулар (себеп-салдар байланысы); барлық этикалық өзіндік тәртіп ережелері, монах (сопы) пен монах әйелдер үшін сопыхана тәртіп ережелері, ақыл мен эмоционалды сала әрекеттерінің қорытындысы; концентрацияға қабілеттілікті қалай дамыту жағдайлары, сондай-ақ адасуды болдырмай, нақты шындықты қалай бойлауға болады, ақылға қалай жетуге болады дегенді қарастырады. Хинаяна оқуы махаббат пен қайғыру сезімдерінің даму әдістерін енгізеді. Махаббат өзге адамға бақыт тілеумен анықталады, ал қайғыру – өзге адамдардың өз тақсыретінен шығуына деген тілектен тұрады.

Махаяна бұл жағдайды, оларға жақсылық тілеумен шектеліп қана қоймай, өзге адамдарға көрсеткен ықпалды көмегі үшін жауапкершілікті алуымен қоса, бұл жағдайларды дамытады. Адамға тән шектеулілік салдарынан, ол өзгелерге мейлінше көбірек көрсетуге мұршасы келмейді, Махаяна ерекше назарды жеке адамның жүрегін бодхичиттаның көмегімен ашуға бөледі. Бодхичитта Будда болуға нұсқаманы білдіреді. Басқа сөзбен

айтқанда, бұл тұлғаға тән барлық шектеуліктерді жеңуге және әрқайсысына көп мөлшерде көмек көрсету мақсатында барлық мүмкіндіктерді жүзеге асыруға ұмтылатын жүрек. Будда ілімі – дін емес, бұл «Тірі (тәжірибелік) этика». Сондықтан, Буддизмнің айқын ерекшелігі этика-тәжірибелік бағытталғандығы болып табылады.

Буддизм діни өмірдің сыртқы түрлерінің озбырлануына, әсіресе ритуализмге ғана емес, ол сондай-ақ негізінен брахма-ведальық дәстүрге тән абстрактілі-догмалық ізденіске қарсы. Будданың негізі төрт асыл ақиқат туралы ілімі Будда ілімі болып табылады. Бұл жағдайлардың түсіндірілуі мен дамуына, соның ішінде ондағы тұлға автономиясы туралы түсіндірілуіне Буддизмнің барлық жорамалдары арналған. Одан азап шегу және босату Буддизмде бірінғай болмыстың түрлі жағдайларында көрініс тапқан: азап шегу – көрініс тапқан болмыс жағдайы, босату – көрінбеген болмыс жағдайы. Осы екеуіде, біртұтас бола тұра, ерте Буддизмде психологиялық шындық ретінде, ал Буддизмнің дамыған формаларында – ғарыштық шындық ретінде орын алады. Босатуды Буддизм, ең алдымен, тілекті жою ретінде, нақты айтсақ – құмарлықты басу ретінде түсіндіреді. Жетілген қанағаттанушылық және өзіндік тереңдеушілік жағдайы, субъективті (ішкі) болмыстың абсолютті тәуелсіздігі – «ықыластың басылуының» жағымды эквиваленті – босап шығу немесе нирвана деп аталады. Будда айтқан: «Адам мүлтіксіз, салауатты денесіз рақаттануды сезіне алмайды». Дегенмен, барлығының басты элементі – ой. Барлығы оймен жасалады. Ол жақсылық пен зұлымдықты тудырады. Будда, біздің кармамыз – бұл ең алдымен біздің ойымыз деп үйреткен. Біз өзіміз, өз тағдырымызды жасаймыз. Адам өз қателіктерін түсініп, оларды асыл істермен түзетуі қажет. Және ең алдымен адам санадан жоққа шығаруды аулақтатуы керек. Жоққа шығару арқылы, біз психикалық қуаттың дамуын тоқтатамыз, ал бұл рухтың өліміне алып келетін жол.

Өзінің алғашқы өсиетінде Варанаси Будда адамдарға «төрт асыл ақиқатты» ашқан:

1. Адам өмірі азапқа толы (тууы, ауру-сырқат, кәрілік, қалаған мақсатына жету мүмкіндігінің болмауы, өлім – осының барлығы азап шегуге алып келеді);
2. Бұл азаптың себебі – материалды игіліктер мен сезімдік рақаттарды көксеу (тршна);
3. Сегіздік (ортаңғы) жолмен жүру арқылы азаптан құтылуға болады;
4. Ықылас-тілекті баса білген адам, нирванаға жетеді.

Ортаңғы (сегіздік) жолдың буддалық ұстанымы шектен шықпауға кеңес береді – сезімдік рақатқа құштарлық ретінде де, осы құштарлықты түбегейлі басу ретінде де. Адамгершілікті-эмоционалды салада Буддизм шыдамдылық ұстанымын («ахамсы») сақтауға шақырады, оған сәйкес адамгершілік ұйғарымдар міндетті болып саналмайды және бұзылуы мүмкін, барлық тірі тіршілікке залал келтіруге болмайды, қоршаған ортаға жұмсақ және жылы қарауың қажет. Сегіздік жол игілікке мыналарды қосады: дұрыс пайымдау,

дұрыс шешім, дұрыс сөйлеу, дұрыс өмір сүру, дұрыс талпыныс және дұрыс жинақталу.

Буддизмде жауапкершілік пен кінәні абсолютті түсіну жоқ, діни және зиялы мораль идеалының арасындағы нақты шектің, соның ішінде аскетизмнің қарапайым түрдегісін жеңілдету немесе жоққа шығарудың болмауы оның көрінісі болып табылады. Интеллектуалды ортада буддизмде танымның сезімдік және дұрыс формалары арасындағы айырмашылық жойылады және сырттай қараушылық ойлаудың (медитация) тәжірибесі орнатылады. Оның нәтижесі уайымдау, болмыстың тұтастығын мойындау (ішкі және сыртқыны ажырата алмау), толықтай өзіндік тереңділік болып табылады. Сырттай қараушылық ойлаудың тәжірибесі буддистер үшін әлемді танудың құралы ретінде емес, тұлғаның психикасы мен психофизиологиясын бұзу құралы ретінде саналады. Сырттай қараудың нақты әдісі ретінде буддалық йоганың атын алған, әсіресе дхьяндар танымал. Буддизм негізінде қоршаған әлеммен біртұтас тұлға ұстанымының бекітілуі және әлем де қатыстырылған өзіндік психологиялық болмысты мойындау жатыр. Осының есебінен, Буддизмде субъекті және объекті, рух және материя арасындағы қарама-қайшылық туралы көрініс, түсінік жоқ, онда жеке және ғарыштық, психологиялық және онтологиялық жайлар бірігіп кетеді және осы бір рухани-материалистік болмыстың біртұтастығында жойылатын ерекше әлеуметті күштің болуы бір уақытта ескеріледі.

Болмыстың шығармашылық бастауы, соңғы себебі әлемді құрастырушы және оны бұзушы ретінде анықталатын адам белсенділігі саналады. Бұл рухани-денелік біртұтастық ретінде түсіндірілетін «мен» еркін шешімі. Бұл ұстанымды түсіндіру және негіздеу Буддизмді Джайнизммен жақындастыра түседі. Буддизм үшін абсолютті емес мәннен барлық тіршілік субъектіге қатыссыз, тұлға бойындағы жасампаз талпыныстың болмауынан мынандай қорытынды шығады, бір жағынан Құдай ең жоғары жанды дүние ретінде адам мен дүниеге имманентті (тән), ал екінші жағынан жаратушы және құтқарушы ретінде Құдайдың қажеті жоқ. Буддизмде Құдай мен дүниенің, Құдайшылдық пен Құдайшылдық емес арасында дуализм жоқ. Будда: «Құдай – бұл адам және оның ең басты күші барлығы үшін еңбектену. Еңбек – бұл адамның «сыйынуы» деп үйреткен.

Буддизм мәңгілік өзгермейтін субстанцияның болуын жоққа шығарады. Дүниенің үнемі өзгеретіндігін түсіндіру үшін оның ізін қуушылар оған ведалық түсініктің ең мықты мәнін қосу арқылы, барлық рухани және материалдық құбылыстар болмыстың шапшаң элементтерінен (дхарм) тұрады деп есептей отырып, дхарма түсінігін қолданады. Бірақ барлық дхармалар субстанциялы емес, олардың әрқайсысы белгілі бір белгінің тасымалдаушысы болып табылады (осылайша, дхарма құлақпен қабылданатындар, көзбен қабылданбайды және т.б.) және уақыт пен кеңістікте аралық жоқ. Басқа сөзбен айтқанда, буддистердің интерпретацияларында дхарма өзіндік белгінің болуын білдіреді. Сыртқы діншілдікті жоққа шығарудан бастаған Буддизм, өз дамуында мойындауға келді. Бұл ретте буддизмнің жоғары ақиқатын – нирвананы – Буддамен

теңестіру орын алды, ол адамгершілік идеалды кейіптеуден нақтылы түрде іске асыруға айналды, осылайша діни эмоцияның объектісі және бас июдiң пәні болды. Бір уақытта нирвананың ғарыштық аспектісімен трикаи доктринасында құрастырылған Будданың ғарыштық концепциясы пайда болды. Буддалық пантеон оған түрлі мифологиялық тіршілікті енгізудің есебінен өсе бастады. Отбасылық-тұрмыстықтан бастап мерекелікке дейінгі будда өмірінің барлық жақтарын қамтитын культ, Махаянаның кейбір ағымдарында, соның ішінде, әсіресе ламаизмде күрделене түсті. Буддизмде касталық идея жоқ, бірдей мүмкіндіктерінің болуы тұрғысынан барлық адамдардың теңдігі жарияланады. Индуизм сынды Буддизмде карма туралы айтылады, бірақ карма идеясының өзі, мұнда тіпті өзгеше. Классикалық индуизмде карма идеясы парыз идеясына тым жақын. Түрлі кастаға жататындықтан адамдар түрлі өмірлік және әлеуметтік жағдайларда дүниеге келеді немесе әйел болып жаратылады. Олардың кармалары, немесе парыздары – кәдімгі өмірлік жағдайларда «Махабхарате» мен «Рамаянеде» бейнеленген тәртіптің классикалық үлгісімен жүру. Егер кімде-кім, мысалы, шынайы әйел немесе шынайы құл ретінде өмір сүрсе, болашақ өмірде бәлкім оның жағдайы жақсырақ болады. Буддизмде карма бізді бір нәрсе ойлауға немесе жасауға итермелейтін «күштерді» білдіреді. Бұл күштер үйреншікті әрекеттер немесе тәртіптік үлгілердің нәтижесі ретінде пайда болады. Дегенмен, әрбір күшті сақтауда қажеттіліктің болмауының салдарынан, біздің тәртібіміз қатал детерминделмеген болып саналады. Карманың буддалық концепциясы осындай.

Индуизмде де, Буддизмде де қайта туу идеясы бар, бірақ ол әр түрлі түсіндіріледі. Индуизмде перманентті, өзгермеген, дене мен ақылдан бөлек, өмірден өмірге өтетін «атман» немесе «мен» туралы айтылады; осы бір «меннің» (атмандар) барлығы дүниемен немесе Брахмамен біртұтас. Бұдан шығатыны, біз айналамызда көретіннің барлығы – елес, немесе шындығында біз барлығымыз біртұтаспыз. Буддизм бұл мәселені басқаша түсіндіреді: өмірден өмірге өтетін «мен» болмайды. «Мен» қиялдың жемісі ретінде емес, бір өмірден екіншісіне өтетін, үздіксіз және тұрақты бір нәрсе ретінде өмір сүреді.

Бұдан басқа оның өзгешелігі, индуизм мен буддизмде әрекеттің әртүріне, қиындықтардан босатылуларға ерекше мән беріледі.

Индуизмде сыртқы физикалық аспектілер мен техникалар, мысалы, хатка-йоганың әр түрлі асаналарына, классикалық Индуизмде – Гангада тазалану жолымен жасару, сондай-ақ тамақтану тәртібі көрсетіледі.

Буддизмде ішкі техникаға қарағанда, ақыл мен жүрекке әсер ететін сыртқы техникаға көбірек көңіл аударылады. Бұл «қайырымды жүректің жаралануы» сияқты мысалдарда көрінеді, «ақиқатты көру үшін ақылдың дамуы» және т.б. Бұл өзгерістер сондай-ақ, мантрды – санскриттік ерекше буындар мен тіркестерді пайдалануда байқалады. Индуистік сәйкестікте дыбыстың айтылуына екпін жасалады. Веда уақытынан бері дыбыс мәңгі және өзіндік ірі күшке ие. Ал бұған қарама-қарсы будданың медитацияға сәйкестігінде дыбысқа емес, мантраға аса көңіл бөлінеді.

Буддизм брахманизм мен Индуизмнің туындауына мол әсер етті, бірақ, б.д.д. XII ғ. Үнді жерінен ығыстырылып, мүлде жоғалып кетті. Мұның басты себебі, буддизм идеяларының Брахманизм құрылысына қайшы келуі еді. Демек, Буддизм б.д.д. III ғ. Оңтүстік-Шығыс және Орта Азия, Орта Азия мен Сібірдің кей жерлерінде тарай бастады.

Будда уағыздары – бұл елдің миллиондаған адамдары бірде-бір жанды денені өлтірмеуі керек, өзге біреудің затын алуға болмайды, басқа біреудің әйеліне жақындауға болмайды, өтірік айтпау керек, шарап ішуге болмайды. Бұл этикалық ұстанымдар әр түрлі елдер мен халықтардың мәдени дәстүрлеріне еш кедергі келтірмейді, олармен және олардың ұлттық салт-дәстүріне жеңіл араласып кете алады. Бұл қазір өзіміз бақылап отырған жергілікті Құдайларға арналған. Осылай, осы уақытта да аталған мемлекеттерде Буддизмнің мынадай ұлттық формалары пайда болды: **Будданың таза жер мектептері, тяньтай, хуаянь-цзун, тэндай, кэгон, амидаизм, дзэн, гелукпа және басқалар.** Бұдан басқа Будда өзге Құдайларды жоққа шығармады және оқушыларының оларға табынуларына шек келтірмеді. Сондықтан буддист бір уақытта даосизм, синтоизм және басқа да діндерге сене алады.

2.8. Чарвака (локаята)

Чарвака мектебі (локаята) өзінің материалистік көзқарастарында анағұрлым өз жолын ұстаушы. Бұл оқу өз бастауын көне дана Локидің ұлы, Құдайлар оқытушысы **Брихаспатиден алады.** Махабхарат пен Упанишадам келіскендей титандар(Құдайлар жаулары) ортасында, осы оқу жолымен, олар өлді деген материалистік көзқарасты насихаттады. Бізге дейін бұл мектеп өкілдерінің көзқарасы жүйесіз түрде, буддист, джайнист, ведант авторларының әңгімелеуімен, сондай-ақ ортағасырлық философиялық трактаттар түрінде жетті. Бұл мектеп тыңдармандары басқа мектеп оқуларын мойындамады. «Чарвака» сөзінің өзі үнділердің бірнеше ұрпақтары үшін қарсы пікірді тудырды; чарвактарды түсінбегендік емес, оларды ешкім жақсы көрмеді. Оларды үнді жерінде басқа материалистік оқудың өкілдері Веда таныған құбылыстарды қабылдамағандары үшін **«настиктер»** (қарама-қарсылар) деп атады. Скептицизм – дегеніміз бағалауды өзгертусіз, дәстүрлі, ақылды қабылдаудан бас тартатын, ақыл еркіндігінің пайда болуы.

Үнді философиясында чарвака бағытының қағидалары қарапайым адамдардың арасында кең тарағанға ұқсайды. «Осы өмірде бақытты болуға тырысайық!» Өлмейтіндер бұл өмірде жоқ екен. Ол өлген сәтте күлге айналады. Қалайша, ол бұл өмірге тағы келеді. Олай болса, чарвактар өмірдің мәнін байлық пен ләззат алудан көрген, олар о дүниені мойындамаған.

Дүниеге құмарту, одан ләззат алудан ол бізге зардап әкеледі деп неге қашамыз? Біз өмірден ләззат алып, зардаптан құтылуымызға болады.

Олардың оқуында маңызды орынды таным теориясы алады. Локаятикттер біздің уақытымызда да күрделі, өзекті болып отырған мәселелерді қарастырады: – шынайы таным шекарасы қайда, білім мәні неде,

нақты білім көзі болып не табылады, жалпы талдаудың шынайы критерийлері. Нақты білім қабылдау арқылы алынады. Және бұл – «дұрыс» білімнің жалғыз көзі. Ал танымның өзге әдістері қателіктен сақтандырылмаған.

Локаятиктер орта ғасырдағы Үнді жеріндегі жалғыз реалистік және жаратылыстану ғылымдарының қатаң онтологиялық мектебі болды. VIII-XI ғғ. Үнді философиясының кез келген жүйесі олардың көзқарастарын теріске шығаруға тырысты.

2.9. Вайшешика мектебі

Вайшешика мектебінде (б.д.д. I ғ.) локаятиктер сияқты материалистік көзқарас дамиды: дүние материалданған, үнемі өзгеріп отырады және бұл үрдіс өмірлік, ауыспалы сипатта – бәрі дамиды және құлдырауға әкеліп соғады. Өзгеріссіз тұрмыстың алғашқы негізі – ешкім жасамаған, түрлі сапалы атомдар қалады. Атомдардың әр түрлі уақытта бірігуінен сезім деңгейінде танылатын жанды және жансыз заттар пайда болады.

Бұл мектеп өкілдері онтология шеңберінде категориялық аппаратты ойлап табады, барлық түсінікті екі категорияға бөледі – жалпы және жеке категориялар. Категория заттардың өзіндік ерекшеліктері, яғни құндылығы мен сапасын көрсетеді.

Кейінгі оқуларға жүгінсек, заттардың көп қырлы әлемі мен құбылыстар үшін бірдей, барлық субстанционалды негіздер – материалдық және рухани түрде. Барлық вайшешикер 9 субстанцияны көрсетеді, жартысы дәстүрлі үнді философиясы үшін: **эфир**, кеңістік іспетті **от, су, жер**, сондай-ақ **жан** – жеке және абсолютті әр түрлі психикалық сапа.

Жан туралы оқуда ол өмірлік, оның табиғаты материалдық емес, жан екі формалы деп көрсетіледі:

- абсолютті, жоғары жан – болған және барлық жерде («ишвара»);
- жеке жан – өмірден-өмірге («атман») сансара заңы бойынша байқалатын.

2.10. Ньяя

Ньяя – Вайшешика мектебімен қатар туындаған логиктер мектебі. Бұл мектептер бір-бірін толықтырады.

Бұл мектептің негізін салған – Готама және оның шәкірттері, олар ауқымды білім мен логикалық негізді басшылыққа алады. Басқаша айтқанда, логика және гносеология мәселелерін қарастырады. Категориялы аппаратты жасай отырып, Ньяя таным көздерінің түсінігін негізге алады (сезім, қорытынды, аналогтар, силлогизмдер, мәтіндер). Локаяттықтардан айырмашылығы ньаялықтар ауқымды білім тек эмпирикалық заттар дүниесінен алынатын сезімде ғана емес, сондай-ақ, егер логикалық қорытындыдан тексеруден өткен болса, олар мәтінде мазмұндалған куә дейді.

Ньяя философиясы білімнің түпнұсқалылығын және ауқымды білім құралын қарастырады. Ньяя логика мен талдау негізіне сүйенеді, сондықтан «Ньяя Видья» немесе «Тарка-шастра» – «логика және талдау ғылымы» деп аталады. Қаншалықты бұл жүйе табиғат пен білім көздерін қорытындылайтындай, оның ақиқаттылығы немесе жалғандығы, оны «сыни зерттеу ғылымы» деп те атайды. Бұл мектеп жүйесі ой-таным жүйесінің көмегімен ақиқатты жалғаннан айыратын нақты әдісті пайдаланады.

Ньяя философиясы, жетістіктің бостандық алу жолы болып сыртқы дүние және оның ақылмен, жанмен қатынасы табылады дейді. Егер адам ақыл тоқтатудың логикалық әдістерін игерген болса және оны өзінің күнделікті өмірінде пайдаланса, ол барлық қайғысынан айырылады дейді. Ньяя философиясының түпкілікті мақсаты, өзге үнді философиясының жүйелері сияқты, жеке жанның қайта туу мәңгілігінен босатылуы. Ньяя – логика мен эпистемологияны оқытумен айналысқанына қарамастан, өмір философиясы болып табылады.

2.11. Ежелгі Қытай философиясы

2.11.1. «Өзгеріс кітабы»

Қытай өркениеті – Шығыстың ең ежелгі өркениеттерінің бірі. Зерттеушілер ақылды адам бұдан 200 мың жыл бұрын қазіргі Қытай жерінде пайда болған дейді. Ежелгі Қытайдағы философиялық ойлау барлық табиғат жанды, жанның жетекшісі аспан («шан-ди», немесе «тянь») болып табылады, ал адам – табиғаттың бөлігі және дүние орталығы (ұрық) деген мифтен өз бастауын алады. Тең құқықты ғаламның бір бөлігі әлемге үндес. Олардың алдында мынадай мәселе тұрды: дүниемен, қоғаммен және өзіңмен өзің бірге өмір сүру. Бұл – барлық қытай мифологиясының негізгі идеясы және ежелгі мәтіндердегі дәлелдеу алған басты философиялық қағида.

Біздің дәуірімізге дейінгі IX-VII ғғ. қытай мифтерінің барлығы даналар жазған «Таулар мен теңіз кітабына» («Шань хай цзин») енгізілген. Ол «қытай білімділігінің классикалық кітаптарына», тарих, этика, поэзия, философия, заңдылықтар негізі бойынша мәліметтер жиынтығына кезек береді. Бұл – «Әндер кітабы», «Тарих кітабы», «Тәртіп кітабы» (дін нормалары, саяси және әлеуметтік әрекеттер), «Көктем мен күз кітабы».

Бірақ, Ежелгі Қытайдың барлық жазба түпнұсқалары мазмұны мен құндылығы жағынан «Кітаптың кітабына» сәйкес келіп, өркениетке дейінгі әйгілі «И Цзиннің» «Өзгеріс кітабына» ұқсайды. Белгілі қытай философы Чэн Чжун-ин «И Цзиннің» бастауы адам мен аспанның өзара қатынастары туралы, туу және затқа айналуынан шығады деп есептейді. Бұл қасиетті классикалық кітап – қытай әмбебаптығының негізі. Өзінің мазмұны мен тереңдігіне қарай Вед, Тәурат, Құранмен қатар тұрады және қазіргі қытай мәдениетінің іргетасы болып табылады. Осыдан философиялық ойлау тарихы басталады. Бұл кітаптың қытай мәдениетінде алатын орны ерекше, тіпті күні бүгінге дейін қытай халқы осы кітапқа жүгінеді. Бұл трактаттың

алғашқы фразасы – «... не Ин, не Ян – бұл Жол (Дао) және солай айтылады» – барлық қытай философиясының негізін салушы ұстанымына айналды.

Ин және Ян – дүниенің бастауында тұрған мәндер. Бірақ олар туралы ілім дуалистік сипатта емес, себебі, барлық болмыс ол екеуінің біртұтастығы арқылы ғана бар бола алады. Демек, олар диалектикалық бірлікте болатын қарама-қарсылықтар. Ин және Ян қағидалары аспан мен жер, ұрғашы мен еркек арасындағы қатынастармен тығыз байланысты, әрі олардың дамуына нұсқайды. Белсенділік көбіне Янға тән болады да, Ин енжарлық танытып отырады. Бірақ олардың бірлігі – диалектикалық дамудың көзі. Нәтижесінде заттар мен құбылыстар өзгерістерге ұшырайды. Мұндай өзгерістер адамдарға да қатысты болады. Аспан, жер, адам – бұлар үштік бірлікте белгілі бір даму жолымен (дао) тіршілік кешеді.

«И Цзиннің» негізін 8 триграмма құрайды, үш түрлі аралас: біркелкі (ян символы) және үзілмелі (ин символы), сондай-ақ 64 гексаграмма (графикалық символдар), дүниені үнемі және кезекпен өзгертетін жабық жүйе туралы білімнен тұрады.

«Өзгеріс кітабында» сондай-ақ, Конфуциядан біздің уақытымызға дейінгі қытай философиялық ойлауында кеңінен пайдаланылатын негізгі философиялық категориялар анықталған. Мысалы, **Дао** (дүниелік заң, дүние және заттар жолы); **ин-ян** (белсенді емес түссіз және белсенді түсті бардың басы). Мұнда адам жетекшілік етуге міндетті негізгі ұстанымдар көрсетілген: **адами** (жэнь), **әділеттілік** (и), **игітұрақтылық** (ли), **игісенімділік** (синь), **ақылдылық** (чжи). Ең маңызды және көпжақтылардың бірі болып **«Бес тұрақтылық» түсінігі табылады.** (У чан) сөйлесу қабілетін білдіретін (жэнь) ақылға, мөлшерді сақтауға (ли), сенімге (синь) және танымға (чжи).

«Өзгеріс кітабында» сегіз негізгі категориялар кеңінен пайдаланылады. Олардың көмегімен тұрмыстың кез келген аспектісі көрсетіледі.

«И Цзинде» құрылымдық және сандық символдау философиялық идеялардың негізгі формалары болып табылады. 8 және 12 сандарының жұптары жер мен аспанды, яғни кеңістік пен уақытты білдіреді. Әлемдік процестің әр жағдаяты гуаның көмегімен көрсетіледі, ал графикалық бейнеленген афоризмдер 64-ке гексаграмма және Күн, Ай, бес планета мен 28 жұлдыздардың астрономиялық құбылыстары олардың кескінін бейнелейді. Мысалы, № 2 гексаграмма «Кунь» Фан жұлдызын кескіндейді, 28-дің төртіншісі, Скорпионның 4 жұлдызына сәйкес келеді.

«Өзгеріс кітабының» символдары мен ұстанымдары дәстүрлі Қытайдың болмысын қамтиды.

Бүгінгі күнге дейін қытай философиясы үнемі көне бастауларға ден қояды және өз ойлау қабілетінің ерекшелігін көрсетеді, басқа философиялық көзқарастардың өзіндік ерекшеліктеріне көңіл аударады.

Бұл қытай философиясының көрнекті ерекшелігі, бір жағынан, қытай халқының бірлік сезімінің туындауына, сол кезде сыртқы әлемнен оның бөлектенуі себеп болды. Мұның материалдық символы болып Қытай қабырғасы табылады. Мұнымен қатар бірлік ұстанымы мен табиғат үндестігі, адам мен ғарыш негізделеді. Әр түрлі мектептер дүниедегі, қоғамдағы адам

рөлін көрсетті, жоғары деңгейде табиғат күшін пайдалануды және техникалық прогрестің даму мүмкіншіліктерін арттыруды, өзін-өзі қалыптастыруға шақырды.

Қытай философиясының негізгі бағыттары Қытай тарихындағы ауыр кезеңде қалыптасты. Бұл дәуір патшалар арасындағы қақтығыстар еді (Чжаньго) немесе Соғысушы мемлекеттер (б.д.д. 453-221 жж.). Соңында 7 күшті патшалық айқындалды: Чу (аңызға сәйкес, «қарт оқытушы» Лао-цзыны туды), Ци, Чжао, Хань, Вэй, Ян, Цинь.

Цинь әулетінің басқару кезеңінде (б.д.д. III-II ғғ.) қытай философиясының таңы атты. Бұл кезде үкімет үшін олигархтар мен танымал туғандар арасында тартыс шиеленісті. Бұл философиялық ойлауда да өз атауын алды. Осы кезде «қарсыласу кезеңіндегі 100 мектеп» пайда болды. Қытай тарихшысы Сыма Тань (б.д.д. II-I ғғ.) философиялық ойлаудың 6 негізгі бағыттарын көрсетеді: **ин-ян мектебі**; **конфуциандық** (немесе жу цзя, «кітапшылар» мектебі); **моистер** (мо цзя); аттаулар мектептері (мин цзя); заңгерлер мектебі (легистер (фа цзя); **даосизм** (жол және күштер мектебі – дао дә цзя). Осылардың ішіндегі елеулілері– конфуциандық, даосизм, моизм және легизм.

2.11.2. Конфуций ілімі

Көне Қытай философиясындағы негізі мектептер Конфуцийшілдік – адамды әлеуметтік өмірдің өзекті мәселесі деп қарастыратын ежелгі философиялық мектеп. Конфуций (Кун-Фу-Цзы) – б.д.д. 551-479 жылдары өмір сүрген. Оның негізгі шығармасы – «Лун Юй» – «Сұхбаттар мен пікірлер», ол 6 кітаптан тұрады. Ескіні елеп, жаңаға жақындау – Қытайдың көне дәстүрі. Ескіні дәріптеу Конфуций дәуірінде өзіндік мақсатқа айналады. Конфуций ілімінің түптамыры адам және қоғам мәселесіне тіреледі. Адам табиғаты Конфуций философиясында басты мәселелердің қатарына жатады. «Аспан адамға нені сыйласа, ол адамның табиғатын құрайды». Табиғат – адамның алғашқы қасиеті. Адам өмірге немен келсе, сол бастама оның табиғатын құрайды. Бірақ адамның табиғатын тек табиғатпен салыстыру шеңберінде анықталмайды. Адам мәні – табиғилықтан тыс, әлеуметтік-мәдени жетістік. «Адамның бәрі де байлық пен беделге ұмтылады. Адамның бәрі де кедейлік пен жамандықты жек көреді», дейді ұлы Ұстаз. Екі қасиет те адамның табиғатына тән ерекшелік. Адамға үнемі тыныштық бермейтін төрт ұмтылысты Конфуций тізіп өтеді. Олар – жасын ұзартпақ, даңққа ұмтылған, қоғамда орнын таппақ, байлыққа деген ұмтылыс. Осы атақты нәрсеге жеткендер, рухтан тартынады, күштен сескенеді, адамнан қорқады, жазадан қауіптенеді. Бәрінен жоғары тұрған қасиет – «адамды сүйе білушілік» (жэнь). Ұлы Ұстаз адамды сүйе білудің жолы мен жөнін (дао) талдайды. Дао Конфуций үшін адамды шынайы жолға салатын, адамға оң ықпал ете отырып, оны басқаруға қажетті бүкіл идеялардың, амал-әрекет пен қағидалардың жиынтығы. Адамның табиғатын үш тұрғыдан

саралайды: қайырымды ер (цзюнь-цзы), шағын адам (сяо-жэнь), адамсүйгіштік (жэнь). Адамсүйгіштіктің мәні – өз олқылығын жеңіп, сөзі мен іс-әрекетінде дұрыс жолға түсуде. Даоның осы идеясы «вэнь» термині арқылы жеткізіледі. Түптеп келгенде «вэнь» – сөз бен білімділік арқылы жеткізуге болатын рухани мәдениет. «Вэньге» ниет қойған адам күнделікті өмірде көптеген қиыншылыққа ұшырайды. Асылы, ақылды жандарға жалған мен жаман ортада тіршілік жасау жеңіл болмайды. Конфуций ұлы ұстаз болу үшін мына қасиеттерді игеру шарт дейді: 1) өзінше ұстаздыққа жету; 2) ұстаздыққа ылайық биязы болу; 3) ұстаздыққа іштей бейімділігі; 4) адамдармен тіл табыса білуі; 5) өз өсиетіне берік болуы; 6) өз уәжінде тұруы; 7) ұстаздың даралығы; 8) ұстаздың еркін тәуелсіздігі; 9) жұмыстағы мінез-құлықтың ұстамдылығы; 10) ұстаз ниетінің адалдығы; 11) ұстаз жанының мейірімділігі; 12) ұстаздың ақылдыны айқындап, таланттыны қолдай білуі; 13) жолдасқа деген сенімділігі; 14) ұстаздық талапты орындауы; 15) ұстаздың қарым-қатынастағы тартымдылығы; 16) ұстаздың құрметтеуі және төзімділігі.

Мұғалім: «адамшылдық жалған сөз және өтірік күлкі мен сирек үйлеседі», – дейді. Мұғалім: «Мен жоғары даналықпен адамшылыққа иемін деп айта аламын ба? Бірақ мен оған әрқашан ұмтылудамын, басқаларды да талмастан соған үйретудемін. Міне мен туралы осылай айтуға болады ғой!-деп сұрақпен қарайтын». «Өзін жеңген адам, ешқашан жеңілмейді!», – дейтін мұғалім. Ұстаз айтты: «Байыппен сөйлеу және жылы жүз адамгершілік қасиетпен үйлесімін таба бермейді».

Конфуция немересінің оқушысы, оның өзін кесуші Мэн-цзы жеке тұлғаның өзін-өзі жетілдіру негізінде «Басқарудың 12 ұстанымын» құрастырды:

- 1) рақымшылық негізінде басқару (асыл адам міндетті түсінеді, нашар пайдасын ойлайды);
- 2) халық үшін дүниені анықтау (дүниесіз адам болмауы үшін қамқор жасау);
- 3) ақылдыны сыйлау және қабілеттіні пайдалану;
- 4) салық пен беретін төлемді төмендету;
- 5) халықты жұмысынан бөлмей пайдалану;
- 6) халықтың жүрегін жаулау; халық не қалайды, соны жинау және оған беру, халық жақсы көрмеген затты жүзеге асырмау;
- 7) халықты бағалау (басшылар жай халыққа қарағанда анағұрлым төмен тұрады);
- 8) сыйлыларды сыйлау;
- 9) адамның табиғатын ысырапқа ұшыратпау;
- 10) халықты қайырымдылыққа шақыру;
- 11) санадан жоғалғанды іздеу (ішкі сезімге сүйенсең асқақтайсың, қалағаныңды есту және көру – ұсақ адам санатына қосыласың);
- 12) әділдікті есте сақтау.

Қызыл көзді қызғаныш, көреалмаушылық – барлық халықта бар қасірет қой. Елу жасқа жетіп, Лу патшалығында жоғары дәрежелі мемлекет

қызметшісі болып жұмыс істеп жүрген Конфуций қастық-лаңдар салдарынан қызметінен кетіп, он үш жыл бойы Ежелгі Қытайдың Лу патшалығынан басқа мемлекеттерін аралауға кірісті. Алайда сол кездері билік құрып тұрған синто, Буддизм діндері Конфуций идеясына қарсы шықты. Өз идеясын еш жерде орнықтыра алмаған ұстаз Кун 484 жылы еліне қайтып келуге мәжбүр болды. Конфуцийдің ең басты 72 шәкірті болса, солардың 12-сі қандай жағдайда да қасынан шықпай, даналық ойларымен сусындаған көрінеді. Ол елге оралғаннан кейін де ұстаздықпен айналысып, көне даналық кітаптарын жинап, өңдеп, мазмұнын байытыпты. Әрі оларды таратыпты. «Қолда барда алтынның қадірі жоқ» деген ғой. Қайтыс болып, тұрған үйі ғибадатханаға айналып, рухына тағзым етушілер бейіт жасайтын орын болысымен-ақ оның есімі, идеясы басшылыққа алатын ақыл-кеңес бола бастайды. Және де б.д.д. 136 жылы Конфуций ілімі мемлекеттік идеология болған кезде ол «Он мың ұрпақтың ұстазы» деп жарияланып, 1503 жылы мемлекет оны қасиеттілер, әулиелер қатарына қосады, 1911 жылы болған ұлттық-буржуазиялық революциядан кейін ол ресми түрде ардақталады. Ілімдегі теориялар Конфуций ілімінде қоғам – «қайырымды мырзалар» мен «қауқарсыз адамдар» болып екіге бөлінеді, кішілердің үлкендерге құрметі – тәрбиенің ең басты іргетасы, басқару – түзету деген сөз. Конфуций ілімі бойынша қоғамдағы алғашқы топта бес қасиет болуға тиіс. Олар: адамгершілік (жэнь), парызды өтеу (и), әдептілік пен сыпайылық (ли), зейінділік пен білімділік (чжи), берілгендік (синь). Данышпанның атақты теориясының бірі – мемлекетті «адамгершілікпен басқару». Осы орайда ол: «Билеуші – билеуші, ал бағынышты – бағынышты, әке – әке, ал ұл – ұл болуы керек», – деген. Және де, ол «Билікке қалай жетуге болады?» деген сұраққа: «Халықтың сүйіспеншілігіне қол жеткізу», – деп жауап қайтарған. Ежелгі Қытайдың бес классикалық шығармасын «Шуцзин (Тарих кітабы), «Шицзин» (Әндер мен гимндер кітабы), «Лицзин» (Рәсімдер туралы жазбалар), «Юэцзин» (Музыка туралы кітап), «Ицзин» (Өзгерістердің канондық кітабы) жинастырып, қайта әңгімелеп, оларға түсіндірмелер берген де Конфуций. Зерттеушілердің пайымдауынша, «Көктем мен Күздің», «Лу мемлекетінің тарихы кітабына» түсіндірмелері оның жеке басына тиесілі. Ең бастысы, «Конфуций ілімінің өзіндік сипаты антропоцентризммен, яғни, адамды ғаламдық ғимараттың кіндігі және ең жоғары мақсаты деп білетін көзқараспен айқындалады. Конфуцийдің ой-пікірінің негізгі мазмұны табиғат заңдарына сәйкес келетін, адамдардың бірлесіп өмір сүруіндегі парасатты реттілікті, тәртіпті қамтамасыз етудің аса маңызды шарттары болып табылатын қарапайым да ғаламат зор 5 ізгілікті ұғындыруға арналған. Конфуцийдің саяси-этикалық маңызды ұғымы – адамшылық, адамның әділ, ақжүрек болуы (жэнь). Ұлдың кішіпейіл болуын, ата-ананы, жалпы, үлкен кісілерді сыйлап жүруін анықтайтын «сяо»тұжырымдамасы да, осы қатарда. Ол «текті ерлерді» (цзюнь цзы) шешімді түрде «ұсақ пенделерге» (сяо жэнь) қарсы қойып отырған».

Ең ғажабы, Конфуций ілімі (трактаттар мен канондар) – жасырын дәстүр, белді әулеттердің «меншігі» болды да. Ол атадан балаға мирас болып

калдырылып келді. Әулет ақсақалы оны үлкен ұлына аманат ретінде тапсырып кететін болған. Сонда Конфуций ілімі Жапонияға қалай тараған? Қытай философтарының еңбектері жапон тіліне қалай аударылды, солай Конфуций ілімі бұл елге де тараған (XVI-XVII ғасырлар). Жапондарда отбасы – мемлекеттің бір бөлшегі, қоғамдық ұя болып саналатындықтан, отбасы отағасын («үкімет басы» деп бағаланады) балаларының сыйлап, құрметтеуі бірінші орынға қойылатындықтан Конфуций ілімі кең қолдау тапқаны мәлім. Иә, Жапонияда перзенттік құрметтеу (сяо) өте жоғары. Мұнда бала тәрбиесінде, перзенттік парыз бойынша, балалар ата-анасын құрметтеп қана қоймай, оларды сүюге тиіс, бұл қағиданы орындамау – үлкен абыройсыздық, өлімге пара-пар. Қытай философиясы – ол діннен гөрі дәстүр аясында дамығанымен, кейін екі мектеп (бағыт) түрінде пайда болды: даосизм (дао цзя) және конфуцийшілдік философиясы (жу цзя). Сонан соң қалыптасқан мектептер: легизм (фа цзя), моизм (мо цзя), атаулар мектебі (мин цзя), ньян мектебі (иньян цзя), т.б. Конфуций қайтыс болғаннан кейін оның түсініктерін шәкірттерінің дамытқаны белгілі. Олар Конфуций ілімін Қытай философиясына ұсынды. Алайда Мо-цзы (б.з.б.5 ғ.) Конфуций ілімінің негіздерін, соның ішінде әлеуметтік сатылаудың мызғымастығы жөніндегі теориясын қатал сынға алды. Чжанцзы да ұстаз Кунның моральдық ережелеріне қарсы шықты. Дегенмен, буддизмді уағыздаушылардың өз тұжырымдарының дұрыстығын дәлелдеу үшін Лао-цзы Конфуций, Чжау-цзы-ға жүгінгені ғылыми еңбектерден бізге таныс. 17-18 ғасырлар философиясы Конфуций мен Мэн-цзының «киелі кітаптарына» түсіндірмелер жазып, Чжу Си мен Чжан Цза немесе Ван Чуань-шань идеялары төңірегінде дамыды, XIX ғасырда Қытайда әлеуметтік реформа мен ағартушылықтың саяси идеологиясы өмірге келіп, Қытай Халық Республикасы құрылысымен Қытай философиясында марксизм ілімі, диалектикалық және тарихи материализм бірден-бір теориялық негіз ретінде таралды. Конфуцийшілдік бұл – ежелгі дәуірден бастау алатын философиялық жүйе. Конфуцийшілдік ғалым – интеллектуалдар ілімі (мектебі) негізінде пайда болған. Оны бастап берген Конфуций. Ол – Шығыстағы үш басты діни этикалық (даосизм мен буддизм қатарындағы) бағыттың Ежелгі Қытайдағы басты идеялық ағымдардың бірі, саяси этикалық ілім. Оның көзқарасын ізбасарлары «Лун ой» («Әңгімелері мен ой-пікірлер») кітабында баяндап беріп, насихаттаған. Сонымен қатар, оның адам тағдырын «аспан» айқындайды, адамдардың «мейірімділерге» және «нашарларға» бөлінуі өзгеріске түспейді, жасы кіші үлкенге, қызметі төмен адам лауазымы жоғары қызметтегі кісіге көзсіз бағынуға тиіс деген теориясын дамытты. Ғалымдардың айтуынша, Конфуций ілімі: «Бәрінен де бауырмалдық пен перзенттік парызды ұмытпа, туған-туысқандарға қайырымды бол, тәубешілдік пен үнемділікті бағала, бойыңдағы ашу мен ызаны басуға үйрен, білім мен біліктілікті жоғары қой, көңіліңе сай келмейтін ілімнің бәрінен арыл, басқаларды да ағат жолға қадам басудан сақтандыр», – дейді екен. Сол себепті, ол Жапония тәрізді елдердің салт-санасына тереңдей еніп те кетіпті. Соған қарамастан, Конфуций ілімі, конфуцийшілдік туралы әртүрлі пікірлер

бар. Біреу насихаттайды, біреу сынайды. Оның көрнекті ізбасары болған Мэн-цзының (б.д.д. 372-289) пайымдауынша, әлеуметтік теңсіздік Құдайдың күдіретімен. Конфуцийдің екінші бір жақтаушысы Сюнь-цзы жасаған ілім бойынша, «аспан» – табиғаттың бір бөлігі. Бірақта, конфуцийшілдіктің «Құдайдың күдіреті» туралы ілімінің Дун Чжуншудың (б.з.б.2ғ.) конфуцийшілдіктің ортодоксты доктринасын жасауға негіз болғанын еске алғанымыз жөн. Ғылыми деректерге назар аударсақ, Сун әулеті билігі кезінде (X-XIII ғғ.) Қытай философия мектебінің Жаңа Конфуцийшілдік бағыты қалыптасқан. Онтология, натурфилософия, космогонияға көбірек көңіл бөлу – Жаңа Конфуцийшілдік деп аталған бұл ілімнің Ерте Конфуцийшілдіктен басты айырмашылықтарының бірі. Негізінен, Жаңа Конфуцийшілдік ХХІ ғасырдың басына дейін Қытай философиясы мен қоғамдық-саяси ойындағы үстем бағытқа ие болып, Жапония, Корея мен Вьетнамға да зор ықпал етті.

2.11.3. Даосизм

Даосизмнің негізін б.д.д. мен V-III ғғ. өмір сүрген Лао Цзы (Қарт ұстаз) салды. Даосизмнің қайнар көзі – «Дао-Дэ-цзин» деп аталатын философиялық трактатта көрсетілген. «Дао» – «жол, алғашқы бастама, алғашқы түпнегіз» деген мағынаны білдіреді. Дао-заттардың табиғи өсу, өнуімен бірге, дүниенің негізін құрайды. Бүкіл әлем Дао заңына бағынады. Даосизм философиясының негізгі мәселесі – ұлы Дао туралы, жалпылама Заң және Абсолют туралы ілім. Даоны ешкім жасаған жоқ, бірақ бәрі де содан тараған. Дао барлық жерде, әрқашан, әр уақытта, шексіз өз үстемдігін жүргізеді. Оны сезім арқылы көруге, естуге болмайды. Дао табиғаттың, қоғамның, адам мінезі мен ойының табиғи, бірақ көрінбейтін заңы. Оның бастамасы да, аяғы да жоқ. Сондықтан ол атаусыз. Ол уақыт пен кеңістіктен тәуелсіз, солай бола тұра, жарық дүниедегі барлық нәрсенің негізі мен бастамасы, аты мен түрі. Дао сансыз заттарды жасаса да, әрекетсіз күйін сақтайды; бос қуыс сияқты, бірақ мәңгі, таусылмайды, оларды әруақытта реттейді.

Ұлы аспан да Даоның ықпалында. Өмірдің мәні де, мақсаты да, оны танып білу, соның тәртібіне еру, сонымен жарасу. Даоны тану дегеніміз табиғаттың заңын ұғыну және сол тәртіпке үйлесе білу. Даолықтар өз өнер-білімдерін мұқият қорғады.

Дао дәстүрлері, сонымен қатар барлық қытай мәдениеті, «Өзгерістердің кітаптарына» шығады. Олар содан соң өте белгілі екі классикалық шығармалар «Дао-дэ цзин» және «Чжуан-цзы» қатарда айтылған оқушыға мұғалімнен ауызша таратылды. Оларда әбден жетілдіруді рухани-дене тәжірибе суреттеледі. Басты мақсат ежелгі және қазіргі даос – бұл үшін рухтың іздестіруі, бұқара қарбаластың бас тартуы және майда алулары дүние жүзі өзіне сыйғызғандай етіп. Даосизм түсінігі бойынша дін де тәңір жоқ, онда философия да онтология жоқ, гносеология да, тек қана алып пайдаланған космогенез бар.

Даос дәстүрі – бұл адамгершіліктік (рухани және физикалық) адамды түпкілікті жетілдірудің жеке жолы (дүниелік жол болжағыш), Дао және Дэ (табыс) мистикалық жарықтанушы мектеп.

Дао – бұл оқудың негізгі ұғымы, қытайлықтар оның мәндері бекітілмейді деп түсіндіреді. Дао (жань Цзы) өзімен-өзі бар болатын мүмкін емес мәңгі, шексіздігін анықтайтын кернеу, жасандылық, зорлықтың іздерін алып жүрмейді.

Лао Цзы қытай дәстүрі үшін келесілерді істемеуді қағида еткен:

- «Әлемді ауладан шықпай тану мүмкін. Таңдаудың жолы мүмкін терезеге қарау болар. Алыста жүрсең – аз білесің. Даналар сондықтан ешқайда бармай-ақ зерттеді: көрмей аңғарды; жұмыс істемей жасады».

«Істемеуді қағида, табиғи жүріске араласпау бойынша ұғынылған күш болжағыш білдіреді. Сөйткенде, олардың пікірі бойынша, болмыстың толықтығын адамды алады.

2.11.4. Моизм

Моизм – конфуцийшілдікке қайшы оқу. Моизмнің негізін салушы **Мо Ди** (Мо-цзы) (б.д.д. 479-391 жж.). Оның әлеуметтік этикасында «жалпылық махаббат» (цзянь ай) пен өзара пайда (өзара адамзаттық), конфуцийшілдік адамзат ұстанымдарына қарсы тұратын (жэнь), конфуция үшін тәртіпті (ли) сақтағанда ғана мүмкін. Моистер әлеуметтік этиканы тура басшы әрекетімен байланыстырығылары келеді. Мо Ди елде смут пен распридің пайда болуы, адамдар бір-бірін жақсы көруден қалды деп есептеген. Оның пікірінше басқарушының адамзатқа «тілей алатын» және «тілемейтін» қабілеті бар, және оларды марапаттай және жазалай алатын аспан табылады. Аспан «адамдардың бірі-біріне көмектесулерін, күштінің әлсізге көмектесуін тілейді, адамдардың бір-бірін оқытуын қалайды», «Аспан әлемі жоғарыдан бәрін басқарып, ал төмендегілер іске берілу» тәртібіне патшалық етті.

Тағдыр концепциясын жоққа шығара отырып, моистер бүкіл адам істерін «мәнсіздендірді». Адамдар өз күштерімен өздеріне жағдай жасап, материалдық байлығын көбейтеді. Жоғары құндылық ретінде халықты таныған олар, аспан еркін және халық еркін ерекше бағалады. Осыдан басқарушы халықты жақсы көруі қажет деген шықты. Басқарушылар ақыл айтулары керек, олар қызмет етушілерді олардың білімдеріне қарап емес, іскери сапаларына қарай таңдаулары қажет.

Моистер дәстүрлерге де сыни көзқараспен қарап, бүгінгі күнге қажеттілерін ғана алады. «Кітапшылардың» дәстүрге, салтқа деген артық құмартушылықтарын сынап отырып, олар заңды өзгертуге тырысты. Заң – басқарудың қосымша құралы, сондықтан аспан еркімен санасып, бар махаббатымен қызмет етуі керек.

Мо-цзы оқуындағы орталық орынды «үш критерий» туралы тезис алады. Философ ақиқат пен жалған туралы пайымдау, әрекеттің бір пайдасы мен зиянын, біріншіден «өткен ақылдыларының істерімен», екіншіден,

«көзбен көріп, құлақпен естіген шындықпен», үшіншіден «сол істердің елге, халыққа әкелетін пайдасымен» салыстырады деп есептеді.

Таным үрдісінің бастапқы бөлігі болып, ата-бабадан және қазіргілерден жинақталған тәжірибе саналады. Кез келген теориялық пайымдау тәжірибемен тексеруді талап етеді. Мо-цзының таным теориясы, оның барлық басқа оқулары сияқты Конфуция көзқарасына қарсы. Біріншіден, таным объектісі болып, ол үшін адамдарды жер шаруашылығымен, қол өнерімен, саудамен айналысатын адамдардың іс-әрекеттері, яғни адамзат қоғамының өмірі табылса, Конфуций үшін әдебиеттерде орын алған өткеннің дәстүрі табылады. Екіншіден, жаңа әлеуметтік құбылыстар пайда боса, оларға жаңадан атау беру қажет, яғни жаңа мазмұнға жаңа форма сәйкес келуі қажет деп есептеді. Үшіншіден, Мо-цзы дәстүрлерге сыни көзқараста болды, оларды тек жаңа құбылыстардың пайда болу барысында түсіндіру үшін ғана пайдаланды. Ол ерте дәстүрлердің қазіргі күнде пайдалысын пайдалану қажет, ал ескіргенін тастау қажет дейді. Моистерде таным теориясының рационалды элементі болып, мазмұнның шешуші мәні туралы, заттың таным мүмкіндігі туралы, білімнің тәжірибелік рөлі туралы «атау» (түсінік) идея болып табылады.

2.11.5. Легизм

Легизм – бастаушыларына Цзы-чан (б.д.д. VI ғ.), Шан Ян (б.д.д. 390-338 жж.), Ан Сы (б.д.д. 280-208 жж.) және осылардың ішіндегі белгілісі Хань Фэй (б.д.д. 280-237 жж.) мемлекетті басқару теориясын шығарған. Әйгілі заңгерлердің еңбегіне сүйене отырып, ол «үш сайман» және «екі тартпа» оқуын жасап шығарды. Бұл оқудың негізінде тезис жатыр. Әрбір заң екі бастаудан тұрады – «кнут және пряник» – жаза және құттықтау. «Кнут» – бұл «жаза», ал «пряник» – бұл «құттықтау». Хань Фэй сарай басшылығының табиғатына қорытынды жасады және өзінің екі еңбегінде заң басшылығы жайлы «Ропот жалғыздығы» және «бес паразит». Циньдік император Цинь Шихуан, осы легистің басшылығымен Қытайды сәтті қосты. Бірақ дәл осы басшы 460 белгілі конфуциандықтарды жерге тірідей көмуге бұйрық берген және осы жан заңына қарама-қайшылық жасаған жоқ. Жан заңын шығарған Хань Фэй: әйгілі күрес кезінде бірі-бірінен қалыспау керек: «Қазіргі уақыттың басшыларына бұрынғы халықтан, қазіргіден басқа, дәстүрлі түсінік, жақсылық, өз-өзін жойды, өмірде ғана емес, саясатта да жаза қолданбаса болмайды – заң солай. Адамды сүйсінуді басқаруға болмайды». Заңқойлар конфуциандық салтқа («ли») заңды («фа») қарсы қойды. Сенген әдістерінен бас тартып, олар басқарудың екі басына – құрмет пен жазалауға, ал арды қорқыныш, үреймен алмастырды. Хань Фэй өз дүниетанымында даосизмге сүйенеді. Дао олардың өздеріне Аспанның өзі бағынатын әділетті заң сияқты қарастырады. Заңға бәрі – аспан, заттар, адам да бағынышты. Оған бағынбайтын тек Дао мен басқарушы. «Ақылды басқарушы – Даоның жолымен жүргендер, өзеннің ағысымен жүзген қайық сияқты», - деп жазды; ...Бейімділік тәртібі – барлық істегі табыс кілті». Хань Фэй-Цзы пікірінше

адам туғаннан эгоист болып жаратылады. Қатыгез бастау табиғаттың өзінен басталады. Бұл табиғат заңдылығы ешқашан жақсылыққа айналмайды, тек оны жазалау арқылы ғана жақсылықты күтуге болады. Осымен байланысты басшы барлық адамдарды өзіне қызмет етуге мәжбүрлеп, құрметтеу, жазалауға әуестенуге шақырады. Осымен бірге Хань Фэй-цзы аз құрметтеп, қатты жазалауды ұсынды. Мемлекеттің бірлігі және оның беріктігі басшылықтың заңдылықпен қамтамасыз етуінде. Легистер мемлекеттің шаруашылық қызметіне ерекше мән беріп, оның экономикадағы рөлінің, яғни бағаның, нарықтың тұрақты болуын реттеді. Өкіметтің орталықтандырылған қуаттылығы үшін табиғи байлықты реттеу үшін мемлекеттік монополияны және пайданы мемлекеттік қазынаға беруді ұсынды.

2.12. Мысырдағы діни-мифтік тәжірибенің философиялық мәні мен мазмұны

Ежелгі Мысыр мәдениеті б.д.д. IV-II ғғ. жатады. Таяу Шығыстағы сияқты (Месопотамия, Вавилон, Шумер, Ассирия) осында да әмбебап мифологиядан бөлек философия бөлімі мен ғылым болған жоқ. Мысырда білімнің рационалды түріне емес, мистикалық, эзотериялық және діни түрлеріне көңіл аударылды. Бұған байланысты Ежелгі Мысыр басшысы сакральды жағдайда болған.

Абыз аристократтығының әсерімен өзіне Құдайлық құқықты иеленген Құдай ұлы – фараонның культі пайда болды. Сонымен бірге «биліктің үш бұтағы» – фараон пайда болды. Бұл елде мыңдаған жылдар тарихымен жан мәңгілік деген сенім негізінде мистикалық дәстүр, мистикалық ойлау образы өмірге келді. Оның тұрғындары абыз көмегімен мүмкіндікті тура, мистикалық білімді алуға (медицина, шарушылық мәселелері мен табиғат жағдайы, әскери әрекеттерге қарамастан) сенімді болды.

Дүниетанымның материя бірлігі туралы және «абсолютті білімді» алып жүруші жан, абыздың әмбебап заңдылықтарын жетекшілікке ала отырып, мифологиялық және діни символдар көмегімен қоғамдық танымды иеленді. Бұл символдар өздеріне қоғам қабілеті жайлы ақпараттарды жинап және сақтап, бүкіл Мысырдың материалдық және рухани («маячки» немесе қыстырғыш сияқты) мәдениетіне бойлады. Абыздар оккультті білім сақтаушылары сияқты ақиқатты басқара аламыз, табиғатты реттей аламыз, болашақты болжай аламыз, Құдайдан еркін жасай аламыз деген сияқты сенімдермен тұрғындарды сендіруге тырысты. Мұндай түсініктер танымның рационалды әдістеріне кері ықпал етті

Мысырда жоғары және жалғыз жан ретінде **Осирис** – Күн Құдайы есептелді. **Исида** – оның апасы және жұбайы, **Гор** – ұлы, қашанда Осириспен бірге – күн және көлеңкемен тартыс символы ретінде бірге болды. Жиі кездесетін эмблема мен символдарда, Мысыр мәдениетінің ескерткіштерінде олардың отбасы бейнеленді. Исида бірінші болып адамдарға арпа мен сұлы сыйлады, ал Осирис қоғамды құрып, адамдарға заңды берді және егісті

жинауды үйретті. Ол өзінің осы қайырымдылығын әлемге тарату үшін жолға шығып, қатыгездікпен емес әуен сазымен жаулап алуды меңзеді.

Осиристі оның ағасы Сет (Тифон) – ұрықсыз дала және солғындықтың символы өлтірді. Осирис Құдай болмас бұрын бүкіл Мысырды аралап, өзінің қайырымдылығымен, ал оның ағасы өшпенділігімен адамдар есінде қалды.

Бұл аңыз басқа түрде де, ғарыштық және діни-адамгершілік мағынасында да көрініс тапқан.

Осирис – бұл батып бара жатқан Күн символы. Исида – Ай, күннің қанша сәулесін алса да, оны сақтай алатын, ал Гор – шығып келе жатқан күн, әкесінің кегін қайтарушы.

Егер күн – Осиристің көрінетін көрінісі, онда қайырымдылық оның имандылығының пайда болуы; батқан күннің орнына қайтадан күн шығады, яғни ол Осиристің ұлы Гор – әкесінің кегін қайтарушы. Бұл қайырымдылық, зұлымдылық соққысынан өлген, белсенді образда қайтадан пайда болып, сол «зұлымдық» «зұлымдықты» жеңеді.

Гор Тифонды өлтірмейді, себебі зұлымдық жер бетінде қалып, табиғаттың тәртіпсіз күші ретінде әлсіздікке ұшырайды.

Мысырлықтар сөз астарына, ол папируста жазылған болса да, естілген сөз болса да, үлкен мән берген. Олар сөзге тек дыбыстар жиынтығы деп қарамай, сөз сиқырлы қасиеттерге ие деген түсінікте болды. Мұның бәрі Ежелгі Мысыр мәдениетінің діни-мистикалық символына жатады.

А.Ф. Лосевтің анықтамасын пайдалана отырып, Ежелгі Мысырда адам «мифті жасап, сол мифтің ішінде өзі өмір сүрді»деп айтуға болады. Осылай жоғарыда айтылғандарды адамдар көрініс ретінде емес, өздері сол оқиғаның ортасында болғандай қабылдады. Мысалы, абыз-бальзамшы Анубистің жасанды басын киіп, ол бетпердені шешкенше Анубис Құдайдың өзі ретінде танылды.

Ежелгі мысырлықтар көрінетін және көрінбейтін жаулардың қолынан қаза тапқан денелердің бейнесінен амулет, символдар тағуға үлкен мән берді. Амулеттің магиялық жазумен және жазусыз екі түрі болды.

Ежелгі мысырлықтар кез келген кескінге кімнің жанын бергісі келсе, соны бере алады деген сенімде болды. Оларға «ушебти» (көбінесе мысық түрінде) жатты. Олар өлгендермен бірге о дүниеде барлық міндеттерін атқаруға сендірді. Таңқаларлығы, бізге жеткен «ушебтилер» мұражайларда түнгі уақытта қозғалыстар жасайды екен. Мүмкін сиқыр әсер ететін шығар. Немесе материя мен жанның бірлік заңдылығы пайда бола ма екен.

Ал біздің заманымызда бұл жағдайды физик-теоретиктер «квант сиқыры» деп қалжыңдағандай болған.

«Екінші өтпелі заманда» Мысырды 150 жылға гискостар бағындырған. Біздің заманымызда да гискостардың этикалық құрылымы, бірақ гипотеза бойынша көп келіспеушілікті тудырады. Мысырға олармен бірге көптеген еврейлік тайпалар келген. Гискостарды қуғаннан кейін «Библия бойынша» еврейлік мысырлық құлдық басталды. Библиялық салт-дәстүрді алар болсақ, былай болжауға болады. Мысырдың жоғары мәдениеті даму деңгейі төмен еврейлік тайпаларға үлкен әсер етті.

Мысыр тайпалары шамамен б.д.д. XIII ғасырда қазіргі Палестина жеріне басып кірді. Ханаона адамдарының мәдениеті, өз ұлттық ерекшеліктері бола тұра, Мысырдың дін ғұмырына бағынды.

Александр Македонскийдің шабуылдарынан кейін эминизм тарады. Александрдың өлімінен кейін Мысырды басқарған Лагидтар Мысыр дінін, оған көне мифтерді қосып, оның тарауына себепкер болды. Мысырдың әмірлік кезінде Исиды ғұмырымен бірге Мысыр сиқыры кеңінен тараған, бұл дін күмәншілік (скептизм) кезі болған, бұрынғы көне Құдайлар қоғамдық сауалдарына сай болмаған, ол Германия, Галия, Британия сияқты алыс жерлерге де жетеді. Исиданың ғұмыры өзінің тақуалығымен (аскенттік) және салтымен пұтқа табынушылық пен Христиан дінінің аралық басқышы болды. Авитидің әйгілі «Метамарфоздың» авторы, көне дәуірде мықты сиқыршы деп танылған және Исиданың абызы (жрец) болған, ғұмырға айналуы өз туындысында тамаша суреттеген. Мысырлық Исиды Лютецидің қамқоршысы болды, қазіргі заманның Парижі, ал Христиан діні тарағаннан кейін оның мүсіні христиандықтардың киелі бейнесі болды.

Мысыр дінінің үлкен бөлігі бірақ нақты көрінетін мысырлық негізімен Христиан дініне еш қарсылықсыз кірді. Бастысы, әрине, Осирис тірілген мифі сияқты, Исаның қайта тірілу мифі жатады. Иса мен Сайтанның күресуі, содан кейін жерге Құдай патшалығының келуі, бұл Хора (Гора) мен Септің күресі іспетті.

Фараон ғұмыры дамуымен, Мысыр дінінің дамуы негізінде өзгерістер болды. Табиғаттың көне Құдайлары ақырындап мемлекеттік Құдайларға айналады – мемлекеттің басшылары, фараон және оның билігі. Осылай Ақыл Құдайы, өліп тірілетін табиғат Құдайы – Осирис, о дүниенің патшасына айналады. Мысырдың тұңғыш патшасы болғаннан кейін оны жиі фараон ретінде бейнелейді. Абыз уағызы дін догматикасында және бейнелеу өнерінде ажырамас байланыста көрсетуге ұмтылған, Аспан Құдайы мен Жер Құдайының байланысы – фараон.

Мысыр мифологиясында ең басты «символ» ретінде сфинкс саналады. Сфинкс – бұл Мысырдың ең алғашқы шығармашылығы және де ең маңызды «символы». Адамның басы бұқаның денесінде тұр, арыстанның тырнақтарымен және жанында жиналған қыранның қанатымен. Бұл «символ» нені білдіреді? Бүгінге дейін бұл жайлы көптеген ойлар бар. Оған қарамастан сфинксті Мысырдың ең басты Құдайы – Исиданың бейнесі ретінде саналады, ол табиғат бірлігінің бейнесін көрсетеді. Бұл төрт элемент жиынтығы микрокосмо мен макрокосмо (адам мен табиғат) – жер, су, ауа және от – бұқа, арыстан, бүркіт және адам бейнесінің бірлігінде ашылады. Бұқа, арыстан, бүркіт және адам бейнесінің бірігуінде микрокосмо мен макрокосмонның төрт элементі жиынтығы, от, су, ауа және жер бейнеленген

Сфинкс құпиясының шешімі микрокосмо ретінде адам өзіне өзге барлық күштермен бірігеді.

Үлкен пирамида осы символдың көрінісі іспетті. Мысырлықтар осы пирамидалар арқылы әлемдік таным абыздар мен фараондармен тілдесе алады деп сенді.

Белгілі мысырлық «Өлілер кітабында» өлгендердің жандары туралы, олардың мәні, оларға қауіп төндірушілер мен олардан құтылу әдістері жайлы мазмұндалған. Бұл кітап сиқырлы өлілерге арналған формулалар жайлы (180 тараудан астам) кең ауқымды қамтиды. Бұл формулаларды ежелгі мысырлықтар бастапқыда өлілер денесіне жазса, кейінде осы «Өлілер кітабына» жазды.

Сондай-ақ, мысырлықтар жерлеу мәдениетіне де аса зор көңіл аударды.

Мысырлықтар белгілі адамдар денесін күрделі бальзамдармен ораса, қарапайымдар денесін құмға орады.

Ежелгі Мысырдағы философиялық ойлау «қолданбалы» сипатқа ие болды да Үнді, Қытай ойшылдарының деңгейіне жете қоймады. Сонымен, мұнда философия қоғамдық танымның ерекше формасы ретінде және ғылым түрінде танылмады. Мысырлықтар өзге түрдегі, яғни мифтік және мистикалық түрдегі ойлау формаларына негізделген ақыл мен білім формасын иеленді. Бірақ, мысырлықтардың философиялық көзқарастары эзотериялық және діни оқуларында, белгілі «Өлілер кітабында» көрініс тапты.

Мысырлық адамдар дүниенің құрылымын түсіну үшін екі кілт шығарды: біріншісі: сыртқы ішкіге ұқсас, үлкен де кішіге ұқсайды, бәрінде де бірдей, екіншісі: адамдар – өлі Құдайлар, ал Құдайлар – өлі адамдар. Ніл өзенінің тұрғындары адамның кім екенін түсінгендер ғана бақытты, тек қана сол деп осы сөздің астарын түсінеді. Осы сөздерді өмір бойы жүректе сақтаған білім күшке айналады.

Плутарх, Фалестің айтуынша мысырлықтарда су туралы ой барлық заттың пайда болуының себебі болса, ал Пифагорда – сандар магиясы.

Бақылау сұрақтары:

- 1.Ежелгі Үндістанның ортодоксальды философиялық мектептері.
- 2.Будда уағыздары.
- 3.Даосизм және конфуцийшілдік: салыстырмалы талдау.
- 4.Моизм және легизмнің ерекшеліктері.
- 5.Египеттегі діни-мифологиялық тәжірибенің мазмұны мен философиялық мәні неде?

III Бөлім

Антикалық философия

3.1. Архаика және натурфилософия (ерте классика)

Антикалық философия кезеңдері:

- **архаика** немесе алғыфилософия – б.д.д. VIII-VII ғғ. (Гомер, Гесиод, Орфей және басқалар);

- **натурфилософия**, немесе ерте классика – б.д.д. VII-V ғғ. (милет мектебі, элей мектебі (Ксенофан, Парменид, Зенон, Мелисс), Пифагор және оның мектебі. Гераклит, Анаксагор, атомистік мектеп (Левкипп, Демокрит, Эпикур), сопылар (Горгий, Протагор, Продик, Гиппий және басқалар);

- **классика** – б.д.д. V-IV ғғ. (Сократ, Платон, Аристотель);

- **эллинистикалық кезең** – б.д.д. IV-IV ғғ. «шағын сократ мектептері» – скептиктер, эпикурейліктер, стоиктер, эклектиктер, киниктер, неоплатонизм және оның модификациялары.

Ежелгі мысырлықтар кез келегенін тіршілік иесінің денесіне жанда беруді суреттеуге сенген. Соларға былай аталатын «ушебти» (көбінесе мысық бейнесінде), о дүниеде Құдайлардың берген міндеттерін бірге атқару үшін олар өлген адамдармен бірге жерленген. Таңқалдырарлық жағдай, мұражайға қазбалардан алып келген «ушебтилер» түнде түсіндірілмес қозғалыстар жасаған. Әлде бұл жанның не заттың бірлік заңына, ежелгі Мысыр абыздарымен қолданған. Ал біздің заманымызда бұл жағдайды физик-теоретиктер «квант сыйқыры» деп қалжыңдағандай болған.

Галер дастанының философиялық мағынасы өзге оқиға себептерімен тікелей байланысты. Мұндай құрылымды дастан оқиғасының мазмұнының түйіні, яғни философиялық мәнін әзірледі. Антикалық философияда ойдың алғышарттарына жасырын және орфилік заттар қарайды. Белгілі грек дінінің полеситикалық екі формасы бар: қоғамның және заттың діні: әрқайсысы тек қана діни мәселелерді таппай-ақ, олар олар арнау және адам тағдырлары, өмір жолы сияқты мәселелерді шешеді. Осы интерпретациялар қазірден бастап ең алғашқы философиялық әлем көзқарасын сақтай отырып, пішін өзінің тағы мифологиялық және классикалық: грек философияға тән «рационализм» деген алыс.

Мысалы, Құдайлар Гомер мен Гесиод дастандарында табиғаттың көріністерін ұсынады. VI ғасырда Грецияда архаистік құрылыс бұзылғаннан кейін ол жерде басқа діндер, егін шаруашылығының Құдайы – Дионис ізбасарлары пайда болды. Олардың бәрі шығыс жолдың ықпалын, жанның аууына сынады: жанды ең тамашамен байланыстырады; қараңғы жерден бостандыққа шығуды көздейді. Мистерий дінінің негізін салған Орфей болған. Әлемнің және Құдайдың пайдалы болғанына ең үлкен себепші болған – әуен. Өзгелікте қоғамдық дінмен салыстырғанда орфики адамға таусылмас өмірді сыйлады. Орфизм мәнін былай түсіндіруге болады: себепті

оның алғашқы күнәһарлығының уақытша тәңірлік түп – даймон отырады; даймон ешқашан өлмейді; ол әрбір келесі өмірде өзінің істеген жамандықтарын жақсылыққа айналдыруға тырысады.

3.2. Натурфилософия

Натурфилософия (Сократқа дейінгі кезең философиясы) «фюзис» мәселесін қарастырады. Оның өкілдері адам мен ғарыш, дүниенің алғашқы пайда болуын және оның құрылымын зерттейді. Ғарыш мәңгі тірі табиғаттың жетістігі, ал адам – «микроғарыш» болып табылады. Бұл дәуірде философияның қалыптасуына милет, элей мектептерінің өкілдері пифагорлықтар, атомистер және өзге ойшылдардың да бірқатары іс-әрекеттерін жүзеге асырады.

Милет мектебі – Грециядағы алғашқы философиялық мектеп. Милет мектебінің өкілдері Фалес, Анаксимандр, Анаксимен барлық заттардың, денелердің генетикалық бастамасын, түпнегізін Құдайлардың құдіретінен іздемейді, олардың өзіндік ішкі мазмұнынан іздейді. Генетикалық бастаманың, түпнегіздің табиғаты, бір жағынан, зат тәріздес болса, екінші жағынан, ақыл-ойдан да қашық емес, сондықтан ол Құдайлармен пара-пар құбылыс.

Милет мектебінде қалыптасқан философиялық дәстүрді ілгері қарай дамытқан Эфес қаласынан шыққан саяси қайраткер, ғұлама ойшыл Гераклит (шамамен б.д.д. 544-483 жж.) болды. Оны іліміндегі терең ойлары үшін «тұңғиық» деп атаған. Негізгі еңбегі: «Табиғат туралы». Бұл еңбектің 130-дай фрагменттері ғана сақталып, бізге дейін жеткен.

Б.д.д. (VII-VI ғғ.) Грекиядағы саяси және экономикалық қолайлы жағдай философиялық ойлаудың жақсы дамуына оң ықпал етті. Дәл осы уақытта алғашқы қоғамдық құрылыстан құлиеленушілік кезеңге көшу жүзеге асты. Әлеуметтік-мемлекеттік ұйым полис (грекше қала-мемлекет) азаматтардың этикалық көкжиегін айқын көрсетті. Мемлекет нормаларына сай мемлекет бостандығы жеке адамның бостандығының кепілі болды. Сондықтан колониялардығы бостандық пен өзге жақпен байланыстың жақсы болуына орай философиялық ой алғашқы болып Грекияда емес Милетте, Шығыста – Кіші Азияда және Оңтүстік Италияда жақсы дамыды. Содан кейін ғана Грекияның өзінде дамыды. Тағы да бір себеп Жерорта теңізіне жақын қалалар бар әлеммен ғана емес, ойкумендер сыртындағы дүниемен де тығыз мәдени қарым-қатынаста болды. Сондықтан оның тұрғындары әр түрлі бағыттағы сауда-саттық, қолөнер және соғыс, мәдени және ғылыми білімдерді жақсы игерді.

Натурфилософия (Сократқа дейінгі кезең) Фюзис мәселелерін, алғашқы фундаменталды ақиқатты қарастырған. Оның өкілдері әлемнің алғашқы негізін, құрылымын, ғарышты және адамды қарастырған. Ғарыш мәңгі тірі және мінсіз табиғат ісі, ал адам оның бөлшегі микрокосмос болып табылады. Философияның осы даму кезеңінде Милет, Элей мектептері, пифагорлықтар, атомистер және т.б. ойшылдардың көзқарастары дамыды.

Грекиядағы алғашқы философиялық мектеп – Милет мектебі. Бұл бағыт «иондық натурфилософия» өкілдері – Милеттен шыққан Фалес, Анаксимандр, Анаксимен. Милет – Кіші Азияның экономикалық жағынан ең дамыған бөлігі. Алғашқы негіз мәселесін олар аңғырт материализм және стихиялық диалектика жағынан қарастырған.

Бұл ойшылдар тұңғыш рет адамзат тарихында ғаламды үйлесімді, өзінен-өзі дамиды, өзін-өзі реттейтін жүйе ретінде түсіндірді. Иондық философтар дүние әлемін ешқандай Құдай, ешқандай адам жаратқан жоқ, ол мәңгі өмір сүреді деп есептеді. Бұлай қабылдау жаратылыс туралы діни-мифологиялық түсінуден адамның ақыл-ойы арқылы (космосты) дүние болмысын түсінуге ұмтылған алғашқы қадам болды, яғни мифтен логосқа жасалған алғашқы қадам.

Фалес (б.д.д. 624-547 жж.) Цицеронның айтуынша алғашқы болып барлығының негізі су деп айтқанымен, ол басқаны меңзеді. Оны «Грекияның алғашқы философы» деп алғашқы антик философтары Диоген Лаэртский, Аристотель, Плутарх, Страбон, Плиний және тағы басқа философтар айтқан. Фалеске сүйенсек, барлығы байланысты және үнемі өзгеріс, даму процесінде болады дейді. Антик философтары бұл ұғымды әркімге түсіндіріп беру әдет емес деді. Бірақ бір субстанция туралы жобалады. «Алғашқы ылғалды» ол аморфты, ағымдағы «материяның түйіні» ретінде анықтады.

Фалестің шәкірті **Анаксимандр** (б.д.д. 585-525 жж.) бұл мәселені тереңірек қозғады. Фалес «Алғашқы негіздің» қалай және неліктен пайда болатынын ойламаған. Анаксимандр одан жоғарырақ көтеріліп, барлығының негізі ретінде материалдық қалыптан айырылған мәңгі, шексіз (**апейрон**), алғашқы негіз (**архе**) болады деді. Ол дүниенің алғашқы негізі туралы идеяны әлдеқайда тереңірек жетілдірді.

Анаксимандрдың ізін басушы – **Анаксимен** (б.д.д. 585-525 жж.). Ол дүниенің бір негізі барлығын, ол ауа екендігін кесіп айтады. Ол ауа табиғатының күрделілігін, ұшқырлығын, әлемде болып жатқан қозғалыстармен байланыстырады. «Алғашқы негізді» Анаксимен «әлем материясы» және «бейнесіз қуат» деп айтады. Сонымен Анаксимен барлығының себебін, әлемнің көпқырлылығын алғашқы негізбен байланыстырады. Оның барысында бөлшек пен бүтін қатынасын және көптеген теориялық мәселелерді көтеріп, парасаттылықпен шешімін табады.

Милеттіктер әлемді біртұтас жанды ретінде қарастырғанымен олар тірі мен өлі, психикалық пен физикалықты ажыратпаған, принципіалды ерекшелікті бөлмеді. Олар өліні тек тіршілік азық деп қараған. Ол – **гнозоизм**, антикалық философияға тән. Ал жандыны олар жай ғана алғашқы негіздің көрінісі деп қарастырған.

Гераклит – (б.д.д. 544-480 жж.) Эфестен (Кіші Азияның батыс жағалауындағы қала) шыққан. Лақап аты – Қараңғы, милеттіктердің ойын ары дамытып, динамикалық заттың универсалдылығын, яғни пайда болу, даму, жоғалу түсінігін қарастырды. Ол дүниенің тұрақсыздығын, үнемі қозғалыс пен өзгерісте, дамуда болатындығын айтты. Дәл иондықтардың еңбегі сияқты біздің заманымызға Гераклиттің философиялық еңбектерінен

қысқа үзіктері ғана жетті. Ол үш бөлімнен тұратын «Табиғат жайлы» кітабының авторы екені белгілі. Онда бірінші бөлім Табиғат, екінші бөлім Мемлекет туралы, үшінші бөлім Құдай жайында айтылады. Платон, Аристотель, Дногеннің айтуынша бәріненде оның афоризмдері белгілі: бәрі қозғалады, тынбайды, бәрі ағады, өзгереді және т.б.

Гераклит қарама-қарсылықтардың бірінсіз-бірі өмір сүрмейтіндігін дәлелдеп шықты. Ол дүниенің тұрақсыздығын, оның үнемі қозғалыс пен өзгерісте, жалпы дамуда болатынын айқындап берді. «Өзендегі суға екі рет түсе алмайсың, өйткені, ол ағып жатыр» дейді. Мұның өзі барлығы ағып, үнемі дамуда болады деген пікірді білдіреді. Гераклит қарама-қарсылықтардың бір-бірінен ажыраспайтынын, бір-біріне өтетінін, алмасатынын, бірін-бірі толықтыратынын, бірі жойылса, екіншісі де жоғалатынын айқындап берді.

Гераклиттің пайымдауынша, дүние толық және әрқашан өзгеріс үстінде болады. Оның бастамасы – от: бәрі от бейнесінде және бәрі қоюлану және сұйылу жолымен бір күйден екінші күйге ауысып отырады. «От – бұл қажеттілік пен қажетсіздік, контраст және гармония, бәрі араласу нәтижесі болады. От – мәңгілік қажеттілік пен тойымдылық және қарбалас пен тұрақтылық». От Гераклит үшін проматерия ғана емес, үнемі болатын өзгерістің белгісі. Бүкіл тірінің метаморфозасы, мәңгілік өзгеріс символы.

Гераклит тұрмыс негіздерін қарастырғанда «Орталық философияны» ұстанған. Оның «Мәңгілік оты» тіршілік негізі, тән мен дене орталығы, оның «Мәңгілік оты» тіршіліктің субстанционалды негізі, ол материя мен рухтың бірлігін ұсынады. Ол материя мен сананы бір-біріне қарсы қоймайды. Керісінше гилозоизм барлық тіршіліктің жандылығын, олардың тұтастығын және бірге дамуын көрсетеді.

Гилозоизм позициясы тұрғысынан қарағанда Гераклит бірлікті, тіршілік дамуындағы өзара байланысты негіздеді. Бізге жеткен үзік-үзік еңбектерінде ол материя мен логостың синтетикалық бірлігінен гөрі материя туралы көп айтады. Инерцияға немесе толық беруді қаламағандықтан материализмге қатысты әдебиеттің басым бөлігі «Таза суға» жіберілген. Гераклит гилозоизмі екені күдік тудырмайтын, терең, мұқият жүргізілген талдауларды В. Асмус, А. Лосев, Г. Югай зерттеулерінен көрінеді.

Гераклиттің ағымдық диалектикасында тіршілік шексіздігі және материя атап айтылады. Бұл дүниені Құдайлардың ешқайсысы және адамның ешқайсысы жаратпаған дүние болды, бар және мәңгі от болып «жанып тұрады». Ол дүниенің өзгерісі дамуының негізінде оның бірлігі және күресі болғандығын ойша түсінген. Ерте христиандық жазушы Оригеннің пайымдауынша Гераклит «қарама-қайшылықтар күресі – тұрмыстық негізі болып табылатындығын мойындайды, әрі негіздеп, оны дамытты». Қарама-қайшылықтар бір-бірімен алмасып тұрады: «суық зат жылынады, суық зат жылиды, дымқыл құрғайды, құрғақ суланады».

Сонымен Гераклит түсіндіруі бойынша заттардың шынайы табиғаты мынадай: мәңгілік қозғалыс, үнемі ауытқулардың, қарама-қайшылықтардың

алмасуы заттарға, тіршілікке тән. Дүние біртұтас, онда бәрі тығыз байланысты.

Гераклит алғашқы болып тағы бір философиялық принциптің іргетасын қалаған. Гераклит бұл дүниедегі барлық нәрсе қажеттілікпен және тағдыр заңдылықтарына бағыну арқылы жүзеге асады деп пайымдаған. Адамдардың логості зерттеуі оларға дүниеде болып жатқан құбылыстарды түсінуге мүмкіндік береді. Гераклиттің үйретуінше «Логос – Дана Ақыл – ол дүние шындығы». Адамдардың көпшілігі логосқа тән ойланбайды. Тек қаны таза, иманды адамдар ғана және ең жақсы адамдар, тек қана солар ортақ ақиқатты және логос дүниені басқаратындығын мойындап соған сенеді.

Гераклит үшін таным тек факт жинау емес, заттардың ақиқатын іздеу, оны табу бәрінің қолынан келмейді. «Логостық» дүние басқаруына қарамастан көптеген адамның ойы Логоспен екіге айырылады. Олар заттың ақиқатын білу (даналық, философиялық білім) қажеттілігін білгірлік және тапқырлықпен шатастырады. «Білгірлік ақылды көбейтпейді. Басқаша айтқанда, Гесиод пен Пифагор және Ксенофан мен Гекатей бәлкім басқаша болар еді».

Басқаша айтқанда Гераклит философияның негізгі принципі – **релятивизмге** (салыстырмалылыққа) барынша тығыз жақындаған. Ол **жалпы байланыс**, яғни қарама-қайшылықтар арасындағы байланыс жайлы нақты айтқан, толық және жарты, қилысатын және қилыспайтын, келісу және келіспеу осының бәрінің түбі бір. Ол заттар мен құбылыстардың жалпы байланысының: «бүтін және бөлшек, бірігу және ажырау, үндестік және әртүрлілік, жалқыдан жалпы, жалпыдан жалқы құралатынының толық анықталғанын» айтады.

Диалектика балаң, стихиялы, ғылыми негізделмегеніне қарамастан Гераклитті диалектиканың негізін салушы дейміз.

Гераклитті диалектиканың негізін салушы деп айтуға толық негіз бар. Бұл сұраққа бірінші болып **пифагорлық** діни мистикалық мектебінің жақтаушылары жауап берген. Бұл бағыт Элладада (Оңтүстік Италиядағы Кротоне қаласы) қалыптасқан. Осы уақытта осы мектептің негізін салушы Самос тұрғыны **Пифагор** (б.д.д. 580-300 жж.) Диоген Лаэртскийдің айтуынша, үш шығарма жазған: «**Табиғат жайлы**», «**Тәрбие жөнінде**», «**Қауым туралы**». Ол өзін ең алғаш рет «философ» атаған және «космос» сөзін «ғалам» деген сөзбен байланысты хаосқа байланыссыз деген ұйғарым иесі. Өзін тұңғыш «**философ**» (даналықты сүюші) атаған алғашқы **ойшыл космос** ұғымын ғалам сөзімен синоним ретінде, хаос ұғымына антоним ретінде қолданды. Сонымен космосты біртұтас, «**сан мен үйлесім**» заңына бағынған әлем ретінде сипаттайды. Космос осы дүниенің нақ өзі, ол тұтас болып қарастырылады және ол заңдылықтарға бағынады.

Пифагордың пайымдауынша дүние тірі шар тәріздес отты дене. Ауаны, энергияны, қуатты, бостықты жұтады. Ол ауа, бостық ішке кіріп заттарды бөледі. Барлығының негізі ретінде Пифагор санды алған, гректерше **өлшем** ретінде есептелген. Кейінгі Пифагорлықтар сан барлық өлшемнің бастауы

екенін анықтады. Сан **шек** ретінде қарастырылады. Сан – шексіздіктің (рәсімделмеген заттар) рәсімнің бастамасы болып табылады.

Алғашқы пифагорлықтар әлемнің біртұтастығын және әр қилылығын негіздегісі келді. Ол әлемдік гармония үйлесімділікті қамтамасыз ететін мызғымас заң және өзара қарым-қатынас арқылы жүреді. Оны олар «**аздық көпте, көптік аздықта**» деп пайымдады. Олар математикалық заңдылықтармен түсіндіріліп отырды. Тіршіліктің алғашқы бастамасы сан көпке жинақталады. Онда дыбыстық үйлесім принциптері мен барлық өлшемнің бастамасы бар, олар математикалық заңдылықпен анықталады.

Иондықтардың көзқарастарын тағы **Элей мектебінің** (б.д.д. V ғ.) жақтаушылары дамытты. Ксенофан, Парменид, Зенон, Мелисс бұлардың Сократқа дейінгілердің көпшілігі, элеаттықтар жаратылыстану ғылымының мәселелерімен айналыспады, **болмыс туралы ілімді** дамытты, классикалық грек онтологиясының іргетасын қалады. Сократтықтарға қарағанда элейліктер дүние жаратылыстану ғылымымен айналыспай көбіне болмысты тереңдетті.

Анаксимандрдың шәкірті **Ксенофон** (б.д.д. 580-487 жж.) өлең түрінде бірнеше еңбек жазды, соның бірі – «**Табиғат жайлы**» поэмасы, ол тапқыр, «Гомер өтірікшінің жаласын ашушы» деген лақап ат алған. Ксенофон «барлық миф (аңыз) – өтірік» деп айтты. Оның нақты зерттеуі – әлем тұтастығы. Оның ілімінің негізгі пункті: «**Бар болу бірлікте**» екенін мойындау. Бәлкім, Ксенофон тұтастық деп жаратушыны да және тұтас әлемдік денені де қарастырған. Басқаша айтқанда Құдай ол дүниедегі тыныштық нышаны. Дүние – мәңгілік, аяқталуы мүмкін емес. Жаратушы адамдардан өзгеше және мәңгілік, шар тәріздес тұтас, өзгереді, қозғалады, жаралады, шарықтайды және бәсеңдейді. Мұның бәрі алма кезек болады, болмыстың негізін ақыл-ой (логос) арқылы түсінуге болады. Ал сезім бізге ақиқаттың баламасын ғана береді, ол алдамшы пікір.

Ксенофанның болмыс туралы ілімін тереңірек **Парменид** (б.д.д. 540-480 жж.) жетілдірді. Плутархтың айтуынша, сезім алдамшылығын жоққа шығармайды(табиғатта саңылау болмайды). Дүние жалғыз, онда жекелеген заттардың көптігі жоқ (тек бірлік бар, көптік жоқ).

Парменид алғашқы болып философиялық анализге болмыс түсінігін енгізген. Ол тіршілікті үлкен біртұтас шар тәрізді дененің ортасында қалыптасқан деп есептеді. Әлем біртұтас оның ішінде бөлек заттар мүлдем жоқ. Табиғатта саңылау болмайды, дүние жалғыз онда жекелеген заттардың көптігі жоқ (Тек бірлік бар, көптік жоқ).

Парменид пайымдауынша, тіршілік бар нәрсе, жоқ нәрсе болмайды. Бар зат – жоқ заттың қарама-қайшылығы. Өйткені бүкіл әлем біртұтас және ол тұрақты, өзгеріссіз. Сондықтан ол мәңгілік және ешкім жаратпаған. Тек қана өзгеріссіз тіршілік жоқ, ол өзгермелі.

Парменид – «болмыс бар», «болмыс емес жоқ», болмыс – бар болу, не нәрсе жоқ – (болмау, жоқтық) өмір сүрмеу» деді. Болмыс тұтастай болмауға қарама-қайшы ұғым. Қаншалықты әлем жалғыз болса, қозғалмау, өзгермеу оның негізгі сипаты болып табылады. Сондықтан ол мәңгілік, оны ешкім

жасаған жоқ. Тек жалғыз, өзгермейтін болмыс ақиқат, ал өзгергіштік, көптік елес қана (иллюзия).

Парменидтың айтуынша **тіршіліктің** өткен шағы, болашағы болмаған, ол мәңгілік осы шақ. Тіршілік бейнесі толық **сфера** тәріздес. Ол ойша тіршілікті тек ой өрісіне байланысты ол уақытша өзгермейтін құбылыс. Оны бөлуге болмайды. Ойлаудың өзі тіршілік. Болмыс өзгермейді, қозғалмайды, егер қозғалыста болса өзгермелі болса ол болмыс емес. Болмыс пішіні егінсіз.

Біз сезіммен танимыз бірақ тек оймен аяқтаймыз. Ой сезімді басып озады. Сезім бізді алдауы мүмкін. Оның айтуынша, ақиқат ойлауда, ал сезім бізді адастырады. Ой бізге болмыс тұрақты, ал басқаның бәрі алдамшы деп пайымдайды. Біздің ойымыз – әрқашан зат туралы ой. Бұл заттан болмысты ажыратуға болмайды. Ой – бұл әрқашан болмыс. Басқаша айтқанда, «ойлану» рационалды жолмен жүзеге асады.

Оның ілімдері **Зенонның** апорияларында жалғасын тапты, Самостық **Мелисс** тезистерінде **«Ешнәрсе жоғалмайды. Жоқтан бар пайда болмайды, бар ешқашан жоғалмайды»** деген ой айтылады.

Парменидтің сүйікті шәкірті **Зенон** (б.д.д. 480-430 жж.) оның ілімін ары карай дамытқан. Оның ойынша зерттеп-білу ғана дұрыс, ал сезіну қиындықтар туғызады. Мұны айта отырып, Зенон дүниеде нақты ақиқаттан бөлек диалектикалық қарама-қайшылықтар барлығын айтқан. Ол пифагорлықтардың уақыт және кеңістік жайындағы ойларына қарсы болған. Ол өзінің «Ахилл және тасбақа», «Дихотомия», «Ұшқан оқ», «Стадион» апорияларында олардың математикалық көзқарастарын айыптаған. Ал оның жоққа шығаруларын сатылы принциппен түсіндірген. Мұның бұл еңбектері оның диалектикалық танымға қосқан үлкен үлесі болды.

Зенонның қарсыласының қатесін табу арқылы ақиқатқа жету өнерін айта кеткен жөн. Аристотель оны диалектиканың негізін салушы деген.

Ол диалектиканың негізі қарсылықты ойлауда жатқандығын дұрыс түсіндіреді.

Сонымен элеаттықтардың принциптерінің негізі, тіршілік тұтастығы, ал өзгеріс дұрыс емес деген ойы өріс алған. Олар біртұтас дүние әрдайым қозғалыста деп үйреткен. Ол үшін сезімдерден бөлек нақты ойлайтын және алдамшы сезімдерді жеңіп ақиқатқа жете алатын ой өрісті болуы керек дейді.

Олар ойлау мен сезінудің айырмашылығын көрсетіп айтты. Одан бөлек элеаттықтар ойлау мен сезінуді бір түсінік ретінде қарастырады, нәтижесінде мифологиялық ойлаудан абстракты ойлауға ауысу жүзеге асты. Жалпы айтқанда, олардың көзқарастары болмыстың метофизикалық түсінігі қарастырды.

Атомистер элеаттықтардың онтологияның натурфилософиясын ары карай дамытты. Олардың атом туралы түсінігі XIX ғ. дейін философия мен ғылымда үстемдік етті.

Атомистикалық теорияның негізін салушы элейлік **Левкипп** (б.д.д. 500-440 жж.). Оның білімдері бізге басқа антикалық философтардың айтуынша жетті. Оның еңбектері: **«Ой туралы»**, **«Ұлы диакосмос»**. Ол

еңбектерінде **негіз бен негізсіздік**, дүние қалыптасуының тең әрекеті мәселелері қарастырылды.

Левкиппке дейін грециялық ойшылдар қозғалыс ұғымын түсіндіре алмаған. Ол енгізген бастық түсінігі атомдар **бос кеңістікте** қозғалады деп болжауға көмектесті. Олардың арасында диалектикалық байланыс бар делінді. Левкипптің түсінігінше атом – ең кіші бөлшектенбейтін, өз көлемі, орны бар және бос кеңістікте қозғалады. Олар өте кішкентай болғандықтан оны тек елестетуге болады. Атом – барлық заттардың қалыптасуының және ыдырауының басты себепкері.

Демокрит (б.д.д. 460-370 жж.) логикалық атомистік ілімнің негізін салушы. Ол өзінің ұстазын толықтыра отырып атомдар өзгермейді және олар **салмағы, көлемі, түрі** жағынан әр түрлі деді. Олар төртбұрышты, үшбұрышты, дөңгелек болуы мүмкін, осыған байланысты зат айырмашылығы болады. Бірақ оны заттардың сапалық қасиеттеріне жатқызбады. Атомдардың өзгермейтіндігі, мәңгілігі және үнемі **қозғалыста болатындығы** маңыздырақ болған. Ол атомдардың өмір сүру тәртібі. Ол қасиеттер атомдардан атомдарға соқтығысу арқылы беріледі және дамуға алып келеді. Диоген Лаэртцияның айтуынша, Демокрит «бүкіл әлем атомдық негізде құрылған және осы атомдар күрделі денелер мен тұтас әлемдер құрған» деген. Бос кеңістікте қозғалып атомдар жер, су, ауа, от және денелерді түзген. Ол қозғалыстың үш формасын атап көрсетеді, олар: хаотикалық, вихректік және атом қозғалысы. Әлемдегі әрекеттер қажеттілік пен атомнан құралған денелердің (алдын ала анықталған) **детерминирленген** Вихректік механикалық қозғалысы нәтижесінде жүзеге асады.

Демокрит өте күрделі түсініктердің қалыптасуына ықпал еткен. Ол жан тыныштығы, адам мен Құдайлар байланысын айтқан.

Заттардың ақиқатына жету үшін тек ойдың көмегіне жүгінуге болады. Демек, ойдағы нәрсені тек оймен білуге болады. Оны білудің басты шарты ретінде дене атомдары мен адам сезімдерінің біріккен жиынтығы әсер етеді. Ой да, сезім де тылсымнан келетін бейнелерден туындайды.

Сонымен, бұл атомистік ілім элеаттықтардың сұрақтарына жауап береді. Ол бірлік пен тұтастың, заттардың пайда болуы мен жоғалуы жайын айтқан, ал оны Парменид пен Зенон оны мәңгілік өзгеріссіздікке байланыстырғысы келеді. Тағы атомизм қозғалыс проблемасын **бастапқы атомдарға байланысты** шешкен.

3.3. Орта классика: адамның «ашылуы» (софистер, Сократ және оның дәстүрі)

Антикалық философияның дамуы (б.д.д. V-IV ғ.) экономикалық даму мен адамдар заң алдында тең деген ұғыммен сәйкес келеді. Шынында, афиндық демократия тек азат туған еркектерге ғана арналды. Әйелдерге, көшушілерге және құлдарға қатысы болмады. Құлдар саны антиялық қоғамда өте көп болды, олар жұрттың 65 пайызын құрады. Және ұдайы соғыстар мен құл сатудың нәтижесінде олардың саны өсіп отырды. Құлдар үй және тегін

күш иесі ретінде Пергам, Антиохия, Александрия және тағы басқа қалаларда. Бұл қоғамның иелері заңсыз болып есептелінді.

Осы уақытқа Элоданың саяси және мәдени орталығы солтүстіктен континентальды қалаларына ауысты. Ең дамығаны Афина болды, ол Теңіздік одақтың орталығы және демографияның тал бесігі болды. Құлиеленушілік демократия тек адамдардың заң алдындағы теңдігі саясында ғана емес, соттың қатысуымен де байланысты болды. Ол үшін білімді және тіршілікті түсіне ажырататын, саясат, өнер, философиядан хабары бар және сендіре алатын болуы тиіс.

Софистика – жай кездейсоқ құбылыс емес, ертедегі Греция мәдениеті мен философиясында заңдылық тәрізді. Оның пайда болуы алдында айтылған себептерге ғана емес, ескі **натурфилософия** қажет болды. Ол ескі натурфилософияны софистер аяқтады және олар скептицизмді, субъектизмді, реалитивизмді теориялық тұрғыдан қарастырған. Олар тұрмыс мәселелерін екінші орынға жылжытып, философияны адамға тура қаратты.

Софистер барлығының теңдігін айтқан. Кімнен туылғанына қарамастан барлығымыз табиғаттан жаратылғанымызды. Олар адам тәрбиесін бәрінен жоғары қойып, олар адамгершілік қасиет туа бітпейтінін, ол қанға байланысты еместігін, ол үшін ұмтылу, қалау керектігін айтқан. Қайырымдылық – дегдарлыққа тәуелді емес екендігін, ол – білімге, мінсіздікке ұмтылудан пайда болатынын айтты. Олар шәкірттерінен оқу ақысын алып оларға математикалық, риторика, дипломатия, юриспруденцияны оқытқан. Бұл қылығымен софистер жоғары тап өкілдерін таңғалдырды. Өйткені білім алу тек үстем топ өкілдерінің қолынан келген. Олар бостандықты қазым ұстанымдарына қарсы қойды. Софистер ағартушылық қызмет атқарды. Олардың негізіне келешек еуропалық оқуды салған. Сопылар (софистер) грек ағартушылары қызметін атқарды, болашақ еуропа ағартушыларының дәнін егіп, мәдениетінің негізін қалады.

Софистер бағыты біркелкі болмаған. Софистерді үлкен және кіші деп екіге болген. Әр топ әрқилы мәселелерді қарастырған. Бірақ бәрінің **релятивизмді** жақтауы оларды біріктірді. Барлығы әр уақытта адамға байланысты, ол барлық заттар – өлшемі деп есептеледі. Олар оңай үлкенді маңызсызбен алмастыратын болған. Сондықтан софистерді дана ғана емес икемді деп те атаған. Философияның жаңа оқытушылары тезисті шегіне дейін жеткізіп огностизмге жиі батқан. Философияның жана оқытушылары барлық білімінің салыстырмалылығы туралы тезисті шегіне жеткізді.

Ең шарықтау кезіне софистика б.з.б. V ғ. жеткен. Ол кезде софылардың үлкендер қатарына Протагор, Горий, Гиппий және Продин тәрізді философтар енген. Олардың ішінде атақтысы **Протагор** (б.д.д. 481-413 жж.) досы Перикла релятивист, скептик заттар өзгергіштігін зерттеген. Адам барлығының өлшемі деген. Адам – барлығының өлшемі, сондықтан не жақсы не жаман ажырататын адамның өзі. Ол ақиқат пен жалған, әділеттілік пен әділетсіздікті айырудан бас тартқан. Бұл жағынан софистика басқа ілімдерге қарсы шықпайды, ол тек бұрынғы натурфилософиядағы түсініктерді аяқтайды. Натурфилософтар (Героклит, Элепедокл, Демокрит, Филолай және

т.б.) софистерге дейін-ақ әлемде болып жатқан барлық құбылыстар, қозғалыстарды қасиеттілік деп таныған. Олар тек натурфилософтардың скептецизмі мен релятивизімін айтып жазды және сократтықтардың дамуына жол ашқан. Софистердің ой құдіреті мен тәрбиеге деген сезімі Платон мен Аристотельге әсер еткен, бірақ олардың саяси этикалық ұстанымдарын қабылдамаған. Мысалы, софистер заңдарға адамның бағынуына қарсы болған. Олар адам сезімдері мен қалауларына жол ашқан. Олардың айтуынша нағыз өмір заң мүлдем жоқ жерде дамыған Гиппий).

Протогор философияда үлкен өзгеріс ашты. Ел назарын **табиғат пен ғарыштан адамға** ауыстырды. Мысалы: егер жел соқса, оның жылы не суық екендігін адам қалай сезінсе, демек, ол сондай болады. Демек, ешнәрсе жалған емес. Әр нәрсенің шындығы бар. Таза ақиқат жоқ, ол тек аз мөлшерде.

Адамның барлық ойы таза ақиқат еместігін айтқан Протогор заттарды, түсініктерді орнымен алмастырмаған. Әр нәрседен адамға пайда шығаруға болатындығын айтқан. Демек адам басқа затқа сүйенуі қажет. Протогор адамға пайдалы нәрсені қандай жағдайда болсын қорғауды үйреткен. Ол зардап шегуші адам емес, әрекет етуші адамды зерттеген.

Кіші софистер – **Фразимах, Критий, Полемон, Алкидам, Ликофронал** барлық адам табиғатта тең деген ой айтады. Бұл көзқарастарда құлиеленушілік айтылады. Фразимахтың айтуынша, әділеттілік – ол күші басым адамның жеңісі.

Философияның бұрынғы сенімдерінің бәрін бұзып, софистер орнына тұратын ештеңе бермеді. Адамды тек биологиялық тұрғыдан қарастырып, жандүниесіне көңіл бөлмеді.

Қоғам софистердің сендіру өнеріне зарық болды. Олар демографиямен танылды. Олар демагогтарды тәрбиеледі. Және ол Сократ, Платон, Аристотель кезінде көп орын алған. Софистердің білімі аз болған. Философтар софистердің өз мақсатына қандай жолмен болса да жету ұстанымын айыптаған.

Сократ (б.зд.д. 469-399 жж.) – үш танымал антикалық философтардың бірі. Оның өмірі қайғылы, ілімі қарапайым. Ол өзін тек қана философ (даналықты сүйетін) деп есептеген, өзін ешқашан «дана» санамаған. Сократ ешқашан ештеңе жазбаған, ойларын достарының арасында айтып отырған. Оның пікірлері оқушыларының, бірінші кезекте – Платонның мазмұндамаларынан бізге жеткен.

Сократтың пайымдауы бойынша философия – табиғатты ойша талқылау емес, қалай өмір сүру, жақсылықты қалай жасау мен танып білу, қалай жанды өсіру туралы ілім. Оның ғылыми қызығушылықтары **адам болмысы мен білім болмысын** ашуға және дәлелдеуге бағытталған, сондықтан антикалық философиядағы антропологиялық бетбұрыс одан басталады. Егер софистер «барлық заттың өлшемін» адам деп білсе, ал Сократ үшін Гегель атап өткендей «барлық заттардың өлшемі **ойшыл адам**».

Сократ софистердің идеологиялық қарсыласы болды, афиналық аристократияның жақтасы болып демократтарға сын көзбен қарады, бұл әлі

талқыланбаған заңдар шегімен ұстап тұрылмайтын басқару түрі Грекияға пайдасынан гөрі зиянын көп тигізеді және афиндік мемлекетке өлім қауіпін әкеледі деп санаған.

Өзінің зерттеу пәніне Сократ танып білуші адамды таңдап, өзінің ізденістерінің мақсаты жайында былай деген: «Афиналықтар, шынын айтатын болсам, даналықты іздеуден басқа мені ештеңе де олай басқармайды. Бұл қандай даналық болды екен? Бұл тура мағынасында адамның даналығы (яғни адам адамға қатысты қандай мағлұмат білуі мүмкін екендігі), осындай мағлұмат бойынша, мүмкін, мен дана шығармын».

Егер софистер өздерінің зерттеулерін риторика, физика математика, астрономия сияқты ғылымдар аймағында жүргізіп және адам қызметінің мәселелерімен айналысса, Сократ олардан әлдеқайда көпке барды. Ол натурфилософиямен (онтологиямен) айналысуды сенімсіз әрі керексіз санап, оны толықтай шеттетіп тастайды: әлем түсіндіріп немесе өзгертетін адамның жұмысы емес, ол тәңірдің жаратылысы, ол үшін құдіретті сана керек. Оның көзқарасы бойынша философия – ол білгішсіну емес, ол қалай өмір сүру керек екендігі жайындағы ілім, ол ізгілікті адам мен әділетті мемлекеттің қалыптасу құралы. Оның бүкіл интеллектуалды әрекеттері этика сферасында шоғырланған. Сократ өзінің зерттеулерінің ортасына адам субъектісінің мәселесін қояды.

Адам болмысы – оның жаны (түсінетін). Сократтың түсінуі бойынша «жан» аясында «мен саналымын» яғни интеллект жиынтығы, ар-ұят, мораль, адамгершілік мінез-құлық және белсенді ойлаушы. Бұл әлемде барлық нәрсенің мақсаты – **адам**. Оның алдында тұрған ең қиын мәселе – **өзін-өзі танып білу**. Ал тәрбиешінің, философтың мақсаты – адам «жандүниесін байытуға» үйрету. Өзін-өзі тану кезеңіндегі **ар-ұяттың** (ішкі дауыстың) рөлін атап көрсетеді. Олардың есептеуі бойынша ар-ұят құдіретті жаратылыс – шынайы ақиқатқа жетудің кепілі. Құдайлар адамды ар-ұяттандыра отырып оған ерекше орын береді және бүкіл әлемге мағына береді. Адам болмысының мақсаттылық концепциясын негіздей келе Сократ бұрынғы ұсынылған натурфилософияға қарағанда жаңа, тамаша құндылық шкаласын енгізеді. Оның басты түсінігі **«рақымшылық»** болады. Гректер үшін бұл түсінік жан-жақты мағына береді. Ол қолданғанда нәрсені пайдалы және шүбәсіз қылатын сапаның жинақтылығын көрсетеді. Ал бұл өз кезегінде барлық тіршілікті және барлық құбылысты әбден жетілдіруге әкелетін белсенді мақсаттылықты жобалайды. Сократ бойынша адам ізгілігі оның жанын толық әрі адамгершілікті қылатындықта: **«адамгершілік білім болып саналады»**. Білімді құбылыстың мәнін түсіну арқылы алуға болады. Басқаша айтқанда білім Сократ бойынша заттар мен белгілердің толық қатары үшін жалпы бірыңғайды табу. Надандыққа білімсіздік пен адамгершіліксіздік сәйкес келеді.

Сократ тақуа (аскет) емес. Ол ақырғылықты қабылдамайды және қандай да бір өмірдің қуанышы мен қызығынан бас тартуға шақырмайды. Сократ рақымшылдармен келісе отырып қана бәрін ретке келтіреді. Байлық, билік, атақ, денсаулық, сұлулық сияқты көне дәстүрлер құндылықтары

«надандықпен бірге болса онда зұлымдыққа себепші болады... өз табиғатынан қайырымды бола алмайды». Керісінше, ізгі мақсатпен қолданылса, олар екі есе құнды бола түседі.

Сократтың **рационалды этикасы** екі парадоксальды мағынада берілген: қайырымдылық ол **білім** (яғни даналық, бірқалыптылық, әділдік), ал жамандық – **білімсіздіктің** белгісі («ешкім біліп тұрып күнә жасамайды»). Адам табиғатынан өзіне пайда іздейді, яғни ол өз қателігінің құрбаны болып жатады, бұл сананың қателігі. Тығырықтан шығар жол қайда? Өзіндік танымда. Адам тек қана өзінің рухани сезімін ретке келтіру арқылы ішкі дүниесінің үйлесімділігін тапқанда ғана бақытқа жетеді. Бұл жерде де Сократ бақыт туралы түсінікті жалғыз айтпайды. Мысалы Гераклит, Демокрит, Пифагор айта кеткендей, бақыт – моральдық категория болғандықтан, сыртқы ортадан іздеудің қажеті жоқ. Сократ қайырымдылық мұратқа жету әдісін жетілдірді, жүйеге келтіріп тереңдетті. Сократ этикасының басты айырымдық белгісі – қайырымдылықты біліммен байланыстыруы. Адам, таным, өзін-өзі танумен айналыса отырып, қайырымдылық негізін (ұстамдылық, ерлік, әділдік) үйренуге болатындығын айтты. Ол тек солай ғана адамға айналады.

Сократтың философиялық әдісі шынайы білімге жетуге бағытталған. Шындық таласта танылады. Өзімен-өзінің диалогындағы мақсат – өз жандүниесін сезіну, оның мәнін түсіну. Индуктивті талқылауды пайдаланып (қисын) пікірдегі қайшылықтардың нәтижесінде, солармен бетпе-бет келе отырып, танушы әлдеқайда сенімді білімге ие болады. Бұл әдіс яғни жалпы жалқы арқылы танылатын, бірліктің қарама-қайшылығын қалпына келтіру жолы – диалектика деп аталады. Сократ осыны жетілдіре отырып, **иронияны** (сылтаурату, қылымсыған надандық) және **майевтиканы** (жоққа шығару) пайдаланады. Осындай тәсілдер көмегімен таласта шындық туады. Дұрыс қойылған сұрақтар арқылы, яғни ирония (күдік, сылтаурату) көмегімен «қарсыластың» әлсіз жерін анықтау – Сократ философиясының мәні болып табылады. Ирониядан майевтиканы ажыратуға болмайды. Кіндік өнер – сенімді және білімді игерудегі көмек. Барлық процесс **дефинициямен** (тұжырым, анықтамамен) аяқталады. Сонан соң бәрі қайталанатын. Осындай үлгімен танушы заттың мәнін (ақиқат) аңғарады. Танымның осы тәсілін Аристотель жоғары бағалады: «Сократтың басты қызметі сонда, ол жалпының анықтамасын үйренуді алғаш қолға алды, зат мәнінің танымға негізделетінін тұңғыш мойындады.

Әрине адамның мәні танымның рационалды тәсіліне Сократтың шексіз сенімін – ақиқат қайырымдылық ретіндегі өзін-өзі басқару, ақиқат шындық ретіндегі таным адамның рухани мәні оның көрсетуінше берілмейтін құндылыққа жатады. **Субъект автономы** мәселесін көтере отырып, Сократ философия дамуындағы жаңа бетбұрысты дайындады. Ар және мораль интеллект жиынтығы ретінде оның мәнін негіздеп, ойлы және иманды адам мәселесінде философияда төңкеріс жасады. Полис формалы жатақханалы құлиеленушілік қоғам үшін, индивидтің өз қаласының азаматы ретінде мәні болды. Және оған бәрі міндетті болды. Бұл тұжырым жүйені іштен әлсіретіп,

қоғамды қопарды. Сократтың философиясы әрбір ғасырдағы, әрбір дәуірдегі адамдарды үнемі ойлантатын, ешуақытта маңызын жоймайтын аса қажетті ілім. Сократ софистер басын бастап, бірақ, аяқтай алмаған адам туралы ілімге ерекше назар аударды. Ол, ең алдымен өзіне дейінгі философтардың ой-пікірлерін талдай келе, олар негізгі кемшілігін көре білді. Сократтың ойынша, таным философияның негізгі мәселесі адам болуы керек.

Сократ өзінің ақиқатты ізденушілігімен демократтар, аристократтар үшін нағыз қауіп болды. Грек демократиясы өздерінің саяси бақталастарын қатаң жазалады: оларды қуғынға ұшыратып немесе өлім жазасына бұйырды. Оны құртуға себеп те табыла кетті. Ол екі жолдың бірін таңдауы керек болды – ақиқатты немесе өмірді. Сократ өзіне сенімді болды. Оның өлім жазасы – «әділетсіздікпен» күрес. Жүйе өзін-өзі солай қорғады. Сократ алғашқылардың бірі болды.

Сократтың жасаған таңдауы оның ішкі еркіндігінің қалауы болды. Оның оқушылары ондай қайсар болмады. Әйтсе де бірде-бір грек философында мұншалықты көп әрі сенімді оқушылары болмады. Оның таңдауы Диоген Лаэртцийдің сеніміне, Пифиидің «Сократ өзінің барлық даналығынан да жоғары» деген мадақтауына ие болды.

3.4. Метафизика горизонттары: Платон және Антикалық академия

Платон (б.д.д. 427-347 жж.) атақты және аса ауқатты бай жанұядан шыққан. Оның шын есімі – **Аристокл**. Оның Платон деп аталуы денесінің екі бөлігі – кеудесі мен маңдайы кең көлемді болғандықтан. Оны Платон деп атаған Сократ. Шыққан тегі бойынша аристократ, Аттиканың соңғы ханы, Кодр ханның ұрпағы, 20 жасында Сократпен танысып, өмірінің соңына дейін оның шәкірті болған. Ол басқа да сол заманның байларының ұлдары секілді өзін мансапқа дайындаған. Бірақ аристократтар мен демократтардан көңілі қайтып, Сократпен кездескеннен кейін, философияны өмірінің мақсаты деп таңдады. Ұстазы қайтыс болғаннан кейін, 20 жылға Афинаны тастап кетіп, Египет, Оңтүстік Италияны, Сицилияны аралап кетеді. Грециядан тыс оның ғылыми және саяси-экономикалық көзқарастары қалыптасады. Сицилияда Платон өзінің идеал мемлекет жобасын жүзеге асырамын деп, оны ішкі саяси істерге араласқаны үшін, құлдыққа сатып жібереді. Оны пифагориялық Архит құтқарып алады. Достарының қарызын өтеу үшін жиналған ақшасын Архит қабылдамайды. Сонда Платон ол ақшаны алып, өз Отанына оралады, бақ сатып алып, оған Академ атауын береді және өзінің философиялық мектебін ашып, оны **Академия** деп атайды.

Платон академиясы антикалық идеализмнің ортасы болды. Бұл уақытта дейін Эллада да идеализмді ешкім орнықтырмаған еді. Диоген Лаэртцийдің ескеруінше, Платонның еңбектерінде эллаттардан бастап, Гераклит пен Пифагор, Сократқа дейінгі аралықтағы философтардың барлық идеалистік көзқарастары орын тапқан. Әйтсе де идеалистік жүйені ең бірінші қалаған Платон болады. Ол бай философиялық мұраларын қалдырып кетті: диалог түрінде қалдырған отыздан астам еңбегі – «Тимей», «Федр», «Заңдар»,

«Саясаткер», «Мемлекет» «Сократқа апология» деген еңбегінде ұстазының атынан өзінің көзқарастарын ұсынады.

Платон және Сократ софистердің философиялық көзқарастарын құлиеленуші мемлекеттің тұрақтылығын қорғайды деп есептейді. Олар мұны Грекиядағы афиналық, анархиялық демократияның жабайы түрі деп есептейді. Егер софистердің «жеке» бостандық идеясы өмірде жүзеге асса, индивидтер мен жекелер арасында қарама-қайшылық туады. Құлиеленушілік қоғамда азаматтардың бір бөлігінің екіншісіне сөзсіз бағынуы үлкен қоғамдық апаттарға алып келеді. Платон мұны өмірден байқаған. Мұндай құбылыстардан шығу жолы мемлекеттің, демократияның заңдарды күшейту емес, азаматтардың моральдық танымы мен саяс көзқарастарын қолдау болып табылады.

Платонның сенімі бойынша **Демокриттің атомдық ілімі** біржақты. Атом түсінігінде адам – өзін-өзі түсінетін атом (ежелгі грек тілінен латын тіліне аударғанда атом – «бөлінбейтін зат»). Мұның өзі құлиеленуші қоғамға өте қауіпті. Платон үшін «атомшылар» мен «софистер» теория мен идеологияның басты жаулары. Антистік философияны желдің бағытымен жүретін, желсіз желкенді меңзейтін ой деп бағалады. Бұл бағытты ол идеализм тұрғысынан түсіндіргісі келеді. Платон адам баласын тәрбиелеуді этикалық тепе-теңдік рухында ұсынады. Өзі мемлекет идеалды болу керек делінетін ұғымын ұсынады.

Платонның еңбектерін үш кезеңге бөлуге болады: ол Сократтың «этикалық рационализм» идеясын философиялық антропология, сонымен танымның диалектикалық әдісі.

Танымның негізге мақсаттық өзіндік ерекшелігін тану үшін ерекше әдіс керек. Платон оны диалектика «болмыс туралы ілім» («мемлекет») деп атады. Бұл әдіс бойынша көптік бір, бірден бірнеше болмыстар болуы мүмкін. Танымның келесі сатысын көптен жекеге бөліну деп есептейді. Платонның диалектикалық әдісі бойынша ой төменнен жоғары қарай қозғалады, болмыстың бар екендігі идеяға апарарды. Жоғарыдан төменге идеямен жүзеге асады. Диалектиканың осы екі әдісін Платон өзінің «Федресінде»: «жалпылықты тани отырып екі идеяға ұласады», басқаша айтқанда болмыстың барлық түрін ажырата білу – оның табиғи бөлшектерін тану.

Платонның идеяларын гносеологиялық және логикалық тұрғыда түсіндіруде мыналарды ескеру керек: болмыс жоқ, ол туралы ой мен түсінік бар. Бұл ойдағы заттарға қатысты жалпы идея. Платонның диалектикасы, анығырақ айтқанда, заттардың болмысын оған қарама-қарсы заттардың болмысымен салыстыру.

Платонның айтуы бойынша, тек қана мәңгілік, өзгеріссіз өмір бар ой әлемі бар. Ол өзін «біріккен материалдық Парменида болмысы» ретінде емес, нақты құрылыс сияқты етіп көрсетеді. Онда иерархия биіктігінде **Жақсылық ойы** тұрды. Біздің мәңгілік, материалдық әлеміміз – ой әлемінің тек қана әлсіз жарығы. Ол өзгеріп, әрқашан ауысады және ешқашан тоқтамайды. Бұл

нақты болмыс емес ой ғана. Басқаша айтқанда біздің әлемнің заттары мен құбылыстары идеяларға еліктеп, және оған жету мақсатында пайда болады.

Платон басқа жолмен келеді, бірақ оның ілімі қарама-қайшы. Ұсынылған пікірлерді соңына дейін жеткізе алмаған кездері де болған. Оның ойлары сан алуан, ал әрекет өрісі кең. Диоген Лаэртций Платонның көзқарастарында осыдан ілгері идеалистік көзқарастар ықпалы жеңіл шешімін табады деп айтқан. Бірақ бұл компиляция емес ақырында толық жаңа бір нәрсе шығатын қайта шығармашылық ойластыру. Осылай Платон философияға ең бірінші болып дәстүрлік, физикалық, сезімнен тыс, идеалдық және ақыл жетерлік ой әлемін орнатқан. Айтып өткендей, Платонның идеясы түсініктемені емес ойды білдіреді. Бұл «идея» категориясындағы ұғынудың жана деңгейі. Платонның өзгермейтін эйдос әлемі перменойдтардың тұрмыс жайлы оқуын еске салады. Сонымен Платонның тұрмыстық оқуында мәңгілік әлем тұрмыстыққа және тұрмыссыздыққа қатысты. Мәңгілік әлемнің құрылуы біріккен қарсылық болып саналады. Бұл тұрмыстық және тұрмыссыздықтың диалекті.

Платон тұрмыстық, сезімдік және материалдық түсініктерімен шеттенеді. «Тимейде» ол «әрқашан маңызды болатын нәрселерді таба білу керек» деген тезис шығарады. Басқа сөзбен айтқанда, ол екі түрлі тұрмыс түрін қарастырады. Тұрмыс – барлық заттар мен құбылыстар әрқашан ауысып отыратын материалдық әлем. Идеялар расында бар, олар материалдық әлемнің заттары мен құбылыстарының мәні.

Идеялар әлемін Платон төлтума тұрмыс деп санайды, ал материалдық әлемді екінші деп есептейді. Платонның ойынша идея мен формасыз материяның қосылуы рас нәрсе. Сонымен, материалдық әлемде ағаштардың болуы тек эйдос әлеміне ғана қатысты.

Платон бойынша сезімдік заттар әлемінде бір ғана немесе көп құбылыс бар. Бұл өмірдің диалектикасы тұрмыстық пен тұрмыссыздықтың арасындағы қарсылық қарым-қатынастары. Белгілі әлемде мәңгілік және қозғалыссыз нәрсе жоқ. Идея диалектикасында тұрмыстық пен тұрмыссыздықтың арасындағы қарсы қарым-қатынастардан құралады.

Сонымен, Платон өз-өзіне қарсы тұрып эйдос әлеміне қозғалыс пен дамуды кіргізеді. Мәңгілік идеялар әлемі біртұтас. Бірақ бірлік өзіне көпті кіргізеді, көпсіз бірлік болмайды, ал көптік тек бірлікте болады. Платон иерархиялық идеяларын қолданып элеаттар өз уақытында шеше алмаған диалектикалық қарама-қайшылықты шешуге тырысады. «Федр» мен «Мемлекетте» бір-біріне тәуелді көп идеядан тұратын ой әлемі бар екенін айтады. Заттар идеясы өзімен-өзі күнелтеді. Олар материалдық әлемнен бөлек тұрады және оған тәуелді емес. Платонның бұл оқуы объективті идеализмнің өзегі болып есептеледі. Ол идея әлемін заттар әлемінен ажыратады.

Заттар идеясы өздігінен, негізсіз, материалды әлемнен тыс және оған тәуелсіз тіршілік етеді. Олар объективті. Бұл платондық ілім жайындағы – **ядро** оның объективті идеализмінің және жалпы объективті идеализмнің ережесі. Ол идея әлемін заттар әлемінен ажыратады. Шындығында, Платон

өзінің қызметінің соңғы кезеңінде атап өткендей өзінің заттар мен идеялар катынасы пайымдауларын қайта қарап, идеялар заттарда болатынын айтады.

Қарама-қайшылықтардың – болмыс пен болмаудың, жалғыз бен көптің бірігуін қарастыра отырып, Платон диалектиканың негізін салады. Оны – болмыс пен болмаудың байланысы қарама-қайшылықтың бірігуі болып табылатын қалыптасуға әкеп соғатынын ары қарай Гегель жетілдіреді. Бірақ Платон «диалектика» терминін басқа мағынада қолданады. Оның диалектикалық әдіс-тәсілі екі операциядан – түсініктің бөлінуі мен жинақталуынан құралады. **Жинақталу** операциясы ойлардың төменнен жоғарыға қозғалысын білдіреді – сезімдік заттардан олардың болмысын түсінуге дейін, ал одан ойға дейін; **бөліну** – біз бір нәрсені идея арқылы түсіндіргендегі жоғарыдан төмен қарайғы қозғалыс.

«Софиста» мен «Федрада» ол **диалектика** заттарды және заттардың түсінігін тектерге, оның ішінде түрлерге бөлу өнерінің жоғары дәрежесі екенін белгілейді. Көрініп тұрғандай, Платонның түсінігі бойынша диалектика ол екі түрлі жолмен түсінуге болатын ғылым. «Федрадағы» бірінші жолы гипотезадан ойға өтуді Платон «қосылу» деп атайды, ал екінші жолды «бөліну» дейді. Диалектика бірден барлығын байқап, бөліп және біріктіре алады.

Платон диалектикасы қарама-қайшылық арқылы дамыту туралы гераклитті ілім ғана емес, **түсініктерді анықтау әдістері, түсініктер түрлері мен туыстары, категориялары туралы ілім**, яғни түсіндірмелі диалектиканың, таным теориясының дамуының қажетті кезеңдері, логиканы дамыту кезеңдері деп айтуға болады. Таным туралы Платон ілімі болмыс, диалектика, оның космологиясы, тылсымдылық ілімдерімен тығыз байланысты.

Платон өзінің гносеологиясын жасаудағы шығармашылық кезеңінде алғаш рет антикалық философтарды таным үдерісінде **«ақылмен санасу ойша қорыту»** (интеллигибельді) түсінігімен байланыстырды. Оның гносеологиясы онтология секілді жан туралы ілімнің ажырамас бөлігі («Менон», «Пир», «Мемлекет»). Платон болмыстың сәйкес түрлерімен, білімнің алуан түрлері бар деген қорытындыға келеді. Материалдық әлемнің пәні болып табылатын сезімдік таным Платон бойынша «болуы мүмкін емес» деп есептелген, екіншіден, ол түпнұсқа туралы мәліметтерді емес, «көзге көрінетін» болмысты сипаттайды. Ақиқат білім ақыл, санамен ал оның зерттеу пәні идея әлемі, яғни көне болмыстың ақиқатын көрсетеді. Басқаша сөзбен айтқанда, Платон идеясы сезімтал әлемнің болжағыш себептері мен бейнесі.

Білім түрлерін анықтай келе, Платон келесідей қорытынды жасайды, болмыстың ақиқаттылығын тану үшін танымның екі түрімен, болмыстың екі анықтамасы арасындағы қарама-қайшылықтарды – **гераклиттық және элеаттық** түрімен шешу қажет. Ол **«еске түсіру» теориясына** негіздей отырып, қарама-қайшылықтарды жеңуге тырысады: адамның өлмес жаны (оның саналы бөлігі) эйдос әлеміндегі денемен бірлескенге дейін идеяларды «еске» түсіреді. Ол нақты шындыққа бағытталған жағдайда танылады. Осы

жағдайда жан – идея әлемі мен зат әлемі арасында байланыстырушы ретінде қарастырылады.

Платон таным теориясында «диалектиканы» пайдаланады, яғни маңыздылығы туралы ілім, білім мен көзқарас арасындағы айырмашылықты анықтайды, Эростың жартылай мифтік бейнесін танымды байланыстыруды көрсетеді, білім мен сезім бөлінбейтін «махаббат пен шығармашылық демону» болып табылады.

Платон білімнің ұшар шыңына шығу жолын «пире» түрінде бейнеледі: Эрос байлық пен кедейшіліктің баласы ретінде (яғни білім және білімсіздік) ақылдылық пен надандықтың арасында тұрады. Білімді іздеудегі жан эйдос әлеміндегі білімге жоғары махаббатпен ұмтылады, сонда ғана шындықты «еске» түсіреді. Платон «мемлекетте» Эростың Абсолютке және одан жерге қайтадан қонатын домен-байланыстырушы қанаттарынан шығатын жанды тазалау бұл таным екендігін көрсете отырып, эристиканы дамытады. Бұл философтарға қолайлы танымның орташа жолы. Білім сезім және ақылмен бірігуі керек. Пирада ол А.Ф. Лосевтің анықтамасы бойынша, «қалыптасу бірлігі» деп көрсетілген.

Философияда даналылыққа деген махаббат Платон бойынша бәріне бірдей болмауы мүмкін: білімі бар **Құдай** үшін философия қажет емес. Ол өзіне сенімді және **надандықты** да қажет етпейді. Білімге ұмтыла отырып, саналы түрде **философ** білімінің жетілген деңгейіне өтеді, яғни білім мен білімсіз (байлық және кедейшілік) арасында тұратындар толық жетілмегеннен толық жетілген білімге ұмтылуға тырысады.

Платон бойынша таным – «**анамнез**» яғни «еске» алудың жалғыз формасы, яғни біздің жанымыздың терең түкпірінде орналасқан. Көріп отырғандай, ойшылдардың гносеологиялық және онтологиялық көзқарастары жан түсінігімен, оның тылсым, мифологиялық көзқарастармен үндеседі. Бөтен болмыстың ашылуы, категориалдық аппарат пен таным әдістерін жасау объективті идеализм жүйесін құру осы кезеңді аяқтайды.

Платон шығармашылығының үшінші кезеңі алдыңғы идеяларды түсінуді қайта бағалау, саяси тақырыпқа оралу, **мінсіз мемлекет тұжырымдамасын** жасау болып табылады. Мемлекет туралы ілімдер «Саясат» және «Заңдарда» көрсетілген. Жақын және алыс секілді басқалардың көмегін қажет ету барысында мемлекет пайда болады. Платон қала-мемлекетті құру үшін адам мен оның қоғамдағы орнын соңына дейін тануға ұмтылады.

Платонның мінсіз мемлекет үлгісі бұл қоғам, оның басында азаматтардың қауіпсіздігін қамтамасыз ететін стратегиялық-әскерилерді басқаратын философ-басқарушылар мен жерді пайдаланушылар, қолөнершілер, саудагерлер секілді өндірушілерден тұрады. Қоғамның үш қауымға бөлінуі жан туралы іліммен жанасады, ол да үшке бөленді. Бұл сандардың магиясы пифагорлықпен берілген. Философтарда жанның саналы бөлігі жоғары, әскерилерде қуаты, шаруа, қолөнерші, саудагерлерде жанның элементарлы бөлігі мен жоғары сыныптарға бағыну қабілеттілігі басым. Жанның сананы иеленуі мемлекетпен басқарылуы керек.

3.5. Философиялық және ғылыми білімнің алғашқы жүйеленуі: Аристотель және перипатетика

Аристотель (б.д.д. 384-322 жж.) – Платонның шәкірті, олай болса Сократ өзінің ұстаздары сияқты кез келген анық пікірдің әлсіз жері кімде-кім **дефинитивті философияның** түсіну жолымен жүрсе, соны әдейі шектейтіндікте екенін жақсы түсінді. Ол өзінің алдына ғылыми құралдарды – заңдар мен категорияларды және **логиканы** қолдана отырып алға қойған зерттеу мақсатына жететін әдіс түрін, білім қаруын табу мақсатын қойды.

Аристотель Платонның және Сократтың жолына және ақиқатты іздеуде ештеңе кедергі бола алмайтынына сенімді болған. Оның **«Платон маған дос, бірақ ақиқат маңыздырақ»** дейтін сөзі бар. Жан-жақты болғандықтан Аристотель өмірін тек философияға арнамады. Біз белгілі болғандай, Сократ **адам өміріндегі философия өмір сүру мәдениетіне жету** екенін анықтады. Өз кезегінде Платон осы ойды алға тартады, санаға деген сүйіспеншілікті де өлтіріп алуға болады «Философия керемет, онымен адам жас кезінде тек шектеулі уақытта айналысуы керек, себебі мұнда ұзақ тұрақтансаң адам өміріне қауіп ... Сен немен айналыссаң да, өз ісіңмен немесе мемлекет ісімен, сен ел-жұртқа күлкілі боласың, мемлекетке ісіне араласқан мемлекеттік күйеу философиялық әңгімелер мен көзқарастарға араласқаны секілді» дегені бар. Философиямен күрделі араласу зиянды, ол адамның жасаған істері мен ой-санасын түсіне алмағандарға зиянды.

Аристотельдің өмірі мен шығармашылығы осылардың айналасында болды. Философиядан басқа ол көптеген әлеуметтік-ғылыми және тарихи зерттеулермен айналысқан. Өзінің мектебін құрды (Ликей), ол Аполлон Ликей храмының маңында орналасты. Мұнда оқушыларына риторикадан, метафизикадан, логикадан сабақ берді, олармен саябақта қыдырып жүріп, әңгіме құратын, сондықтан оларды **«перипатетиктер»** (қыдырымпаздар) деп атаған. Бай ғылыми кітапхана жинап, жас Александр Македонскийдің тәрбиесімен айналысты. Көне Грецияның тарихында орын алған басқару формалары жайында мәлімет жинап, оны бір жүйеге келтірді. Өзінің «иделды мемлекет» жүйесін құрастырды. Сократтың қатесін жасай жаздап, құтылып кетті: саяси арпалыстар кезеңінде айыпталды, өлім жазасынан құтылу үшін, Афиныдан қашуға мәжбүр болды.

Аристотельді (**Стагирита**) Еуропа мен Шығыста **«Бірінші Ұстаз»** деп атады. Ол ең бірінші болып органикалық синтездерге және феномендердің жүйесіне негізделген үлкен ғылыми антикалық жүйені құрды. Сол кезеңде болған барлық ғылымдарға классификациясы мен бағасын берді. Онда 150-ден астам философия мәселелеріне және жаратылыстанудың кейбір бөлімдеріне арналған еңбектері бар.

Аристотельдің шығармалары екі топқа бөлінеді: **«экзотерикалық»** – диалог формасында құрылған және бөріне арналған және **«эзотерикалық»** – Ликей мектебінің оқушыларына – «перипатетиктерге» арналып жазылған.

Аристотельдің еңбегін жинастырып, жарыққа шығарған Андроник Родосский, ол оны мынандай тақырыптық топтарға бөлді: 1) Онтология сұрақтары (протофилософия, метафизика және т.б.); 2) Жаратылыстану ғылымдары, философия табиғаты («Аспан туралы», «Жануарлардың пайда болуы туралы», «Метеорология» және т.б.); 3) Этикалық, эстетикалық және саяси еңбектері қоғамтанудың кейбір бөлігін қамтыған; 4) Логика мен методология ғылымы.

Аристотельдің өзі ғылымды үш бөлікке бөлген: 1) Теориялық ғылымдар, сананы іздеуге арналған, 2) Практикалық ғылымдар, моральдық білімді іздеуге арналған, 3) Продуктивті ғылымдар (қолданбалы) – олардың мақсаты бір нәрсені өндіру.

Бәрінен бұрын Аристотель метафизиканы – **болмыс туралы ғылымды**, сана мен болмыстың бар-жоғын зерттейтін ғылымды бағалаған. Ол ғылымдардың арасында эмпирикалық немесе практикалық мақсаттарды зерттемейді, сондықтан қашанда еркін. Аристотель: «Барлық ғылым адамзатқа қажет, бірақ бірде-біреуі бұдан аса алмайды», – деп айтатын.

Өзінің ғылыми жұмыстарында «болмыс» категориясын қолданады, Аристотельдің есептеуінше өзіндік өмір сүре білу «Өзіндік тұрақты өмір сүре білу, осы болмыстың ең басты айырмашылығы». Бұл туралы «Органон» еңбегінде жазған (Категория бөлімінде).

Аристотель болмыстың **төрт бірінші себептері** бар деп санайды: 1) формальды (немқұрайлы) себеп; 2) материалдық себеп; 3) болатын себеп; 4) қорытындылайтын себеп. Алдыңғы екеуі, **форма мен материя**, олар мәңгілік өмірді құрайды. Аристотель осы екі себептің өзі жетеді ақиқатқа деп есептеген. Осылай дей тұра ол Платонның болмыс туралы түсінігін теріске шығарады, болмысты материядан бөлекке шығарады. Материя элеаттардың артынан, Платонмен оны формасы жоқ, пассивті, сана жететін праматерия деп түсінеді. Потенциалды болмыстан нақты болмыс пайда болды – шын өмір, форманың құрылуы және алғашқы материя қажет болды. Форма – активті, потенциалды болмыс пен төрт алғашқы элементтерден тұрады – от, ауа, су және жер (шын сезіммен қабылданатын өмір).

Нақты өмір ауыспалы, ол қашанда қозғалыста. Оны динамикадан қарастырғанда, Аристотель бұл түсініктерді **нақты** (қозғалмалы) және **қорытындылаушы** (мақсатты) себептер деп қолданады. Болмысты түсіну үшін осы себептерді ұға білу керек. Оны мына мысалмен келтірейік. Осылайша адамзат осы екі мақсатты қарастыра отырып, материяның бірлігімен (дене) және форма (жан) бар екенін білді. Оны динамикалық жағынан қарағанда, «Ол қалай дүниеге келді?» деген сұрақтарға жауап береміз (қозғалыс себебі – ата-анасы, бұрынғы өмірі); «Неге өмір сүреді?» (мақсатты, қорытынды себеп). Органикалық жағынан қарастыру осы төрт негізді қарастырудан адам болмысын ашады.

Аристотельдің болмыс концепциясының басқалардан айырмашылығы өте зор, әсіресе платондық. Мұнда **идеялар әлемі мен заттар әлемінің арасында үлкен айырма** бар. Нақты болмыс форма мен материяның синтезі түрінде көрініс табады. Олар бір-бірінсіз өмір сүре алмайды. Олар бір-

бірімен тығыз байланыста. Осы концепция аясында, жалқы мен жалпының қатынасы қарастырылады, Платон мен элеаттар үшін, Стагиритпен қарастырғанда, болмыстың екіжақты қатынасы қарастырылады.

Аристотельдің «болмысы» жан-жақты. Оның сферасына сезім мен сана қатар кіреді. Болмыстың барлық түрі құрылымды түрде субстанциямен байланысты. **Субстанцияның өзі материядағы форма**, яғни болмыс. Оның қатысты қасиеттері, **кеңістік, уақыт, қозғалыс**. Материя және оның атрибуттары мәңгілік. Бірақ мәңгілігін не тоқтатады? Аристотель бойынша – бұл бастапқы бастауышы, бірінші қозғалысы, қозғалыссыз абсолютті себеп, қозғалыс себебі – Құдай, яғни тұрақты субстанция, таза сана. Сондықтан өмірдің басы да, соңы да жоқ.

Аристотельде байланыс және пішіннің байланысы, материялар шекарадан тоқтайды, әлем шарын қозғалтқыштан немесе Құдайдан алыстатады, ол үшін – бұл жоғары «таза» **пішін – пішіні** бұл қозғалмайтын қозғалтқыш әлемдегі белсенділік пен мәңгі қозғалыстың қайнар көзі болып табылады. Жалғыз ғана белсенділіктің болуы («таза пішінді») материяның ұмтылысы мен қалыптасу керектігіне бастама береді. Ал бұл потенциалдылықтың актуалдылыққа көшуге аса қажетті шарт. Осымен, Құдай – пішінінің пішіні әлемнің мақсаты мен әлемдік процесі. Бұл үнемі ойландыратын шындық. Ой теориясының ойының бастамасы (ой жайындағы ой). Осындай заттың ойлауы өзіндік ойлау болып табылады.

Аристотельдің оқуында үлкен рөл логикаға берліген. Бұл «**аналитика**» және «**силлогистика**» деп аталады. Қазіргі замандық логика мен байырғы замандық логика сөзінің мағынасы бір-бірімен үйлесім таппайды. Аристотель аналитиканы ұғынудың құралы («органы») деп атаған. Басқаша айтқанда, Аристотельдің көзқарасымен логика (аналитика) түсінуудің әдісі. Ол өзімен ойлау операциясының тобы, әр зерттеуге керекті. Ол «дұрыс ойлауды» үйретеді. Ойлау процесіндегі кереғарлықтарды болдырмауға үйретеді.

Аристотельдің логикасын категориялық құрылымға негізделген – тұрмыс шындығы он ортақ категория арқылы талданады. Тұрмыспен байланысы бар «**тұрмыс**» түсінігіне ең жақын «**болмыс**» категориясы. Оны тұрмыспен байланыстырады. Бұл – «**сапа**», «**сан**», «**қарым-қатынас**», «**орын**», «**уақыт**», «**іс-әрекет**», «**қиналу**», «**жағдай**», «**иелену**». «**Болмыс**» категориясы «зат деген не?» сұрағына жауап береді. Басқа тоғыз категория – «заттың құрылымы қандай?» сұрағына жауап береді. Шындық – бұл ішкі, заттың бөлінбейтін құрылымы, ол оны басқалардан ерекшеленеді. Шындық өзгермейді, бөлінбейді, сезімге бағынбайды.

Логиканың жұмысы – білім алудың ережесін бекіту, ол силлогизмнің ой қорытындылары мен дәлелдерінен алынады. Аристотельдің силлогистикасы – бұл ой қорытындылары мен дәлелдерінің зерттеуі, жеке және ортақ индукция мен дедукция арақатынастарына негізделген. Бұл – формальды логика. Логикада Аристотель тек категориялық аппаратын ғана құрып қоймай, оның заңын да тапты. Олар төртеу:

1. Теңдік заңы: зат өзіне-өзі тең ($A=A$);

2. Қарама-қарсылық заңы: Біз бір зат жайында ғана айта алмаймыз, ол бір уақытта өзіне тең және тең емес, ол бар немес басқа ($A=A$ және A емес A);

3. Ерекшелік заңы: Біз бір зат бар екенін айта алмаймыз « A » немес « A емес». Үшінші ерекшелік: екі қарама-қарсы шындықтан 1 ғана дұрыс.

4. Жеткіліктілік заңы: « A » « A » болғаны үшін, оған керекті, жеткілікті дәлел керек.

Дәлелділік теориясында басты рөлде логика, Аристотель ғылыми зерттеудің мақсаты **қажетті және баршаға ортақ** деген. Баршаға ортақтылығы жеткіліктілік арқылы танылады, бірлікті, индивидуалды тұрмыс заттары сезім арқылы қабылданады. Платонға қарағанда, ол әлемдегі материалды шындықты және субъективті ойлаудың қатысы барын мойындаған.

Түсінік – қарама-қайшылықты кешіп жатқан процесс, бұл жеңілдің қиынға, эмпирикалық фактордан теориялыққа, сезім сатысынан шектеуші абстракцияға айналуы. Басқа сөзбен, түсінік жолы – сезуден, елестетуден, тәжірибеден, еске сақтаудан, өнерден ғылымға дейін.

Аристотель мәңгі әлемдік тұрмыс шындығын идея әлеміне қарсы қоймайды. Керісінше, қарсылығын ескертеді, диалектикалық бірлік. Стагирит бұлардың байланысын зерттеп шындық концепциясын қалыптастырды. «Метафизикада» ол: «екінші орынды шындық деп, бірінші шындықтағы түрлерді айтамыз деген». «Категорияларда» **материя** – бұл заттың болуы (индивидуалды тұрмыс). Мысал: ағаш – субстраты пішінді үй, ал саз (глина) – амфора субстраты. Тек материалды және формалды бастау субстракциялық шындықты жасайды. «Бірінші субстанция», шындық – ол индивид, ал форма «екінші субстанция» болып табылады. Сол уақытта «метафизикада» Аристотель: «Мен тұрмыс шындығын, әр затты бірінші шындықты бірінші субстанцияға жатқызамын» деген. Эмпирикалық тәжірибе көзқарасынан сезімді түсіну сатысы «бірінші шындық» – бұл индивид, индивидуальды тұрмыс заты. Бірақ әрі жеке тұрмыс затының формасы (екінші шындық) ол теориялық ойлау сатысында бірінші субстанцияны анықтайды. Басқа сөзбен тұрмыс материялының формасы жерде бірінші саты – ортақ тұрмыс формасы, ол тек жеке ғана түсінік береді, потенциалды тұрмысты материяларды жасайды. Бұдан бірінші және екінші шындықты жеке қарағаннан еш пайда жоқ. Біріншілік – екіншілік шындық жатқызуы. Бәрі қай көзқарастан классификацияланады – эмпирикалық немесе теориялық, соған байланысты.

Аристотельдің «Саясат», «Никомахов этикасы», «Үлкен этика» трактаттарында **мемлекет туралы ілімі** баяндалады. Ол оның этикалық және ортақ саяси көзқарасы мен жан оқуымен тығыз байланысты. «Қоғам» және мемлекет түсінігі Аристотель үшін бір мағыналы. Бұда таңғаларлық ешнәрсе жоқ. **Мемлекет үшін индивид, индивид үшін мемлекет емес – осы заңмен ежелгі гректер өмір сүрген.** Жеке адамның қайырымдалығы мемлекет қайырымдалығымен тең. «Никомахов этикасында» Аристотель «мемлекет тек отбасылар мен адамдардың өмірлік арақатынасының пайда болатынын»

жазған. Адам табиғатынан – мемлекет пен саясаттың тіршілік иесі: «Кімде-кім бір қоғамға сіңе алмаса, ештеңені, ешкімді қажет етпесе... ол хайуан немес Құдай».

Мемлекеттің тұрақтылығын Аристотель ортақ мүддеге жету үшін біріккен саяси ортаның адамдары деп түсінді. Мемлекет билігінің формаларын осы тұрғыдан сараптай келе, ол оның «дұрыс» және «бұрыс» деген бөлімдерге бөлді. Біріншісіне қатыстылар **монархия, аристократия және полития** (демократиялық пен олигархиялықтың «орта» жолы, биліктің мынандай түрі, қолданыс қызығушылығымен көпшіліктің билеуі, саясатта жоғары билікті қолданатын тұлғалар қаруды қолдану құқы бар, себебі барлығының ортасында жақсылықты жасаудың деңгейі дәл соларға тән) бұрыс – **тирания** (монархияның деформациялануы), олигархия (аристократиялық деформациялану), **демократия** (саясаттың деформациялануы яғни халықтың тиісті қамтамасыз етуінен бөлек билігі). Биліктің бұрыс формалары мемлекеттегі күш пен жақсылық жасаушылардың теңдігін бұзады. Олар азаматтардың шынайы, керемет мүддесін қамтамасыз ете алмайды. Бұл түйінді Аристотель өз кезінде өмір сүрген мемлекеттік биліктің түрлерін қарама-қарсы қойып, нақты зерттеулерден кейін жасады. Аристотельдің мектебінде грек қалаларының конституциясы жүйелі түрде зерттелді және олардың саны небәрі 158 болғаны туралы ақпарат бар. Біздің кезеңімізге келсек «Афиналық полития» (Ф.А. Асмус «Антикалық философия». 1976, 383 бет).

Аристотельдің пікірі бойынша, ол үшін Грекияның «мемлекет құрылымының басты түрлері, соған қарағанда, **демократия мен олигархия** болып табылады, сол сияқты, екі желдің басты образы – солтүстік пен оңтүстік, ал қалғанына осы екеуінен болған оқытушылық ретінде қарайды деп айтады. Аристократияны қайсібір олигархия деп, ал былай аталмыш политияны – демократия...» деп ойлайды. Ол биліктің ең күшті формасы полития болуы мүмкін, өйткені соған орай билік «ортақ элементтің» өте бай да емес, өте кедей де емес азаматтардың қолында болып табылады дегенге сүйенеді.

Мемлекет азаматтардан басқарушылықтан, оларсыз қоғамның жағдайы мәз болмасын ұғынып, белсенді түрде орналасуын талап етеді. Оның мақсаты – адамдар арасындағы қарым-қатынастың ақырынан алшақтау – себебі шектен тыс байлық немес кедейлік, шектен тыс саяси билік немесе көпшілік билігінен қатынаста болу. Саясатта Аристотель мемлекеттің тұрақты құрылымын жалғыз осындай теңдік сонымен қатар әрбір адам өзіне қажеттісін лайықты қолданылатынын белгілейді.

Аристотельдің пікірінше **мінсіз мемлекет** барлық жағынан белгілі бір талапқа сай болуы тиіс, яғни халық көп немесе аз болмауы тиіс, негізгі бөлігі орта буын халқы болуы және тым бай немесе тым кедей халық болмауы керек. Белгілі бір нәрсе өндіру, жер мен құлға жеке меншік болуы тиіс. Саясатта осындай мінсіз мемлекет концепциясын жүргізу арқылы Аристотель Платонның еңбектеріне сынмен қарап, оның негізгі қажеттілігі мүлікті ортақ, яғни қоғамдық болжауы деп тұжырымдайды, яғни

жауынгерлер үшін әйелдер мен балалары ортақ деуін «егер мүліктер ортақ болса, онда тіршілік жасау мүмкін емес, яғни жанұя мен мемлекеттен бағыныштылық бірлікті талап ету мемлекеттің түбіне жету» деп тұжырымдады.

Мінсіз мемлекет концепциясын Аристотель қарапайым антикалық полис тұрғыны сияқты уағыздады. Ол мемлекет табиғатын жанұя табиғатынан жоғары қойды және ұраны: «бүтін нәрсе бір бөліктен бастау алады». Тек қана бүтін нәрсе пәк, таза болса ғана, оның бөліктері де пәк, таза болады. Аристотель бойынша керемет мемлекеттің басты мақсаты – азат туылғандары үшін (басқарушы буынға) мүмкіндіктерін пайдалану құқығын беру. Тек өз мүмкіндігін пайдаланғандар ғана шынайы қайырымдылық және қайырымсыздылыққа жақын нәрсе жасауға мүмкіндік алады.

«Никомахов этикасында» Аристотель әркімнің өз мүмкіндігін пайдалануды әдептілік идеясымен теңестіреді. Бұл тақырыптан біз автордың әркімнің өз мүмкіндігін пайдалануды ақылмен шығармашылық танымдық мүмкіндігін пайдалану деп түсіндіреді (Никомахов этикасы X, 7, 118 а.7). Ол өз шығармаларында **адамның өз өміріндегі негізгі көздегені ләззатқа бату емес, рахатқа бөлену** деп жазады. Рахатқа адам әртүрлі ойын-сауықпен емес, шығармашылық еңбегі қанағаттандыру арқылы жетеді деп түсіндірді. Сондықтан **рахатқа бөлену – қайырымдылық жасаумен тең**. Яғни адам рахатқа тек қана өз мүмкіндіктерін пайдаланумен жетеді, ал ол арқылы қайырымдылық істерге бел буады. Осындай өмір адам үшін басқа өмірден әлдеқайда мәнді деп ой түйеді Аристотель. Бірақ ақыл-оймен өмір сүру «адамға тән, өйткені адамды адам қылған ақыл» (сонда X, 7, 118 а.7).

Аристотель «антикалық адам этикасына идеясының жоғары шыңын шындықты теориялық түрде дәлелдеуі» деп ой түйеді және мүмкінділіктерін пайдалану ғана философиямен айналысуға алғышарттар жасайды деп жазады.

Аристотельдің оқуы – бұл антика философиясының шыңы, себебі оның философия оқуы одан кейінгі көптеген философияларға негіз қалаған әмбебап философия. Оның шығармашылығы тек қана теориялық жағынан ғана емес, тарихи жағынан да құнды. Өзінің барлық зерттеулерінде теориямен қоса ол грек қоғамының қарапайым жағдайын суреттейді. Оның еңбектерімен таныса отырып біз өте ақылды пікірлес адаммен ежелгі заманға саяхат жасаймыз.

3.6. Эллинистік дәуірінің философиясы (киниктер, эпикурейлер, стоиктер, скептиктер)

Александр Македонский жаулап алғаннан кейінгі б.д.д. IV ғасырда **эллинизм** дәуірі басталады. Бұл кезең көне Грекияда көптеген әлеуметтік өзгерістерге ұшырайды. Александр Македонскийдің жорығы Грекияны ойсыратып кетті, экономикалық және саяси өмірін, қалаларын, грек өркениетін. Ежелгі Грекияның мемлекеттік құрылысының дағдарысы эллинистік дәуірде айқындала түсті. Грекия полистері өз тәуелсіздіктерін

жоғалтып, алдымен Македонияның, одан соң Римнің ықпалына түседі. Александр Македонскийдің жорықтары Шығысты эллинизациялауды бастап, эллинистік монархияларды қалыптастырды. Табиғат өз заңдылығымен дамиды, Құдайлардың араласуынсыз дамиды. Мемлекет биліктің, саяси араласудың мақсаты адамдардың өзара қауіпсіздігін қамтамасыз ету, олардың өзара үрейленуін жеңуі, бір-біріне зиян келтірмеуі дейді.

Мұның бәрі философиядан орын тапты, **скептицизм, индивидуализм, агностицизм**. Философияға деген қызығушылық соңғы антикалық қоғамда біртіндеп жоғалады. Бұрынғы позициясы мен классикасын жоғалта отырып, көбінесе адам психологиясы мен христиандық діни проблематикаға көңіл бөледі. Антикалық кезеңде **пантеизмнің** (Құдай бар) орнына, адамды бағынушы элемент деп қарастыратын, біртіндеп абсолютті-жеке **монотеизм** діни жүйесіне көшеді. Ал аристотельдік ілімнен кейін үш негізгі оқу (стоицизм, скептицизм және эпикуреизм) негізгі нүктесі ретінде **индивид** және оның өмірге қатынасы қарастырылады. Бұл заңдылық, себебі антикалық мәдениет кризисі кезінде, құлиеленушілік мемлекеттік құрылыс, нақты өмір мен философияның арасы бүтіндей бөлінеді, «әркім өз өмірінің нақты бөлшегін сақтауға тырысты» (Э. Ильенков). Эллинистік ілімнің қайраткерлері (мысалы, эпикурейліктер, стоиктар), индивидтің ішкі өміріне психологиялық ізденістер жасап, сананы түсінуде ұшырайтын проблемаларын терең қарастырады. Осындай философияның мысалдарымен оның айналасы жеке этика сферасына келіп тіреледі. К. Маркстің анықтамасы бойынша, олар түнгі көбелекке ұқсайды, «күн батқаннан кейін, ол адамдар өзіне жаққан шырақтардың жарығына ұмтылады».

Киниктердің мектебін (циниктер) **Антисфен** (б.д.д.V-IV ғғ.) құрады, тұынушылық өмірді, адамдардың рахат өмірге құштарлығын даттады. Бірақ ол аскеттер болмады, олар табиғи қажеттіліктерді қамту керек дегенін жасырмады. Сана, киниктер бойынша, адамның қолы жетпейтін, теориялық ілімде тұрады. Жақсы өмір – бұл зат емес, рахат сезімдер емес және өмірдің өзі де ғана емес, ал **тыныштық, бәрінен бас тарту**, адам арасында қабылданған шарттылықтардан. Басқаша айтқанда, киниктер этикасы – жеке еркіндік пен сана уағызы.

Киниктер бірқатар сократ принциптерін дамытады. Осылайша жеке автономия концепциясын дамытады. Антисфен сократтың «ешбір уайымсыз», шегі **«автаркии»**. Жеткілік оған философиялық мақсат болды. Осы принциптермен өмір сүре отырып, ол қабылданған салт-дәстүрлер мен заңдардан, яғни **аполотикалық индивидуализмнен** бас тартты.

Киниктер этикасын дамытқан Синоптан шыққан **Диоген** тыныш, қарапайым өмірді қалады. Оның идеалы – табиғатқа қайту, әлемге, қоршаған қоғамға көз салмады. Диогеннің аскетизмі «мәдениетке дейінгі» күйімен шектесті. Аңыз бойынша, Александр Македонский оны бірде көріп, қошемет көрсетіп, Диогеннен сұрапты: «Саған не керек?» деп. Жауабы: «Менің күнімді көлеңкелеме».

Киниктердің индивидуализмінің шегі, антикалық қоғамда қабылданған заттардың қатынасы мен олардың жағдайы барларға жауапты реакциясы.

Диоген Синопскийдің өмірі туралы басқаша аңыз, оның өлімі туралы: рим императоры Нерон, оны цирк аренасында ішкі еркіндігі, тиранға бағынғысы келмейтіні үшін өлтірді. Осыған қарсылық ретінде атақты жас рим философ – стоик, жазушы, ақын Сенека Диогеннің бөшкесіне отырып алады. Киник-ғұламаның өлімінен кейін Нерон бөшкенің бос емес екенін байқайды, ол жынданып, оны теуіп жібереді, одан мынадай дауыс шығады: «Әрі кет Цезарь! Мен Диоген. Менің күнімді көлеңкелеме». Нерон Сенеканың бөшкесін жағып жібереді.

Киниктер жиі-жиі көшелерде, алаңқайларда, порттарда шығып тұрды, кедейшілікті тек сөзбен ғана емес, іспен де дәлелдемекші болды. Эллинистік дәуірдің әйгілі кинийгі Фивтен шыққан **Кратет** (б.д.д. 365-285 жж.), ол шектеулі кинизмді жақтады және адамдарға деген сүйіспеншілігімен аты шықты. Оның көптеген оқушылары мен ізбасарлары болды, олардың арасында Зенон да болды, стоиктар мектебінің негізін қалаушы. Әйтсе де бай мен ауқаттылардың арасында сынға ұшырады. Бақытқа жетуді олар барлық қажеттіліктер мен армандарынан бас тартуда, кедей-философты хандармен теңеді. Олар адамның жақсы көмекшілері деп оның **қанағатқа шыдай алатын**, қоғамнан, мемлекеттен тәуелсіз, тіпті мәдениет пен отбасы.

Эпикуреизм – көне антикалық кезең ілімінің бір түрі. **Эпикур** (б.д.д. 341-270 жж.) көне грек философиясының эллинистік кезеңінде Демокриттің атомистік көзқарастарын бөлісетін, философ-материалист. Біздің дәуірімізге дейінгі 306 жылы «**Эпикур бағы**» деген атаумен Афинада жеке мектебін ашады. Оның атымен Грецияда «эпикуреизм» философиялық ілімі кең таралады. Ол және оның бағытын ұстанушылары адам өмірінің мәні ләззат алу мен рахат өмір кешуде деп есептеді. Эпикур «Нағыз ләззат пен рахатты адамзат тәні мен жаны қиналмаса ғана алады», – деп есептеді.

Эпикуршілдік бағыттың өкілі Эпикурдің есімімен аталатын философиялық ағым сонау Демокриттің атомдық философиясын дамыта отырып, осы эллинизм дәуірінде адам туралы көптеген мәселелер көтерді. Эпикуршілдікті жаратылыстану саласын және этика мен эстетика мәселелерін көтерген ғылыми бағыт деп қарауға болады. Бұл ағымның негізгі бір ерекшелігі ұсақ бөлшекті атомдарды қарастыра отырып, солар арқылы адамдардың қоғамдық өміріне талдау жасайды. Көне Грек және Рим мемлекеттері аумағында христиандық пайда болған уақытта эпикуреизмнің бір түрі өмірді босқа өткізу, ашқарақтық, тойымсыздық, мастық кеңінен таралды. Эпикуреизмнің бұл түрі христиандық арқылы таралды: эгоизм, жеке тұлғаның қажеттілігін даттады. Эллинизм кезеңі тұрғындарының өмір сүру мәнісі жеке сфераға көшірілді. Әйтседе мұндай өмір сүру салты оларды қиыншылықтардан құтқармады, сондықтан олар құтылу жолдарын бір таңғажайып тылсым күштерден іздеді.

Эпикур ілімін үш түрге бөлуге болады: табиғат ілімі туралы (физика), әдептілік ілімі (этика), сана ілімі жайында (каноника). Бұл сұрақтарды қарастырғанда ол Гераклиттің диалектісіне, Демокриттің атомизміне, Аристотелдің сесуализміне, **киренаиктардың** рахат өмір сүру көзқарастарына сүйенді. Киренаның **Аристипп** деген ғұламасы рахат өмірді

«өмірдің нағыз серіппесі» деп есептеді. Ол адамзаттың өмірде сезіммен қабылдайтын заттары бар, бірақ оны адамның санасына қабылдау берілмеген деп есептеді.

Эпикуреизмде негізгі орынды этика алады. Адамның бақыты ләззат пен рахат өмірден тұратынын анықтаған оның ұстанушылары Сократтың **өзін-өзі ұстау** ұстанымын басқаша баламалап, адамзат өзінің жеке ләззат алу принциптерін **«рахаттанудың нағыз патшалығы»** принципіне айналдырды.

Эпикур этикасы өздерінің мақсатында эпикурейліктерді жиі айыптайтын рахаттану теориясын емес (**гедонизм**), мүлдем басқа және бірінші орында адам бостандығын және мәртебесін қорғауы тұрған. Эпикурейліктердің философиясының негізі жазылған Тит Лукреций Кардың «Заттар табиғаты жайында» кітабында Эпикур Манекею: «Біз соңғы мақсатымыз рахаттану екенін айтқанда, біз адасқандардың рахаттануы туралы немесе сезімге қатысты рахатты айтпаймыз ...бірақ біз рахаттануды **тән ауруы мен рухани уайымдардың болмауы** деп білеміз», – деп жазған делінген.

Эпикур ілімінің ең жоғары ұстанымы **рахат өмір** болатын. Ол бақыттың негізгі критерийі болды (нағыз бақыт ретінде). Осы концепцияны ойластырғанда, Эпикур екі түрлі рахатқа мән береді: «жан тыныштығы ләззаты» (яғни адам тәнінің қиналмауы) және «іс-қимыл қозғалыс рахаты».

Ол өзінің өмірлік мақсатын адамдарды өлім алдындағы қорқыныштан және тағдырынан құтқарсам деп көретін. Оның ойынша, Құдай табиғатқа және адамзат өміріне қатысы жоқ, өмір мен адамның жаны материя секілді деп есептеген. Оның ілімінде философия практикалық қызмет түрінде қарастырылды, оның мақсаты – **«бақытты өмір»**. Эпикурдың ойы бойынша бақыт дегеніміз – жан тыныштығы (**атараксия**). Оған тек сана-сезімнің арқасында, сондай-ақ адам жаны, сезімі қиыншылықтардан аулақ болса ғана жетуге болады деп есептеді.

Оның ілімін оқуда негізгі орынды **этика бостандығы** алады. Адамзаттың өмірі тағдырына байланысты емес деп тұжырымдайтын. Бостандыққа апаратын жолдың шегі жоқ дегенді дәлелдеген ол, Демокриттің атомистік іліміне сүйенетін. Философтың ойы бойынша, адам бостандығы физикалық өмір бөлшектерінен, атомдардан құралады. Демокриттің атомистік көзқарасын бөліскенімен, оның ойлары да бір келісімге келе алмайды. Демокрит бойынша, атомдардың қозғалысы сыртқы механикалық қажеттіліктен туған, олар бос кеңістікке құлайды деп есептеген. Эпикурдың ойы бойынша, атомдардың қозғалысы, ішкі факторларымен – атом салмағының нәтижесінде пайда болады дейді. Бұл атомдарға белгілі бір деңгейдегі бостандықты қамтамасыз ете отырып өз еркімен түзу сызықты қозғалыс траекториясынан ауытқуына мүмкіндік береді. Осы бір «кішкене табиғат бостандығы» адамның қоғамдағы бостандығымен байланыста деп тұжырымдайды Эпикур.

Эпикур теориясында материалистік сенсуализмді де дәріптейді, біздің сезім мүшелеріміз алдамшы емес, қателіктер тек сезім мүшелерін дұрыс қабылдамаудан туындайды, ал сезім мүшелері «төреші емес», сондықтан

кателеспейді, тіпті иллюзия мен галлюцинация сезінудің жалған екендігін дәлелдемейді. Сезім мүшелерін дұрыс қабылдау осы **ілімнің** негізгі **критерийі** болып табылады.

Эпикур ілімі адамзаттың абыройына деген сыйластықпен оған деген сүйіспеншілікке бағытталған. Оның ұстанымы, бақытқа апаратын жолға түсу үшін, алдымен оның жолында тұрған кедергілерді құрту керек. Ол үшін жаныңды тағдыр алдындағы, Құдай алдындағы, тән аурулары алдындағы қорқыныштардан арылту қажет. Өмірден ләззат алу үшін «табиғаттың және өмірдің берген қажеттіліктерін» пайдалана білу керек. Осындай төзімділіктің нәтижесі – толық атараксия, сабырлылық. Мұндай жол философқа тән, оның өзі **«ешкімге кедергі келтірмей»** өмір сүру қағидасын ұстанған.

Стоиктер мектебін біздің дәуірімізге дейінгі 302 жылы Афинада Китионнан (336-264 жж.) шыққан **Зенон** қалаған. Бұл ілімнің негізін қалаушылар: Клеанф, Хиостан шыққан Аристон, Солдан шыққан Хрисипп, Панэтий Родосский, Посидоний. Біздің дәуірімізге дейінгі II ғасырда көне дәуірдің көп бөлігіне Римнің билік саясаты мен ықпалы жүре бастаған кезеңде, бұл ілім Рим империясының жоғары және орта кластарында кеңінен таралды, оны Эпиктет, Люций, Сенека, Марк Аврелий мен Цицерондар дәріптеді.

Стоиктер үшін адамдардың іс-қимылдары тек **қажеттіліктерден** ғана туындайды деп есептейді. Адамзат – қоғамдық тұлға және оның іс-қимылдары өмірдің бір бөлшегі болғандықтан, оның мінезі өзін-өзі сақтауға бағытталған. Стоиктердің пікірінше, индивидтер мемлекетінің қамын ойлағанға дейін, тіпті әлемге қатысты міндеттерін түсінгенге дейін көтеріледі. Сондықтан ғұлама өз қажеттіліктерінен бұрын мемлекет мүддесін алға қойып, өз өмірін ойланбастан құрбандыққа шалады.

Стоиктер сабырлы, қашанда салмақты, өз жан тыныштығы мен еркіндігін жоғары бағалайтын, ерік-жігерін сезімге жеңдірмейтін адам идеалының образын құрады. Олардың есептеуі бойынша, саналы адам өзінің еркіндігін сақтай білуі қажет, қиындықтарға төзе біліп, көмек күтпей, абыройын жоғалтпауы қажет. Стоиктер үшін материалдық қажеттіліктер басты рөл ойнамайды. Олар эпикурейліктерді даттайтын. Стоиктер өз заманындағы рахат өмірді даттай отырып, былай деген: өміріңе налыма, қайыр сұрама, барлық жағдайда да абыройыңды сақтай біл деген.

Стоиктерде басты орынды тағдыр ұғымы алады. Өмірдің мәнін және басқа да нәрселерді адамзат ылғи да түсіне бермейді. «Логос бәрін өмірде орнықтырады. Тағдыр – бұл материяны қозғайтын билік. Ал Құдай – Әлемнің саналы жанары. Әлемді Тағдыр билейді, ол Табиғат заңы» (Зенон). «Қалағанға тағдыр жол көрсетеді, қаламағанды жетелейді» (Сенека).

Стоиктер үшін тағы бір маңызды нәрсе – **еркіндік**. Оны ешкім өзгерте алмайды, ол өмірдің қиыншылықтарын кешуде көмектеседі. Стоиктердің есептеуі бойынша адам **бақыты** өз таңдауына байланысты.

Соңғы стоиктерге (жаңа стоиктер) Плутарх, Цицерон, Луция Сенека, Марк Аврелийлер жатады. Стоицизм ілімінің Көне Римде таралуына мұндағы «еркін» азаматтардың көптігі және ұсақ өндірушілер мен көне

шонжарлардың бір бөлігінің болғандығы. Олар тез өзгеріп жатқан әлеуметтік-саяси жағдайға және биліктің шешіміне ілесіп кете алмады.

Марк Аврелийдің (121-180 жж.) «Оңашада сенімен ғана» трактатында мәңгілік өмір туралы ойластырады: «... барлығы бір сәттілік: еске түсетін заттар, еске түсеретін жандар». «Адам өмірінің уақыты – бір сәт, оның ғұмыры – мәңгілік ағым, сезіну – елес; тәнді құрау ..., жан тұрақсыз; тағдыр – жұмбақ; атақ анық емес ...». Адамға сонда бұл тұрақсыз өмірден не қалады? **Сабырлық пен еркіндік:** – «Жартас сияқты бол: толқын оны үздіксіз ұрады, ал ол болса асау толқындардың соққысына қарамай қасқайып тұрғандықтан, оның айналасындағы тулаған толқын басылады».

Марк Аврелийдің ұғымы бойынша, әлем керемет, тек жамандық Құдайдың әлемдік жоспарына кіреді. Бірақ біз оны қалыптасқан әлемдік тәртіпке жатқызғанда, ол жаман болудан қалады, қалыптасқан құбылыс іспеттес: «Бәрі бір-бірімен байланысты, барлық жерде Құдайшыл байланыс, басқаларына бөтен болып көрінетін нәрсені табу өте қиын». Аврелий былай деп түйіндейді: «Мен табиғатқа сүйене қадам басам, құлап-сүрінбей жүріп табиғаттан алғанымды қайтарғанда ғана дем аламын». Оның ұғымында адам ақылды, ғұлама, саналы, еркін. Ол үшін адамның бақыты – табиғатпен, Құдайдың еркіндігімен өмір сүру. Стоиктердің ғұламалары үміт беруден гөрі тіршілікке көнбістікке көбірек шақыратын. А.С. Пушкин стоиктерге қызығатын, олар идеалистік өмір туралы «Әлемде бақыт жоқ, бірақ тыныштық пен еркіндік бар» деп керемет сөз айтып кеткен.

Христиандық пайда болмас бұрын стоицизмде мистицизм мен діни ағымдары пайда болды, кейбір стоик-философтар оның саналы істің жүру бағытында қолдану деп біледі. Стоиктердің ойы бойынша, философияның мақсаты табиғат заңдарын бағындыра білу үшін түсіну деп қабылдады. Стоицизм бойынша, дана адам дегеніміз – оқыған-тоқығаны көп адам емес, табиғатқа сай заңдармен өмір сүре білетін, дұрыс шешім қабылдай алатын адам болып табылады. Құштарлық сөнеді, ал философ өмірдің ізгі қалпына демек, құштарлықсыз өмірге жақындай түседі.

Адам өзінде төрт түрлі жақсы қасиетті өсіру қажет: әділдік, асқақ абырой, өзін-өзі бақылау, шыншылдық. Мұның бәрі саналы өмірдің шегін құрайды және осы қасиеттердің біреуі жоқ болса, сәтсіздікке әкеп соғады. Сол кездің критик стоиктері діни ағымнан, Құдайдан армандарының орындалу мүмкіндігін күткен. Олар көне Грек және Рим мәдениетінің дәстүрлі аумағын даттап, саналы сезімнің әмбебаптығын қоштап, өздерін «**космополиттар**» – әлем азаматтары деп атаған. Мұндай сипаттама – Александр Македонский, Рим, Араб халифаты, Кеңес дәуірі азаматтарына тән. «Жаңа стоиктердің» осындай сапасы рим философиясын нығайта түсті.

Әлемдік «ақыл-ой заңына» жүгіну үздіксіз әскери және қоғамдық тартыстар жағдайында пайда болатын адамның қалпын сезінуіне байланысты туындаған, осыған нәтиже азаматтардың арасындағы индивидуализмнің шектен тыс өсуі. Жалғыз адам сүйенішті бүкіл тіршілікті басқаратын жоғары игі күштен (Логостан, табиғаттан немесе Құдайдан) іздейді. Адам осы сәтте өзін жердің азаматы емес ғарыштың азаматы ретінде сезінеді; бақытқа қол

жеткізу үшін ол ұлы күшпен анықталған жалпы құбылыстардың заңдылығын танып-біліп, табиғатпен келісімде өмір сүруі қажет.

Эклектизм (араластыру), стоиктердің негізгі жайының көпмағыналылығы оларға түрлі эллинистикалық қоғамда танымалдықты қамтамасыз етеді және стоицизмнің мистикалық сенімімен және астрологиямен жақындасуына жол берді.

Философиялық ойлардың пайды болу мәнісі **скептицизмде** жайдан-жай шықпады. Ол философиялық құрылу ойларының даму негізінде пайда болды. Грек физиктері мен материалистері өз диалектілерінде біраз кері түсініктерді анықтады. Осы түсініктердің мәнісін ұғыну үшін бір-біріне кереғар сезімдер негізін қабылдау керек болды. Ой елегінен сезім деңгейінде қабылданатын бүкіл құбылыстар қатынасы ғана өткізіліп қоймады, бірақ сезімдік қабылдау мен сезім нақтылығына сүйенгендіктен, бір-біріне қарама қайшы екі тұжырым арасындағы таңдауды ақтайтын негіздер де жеткілікті болмады.

Скептицизм ілімінің негізін қалаушы **Пиррон** (б.д.д. 365-275 жж.), философ – бақытқа талпынушы адам деп түсінді. Бақыт беймаза тыныштықтан және қиыншылықтан тыс үш түрлі сұраққа жауап береді деді: 1) заттар неден құралады; 2) біздің оларға қатысымыз; 3) осы қатынастардан алатын пайдамыз.

Бірінші сұраққа біржақты жауап беру мүмкін емес: оның ұғымын анықтауда тұжырымдау бар, сондықтан оны кез келген санамен қабылдау, оның ақиқат пен жалған екендігін, кез келген заттың кері баламасы болатынын тұжырымдайды. Заттарға қатысты бір мәнді нақтылаудың мүмкін еместігі жайындағы тезистен Пиррон екінші сұраққа жауап берген: заттарға нағыз философиялық қатынас әдісі оларға қатысты қандай пікір болса да сабырлық сақтауда. Бұл нақты ештеңе жоқ дегенді білдірмейтін: біздің сезімдік қабылдауларымыз немесе әсеріміз сөзсіз нақты. Адасулар пайымдауда, адамдар – бар және бар болып көрінетіннен қорытынды шығаруға тырысқанда ғана болады. Пирронның екінші сұраққа жауабы, үшінші сұрақтың шешімін анықтайды, мұнда скептицизм философияның жоғары баспалдақтарынан көрінеді. Скептиктер платон Академиясының бағытын жалғастырушылармен гносеологиды, эпикуреизм, стоиктарды даттаған. Олар бақытты «атараксия» ұғымымен байланыстарған, оны әлем санасын қабылдау, яғни қоғамның тіршілігін қабылдау.

3.7. Плотин және неоплатонизм

Эллинизмнің соңғы ірі мектебі **неоплатонизм** болды. Оның негізін қалаушы Аммоний Саккас болып табылады, ал оның белгілі тұлғасы – **Плотин** (б.д.д. 204/205-270 жж.). Оның творчествосына ықпалын тигізген Платон ғана емес, көптеген грек және рим философтары, сондай-ақ Сенека да қосылды. Платон идеяларына қайта оралу антикалық түрі іске аспайды, оны жаңа философиялық негіздер алмастырды, иррационализм, мистицизм және

христиандық көзқарастар. Ертедегі Рим империясына стоицизм тән болса, соңғы Рим империясына (235-284 жж.) неоплатонизм тән болды.

Плотин – антикалық идеализмнің соңғы көрнекті тұлғасы және бірінші діни мистик, теософ, мыңжылдық христиандық философияның алғашқы жаршысы. Ол алдына мақсат қойды – әлемнің негізін біртұтас жоғары бастау алады (алғашқы ой). Оның мақсаты философиялық түйін болмады, діни-теософтық түрде бет алды. Бұл мәселені шешу үшін Плотин ең алдымен жан табиғатын идеалды және материалды өмірді қарастырудан бастады. Плотинның айтуы бойынша, адам жаны – әлемнің бір бөлшегі, сондықтан ол тәнді басқаратын өзінше бір болмыс, бірақ табиғатына тән материядан тыс болады. Әлемде тамаша жанмен қатар келеңсіз нәрселер де бар. Сондықтан әлемдік жан өзіне сай тірек іздейді, оны – ақыл деп атаймыз. Ақыл өзіне көп ойларды жинақтаған (мысалы, идеяны). Ол біртұтас бола алмайды. Табиғатында **біртұтас** болуы үшін «мағынасыз, жай», екіжүзді бола алмайды. Плотинді біртұтастылық қайдан шықты деген сұрақ мазалайды. Ол мынадай қорытындыға келеді: жарық пен сәуле көрінісі секілді біртұтас ақыл адам санасына ғарыштан келеді.

Логос пен ақыл – біртұтастылықтың екі көрінісі. Біріншісі ақыл, мұнда өмір мен жарық адамды дүниеге келтіреді. Адам өмір сүре отырып, ойлау арқылы дүниедегі заттардың санасын түсіне алады. Әлемдегі барлық тіршілік иелері сияқты ол табиғатта екі түрлі болады: өлі және тірі жанды. Ақыл жанды атқарады, сондықтан ол барлық материалдық әлемді өзіне сыйғызады.

Плотин өзінің ілімін адамдардың түрлі тип мінездеріне негіздеген. Үстемді адамға ойдан гөрі зат маңызды. Ал өзін сүйетін адамға тәні жанынан артық, ол жанын ойламайды да. Мұндай адамның жаны тек тәнге ғана тәуелді.

Плотин өзінің ізбасары **Порфирийге** (233-304 жж.) табыстап кеткен, оның шығармаларын ретке келтіріп, жарыққа шығаруға, сондықтан ол тарихқа Аристотель мен Плотиннің комментаторы болып қалды. Оның **«Аристотельдің категорияларына кіріспе»** деген еңбегі әйгілі. Бірақ ол Плотиннен гөрі, практикалық философиямен көп айналысты.

Плотин мен Порфирийдің ойларын антикалық дәуірдің белгілі философы **Проколмен** (б.д.д. 410-485 жж.) дамыды. Оны «Диадок» деп атады, яғни ізбасары, ол жоғары сана тек көктен бір ғажайып түскенде ғана болады деп есептеді. Махаббат Проклға ғажайып сұлулықпен байланысты орналастыруға көмектеседі, ақиқат ғажайып сананы ашады, ал сенім адамды Құдайдың мейіріміне қосады.

Порфирийдің ізбасары Сириялық **Ямвлих** (б.д.д. 280-330 жж.) көне мифологияның диалектісін бір жүйеге келтірген. Ол философияның практикалық жағына көңіл бөлген, сыртқы өмірдің экстатикалық жандануын бақылаған.

Неоплатонизм философиясы көбінесе эклектикалық, антикалық мифологияның реконструкциясы болып табылады. Бұл ілімнің бірқатар элементтері христиандық философияда дамып, қабылданған. Олар дәстүрлі емес мазмұнға негізделді.

Осы бір акценттер сменасы соңғы антикалық дәуірде философиялық ілімнің өзгерістеріне әкеп соғады. Рационализммен шаршаған «Саналы адам» сана-сезімін түсіну үшін жаңа жолдарды іздейді. Философияға барлығы қол жеткізе алады. Эллинистік ойлау стилі философияны өзінің ортасына әкеледі. Эллинистік философияның ең басты белгісі философиялық ізденістердің ең басына оралады, грек философиясын аяқтап, жаңа горизонттарды қарастырады: әлемнің пайда болуын жеке индивидтің универсалды проекциясы ретінде қарастырады, философия мен өмірдің арасында, теория мен практика арасында қашықтықты алыстатады.

Неоплатонизм өз дәуіріне тән философиялық бағыт болғандықтан сол заманның қоғамы мен адамының әлеуметтік тәжірибесін дәл ұғынып, оны абстракциялық философиялық формулаларда шебер көрсете білді. Тіл жеткісіз тұтастық пен оның алуантүрлілікпен байланысын іздеу, тұтастықты абсолюттендіру және тұтастық пен материалдық ғарыш, Құдай мен адам арасындағы шексіз аралық сатыларды іздеу мифологиялық ойлауды философиялық тұрғыда жаңғыртуға әкелді. Тәнге қатысты барлық нәрселерге қарсы шығу, аскетизм мен экстаз туралы ілімге басымдылық беру тек ерте христиандық философияға ғана емес, бүкіл ортағасырлық теологиялық ойлауға өзінің едәуір ықпалын тигізді. Христиан дінінің жеңіске жетуі ертедегі гректердің ойлау тәсілін игере отырып, теріске шығару арқылы жүзеге асты. Бұл ортағасырлық өркениетте бастапқыда антиктік-христиандықты, ал кейінірек еуропалық христиандықты даярлады.

Әйтсе де, христиандық барлық мәдениетте және батыс елдерінде басты рөл ойнаған, ол сол елден қуылған Платон мен Аристотельден көрінеді. 529 жылы император Юстинианның бұйрығы бойынша барлық философиялық мектептер мен академиялар, тіпті Аристотельдің ликейі де жабылады. Елден қуылған философтар мен ғалымдар Таяу Шығыстан, Сирия мен Ираннан қоныс табады, мұнда қалалық өмір жанданған жерлерде ғылыми орталықтар, философиялық мектептер, кітапхана, аударма орталықтары, соңынан академиялар ашылды. «Даналық үйі» деп аталатын діни-мәдени орталықтарында, философиялық және теологиялық ілімнен басқа медицина, математика, астрономия, география оқытылды. Мұнда грек тілінен сирия тіліне орта ғасырлық парсы тіліне, араб тілдеріне антикалық ғұмырдың жұмыстарына аударма жасалды. Шығыс елі Батыс үшін антикалық философия мен ғылыми таңба қалдырды. Философиялық ойлар араб елдері үшін антикалық философиямен байланыстырушысы болды, арабтар оны басқаша мазмұнмен жаңартты. Ортағасырлық араб-мұсылман философиясы мен схоластика қатар дамыды. Барлық халифаттың арасында аударма жұмыстары белсене іске асты. IX ғасырда оның орталығы болып Бағдадтағы «Даналық үйі», оны халиф Харун-Ар-Рашид құрады. Араб ғалымдары әйгілі болды, олардың ғылыми және философиялық шығармалары грек-рим әлемінен болды, Птоломейдің астрономиясы, Эвклид пен Архимедтің, Гиппократ, Гален, Платон, Аристотель, Плотин, Порфирийдің жұмыстары. Ал еуропалықтар бұдан XIII ғасырға дейін тыс болды.

Неоплатонизм ойлары араб-мұсылман философиясына ғана әсерін тигізіп қойған жоқ (әл-Кинди, әл-Фараби, Ибн Сина), иудаизм мен христиандыққа да. Христиандық неоплатонизм Ареопагиттерде айқын байқалады, ол Проклдың философиясына тәуелді. Византиялық философия ойлары неоплатонизммен ерте патристика дәуірінде кеңінен таралды. Кападокийлер мектебінің көрнекті өкілдері Ұлы Василий, Григорий Назианзин, Григорий Нисскийдің арқасында. Неоплатонизм пұтқа табынушылыққа қарсы христиан дінінің догматтарын қорғайтын, діни нанымның ежелгі философиямен үйлеспейді дейтін "шіркеу әкелерін" мадақтау, қостау. Августин, Ансельм Кентерберийский, Иоанн Скот Эриуген және т.б. неоплатонизм идеясының терең ықпалында болды.

Бақылау сұрақтары:

1. Левкипп, Демокриттің атомистік материализмі.
2. Сопылардың, Сократтың философиясы: ұқсастықтары мен ерекшеліктері.
3. Платонның объективті идеализмі.
4. Аристотельдің форма және материя туралы ілімі.
5. Эллинистік философияның ерекше белгілері қандай?

IV Бөлім Ортағасырлық еуропалық христиандық философия

4.1. Христиандықтың таралуы және христиандық философияның басталуы

Еуропалық ортағасыр философиясы – Рим империясының күйреуімен байланысты (V ғ.) капиталдық қоғамның алғашқы формалары пайда болғанға дейін (XIV-XV ғғ.) өмір сүрді. Ортағасырлық философия дінмен байланысты дамыды. Тіпті философияны діннің қызметшісіне айналдырып жіберді. Философия діннің шырмауынан шыға алмады.

Еуропалық ортағасыр – бұл тарихтың мыңжылдық ортасы, Рим империясының таралуы мен қайта өрлеу дәуіріне дейін. Бұл уақыт христиандықтың таралу кезеңіне келеді.

Христиандықта қасиетті кітап болып Библия саналады, оның канондық мазмұны Жоғары және Жаңа Заветтен алынады. Христиандықтың негізгі қайнары иудеизмнің Яхва Құдайынан алынады. Христиандықтар толықтай еврейлік Ескі Заветті қабылдады. Олардың төртеуі оншақты Жоғары Заветті дін культінің негізгі қағидасы болып табылады (**өзіңе тұлға жасама, ұрлама, ата-ананды сыйла, артық нәрсені тілеме**). Осы қағидаларды қабылдап, христиандық ілім жақындарына деген мабаббат, яғни Исус Христостың айтуы бойынша жасалды. Оның мәні «Өзін басқалармен қалай аралассаң, олар сенімен де солай араласады».

Христиандықтың негізі Исус Христостың миссиясына жатады, ол барлық адамзаттың күнәсі үшін, өзі кресте қиналып өледі, оның екінші өмірге қайтып оралуы әлемге қиын сот болады. Библия бойынша, адамзат Құдайдың жасаған образымен құрылған, ол Құдайға табынуы, оның күдіретін сезінуі қажет. Құдайдың еркін орындау өз еркімен орындау секілді. Адамның өзін жетілдірудегі ең негізгі құрал болып ақыл да, интеллект те емес индивид еркіндігі, демек жаратушыға ұқсап бағу, оның жоғары мадағына лайық болу, Құдайдың еркін оңай қабылдау қабілетімен тұжырылымдалады.

Жай адамдарға христиандық Рим мемлекетінің қағидаларына кереғар келеді, мұнда адам өмірінің құны жоқ етін, ал моральдық және этикалық нормалар әрбір қадамда кездесетін. Сондықтан христиандық, «қорлық, зәбір көргендердің» діні, барлығы Құдай алдында тең, ол адамдардың жүрегінен орын алды. Ол үміт сыйлады, жерде мемлекет емес, адам маңызды болатын қоғам пайда болады деп.

Басында христиандықтың ізбасарлары аскетизм мен қорлыққа тап болды. Оның таралуы «Құдай көкте, жалғыз тағала жерде» деген ұранмен таралды. Мемлекет те, діни билік те бір-бірінен тірек іздеді. Сондықтан

христиандық ортағасырлық Еуропада бір ресми идеология болды. Христиандық мемлекеттік дінге айналғаннан кейін, байлар мен күші барлардың дініне айналды. Мемлекеттік көзқараспен қарағанда христиан болсаң, құрметті әрі мақтаулы боласың. Шіркеулер сол заманның феодалдары үшін мықты институтқа айналды.

Мемлекеттік дін болған христиандық мыңжылдық уақыт аралығында нешеме рет тарқап, түрлі топтарға, секта, мектеп, бағыттарға бөлінді. Ірі бағыттары (католицизм, православие, протестантизм) ғасырлар бойы өзара шайқасып, қан төгісті. Діни соғыстардың айуандығы, крест шайқасы, еуропалық инквизиция тек күші барлардың көзқарасын қорғау үшін ғана негізделді, Иисус Христостың оқуына түк қатысы болмады.

XII-XIII ғғ. басында рим-католик шіркеуі орталықтандырылған идеологиялық және саяси ірі ұйымға айналады. Өздерінің ықпалын жүргізу үшін Иннокентий III папаны Иисус Христостың орынбасары деп тағайындайды, инквизиция енгізіледі, ол мектептер мен университеттердің оқуларында «еретиктермен» қатаң есеп айырысады. Батыс еуропалық университеттер ішкі автономиясынан айырылды, философияда тек болашақ шіркеу қызметшілері ғана оқыды, ал ең жоғары факультет теология болып саналды.

Теология діни ақиқаттардың жүйесімен айналысты. Бұндай идеология теориялық түсініктемені қажет етеді. Бұның дәлелі аясында ұсынылған топ догматтар негізі болған, лон теологиясында басым дамыған еуропалық ортағасырлық философия болды.

Жаратылыстың діни қағидалары (догматтары):

- Құдай әлемді құрды, жоқтан бар жасады;
- әлемнің құрылуы ол Құдайдың әмірімен пайда болды;
- әлем Құдайдың құдіреттілігінен пайда болды;
- табиғат өзін-өзі құра алмайды;
- айналадағы қоршаған бүтіндей әлемді Құдай жаратқан;
- Құдай мәңгілік, тұрақты;
- әлем Құдайдың әмірімен пайда болды;
- тек қана Құдай шынайы болмыс болып саналады;
- Құдай жаратқан әлем шынайы болмыс емес, ол Құдайға қатысты екінші орында;
- әлем өзін жетілдіре алатын күшке ие емес сондықтан басқаның (Құдайдың) ерік-жігерімен пайда болды, сондықтан ол тұрақсыз, өзгермелі;
- Құдай мен оның жаратқан заттарының арасында нақты шекара жоқ.

Жарату идеясы жамандық пен жақсылықтың шешімін табады:

- Қоршаған ортаны тұтастай Құдай жаратты;
- жақсылық пен әділдіктің түйіні мен тасымалдаушысы – Құдай;
- Қоршаған әлем о бастан-ақ жақсылыққа толы;
- жақсылықты шайтан (сатана) – Құдайға қарсы тұрған азғын періште әкеледі;

- әлемде алғашында жамандық болмаған, сондықтан жиі сондықтан ол жақсылық атын жамылып өзінің зұлым мақсаттарына қол жеткізеді;
- әлемде жақсылық пен жамандықтың арасында үздіксіз күрес жүріп жатады, бірақ әлемді Құдай жаратқандықтан және Құдай мейірімді болғандықтан жақсылық жамандықты жеңіп отырады.

Ашылудың діни қағидалары (догматтары):

- әлемді Құдайды танып қана тануға болады;
- Құдай санаға тәуелді емес;
- Құдайды көру мүмкін болмағандықтан, ол адамдарға Библия арқылы санамен танылуды ұйғарды;
- Құдайды және бүкіл тіршілікті танудың жалғыз әдісі – Библия түсініктемесі;
- Құдайды тану тек құдіретті жолмен, адам сенімімен танылады.

Бұл догматтардың (монотеизм) мен ашылуды діни идеологиядан құрайды, ол **теоцентристикалық философия** типімен біріктірілген.

4.2. Христиандық догматика негізінің қалыптасуы (патристика-апологетика дәуірінің бірінші кезеңі, Александрия діни мектебі, Каппадокийск «шіркеу әкелері» және гностицизм)

Орта ғасыр дәуірінде, патристика кезеңінде (II-VI ғғ.), ең бірінші баспалдақтар апологетиктерге жатады. Апологетиканың мақсаты – ақыл-парасатқа жүгінген дәлелдердің көмегімен дін ілімін қорғап, сақтау. Апологетиканың құрамына мыналар енеді: Құдай болмысының дәлелдемелері, жанның мәңгілігі, Құдайдың сыр беруінің белгілері туралы (оның ішінде ғажайыптар мен сәуегейліктер туралы) ілім, дінге және оның жекелеген догматтарына қарсы бағытталған наразылықтарға, сондай-ақ басқа діндерге талдау.

Грек философиясының элементтері христиан ойшылдарының ассириялық философиясын **Юстина Мученика** бастаған. Ол христиан мен грек философиясының ортақ нүктелері көп деп санаған. Юстиннің ойынша, барлық жақсы философтардың арасында мынадай түйіндеме жүрген: барлық тірі жан өзінің пайда болу болмысында құдіреттен жаратылған. Ол Платон мен басқа философтардың ойларын еске алады, адам өлгеннен кейін де өмір бар деп. Платон мен Моисейді христиан ойшылдары деп есептеуге болады. Юстин Платонның космогония мен еркіндік туралы үздік идеяларын Египеттегі Моисейдің ілімдерінен алып пайдаланды, сондықтан да Платонды христиандық ойшыл деп айтуға болады. Оның айтуы бойынша философтардың жоғарыда көрсетілген мәселелері дұрыс, бірақ олардың жан туралы ілімімен келіспейді. Осыған қарамастан ол философтардың ілімдерінде «ақиқаттың сәулесі бар» және оны кездейсоқтық деп түсіндіру мүмкін емес екендігін нақтылайды. Ол осы кездейсоқтық бастауларын Логос туралы іліммен қарастырған. Гректердің ұлттық дәстүрлі философиялық ойы

бойынша адамның миы шындықты логос арқылы немесе бәрін қамтитын нақтылық арқасында түсіне алады. Юстин бойынша осылардың бәрі логос немесе Құдайдың сөзі арқылы іске асады.

Юстиннің оқушысы Татиан христиан дінінің варварлық қатынастарын классикалық мәдениетке және философияға қарама-қайшы қоюды мақтанш тұтқан. «Гректерге сөз» жазбасында ол христиандықты мадақтап, оны грек философиясына қарсы қойған. Гректер варварлар деп қарсы сөйлеген адамды атаған. Осыған байланысты Татиан нұсқаған, таза грек тілі жоқ, Грекияның түрлі облыстарында сан түрлі сөйлейді. Сондықтан адамдар риториканы ойлап тапты, яғни, сөз бағасын түсіне біліп сатқанға, жоғары баға берген, осылайша жалған мен әділетсіздікті анықтады.

Татиан бойынша гректердің барлық бағалы заттарын варварлар басып алған. Мысалы, астрологияны вавилондықтардан үйренді, геометрияны – египеттіктерден, хатты – финикийліктерден. Осындай сипаттаманы философия мен діниге қатысты ұйғаруға болады, Моисейдің жазбалары көне уақытқа, тіпті Платон мен Гомерге қатысты. Яғни гректер даналықты варварлардан үйренген, олар варварлардың аналығын түсінбейді. Сондықтан «гректердің даналығын» жайдан жай Моисей білген ақиқаттан қашу деп білеміз.

Пұтқа табынушы Құдайларына да қатысты Татианның критикасы бар: Гомер және басқа да грек ақындары олардың зинақорлық, бала өлтіру, жарамсақтану сияқты масқара істерін әшкерелеген. «Мұндай адамнан да төмен Құдайларға табынуға болмайды». Әйтеуір, дейді Татиан, пұтқа табынушылар бас иетін көптеген мүсіндер негізінен мүсіншілерге модель болған жолдан тайдыратындар кейпін бейнелейді. Осыдан ол «Христиандар төменгі қоғамдық топтарға жатады дейтін сол пұтқа табынушылардың өзі, төменгі топтағы адамдарға бас иеді» деп қорытындылайды.

Философия мен Татианның христиандық сенімінің бір-біріне байланысы жоқ екенін анықтап, бөлген **Септимий Тертуллиан** (160-220 жж). Ол христианның радикалды қозғаушысы болған, өзі кинизм мен стоицизмнің ықпалында болса да осындай тұжырым жасаған. Оның ойынша, христиандықты қабылдау үшін тек қана сенім керек, әрбір ақиқатты іздеу қауіпті. Тертуллиан «**Павел апостолдың жолдауында**» «сеніммен танимыз» деген жаңа ұстаным белгіледі. Павел былай деген: «Исус Христос үшін барлығын да оқып білеміз, өз Құдайым үшін бәрінен де бас тарттым,... Христосымды табу үшін және оның ішінен өз сенімімді табу үшін, оның қайта тірілгенін, оның қиындыққа деген төзімін түсіндім».

Стоиктер іліміне сәйкес Тертуллиан барлық нәрсенің тәнімен бірге жаны да бар екенін мойындаған. Ол Құдайда тылсым бір күдірет бар екеніне сенген. Тертуллиан ақиқаттың ашылуы жайлы: «Бұл ешқандай нәрсеге сәйкес келмейді» деген, «бұл мүмкін, әлде мүмкін емес».

Тертуллианның айтуы бойынша ақиқаттың ұлы құпиясы бар. Ақыл құтқару ісінде әлсіз. Бірақ теолог ақылды түгелімен жоққа шығармайды. Ол тек «сенім үстемдік ету керек, өйткені ол мақсат қояды, пән мен тиімді білімнің арасын анықтап береді» деп атап көрсетеді. Тертуллианның айтуы

бойынша, бәрі де сенімнің шегінен шығады, немесе Інжіл ғана Құдай танымының, сондай-ақ кез келген барлық білімдердің бастауы, қайнар көзі болып табылады. Құдай адам өмірін басқарады, ал философиялық ақыл-ой Құдайдан тек қана бас тартады. Сенім түсінігі айқын ақиқат, сондықтан **«философия теологияға қызмет ету керек»**. Тертуллиан теологияға persona (Бет) деген ұғым енгізді, ал Әке мен Ұлдың қарым-қатынасын патша мен уәзірдің қарым-қатынасы сияқты қарастырды.

Жаңа заманның бірінші ғасырында діни философияның орталығы Грек, Египет және Таяу Шығыс халықтары мәдениеті араласып жатқан Александрия қаласы болды. Осы мәдениеттің ықпалын өзіне қабылдай отырып, **Александрия Құдайтану мектебін** құрушылар – экзегетиканың (пайым білімі) негізін қалады. Христиандықты эллинистік философияның соңы деп санай отырып, олар тән мен жан туралы және рухани ой жазбаларын тапқысы келді.

Осы мектептің көрнекті өкілі, экзегетиктердің (герменевтикалықтардың негізін қалаушы **Филон Александрский** (б.д.д. шамамен 25 ж. б.д. 50 ж.) болып табылады. Исустың осы замандасы пұтқа табынушылық философиясының жақсы үлгілері иудей жазбаларына сәйкес келетінін, бір негізден шыққандығын тұжырымдайды. Оның айтуы бойынша, бұндай сәйкестіктер өте көп, мәселен философтар ілімі Киелі жазбалармен сәйкес келеді. Филон мынаны дәлелдеуге тырысты: Құдай туралы жазбалар философтар Абсолютімен бірдей, адамгершілік туралы иудей ілімі грек философтарының көрнекті өкілдерінің ілімдерінен еш айырмашылығы жоқ.

Христоспен сәйкестендірілген Филон логосы жазбалардағы теологиялық интерпретацияға, грек философиясы мен Библия нанымдарының қосылуына жол берді. Оның экзегетикасын Климент, Юстин, Ориген, Григорий Нисский, Августин т.б оқып үйренді.

Филонның ізбасары **Флабий Климент** (150-219 жж.) пұтқа табынушыларды христиан сеніміне тартты. **«Эллиналарға өсиет»** деген еңбегінде ол христиандық сенім Платон философиясының негізі екенін түсіндіруге тырысты. Бір ғана ақиқат бар, Платон баяндаған ақиқат Исус Христостың ақиқатынан және жазбалардағы ақиқаттан ерекшелене алмайды. Оның ойынша гректерге философия берілсе, еврейлерге заң (Тора) берілген. Бұлардың екеуі де Христоспен ашылған ақиқаттың соңына әкеліп соғады. Грек философтарының рөлі еврейлер пайғамбарларының рөлімен бірдей болды. Жазбалар аллегория түрінде немесе Климент сөзімен айтқанда **«өсиет»** түрінде құралған. Қасиетті жазбалар бірнеше мағына беруі мүмкін. Тура мағынаны елемей қоюға болмайды. Бірақ оны дұрыс пайдалана білмейтіндер аузынан ана сүті кеппеген, есеюге қабілетсіз жас сәбилер тәрізді. **«Анайы сенімді»** қанағат тұтатын адамдарға ол жазбалар мағынасын жете түсінетін данагөйлерді қарсы қоятын.

Клименттің дарынды ізбасары **Клод Ориген** (185-254 жж.) заң бойынша христиандық теология ілімін бір жүйеге келтіруші болып есептеледі.

Оригеннің нақтылауы бойынша адам рухтан, денеден, жаннан тұрады. Рух адамның өзіне тәуелді емес, ол Құдайдан дарыған және әрдайым ақиқат пен ізгілікке ұмтылады. Жан болса жеке адамды құрайды, осыдан даралану басталады, ерік бостандығы адамгершілікті анықтаудың маңызды бөлігін құрайтындықтан, Ориген бойынша жақсылық пен жамандықты дәл осы жан таңдайды. Табиғаты бойынша жан рухқа, ал дене жанға бағынуы тиісті. Бірақ жанның екіжақтылық күшіне байланысты адамды әуесқойлық пен сезімге құлшындыра отырып оның «төмен бөлігі» «жоғарысына» қарағанда жиі басымдылыққа ие болады. Бұның әдетке айналуына байланысты адам жаратушымен жасалған табиғи тәртіпті кері етуші күнәһар болып қалады. Жауыздық Құдайдан да, табиғаттан да емес адамнан, дәлірек айтсақ бостандықты атүсті, салғырт пайдалануынан.

Оригеннің кейбір жай күйі еретикалықпен саналған, сонымен қатар **апокатастаси** ілімі жайында – құдіретті игілік пен қайырымдылықтың шексіздігінің арқасындағы барша жанның соның ішінде ібілістің де қашып құтыла алмайтын құтқарылуы.

III ғасырдың аяғы мен IV ғасырдың басында шіркеуде Христостың бойындағы адамдық және құдіреттілік мағынасының бірігіп келуі қызу талқыланады. Пресвитер **Арий** (256-336 жж.) Христосты мінсіз өнегеліктің жоғары деңгейіне жатқызады, бірақ оның құдіреттілігін мойындамайды. Диакон **Афанасий** (296-373 жж.) Құдайда бар құдірет оның ұлында да бар деген баяндама қалдырды. Осы сұрақ жайындағы таластың қорытындысы Никелік (325 ж.) және Халкидондық (451 ж.) соборларда Афанасий мен Арий арасында шешілді. **Құдайдың, Құдай ұлының және Әулие Рухының** жалғыздығы жайындағы баяндама ресми түрде бекітіліп, бұдан бұлай шіркеу заңы болды, ол бойынша Христосты бойында құдіретті және адами табиғатының бірігуі бар. Үшбірлік туралы баяндама абсолютті ізгіліктің, абсолютті білімдарлық пен абсолютті құдіреттіліктің иесі Құдайдың жалғыз екендігі жайындағы иудаизмдегі пісіп жетілген пікірді ары қарай дамытады. Барлық тірі ағзалар мен заттар оның жаратылысы болып табылады, барлығы құдіретті еріктің еркін әрекетімен жаратылған.

Теологтарға сәйкес христиандықтың екі орталық догматы Құдайдың үшбірлігі және Құдайға сену жайында айтады.

Каппадокийліктер басшысы **Әйгілі Василийдің** (330-379 жж.) «**Гомилии на Шестоднев**» (**Құдайдың жерді алты күнде жаратқаны туралы**) трактатында ең басты Болмыс Кітабының (Книга Бытия) бірінші бөліміне кеңінен түсініктеме берілген. Мұнда христиандық бір Құдайға сену, «Құдай» ұғымына сипаттама беріледі. Василий материядан жаралғанымызды теріске шығарып, жамандық әлемге материядан пайда болғанын, Құдай жаңа өмір, әлемді жоқ нәрседен құра алады, мұнда жамандық болмайды деп пайымдаған. Василий жамандыққа табиғи апаттарды, кедейшілікті, ауруды, өлімді қоспайды.

Әлемнің пайда болуын христиандық постулаттарында әжептеуір мәселеге айналдырған. Василийдің айтуы бойынша, табиғи заттардың әлемді өзіндік орны бар, олар пайда болатын және жойылатын уақыты болады,

өткен шақ болғаны, болашағы сияқты. Ол Құдайдың жаратқан әлемін **таңғажайып** деп таныды, әлемде пайда болған әрбір заттың өзіндік орны, атқаратын өз міндеті бар және ол жаралған басқа нәрселермен тығыз байланыста.

Әйгілі Василийдің ағасы **Григорий Нисский** (335-394 жж.) «**Адам жаратылысы**» атты еңбегінде адам Құдайдың қалауымен жаратылған, бас еркіндігі мен саналы сезімге ие тұлға деп тұжырымдайды. Яғни адамның өлетін тәні және өлмейтін рухы бар тұлға болғандықтан, ол көзге көрінетін және көзге көрінбейтін екі әлемнің байланысы.

Адам – жан мен материяның арасындағы, тән мен жанның байланысы. Құдай адамның жанында ғана орын табады. Жаратушы бізге еңбек, махаббат, еңбек, әділдік, сұлулық және жақсылық беріп жарылқаған.

Діни философияның ең кеш дамыған түрі – гностицизм. Оның ізбасарлары Василид, Валентин, Маркион және т.б. «гносис» (сана) терминін қолданған. Мұндай түсініктеме эллинистік және шығыс тілдерінде кездеседі. Гностиктердің ең басты объектісі Құдай бар, сондай-ақ ол адам жанының құтқарылуымен байланысты. Христиандықтардың қызғанушыларына ұнамайтын жақтары да болды, «бұл әлем жамандықтан тұрады, оны Құдай жаратпаған, ол Демиургтен пайда болған» дейді. Ал Христосты көктен түскен тәні бар тұлға деп санаған. Гностицизм бойынша Құдай мен адамдар эондар деп аталады, яғни әлемнің тұрақты бір бөлшегі. Адам жамандық жоқ басқа бір әлемнен пайда болған. Бұл әлемде біз қуғындамыз, біздің Отанымыз – басқа әлемде.

Мұндай пайымдаулар әрине «еретиктерге», шіркеу қызметшілеріне ұнамады. Гностиктердің ойы бойынша, ғылым – Христос пен бірнеше шәкірттеріне ашылған құпия. Гностиктердің осы ойлары туралы еңбектер 1945 ж. Египетте табылған «**Апокрифтің жаңа заветтерінде**» кездеседі. Ол өткен ғасырдың 70-жылдарында тұңғыш рет жарық көрді.

Жарық пен қараңғының, жақсылық пен жамандықтың, материя мен жанның күресі гностиктерге тән. Гностицизмнің тағы бір ерекшелігі **теодицея**, доктрина болады, олар «егер Құдай адамға мейірімді әрі әділ болса, неге жауыздық та бар?» деген сияқты сұрақтарды шешеді. Осындай сұрақтарды шеше отырып, гностиктер Құдай – жаратушы және Құдай – жазалаушы деген пайымдауларды енгізеді.

4.3. Философияның христиандық догматикасын әзірлеу (патристика дәуірінің екінші кезеңі – Августин Аврелий, Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник, Иоанн Дамаскин)

Патристиканың екінші кезеңі IV ғасырдың басымен V ғасырдың жартысы, христиандық шіркеулер грек-рим қоғамында елеулі тұлға болған кезеңге тап келеді. Бұл кезең **классикалық патристика** деп аталады. Шіркеу әкейлері жаңа теологиялық және христиандық идеологияны құрайды. Ортағасырлық Еуропада діни идеология еуропалық халықтардың консолидациясында ең басты факторлар болды, экономиканың дағдарысқа

ұшырауы кезеңінде шіркеу басшылары **христиандық мораль және оған сену** жолын көтерген. Бұл кезеңде христиандық философияның догматикаға негізделген жұмыстары қызу жүре бастады.

Батыс және Солтүстік Еуропада соңғы VIII ғасырдан бастап феодализм қарқынды тарала бастады. Бұл жер мәдениет орталығы мен философиялық ойлардың шоғырланған ортасы болды. Батыс еуропа халықтарында ортақ мәдени және тіл (латын) кеңістігі пайда болады. Шіркеу ірі феодал болды және иерархиялық феодалдық ұстанымдардың негізінде басқарылды. Шіркеу мектептері және монастырлар мәдени орталықтарға айналды. Білім тек діни мағынада болды. Философия тек қана монастырь мектептерінде оқытылды, оны болашақ шіркеу қызметкерлері оқыды. XIII ғасырдан бастап университеттер пайда бола бастағаннан-ақ өнер факультеттерінде философия (платонизм, неоплатонизм және аристотелизм араб тілінен аударма ретінде) оқытыла бастады. Философияның мақсаты ғылыми жұмыстар емес, шіркеу догмаларын қарастыру болды.

Христиандық догматиканың құрылуына үлкен үлес қосқан **Августин Аврелий**, лақап аты Блаженный (354-430 ж.). Оның ықпалы ортағасырлық батыста мәдениет құруымен әйгілі. Августин Аврелий патристика кезеңінің ірі философы және христиан шіркеуінің ірі теологы болды. Ол көптеген шығармаларды жазды, оның ішіндегі атақ алғаны **«Академиктерге қарсы»**, **«Жан мәңгілігі»**, **«Құдай қаласы туралы»**, **«Тәубеге келу»**, **«Ғажайып және жарамды зат туралы»** және т.б. Августин философиялық сенімді адамның ішкі жан дүниесімен ашады. **«Тәубеге келу»** еңбегінде, ең басты маңызды мәселе ғарыш емес, адам деп жазады. Әлем жұмбақ емес, біз өзіміз жұмбақпыз». «Өзінді-өзің сырттан іздеме, өзіңе қайта орал, ақиқат адам жанының ішінде . . . ». Жан мәңгілік. Ол – Құдайдың кейпі.

Августин бойынша Сократтың «Өзінді таны» еңбегінде Құдайдың образы мен оған ұқсастықты іздейді. Адамзат Құдаймен әлемнің соңғы бөлшегі қып жаратқан. Мұндағы ең бағалысы – оның жаны – Үштік Құдай образы. Адам мен Құдайдың байланысы туралы мұндай мәселені шешу ортағасырлық еуропалық философияға тән.

Барлық болмыстың себепкері болғандықтан Құдай философиялық пікірлердің орталығы болып табылады. «Құдай дегеніміз – бұл ақиқат». Августин және оның ізбасарлары үшін Құдайдың бар болуы ақиқаттың бар болуымен дәлме-дәл келеді дейді.

Философия ретінде христиандық догматтарды сипаттай келе Блаженный Сократ пен оның ізбасарларына еріп олар «жақсылық», «ақиқат», «махаббат», «жамандық», «адамгершілік» танудың сұрақтарын іздейді. Оның белгілерін айқындау мәселесіне келгенде ол платонизм мен неоплатонизмге арқа сүйейді. Августиннің ойы бойынша діни философияның ең маңызды мақсаттарының бірі ол Құдайды тану және дінге деген махаббат. Құдайды ол шексіз, мәңгілік, абсолютті бастамасы деп білген, ал шынайы өмір ол жаратылыстың жемісі. Құдай әлемді жоқтан жаратып, оны ары қарай жаратуын жалғастыра беретіндіктен ол ары қарай дами береді. Осылайша табиғат және Құдай дуализімі дәлелденеді, бірақ неоплатонизмге қарағанда

Августин Құдайды – адамды және әлемді өзінің еркіне сәйкес жаратқан жеке тұлға ретінде таниды. Әлем де, адам да құдіретті күшке тәуелді. Осылайша христиандық философия **жазмыш идеясын** және фатализмді негіздейді.

Жазмыш идеясына сүйене отырып, Августин Блаженный **дамудың** теологиялық концепциясын құрастырады. Ортағасырлық кезеңді «қазіргі заман» түрінде анықтау шіркеу әкелері христиандық әлемді «пұтқа табынушылар» ортасына қатал қарсы қойғаннан кейін пайда болды. Августиннің ілімі бойынша, адам дүниеге келмей тұрып т.б. оның іс-әрекеттері, қылықтары Құдайдың ерік-жігерімен белгіленіп қойған. Ол белгі игілікке (адам оған лайықты болмаса да,) немесе азаптарға (жазықсыз болса да) бағытталған болуы мүмкін. Құдай әлемді жаратқанда, барлық заттардың түрлерінің бастамасын енгізіп, әрі қарай өздері дамитындай мүмкіндік береді. Адамзат тарихы да осы заңдылыққа бағынады. Тарихтың даму негізінде адам санасының өзіне сенімділігі (бұл сенімнің негізі Құдай) мен Құдайға деген сүйіспеншіліктің танымдық күші жатыр. Осы түсінікті басшылыққа ала отырып, Августин адамзат тарихы бір-біріне қарсы екі патшалықтың күресінің нәтижесі деп тұжырымдайды. Олар Құдайға қарсы, күнделікті өмірдің қызығын күйттейтіндер мен Құдай патшалығы арасындағы күрес. Августин Құдай патшалығы дегенде жердегі оның өкілі – Рим шіркеуін айтады. Шіркеу Құдай патшалығы атынан сөйлейтін болғандықтан, оған жердегі пенделердің де бағынулары керек.

«**Тәубеге келу**» еңбегінде уақыт Құдайдың еншісінде деп жазады. Ол өткен күндерді, бүгінгі күнді, болашақты қосады. Әйтсе де «өткен күндер – енді жоқ, ал болашақ – әлі келген жоқ». Осы шақ болмыстың үздіксіз болуы. Ол уақыт адамның рухани әлемінде ғана өмір сүреді, өткен шақ, осы шақ, келер шақ болып бөлінуі. Өткен шақтың болғаны – бұл естелік, осы шақ – ол интуиция, келер шақ – үміт күту. Осылайша жан уақытқа табынады, себебі ол естелікпен, интуиция және үміт күтумен байланысты». Басқаша айтқанда, табиғат субъективті.

Августиннің оқуында **еркіндік** ең басты рөлде ойнайды. **Ол еркіндік сананы билейді** «сана ойланып, еркіндікті қалайды». Адам еркіндігі туылғаннан берілген құқығы. Адам Христостың заветтерімен еркін бола алады. «Христосқа қызмет ету шын еркіндікті әкеледі», – деп жазды Августин.

Сенімге қызмет ету Августин бойынша діни және сендіру болып екіге бөлінеді. Августин бойынша, тек саналы жандар ғана сенімге ие болады. Үміт сенімнен жоғары болады. Бірақ соқыр сенім жақсылыққа әкеп соқпайды. Сана сенімге деген қызметті қалыптастырады, ал ғылым – дінді қалыптастырады.

Сонымен сенім концепциясын қарастырғанда, ол тек діни феноменге ғана емес, адамдық көзқарасқа әкеп соғады. Ол сенім санаға қарама-қайшы келмейтінін нұсқайды. Сенім ол Құдайды танудың құралы. Сенім мен сана тығыз байланыста, **санасыз үміт болмайтыны сияқты, үмітсіз сана да болмайды.**

Августиннің сана теориясында, платонизм мен креационизм ойымен негізделеді. Ол бірнеше қатарды қосады: сезіну, қабылдау, өзгерістер. Бұл дене деңгейі білімнің толық көлемін бере алмайды. жан автономды, санамен ақиқатқа жетеді. Бұл процесс ақиқат интеллектісін ашады. Жан – автономды және спонтанды қарқынды, ақыл-оймен бірге шындыққа жетеді (барлық заттардың шынайы өлшемімен), яғни өсетін және өлетін ой жеткен шындықты, орнықты форманы, заттырдың жасалуын, барлық үлгілерді. Бұл жол Құдайды сену ашылатын жол болып табылады. Бұл жол өзін-өзі тану жолы – Құдай жолы, оның жақсылық, ақиқат, махаббат және тұрмыс сияқты маңызды атрибуттары.

Августин үйреткен: адам жаны – жақсылық пен жамандықтың күресі. Жақсылық Құдайдан болады, ал жамандық кемшіліктен немесе жақсылықтың жоқтығынан болады. Неоплатонизмде жамандық концепциясын негіздей келе, ол Құдайды тек абсолютті жақсылыққа қатыстырады. Бірақ әлемді жамандық билейді. **Теодицея** жайында өзінің ілімінде Августин: «Егер әлемді Құдай билесе, неге жамандық бар?» дейді. Ол жамандықты үш кезеңге бөледі: метафизика-онтологиялық, моральдық, физикалық. Онтологиялық көзқарас жағынан қарағанда жамандық жоқ, ол тек «дефект», яғни тұрмыстың жоқтығы. Әлдебір жамандықты жариялай отырып, адамдар өз пайдасы мен өзіне тиімді көзқарас бойынша қате пікірде болады. Моральдық жамандықтың бары рас. Бұл біздің еркімізден тыс күнә болып табылады. Жамандық физикалық (ауру, жан азаптары, өлім) күнә болады.

Ол мынадай қорытындыға келеді: адам жамандықты тек махаббат арқылы ғана жеңе алады. Осындай тезисті алға қоя отырып, адамның мәнісі – махаббатта деп біледі. Августин бойынша, махаббат екі түрлі болады, өзіне деген махаббат, Құдайға деген махаббат. Жеке тұлғаның бағасы оның махаббатқа деген өлшемімен беріледі. Адам тағдыры жерде, бұйырған махаббатта болады. Яғни, жамандық – ол өзіне деген махаббат, ал жақсылық – Құдайға деген махаббат.

Патристиканың соңғы кезеңінде Августин Блаженныймен қатар грек патристикасының соңғы могоикандары деп аталатын **Дионисий, Максим Исповедник, Иоанн Дамаскин** болды. Олар христиандық теологияны құрады, энциклопедиялық сипаттағы еңбектерін жазды, схоластикалық философияның негізін салды.

Дионисийді (V-VI ғғ.) апостол Павел Ареопагтағы уағыздарымен дінге кергізген. Дионисийдің атақты еңбектері: **«Көктегі иерархия», «Шіркеу иерархиясы», «Құдайлардың атауы», «Мистикалық теология»**. Бұл жұмыстарында ол «апофатикалық» теологияны жете зерттейді. Оның мәні, Құдайды түрлі атауға ие болуы мүмкін, тек оның атрибуттарын бөлуге болады. «Кім бәрінен жоғары болса» сол көрінбейді, сезілмейді, бірақ өзін иерархистік әлемде ашылатын ғаламдық сапта, үндестікте көрсетеді.

Максим Исповедник (580-662 жж.) «Құдай мен Христосты тану туралы ойлар», «Теологиялық жазбалар», «Әкеіміздің пайымдаулары» деген еңбектерінде табиғатты құдіретті образға жатқызады. Оның ұраны:

«Үмітсіз жасалған істер – өлім». Сондықтан ол әлем тарихы шіркеу тарихындағы мистикалық әлемнің бір бөлігі деп есептеген. Христостың үлесінде бір ғана энерия (монофизиттар) және бір ғана күш (монофелиттар) бар екеніне сын көзбен қарайды. Оларға қарағанда «Христостың екі табиғаты және екі еркіндігі бар: құдіретті және адамдық қасиет» деп санайды.

Осы кезеңнің ең маңызды шығармасы **Иоанн Дамаскиннің** (675-753 жж.) **«Православиялық сенімнің нақты мазмұны»**, мұнда Шіркеу әкейі ілімінің негізінде теологиялық оқу құрылады, ол патристика ойын жүйелеп құрады, аяқтайды. X ғасырдың басында оның шығармалары славян тіліне аударылып, Русь жеріне әйгілі болады. Осыдан бастап орыс философиясы басталады, яғни Құдайға деген махаббат нағыз философия болып есептеледі.

4.4. Ортағасырлық христиандық философияда схоластиканың қалыптасуының негізгі кезеңдері (Северин Боэций, Иоанн Скотт Эриуген, Ансельм Кентерберийский, Петр (Пьер) Абеляр, Фома Аквинский, Иоанн Дунс Скотт, Уильям Оккам)

Патристика мен схоластика арасында бір ортақ мақсат болды, Құдай сөзін көпшілікке жеткізу, христиандық идеологияны құру, патристика діни догмаларды жүйеледі, схоластика оны жай адамдарға қол жеткізе алатындай қылды.

Схоластика аясында VIII-XV ғасырларда ортағасырлық философияда логикалық теологияның негізі өз дамуын бастайды. Бұл кезең үш сатыға бөлінеді: XII ғасырға дейін – **ерте схоластика**, XIII ғасыр – **схоластиканың гүлденуі, кейінгі схоластика** – XIV-XV ғғ. Христиандық философия аристотелизмнің негізгі ойлары мен логикасын кең көлемде қолданады. Бұл кезеңде Еуропада Аристотельдің негізгі еңбектері мен оған қатысты шығыс философтарының грек және араб тілінен аударылған түсініктемелері белгілі болатын.

Схоластика – рационалды негіздеу және антикалық философия элементтері қолданылған христиандық наным-сенімді үйренудің жүйеленуі. Схоластика шеңберінде философия **«дін ілімі қызметшісінің»** рөлін атқарады және жеке ғылым болып есептелмейді. Схоластика кездейсоқ құбылыс емес, Еуропаның мәдени өміріндегі заңды құбылыс.

Дін мен философияның синтезінде қоғамдық астар бар. IX ғасырдан бастап феодализмнің қалыптасуының астарында «ортақ қарым-қатынас тіл (латын), көкте жалғыз Құдай (христиан діні), жерде ортақ билік (саяси және мемлекеттік биліктің орталықтандырылуы)» деген ұстаныммен біртіндеп еуропалық ұлттардың бірігуі басталды. Еуропалық ұлттардың бірігуіне олардың арабтарды еуропалық жерлерден ығыстыруы мен Араб халифатына қарсылығы себеп болды. Олардың діні мен философиясының бірлігі саяси және қоғамдық бірігуіне себеп болды. Осы кезеңде ғылымның бұрынғы «ханшасында» таңдау болмады: оның әлеуметтік мәртебесі өзгеріп кетті. Интеллектуалды ағартуға монополия шіркеу қолына өтті. Философия басқа да гуманитарлық тәртіптер сияқты тек қана шіркеулердегі мектептерде

болашақ шіркеу қызметкерлеріне оқытылатын. Осы жағдайларда схоластика гүлденеді («школа» – мектеп деген сөзден) және «**теология қызметшісінің**» міндеті анықталады: ақиқатты іздеу емес, формалды дәлел және дайын ақиқат сынынан қорғану, Библияда «ашылу» түрінде кездеседі.

Схоластика шеңберінде екі негізгі мәселе зерттеледі: 1) Құдайдың бар екендігі жан-жақты дәлелденеді; 2) универсалия – ортақ түсініктердің болу-болмауы, егер бар болса онда оған нақты заттар сәйкес келу-келмеуі анықталады.

Христиандық философия логикадан және Аристотельдің ойларынан тұрады. Бұл уақытта Еуропада Аристотельдің еңбектері және шығыс философтарының комментарийлері грек және араб тілдерінен латын тіліне аударылған жұмыстары әйгілі болды.

Схоластика – христиандық сенімнің антикалық философияда қолданатын жүйесі. Схоластика философияның діни қызметшісі міндетін атқарады. Ол Еуропаның мәдени өмірі болып табылады.

Схоластика жайында ең бірінші **Северин Боэцийдің** (480-524 жж.) еңбектерінде кездеседі, оны орта ғасыр «Сумма» деп атаған. Ол латын тіліне Платон, Аристотель, Порфирий, стоиктер мен неоплатониктер еңбектерін аудармақшы болады (бірақ 48 жасында император саясатына қарсы келгені үшін өлім жазасына кесіледі). Әйтсе де оның Аристотель еңбектерінен аудармалары «**Категориялар**», «**Аналитиктер**», «**Топиктер**», «**Софистикалық жоққа шығарулар туралы**», «**Пайымдаулар туралы**» XIII ғасырға дейін аристотельдік ілімнің жалғыз дінгегі болды.

Боэцийдің «**Философиямен жан тыныштығы**» түрмеде жазылған 5 кітаптан тұратын еңбегі әйгілі болды. Қараңғы қапаста жатқан ол әділдікке сенбейді, сондықтан өмірде әділетсіздік билейді.

Оның қараңғы қапаста пайда болған ханшасы – оны жұбатушы философия болды. Оның әлемді Құдай билейді деген сенімі пайда болды. Философия Боэцийге адамның мәңгілік табиғатын және оның көктегі орнын еске салады. Осы ойларды түйіндей отырып, ол өлімді қорықпай қарсы алады.

Боэцийдің түйіндеуі бойынша, тек философия ғана оны мазалаған сұрақтарға жауап бере алады. Айқын ақиқат – қарапайым және керемет: жақсылық мақтанда емес, атақта емес, байлықта емес, рахаттануда емес, биліктің күшінде де емес. Жақсылық – Құдайға сенуде, өйткені бұл қай жерде мүмкін болатын болса, сол жерде ақыл мен сенімді қосу керек.

Берілген трактатта схоластиканың маңызды мәселелері қарастырылады, уақыттың мәңгілікке қатынасы. Осы бір мәселені шешу қатынас пен заттың байланысын іздеді. Бұл мәселенің классикалық анықтамасы: «саналы табиғаттың индивид субстанциясы». Құдай жайында баяндаулардың дәлдігін (бар екендігі, қайырымдылығы) талқылай отырып «бар екендігі» (id quid est) мен болмыс (esse) арасындағы айырмашылықтарды түсіндіреді: **болмыс** (тіршілік ету) және **мағына** бір түсінік емес: тек қана қарапайым түп негізі бар Құдайда ғана болмыс пен мағына сәйкес келеді. Ал жаратылған заттарға келетін болсақ олар қарапайым емес күрделі, оны біз болмысы мен

мағыналарының ұқсамайтындығына қарап білсек болады. Сол немесе басқа зат тіршілік ету үшін болмысқа қатысы болу керек немесе басқаша айтқанда күдіретті күшпен жаратылуы тиіс. Заттар болмыстың анықтамасында көрсетіледі. Яғни жаратылған заттарға қатысты айтатыны, олар оңай емес, тым күрделірек болады. Заттың мәні оның қызмет ету анықтамасында. Бұл байланысқа Боэций «**универсалия**» деген термин енгізеді, яғни жалпы заттардың атауы. Заттың құрылу уақытын тәжірибеден алуға болады.

Бұл ойларды Боэцийге дамытқан Иоанн Скот Эриуген, ол христиандық әлемді неоплатоникалық оқумен қосуға тырысты. Адам жаннан, тәннен тұрады деп есептеді. Адамның жаны өзіне тәуелді емес, ол Құдаймен сыйланған, қашанда жақсылық пен әділдікке ұмтылады. Жан жақсылық пен жамандықтың арасын таңдайды. Табиғат бойынша, тән жанға, жан тәнге тәуелді.

Боэцияның бұл ойларын **Иоанн Скотт Эриуген (810-877 жж.) дамытып**, христиандық ілімді неоплатондық іліммен байланыстырғысы келген. Ол адамды жаннан, рухтан және денеден тұрады деп есептеді. Рух адамдарға тек Құдайдың көмегімен келеді, рухы бар адам жақсылыққа құмар болады. Жан жақсы мен жаманды таңдаушы. Табиғи заңдылық бойынша жан рухқа бағынса, дене – жанға бағынуы керек. Эриугеннің пайымдауынша, екіжақтылық күшті жан қызығушылықтан алады. Жамандық табиғаттан, Құдайдан немесе денеден шықпайды, оны адам өз еркімен жасайды.

«**Табиғаттың бөлінгіштігі**» трактатында Эриуген табиғат аясында барлық жаратылыс пен Құдайды зерттеген. Ол табиғатты: «жаратушы және жаратылмайтын» (Жаратушы Құдай); «жаратпайтын және жаратылған табиғат» (жаратылыс әлемі); «жаратпайтын және жаратылмағандардың табиғаты» (Құдай барлық жаратылыстың себебі) деп бөлді. Эриугеннің теологиясы өз еңбектерінде жаратылыстың және Құдайдың барлығы туралы ілімін паш етеді. «Құдайды барлық жаратылыстың жаны» деген пантеистік пікірі үшін шіркеу қызметкерлері тарапынан бірнеше рет сотталды.

Схоластиканың екінші фазасы «**Жетілдіру үшін сенемін**» принципін ойлап тапқан **Ансельм Кентерберийскийден (1033-1109 жж.)** бастау алады. Ол Құдайға сену мен оған құлшылық ету және шайтанның азғыруына түсіп күнәһар атанудың себептерін рационалистік бағытта түсіндіргісі келді. Ансельм әр адамда Құдайдың барына деген сенім бар деп ойлады.

Оның теологиясына ерік маңызды орын алады: жақсылық жасау адамға Құдайдан берілген. Августин секілді ол да ой-сана сенімнің ақиқаттылығын түсіне алмады, оның басты мақсаты Құдайды дәлелдеу еді.

Ансельм Құдайдың болмысын төрт тармаққа бөліп дәлелдеуін ұсынды. Оның үш тармағында Ансельм Құдайды оның әрбір жаратылысы бір-біріне ұқсамайтындығымен түсіндірді. Мәселен, әрбір істің қайыры бар. Біз затты тілегенде, оның қайырын тілейміз. Бірақ заттардың барлығы бірдей қайырлы емес, оның әрқайсысы жарамды емес. Олардың қайыры үлкенді-кішілі жарамдылығында, оның қайыры – Құдай.

Ансельмнің төртінші дәлелдемесінде қайырдың астарында «Құдай» ұғымы бар екендігін байқаймыз. **Құдай – өзге заттарға қарағанда**

тереңірек зерттелетін тақырып. Кейін Ансельмнің осы дәлелдемесін Кант «Құдайдың онтологиялық дәлелдемесі» деп атаса, Николай Кузанский «абсолютті максимум» деген екен.

Схоластикалық тәсілдің негізін қалауда маңызды рөлді Пьер Абелярдың (1079-1142 жж.). «**Sic et Non**» («**Бар және жоқ**») еңбегі алады. Христиандық туралы кітаптан көшірмеде Абеляр меншікті жауаптарды бермеді, ол, ақырғы жауаптар барлық теологиялық сұрақтарда болды, сондықтан бұны ары қарай зерттеу керектігінде.

Абелярдың пікірінше, шынайы өмір сүретін жалқылар, бірақ олардың өзара ортақ қасиеттері болады. Сөздер мен заттар арасындағы арақатынас орнаған кезде ғана талдау нақты болады деп Абеляр тұжырымдаған. Осыған орай, ол **реалистер мен номиналистерді** сынға алып, өзінің үшінші көзқарасын ұсынған. Абелярдың пікірінше, универсалия дегеніміз заттардағы әмбапты білдіреді. Әмбебап жалқылар шынайы өмір сүреді, себебі ол Құдайдың ақыл-ойында бар. Адамға ең керегі Құдайға сенуі болып табылады.

Схоластиканың үшінші фазасы аристотелизм арқасында дамыған «алтын ғасыр» деп аталады. Бұл ғасырдың ең көрнекті өкілі – **Фома Аквинский** (1226-1274 жж.). Оның «**Пұтқа табынушыларға қарсы сумма**», (Боэцияның шығармасына пікір), «**Жарытылыс туралы**», «**Табиғат**», «**Теологияның жиынтығы**» деген еңбектерін айтуға болады.

Фоманың пікірінше, «Құдайдан басқа ешнәрсе жоқ. Болмыстың өзі – Құдай. Бұл жоғары ақиқат. Қалғанының бәрі оның ой-өрісінің жемісі.». Бұл тезис кез келген ақиқат Құдайдың ақиқатына тәуелді. Бәрі Құдайға байланысты. Дін Құдайдың табиғатын түсіндіретін ілім. Ол аристотельдік ілімге сүйене отырып, өзінің пікірін нақтылау үшін бұған қатысты 5 дәлел келтіреді.

1) Қозғалысқа қатысты дәлел. Ол қазір кинетикалық дәлел делінеді. Яғни, барлық заттар қозғала алады, ал қозғалып тұрған заттар басқа заттарды қозғалысқа әкеледі. Сондықтан бұны Құдайдан басқа ешкім қозғамайды.

2) Дәлел. Материалдық әлемде өзінің түбінің бірінші себептен алушы себептес тәртіп өмір сүреді, яғни, салуға қажет біреудің алғашқы қандай барлық нәрсе Құдайдан.

3) Кездейсоқтық дәлелі. Бұл тұжырым табиғатта және қоғамда тек бір данадан ғана заттар бар дегенді білдіреді. Бұлар пайда болады және жойылады немесе өмір сүре алады, өмір сүрмейді. Бұл кез келген заттар өздігінен пайда болмайды дегенді білдіреді.

Қоғамдағы және табиғаттағы «қажеттілік пен кездейсоқтықта» дәлелдер өмір сүретін бірліктер айғақ заттардан, кездейсоқтықтан құртылады немесе жоғалады дегенді атап айтады. Мұнда кез келген құбылыс жоқ болады, олар табиғатта өмір сүрмеген. Олар өздігінен пайда болмаған. «Сондықтан әлдебір қажетті жанды жаратушы Құдай бар».

4) Дәлелдеу кемелділіктің дәрежелерін нұсқайды. Заттарда түрлі дәрежелер кемелділік болмыстың және абзалдықтың, көріктің көрсетілуі. Бұл біреудің барлық түйірлер үшін игіліктің және көрінген кемелділіктің

себебімен болып табылған – жаннның болатынына карамастан, оны біз Құдайдан деп атаймыз.,

5) Дәлелдеу әлемде ақыл – ойға қатысты құбылыстар, іс-әрекеттер мен мінез-құлық болады. Мұны біз Құдайдан деп білеміз

Аквинат жалпылық турасында шынайылықтың жоғалу ұстанымын осы дәлелдеуге ұқсатады.

– Жаратылыс жеке нәрсеге байланысты құрылады.

– Адами интеллект арқылы жалпы универсалия үндеседі. Осы дәлелдемелерге сүйене отырып, Аквинат универсалия мәселесін шешуде қалыпты релизм позициясын ұстанады. Ол болмыстың жалпы 3 аспектісін бөліп қарастырады.

- универсалия заттарға дейін пайда болған және құдіретті ақылда бар идеялар, бастапқы формалар ретінде.

- жалпы дүние бірліктен тұрады. Бұл «тікелей» адам санасымен шешіледі. Сондықтан да заттардан кейін пайда болады.

Аквинаттың айтуынша, «Ақыл-ой мен **философия сенімнің алғышарттар болып табылады**». Теология мен философия бір-бірімен тығыз байланысты: сенім ақылды пайдаланады, сенім шындықтан алыстамайды. «...сенім ақыл арқылы жетіледі, ал теология – философияны жетілдіреді». Философия мен теология арасындағы айырмашылық зерттеудің мәнінде емес, **Құдай, адам, әлемде** жатыр дейді басқалар Ал философия болса, ол да діни догманың дұрыстығын, ақиқаттылығын өзіне тиесілі беделімен дәлелдеуі керек. Фоманың болжауынша, ақыл мен сенім Құдайдың шынайылығын көрсетеді. Фома Аквинский шынайылықты үшке бөледі:

- «жалпы шынайылық» – Құдайдың құдіреті арқылы болады;

- «ерекше шынайылық» – Құдайдың құдіретімен болады, адамдармен қарым-қатынас, ерекше тарихи жағдайлар, т.б.

Аквинаттың ойы бойынша, адам өмірі Құдайға қатысты. Ол бұрын Құдайға жақын болған. Бірақ күнә жасағаннан кейін ол Құдайдан алыстады, оған қарсы шықты. Ізгі ойы тұманданды. Адам Құдаймен байланысты жоғалтты. Ол байланысты тек қасиетті кітап арқылы жөндей алады. Ол адамның табиғаты рационалды, ойы жақсылық пен жамандықты біледі дейді. Тек оның еркін ойы ғана жан-жақпен байланыста болады немесе күнә жасайды. Жамандық туралы ойын ол грек философтарының айтқанын мәнге алады, жамандық дұрыс ойдың болмауында емес, Құдаймен байланысты үзуде Фоманың ойынша, жамандық соңы жан мен еркіндіктің құртылуында (Августин Блаженный).

Ол адам табиғаты рационалды, оның ақыл-ойы жамандық жасауды, адамдықты біледі.

Иоанн Дунс Скотт (1266-1308 жж.) – жаңа уақыт философиясын әкелуші. Ол теология ғылымы бойынша жұрт алдында сөйлеуде «еретиктік» екі шындықты ашқан: сенудің шындығы, білімнің шындығы. Ол «**Аристотельдің метафизикаға қатысты сұрақтары**» және Петр Ломбардскийдің сол уақыттағы теологиядан негізгі «**Сентенции**» түсініктемесінің авторы. Скотт осы жұмыстарында ойға келмейтін ақиқат бар

екенін айқындайды. Мысалы: әлемнің басы уақытта, жанның мәңгілігінде. Бұл ақиқатқа адам дәлелдеумен емес, өзінің ізгілік сенімімен келеді, оны түсіну үшін білім керексіз.

Дунс Скотт теология мен философияны ерекше бөлгенде адам өз бетімен Құдайдың бар екенін, жанның мәңгіліктігін дәлелдей алмайды. Ол теология мен философияның бөлек екенін көрсетеді. Теология (Құдай туралы оқу), шынайылықтағы ақиқаттан шыққан. Ал философия (метафизика) тұрмыс туралы оқу. Болмыс барлық тіршілікке тән құбылыс. Құдайға да, ол жаратқан барлық заттарға да тән құбылыс. Болмыстың шынайылығы оны тудыратын себеп-салдарын біз салыстыру, ой елегінен өткізу арқылы білеміз. Бірақ бұл бәріне қатысты, бірақ ерекше. Болмыстың бірінші белгісі жай емес, шексіз болмыс. Осы мәңгіліктерде – Жақсылық, ақылдылық және т.б сәйкес келеді. Шексіздік біреу, көп емес. Құдай жігерінің арқасында әлемдегі заттарды жаратқан.

Схоластиканың төртінші кезеңін Уильям Оккам (1285-1349 жж.), Аквинат пен Скотт бастаған сана мен сенімнің, сондай-ақ, философия және діннің аражігін көрсетеді. Оккам философия Құдайға сенетін кәнизак емес, ал теология ғылым емес, тек сенім күшін әсірелеу деп көрсетті. Ол ақиқаттың комплекісі, сенім күші бекітілгені дейді. Оған білімнің сенімге байланысы қосалқы мінез айқын. Ибн Рушдта: «Екі жақты шындық оқуды бөліп, адам ақылы мен сенім байланыспайды, мәңгі бөлініп тұрады». Оккамның айтуынша, логикалық және рациональдық негізді табу мүмкін емес, бұл ой ашық айтылған.

Оккамның ойынша, адам мен Құдайдың байланысы таза күйінде Құдайдан болады, басқа байланыс жоқ. Сондықтан, Құдай мен адам арасындағы адамдар олар тәкаппар болады. Бұнда ол метафизиканы жақтайды. Құдайдың еркіндігі бар.

Уильям Оккам ерекше назар аударған тағы бір нәрсе Құдай еркін сенімді күшті жақтайды, бірақ басқа заңдарды құруда мән жоқ. Сол жағдайды қорғай, отырып, Оккам жалпылама ұғымда сынға реализмді (ілім туралы нақтылығының – ортақ ұғымдардың) ұшыратты. Идеяның нақтылығының мерейі, бір көзқарас Оккамда, тәңірлік еркіндікті шектейді, ал-, бұл Құдай жасайды, идеялармен келіседі. Шындыққа қарсы номинализм бағытын ұстайды. Оккамның ойынша, Құдай дара және кездейсоқ нәрсе жасайды. Жалпы қажеттілік ұғымы назардан тыс қалады. Ғылыми таным тірегі лингвистикалық талдау немесе сын емес- эксперимент болу керек. Оккам өзінің «**Оккамның ұстарасы**» деген еңбегінде адам не адам табиғаты дара құбылыс деп айтады. Адамның ақыл-ойы кез келген құбылысты тани алады. Оккам адам санасының универсалдылығын, себеп пен жорамалдың байланысын, уақыт, т.б маңызды қатынастарды жоққа шығарады. Дәлелдеудің өзі қарпайымдылыққа негізделуі тиіс.

Бақылау сұрақтары:

1.Ортағасырлық философтар ойларының негізгі сипаты және басты тақырыптары.

2.Апологетиканың идеялық көздері және басты проблематикасы.

3.Августиннің патристикасы.

4.Аквинаттың схоластикасы.

5.«Оккамның ұстарасы» еңбегінің ұстанымы.

V Бөлім

Ортағасырлық араб-мұсылман философиясы

5.1. Құран және мұсылман дін ілімі, мутакаллимдер мен мутазилиттер мектебінің қалыптасуы

«Араб-мұсылман» философиясы терминінің астарында тек араб тілінде оқып, жазған Араб халифатының құрамына кіретін елдер ғана емес, сонымен қатар парсы тілінде де жазған түрлі халықтың философиясы жатыр. Философия діндік бағытта ғана емес, ислам басым болған мәдениет салаларында дамыды. Оның басты ерекшелігі ортағасырлық философия сияқты бірден дамуында. Араб-мұсылман философиясы зороастризм, гностицизм, манихейст, христиан және буддизм діндерінің ықпалымен ортаға шықты. Ислам теологиясының дамуына антикалық философиялық ойлар үлкен септегін тигізді. Араб-мұсылман философиясы ислами мәдениеттің бір бөлшегі болғандықтан «шығу тарихының өткенісіз» болып қала береді.

Араб-мұсылман философиясының (VIII-XV ғғ.) дамуы үш сатыға бөлінеді: 1) мұсылмандық дін ілімі – **мутакаллим** мен **мутазилиттер мектебінің қалыптасуы**, суфистік бағыттың пайда болуы.

2) **перипатетиктер** әл-Кинди, Ибн Сина, әл-Фараби, Ибн Рушдтың (Аверроэс) шығармашылығы;

3) түркі философиясы: орта ғасырдағы шығыстық ілім өкілдері: Жүсіп Баласағұни, Ахмет Йассауи **және т.б.** ғалым-энциклопедистердің **шығармашылығы.**

Мұсылмандық діншілдік бірнеше ғасырда қалыптасты. Мұсылмандардың Қасиетті кітабы **Құран** тіпті XI-XII ғғ. мұсылмандық мәдениеттің ең өркендеген кезеңінде діни, этикалық және құқықтық тәрбиелеу **Сунна (соңғы пайғамбар Мұхаммедтің (с.а.с.) қалдырған ақыл, өсиеті)** бағытымен толықтырылды. Құран және Суннамен қатар олардың жалғасы ретінде мұсылмандық діни ілім құрылды. Діни ілімнің алдында: Құранның мағынасын ашу, оны жаңа догматтармен толықтырып, мемлекетті басқаруда, шаруашылықта, құқықтық басқаруда және теологиялық пікір таластарда туатын мәселелерді шешу қойылды.

Ислам негізгі екі басты бағытта дамыды – Суннаны ұстанатын (ортодоксальды классикалық ислам) және Құран мазмұнын түсінікті оқу және **шиизм**, ақиқат деп танылатын бағытынан тұрды. Исламның таралуының басты қағидасы мистицизм және теологиялық негіз тұрғысынан

көп талқыға түскен бір Құдайға табыну (таухид) еді. Ислам дінінің таралуының алдыңғы кезеңінде жалпы Құдай туралы ойлар қалыптасты. Бұл бір жағынан, қабілеттілікті айқындау туралы теологияның негізінде болды.

Олар схоластикада исламаның – **калам** (сөз), дейтін бөлігін қарастырды, яғни догматты қолдамады. Алла тағаланы көре алмасақ та, бір тылсым дүние бар, осы тіршілікті жаратқан Алла бар. Олардың болжауынша, адамдардың тәуелді болып және мүмкіндіксіз қиналуында **заңдылық** бар, ол Алланың әділеттілігі. **Тіршілік те** солай. Мутазалиттер де **Құран Құдайдың жаратқаны емес**, оны жаратушы Мұхаммед деп болжады. Себебі, олардың ойынша, шындықты білетін жалғыз нәрсе сол. Бұл ойларды талқылауға шешуде белсенділік танытқан мұсылмандық діни ілімді дәріптеуші **мутазилииттер** – теоретик **Уасыл Ибн-Атаның** (699-748 жж.) арқасында «ерекшеленген» (араб тілінен «ерекшелену») болатын. Олар исламның – Құдай мәңгілік болғандықтан оның көпжақтылығын мойындамаған догматтар ілімі қалам (сөз, баяндама) схоластикасын ойлап тапты. Құдай жаратушы әрі жаратылысқа жан бітіруші, бірақ оның пішіні мен жүйесін айқындамайтын басты заңдылық сияқты. Олар Алланың мейірімділігінің шексіздігінен кінәлі адамдар өмір бойы азап шекпейді деп ойлаған, сонымен қатар мутазалиттер Құранды Құдай жіберді, ал Мұхаммед пайғамбар оны бізге жеткізуші ғана, олар барлық діни сенімнің басты негізі ақиқатқа көз жеткізу деп оқытты.

Мутазилииттің (бір Құдайға сенушілік) негізгі ұстанымдары **Абу Худайл аль-Аллаф** есімімен байланысты. Ол Құдайды ойлау жүйесі арқылы да тануға болады оған ақиқаттың қажеті шамалы деген. Өзінің сөзін растау үшін келесі тұжырымдамаларды ұсынған. Сол заматтарда Салих есімді бір маг-зороастриец болыпты-мыс, оның Жарық пен Қара түнектен тұратын екі жағы болған екен, оның ойынша, олар бір-біріне қарама-қарсы келеді, ал олардың қоспасы әлемді құрайды. Бұл келіспеушілік тудырды. Аллаф Жарық пен Түнектің қоспасы бір-бірімен ылғи үйлесімді болды ма деген сұрақ қойған. Салих ол екеуі бір зат болатын деп жауап береді. Аллаф қайтадан: «Егер екі зат бір-біріне қарама-қарсы болса, қалайша үйлесіп кете алады? Оларды араластырушы бір күш болу керек, оларды тек қана – таңғажайып күш немесе Құдай ғана араластыра алады» депті. Тағы бір сөзінде Аллаф: «Сенің көздегенің не?» Салих: «Мен Құдайдан екі Құдай бар деген сенімді растайтын ризашылығын сұрадым» дегенде Аллаф: Сен Құдайдың қайсысынан ризашылық сұрадың? Сен сұраған Құдай бұл үшін тағы да басқа Құдайды нұсқауы мүмкін» деген екен.

Ол алғаш болып адамға керек білімі туралы өте жоғары білімге көтеру үшін екі бағытты ұсынған: қажет дүниені тануға бағытталу (Алланың бар екендігін мойындау және ақиқатқа көз жеткізу), басқа да қалған сезім мен ой-сана арқылы жетілетін білім салалары.

Аллаф еркіндікті сезіну тек біздің әлемімізде ғана мүмкін деген. Қабірде адамның еркіндігі шектеледі, яғни еркіндік жоқ. Тозақта мәңгілікке қалып, азап шегу мүмкін емес, себебі Құдай аса мейірімді. Адамның еркіндік

құқығын қорғай отырып, Аллаф догматтарға ғана емес, тіпті фатализмге шыққан.

Мутазилииттер мұсылмандық ортодокстар (мутакаллимиттер) тарапынан қудаланып, IX ғ. олардың іліміне тыйым салынды.

Мутакаллимиттер өкілі, мутазилииттердің саяси өмір мен табиғи өмір салттары ілімін сынға алған **Маймонид әл-Ашари** (873-935 жж.) еді. Құдайдың есімінің көптігін адам санасына сыймайтындай құдіреттілігін баяндай отырып, олар исламда креационизм (әлемді Құдай жаратушы) бағытын және фатализмді (алдын ала болжау идеясы) қалыптастырды.

Мутакаллимиттер ілімі жасырын құрылған, Құранды сөзбе-сөз түсінбей, астарлы мағынасын ашып түсіндіруді қолдаған **«таза ағайындылар»** тарапынан талай рет сынға алынды. Олар «әлемді» Құдай жаратты және оған бәрі қайтарылады» деген неоплатондық идеяны ұстанушылар болатын. «Ағайындылар» «адам қайтыс болған күні, оның жанының туылатын күні» деген. **Ойшылдың терең білім алуудағы басты мақсаты – жанын тазартып, оны нұрландырып, жақсылыққа бейім болу.** Дін адамзат өнегелігін арттыруға бағытталмаса, өз мәнін жоғалтқаны дейді олар. Олардың басты мақсаты элинизм ақиқатын исламмен біріктіре отырып адамзатты өнегелікке шақыру.

Жасырын құрылған «Таза ағайындылар» қоғамының мүшелері тәңір жіберген – Төре, Құранды, Библияны дәріптеп, ғылым мен ой-санаға сүйене отырып, діни қаскөздік адамгершілік арқылы жеңетіндей қоғам құруға болады деді. Олардың ілімдері екі жүзжылдыққа дейін қызмет етіп, ислам әлемінің дүниетанымына ықпалын тигізсе, гуманисттік идеялары суфиялар мен араб-мұсылман перипатетиктері тарапынан алға дамыды.

«Таза ағайындылар» танымы исмаилиттер көзқарасына жақын болды. Исламиттер философиясы (X ғ. аяғы-XI ғ. басы) Хамид ад-Дин әл-Кирмани ан-Насафи, Хибатуллах аш-Ширази, Ибн-рахим әл-Хамиди еңбектерінде жарияланды. Олардың «барлығын құраушы» өмір туралы, ғарыштың орын тәртібі және белсенді өмір салты туралы ілімдерінің бастауы стоицизм болар. Өздері тәжірибие жүргізген сандардың сыры және өздері ұсынған әлем құрылымының макроструктуралық «баланс» ұғымы пифагорлық мектептен бастау алған. Неоплатонизм тұрғысынан олар Бір Құдайға табыну (Алла) концепциясын қалыптастырды. Әлемнің исмаилиттері имамның жанына айналды. Исмаилиттер бойынша, имамның жаны кәдімгі діншілден ерекшеленеді. Ол өз кезегінде жеті пайғамбардың (Адам, Авраам, Ной, Моисей, Исус, Мухаммед, Али) тәнінен өтіп қоныс «жердегі имам» жанында қоныс тауып, ұштасып жатыр. Олардың айтуынша, пайғамбарлар белгілі бір мақсатпен – әлемдік тарихтағы тәңірлік құпияларды адамзатқа түсіндіру үшін келеді. Олар қарапайым адамдарға Құдайдың біздер үшін түсініксіз еркіндік құпиясын адам тілімен жеткізген. Жеті имамның әрқайсысында (соңғы Исмаилды қосқанда) өз міндетті істері, өзіндік мақсаттары болған.

5.2. Классикалық сопылықтың философиялық аспектілері

Сопылық исламға дейінгі дуаналар қозғалысы сияқты пайда болған. Ол олардың қарсылығын білдіруші, бұл әлемнен қашып, аскетизм мен Құдайды тану деңгейіне жету жолы болды. Ирландиялық суфизмді зерттеуші **Роберт Грейвздің** пайымдауынша, «суфистер, бізге белгісіз болып қалған тарихы бар ежелгі рухани ағайындылықты елестетеді». Бірақ суфистердің тарихын б.д.д. II мыңжылдықтан бастау алады десек болады. Суфистердің белгілі бір құлшылық ететін шіркеулері немесе діни орындары болмаған. «Суфий» терминінің өздері әзілмен қарайтын «квакер» деген сөзбен байланысты сияқты, әзілге жылы қабақ танытады. Суфизм қалың көпшілікке «бірнеше уақыт бойы исламның ортасында ғана қолданылғандықтан, шығыстық сипатқа ие болғанда танымал болды», қазіргі нағыз суфизмді Батыста да Шығыста да кездестіруге болады, ол генерал да, шаруа иесі де, саудагер де, құқық қорғаушы да, мектеп оқытушысы да, тіпті кез келген адам да болуы мүмкін. **«Әлемде бола тұрып, әлемнен болмау»**, табиғатынан шыншыл, қулықсыз, кінәшіл болмау, өзіңнен жоғарыларға қорқа қарау – нағыз сопылықтың идеалы.

Сопыларды тәрбиелеу дінмен, поэзия (ақын, Шығыстың ақындары суфизмді дамытушылар болған), өнер, медицина (адам жанын психологиялық, психиатриялық жолмен емдеу), тіпті құрылыс саласымен байланысты болды. Салт бойынша 12 жылдық білім алған кез келген суфист, көмекке мұқтаж адамға ешқандай ақша алмай шынайы көңілмен жанын демалдыратын рухани, психологиялық көмек көрсетуге тиісті. Ескі салттарды және құпия білімдерді сақтаушылар еуропалық друидтер сияқты суфистер де ерекше білімдерімен, салттарымен адамдарды емдеуде омыланы қолдануы кездейсоқтық емес. Осы орайда, айта кететін жайт суфисттік бағыт діни ағаш секілді өсіп шықпайды, кез келген ағашқа бекініп, көгеріп, көкке жетеді. Алепподағы мұсылмандық жазалау мекемесі тарапынан жазаланған суфист Ибн әл-Араби өзін ақтауда оның басты мақсатым «адам Құдайшыл санатқа жетуі діни махаббат арқылы» екендігін дәлелдеу еді деген екен.

Теологиялық тұрғыдан суфистік ілім неоплатондық идея **эманация**, адам жанының Құдайға сіңісуі туралы индуистік ілім мен зороастрлік ілім **«жарқырау теориясына»** (Құдай күн сәулесі мен от жарығында) ұқсайды.

Суфистер исламның **«Алладан басқа тәңір жоқ, Мұхаммед оның елшісі»** деген басты ұстанымдарын **«Алладан басқа жаратушы жоқ»** деп өзгертіп, Құдай бар және ол барлық жерде бізді бақылаушы екендігін алға тартады. Бұл монотеизм емес, пантеизм. Эманация идеясына сәйкес, жаратушыны жалғыз деп тану діншілдердің жан тәніне сіңеді. Бірақ, азап шегу, қиыншылыққа тап болу адамды бұл өмірден бездіріп, Құдайға жақын болуға итермелейді. Бұл экстаздық қалыпта, яғни жан суфистің жанымен байланысқа түскенде байқалады.

Алғашқы сопылықтың мазмұнын ашып, баяндаған **Мухиддин Ибн әл-Араби** (1165-1240 жж.) деген атпен танымал Ұлы шейх Абу Бакр Мұхаммад Ибн Али болатын. Бұл арабтардың «мистикалық ойшылы» Меккеден білім алған басқарушы мен оның патшалығы туралы кітап **«Футухат»** трактатының авторы. Шығыстанушы ғалымдар оның бұл еңбегін **«ислам**

ғылымының энциклопедиясы» деп бағалаған. Онда алғашқы сопылардың өмірі мен айтқан өсиеттері, эзотериялық ғылымның сопылық қағидалары, кемел адамның қалыптасуы туралы баяндалған. Араби «**кемел адамды**» этикалық тұрғыдан қарамай, онтологиялық гностикалық тұрғыдан сипаттайды. «Адамда – әлемнің барлық жаратылысы бар» дейді ол Әмбебап адам, немесе «логос адам» Араби бойынша «жаратылыстың бірлігі» – монада, ғарыштық аспектіде әлемнің көшірмесі. Ғарыш адам секілді дамуды қажет етеді. Адам микрокосмос сияқты, ал ғарыш үлкен адам.

Сопылықтың шебері болып қана қоймай, поэзияның шебері бола білген Араби өзін былай спаттайды:

Мен махаббат дінін ұстанамын,
Мені қазір кейде киік бағушы деп атайды.
Кейде христиандық монах дейді,
Ал кейде парсыдан шыққан ойшыл деседі.
Менің үш сүйгенім бар
Үшеуі шын мәнінде біреу ғана....

Араби, сопылық дәстүр бойынша ойды дұрыс түсінбеген жағдайда өзіне қарсы шығушылардан сақтанып, астарлап сөйлеу тілін қолданады, оның музасы негізінде (нимфа, бикеш, кемпір) үш сфераның бірігуі, яғни сопылық бағыттың қызметі – жан поэзиясы, жанды емдеу, жанды тәрбиелеу.

Кемел адам концепциясын дамыта отырып, Ұлы шейх оны гностицизм тұрғысынан қарайды. Осы аспект бойынша адам «Мұхаммедтің идеясы», «сөз» Құдайдың ісі, яғни бүкіл әлем «үлкен Құран». Араби Құранның және әлемнің образы ұғымын Мұхаммед пайғамбармен байланыстырады. Басқаша айтқанда, ол, Мұхаммед деген Құран, яғни «Құдайдың елшісіне қарау Құран кітапты оқумен тең» дейді.

Ол Құранға кемел адам концепциясын құру үшін ғана жүгінбейді, сонымен қатар барлық дін мен діншілдердің сенімін бір жерден шығаруға тырысады. Сопы ретінде Араби Құдай «хамелеон» секілді түр түсін өзгертіп, уақытқа, жерге еш байланыссыз су сияқты кесенің түсіне қарай өз түсін өзгертіп барлық кейіпке ене алады. Бірақ, суфизмнің негізін салушының діни универсализмі діншіл догматтар үшін «ұлы революциялық саяси әрекет» болды.

Араби әлемнің бірлігі «барлық жаратылыстың абсолютті бірлігі» – абсолют, феноменалды әлем деңгейінде байқалатын монизм принципін құрды. Абсолют, Ақиқат әлем жаратылысындағы жалғыз ақиқи шындық. Құдайды тану алдымен оның есімдерімен таныс болудан басталса, материалдық тұрмыстың формаларымен түсіндіріледі. Араби, басқа да сопылар секілді әлемді Құдай «өзі басқаратын, қарамағына алған әлем» деп түсінеді.

Оның ізбасарлары – **ваджудисттер** – әрбір көпшілік қауымның артында бірлік жатыр, ал кез келген зат өзін «бір тұтастылықты қалыптастырушы бірліктен» құралған дейді. Бұл абсолютті монизмнің сопылық философиясын Гегель, Шығыс пантеистері үшін бірліктің үлгісі деп бағалаған.

Сопылықтың мистикасы ортодоксальды мұсылмандардың руханилығы мистикалық діншіл **әл-Ғазали** (1059-1111 жж.) тарапынан өркендеген болатын. Өзінің **«Философтарды теріске шығару»** кітабында ол Аристотель, әл-Фараби мен Ибн Синаның ілімдерін сынға алады. Философтар дейді Ғазали, заттардың шынайы табиғатымен келісе алмайды. Ол әл-Фарабидің және Ибн Синаның адам санасы жаратылыстың ең биік шыңы деген ойларымен келіспейді. Ирандық ойшыл ой-сананы бастауды басқаратын зат деп қана қарайды. Ғазали ой-сана адамды тек мақсатқа жетелеуші, бірақ жаратылыстың жұмбағын, сырын аша алмайды дейді. «Тек сананың көмегімен барлық сұраққа жауап табуға болмайды.. сана барлық мәселенің шешімін тауып берме алмайды» деп жазған, сонымен қатар, сана оның ойынша, тек біраз сұрақтардың жауабын таба алады, сондықтан оны да жоққа шығаруға болмайды.

Перипатетиктерге өзінің «еретикалық» сыни көзқарасымен Ғазали ашариттер (мутакаллимдер) ілімін құптап, алайда олардың ілімдерін берік ұстанудан бас тартқан.

Түркілік сопылықтың негізін өз заманында шейх ұстаз мәтрәбесіне дейін жеткен Қожа Ахмет Йассауи салған. Ол 1103 жылы Түркістан қаласында туылып, исламдағы суфизмнің өркендеген кезеңінде өмір сүрген. Бірнеше мың жылдар бойы қалыптасқан суфизм, еуропалық гностицизмнің шығыс зороастризмнің, грек неоплатонизмінің, христиандық мистицизмнің және т.б. ілімдердің бойына ең жақсы жақтарын жинаған ілім еді. Онда жеке тұлға ұғымы жақсы дәріптеліп, өз әлемінде, жанында Құдай дәрежесіне көтерілу қарастырылады.

Суфизм мен тәңірлік теориялық әлемнен практикалық ілімге жақынырақ. Құдайды табиғатқа сіндіре отырып оны үш деңгейде бөліп қарастырады. Қай қайсысын да болмасын, адам «Құдайдың жанында» активті рөл ойнайды. Көбінесе бұл ілімде ұқсастықтардан гөрі ерекшеліктер басымырақ. Тәңірлік – әлемді танудың бір ілім түрі, оны көбінесе көшпенді халық ұстанған. Сопылық Құдайды тануға бағытталған. Тәңірге табынушы ғұмыр бойы өмірде табиғи заңдылықты сақтап, күн көрісті осылайша Құдайды тануға бағыттайды. Сопылық көзқарасы бойынша, әлемдік бірлікке қол жеткізу және адам мен Құдай арасындағы бірлікке жету тек адамның қолынан келеді. Суфистердің ілімі бойынша өзін-өзі тану және Құдайды тану бес сатыдан тұрады: сезімдік әлем, идеялар әлемі, жан әлемі, Құдайдың абсолютті болмысы, кемел адам. Осы бесінші сатыда сопылықтың жүрегі экстазға кенеледі, яғни Құдаймен бірлікке түстім деген сенім. Сопы үшін білім жүректе, ал тәңіршіл үшін ол салт-дәстүр мен күнделікті өмір сүру салтында жасырынған. Бірақ мұнда білім берудің тағы да бір құралы – тіл, яғни символдар тілі мен белгілер тілі, салт-дәстүр, киім кию үлгісі бейнеленген метафора пайда болады. Сөз бен әуен қазақ пен сопылық үшін ұлы ақылдылықтың, ойшыл бола білудің шифры жасырынған сыр.

Йассауи өзінің **«Диуани хикмет»** кітабында өз заманының дүниетанымын сипаттайды. Оны тіпті ортағасырлық мемлекеттердің өмір салты бейнеленген кітап десек те болады. Бізге белгілі болғандай, бұл ілімде

«жолға түсу» суфизмге түсу мағынасын білдіреді және адамның рухани жаратылысы баяндалады. Адамның жетілуінің басты мақсаты бұл өмірдегі өткінші заттардан бас тартып, «өлім келмей тұрып, өлуге» деген құштарлық. «Жанды тәрбиелеу» сопылық үшін Құдайды тану абсолютті ақиқатты танумен тең, осылайша адам өзін-өзі таниды. Өзін-өзі танудан Құдайды тануға дейінгі жол оны жақсы көруден, ақиқатқа өз күшімен жетуге дейін жалғасады, яғни жүрек, сенім, ақыл. Ол әйел адамдарды құрметтеп, дәріптеуі керек, сөзшіл болмау керек. Осындай адам үшін символ, өлең шумақтары және притчи – жұмбақ ілімнің сырын ашудың шынайы әдісі. Сопылық үшін өмірдің мәні Құдайды жақсы көру және адамдарға рухани білім беріп, тұлға қалыптастыру.

Барлық сопылар тариқат Құдайдың сүйіспеншілігінің мәнін түсіну арқылы экстазға әкелетіндігін біледі. Сонымен қатар олар, экстаз өз алдына Құдаймен бірігу емес екендігін біледі, себебі Құдаймен бірігуге егер экстазға жеткен сопы күш жинап бәрін қайтадан бастауға дайын болса ғана жетеді. Бұл қысқаша айтқанда «Сөз беру және оны орындау!». Ахмет Йассауи әлемдегі барлық жаратылыстың өз бағыты барын білген. Осыдан болар Қожа Ахмет Йассауи Мұхаммед пайғамбардың жасына жеткенде өмір сүруден бас тартып, жертөлеге түсіп, рухани және моральдық тұрғыдан өзінің қаншалықты діни міндетін атқарғанын көрсетті. Йассауи толық мағынада Құдайдың және адамзаттың алдында барлық парызын толық орындағандығын көрсетті.

5.3. Араб-мұсылман философиясындағы пантеизм және перипатетизм, энциклопедизм, универсализм: әл-Кинди, әл-Фараби, ибн-Сина, ибн-Рушд, Жүсіп баласағұн, Махмұт Қашқари

Араб халифатының құрылуымен мәдени және ғылыми байланыстар, ғылыми зерттеулер тереңірек әрі нақты бағытта жүргізілді. VIII-XII ғасырдағы шығыс мәдениеті мен философиясында **перипатеттік мектептің құрылуында** «Бірінші ұстаз Аристотельдің» ықпалы зор болған. Перипатеттік оқымыстылар халифатта «**фалсафа**» деген атқа ие болды (араб тілінен грек тіліне аударғанда «философия»). Мұсылмандық шығыс перипатетизмнің өміршеңдігі сол ешқандай бұлжымай қатып қалған. Араб-мұсылман философтары (**фалсафа**) аристотелизм ойларынан неоплатонизм, аристотелизм, неоплатонизм, суфийстік мистикалық гносистің, зороастризмнің және буддалық көзқарастың негізінде өздерінің оқу бағытын негіздеді. Бұл оқу түрі ерте еуропалық схоластикамен бірге дамыды, бірақ өзіндік негіздемесімен ерекшеленеді. Ортағасырлық араб-мұсылман философиясының негізі – ол ешқашан «теологияға бағынышты болуға тырыспаған. Перипатеттік мектептің негізін салушы **Әбу Юсуф Ибн Исхак әл-Кинди** (800-879 жж.) болды. Ол «араб философы» деген құрметті атқа ие болған ортағасырдағы шығыс антикалық ойшылдарының шығармаларын аударған, терең білімді ойшыл.

Кинди Исламға қарсы шықпағанымен, «шектеулі адамдарды» сынаған. Оларды сенімділікті жақтамайтындар сенімнің жаулары санаған. Кинди мұсылмандық теологияға қарсы шыққан кейбір ойлары болды.

Киндидің философиялық шығармаларының ең таңдаулылары: «Тұңғыш философия жайлы», «Философияны меңгеру үшін Аристотельдің жазған кітаптар саны жайлы трактат», «Бес мәнділік жайлы кітап». Ол Аристотельдің ойларын жалғастырушы ізбасары болды. Оқу-білім негізін дінге қарсы қойды. Нақты бағыттағы ғылымды арифметика мен геометрия, астрология, үйлесімділікті зерттеуші ретінде танылды. Философиялық шығармалары логика мен таным теориясына байланысты болды. Кинди танымның 3 негізгі сатысын көрсетті.

- 1) логика және математика;
- 2) жаратылыстану ғылымы;
- 3) метафизика.

Киндидің Шығыс перипатетизмнің тарихында ақыл-ой туралы тұжырымы ерекше. Ақыл тек адамға тән, ол дәлелдеумен қатар жүреді. Философия «барлық сұраққа жауап береді». Аристотельден кейін Кинди ақыл-ой туралы нақты анықтама береді. Ол негізгі мынандай категориялар болды: материя, форма, қозғалыс, кеңістік және уақыт. **«Бес Жаратылыс туралы еңбегінде материяны негізгі санайды «Интеллект туралы» трактатында ақыл-ойдың классификациясын атады және ол Аристотельдің «Жан туралы» еңбегін келтіреді. Киндидің ойынша, белсенді интеллект – бұл ойдың мазмұнынан құрылған әлемдік логос. Ол шынайылықты іздеуден артық ешнәрсе жоқ дегенді ұстанды. Интеллект туралы ұғымын жалғастырушылар әл-Фараби мен Ибн Сина болды.**

Әбу Насыр Мұхаммед ибн Мұхаммед ибн Тархан ибн Узлаг әл-Фараби (870-950 жж.) философияда әл-Киндимен қоса, Аристотельдің ізін қуып, басып озған. Фараби көптеген антикалық философтарды сынап, жетістікке жеткен; аударды, жинады және Аристотельдің «Органонын» жинақтап, ортағасырлық идеологияның сұранысы бойынша Стагириттің логикалық ілімдерін жетілдіріп, оған пікір жазған. Оның музыка, логика және басқа да ғылым салаларын жеткілікті меңгергені соншалық, оны әлі күнге дейін Аристотельден кейінгі «Екінші ұстаз», яғни біріншіні басып озды деп атайды.

Ғылым саларында ол метафизикаға көп көңіл бөліп, оны «ғажайып ғылым» деп атаған, ал ол пән жаратылысты зерттейтін болғандықтан алдымен Аллаһты басты негізге алады. Фараби, Құдайды тану тек философтардың қолынан келеді дейді.

Оның топтастырған ілімі бойынша бірінші орында – тіл туралы ғылым, яғни грамматика, екіншісі – логика. Фараби үшін – логика жай ғана ілім емес, ол – грамматикамен ұштасып жатқан өнер. «Логиканың парасаттылықпен және ақылымыз жететін объектілермен байланысы, грамматиканың тілмен байланыстылығы сияқты» дейді. Логика – негізінде аристотельдік «Органон» заңдары жатқан дұрыс ойлай білу ғылымы. Ол – кез келген ғылымды игере алуға көмекші.

Үшінші бөлім, бүтін ғылым саласының жиынтығы негізделетін математика: арифметика, оптика, астрономия, астрология. Фараби арифметика мен геометрияны теоретикалық және салыстырмалы деп бөледі. Бұл ол өмір сүрген дәуірдің ғылым деңгейін көрсетеді. Оның «жұлдыздар туралы ғылымына» астрономия, астрология, физикалық география салалары кіреді, яғни Жердің тіршілігі бар және жоқ жерлері туралы ілім.

Төртінші, қорытынды бөлімде гносеология мен онтология негізге алынып жазылған физика және метафизика қарастырылады. Келесі бөлімдерде музыка, ауырлық күші ғылымы, құрылыс өнері қарастырылған. Бұлар тіпті, Фараби зерттеген салалардың жартысы ғана, аталған ғылым салалары антикалық және ортағасырлық философиямен салыстырғанда шығыс перепатетиктерінің әлдеқайда алда екендігін аңғартады.

Фараби, адамгершіліктің басты мақсаты – бақыт дейді. Оны танымсыз және еріксіз тану мүмкін емес. Ерік – сезіммен, еркіндік – логикалық ой-санамен байланысты. «Қайырымды қала тұрғындары» трактатында Платон мен Аристотельдің ізін жалғастырып, өзі құрған идеалды мемлекет моделін ұсынады. Бөлектенген қалада адамдардың жақсылық жасауы, бақытқа жетуі оңайырақ. Осындай мемлекеттің саяси құрылымын адамдардың дене мүшелері қалай берік орналасса, сол секілді мемлекетте де бірлік болатындығын аңғартады. Адамдардың осындай ой-санасы оны жақсылық жасауға, жақсы мен жаманды ажырата білуге мүмкіндік береді. Мемлекеттің барлық іс-әрекеті сол мемлекет тұрғындарының қажеттілігін қамтамасыз етуге бағытталуы керек. Осы мәселелерді шешу үшін мемлекет басында адамгершілігі мол, ерік-жігері мықты адам отыруы керек. Ол рухани және зайырлы билік құрып, жақсы, рухани және дене жағынан сау, ақылды болуы тиіс. Осындай басшы халықтың ғылымға деген құштарлығын ашып, басқаларға жанашыр болуға, ғылымның дамуына ықпалын тигізеді. Фараби осындай қайырымды қала тұрғындары нағыз бақытқа біріге отырып жете алады дейді.

Авиценна (Ибн Сина) (980-1037 жж.) шығыс философиясының және медицинасының патшасы саналады. Оның 18 бөлімнен тұратын «Сауығу кітабы» атты философиялық шығармасы логика, физика, математика, философия салаларын қамтиды. Осы энциклопедиялық еңбегі XII ғ. батыс философиясының өркендеуіне үлкен септігін тигізген баға жетпес білім көзіне айналды.

Авиценна өзінің трактатында Аристотель философиясымен ғана шектелмей, Құдай, табиғат, әлем мен заттардың жаратылысы туралы өзіндік ой қосады. Ол барлық жанды затты Құдайдың уақыттан тысқары жағдай туғызуына байланысты жаратылды дейді. Аристотель ойы бойынша, Құдай – «ойлау туралы ой», ойлаудың нағыз биік шыңы.

«Философия әміршісі» тек терең білім арқылы Құдайға жол табуға болады. Ол ғылымның өзіндік тобын құрды: теориялық ғылымдар шын мәнінде адамдардың іс-әрекеттерімен байланысты емес, бірақ әлемде өзіндік жол табуға көмектеседі. Оларға – ғылымдардың жоғары сатысы, жеке ғылымдардың бастауы бола білетін (арифметика, геометрия, оптика,

астрономия, музыка) математика, ал ғылымдардың төменгі сатысы – физика. Бұл табиғат туралы ғылым. Бұл сатыны «тәжірибиелік» ғылымдар аяқтайды: этика (адамдардың әдебі туралы), экономика (шаруашылықты жүргізу туралы), саясат (мемлекетті басқару туралы).

Шығыс және Еуропа елдерінде Авиценнаның «**Медициналық каноны**» – толық аты «**Дәрігерлік ғылымның каноны**» үлкен сұранысқа ие болды. XII ғ. оны Г. Кремонский латын тіліне, кейін басқа да еуропа елдерінің тіліне аударылды. Бұл медициналық энциклопедия 40 рет басылымға шығып, Еуропа елінде Библиядан кейінгі ең көп оқылатын кітап болды. Бұл кітап бойынша бірнеше ғасырлар бойы (XIX ғ. қосқанда) Еуропа елдерінің университеттері теория мен дәрігерлік практикаға үйретті.

Егер Авиценнаны шығыс философиясының патшасы атаса, батыстың араб-мұсылман философиясының патшасы деп Испанияның Кордовасынан шыққан **Ибн Рушдты атаған (1126-1198 жж.)** Бұл әмбебап оқымысты еді: дәрігер, құқықтанушы, теолог, математик, философ-перипатетик. Оның трактаттары бізге ислам теологтары тарапынан жоққа шығарылып, испан еврейлері арқылы жеткен.

Ол орта ғасыр перипатетиктерінің өзекті мәселесіне айналған сенім мен білімнің, дін мен ғылымның рационалистік бағытын зерттеген. Гносеологияны зерттеуде Аверроэс пассивті және активті сана деп бөледі. Пассивті сана адамнан, оның ынтасынан бөліп қарастырылмайды. Активті сана жалпыға ортақ және ол мәңгілік. Жалпы ой-сананы ғажайып санмен қатар алып қарастырамыз. Жеке тұлғалардың санасы жалпыадамзаттық санамен байланысты.

Бұндай тұжырымдамалар догматикаға берілген теологтардың ызасын келтірді. Олар Авиценнаны Құдайға сенбейтін, еретист деп атады. Олармен қоса, перипатетиктердің іліміне қарсы шығып, олардың мәңгілік әлем және ғаламның жаратылмағандығы туралы ойларын теріске шығарған Әл-Ғазалидің «Философтарды теріске шығару» атты еңбегін негізге ала отырып, Ибн Рушд «Теріске шығаруды теріске шығару» еңбегін жазады. Философияны ортодоксальды мұсылмандықтан қорғай отырып, бұл еңбегінде философияның теологияға тәуелді еместігін айтады. Ой-сананы өрістететін философияда қарастырылатын мәселелер мұсылмандық шарттармен шешілмейді. Ибн Рушд «дінді философиялық дәрежеге көтеру керек», осылайша діни мәтіндер философияның арқасында құпталады деп, «екіжақты ақиқат» концепциясын құрды.

Бұнымен Шығыстың соңғы перипатетигі сенімді еді. Осы жігерлі рационализмі үшін ол мұсылмандық андуализмнің құрбанына айналып, тарихта жазылғандай уланып өлтірілген еді. Бірақ, оның идеялары бірнеше онжылдықтан кейін Сигер Брабатский, Роджер Бэкон және т.б. Батыс Еуропа елдерінің ойшылдары көмегімен жүзеге асты. Шығыстың араб-мұсылман философиясы Платоннан – Аристотельге дейін, Авэрроэсадан – Еуропа елдеріне кеңінен жайылды.

Түркі мәдениеті мен философиясындағы рационалдық дәстүрде XI ғасырдың көрнекті өкілі, ғұлама ғалым «Құтты біліктей» терең

философиялық мұра қалдырған Жүсіп Баласағұнның орны ерекше. Орта ғасыр философы «шығыс пантеизмінде сопылық идеологияның» концепциясын жақтады. Билікті бір қолға жинау, мемлекетті барынша орталықтандыру үшін тарихи қажеттіліктен туған туынды. Сондықтан бұл еңбекті мемлекеттік басқару саясаты, заң ережелері, халықтың мінез-құлқы мен салт-санасы, әдет-ғұрыптары негізінде барша принциптерді өз бойына жинақтаған энциклопедия деп атауға болады. «Құтты біліктің» тақырыбы, мазмұны негізінен бақыт, әділет, ақыл, қанағат сияқты мораль философиясындағы басты ұғымдарға балама ретінде алынған. Орта ғасыр философының негізгі туындысы «Құтты біліктегі» көзқарасы орта ғасырдағы Ресейдің «Домострой» энциклопедиясындағы айтылған оймен өте ұқсас келеді. «Құтты білік» дастаны 85 тараудан, 6500-ден астам бәйіттен тұрады. Кезінде бұл кітапты шығыс патшалары алғызып оқитын болған. Жүсіп Баласағұнидің дүниетанымында оны кесек философиялық ой-толғамдарын саяси-әлеуметтік тұжырымдар, әдептілік ережелері, мемлекет басқару заңдылықтары, ғылым-білім жиынтығы құрайды. Ғұлама әлемдік үйлесімділік негізінде әділетті адамзат әулетін құруды армандады. Сондықтан да ол ғылым мен білімге зор мән берді. Баласағұни ұғымдарды әділдіктің, бақыттың, ақылдың және момындықты атайды. Тарихи, психологиялық, педагогикалық ілімдердің жеке адам туралы ғылыми теориясына сүйене отырып, Жүсіп Баласағұндай халқы үшін күй кешкен адамдардың тұлғалық қалыптасуына, дамып-жетілуіне тума қасиеттер, өскен ортасы, әлеуметтік жағдайдың ықпалы зор болғаны айтылды. Бұл энциклопедияда Түркі өркениетіндегі өмір сүру құндылығы баса айтылады (М. Орынбеков). Баласағұн философ ретінде және тәрбиелік тағылымға толы педагог ретінде артына өшпес мұра, тәрбиелік дәстүр, өнеге қалдырған адам. Оның үйретуінше адамның жетіліп қалыптасуы, оның ішінде жастар тәрбиесі – қоғамдық жағдайлардың, айнала ортаның ықпалымен, оң әсерімен тәрбие арқылы және адам табиғатын туысынан – дүниеге келумен бірге болатын қасиеттер арқылы қалыптасатыны қозғалды. Жүсіп Баласағұн адамның дамуы, өсуі – тәрбиенің жетістігі дей отырып, адам бойындағы ізгілік, ізеттілік, қайырымдылық – бәрі адамға тек тәрбие арқылы беріледі дегенді баса айтады. Ғұлама-ойшыл осы еңбегінде адамның мінез-құлықтарының нормалары мен ережелерін, әр түрлі қоғамдық дәрежедегі жіктердің бұл қоғамды басқарудағы міндеттері мен қызметтерін белгілеп береді. «Құтты білік» атты кітабы – бограханов тілінде түрік сөздерімен жазылған өмірлік ақыл-ойдың философиялық ескерткіші.

Ғұлама ойшылдың: «Адам өледі, бірақ оның сөзі өлмейді», «Ақылдың көркі – сөз», «Тілдің көркі – сөз», «Адам көркі – көзінде» деген ұлағатты сөзі өз мағынасын жойған жоқ.

Баласағұн гуманизмі «Диуани Лұғат ат-түрк» атты үш томдық түркі энциклопедиясының авторы Махмұт Қашқари (1029-1101 жж.) еңбектерінде өз жалғасын тапты. Онда тарихи-мәдени, этнографиялық және лингвистикалық материалдардың үлкен мұрасы сақталған. Махмұт Қашқари бұл еңбегінде Орта Азия мен Қазақстан жерін мекендеген түркі

халықтарының фольклорын, лирикалық әуендерін, қаһармандық жанрындағы эпос үзінділерін, тарихи мұралар мен аңыз әңгімелерін баяндаған. Кітапта қазақ тіліне енген төрт жүзден аса, оның ішінде бізге жеткен 875 сөз бен 60 нақыл сөздер, мақал, мәтелдер жинақталған. Бұл энциклопедияда ХІ ғасырдағы түркі халықтарының өмір салты мен қазіргі қазақ халқының наным-сенімі, мұсылмандық және суфийстік діни көзқарастары тұрғысынан ұқсастығын байқаймыз.

Өзінің қалдырған мұрасында Қашқари: «Бұл кітапты мен алфавиттік ретпен құрастырдым, оны нақыл сөздермен, саджамен, мақал, өлең шумақтары, раджазамен және прозаның үзінділерімен әшекейледім. Қиындықты жеңілдеттім, түсініксіз дүниені түсіндірдім және жылдар бойы еңбек еттім: оған өздері оқып өскен өлеңдерді қостым, осылайша олардың аталарының білімдерімен таныстырғым келді және де өздері ақыл айтқанда қолданатын нақыл сөздерін ұрпақтан-ұрпаққа қалдырсын деген ниетпен жаздым. Сонымен қатар кітапта мен есте қаларлық жайттар мен әйгілі сөздерді жинақтадым, осының арқасында кітап биік шыңға көтеріліп, үлкен сұранысқа ие болды» деген екен. Бұған келесі үзінділерді оқи отырып, көз жеткізе аламыз:

«Күндер уақытты асығыстыққа итермелейді, адам күштерін тежейді. Бұл оның заңдылығы, бұған қарамастан ол барлығына бірдей. Егер әлем көздеп тұрып оғын атса, таудың шыңы да сынады». «Ұлым, саған жақсылыққа құмар болуды мұрагерлік етемін. Жақсы жар тауып, оның соңынан ер». «Күн мен түннің ауысуы өткінші өмір секілді өтеді де кетеді. Кім оларға қарсы келсе күшінен айырылады». «Дүние мен зат адамның қас жауы. Дүниені жинағаным – төменге тартатын терең суға батқаным деп біл». «Барлық азаматтар дүниенің кесірінен құртылды. Байлықты көрген сәтте олар грифтің қазынаға жолыққанындай атылады. Өз мүліктерін өздері қолдануға қымай, кедейлікке тап болғандай, алтын жинауға кіріседі. Дүниенің кесірінен пенде Құдайды, отабасын, ұлдарын, туыстарын ұмытып, өздерін-өздері тұншықтыруда». «Жақсылыққа құмар бол, бірақ оған жеттім деп көкіректік танытпа». «Еккен адам ғана, жемісін көреді». «Үлкенге құрмет көрсету сауап жинау».

Қашқари адам танып, зерттейтін барлық ғылым салалар, соның ішінде діни және философиялық салаларға қатысты терминдердің практикалық түсінігін жалпытүркі тілінде және қыпшақ тілінде жазған. Бұл сөздікті оқи отырып, біздің көз алдымызға прототүркілердің өмір салты көзімізге елестейді.

Түркі ойшылы, мәдениет пен тілді, атажұртымызды ұмытпай, оларды пір тұтып, достық қарым-қатынаста болуымыз керектігін өсиет еткен. Адам табиғатты сүйіп, үлкендерді құрметтеп парызын өтеуі керек. Олар намысшылдық, кеңпейілділік пен мақтан тұтарлық қасиеттерге ие болулары керек. Осылайша, Қашқари түркі халықтары бойынан табылатын бағалы қасиеттерімен ұрпаққа үлгі болулары керек дейді.

Бақылау сұрақтары:

1. Мұсылмандық ортодокс философиясы (аль-Ашари, аль-Газали).
2. әл-Фарабидің сопылық философиясы.
3. Шығыстық перипатетизмнің философиялық идеялары.
4. Ибн-Рушдтың философиялық көзқарастары.
5. Сопылықтың түркілік тармағының ерекшелігі неде?

VI Бөлім

Қайта өрлеу дәуірінің философиясы

6.1. Философия өнер ретінде: даралықты табу (Данте, Петрарка, Леонардо да Винчи т.б.)

XIV-XVI ғғ. – Еуропа елдерінің экономикасындағы, саяси және мәдени өміріндегі өзгерістер уақыты. Еуроәлем бірінші кезекте Орталық, Батыс Еуропа және Жерорта теңізі елдерінің экономикалық мүдделері арқылы саяси бірлікке ұмтылды. Ф. Бродель «XV-XVIII ғғ. материалдық өркениеті, экономикасы және капитализмі» атты кітабында «... жаңа Еуропаның бастауына мына екі ұлы кешендерді жатқызуымыз керек, олар: солтүстік және оңтүстік Нидерландия және Италия, сонымен бірге Балтық және Жерорта теңізі» деп көрсеткен. Соған қарамастан, екі кереғар бастаудан басталған Еуропаның экономикалық дамуы оның нарықтық бірігуінен ғана емес білімнің, өнердің, мәдениеттің ұштасуында жатыр. Осы процесс қаланың және қалалық мәдениеттің өсуіне себепші болды.

Шығыстың қайта өрлеуі еуропалықтардан бұрын басталды. Оған Н.И. Конрадтың айтуынша, XI-XVII ғғ. дейін созылған Аспанасты елінің гуманистік тұжырымдамалары негізделген VII ғ. басталған Қытай ренессансын жатқызуға болады. «Хань Юй және қытайлық ренессанс бастауы» еңбегінде ол итальянша «гуманизм» терминінің синонимі ретінде қытай тілінде адамды сүю мағынасына саятын «жень» сөзін алды. Хань Юй оны ертеде Қытай елінің ең ескі кітабы саналатын Конфуцийдің «И Цзин» кітабынан тауып алса керек. Ал (XI-XVI ғғ.) Солтүстік Шығыс елінің қайта өрлеуі өзбек әдебиетінің негізін салушы Әлішер Науаи есімімен байланысты. Соған қарағанда, Қиыр Шығыс елінің қайта өрлеуі антикалық мәдениет – перипатетиктердің ізбасары «екінші ұстаз» атанған әл-Фараби есімімен тығыз байланысты.

Еуропа елдері әлеуметтік-экономикалық қатынастардың, тарихтың жаңа үлгісіне дайын болған кезде шығыс мәдениеті батыс мәдениетінің бастауы болды (В.К. Чалоян).

Қоғам өміріндегі осыншалықты өзгерістер өнердің, табиғи және нақты ғылымдардың, сонымен қатар ұлттық тілдегі әдебиет пен философияның көмегімен жүзеге асты. Өрлеу дәуірі философиясында: уақыт өте шешілетін сұрақтар «таза» академиялық сипатта болмады. Философиялық ойлар көптеген жарияланымдарда, ғылыми трактаттарда, өнерде, тіпті

архитектуралық жаңартуларда жарияланып отырды. Басқаша айтқанда, ақылға деген сүйіспешілік өнердің әр саласынан көрініс тапты. «Қайта өрлеушілер» шіркеулік догматизмге қарамастан адамның Құдайға деген сенімін ақылдың кені ретінде пайдаланды. Геоцентризмнен антропоцентризмге және гуманизмге өту адамдардың өнерге деген қабілеттіліктерінен, ішкі бостандыққа деген ұмтылыстарынан байқалды. Адам өзі Құдаймен, таңғажайып табиғатпен арақатынасқа түскенде өзінен «жан-жақты адам» тәрбиелеп шығарады. Бұл адамның «жердегі тәңірлігінде», оның сенімінде және әмбебаптылығы мен жеке тұлғалығында байқалады. «Гуманизм» терминінің өзі латын тілінен аударғанда «homo» – «адам» деген мағына беретіндігі рас. Гуманизмнің қалыптасуы – қайта өрлеу дәуірінің ерекшелігі. Италияда «гуманист» деп түрлі саланың өкілдерін атаған: философтар мен мәмілегерлер, көпестер, шенеуніктер мен патрициялар. Солардың ішінде – ақын Дантэ Алигьери, саясаттанушы Никколо Макиавелли, философ Лоренцо Валла, граф Пико делла Мирандола, дана Леонардо да Винчи және т.б. Оларды біріктірген, өздерінің мамандықтарынан бөлек гуманистік бағытта өмір сүру мен оған атсалысу еді. «Жанның ұлылығын» бағалаған олар жақсылыққа деген құштарлықтарын оятты. Гуманистер «уақытты жоғалтпау керек» ұстанымымен отанға қызмет етіп, ол үшін еңбек етіп, оқып өз үлестерін қосты. Олар оқуды сәнге айналдырды. Л.М. Баткин өзінің «Итальяндық гуманистер: ойлау және өмір сүру стилі» атты еңбегінде: «ілімге деген құштарлық дербес емес, ұлттық гуманистік» деген екен. Бірнеше тіл білетін ғалымдар антикалық еңбектерді тек философиялық тілмен емес, қарапайым халық түсінерліктей аударды. Ф. Энгельстің анықтамасы бойынша, бұл титандарды күш жағынан да білім жағынан да қажет ететін дәуір болды. Ал А.Ф. Лосев бұл дәуірді «титанизмнің өзге қыры» деп нақтылады. Монахтардың дінін жасырын қабылдаған шіркеу ойшылы «Қайта өрлеу эстетикасы» атты еңбегінде Қайта өрлеудің адам өміріне кері әсері мен «рухани әлсіреудің» адам болмысына әсерлерін айта түсті. Ренессанстық қоғамда жеке даралық өзін жақсылыққа жаны құмар, жамандыққа қарсы тұрар адам ретінде көрсетеді. Олардың арасын бөле жаратындай шекара да жоқ. Құндылықтардың бағасы түсіп, ойлау әркімнің қолынан келетіндей халге түссе, тұлғаның жекелей дамуы «жаңа заманның қайғысының азаюына алып келеді» деді. Бұл өмірде өзін жалғыз, жан-жақты, сенімді сезінсе, бұл адамзат үшін құлдырау» деген екен У.Шекспир. Сонымен қатар, өзіне тым сенімді болу адамзатқа қауіп әкеледі. Жеке даралық және прагматизм басымдылықпен емес творчестволық күшпен өлшенеді. Бұл қауіп «өткенді жоққа шығару, келешектің әлі жоқтығын, қазіргінің жоқпен теңесуіне» әкеп соқтырады (Б.Г. Кузнецов).

Осы шарттармен философия өнермен және ғылыммен тығыз байланысқа түседі. Адамның бостандығын мойындау платонизм, аристотелизм, неоплатонизмде, антикалықтың – пантеизм мен антропантеизмінде кең мағынаға ие. Жаратылстану, математика, физика,

астрономия ғылымдарының дамуы өмірге натурофилософия сияқты жаңа ғылымды енгізді.

Ақын Данте Алигьери (1265-1321 жж.) Қайта өрлеу дәуірінің атасы деп саналады. Өзінің «**Құдіретті комедиясында**», «**Жаңа өмір**», «**Пир**», «**Монархия**» атты еңбектерінде ол – адамзаттың бастауын бірліктен табады. Адам өз бойындағы жеке қасиеттерге, ақыл-ойына, өз бақытына жауапты. Ол үшін жұмаққа апаратын оның діни сауаты мен жер бетіндегінің барлығын білетін антикалық ойшыл, оратор және ақын Вергилий болып табылады. «**Құдіретті комедияның**» персонаждары Сигер, Брабантский, Фома Аквинский, Демокрит, Сократ, Платон. Ал осы өмірдің картинасын ол неоплатонизм бағытында суреттейді.

Данте неоплатонизмге сүйене отырып, қоршаған ортаны, табиғатты адамнан бөліп-жарып қарамайды. Оның пайымдауынша, адам табиғи құндылықты жерден, қоршаған ортадан алса, рухани құндылықты діннен, Құдайға сыйынуудан алады. **Философия** – мемлекет басқаруда, ал **шіркеу** – Тәңірлік хандыққа жол сілтеуші. Монарх шіркеуге тәуелді болмауы керек, ал адам өмірінің мәні аскетизмде емес, **өмірдің жергілікті шартын жетілдіруде**.

Философияда гуманистік бағыттың негізін қалағандардың бірі **Франческо Петрарка (1304-1374 жж.)** болып саналады. «Әмбебап адамға» саятын ол өзін саясат, әдебиет, поэзия, ғылым, риторика, философия ғылымдарында жақсы таныта білді. Петрарка Еуропада жоғары білімді адам атану үшін оқуға міндетті болып табылатын «грек-рим адамгершілігі» мектебін алғаш ашқан. Ол Еуропалық поэзияда махаббат ұғымының жаңа мағынасын «ашқан». «**Менің құпиям**» атты тамаша бикешке арналған еңбегінде – «**Донна Лаураның өмірі үшін**», «**Донна Лаураның өлімі үшін**» жолдарында Франческо махаббат тек өкініштің бұлағы емес, сонымен қатар ол арқылы өмірге деген құлшынысты арттыуға болатындығын көрсетті.

Петрарка әдебиеттің, өнердің жаңашылдығын ашу үшін соқыр ойларға емес антикалық өрлеуге ой салу керектігін бекітті. Өзінің «**Өзіндік білімсіздік пен басқалардың білімсіздігі туралы**» еңбегінде схоластикалық ілімді адамға керексіз деп тапты. Схоластарды сынға ала отырып, Петрарка «Аристотельге, оның ізбасарларына қарсы шығып жатқан жоқ». Гуманист ретінде ол философиялық зерттеулерде адам негізгі нысан болуы керектігін айтады. Тек қана Құдайды танып қоймай, адамның Құдайға деген сенімін, көзқарасын зерттеу керек. «Менің құпиям» деген еңбегінде ол Августиннің, Францисканың және Истинаның өмір туралы әңгімелерін сипаттайды. «**Гуманизм**» терминін ғылымға алғаш енгізе отырып ол Христиан діні арқылы адамсүйгіштікке үйретуді көздейді. Басқа сөздермен айтқанда, алғашқы гуманист философияның негізі адам туралы ғылым болуы тиіс дейді.

1341 ж. Петрарка Отан алдындағы қызметі үшін Капитол шындарында ескі замандағыдай алқагүлмен марапатталып, Римге шақырту алады. Осылайша, орта ғасырда антикалық дәстүр қайта жанданған еді.

6.2. Құдай, әлем және адам туралы қайта өрлеу философиясы

Өнер, бейнелеу өнері, әдебиет, философия және саясаттың қайта өрлеуінің үш сатысында да антропоцентризм үстемдік етті, яғни бірінші орынға жеке тұлғалықты қойды. Ескере кететін жайт, адамның әмбебаптылығын көбіне Құдайдың ықпалымен жүзеге асты деп түсінген заман болды.

Ең алғаш антикалық зерттеуде схоласттардың шектеулі логикаларын салыстыру анализмен алмастырған Дарынды гуманист **Лоренцо Валла** (1407-1457 жж.) болатын. Өзінің **«Рахаттану туралы»** трактатында эпикурейлік дүниетанымға қарсылық білдіріп, адамның жауаптылығы өзінің табиғатынан екендігін түсіндіреді. Валла адамға соқыр сенім емес,

«Цицеронның риторизмі жаңаша ойлауды және шешім қабылдауды үйретеді дейді, яғни ақиқатқа күмәнмен және сынмен қарау керек. Оның эпикурейлік этикасы жеке бөліктерден: жақсылық жасаушы қажеттілік деп қараса, оның сынын рахаттану ретінде қабылдау қажет.

Лоренцо «Еркіндік туралы», **«Монахтық обет туралы»**, «Жаңа өсиетті салыстыру», «Қараниеттілікті Константиннің сыйлығы ретінде талқылау» атты трактаттарында Рим Папаларының зайырлы биліктеріне қарсылық білдіріп, адамгершілікті азғындаушы монахтардың және шіркеу қызметкерлерінің көңіліне ақау түсірді. Осындай талас-тартысқа түскен Валла «шыншыл ойлар айту номиналистика» сияқты шынайы бола алмайды, себебі кәдімгі адами тілге жат, ал схоласттардың «жалпы түсінігі» – ойдан шығарылған деген қорытындыға келген.

Айта кететін жайт, Италия гуманизмі «әдеби түсінікпен» және бірінші орында зерттеумен, антикалық тілдердің таралуымен, әдебиетпен, өнермен біржақты болды. Италияда қоныстанған гректердің көмегімен итальяндық гуманистер антикалық ойшылдардың шығармаларын жинақтады. Осылайша, қалаларда антикалық мұраларды аударумен айналысатын мәдени орталықтар пайда болды. Антикалық әуесқойлар арасында бір ағым пайда болды. Олардың ішінде философ, ойшыл деп бағаланған Платон жақтаушылары көп болды, ал Аристотель олар үшін схоластикалық әдісті жандандырған қатардағы ойшыл әрі физик болып қала берді.

Соларды бірі, «Платон достары» үйірмесін ұйымдастырушы, Флоренциядағы Платон академиясына қызмет еткен, өзін «ғылымды сүйген гуманист» деп атаған, Платонның барлық диалогтарын аударып, «Философия өмір бейнесі» атты еңбекті мыңжылдан соң қайта жандандырған Марсилио Фичино (1433-1499 жж.) еді. Сол уақыт замандастарының айтуынша Платон академиясында өмір шеңберінің портреті, ал жанында күлімсіреп тұрған Демокрит пен жылап тұрған Гераклиттің портреттері ілулі тұратын. (П.Таранов). «Академиктер» Платонға ғашық қоғамның еркін адамдары болатын. Олар гуманизмнің, ой еркіндігіне, өзіндік жетілуге атсалысқан.

Фичиноның талпынысы жемісті аяқталды. Өзінің адамға және философияға деген көзқарасын: «табиғат адам болуымыз үшін барлығымен қамтамасыз етті, гуманитарлық ғылымдар – барлығы да, адам болу үшін, философия – шын жүректен жасауға ұмтылуды үйретеді» деген афоризмінде

білдіреді. Оның идеалы білімділік пен біліктілік, белсенді «ғылымға берілген» адам болатын. Фичино өзінің «терминін» ғылымға берілуді еркіндікке ұмтылу деп түсіндіреді. Іштей еркін болған ол бұл ұстанымын шынайылыққа айналдыра білді. Көбіне ол өзіне мінездеме беретін, себебі айтқан сөздері іске қатысы болмай қалатын. Табиғатынан аурушаң, орта бойлы, өркешті Фичино отанына адал адам болатын.

Жан-жақты білімді (үш факультетті бітірген – медицина, әдебиет, философия) Фичино өзінің шығармашылық қызметін бірнеше мыңжылдық бұрын жазылған белгісіз теологиялық-философиялық трактаттардан бастаған. Ол платондық салт бастау алды деген оймен сол еңбектердің 18 мәтінін және діни-мистикалық тұжырымдамаларды аударған. Оның қаламынан Платонның «Халдей оракуласы», «Зороастрға пікір», «Эннеадь», Платонның диалогтары, Гермес Трисмегисттің, Дионисия Ареопаганың, пифогорлықтар мен неоплатонниктар Порфирия, Прокла, Ямвлиха еңбектерінің аудармасы туған.

«Платонның жанның өлмейтіні туралы теологиясында» Марсилио неоплатонизмнің идеяларын алға тарта отырып, ортаға философия күң емес, теологияның әпкесі яғни ғылыми дін деген жаңа тезис тастайды. Гуманист әлемді иерархиялық ретпен қарастырып, Құдай, періште, жан, қасиет, материя деп 5 сатыға бөледі. Осындай пантеистік бейнеден көретініміз Құдай барлық жаратылысты сүйіспеншілікпен жаратады, ол өзіне барлық жаратылысты сыйдыра білген себепші күш. Жан қозғалыстың және болмыстың барлық сатысымен байланыстырушы болып табылады. Құдай, жан және махаббат қасиетті үштіктің мәні. «Христиан діні туралы» еңбегінде ол Христиан діні барлық діннің ішіндегі мықтысы әрі биік шыңы, барлық этиканың бастауы деген ойын білдіреді. Соңында дініне берік Лоренцо Медичи Фичино күналарын Платон арқылы жуып-шаятын діндәрге айналды.

Қайта өрлеу дәуірінде әйгілі суретші әрі ғалымы итальяндық Леонардо да Винчи (1452-1519 жж.) ғажайып ғылыми жаңалықтар ашып, адамзаттың жауапсыз сұрағына айналған – **уақыт табиғаты** мәселесін өнер арқылы шешуге бел байлады. Уақыт – төртінші өлшем гипотезасын пайдалана отырып, ол материалдық әлемде өткен, осы, келешек шақтарының болатындығын Леонардо «Моно Лиза», «Құпия кеш», «Джоконда» еңбектерінде жасырды.

Зерттеуші ретінде Леонардоның қызуғушылықтары әр түрлі болды. Ол анатомия, ботаника, картография, геология, аэроавтика, оптика, акустикалық математика, қару құрастырушылық және де көптеген, тіпті градопланированиемен айналысқан. Табиғатты тануда Леонардо осы ғылымдардан алған тәжірибесіне жүгінетін. Табиғат себептерін жасыра отырып, сезімдерге қорытынды ұсынады. Себебін білу, тексеру үшін адам «ақыл-ойына» жүгінеді. Ол: «тәжірибеге ғылымсыз байланған адам – кемеге рөлсіз, компассыз түскен адаммен тең; ол қайда жүзіп бара жатқанын білмейді, өзіне сенімсіз. Практика ылғи да теорияға тәуелді... Ғылым – қолбасшы, ал практика – қатардағы әскерлер» деген. Оның ойынша, түрлі болмыстар қатынасының себебін анықтайтын ғылым «математика»

колданылады. Практикалық қызмет ұғымын Леонардо «ешқандай да зерттеу математикалық дәлелдемелерге жүгінбесе, шынайы білімге әкелмейді» деп түсіндіреді. Бірақ, табиғат тәжірибелі жолмен анықталатын қатынастардан тұратындықтан тәжірибелі бақылау жеткіліксіз. Олардың қатынасы тек «ақыл-ой» елегінен өткеннен кейін ғана шешімін табады.

Пико делла Мирандола (1463-1495 жж.) – флоренциялық академияның белсенді өкілдерінің бірі. Өзінің қысқа ғұмырында көптеген ойлар қалдырды. Гуманист ретінде, Мирандола римдік сот өкілдеріне дүниежүзінің 900 тезистен тұратын **«Адам таныған барлық болмыс туралы»** атты трактаттарды ұсынды. Оның философиялық пайымдауларымен қоса тезистерінің жартысына жуығы мойындалмады. Оның орнына Мирандола инквизиция күштерінің әсерімен жан-жақтан айыпталды.

Пико әлемді періштелерден және қарапайым сфералардан тұрады деген тезиске тоқталды. Сезімдік әлем жоқтан пайда болған жоқ, көрінбейтін жоғары болмыстан пайда болды. **«Адами қасиеттер туралы»** манифестінде ол адамды микрокосм деп танып, жоғарыда аталған бірде бір сфераға жатқызуға болмайды дейді.

Өзінің әйгілі **«Манифесінде»** Пико делла Мирандола адамды әлемнің ортасына қойып, Жаратушы былай деді: «О, Адам біз саған белгілі бір жерді, жеке келбет, маңызды іс бермейміз, себебі оларды сен өзің қалыптастыруың керек. Мен сені әлемнің ортасына өзіңе керектіні қажетіңе жаратуың үшін ыңғайлы болсын деп қоямын» деп жазған.

Ол – әлемтанудың ортасы, өз бақытын өзі құрайтын Құдайға ұмтылатын жаратылыс. «Ортада болу» – артықшылық емес. Бұл үлкен жауапкершілік. Құдай адамды өзі дамып жетілуі үшін еркін Шебер кейпінде жаратты, тәңірлік, жерлік, өлетін не өлмейтіндей етіп жаратқан жоқ.

Сонымен қатар, ол әрбір адам – еркіндігі басым өз тағдырын қалаушы тірі жаратылыс ретінде кім болатындығын өзі таңдауы керек. Құдай адамға «түрлі ұлт тұқымының өмірін» берді. Сол тұқымдарды жетілдіру – адамды өсімдік, сезімді – хайуан, тиімділікті – тәңірлік, ал парасатты – Құдайдың ұлы жаратылысы ретінде қарастырумен тең келеді. Өзін тәрбиелеуде адам ешқандай күш талап етпейтін табиғи заңдылықтардан босайды. **Ең қиыны өз «меніңнің» жоғары сатысына шығу.**

Мирандола бұл баспалдақтардың сатысын былай сипаттайды: этика бізді арам ойлардан сақтайды; диалектика бізді шыншылдыққа әкеледі; теологияның көмегімен Ғажайыпты танимыз. Бірақ, егер теология – бәзбіреулер үшін өнер болмаса, этика мен философия барлығына қолжетімділік. «Философия мені өзгенің пайымдауынан гөрі өзіме тәуелді болуға және өзім туралы жаман пікір естуден емес, өзіме сол жамандықты жасамауға үйретті». Христиандық дүниетанымға қарсы ол адам бірінші орында, ал содан кейін ғана Құдай тұруы керектігін айтады. Адам тағдырын жұлдыздардың тылсым сырымен емес, өзі жасауы керек.

Мишель Монтень (1533-1592 жж.) – гугеноттық соғыстардан кейінгі кезеңде адамдармен қақтығысқа түсуіне тура келіп, итальяндықтардың

тарапынан еркіндіктен айрылған француз гуманисі. Оның діни фанатизммен күресіндегі басты қаруы эссе, памфлет, сатира, сарказм, скептицизм, адамның өмірге деген құштарлығы болды.

Схоластарды сынап отырып, Монтень «Христостың догматтарын Пиррон скептицизмімен қосқысы келді. Ол адамның тәуелсіздігі мен өзіндік жауапкершілігін тежейді» деген болатын. Оның философиясы адамға «күмәндануға құқық беруді», оның ішінде христиандық философиядағы діни көзқарасты таныту еді. Жан өлмейді деген ілімін зерттей келе, Монтень оны материя ретінде тани бастады. Агностикадан айырмашылығы ол адамды «күмәндануға құқылы» және өз бақытын күтпей оған өзі ұмтылыс жасауы керек деген қорытындыға келді.

Өзінің басты «**Тәжірибелер**» атты шығармасын Монтень стоицизм мен эпикуреизмнің дәстүрімен жазды. Жақсы адамның басты қасиеті – сабырлыққа шақыратын, адал да жақсылыққа құмар ететін өлімді ойлау. Ол: «бізді өлім қайда күтіп тұрғаны белгісіз, сондықтан оны әр уақытта, әр жерде күтуіміз керек. Өлімді ойлау, еркіндікті ойлау. Кім өлуді ұмытса – сол құл болуды ұмытты» деген екен.

Адам адамдықтан, өзі болудан айыратын қасиеттерден аулақ болуы керек. Ол бізге табиғаттан берілген тәрбие, бізге талап қоюшы құрал.

Жанның өлмейтіні туралы Монтень материализм тұрғысынан тән жанға әсер етеді деген қорытынды жасайды. Платонның болашақ өмір барымтасы, қабір өмірі туралы идеяларын жоққа шығара отырып: «Магомет сахабаларына алтынмен қапталып, бағалы тастармен көмкерілген, сұлу да көркем бикештер, шарабы бар жаннатты уәде ете отырып, олар бізді өзіне тартқысы келеді» деген ой қалдырған.

6.3. Н. Макиавеллидің саяси философиясы және Т. Мор мен Т. Кампанелланың саяси утопиясы

Қайта өрлеу дәуірінде саяси және әлеуметтік мәселелер бірінші орынға шықты. Мемлекеттер арасындағы соғыстар мен шекаралық мәселелердің кесірінен еуропа елдерінің орталықтандырылуға ұмтылыстары арта түсті. Ішкі талас-тартыстан шаршаған халық мемлекеттің тұрақтылығы мен бірлігіне мұқтаж болды. Елді біріктіруші күш тек көзі ашық саяси билікте еді. Сондықтан еуропа елдерінің саяси шешімдері елді канондар мен ортағасырлық теологиялық реттеулерден автономды түрде діни және әдет философиясынан құтылуға ұмтылды.

Никколо ди Бернардо Макиавелли (1469-1527 жж.) – Флоренцияның алғашқы мемлекеттік қайраткері, мемлекеттік мәселелерге теологиялық емес, қарапайым халықтың көзімен қарап, қорытынды шығарған тарихшы, әлеуметтанушы (Ф. Энгельс). «**Басқарушы**», «**Флоренциялық жылнамалар**» трактатында мемлекеттің және құқықтың антиклерикалық тұжырымдамаларын қозғаған. Жиі кездесетіндей, оның көзі тірісінде еңбектері ақталмай, 1513-1515 жж. жазылған «Патша» еңбегі тек ол қайтыс болғаннан кейін ғана басылып шыққан болатын.

Макиавелли автономды мемлекеттің қайраткерлік қызметін саяси көзқараспен түсіндірді. Бұл тіл табысушылықты ол «**саяси реализм**» деп атады. «Патша» еңбегінде қолданған «мақсат нәрсені ақтайды» деген тезисі шынымен де иезуит Эскобардыкі және оның ұраны екен. Макиавелли бұл тәсілді саясатта қолдану керек, идеалдың бір түрі деп қарау керек дейді. Оның баға жетпес еңбегі деп мемлекеттік құрал ретінде керемет мифте саясатты қолжетімсіз анализге айналдыра отырып, оны ғылыми дәрежеге көтеруі.

Адал, үлгілі басқарушының қасиеттерін қарастыра отырып, Макиавелли тарихта алғаш рет мемлекеттің экономикасын ең маңызды фактор деп тапты. Қарапайымдылықты адамның арқауы деп тауып, салықты ауқымды мемлекет көтере алмайды дейді. Макиавелли патшаны адал, ақкөңіл бола алмайды, болса тек бөтендердің тарапынан болады деп пайымдайды. Мемлекеттік мәселелерді шешуге келгенде басқарушы арыстандай ер жүрек, түлкідей қу болуы керек дейді: «андардың ішінен патша екі жануарға ұқсап бақсын: арыстан, түлкі».

Макиавелли бірнеше жылдар бойы шешімі таба алмай жүрген саясаттың адамгершілікпен жібін үзді. Оның ойынша, саясатты ғылыми зерттеу **абстрактылы морализациядан** босатылуы қажет. Осы орайда, Ф. Бэкон: «Макиавеллиге айтар алғысымыз шексіз, себебі ол адамдардың іс-әрекеттерін ашық та тура жеткізді» дейді. Флоренциялық дипломат, ойшыл саясатты әлемтануда **адамның сенім символы** деп қарады.

Макиавелли «Күш моралы» трактаттарында патша құқығын жиі еске алып, саясаттың арсыз және әділетсіз тұстарын талқыға салған. Бірақ, ол Италияда болған жағдайды тек басшылыққа жүргізілген үздіксіз тәжірибе ғана шеше алады деп ойлаған. Сәттілік қалай болғанда да керек еді. Мораль мен адамгершілік «ертең қайтып келеді». Италия шыдады және «қалпына келді». Бірақ, «ертең» олар үшін неге екені болмай-ақ қойды. Макиавелли құрған саяси адамгершілік өз отанына – Черазе Борджиа мен Муссолиниден бастап қазіргі күнге дейін қызмет етуде. Бірақ, «күш моралы» жақсылыққа әкелер ме екен?

Макиавелли ақылды басшы тұрғанда алып мемлекет құруға болады деп сенді. Мемлекеттің тарихи процесінің қалыптасуына жеке тұлғалар, яғни ұлы адамдар әсер етеді. Ол адамдарда өздеріне көңіл аудартушы күш бар. Олардың артықшылықтарының сыры өз дәуірінің қажеттілігін өзгеден жақсы әрі тез түсініп, оны шеше біледі.

Өзінің қарама-қайшылықтағы дәуірін ұсынушы ретінде Макиавелли адамдардың сатқындығын мемлекеттік қызығушылықтармен байланыстырады. Адамгершіліктің және діни қағидалардың нығаюында мемлекеттік биліктің орны жоқ.

Макиавеллидің еңбектерімен танысқан адамдарда оны қатыгез, есепшіл адам деген пікір қалыптасу мүмкін. Шын мәнінде, Макиавелли мемлекеттік құрылғылардың құрбанына айналып, оны өзгерткісі келген. Ол бай адам емес еді, басқа ойшылдар сияқты оның билік титулы жоқ, мемлекеттік элитаға тән емес адам болатын. Өз зерттеулерінің қабылданбай қалғандығынан

Макиавелли жұмысынан айырылып, өмір сүру үшін қала шетіндегі ауылға қоныстанған. Оған ауылдың қарапайым көрші-фермерлері көмектесіп, тамақтандырып жүрген. Өз нанын күні бойы сабақ беру үшін бірнеше километр жаяу жүріп тапқан. Осындай жағдайларда оның әйгілі трактаттары жазылған болатын. Макиавелли мәселелердің ішкі жағдайын жақсы білетін, бірақ іштей өткізіп барып саралайтын. Зерттеушінің қойған диагнозы дұрыс қойылып, мемлекетті шын мәнінде құтқару керек еді.

Макиавелизм – соңғы Қайта өрлеу дәуірінің «таңғажайып» пен «сұмдықтың» арасындағы капитализмді танытушы өтпелі кезеңі. «Патша» авторының мақсаты гуманды еді, бірақ адами емес. Осыдан ренесанстың екіжақтылығы байқалады. Осы заманның өкілдері еркін түрде жақсылық пен жамандықтың ерекшеліктерін түсіндіре алмады, себебі жанында Құдайға сенім жоқ еді. Адамзат тарихының ең басты трагедиясы осы тақырыптың аясында болды. Б.Г. Кузнецованың айтуы бойынша: «Қайта өрлеу локальды құндылық, қазіргі құндылық болып табылады».

«Утопия» еңбегінің авторы, саяси утопияның негізін қалаушы, флоренциялық гуманизмді дамытқан ағылшындық – **Томас Мор** (1479-1555 жж.). Еркіндіктің гуманистік бағытын жандандыру үшін Мор өз өмірін қиды. VIII Генрих басқарған кезеңде қызметте болған Мор өлім жазасына кесілді.

Басында бұл шығарма «**Алтын кітап**» деп аталған. «Утопия» сөзі грек тілінен «еш жерде жоқ, жансыз» деп аударылады. Қоғамдық ой-сананың идеалдары, гуманистік идеал, адамгершілік туралы және адамдардың еркіндігі туралы көптеген идеялар айтылған Мордың «Утопия» еңбегі Платонның «Саясат» еңбегімен тығыз байланысты. Жеке меншіктікті – өз кітабында ол саяси мәселелердің капиталы деп табады. Утопияда бұл мәселені үлгі ретінде алады.

Мордың мақсаты – гуманды тұлға қалыптастыру мен оны қоғаммен байланыстыру. Бірақ тарих бәрін өз орнына қойып, өмірмен байланыстырылған құрылым «ойдан табылған болшаққа» кедергі келтіреді. Шынайы өмірге араласу философияның міндетіне жатпайды. «Минераваның үкісі түнде жорыққа ұшпайды», ол күндізгі іс-әрекетіне есеп беріп, таңды тезірек атыруға асығады. Утопия: біздің іс-әрекетімізге мән беру үшін керек бірақ, онымен өмірді шектеуге болмайды.

Томаззо Кампанелла (1568-1639 жж.) – итальяндық натурфилософ, Мордың ізбасары, теорократтық мемлекетті сипаттап, ғылымның басты рөлін, халықтық білім алуды, соғыстың таралуының себептерін айқындап жазған «**Күн қаласы**» атты еңбектің авторы. Өзінің ізашарынан ерекшелігі ол экономикаға емес, көбіне бірге барлық ұлтты діни түрде біріктіруге көп тоқталады. Шынымен де, болашақтағы Күн қаласының жолын Кампанелла көпшілікпен бірге жұмыла іздеуге ұсыныс тастайды. Осы көтерілісті ұйымдастырушы ретінде Кампанелло 25 жылға бас бостандығынан айырылады.

Жамандық жасаудың басты себебі Кампанеллоның ойынша – адами ақауларда, оның ішінде алдымен өзгенің арқасында күн көремін деген өзімшілдікте. «Бірақ өзімізді жек көре бастағанда бізді қоршаған ортаны

жақсы көре бастаймыз» – дейді ол. Әркім бірінші орында өзгені емес, өзін ойлаған жағдайда, тәрбиенің, білімнің, полицейлік мемлекеттің көмегімен адами табиғатты жетілдіруді ойластырған. Мордың идеяларын бөліп жара Кампонелла баларға жалпы пәндерден, оның ішінде шаруашылық, физикалық мәдениеттен білім беру керек дейді.

Өздерінің утопияларында Мор да, Кампанелла да кішігірім буржуазияның қызығушылықтарын еркіндікпен, бауырлықпен, теңдікпен байланыстырады.

6.4. Реформация (Мартин Лютер, Томас Мюнцер, Ульрих Цвингли, Эразм Роттердамский, Жан Кальвин)

Реформация – XV-XVI ғғ. Еуропа халықтары қауымының көтерілісі. Реформалар жаңа протестанттық шіркеулер пайда болып, буржуазиялық революция қарсаңында толығымен қалыптасып бітті.

Реформация мен ренессансты схоластикаға деген байланушылық пен діни жаңартылымға, бастанғы қалыпқа қайта оралуға деген зар байланыстырады. Басқа жағынан алғанда, Реформация – ренессанстыққа қарсы тұру. Оған – Реформацияның ұлтбасшысы Мартина Лютердің және голландық гуманист Эразм Роттердамскийдің көзқарастары дәлел.

Реформацияның негізін қалаушы – богослов докторы **Мартин Лютер** (1483-1546 жж.) шіркеу монополиясына адам мен Құдай арасындағы байланыстырушы ретінде қарсы шыққан. Өзінің «**Римдіктердің жолдауына пікір**», «**Индульгенция туралы 95 тезис**», «**Христіанның бостандығы туралы**», «**Еркіндіктің құлдығы туралы**» еңбектерінде шынайы дінилікті жаңартуды баяндайды. Лютер Құдайдың мәртебесі бәрінен де жоғары, ал шіркеу қызметкерлері мен папалар, епископ пен соборлар, барлық католиктік әдет-ғұрыптар бұрмалаушылыққа әкеп соғады дейді.

Ол шіркеуді күнәлардан арылу адамдардың қолында деп білетін адамдардан құралған одақ деп қабылдаған. Біздің әрқайсысымыз өзімізге кінәлі сезіммен ауырлық түсіреміз, сондықтан да әркім өз күнәсына Құдайдың алдында өзі жауап беруі тиіс. Одан құтылу мүмкіндігі сырлардан, шіркеудің құрметіне құрбандық шалудан тұрмайды, Құдайдың берген таза сенімінен тұрады.

Реформацияны «**бастапқыға оралу**» принципімен зерттей отырып Лютер, барлық салт Евангелиемен байланыстырылатындығын айтады. Оның ілімі 3 бөлімнен тұрады: 1) адамды сенім тұрғысынан ақтау ілімі; 2) ақиқаттың бұлағы Писаниенің ілімі туралы; 3) Писанияны өзіндік талқылаудың Құдайға қызмет етумен байланыстылығы;

Протестантизм негізі тәңірлік махаббат адамдарға қулықсыз беріледі деген тезисті қалыптастырды. Сенім осы тәңірге сенуден басталады: «сенім барлық затты ақтайды». Құдай мен адам арасында, тәңірлік пен адамдық арасында делдал болмауы керек.

Адам монахтар сияқты өмірден безінбей, керісінше өз міндеттерін атқару керек. Кез келген дүние егер күман туғызбаса, қадірлі болып табылады. Осыған байланысты Лютер **еңбек этикасын** ұсынған.

XX ғ. Неміс саясаттанушысы Макс Вебер, Еуропа елінің протестанттық еңбек этикасын бағалай келе, табиғи шаруашылық, құндылықтарды белгілі деңгейде бағалау, капиталистік қарым-қатынастың дамуы шешуші рөл атқарғандығын айтады.

Неміс «плейбейлік» реформациясының көсемі **Томас Мюнцер (1490-1525 жж.)** Евангелия заңдары бойынша адамдардың өмірлік заңдылықтарын қалыптастыруға атсалысты.

Оның онтологиялық ілімі әлемді жеке деп қараудан, ал Құдайды жалпыға ортақ деп қараудан тұрды. Ғарыштық саты оның ойынша тәңірлікті тану басты қағида деп біледі. Жетілудің гармониясы болып Тәңірлік әлем табылады. Оқшау тұрғыда болып көрінетіннің барлығы жергілікті әлеммен байланысты, ал қалғандары Құдайға жақын, онымен байланыс үзілуі екі әлемнің айырмашылығы болып табылады. Адамның күнәлі атануынан бастап, оның ұрпақтары да өз дегенімен жүреді. Сондықтан да христиандықтың басыты мақсаты Құдайға мүмкіндігінше жақын болу деп есептеледі. Тек осындай жағдайда ғана әлемде ортақ қызығушылық пайда болады. Оның ақиқатты танытудағы екінші жағы тәңірлік шындықтың мәнін ашу болып табылады.

Мюнцер Қасиетті Писаниені тәңірліктің ақиқаттың жалғыз бастауы деп қабылдай алмады, себебі адамды жаратушы Құдай оны басқарудан бас тартып, түсініксіз библияны қалдыруы мүкін емес еді.

Ол Құдай адамдармен үздіксіз байланыста және өз сөзін олардың ішкі жан-дүниесімен білдіреді, бірақ оны есту барлығының қолынан келмейді деген. Құдайдың сөзі жанға кіру үшін ол дайын болуы керек: адам жаны өз күнәсін сезініп, оған қайғыруы керек. Мюнцер: «егер адам тәңірлік ақиқатты білгісі келсе, ақиқатты білуге дайын болуы креек» деп жазған. Демек, Құдаймен қатынасқа түсу арқылы ғана шын мәнінде Библияны талдап түсіндіре алады.

Ульрих Цвингли (1484-1531 жж.) Швейцариялық реформатор католиктік ілімдерді көп сынаған. Діни сезімді білдірудің кері әсерлерін жаңа пайда болған шіркеулер өзгертті. Басқа реформаторлар секілді Цвингли де Христосты Құдай мен адамды байланыстырушы деп ойлаған. Оның осы жалғыз сенімі адамды адасушылыққа әкеледі. Айналасындағыларға : «Құдайды басқа жерде емес, дәл осы храмда екендігіне сенбеңдер. Ол сендер қайда болсаңдарда көреді, естиді, егер тілектерің шынайы болса, оны қабыл етеді. Сендерді байлық та, әсем де көркем табыттар да тәңірлікке әкелмейді. Жақсылық жасаңдар, күнадан аулық жүріңдер, өздеріңді сабырлы ұстаңдар, көмекке мұқтаждарға көмек көрсетіңдер, сонда ғана сендер Құдайдың рахымын аласыңдар...»

Швейцарияның шіркеу реформаларына Цюрих елінде тәжірибе жасап, 67 тезистен тұратын бағдарламасын 1522 ж. баяндаған. Монахтар мен монахиняларға монастырьдан шығуға, ал оның өкілдеріне отбасын құруға

рұқсат етілді. 1524 ж. мамыр айындағы қаулы бойынша суретке, мессаға, органды музыкаға және өлген адамның артынан қоңырау шалуға тыйым салынды. Құлшылық ету пслам айтумен шектелді.

Цвинглидің ілімі католицизм тұрғысынан көп нәрсеге шектеу қойды. Тек екі әдет – шоқыну мен **причащение** ғана сақталды.

1529 ж. Цвинли Ле Юдпен бірлесе отырып, Библияны неміс тіліне аударып шығады. Осы уақыттан бастап, Қасиетті Писание әрбір сенушінің үстелінен табылатын болды, ал реформаторлық ілім Швейцарияның әр жерінде өз орнын алды.

Эразм Роттердамский (1469-1536 жж.) – нидерландық философ-гуманист, шіркеу өмірін сынға алушы ретінде жақсы таныс. Өзінің «**Ақымақтықты мақтау**» атты сол заманғы адамдардың қол кітабына айналған еңбегінде Эразм жамандықты, қулықты, жанкештілікті мазақ етіп жазған. Ол, христиандық ақылдың сыры – ақиқи сенім, қулықсыз мейірімділік жасау, яғни Христаның ізбасарлары мен Қасиетті Писаниеде дейді. Христиандықтың бастауларына келгенде Эразм ежелгі грек халқы мен рим халқының тіл мәдениетін христиандық мәдениетпен байланыстырады. Оның бір дәлелінің өзі басқа дәлелдің өзінен пайда болған. Осылайша, ол Сократтың жан үшін күш жұмсауын Христостың ержүректілігімен байланыстырады.

Эразм тәңірлікті танудың, христиандық шарапатты тіл мәдениеті сатыларының арқасында дейді. Ол: «... Егер өзінді Писаниеге толығымен арнасаң,..сен дұпаныңа қарсы тұра аласың. Келешекте осы дінді ұстанушылар осы әскери өмірге дайын болып, философтар мен ақындардың шығармаларымен таныс болуы керек».

Өзіміз байқағандай, Эразмның ойлары Лютердің ойларына ұқсас: католигтік ирерхтардың көзқарастарын және римдік тәңірді танудың ерекше түрін қолдану. Бірақ олар еркіндік тақырыбын талқыға салғанда ойлары бір жерден шықпады. Лютер Құдайдың алдында адамдың оған еркіде, жігері де лайықты емес, абзалдығы да жоқ. Тек, адам өзінің тағдырын құраушымын деген пікірден арылса ғана құтқарылады. Ал одан аман қалудың жалғыз жолы сенім. Эразм үшін осы еркіндік Құдай мағынасына сай еді. Қасиетті Писание ол үшін – Құдайдың адамдарға үндеуі, ал оған қосылуды әркім өзі таңдайды.

Жан Кальвин (1509-1564 жж.) «Христиандық діннің ұстанымдары» атты кітабында бұл өмірде аман қалудың жолы деп табады. Бұл өмірде сабырлы бола білу керек, тәңірлік еркіндікті ұтымды пайдалана білу керек, ал кім құтқарылатындығын осыған баланыстырса, бәрін Құдай шешеді деген. «Егер Құдай бізбен бірге болса, бізге кім қарсы шыға алады» деген тезисті ұстанған. Оның бұл кітабы Реформациялау дәуірінің ең көрнекті кітабы болып табылады. Оның ілімінің негізінде Қасиетті Писаниенің қасиеттілігін, абыройын мақұлдау жатыр. Ол, Құдай еркіндік туралы библиялық кітаптарда ашып-көрсеткен, адамзаттың барлық ғұмыры – діни тұрғыда ғана емес, саяси және шіркеулік бағытта да заңдастырылуы керек деп ойланған.

«Христиандық сенімнің мекемесі» атты кітабында Ж.Кальвин Писаниедегі Тәңірлік сөздің арқасында ғана аман қаласың. Басқаша айтқанда, Құдай адамды жаратпай тұрып, оның тағдырын белгілеп қойған, біреулерге – жұмақ, енді біреулерге – тозақ оты дайындалған, Құдайдың бұл шешіміне ешкім қарсы тұра алмайды. Адамның бұлардан құтқарылуы тек Құдайдың қолында, еркіндіктің жоқтығын айтады. Оның пайымдауынша, адам Құдайдың әмірлерін орындаушы, ол жақсылық жасағандарды құтқарып, басқаларына өзінің әділ шешімін тауып жамандық жібереді. Басқаша сөздермен айтқанда, тек таңдаулы адамдар үшін ғана дұға тілеудің, сенудің, қорқудың орны бөлек, ал өлім кітабына жазылғандар Құдайдың өзгермес тамыры болып, қарғысқа ұшырайды, тіпті оның жасаған жақсылықтары теріске шығарылып, қанша жерден сенсе де ол оған еш көмектеспейді.

Кальвин кімнің оған құлшылық етіп, жұмаққа жол тартатынын, ал кімнің ақиқатқа көзі жетпей соңында азап шегетіндігін Құдай адамды о баста жаратқанда – ақ белгілеп қойған дейді. Кімде-кім бір істі бастағанда жол тауып, алдынан тек сәттіліктер шықса, оған ерекше құрметпен жаратқан Құдай көмектесуде, келешекте оған жұмақ есіктері айқара ашық деп түсіндіреді. Егер де адамның соңына жамандық, сәтсіздіктер түссе ол тозаққа жол тартуда.

Бұл догмат адамзатты адамгершілікке шақырады. Бұл аскетизмнің мәні әрбір христиан дінін ұстанушы адам өз міндетіне берік болып, Құдай өз заңында көрсеткендей адал, үлгілі болуы керек. Бұдан байқағанымыз, буржуазия қоғамда бірінші орынға шығуы керек. Адам байлыққа басқа адамдардың немесе қулық пен қорлықтың арқасында кенелмейді, оған Құдай көмектесуде. Сондықтан да бай адамдарға жаман көзбен қарауға, оларды сөгуге болмайды, себебі бұл Құдаймен дауласумен тең. Англия мен Голландиядағы буржуазиялық революцияның қалыптасуына кальвинизмнің берері мол. Кальвинизм о бастан-ақ әрбір дүниеге шыдамсыздық танытудан тұрған. Кальвинизм осылайша христиандық мәдениетті шіркеулік қоғамға бұрды. Католиктік салттардың (икона, шам, т.б.) барлығы жат деп табылды.

6.5. Жаңа космологияның, философиялық пантеизмнің қалыптасуы: Н.Кузанский, Н. Коперник, Дж. Бруно, Г. Галилей, Г.И. Кеплер

Н. Кузанскийдің (1401-1464 жж.) ғылыми зерттеулері мен натурофилософиясын орта ғасыр мен Қайта өрлеу дәуірінің алтын көпірі десек те болады. Кардинал Кузанский негізінен Қайта өрлеу дәуірінің өкілі. Бірақ ол схоласт емес. Ғалым, теолог ретінде ол «ғылыми білімсіздік» деп аталатын математикаға негізделетін таным ілімін ойлап тапты. **«Қарама-қайшылықтың сәйкестігі»** концепциясына жүгіне отырып, әлем мен Құдай мәселесін шешеді.

Н.Кузанский неоплатонизмнің қағидаларына сүйенген. Бірақ, неоплатониктердің ойларына ортақ ұғымды тереңірек зерттеді. Бұл

мінездеме ортақ нәрсені бөлуші пифагорлықтар мен элеаттарға тән еді. Осыдан ол: біртұтастыққа барлық ұғым кіреді деген қорытынды шығарады, бұл формула пантеистік және пантеистікті дамытушы Дж.Бруноның ойына ұқсас.

Н.Кузанскийдің ойынша, Құдай әлемнен тыс нәрсе емес, ол онымен бірге. Сондықтан да, «**әрбірі әрбіріне**» деу, **Құдай барлығына, барлығы Құдай арқылы**» деумен тең. Құдайды тануға ұмтылу сенімнің емес, ақыл-ойдың ілімі. Бірақ танудың мүмкіндіктері шектеулі: жоғары білімге тек математикалық деңгейдегі символикамен, жеке жетістіктермен белсенді өмір салтымен жетуге болады. Құдайға жету мүмкін емес, ол өзін бар деп білетін, мойындайын әлемнен табылады. Табиғат Құдайдың жаратылысы, шексіздік шексіздіктен, бірлік көпшіліктен ал мәңгілік уақытпен ұштасады.

Шексіз әлем туралы тезис астрономияға қайта жаңғыру әкелді. Егер геометрия мен философияда шексіздік ұғымы білімімізді соңғы қатынасқа шамаласа, астрономияда бұл жаңа өлшем шекті қатынастарды байланыстырады. Шынымен де әлемдегі өлшемдердің нақты өлшемі шексіз десек, оларда ортақ нүкте болуы мүмкін емес.

Кузанскийдің тұжырымдамалары әлемнің орталығы туралы ескі пікірлерді және философиялық категориялардың арасындағы балансты түзуге көмектеседі. Платон мен Аристотель ғана емес, Птоломей мен Архимед ұстанған ғарыштық бейнені бұл тұжырымдама жарып шықты. Антикалық ғылым және философия үшін ғарыш өте үлкен, бірақ соңғы жаратылыс болып табылады. Ал дененің шексіздігінің белгісі – оның орталығын білудің соңғы мүмкіндігі, яғни «басы» мен «соңы». Кузанскийдің ойынша ғарыштың орталығы және айналысы – Құдай, сондықтан да әлем шексіз болмаса да, оны шекті деп ойлауға болмайды.

Оның осы ойлары аристотельдік физикаға қарсы келеді. Олар антикалық және ортағасырлық ғылымдағы ғарыштық шек туралы түсінігімізді өзгертеді. Осылайша, ол бізді коперникалық астрономия революциясына, яғни аристотель мен птоломей картинасындағы әлемге дайындады.

Қайта өрлеу дәуірі мәдениетінде антикалық философиядан және өзін-өзі тануға ұмтылудан жаңа философиялық әдістер пайда болды. Жаңа әлем картинасының пайда болуына натурофилософияның көрнекті өкілдері Н.Коп, Дж.Бруно, Г.Галилей, И.Кеплер өз үлестерін қосты.

Н.Коперниктің (1473-1543 жж.) «Аспан сфераларының қарым-қатынасы» еңбегінде гелиоцентрлік концепция ғылымға үлкен төңкеріс әкелді, әлемді тануда жаңа көзқарас пайда болды. Н.Кузанскийден кейін ол қатынас принципін (қағидасын) қолданып, жаңа астрономиялық жүйенің негізін салды.

Коперниктің ілімі бойынша жер біріншіден өз осінен айналатындығын, күн мен түннің ауысуын, аспан жұлдыздарын қозғалысын түсіндірсе, екіншіден Жер күнді айналады деп тұжырымдады. Осылайша, Коперник аристотельдік физика мен ғарыштанудың маңызды қағидасын бұзады, сонымен қатар ғарыштың шегін жоққа шығарады. Кузанскийдің ойларын

дамыта отырып, Коперник ғарыштың өлшеусіз, шексіз екендігін көрсетеді, «осындай шексіздік» деп атап, Жердің өлшемін ғалам өлшеуінен де кіші екендігін көрсетеді.

Коперниктен Ньютонға дейінгі кезеңді әдетте поляк астрономынан бастау алған «ғылыми революция кезеңі» деп атайды.

Дж. Бруно (1548-1600) Н.Кузанскийдің ойларын тереңірек зерттеді. Бұл зерттеуінде жаратылысты жаратушымен байланыстыра түсті. Ол пантеистік ілім құрып, ортағасыр тезисіне қарсы мағынада болды. Дж.Бруно тек қана Н.Кузанскийдің іліміне ғана емес, Коперниктің гелиоцентрлік астрономиясына да сүйенді. Ол Кузанскийдің Жердің күнді айналуы туралы идеясын қолдап, зерттей түсті. Белгілі болғандай коперник жұлдыздарды жерден алыста тұрған күндер деді. Жұлдыздардың айналасында Күннің айналасындағыдай планеталар айналып жүреді, тіпті кейбіреулерінде тіршілік бар. Бруно осылайша, ғаламның шексіздігі мен әлемнің көптігі туралы идея қозғады. Осы саланы зерттей келе, Бруно жаңа космология ашты, ол әлемнің гелиоцентрлік картинасы ретінде философиялық шешімдерге сүйенді. Философиялық деңгейде ғана ғаламның шексіздігін оның физикалық бірлігі мен басқа планеталарда өмір сүру мүмкіндігін түсіндіре алады деп есептеді. Бруно адам ой-санасы арқылы ғаламшарды зерттеуі керек және зерттей алатындығына сенімді болған.

Жаратушы мен жаратылыстың шекарасын бұза отырып, форманың карама-қайшылық заңына қарсы пікір айтты. Бруно табиғаттың өзіне ортағасырда Құдайға тән деп таныған нәрсені тиесілі етті. Осы бағытпен Аристотель мен Платон кезеңінде тек формаға тән деп оқытылған дүниелердің қасиетін материяға жатқызды. Бруноның айтуынша, «Құдай заттарда бар».

Бруно діннің философияға, ғылымға, қарым-қатынасқа еш қатысы жоқ деп тапты. Осы ойы үшін Бруно флоренциялық платон Академиясының шіркеуі тарапынан көп жылдар бойы қуғынға ұшырады. 1660 жылы ол тұтқындалып, Рим қаласындағы «гүлдер алаңында» тірідей өртелген болатын.

Материя мен форманың жаңа байланыстылығы, материя туралы жаңа түсініктер XVI ғ. антикалық ілімнен де жақсы қалыптасты. Егер ортағасырлық философ үшін жоғарыдағының шегі қалыптасқан әрі олардың барлығы бірге қалыптасқанан да жақсырақ болса, Қайта өрлеу дәуірінің философы үшін мүмкіндік өзектіліктен қымбатырақ, қозғалыс пен қалыптасу өзгермейтін дүние деп есептелді. Осы кезеңде шексіздіктің мәні туралы ілім өзіне бағындыра білгені де бекер емес: шексіздіктің өзектілігі туралы ілім тек Николай Кузанский мен Джордано Бруноның ғана зерттеулерінде айтылып қоймай, XVI ғ. аяғы мен XVII ғ. басында ұлы ғалым Галилейдің де еңбектерінде кездеседі.

Галилео Галилей (1564-1642 жж.) – теологиялық әлемтануға астрономиялық және математикалық есептеулермен тәжірибе жүргізу арқылы гелиоцентрлік теория өлшемінің дәлдігін дәлелдеп, теориялық әлемтануға үлкен өзгеріс әкелді. Ол сенім мен ғылымның арасындағы

байланысты Қасиетті Писанияның автономды ғылымы арқылы түсіндірді.

Галилей әлем туралы жалпы білім алуға мүмкіндік беретін ғылыми тәжірибелер ойлап тапты. Тәжірибенің бақылаудан ерекшелігін Галилей қорытынды шығаруға немесе қандай да бір гипотеза жасауға болатындығымен түсіндірді. Ол іс жүзінде орындала бермейтін тәжірибелерді ойлау жүйесі арқылы да жасаған. Оны ғылыми танымдағы **гипотетикті-дедуктивті әдісті теорик деп атауға да болады.**

Г.И. Кеплер (1571-1630 жж.) жиырма жыл бойы зерттеген **«Жаңа астрономия»** атты еңбегінде Күнді айналатын ғаламшарлардың қозғалысы туралы тәжірибиелік зерттеуін баяндаған. Ол ғылымға айналым сөзінің орнына эллиптикалық орбита ұғымын енгізе отырып, Коперниктің теориясын біраз түзеді. Математик-неоплатоник бола отырып, Кеплер Құдай әлемді математикалық гармониямен жаратқан, ал ғалымдардың міндеті сол жұмбақты шешу деп есептеген.

«Коперниктік астрономияның қысқаруы» (1618) және **«Әлем гармониясы»** (1619) атты еңбектерінде Кеплер ғаламшар қозғалысының осы күнге дейін сақталып келе жатқан үш заңын айтады. Осы заңдарды ашу – нағыз ғылыми ізденісті талап етеді. Өзінің көруі нашар болғандықтан, өз тәжірибиелерінде көбіне Тихо Брагтың нақты өлшемдерін қолданған. Кеплердің арқасында ғаламшарлар қозғалысында гелицентрлік жүйенің мәні арта түсті.

Қайта өрлеу дәуірін қорытындылай келе, бұл дәуірдің ортағасырлық схоластикадан бөлініп, Жаңа дәуір философиясына енуімізге үлкен сепігі тигенін айтуға болады.

Бақылау сұрақтары:

1. Данте, Петрарка, Леонардо да Винчидің гуманистік философиясы.
2. Н.Макиавеллидің саясат пен моральға көзқарастары.
3. Т. Мор және Т. Кампанелланың әлеуметтік утопиялары.
4. Әлемнің жаңа ғылыми бейнесінің қалыптасуы.
5. Қайта өрлеу дәуірі адамының дүниеге көзқарасының (Эпоха Возрождения) басты сипаттары қандай?

VII Бөлім Жаңа дәуір философиясы

7.1. Таным әдісін іздеу: эмпиризм және рационализм, материализм және идеализм

Жаңа уақыт (XVI-XVIII ғғ.) – бұл кезең капиталистік өндіріс әдісінің қалыптасуының, сауданың, ғылыми уақыт және буржуазиялық революцияның дамуы. Саяси алаңда озық қалыптасқан буржуазия класы, ғылыми қисында ойластыру және өзінің мүддесінің құқықтың қамсыздандыру, ылғи жалдама жұмысшылардың мүддесімен түйіспеген.

Жаңа уақытта ғылымның рөлі қоғамдық өмірде артады: экономиканың қарқынды дамуы және өндірістік қатынастар ғылыми зерттеулерді ынталандырды, ал ғылымның өзі өндірістік күшке айналады және өз кезеңінде өңдеулермен, әдіснама танымына мұқтаж болады.

Жаңа уақыттың философиясы ғылыммен тығыз байланыста болды. Оның басты міндеті актуализация танымының тәжірбиесі, ортақ әдіснама танымының және әлемнің ғылыми сипатының қисыны болып табылады. Табиғи ғылымдағы жетістіктері, танымға бағдарлауы, практикалық тәжірбиеге сүйенетін және ақылдың тәжірбиесіне – бұның бәрі механикалық әлем сипатының және метафизикалық таным әдісіне байланысты болады. Философияда басты принцип «субъект-объект» қатынас болып табылады, зерттеу объектісі (әлем) ғана емес сонымен қатар (адам) субъектісі қарастырылады.

Жаңа заман философиясында тұтас қағидалы пішінде мүддені және жас буржуазия көзқарасын өзінің пайда болуы туралы тарихи алаңда «еркіндік, абатшылық, бірлік», ұранымен білдірген. Іргелі философиялық мәселемен осы кезде субстанция-мәселесі нағыз нақтылық болады, онтологиялық мәртебесі Құдай, адам және табиғат болды. Өзге сөзбен философия дінмен жаңа қатынастарға кіреді және ғылыммен, өзінің тәуелсіздігін бекіту арқылы ерекшеленді. Бірақ бұл ретте негізгі философиялық жөн-жоралғылар, антикалық жаңа дамуы үзілмейді.

Жаңа заманда негізгі акцент философиялық зерттеулерде онтологияға (ілім туралы болмыста) емес, гносеология (ілім туралы танымда) және зерттеме жаттығуларға бөлінді. Гносеология шегінде, бастама қалпында, тиянақты білімнің ізденіс кезінде екі жолды қолдануға болатын еді: **индуктивті әдісті** (меншіктіден ортаққа) немесе оған керісінше **дедуктивті** (ортақтықтан меншіктіге). Екі таным әдісі де үлкен немесе кіші дәрежеде антикалық философияда ұсынылған болатын. Алайда, жаңа заманда олар анықталуда, жаңа мазмұнмен толықтырылуда, эмпиризм және рационализм сияқты.

Ағылшындық лорд-канцлер Бэкон Фрэнсис (1561-1626 жж.) европалық философияның эмпирикалық (тәжірибелі) таным әдісінің қалаушысы. Философия ол үшін- алдымен тәжірибелі танымға сүйенетін

шынайы әлем туралы ғылым. Маркс және Энгельс бойынша, Бэкон «ағылшын материализімі және барлық қазіргі эксперименттік» ғылым атасы болып табылды. Бэкон танымда бірінші орында тәжірибелі, тәжірибелі, табиғи ғылым болуы тиіс деп ойлаған. Ақылдың міндеттеріне осы деректердің өңдеуі, систематизацияландыру және мәселелердің көрінісін табу жатады.

«**Ғылымның Ұлы қалпына келуі**» «**Жаңа Органон**» трактаты, «**Жаңа Атлантида**» жобасында, өзінің философиялық тұжырымдамасының мәнін ол, тәжірибе және танымның индуктивті таным тәжірибесіне сүйенген. Бірақ тиянақты білім алу үшін, осы тәсілді кең көлемде пайдалану жеткіліксіз. Осыған керісінше рационалды тәсілді қолдану да жеткіліксіз. Ақиқат ортасында болады. Барлығына түсінікті мысалды қолданып, Бэкон мынандай айқындамасын анықтайды: Эмпириктер құмырсқаларға ұқсас, олар тек қана жинап, жинағанын қолданады; рационалистер өрмекшілерге ұқсас, өз-өзінен мата жасаушылар. Ортаңғы тәсіл араларға ұқсас: ол өзі жабдықтарды шығарады, бірақ өз қалауымен өзгертеді. «осы айтылғандардан философия негізі ажыратылмайды» деп тұжырымдайды. Өзін ол араға жатқызады, екі әдісті де түсініп, жақсы қолданады, яғни «**Ғылым-күші**» деген.

Өзінің басты еңбегінде, барлық өмірінің ісі – ғылымды ұлы қалпына келтіру жобасында – Бэкон философияны шынайы әлем ғылымы сияқты анықтайды, зерттеу мәселесі «объективті шынайы сезім болуы тиіс». Сезімнің танымы тәжірибе мен эксперимент ол ойластырған бастапқы пункті «жаңа индуктивті тәсіл» оның негізінде, қадағалау, анализ, салыстыру және тәжірибе. Бұл-«шынайы индукция, интерпритацияға жол ашады».

Бэконның айтуы бойынша, Түсінген адам бөгеттермен кездеседі. Бұл – ескі теориялар және **идолдар** (елестер). Идолдар туралы ілімде Бэкон мысалдардың төрт түрін атап өткен:

«**Рудың елестері**» барлық адамдарға бейімді, себебі біз дүние-мүліктің табиғатына деген өзінің меншікті табиғатын арластырамыз. Бұның бәріне себеп табиғи себептер (парасаттың деңгейі, өмірлік тәжірибе).

«**Үңгір елестері**» адасулар жеке факторлар кесірінен (тәрбиенің шығындары, көрсоқыр табынушылық беделге және пікірлерге).

«**Сауда елестері**» адамның жалған көріністері солардың кесірінен сөздің немесе ақпараттың жалған берілуі (олар қате телефон номері, нарықтық алып қашпа сөздерге ұқсас).

«**Театр елестері**» жалған қағиданың және оқу-жаттығулардың сенімді қабылдау ықпалының нәтижесі.

Бэкон рудың және үңгірдің идолдарын «тумыстан» (олар – табиғи және жеке ақылдың адамгершіліктік сипатының салдары) деп есептеген, нарықтың және театрдың идолдары – иемденген, әлеуметтік факторлардың кесірі.

«Елестер» (адасулар) Бэкон танымға араласатын қазбалағыш идеялар деп есептеген. Оларды қолданбауға болады және қолданбау керек. Осы үшін тиянақты білім алу әдісі арналған.

Ғылымның жаңа уақытының басында (қазіргі оның түсінігінде) әлі жүзеге аспаған «**Ғылымның Ұлы қалпына келуі**» жобасымен жұмыс

істеп, Бэконнан кіші және оның замандасы франциялық энциклопедист Дени Дидро, әртүрлі ғылыми бөлімдерді өңдеуді армандады, жеке ғылым, танымның әмбебап тәсілін қолдана отырып (индукцияны), тиянақты білімнің әртүрлі қисынында қолдану үшін болады және бұл оның қолынан келді: индуктивті әдіс қазіргі ғылымның негізіне енді. Оның көмегімен 400 жыл бойы (жаңа классикалық емес деңгейге дейін) жаңа ғылыми табыстарға қол жетті.

Бұл жобада Бэкон адами ақылдан бөлек, жад, қиял және ақыл сияқты. өзінің жеке классификациялық ғылымын көрсетті. Тарихи ғылымдар естелікке сәйкес келеді қиялға – поэзия, ақылға – философия. Философия-адам, табиғат және Құдай туралы ғылым. Философияның үш элементін әр адам әр түрлі түсінеді, сезімнің пайымының және тәжірибенің көмегіне; Құдай арқылы табиғатты; өзін-рефлексия арқылы (ойлардың өз-өзіне байланысы) деп көрсетеді.

7.2. Метафизикалық онтология: субстанция мәселелері (Декарт, Спиноза, Лейбниц тағы басқалары)

Декарт Рене (1596-1650 жж.) «жаңа философияның» бастаушылардың бірі, рационализмді бастаушы, Голландиялық ғылым академиясының негізін қалаушы. Бэконға қарағанда, «тәжірбие мен қадағалауға қарағанда, ол ақыл мен өзін-өзін тануға көп көңіл аударған». Басты ақылдың идеясын танымда қалыптастыруы осы жұмыстарда берілген «ақылды басқару ережелері», «алғашқы философия танымдары», «философия бастамасы», «әдіс туралы пайым».

Алғашқы маңызды мәселелердің бірі – тиянақты ғылымның қисын мәселесінің шешімін ізденуге кіріскен. Бэкон тәрізді, зат байланыстарының шынайы кейіпін алу үшін танымның әмбебап тәсілін ізденуге кіріседі, Өзінің ізбасарына қарағанда, Декарт ғылымның басты бастауы ой мен ұғым, тумыстан ақылға тән (идеяның тумыстан қағидасы) деп ойлаған. Ол қазіргі рационализм бастаушысы, «ақиқатқа негізделген» әдісі дұрыс деп шешкен.

Тиянақты ғылымды ізденумен айналысып, ойларды басқару керек, заң тармақтарымен (дұрыс шешім қабылдауға, пайдасыз ойлардан аулақ болуға, ақырын-ақырын білімнің дәрежесін көбейтуге, шынайы ақиқат танымына қол жеткізуге көмектеседі).

Декарттың ойлау тәсілдері төмендегідей:

- ештеңені шынайы қабылдамау (барлығына күдіктен);
- зерттеудегі мәселелердің шешімі табылмағанша бөлімдерге бөлу;
- ой шындыққа ақырындап туындау қажет, сатылай, оңайдан қиынға;
- зерттеу тармақтарын толық орындау, ештеңені ұмытып кетпеу үшін.

«Бәрінен күдіктену керек» тезисі әдіснама танымының бастапқы сатысы болып табылады. Ол үшін күмән деп, мақсат емес, ғылыми алғышарттардың тәсілдерінен құтылу және тиянақты тексерілген, беделділерге дәйектелген, бірақ ақиқатқа қолданудеп есептеген.

Осы әдіснамалық тәсілді қолдану қажет деп Декарт ойлаған, «алғашқы дәйектерді анықтау» (субстанция), шынайы зерттеу бастамасын анықтау үшін керек. Бэкон үшін мысалға мынандай алғашқы дәйектері «сезімдердің шынайылығы» болып табылады. Декарт оны «ойлаушы мен» ақылда табады және бұл жағдайды «ойлаймын, демек, өмір сүремін» тезисінде бекітті. Бұл тезисті Гегель жоғары бағалады: «Декарт философияны жаңа бағытқа бұрды, сол арқылы философияның жаңа дәуірі басталады.. ол ой өз-өзінен шығу керек деген талаптан бастаған». «Мен» бұл субстанция (ақиқаттық нақтылық, күдіктенуге болмайтын), барлық жан және табиғат ойлардан құралады деп Декарт ойлаған.

Бірақ, Декарт ескерткен, зерттеуші осы ұсыныстарды бұлжытпай орындағанның өзінде, ғылыми ізденіс кезінде қателесулерден құтылу мүмкін емес, себебі (қанша ғалым болса, сонша пікір болады). Себебі нағыз ғалым өзінің білімінен күдіктенеді, ақырындап тиянақты біліміне жақындап, нақты шыншылдық (ес) бастамасын қолданады.

Декарт талдағыш геометрия негіздерін ашты, айнымалы аумақтың және атқаратын қызметінің ұғымдарын енгізді, импульсті сақтау заңын құрды, рефлекс жайында ойларды енгізді, аспан денелердің, материялық бөлшектердің құйынды қозғалысын түсіндірді.

Декарттың сол ынтасы қазіргі физика және математика мәселелерінде метафизикалық «өсімді» қағидаларда ізін қалдырды. «Жаңа білімді» екі әдіспен иемденуге болады деп ойлаған: дедуктивт-математикалық және тәжірбиелі-индуктивті. Шынайы білім алуда басты рөл рациональды дедукцияға жатады, зерттеуші ортақ ойлардан өзіндік пікір шығарады.

Ақырында рациональды метафизика субстанция жайлы ортақ түсінік болып табылады. Алайда механика айқындамасы- «ғылымның патшайымы», Декарт кезінде ғылымның үстемі болған, түсіндіруге мүмкін болмаған, ақылды ұсынған, ақыл мен материяның арасындағы байланысты көрсету тәрізді, сондықтан Декарт дуалист секілді екі субстанция туралы ғылымды жақтаған. Ол дүние екі бастамадан «болмыс және ойлаудан» тұрады деп бекіткен. Басқа сөзбен ол материя мен ойдың тіршілігін мойындаған **(ойлаушы «Мен»)**. Оның түсінігінде «орындалмаған субстанция» (орындалмаған нағыз) өз-өзіне тәуелді, «Орындалған субстанция» (орындалған нағыз) Декартша, өз-өзіне себепші Құдай ғана болып табылады. Қалғанының барлығы тіршілігі үшін «Құдайдың қатысына» мұқтаж болады, – деп «философия бастамасында» жазған. Декарт Құдайды – бұл «ұлы уақытшы», атқаратын қызметі, «табиғат заңдарын қалыптастыра, өзінің ағымына таныстыру...» танымның шындығына кепіл болады.

Ақырында, Құдаймен жаратылған дүниені Декарт субстанцияның екі түріне бөлген: материалдық және рухани материалдық субстанцияның ең маңызды атрибуттарымен (сипаттармен) «материялық субстанция» ұзақтылығы мен бөлінгіштігі шексіз болып табылады. Декарттың «материялық субстанциясы» – бұл табиғат, онда барлығы механикалық заңдылықтарға тәуелді, нақты ғылым көмегімен анықтауға болатыны-

математика мен механика. «Рухани субстанция» (ой, ойлаушы «Мен») құрамдас. Оған әуелі (тыс тәжірибенің) тумыстан болған идеялар тән. Айталық, бұл Құдай идеясы, ұғым уақыттың, аймақтың, сандардың, тұрпаттардың және т.б. Өзге сөздермен, ақылда табиғи зейіндер идеясының жасаудағы бастамасы осы. Тап «тумыстан идеялар» ғылыми білімнің ақиқаттығына кепілдік береді.

Исаак Ньютон (1642-1727 жж.) жаңа уақыт классикалық физиканы жасауды аяқтады. Оның шығармасы **«Шыншыл философияның математикалық бастамасы»** (1687 ж.). Ал үшінші кітабының басында Ньютон «философияны пайымдау ережесінің» төртеуін тұжырымдайды. Бұл ғылыми зерттеулерге бағынатын әдістнамалық заңдар. Ньютонның ойы бойынша, «жай табиғат және дүние-мүліктің себептерінің артықшылықтары», ол біркелкі. Демек, сезімнің негізінде дененің негізгі табиғи сипаттарын тағайындауға болады, ұзақтылық қаттылық, тұңғыықтық, қозғалыс секілді. Барлық осы сипаттарды сезімдерден шығаруға болады, индуктивті әдісті (меншіктіден – ортаққа; жайдан – күрделіге) пайдаланып айтамыз. Физик және математик секілді ойласақ, Ньютон индукция бірден-бір пәрменді рәсіммен ғылыми пікірдің құралымы болып табылады деп қарастырады. «Экспериментальды философия, ортақ индукция жолымен шығарылған, шындық немесе шындыққа өте жақын деп қарастыру керек, қарама-қайшы гипотезаға қарамастан, қиял болу мүмкішілігінен, басқа құбылыстары табылмағанша, солардың көмегімен бекітеді немесе шектеу қатарына қосу үшін» деп тұжырымдаған.

Ньютон физикасы шындықты зерттейді, ал атқаратын қызметіне ол тартылыстың мәнін қазбаламайды, ол қозғалыста өмір сүреді және түсіндіреді, аспан, жер денелері секілді.

Томас Гоббс (1588-1679 жж.) Ф. Бэконның сенсуализмін және Декарт рационализмін бөледі. Өзінің «алғашқы» философия пайымдарында материяның алғашқылығын, акциденцияларымен (сипаттармен) қозғалысын, сабырлықты, түсті т.б. мойындайды. Бірақ бірінші орында онтологиялық емес, әлеуметтік-саяси туындамалар «Азамат туралы», «Левиафан» жұмыстарында көрсетілген. Қоғамдық құрылым және мемлекетке деген назарында «адамдардың табиғи күйінен» зиян келтіруші, атаққұмар, немесе аш көз, деген кемелдіктен алыс деп Гоббс ойлаған.

«Адам туралы» шығармада капитализм заманының бастама тезисін құрды: «адам адамға – қасқыр», табиғаты сондай. Адамның осы күйін «барлығының құқығы барлығымен,» деп сипаттайды. Осы мәселенің шешімі қоғамның білімі оған шешім болып көрінген, осының салдарынан қоғамдық билік біреуден біреуге тарайды. Өздерінің құқықтарының бөлігін бере отырып, әрекеттерінің жауапкершілігін бөлуі тиіс. Сол жауапкершілік қоғамдық келісіммен бекітіледі. «Адамдардың қоғамдық келісімінің бекітілуі шынайы адамдарының арасында жалпыға бірдей соғыстан шығуға болады» деп Гоббс үміттенген. Мемлекет сияқты адамның өзара жанасушылығының жаңа пішініне көмектесуі керек. Мемлекет табиғат заңдарын орнына қоюға міндетті адамдар арасындағы қоғам заңдарына қатысты, оның табиғи

құқықтарын азаматтың құқығын шектетеді. Мемлекеттің пайда болуы туралы мәселелерді қарастыра отырып, Т. Гоббс «Ұлы Левиафан» мәңгілік Құдай емес немесе өзара немесе бірнеше адамдар келісімінің салдарынан пайда болатын «олардың татулығы немесе ортақ қорғаны үшін» деп мәлімдейді. Гоббсша, мемлекеттік заң және мемлекеттік абызға сөзсіз бағыну қажет, осы абыздың пішіні – абсолютизм (монархия), ақсүйек немесе демократия қандай болса да болады.

Ақырында, Гоббс – біртұтас, орталықтандырылған мемлекеттің негізгі құқығының кепілін сақтаушы, «адамның басты құқығын»: өмірге деген құқығы, меншікті және еркіндікті жақтаушысы болады.

Еркіндік және ұйымшылдыққа зар, сонымен қатар, олар бір-бірін болжайды, өйткені Құдайдың еркіндігі солай деп Гоббс бекітті. Еркіндік туралы пікір айта келе, пікір тек қана табиғи еркіндікте (Құдаймен көрсетілген) деп айқындайды. Еркіндіктің астында сыртқы бөгеттің болмағандығын түсінеді, осы мәселенің шешімін философиялық тұрғыдан емес, біржақты, прагматик немесе тәжірбиелі азамат деп айқындайды.

Галилео Галилей (1564-1642 жж.) жүйелі астрономиялық зерттеулерінің эксперименталдық жолы әлемнің гелиоцентристік жүйесінің бекітілуіне ықпал етті.

Галилей әлем туралы нақты білімді алуға болатын жаңа, эксперименталды ғылыми тұжырымдар жасады. Ол әлемнің біртұтастығының философиялық идеясын басшылыққа алды. Оны ғылыми танымдағы дедуктивті – гипотетика әдісінің теоретигі деп атаса болады.

Блез Паскаль (1623-1662 жж.) – керемет физик, математик, Декарттың ізбасары, қазіргі компьютерлер кейпін қалыптастырушысы ретінде танымал, сонымен қатар, Галилео секілді демаркацияны (бөлу) ғылыми білімді және дін сенімін жүргізуді қажет деп ойлаған.

Теологиялық сұрақтарда бастысы бедел принципі Писания болды, ал табиғи ғылымда оның ойынша ақыл-ес басшылық етуі тиіс деп ойлаған. Ал ақыл-ес басшылық ететін жерде прогресс болуы тиіс. Барлық ғылымдар дамуы қажет, ертерек берілген білімге қарағанда, ұрпақтарға жетілген ғылым қалуы тиіс. Мәңгі ғажап шындықтан айырмашылығы, адамның ақыл есі тоқтаусыз дамуда. Ғылымда жаңаны қабылдамаудың әсерінен прогресте артта қалуға әкеліп соғады.

«Геометрия жаны мен өнерді айқындау» жұмысында, геометриялық тәсілді қолдану, ғылыми дәлелдің сенімді тәсілі болып табылады деп Паскаль тұжырымдаған. «Ештеңені дәлелдемейді және нақтыламайды. Ол тек қана табиғат әлеміндегі анықтылықты және тұрақтылықты тұжырымдайды. Бұл ғылыми әдіс әмбебап, бірақ қолдағанда үш талап ұстану керек:

- дефиниция (анықтау) заңдарын ұстану;
- қосмағыналы терминдерді анықтаусыз қолданбау;
- дефиницияларда тек қана танымал терминдерді қолдану.

Паскальдың христиандық көзқарасы скептицизммен біркелкі, сол себептен шексіздікті тануда сенімсіздік тудырады. Ғалымға осы мәселенің терең мағыналығы жетіспейді, сонда **теолог** философты шектетті. Адамның

табиғаты мен ойлау қабілетін скептикалық бағалауы жоқ. Адам – бұл табиғаттаға ең әлсіз және қабілетсіз жан, өзінше «ойлаушы» деп Паскаль бекіткен.

Джон Локк (1632-1704 жж.) – Бэкон және Гоббс бастаған ағылшын философиясының **эмпирикалық** тұрғыдан ізбасары. Бұл ғалым саясаткер және дипломат. Өте көлемді 10 трактаттың авторы, кезінде 30 томда баяндалған. Ф. Энгельс баяндауынша, «әйгілі» (буржуазиялық) революциядан кейін **теоретик компромисс** кейпінде жоғарымен және төменмен, **буржуазия және дворянмен** танымал болды.

Локк Онтологиялық және гносеологиялық көзқарасын «адам ойы туралы тәжірбиеде» баяндаған. Адам танымының әдісін қарастыра келе, «тума ойды» декарттық теорияны сынаиды, жоққа шығарады, «ой басында әр түрлі мағыналармен толықтырылған» және тиянақтайды, адам туылғанда жаны таза парақ беті сияқты (**tabula rasa**) болады және өмірлік тәжірбие өзінің жазбасын жазады.

Бірдеңені зерттеуден бұрын, біз танымның шектерін білуіміз қажет деп Локк тұжырымдайды. «Мен шындықты іздеймін, қашан және қайдан болмасын келгеніне қуанамын». Сыртқы әлем жайлы білім алудағы басты рөлді – эмпирикалық тәжірбие ойнайды, қоршаған ортаның адамға деген әсері, сондықтан сезім әр түрлі танымның астары болып табылады.

Сенсуалист секілді, ол сыртқы және ішкі тәжірбиені айқындайды, сезімді ойларды ажыратады (сыртқы танымнан алынған), туындаған рефлекстерді (сезім біздің жанымыздың жұмысының нәтижесі). Бұл «ойларды» ол жай деп атайды, ал «ортақ ойларды», ойластыру процесінде туындаған ой сипаты (жанның) деп айқындайды. Тәжірибе түрлерінің бастамасында Локк біркелкі немесе әр түрлі қасиеттерді айқындайды. Барлығын сыртқы тәжірибе салдарынан алынған идеяларға қосады. Олардың арасындағы айырмашылықты ол «біркелкі қасиеттердің» нақты болуынан көреді, сыртқы әлем әсері бізге көрініп жатыр, «әр түрлі қасиет» ойлары нақты емес, біздің сезу қабілетіміз сыртқы әлемге қатысты: бұл заттың иісі, түсі, дәмі жайлы түсінік. Әр түрлі қасиеттердің ойы – бұл «ойластыру» сыртқы әлемнен алынған нәтиже, олар біздің санамызда ғана болады, олар «біркелкі» сапаларға әрдайым сәйкес келеді. Ол: «тәжірбиеде біздің барлық біліміміз тұрақтанады, ақыр аяғында содан туындайды, бірақ ой біздің соңғы сот және басшы болуы тиіс». Локк ойдың рөлін танымда «қарапайым пікірлермен» шектетеді. Тарихта жазылған жарты өмірінде Вольтер сөзімен адам жаны (ойы) және біздің танымдық мүмкіндіктерін Локк бітіміне, «таным ешқашан барлық сұрақтардың және мәселелердің шешімі табылмайды... ойлардың сәйкес келуі немесе келмеуі таным болып табылады.... басқа танымдарға қарағанда сезім танымы шектеулі».

Саяси көзқараста Локк ойлары Гоббстың көзқарасынан әлдеқайда өзгеше. Бұл ойлары «Мемлекетті басқару туралы екі трактатында» баяндалған. Локк жайында қоғамның шынайы жағдайы – бұл «барлығының соғысымен барлығына» (Гоббс секілді), ал «бірдей жағдай, біреу екіншіге қарағанда көбірек алады. Бұл еркіндік жағдайы». Адамның қоғамдағы

еркіндігі абсолютті бола алмайды. Оны Локк жайлы «шынайы заң» (шынайы құқық) шектетеді, жас қызығушылықтарды қозғайды және айқындайды, прогрессивті буржуазия-капиталистік тұрғының басты құрамы. Бұл заң бәріне ортақ – басшыларға да және қоластындағы жұмысшыларға да.

Осы концепцияны дамыта отырып, Локк мынаны баяндайды, әрбір заңды басшылық «басқарушылар келісіміне» ұстанады, және басшы шынайы басқару заңын қолданбаса, қоластындағы жұмысшылар келісімнен бастарта алады.

Локк Гоббсқа қарағанда «шынайы құқыққа деген» көзқарасы және қоғамдық келісімге әлдеқайда прогрессивті болды. Ол басқарудың үш бұтағын үйретумен толықтырды (**заңды, орындаушылық және федеративті**). Сол арқылы болашақ демократиялық мемлекеттің теориялық фундаменті қалыптасты.

Ол жаңа уақыт мәліметтеушілер арасынан бірінші болып **легитимді** басқару мәселенің шешіміне қадам бастаған, қоғамның жағдайының еркіндігі мен біркелкілігін қарастырады. Адамның еркіндігін тек қана шынайы заң ғана шектете алады, соған байланысты біреу біреудің өмірін, денсаулығын, мүлігін шектете алмайды, «шынайы құқығына» байланысты. Бірақ бұл Локк жайлы үш тармақты орындағанда ғана мүмкін болады: басшылық бұтағын бөліскенде; басшы мен қоластындағы жұмысшыларының арасындағы келісім болған жағдайда, табиғи заңды, табиғи құқықты құрметтеу кезінде туындайды. Барлық осы қоғамдық шешімдер уақыт әсерін көрсетеді, – деп тағы да Локк жазған. Оның бәрі диалектикалық байланыста, әрқайсысы басқасынан шығады және басқа тармақтарды қолданған кезде ғана мағынасы болады.

Ол мына эпитафияда жазылғандай өз уақытының білімді және дарынды адамы болды, Локк ғалым ретінде алдына қойылған мақсатқа жетті.: «... ол ғалым ретінде тәрбиеленген, барлық күндерін және еңбектерін шындыққа жетуге арнаған. Бұл жайлы сен оның шығармаларынан біле аласың».

7.3. XVIII ғ. Еуропадағы ағартушылық философия (Вольтер, Гольбах, Дидро, Руссо және т.б.)

XVIII ғасырды Еуропада Ағартушылық дәуір деп атайды. Ағылшын, неміс, француз, орыс, қазақ халықтарының өзінің Ағартушылық дәуірі бар. Жалпы алғанда ол феодалдық қоғамға қарсы бағыттталып, орта таптың, соның ішінде жас, прогрессивті буржуазияның мүддесін қорғады және негіздеді. Бірақ ағартушылық әр елде әр түрлі сипатта болды. Бұл кезеңнің ойшылдары сол кездегі тәртіпті сынға алды, әлеуметтік дамуда оқу мен білімнің және тәрбиенің шешуші рөл атқаратынын негіздеуге тырысып, «барлық қайғы-қасіреттің себебі мен адамдардың бақытсыздығы олардың надандығынан» деді (Гельвеций). Олар XVII ғасырдың метафизикасынан бас тартып, тұрмыстық мәселелермен айналысқандықтан да өзінің назарын XVIII ғасырдағы материалистік теорияларға аударды. Олардың мақсаты элитарлық білім емес, халықтың практикалық өмірін жетілдіру және жақсарту. «Бұл

өмір жердегі өмірге, қарапайым адамның рақаты мен қызығушылықтарын бағытталған. Антитеологиялық, антиметафизикалық, материалистік практикада олар антитеологиялық, антиметафизикалық, материалистік теорияларға сәйкестендірілуі керек» (К. Маркс).

Еуропадағы ағартушылықтың отаны – Англия (Бэкон, Локк, Гоббс, Юм және т.б.). Еуропадағы классикалық ағартушылық философияның негізін қалағандар Дидро, Д. Аламбер, Вольтер, Монтескье, Руссо болды.

Олар прогресс идеясын негіздеді, ғылым мен философияның жетістіктерін көпшілікке танытты, 30 жылға жуық уақыт бойы 35 томдық «Энциклопедия немесе ғылым тілі мен өнердің, кәсіптің түсіндірме сөздігін» шығарумен айналысты. Дидро «Энциклопедияның» бас редакторы әрі идеялық қолдаушысы болды. Өзінің соредакторы – математик әрі философ Д. Аламбермен бірге бұл жобаға Вольтерді, Тюргоны, Руссоны, Монтескьені, Гольбахты, танымал жаратылыстанушылар Бюффон мен Добантонды және дәуірдің басқа да көптеген танымал қайраткерлерін тартты.

Бұл дәуірдің ең көрнекті өкілі **Шарль Луи Монтескье** (1689-1755 жж.) болды, ол табиғи факторларға сүйене отырып, қоғамның мәні мен генезисін түсіндіріп беруге тырысты. Сондай-ақ, «**Әлеуметтанудағы географиялық бағыттың**» негізін қалаушылардың бірі болды. Халықтың мінез-құлқы, оны басқарудың жолдары мен заңдары, Монтескьенің ойынша, сол халық өмір сүріп отырған жердің аумағына, топырағына, ауасына байланысты.

«**Заңдардың рухы туралы**» еңбегінде ол «табиғи» және «позитивті» заңдардың түрін анықтайды. Мысалы, әлем табиғи заң болса да, адамдардың бірін-бірі таптау сезімін тудырмайды, бірақ олар сонда да өзін-өзі «толық» және өзгелермен тең сезінбейді. Позитивтік заңдар адамдардың (халықаралық құқық), билік пен оның қол астындағылардың (қоғамдық, саяси және азаматтық құқық) арасындағы қатынастарды реттейді. Қоғамның қызмет ету, даму заңдары табиғи ортаға, яғни табиғаты мен климатына байланысты болады.

Монтескье биліктің үш тармағын – заң шығарушы, атқарушы және сот биліктердің **арасындағы міндеттерді теңестіріп, аражігін ажырату керектігін** негіздеуді алғашқылардың бірі болып ұсынды. Оның ілімінің логикалық соңы XVII ғасырдың соңында Францияның конституциялық актілерінде, 1787 жылы АҚШ-тың Конституциясында көрініс тапты.

Вольтер (Франсуа Мари Аруэ) (1694-1778 жж.) философияны әлемнің ақылға сыйымсыз жақтарымен күресу құралы деп түсіндіреді. Оның басты философиялық шығармалары «**Философиялық хаттар**», «**Ньютон философиясының негіздері**», «**Философиялық сөздік**», «**Кандид**» деп аталады.

Қоғам, адам және бостандық мәселелерін қарастыруда **тендік деп заң мен құқық алдындағы тендікті** айтады. Өзінің «**Философиялық сөздігінде**» Вольтер **еркіндік ұғымын еріктің еркіндігі** деп түсіндіреді, ол жүйелі, мақсатпен жасалған әлемдегі тәртіпсіздіктерге жол береді дейді. Вольтер шіркеуді және феодалдық тәртіпті сатаң сынға алып, XVIII

ғасырдың соңындағы француз буржуазиялық революциясының идеологиялық дайындығын шындаған ойшылдардың бірі болды.

Философияда Вольтер Локктың сенсуализмін жалғастырып, оның ізбасары болды. Тәжірибе – таным көзі деп есептеді. Сондай-ақ, ол белгілі бір деңгейде агностик те, деист те болды. Вольтер Құдайдың бар екенін рационалды жолмен дәлелдеуге тырысты, ал бұл сыр ақтару туралы діни-мистикалық ілімге қайшы келетін еді. Құдайдың болмысын әлемнің қатаң жаратылысымен дәлелдейді. Ол діннің «практикалық» пайдасын ғана мойындайды, себебі дін «қарапайым халықты» тізгіндеп ұстау үшін ғана керек, сондай-ақ ол «тәртіптің» де кепілі деді. Сонымен бірге, Вольтер католицизмге, ырымға, ескі нанымға, фанатизмге қарсы күресті. Оның философиясының қайшылықты жақтары көп болды: католицизмді түбірімен сынай отырып, Құдайдың бар екенін және діннің қажеттілігін мойындайды; абсолютизмді сынайды да, «ағартушылық абсолютизмді» қолдайды. Вольтер ірі буржуазияның идеологы болды, себебі теңсіздік мәңгілік бола береді және ол әлемнің мызғымас заңы деп есептеді.

Жан Жак Руссо (1712-1778 жж.) – француз философы, ағартушысы, моралист, жазушы. Ол әлеуметтік әділетсіздік орын алған қоғамдағы көзқарастарға бірден қарсы болды. Прогресс, адамға және табиғатқа табыну (адам және табиғат культі) ұғымдарын негіздеді; «мінсіз мораль» (идеалды) және «тәрбиенің мінсіз жолы» тұжырымдамасын; «қоғамдық келісім» идеясын ұсынды.

Оның шығармашылығында адамдардың теңсіздігіне ерекше мән берілді және әлеуметтік теңсіздіктің қарапайым адамға тигізетін залалынан қалай арылуға болады деген сұрақтың жауабын іздеді. **«Ғылымның әдет-ғұрыпқа әсері»** деп аталатын еңбегінде өркениеттің, ғылымның және өнердің дамуы адамды табиғаттан алшақтатып жіберді деп жазды. Ғылым мен мәдениет жасанды қажеттіліктерді туғызады да, адамды шын болмысында **«болу»**-ға емес, соған **«ұқсату»**-ға итермелейді. Адамдар әуел бастан теңсіз болып жаратылмайды, ол «материалдық бөліністің нәтижесінде» пайда болады. Ол – жеке меншіктің пайда болу салдарының көрінісі (ең алдымен жерге меншіктің пайда болуынан) деді.

Руссо теңсіздіктің үш түрін көрсетеді – физикалық, материалдық (мүліктік), саяси. Меншіктің бұл үш түрінің үшеуі де «табиғи жат және өте жиіркенішті». Әр азаматтың мүддесін қорғап, бейбітшіліктің кепілі болу үшін дүниеге келген мемлекеттің пайда болуымен теңсіздік одан сайын ұлғая түсті. Билеуші заңды да, халықты да алдап, билік билік емес, шоқпарға (деспотизм) айналғанда «теңсіздіктің үшінші сатысы» пайда болады. Бұл жағдайды Руссо «адам заңсыздығының теңдігі» деп атайды. Ол барлық адамдар тең, адамгершіліктері бұзылмаған «табиғи қоғам болса» деп армандайды. Себебі «меншік жоқ жерде, теңсіздік те болмайды» деп есептеді. Бұл жағдайдан шығудың бір жолын көрді – өркениеттің ұсынған игіліктерінен бас тартып, өмірдің алғашқы табиғи бастауына оралу керек деді. Өйткені өркениеттің игіліктері адамдардың физикалық әрі адами

болмысын бұзады және мүгедек қылады. Руссо «Табиғатқа бет бұр!» деген ұран тастады.

«Қоғамдық келісім» еңбегінде мемлекеттің пайда болуы «байлардың келісімі» арқылы пайда болды деді. Олай болса, деспотизмнен қалай құтылуға болады? Бұл мәселені ағартушы билікті демократияландыру арқылы, яғни халықты заң шығару қызметіне араластыру арқылы шешуді ұсынады. Тек сонда ғана мемлекет өзінің міндеттерін тікелей атқаратын болады – қауіпсіздікті қамтамасыз етіп, өз азаматтарының теңсіздігі мен бостандығын қамтамасыз етеді. Оған жету үшін азаматтар екі жақтың да құқықтары мен міндеттері көрсетілген «қоғамдық келісімге» келулері тиіс.

«Эмиль немесе тәрбие туралы» деп аталатын еңбегінде Руссо тәрбиенің ескі феодалдық-таптық жүйесін қатаң сынға алды. Ол тәрбиенің мақсаты адамгершілігі жоғары, зиянды кеселдерден таза, еңбекті қадірлейтін белсенді азамат тәрбиелеу деп біледі. Өзге де ағартушылар секілді Руссо тәрбиенің қоғам өміріндегі мәнін бәрінен де жоғары қойды, оның мәнін «жаңа адам» қалыптастырудағы және басты моральдық, әлеуметтік мәселелерді шешудегі рөлімен түсіндірді.

Дени Дидро (1713-1784 жж.) Ламетри, Гольбах, Гельвеция және басқа да француз материалистерімен пікірлес болды, олар өз зерттеулерінде ағылшын эмпирик ғалымдарының физикадағы, математикадағы, астрономиядағы, жалпы жаратылыстану ғылымдарындағы жетістіктерін кеңінен пайдаланды. Ол үш онжылдық қатарынан жалғасқан кең ауқымды ағартушылық жобаға – «Энциклопедия немесе ғылым тілі мен өнердің, кәсіптің түсіндірме сөздігін» жариялау ісіне дем беріп, идеялық қозғау салды.

Дидро зерттеулерінде феодалдық қоғамның «адамның ақылына сыймайтын» ескі көзқарастарын сынаумен бірге, таным мен өнер теориясы, дін мен этика мәселелеріне де өзінің назарын аударды.

Дидроның философиялық көзқарастары **«Табиғатты түсіндіру туралы толғамдар»**, **«Д Аламбердің Дидромен әңгімесі»** және **«Материя мен қозғалыстың философиялық қағидалары»** атты еңбектерінен анық көрінеді.

Өзін француз ағартушыларының ізбасарымын деп жариялаған II Екатеринаның шақыруымен Дидро Ресейде 1 жыл болады. Мемлекеттік заңдарды шығару және қабылдау, елдің әлеуметтік-экономикалық дамуын жақсарту, крепостнойлық құқықты жою, Ресей университетін ашу жөніндегі мәселелерде ол күн сайын патшайымға өзінің ақыл-кеңесін беріп отырды. Екатеринаға **«Ресейде халықпен сайланатын парламентке құрылған конституциялық монархия орнату»** жөніндегі өзінің жобасын ұсынды. Бірақ «патшайымның көзін ашқысы келген» ағартушының әрекеті сәтсіз аяқталды. Оның жобалары жақсы қабылданғанмен, Адмиралтействоның архивінде шаңға көміліп қала берді. Осыған қарағанда, ол жобалар күнінен бұрын дүниеге келген сияқты. Үлкен өзгерістер енгізу үшін жақсы ниет, ынта-ықылас таныту тым жеткіліксіз еді.

Дидро мәңгілік шексіздік, материалдық тұтастық пен әлемнің дамуы туралы идеяларын негіздеді. Сана (ойлау) мен болмыс (шындық) бір-біріне

карама-қарсы болғанмен, екеуі біртұтастықты құрайды, себебі екеуі де бір субстанцияның – материяның атрибуты болып табылады деді. Дидроның ойынша, болмыс тек материя мен қозғалысқа ғана тән болып келеді. Табиғат материалды, ол барлығының субстанциясы, яки негізі болып табылады. Сезімділік – бейорганикалық табиғаттың белгісін көрсетеді. Бүкіл әлем белгілі бір деңгейде жанды болып келеді. Материяға белсенділік, қозғалыс тән болса, абсолюттік тыныштық – бұл дерексіз және ол табиғатта жоқ. Сол сияқты рухани субстанция да табиғатта жоқ, ол жеке адамнан тыс қаралғанда ғана рухани болады.

Таным теориясы мәселесінде Дидро өзінің замандастары секілді «сезімділік пен ойлаудың арасында ешқандай айырмашылық жоқ» деген пікірде болды. Ал білімнің көзі – әсерлену, ойлау дегеніміздің өзі «өңделген әсерлер» деді. Біздің миымызда ойдың пайда болуына сөз әсер етеді, сөз шындық өмірді жинақтап тұрған «тетіктер» секілді қызмет атқарады. Ол заттардың жекелеген қасиеттерін дерексіздендіріп, ойлаушының назарын жалпыға аударады және бұл қасиет сөздердің басым көпшілігіне тән болып келеді.

Дидро сезімдік қабылдау мен ойлаудың арасындағы байланыс пен бірлікті анықтай келіп, «деректерсіз ойлау қажетсіз алып-сатарлыққа, ал ақылмен өңделмеген көп дерек хаосқа әкеледі» деді. Басқалай айтқанда, білімнің тұрақтылығы табиғатпен, өмірлік тәжірибемен және осы тәжірибенің негізінде ойқорытындылар жасау қабілетімен байланысты анықталады.

Діни мораль қағидаларын теріске шығара отырып, Дидро адамдардың бақытқа деген ұмтылысын адамгершілік әрекетке негіз етті. Ол адамның жеке мүддесі мен қоғамдық мүдделерді ақылмен үйлестіруді насихаттады. Табиғатты материалдық тұрғыдан түсіндірсе де, осынау ұлы «энциклопедист», білгір оқымысты қоғамдық қатынастар турасындағы көзқарастарында қиялшыл-идеалист, яки утопист-идеалист болып қала берді. Қоғамның құрылысын ол қоғамның саяси ұйымдасуына тәуелділікте қарастырды. Ал қоғамның саяси ұйымдасу ерекшелігі ондағы заңнамалардан, түптеп келгенде, қоғамдағы үстем етуші идеялардан көрінеді. Байсалды қоғам құрудағы жалғыз үміт-арманын «білімді басшыға» артып қойды.

Шафтсберидің **«Лайықты еңбек және рақымшыл жандар туралы зерттеулер»** атты еңбегінің аудармасына қатысты ойларында Дидро діншіл католик ретінде көрінбейді. Ол кейбір мәселелерде өзінің атеистік көзқарастарын білдірген, дінге деген жалаң сенім оны ұстанушыларға рақымшылық пен адамгершілік әкелетініне күмән келтіреді.

Гельвещий Клод Адриан (1715-1771 жж.) – XVIII ғасырдағы француз материализмі мен атеизмінің аса көрнекті өкілі, Франциядағы буржуазиялық революция қайраткерлерінің идеялық көсемдерінің бірі, **«Ақыл туралы»**, **«Адам туралы»** деп аталатын еңбектердің авторы. К.Маркс ол туралы: Локктың сенсуализм туралы ойларын жалғастырған бұл еңбектерде «материализм шын мәнісінде француздық мінезге, сипатқа ие болды» деген болатын. Барлық адамға қабілеттің табиғи тең берілетіні, ақылдың

жетістіктері мен өнеркәсіп жетістіктерінің бірлігі және тәрбиенің құдіретіне сенім арту – оның ілімінің ең маңызды тұсы болып табылады. Жеке адамның мүддесі мен ықыласын дұрыс түсіну – ойшылдың барлық моральдық көзқарастарына негіз болған.

Гельвеций материалдық болмысты ғана мойындайды. Әлем, Гельвецийдің ойынша, «қозғалмалы материядан басқа ештеңе де емес, ал уақыт пен кеңістік – материяның өмір сүру формасы». Ламетридің және Гольбахтың ізімен, Гельвеций де адамды табиғаттағы жалпы жүйелердің бірі ретінде анықтап, оны табиғи тіршілік иесі деп атайды. Адам туралы негізделген тұжырымдары үшін Париж парламенті Гельвецийдің «**Адам туралы**» деп аталатын басты еңбегін отқа жағуға үкім шығарды.

Еркін ойлауға қарсы ушыққан репрессия Гельвецийдің зерттеулеріне тосқауыл бола алмады. Адамның миында пайда болатын елестер мен ұғымдарды ол материалдық шындыққа қатысына қарай екінші орынға қояды. Гельвеций нағыз атеист болды, ол Құдайға сену бір адамдардың мәдениетсіз, көргенсіз әрекеттерінің нәтижесі және олардың екінші бір адамдарды саналы түрде алдауға баруы деп түсіндірді.

Ламетри Жюльен Оффрэ (1709-1751 жж.) XVIII ғасырдың соңында француз буржуазиялық революциясының идеялық пісіп жетілуіне аса зор үлес қосты. «**Қасиетті отбасы**» еңбегінде айтқан батыл ойлары үшін Маркс Ламетриді Декарттың «физикасынан» өсіп-өнген бағыт беруші «орталық» деп атаған болатын.

Ламетри патша гвардиясында дәрігер болып қызмет етті, әскери амалдарға қатысып, ақыры ауруға шалдығады. Зерттеуші ретінде өзінің ауруына бақылау жүргізе келіп, адамның психикалық саулығы физиологиясымен байланысты болады деген тұжырым жасайды. Тұжырымын дамыта келе, Ламетри оның философиялық негіздерін толықтырды, жалғыз субстанция – материя бола алатындығы жөнінде өзінің идеясын ұсынды. «**Жанның жаратылыс тарихы**» жөніндегі алғашқы философиялық еңбегінде ол осы ойларын жинақтап, Жаңа дәуірдің материалистік идеяларын дамытуға негіз қалады. Бұл еңбек те, автор да дінге және идеализмге дұшпандықпен қарағаны үшін қуғынға ұшырады.

Жаратылыстану ғылымдарының нәтижелеріне сүйене отырып, Ламетри өзінің «**Адам-машина**» атты екінші еңбегінде механистік материализмнің басты ұстанымдарының негізін қалады. Басқа француз материалистері сияқты Ламетри де Декарттың физикасы мен Локктың сенсуализмін әрі қарай дамытты. «Жан» деп адамның сезу және ойлау қабілетін түсінді және сезім күнделікті өмірге ең сенімді жетекші бола алатынын айтты. Қоғамдық құбылыстарды түсіндіруде, әлеуметтік өмірдің қандай болмағы адамдардың мүдделері мен тілек-қалауларына байланысты, ал ол қоғамдағы үстем идеяларға тәуелді болады деген пікірді ұстанды.

Гольбах Поль Анри (1723- 1789 жж.) – француз буржуазиялық революциясының идеологы, «Энциклопедияны» жасауға қатысқандардың бірі, «**Табиғат жүйесі**» атты кітаптың авторы. Гольбах табиғатты барлық тірі нәрсенің себебі деп түсіндіреді. Оның пікірінше, материя – бұл объективтік

шындық, ол адамның сезім органдарына әсер етеді. Гольбахтың зерттеулерінің үлкен жетістігі **қозғалысты материяның ажырамас атрибуты** деп түсіндіруінде.

Сонымен, ғылымның дамуы адамдарды білімсіздік пен тәрбиесіздіктен құтқарудың кепілі бола алмайтынын ағартушылардың пайымдаулары көрсетті. Адамдардың барлығын, тіпті монархты да, патшаны да білім мен ағарту ғана адамдардың әлеуметтік теңдігі мен еркіндігіне және бауырластығына құрылған әлеуметтік прогреске жол ашады.

Бақылау сұрақтары:

- 1.Ф. Бэконның эмпиризмі және индуктивті әдіс.
- 2.Р.Декарттың метафизикасы және дедуктивті әдіс.
- 3.Спинозаның субстанция туралы ілімі.
- 4.Т.Гоббстың мемлекет жайлы ілімі.
- 5.Лейбництің «Монадологиясының» ерекшелігі неде?

VIII Бөлім

XVIII ғасырдың аяғы мен XIX ғасырдың соңындағы Батыс Еуропа философиясы

8.1. Метафизика және натурфилософия; неміс классикасындағы диалектика; тарих философиясы; құқық философиясы; адам философиясы әрекет пен еркіндік философиясы ретінде: И. Кант, И.Г. Фихте, Ф.В. Шеллинг, Г.В.Ф. Гегель, Л. Фейербахтың көзқарастары

XIX ғ. философиясында бір-біріне қарама-қарсы көзқарастардың өрістеп, теориялық пікірталастардың қарқынды түрде дамығанын, көптеген түрлі ағымдар мен жеке адамдардың арасында пікір қайшылықтары орын алғанын көруге болады. Мәселен, Германиядағы классикалық идеалистік философия белгілі бір деңгейде рационализм ұстанымдарын өмірге әкелді және ағартушылық дәстүрлер туралы түсініктер тереңірек қаралды. Бір жағынан, бұл кезеңдегі философия француз материализмінен мұраға прогреске және ақыл-ойға деген сенімді алып қала алды және ол кейін Маркс пен Энгельстің арқасында әлеуметтік ғылым деңгейінде қарастырылды. Екінші жағынан, XIX ғасырдың екінші жартысында көптеген философтар иррационализм мен субъективизмге бас ұрған болатын, ойшылдар классикалық философияны субъективтік талқыға салып, «нео» сөзі тіркескен жаңа идеалистік және материалистік ілімдерді дүниеге әкеле бастады.

Неміс классикалық идеализмінің бастауында XVIII ғасырдың соңы мен XIX ғасырдың алғашқы жартысында өмір сүрген төрт ұлы ойшыл тұр. Олар – Кант, Фихте, Шеллинг және Гегель.

Иммануил Кант (1724-1804 жж.) – неміс классикалық идеализмінің негізін салушы, «**Таза ақыл-ойға сын**», «**Практикалық ақыл-ойға сын**», «**Пайымдау қабілетіне сын**» және т.б. шығармалардың авторы.

Кант өзінің шығармашылығының алғашқы кезеңінде сол кез үшін жаңа натурфилософиялық идеяларды ұстанған болатын. «**Аспанның жалпы және жаратылыс теориясы**» атты трактатында ол Күн жүйесінің газ іспетті тұманның пайда болуының табиғи себептері туралы болжамды ұсынды. Кейін ол болжам Кант-Лаплас небулярлық теориясы деген атпен көпшілікке танымал болды. Бұл теория дүниенің жаратылысы туралы идеяны жоққа шығарды да, органикалық және бейорганикалық табиғаттың дамуының тарихилығы мен мақсаттылығын алға тартты. Алайда Кант Құдайдың бар екендігіне шек келтірмейді, «табиғат мәңгілікті түрлі құбылыстармен әсемдесе, Құдай – мәңгілік жаратушы – одан да үлкен әлемді жасауға қажетті материалды жасайды» деді.

Шығармашылығының екінші кезеңінде Кант **трансцендентальды философияны** ойлап шығарды, яғни нәрсені априорлық (тәжірибеден тыс) тану туралы ұғымдар жүйесін жасап, оны сыни идеализм деп атады. Ол мән-мағынаны, ғылыми танымның шегін, оның жүзеге асу шарттарын зерттеді.

«Таза ақыл-ойға сын» еңбегі біздің танымдық мүмкіншіліктерімізге сыни тұрғыдан баға беруге құрылған. Канттың ойынша, таным екі деңгейлі болады: эмпирикалық білімдер (тәжірибе арқылы алынған білімдер) және тәжірибеден тыс алынған білімдер. Априорлық білімдер – категориялар мен ұғымдар, жалпы түсініктер – сезім арқылы келетін тәжірибеге негіз болады, тәжірибе арқылы келген мәліметтерді реттеуге қатысып, эмпирикалық білімдерді уақыт пен кеңістік шеңберіне біріктіру арқылы оларға белгілі бір мағына «береді».

«Мен не біле аламын?» деген сұраққа жауап бере отырып, сезіммен келген білімдер уақыт пен кеңістік ішіндегі пайымдаулармен түсіндірілмейінше тәжірибе де, ғылым да мүмкін емес деген пікір айтады. Себебі «тәжірибе арқылы келген білім жеке әрі кездейсоқ, ал априорлық білім жалпы әрі қажетті».

Теориялық танымға сыни тұрғыдан баға бере отырып, Кант оның шектеулі әрі қайшылықты екенін алға тартады. Әлем біз үшін теориялық біліммен танылатын «құбылыстарға» (феномендерге) және танылмайтын «тұйық құбылыстарға» (ноумендерге) бөлінеді, танымның қайшылығы осымен түсіндіріледі. Танымның бұл деңгейінің қайшылықты болуы ойлаудың табиғатынан көрінеді, себебі ойлау «сезім түйсіктеріне сүйенбей әлемді түгел қамтып» түсіндіре алмайды.

«Жаңа» философия Канттың ойынша, «таза» ақылды (теориялық танымды) ғана емес, «практикалық» ақыл-ойды да (мораль, адамгершілік, жүріп-тұру) сынға алуы керек. Бұл философия әлем картинасын жасамауы керек, дәлелденген білімнің экстенсивтілігі мен шегарасын анықтау үшін сынмен ғана айналысуы тиіс.

Кант адамның ішкі әлемін сана арқылы тануға тырысады. Әлемдегі заттар мен әлем санадан тыс және оған тәуелсіз, сондықтан өзімен-өзі өмір сүре береді. Ал олар біздің өмірімізге «араласқан» кезде оны санамен түсінуде алынған нәтижелер адамнан ажырағысыз болады.

«Практикалық ақыл-ойға сын» еңбегінде Кант «адамды өмірде өзінің лайықты орнын табуға үйретіп, адам болу үшін **қандай болу керектігіне** жөн сілтейтін ғылым ғана ең керекті ғылым» екенін ерекше көрсетеді.

Кант адамшылыққа тірек болатын мынадай үш норманы көрсетеді:

- барлығына ортақ заңдылыққа айналатын тәртіп бойынша жүру;
- адам – ең жоғары құндылық, оны көздеген мақсатқа жетудің құралы ретінде пайдалануға болмайды деген қағиданы басшылыққа алу;
- көпшілікке қуаныш әкелетін игілікті іс істеуге тырысу.

Бұл нормаларды Кант әр адам өзінің өміріне тірек ететін моральдық заң, **категориялық императив** деп атайды.

Категориялық императивте Кант адам мәселелерін діннен тыс қарайды, себебі ол мәселелерді шешуде практикалық ақыл-ойдың өзі жеткілікті. **«Құқық ғылымының метафизикалық негіздері»** атты еңбегінде ол сезімдік стимулдар мен мінез-құлықтың арасында тікелей байланыс жоқ болғанымен, адамның еркіндігімен шартты деп көрсетті. Дербес тіршілік иесі

ретінде адамның ең «**басты мақсаты – оның өзі**», ал басқа жануарлар ол үшін құрал болып саналады.

И.Фихте (1762-1814 жж.) Канттың трансценденталды философиясының негіздерін әрі қарай жалғастырды және оған тән қайшылықтардан арылтуға тырысты. Өзінің философиялық жүйесін құрып, оны Жаңа дәуірдегі механистік детерменизммен салыстырды. Механистік детерменизм болмыстың табиғи және қоғамдық салаларын ажыратпады, «Мен»-нің «дербестігін» ескермеді.

Фихте идеалдық бастаудың болмысын анықтауға тырысты, ол үшін «Менді» «үздіксіз рухани әрекет» ретінде сипаттай келіп, «Мен» және «Мен-еместі» (сыртқы өмір, табиғат) салыстырады. «Меннің» қызметінің мәні, оның ойынша, өзін-өзі санамен түсінуге тырысуында және сол себепті ол сырттай ықпал ететін «Мен-еместен» «қашықтайды». «Мен» және «Мен-емес», бұлардың бірі – субъекті болса, екіншісі – объекті. Олар бірін-бірі толықтырып, анықтайды, сондай-ақ біріне бірі қарама-қайшы болады.

Фихте үшін «объектінің субъектіге қалай айналатынын, болмысты қалайша анықтауға болатынын» білу маңызды», оны білу кез келген философияның басты мәселесі деп біледі. Субъективтік идеализм тұрғысынан ол мынадай тұжырымдар жасайды: «затты тану, білу туралы айтқанда да біз өзімізді-өзіміз танып, біліп жатқанымыз; біз санамызбен тек өзімізді және өзіміздің берген анықтамаларымызды ғана ұға аламыз». Оның философиялық жүйесінде «Мен» «Мен-емес» арқылы, ал «Мен-емес» «Мен» арқылы түсіндіріледі. Түптеп келгенде, Фихте бұл жерде «Мен»-сіз «Мен-емес» те болмайды деген ой айтады. Басқалай айтқанда, **«мен жоқ жерде маған керекті «әлем» де жоқ»**.

Өзінің ілімінің мәнін Фихте былайша түсіндіреді: «Мен»-ге «Мен-емес»-ті, ал жеке «Мен»-ге жеке «Мен-емес»-ті қарсы қоя аламын. Одан арғысына ешбір философия бара алмайды, әрбір тиянақталған, негізделген философия оның тереңіне жетуге тырысуы керек; солай еткендіктен де ол **ғылыми ілімге** айналады (яғни философияға айналады).

«Мен»-нің (ойлау, сана) ақиқаттылығын, жалғыз екендігін мойындай отырып, «Жалпы ғылыми ілім негіздері» еңбегінде Фихте «белсенділік оның табиғатына тән болып келеді» дейді. «Мен»-нің қызметі өзіндік санаға (өзін-өзі тануға) бағытталады. «Мен»-нің ақиқаттылығына шек келтіруге болмайды: **«Мен дегеніміз – мен», бұл – ойлаудың басты заңдылығы**. «Мен»-ді тану сыртқы «эмпирикалық» тәжірибемен келеді: «Мен-емес» «Мен»-ге ықпал етеді, оның қызметін шектейді. «Мен» табиғи ортаны да, қоғамдық ортаны да «адамиландырып» өзіне бейімдеп, қолайлы етіп алады. Осыдан кейін Фихте табиғатты «Мен»-нен ажыратылған туынды деп есептейді.

Фихтенің ойынша, әлем біз оны қалай елестетсек, сондай болып көрінеді, себебі «Мен»-нің практикалық қатынасы оны бізге осылай «көрсетеді». Өзін-өзі түйсінген кезінде «таза Мен» субъекті мен объектінің арасындағы қайшылықтарды шешеді. Фихтенің ойынша, адамдардың ойлау

әрекеті әлемді интуитивтік деңгейде белсенді әрі мақсатты түрде өзгертеді. Демек, «Мен-емес», яғни сыртқы орта дегеніміздің өзі «Мен»-нің шығармашылық процесс барысында санасыз объективтенуі болып саналады. Бұл жердегі «Мен» таным жолындағы ойлаудың белсенді әрі шығармашылық қызметі – оның шынайы болмысы осы. Канттың «заттардың ішкі байланысына» негізделген пайымдауларынан басты айырмашылығы да осында.

Фихтенің «ғылыми ілімін» бағалай келіп, орыс ғалымы П.Таранов оған «... мәдениет философы, яғни адамға **дейінгі** емес (себебі оған дейінгі философтардың пайымдауларында ол объекті ретінде қарастырылған болатын), адамнан **кейінгі** ақиқатты айтқан аналитик. Адамды және оның рөлін басшылыққа алған әлем туралы философия Фихтеге дейін болмаған еді» деп ерекше баға береді.

Өмірінің екінші кезеңінде Фихте **абсолютті болмысты** өзінің философиясының басты қазығы етіп белгілейді. Философ үшін абсолютті болмыс Құдаймен тең. Фихтенің белсенділік философиясының мәні адамға тән ойлаудың шығармашылық табиғатын, таным процесінің динамикалы әрі қайшылықты қырларын ашуда ерекше маңызды. Субъекті (адам) мен объектінің (сыртқы орта) арасында әрдайым өзара байланыс бар, ол байланыстардың барысында «қайшылықтардың» теңдігі өзгереді. Фихте әлемді тануға болатындығына, қоршаған ортаны адам практикалық басқара алу қабілетіне ие болатынына сенді. Оның ойынша, адамзаттың адамгершілік міндеті табиғат пен қоғамды адамның «Мен»-ін шынайы танытатындай етіп өзгерте алуында. Қоршаған ортаны адамның «Мен»-інің айнасындай етіп өзгерте алуында. «Өзгелердің бізге әсер етуін еркін пайдалану арқылы өзімізді-өзіміз жетілдіру және еркін тіршілік иелері ретінде керісінше өзгелерге әсер ету арқылы оларды жетілдіру – біздің қоғам алдындағы міндетіміз осы» – адамға тән «Мен»-нің мәні осында. Осылайша Фихте, адам мен табиғатты және барша әлемнің біртұтастығын субъективтік идеализм тұрғысынан дәлелдейді.

Шеллингтің (1775-1854 жж.) трансценденталдық (ойша құрылған) философиялық ілімі – бұл Еуропа философиясы тарихындағы (Лейбниц, Спиноза т.б. кейін) жаңа «шынайы философияны» жасауға талпынған тағы бір қадамдардың бірі еді. Ол оны «тепе-теңдік философиясы» деп атап, **«Табиғат философиясына қатысты ойлар», «Трансценденталдық идеализм жүйесі», «Менің философиялық жүйемнің жалғасы»** атты еңбектерінде кезең-кезеңімен баяндап берді.

Өзінің жаңа философиясын негіздеуді табиғаттың шынайы мәнін негіздеуден бастап, табиғаттың «әрекет күштері» бар, ол материалдық болмыстың – қарапайым формалардан бастап ойлайтын тіршілік иелеріне дейін – жаңа түрлерін іске асырады деген тезисті алға тартты. Ол XIX ғасырдың жаратылыстану ғылымында үстем болып, бір органикалық әлемнің екіншіге айналуы табиғи түрде жүреді деген материалистік эволюционизмді жоққа шығарды. Ол оны идеалистік ойлармен, шын мәнісінде теологиялық түсініктермен алмастырды. Шеллингтің ұсынған тұжырымдамасының

«өзегі» – идеясы бар. Ол идея бойынша табиғаттағы даму қарама-қайшылықтар күресінің нәтижесінде болады, демек, бұл диалектикалық процесс болып табылады. Басқалай айтқанда, ол адам санасы қызметін (Фихтеше айтқанда), жалпы әлемдегі процестерді, табиғатты диалектикалық тұрғыдан қарастыруды ұсынды.

Шеллинг «Идеализм философиясының трансценденталдық жүйесі» деп аталатын ең басты еңбегінде «тепе-теңдік философиясын», яғни дүниедегі барлық нәрсенің алғашқы негізі ретінде объективтілік пен субъективтіліктің абсолютті тепе-теңдігін растайтын көқарасын негіздеді. Теориялық бөлімді («теориялық философияны») ол «практикалық» философиямен, табиғи мақсаттылық философиясымен, өнер философиясымен толықтырды. Шеллинг «практикалық» философиясында «адам еркіндігінің белгілері мен іске асу жолдарын» қарастырады. Адам еркіндігіне әлеуметтік-тарихи сипат тән, ол о бастан диалектикалық мәнге ие және ол **еркіндік пен қажеттіліктердің** толық **бірлігін** бейнелейді дейді. Қайшылықтардың мұндай бірлігі, Шеллингтің ойынша, «тарихқа тән» нәрсе ретінде қаралуы тиіс. Бірақ, «тарихта «белгісіз, мәнсіз қажеттіліктер» (соқыр сеніммен белгіленген) көп, өзіндік субъективтік мақсаттары мен ойлары бар индивидтер олардың алдында әлсіз» деп, ойын жалғастырады. Басқаша айтқанда, тарихтың, тағдырдың «құпия қолы» адамдардың әрекетін басқарады. Ал адамдар «тарихтан тым қашықтап, жат болып кеткен» дегенді айтады. Тарихтан алшақтамас үшін, адам Құдаймен (Абсолюттілікпен) қайта бірігуге тырысуы керек, сол кезде барлық қайшылықтарды шешу мүмкін болады. Тарихтың қасиеттілігі де осында деп көрсетеді Шеллинг. Тарих Шеллингше, «үздіксіз әрі ол Абсолюттіліктің сырының біртіндеп ашылуын» бейнелейді.

Шеллинг өзінің ілімінде объективтілік пен субъективтіліктің, теориялық пен практикалықтың арасындағы қайшылықты иррационалдылық жолымен шешуге тырысады. Ол шығармашылықтың биік шыңы ретінде – өнерді ерекше бағалайды. Себебі Шеллинг үшін өнер – «өзіндік мақсатты», бұл абсолютті тепе-теңдікке жетудің ең жоғары формасы. Өнер – іштегі сырдың сыртқа шығуы (откровение). Тек өнер ғана «сырды сыртқа шығарудың ғасырлар бойы жасап келе жатқан жалғыз» түрі ретінде адамдарға абсолютті тепе-теңдікті ұғуға мүмкіндік береді. Өнер ғана «мәңгілік болмыстың», яғни Құдайдың ақиқаттылығын ұғындырады. Ал суреткер бұл жағдайда «туындыны ессіздікпен жасайтын мистикалық тіршілік иесі». Өнер моральдан да, практикалық пайдадан да, философиядан да жоғары, себебі саналылық (ақыл-парасат) пен санасыздықтың (рух) арасындағы қайшылықтарды шешуге тек өнердің ғана күші жетеді. Осы тұжырымға сүйене отырып, Шеллинг «жаңа мифологияның», жаңа діни сананың дәуірі келгенін айтады. Бұл дәуірде барлық ғылымдар мен философия қайтадан өнер мұхитында тоғысып (поэзияда), адамзат мәдениеті жаңа өрістеген кезде ол мұхиттан шығады.

Шеллингтің ілімі – қайшылықты, себебі объективтік себептерге байланысты оның ілімінің логикалық негізі аяғына дейін толық

жеткізілмеген. Сондықтан да ол замандастарының қолдауына ие бола алмады. Алайда ол айтқан тепе-теңдік философиясының мәселелері әлі күнге дейін өте өзекті. Бұл мәселемен орыс діни философиясының да өкілдері (Вл. Соловьев және т.б.), сондай-ақ қазіргі заманның зерттеушілер де (Г. Брайан. «Кербез әлем». М., 2004; Л. Стеклитова, Л. Стрельникова «Абсолюттілік философиясы». М., 2004; М. Толбот. «Голографиялық әлем». М. 2005; Г. Югай. «Әлемнің голографиясы және жаңа әмбебап философия». М., 2007) айналысқан болатын.

Гегель Георг Вильгельм Фридрих (1770-1831 жж.) өзінің зерттеулерінде философия ілімінің барлық саласында – диалектика, логика, гносеология, тарих пен құқық, тарих философиясы салаларында қалам тербеп, өзінің пайымдауларын жасады. Ең бастысы – **диалектиканы** дүниедегі барлық мәнді нәрсенің даму теориясы және объективтік шындықты философиялық танудың әдісі ретінде қарастырды. Гегельдің философиялық жүйесін объективті диалектикалық идеализм жүйесі деп те атайды.

Гегельдің Канттың философиялық ілімі мен танымындағы агностицизмді сынауы философия тарихы үшін өте маңызды. Дамуды тануға және оған жетуге деген талпыныс Гегельдің ойынша, әлемнің дамуына қозғау салады. Дүниедегі барлық нәрсенің негізінде «ұғым» бар. Ол ұғым – болашақта болуы мүмкін заттардың бейнесі, яғни рухани қалыптасатын абсолюттік нәрсе. «Абсолюттік рух» дегеніміздің өзі дамитын таным. Гегельдің көзқарасы бойынша, танымды зерттеудің өзі таным процесі барысында жүзеге асады. Сол себепті де Канттың «мән» (сущность) мен «құбылысты» (явление) қарама-қарсы қарастырған субъективтік ойларына сын айтады.

«Логика ғылымында» Гегель мәннің (сущность) «құбылатынын», ал құбылыстың «мәнділігін» көрсетті. Олардың арасында ешқандай шек жоқ. Канттың «жасырын дүниені» тану мүмкін еместігін жоққа шығара отырып, Гегель танылмайтын дүние жоқ дегенді айтады. Ол Фихтенің философиясына (ғылыми іліміне) да үзілді-кесілді қарсы шықты: табиғат пен қоғам адамзаттың «Мен»-інен (өзіндік санасынан) тұрмайды, сол сияқты «Мен» де табиғат пен адамзатты білдірмейді.

Канттың агностицизмі мен Фихтенің субъективтік идеализміне сынап отырып, таным процесін зерттеуге ерекше назар аударды. Ол ғылыми категориялар тек бір адамның игілігі емес, сондықтан да олар субъективті емес дегенді айтты. Ол объективті болатындығы – субъектіге тәуелді емес, заттарға іштей тәуелді болады да, барлық материалдық нәрсенің рухани негізін құрайды.

Абсолюттік идея ұғымы Гегельдің философиялық жүйесінің негізін құрайды. Абсолютті идеяны біртұтас **жаһандық ақыл** және ол барлық заттардың мәні мен ішкі мазмұнын құрайды деп түсіндірді. Абсолюттік идея (жаһандық рух, жаһандық ақыл), оның ойынша, жасырын түрінде барлық табиғи, қоғамдық, рухани құбылыстардың жиынтығынан тұрады. Осы тұжырымдамаға сәйкес адамзаттың рухани мәдениетінің дамуы «жаһандық

ақылдың» шығармашылық күштерінің біртіндеп танылуы деп түсіндіріледі. Ал индивид өзінің рухани дамуы барысында «жаһандық ақылдың» өзін-өзі тану сатыларын басынан кешіреді. «Заттардың сезіммен танылған белгілерін атаудан бастап, «абсолюттік білімге» жеткенге дейінгі кезеңді, яғни рухани даму процесін іштей басқаратын заңдар мен формаларды» танығанға дейінгі кезеңді басынан өткереді».

Болмыс пен ойлаудың тепе-теңдігі ұстанымы Гегельдің теориялық жүйесіндегі басты ұстаным. Оның мәні мынада: «логикалық тарихилықтың алғышарты» болып табылады. Басқаша айтқанда, тарихи процестің мәнін ол процесс өзінің барлық даму сатыларынан өтіп, дамудың жоғары шегіне жеткен кезде ғана ұғуға болады. Тарихи процесс өзінің дамуының ең жоғары шегіне жеткенде ғана мәнділігін танытады. Оның даму логикасы идеясына, өзін-өзі іске асыру үшін орындалатын тарихи процеске байланысты. Демек, логиканың заңдары табиғат пен тарихи процеске тән болып келеді. Сол себепті Гегель әлемдегі процестердің барлығы ақылға сыйымды, логикасы бар және төменнен жоғары қарай дамиды деді: **«Дүние ақылға сыйымды, ақылға қонымды нәрсенің барлығы ерте ме, кеш пе шындыққа айналады».**

«Логика ғылымы» еңбегінде Гегель идеалистік диалектиканың негізгі үш заңын, «болмыс», «мәнсіздік», «сапа», «өлшем», «мәнділік», «тепе-теңдік», «айырмашылық», «қайшылық», «қажеттілік пен кездейсоқтық», «мүмкіндік пен шындық» ұғымдарын (категорияларын) қарастырады. Категориялардың дамуын түсіндіре отырып, олардың бірінен-бірі туындайтынын, бірімен-бірі байланысты болатынын және олар танымның мәні мен болмысқа тән жалпы байланыстарды білдіреді дейді. Ұғымдар, Гегельше, ақиқаттың және «ойды анықтаудың» негізі, ал табиғат одан төмен, органикалық әлем, «абсолюттік идеяның» «соңғы» нәтижесі (басқа болмысқа ие болуы, өзін-өзі жоққа шығаруы). Табиғаттағының барлығы рухани әлемдегі идеялардың туындысы, оның объективті көрінісі болып табылады.

«Рух феноменологиясы» еңбегінде Гегель сананы объективтік идеализм тұрғысынан түсіндіреді. Оның ойынша, сана «өзін-өзі санамен ұғатын ақиқат, егер адам ақиқатты санамен танығысы келсе – өзін танығысы келетін идеяға жақын болуы керек». «Логика ғылымында» Гегель Абсолюттік идеяны «ойдың анықтаушы» және әлемді өзінің түсінігімен құратын күш деп түсіндіреді. **«Табиғат философиясы»** еңбегінде осы тұжырымдаманы дамыта келіп, табиғат болмысындағы «заттарды бір-бірінен ажырату» қалай жүзеге асатынын көрсетеді. Абсолюттік идеяның келесі өзін-өзі іске асыру әрі тану сатысы – ұғымдарды санамен ұғудың субъективті (адамның психикасы) және объективтік (қоғам, тарих) алғышарттары **«Рух философиясы»** еңбегінде қарастырылады.

Осылайша, «абсолюттік идеяға» тірек болатын процесс деп табиғатты емес, адамзаттың рухани дамуын, яғни қоғамдық сана формаларының (өнер мен дін және философия) дамуын айтты. Ол үшін философия өзін-өзі дамытқан «абсолюттік идеяның» (логиканың) ең жоғары үлгісі болып табылады. Сол себепті де Гегель философия тарихын «абсолюттік рухтың»

өзін-өзі тану тарихы деп атайды. Философиялық білім ол үшін абсолютті сипатқа ие. Абсолюттік идеяның өзін-өзі тану процесі нақ осы сатыда шегіне жетеді, сол сияқты философия да осы тұста аяқталады деп тұжырымдайды Гегель.

Вл. Соловьевтің ойынша, Гегель үшін «Құдай дегеніміздің өзі философиялық ақыл, ол тек жетілген философияның арқасында ғана өзіне тән абсолюттік кемелділікке ие болады». Бұл көзқарастың негізі бар, себебі Гегель өзінің ілімімен «философияның дамуы аяқталатынына» сенді. Өйткені Гегель абсолюттік Рухтың пайда болуы мен дамуын, өзін-өзі тануын түсіндіріп берген болатын. Гегельдің философиясына сүйенетін болсақ, Идея Рухтың өзін-өзі дамытуының ең соңғы шегі. Сондықтан осы сатыда ол өзін-өзі танып, өзін-өзі тану процесін аяқтайды, сөйтіп, өзінің рухани «бастауына» қайта оралады. Абсолюттік идеяның өзін-өзі дамытуының осы сатысында «тікелей қатынасқа түсетін» әлем адамзаттық рух (ойлау) деңгейінде, яғни өнер мен діннің, философияның көзқарастары тоғысында ұғынылады.

Людвиг Фейербах (1804-1872 жж.), – неміс классикалық философиясының соңғы өкілі, материалист, философиядағы антропологиялық ұстанымның негізін салушы.

Ол жаңаеуропалық философиядағы идеалистік ойға өзінің сыни бағасын береді. Оның ойынша, бұл философия тек діннің теориялық негізін ғана анықтап берді. Фейербах философияны адаммен байланыстырудың қажеттілігін көтерді: философияның міндеті «Құдайға адами қасиет беру емес», адамның субъект екенін мойындау. Гегельдің абсолюттік туралы ойларын адам және оның мәні мәселелерімен алмастыру керек. Адам және оның мәні гегельдік философияның «жасырын әрі «тылсым» тұсы». Философия өмірдің дерексіз бастаулары, ойлау мәселелерімен айналыспауы керек, адам және адам арқылы әлемді тану мәселелерімен айналысуы қажет. Ол туралы **«Болашақ философиясының негіздері»** атты еңбегінде былай дейді: «Жаңа философия адамды қалыптастырады, сол арқылы табиғатты да қалыптастартады, себебі табиғат оның базисі болғандықтан да, философияның жалғыз, әмбебап әрі ең жоғары зерттеу пәні болып саналады».

Гегельдің идеализмін сынай отырып, Л.Фейербах «шындық туралы ойларды» емес, «шындықты тануға» бағытталатын жаңа философияны ұсынады. Ол былай дейді: «Философия шындық және оның шынайылығы мен тұтастығы жөніндегі ғылым, бірақ шынайылықтың шынайы үлгісі ол табиғат (табиғат әмбебаптық мағынада қолданылады)». Табиғаттың шынайы үлгісі, ең жоғары туындысы – ол адам. Адам философияның тікелей зерттеу пәні болып саналады. **«Жаңа философияның басты құпиясы – антропология»** деп Фейербах осыдан кейін айтқан.

Фейербахтың атеистік көзқарасы Құдайды жай теріске шығарумен шектелмейді. Ол дінді тіпті де қарапайымдандыруға тырыспайды, ол «ескі дінді» ауыстыруға шақырады.

Фейербахтың атеистік көзқарастары Құдайды жоққа шығарумен шектелмейді. Ол дінді қарапайымдандыруға да тырыспайды. Ол тылсым күшке сенуге негізделген «ескі дінді» жаңа «махаббатқа негізделген дінге»

ауыстыруға шақырады. Махаббат адамның әрі жеке, әрі қоғамдық өмірінің мәні мен мақсатын құрайды дейді. «Христиандықтың мәні» атты еңбегінде ол Жаңа дін Құдайға деген махаббатты емес, адамның «адамға» деген махаббатын уағыздауы керек деп жазды. Оның ойынша, махаббат ақыл мен табиғатқа тән әмбебап заң болуы тиіс. Ол: «адамға махаббат тән, себебі ол сүюге жаратылған ақылды тіршілік иесі, махаббат – адам өмірінің мақсаты. Ұрпақ жалғастығы мен ақылдың заңын да осы құрайды. Махаббат еркін, шынайы болуы тиіс, тек еркін, шынайы махаббат қана нағыз махаббат бола алады» дейді. Фейербах үшін адам «Құдайдың құлақ кесті құлы» емес, ұрпақты жалғастырушы тіршілік иесі, оның табиғатына «биологиялық» тән.

Адамға тән ерекше қасиеттерге мыналар жатады – ішкі еркіндік, ойдың қуаттылығы, сезім қабілеті, әмбебаптық. Осы қасиеттер оны рухтандырады, моральды тіршілік иесіне айналдырады, адами болмысын философиялық мәнмен, сүйіспеншілікпен даралайды. Құдайды адам келбетінде тану оның ақылды, өнегелі екендігін ғана көрсетпейді, оған тән сезім мен тәннің де болатынын көрсетеді. Бұдан шығатын түйін – адамның Құдайды нақты кейіпте көруі оның өзі туралы ойларының, аяушылық сезімдерінің жиынтығын көрсетеді. Фейербахша айтсақ, Құдай – бұл «адамның» жалпыланған жиынтығы.

8.2. XIX ғасырдағы марксистік философия: негізін салушылар мен замандастардың сыны; диалектикалық материализмнің негізгі ұстанымдары мен идеялары; тарихты материалистік тұрғыдан түсіндірудің теориясы мен әдістемесі; практиканың тұжырымдары; адам мәні, жатсыну, еркіндік мәселелері; диалектика теориясы мен табиғат философиясы.

Маркстік философияның даму кезеңін үшке бөлуге болады. **Бірінші кезең** Маркс пен Энгельстің идеализмнен және революциялық демократизмнен бас тартып, диалектикалық және тарихи материализмге өту кезеңі (XIX ғ. 30-жылдардың соңынан 40-жылдардың соңына дейінгі аралық). Маркстік философияның негізін салушылар **Карл Маркс** (1818-1883 жж.) пен **Фридрих Энгельс** (1820-1895 жж.) Гегельдің философиясына және оның идеалистік ізін жалғастырушы – жасгегельяндықтарға қарсы болды. «**Қасиетті отбасы**» және «**Неміс идеологиясы**» атты еңбектерінде олар қоғамдық құбылыстарды материалистік және диалектикалық көзқарас тұрғысынан қарастырған «жаңа философияның» негізін салды. Мәселен, Маркс пен Энгельс бұқара халықтың тарихтағы рөлін анықтауға, ең алдымен тарихтың басты қозғаушы күші туралы мәселені қарастыру арқылы келді. Олардың ойынша, тарихтың қозғаушы күші идея емес – бұқара халықтың әрекеті. «Неміс идеологиясында» олар тұңғыш рет Фейербахтың материализміндегі кемшіліктерге тыңғылықты сын-пікір айтты. Ол турасындағы алғашқы сын пікірлерін Маркс 1845 жылы «**Фейербах туралы тезистер**» атты еңбегінде бастаған болатын. Фейербахтың материализміне

тән басты кемшілік оның пайымшыл, метафизикалық және біржақты болуында деп көрсетті.

Маркстік философия **екінші кезеңде** одан әрі дамып, қарастырылатын мәселелері кеңейе түсті, жекелеген қағидалары нақтыланды. Оның бір дәлелі, Маркс пен Энгельс **тарихты материалистік тұрғыдан түсіндірудің** тұжырымдамасын жасап шығарады. Өмірге тікелей қатысы бар материалдық өндірісті ескере отырып, қоғамдық өндіріс процесін түсіну және өндірістің осы әдісі арқылы жүзеге асатын қарым-қатынас формасын ұғу, яғни азаматтық қоғамды тарихтың дамуының негізі ретінде қарастыру – тұжырымдаманың мәнін осылар құрады.

Осы ілімге сүйене отырып, мемлекет өміріндегі азаматтық қоғамның қызметін анықтады, сондай-ақ түрлі теориялық көзқарастарды, сананың формаларын, соның ішінде дін, философия, мораль т.б. түсіндіріп берді. Марксизмнің негізін салушылар сана формаларының әлеуметтік негізде қалай пайда болатынын және осы ойды дамыту арқылы қоғамның жалпы даму процесі қалай жүзеге асатынын назардан тыс қалдырмады. Осы мәселелерді талдау барысында қоғамдағы басқа құбылыстар сияқты сана да абсолюттік дербес күшке ие емес және ол материалдық өмір процесіне негізделеді деді. Материализмнің ұстанымдарын тарихи құбылыстарды түсіндіруде қолданып, қоғамдық болмыс пен қоғамдық санаға тән негізгі заңдарды анықтады (болмыс сананы анықтайды; базистің алғашқы ал қондырманың екінші болатындығы және олардың арасында өзара байланысты болатындығы; т.б.).

«Капитал», «1844 жылғы экономикалық-философиялық қолжазбалар», «Неміс идеологиясы», «Саяси экономияға сын» деп аталатын еңбектерінде қоғамның дамуының объективтік заңдары болатындығы және оның дамуы табиғи жолмен – бір формациядан екіншіге (сатыға) өтуі арқылы жүзеге асып отыратыны айтылады. Мұндай дамуға материалдық игіліктерді өндіру әдістерінің қалыптасуы, дамуы және ауысып отыруы негіз болады. Осылайша, Маркс дерексіздікке, терең пайымдауларға негізделген осыған дейінгі философиялық зерттеулердің бағытын ендігі жерде адамдардың материалдық-практикалық қызметіне қарай бұрды. Сөйтіп, **адамзат қоғамы мен тарихындағы практиканың рөлі** және оның маңызы анықталды.

Маркс ертеректе жазылған еңбектерінің өзінде теориялық ойдың, соның ішінде философияның тек түсіндірушілік қана емес, өзгерте алатын қызметі туралы да жазған болатын. Ендігі жерде ол бұл қызметті **теорияның практикаға қызмет етуі, ал практиканың теорияны анықтайтын** қызметімен байланыстырды. «Философтар өмірді түрлі жолдармен түсіндіріп келді, бірақ мәселе оны түсіндіруде емес – өзгертуде» деді. **Теория мен практиканың бірлігі тұжырымдамасы** жеке меншіктің үстемдігіне, қалың бұқараны өз еркіне бағындыруға және оларға зорлық-зомбылық көрсетуге құрылған капиталистік қоғамды коммунистік қоғамға өзгерту туралы маркстік ілімге негіз болып қаланды.

Марксизмнің классиктері практиканы әр қырынан түсіндіреді: практика – заттарға бағытталған әрекет; практика – табиғат пен қоғамды өзгертуге бағытталған адамдардың әрекеті; практика – адамдардың қоғамдық-тарихи қызметі; практика – адамзаттың тіршілік ету әрекетін бейнелейді.

Өзінің еңбектерінде олар диалектиканың жолын ұстанатындықтарын, алайда ол диалектика Гегельдің (идеалистік) түсіндіруінен өзгеше екенін әлденеше рет айтқан болатын. Олардың диалектикасы Энгельстің бейнелі тілімен жеткізер болсақ, «баста орналасқан». Марксизмнің негізін салушылар диалектиканың тарихи жаңа формасын – **материалистік диалектиканы** ұсынады. Олардың ойынша, барлық нәрсенің негізінде материалдық болмыс жатыр: «Сананы болмыс анықтайды». Маркс өзінің **«Капиталында»** диалектиканың мәні адамзат тарихы мен капиталистік қоғам заңдарын танудың теориясы мен әдістемесі бола алуында деп көрсетеді. Бұл заңдарды ол абстрактылықтан нақтылыққа өту, тарихилық пен логикалықтың бірлігі әдістеріне сүйене отырып зерттейді. Маркстің ойынша, материалдық игіліктерді өндірудің әдістері қоғамдық өмірдің негізін құрайды. Ол оны өндірістік күштер мен өндірістік қатынастарға бөледі. **Өндірістік қатынастар** (яғни материалдық игіліктерді өндіру барысында қалыптасатын адамдардың арасындағы қатынас) қоғамның материалдық **базисін** құрайды, ал ғылым, мәдениет, өнер, саясат, құқық, мораль, философия, дін сияқты қоғамдық сананың түрлері осыған «қондырылады».

Маркс адамзат қоғамының тарихы – бірін-бірі алмастырып отыратын қоғамдық-экономикалық формациялардың тізбегі және онда материалдық игіліктерді өндірудің әдістері ең басты рөлді атқарады деген тұжырымды ұстанды. Ол екеуден беске дейін жалғасатын формацияның түрлерін анықтады: алғашқы қауымдық құрылыс; құл иеленушілік құрылыс; феодалдық құрылыс; капиталистік құрылыс; коммунистік (социалистік) құрылыс.

Ф. Энгельстің **«Анти-Дюринг»**, **«Табиғат диалектикасы»** атты еңбектерінде диалектиканың басты заңдары беріледі: 1) қарама-қайшылықтардың күресі мен бірлігі заңы (диалектикалық қайшылықтардың заңы); санның сапаға және сапаның санға айналу заңы (сандық өзгерістердің сапаға айналу заңы); 3) терісті теріске шығару заңы.

Үшінші кезең маркстік философияның түрлі ұлттық мәдениеттерге таралуымен ерекшеленеді. Ресейде ол Г.В. Плеханов пен В.И. Лениннің, Германияда – Ф.Меринг пен К. Каутскийдің, Италияда – А. Лабриола мен А. Грамшидің шығармашылығы арқылы танылды.

Ресей марксизміне тән басты ерекшелік – ол қоғамдық-саяси құрылысты практикалық тұрғыдан өзгертуге бағытталды. Орыстың ең бірінші марксисті **Г.В. Плеханов** (1856-1918жж.) болды. **«Тарихқа монистік көзқарастың дамуы мәселесі»**, **«Материализм тарихы бойынша очерк»**, **«Марксизмнің негізгі мәселелері»**, **«Тұлғаның тарихтағы рөлі»** деп аталатын еңбектерінде ол марксизмнің философиялық және әлеуметтік негіздерін айқындайды.

Плехановша, марксизм бұл – өмірге деген тұтас көзқарас,

материализмнің ең жоғары әрі заманауи формасы. Ол тек тарихи материализм мен саяси экономияны емес, диалектика мен таным теориясы мәселелерін де қамтиды.

Материалистік диалектиканы қолдана отырып, ол қоғамның дамуы ішкі қайшылықтардың күресі нәтижесінде дамиды деген тұжырым жасайды. Осы қайшылықтарды шешудің әдісі ретінде революцияны «қоғамдық өмірдің ажырамас заңдылығы» және оның мәні «сандық өзгерістерді сапаға айналдыруында» деді. Бұл тұстағы маркстік теория сол кездегі құрылысты құлатуға бағытталған болатын, сол себепті де оған қарапайымдылық, аңғырттық тән еді. Дегенмен, ол Қазан революциясына сынмен қарады. Плеханов социалистік революция тек экономикалық жағынан жоғары дамыған елдерде басталуы мүмкін, себебі өндіріс пен әлеуметтік өмірдегі ішкі қайшылықтардың пісіп жетілуі сол кезде ғана мүмкін деп ойлады. Ал Қазан революциясы «тарихтың заңдарын бұзады» деп есептеді.

Алғашқы марксистің философиялық көзқарастарында тарихи материализм мәселелері де басты орында тұрды. Тарихты материалистік тұрғыдан емес, әрі монистік тұрғыдан да түсіндіруді жақтаушылардың бірі бола отырып, ол Маркстің экономикалық қатынастардың маңыздылығы турасындағы ойларын географиялық детерменизмнің ықпалымен түзетуге, «жөндеуге» тырысты. Ол экономикалық өмірді анықтауда географиялық орта шешуші рөл атқаратынын дәлелдеуге тырысты. Плехановтың көзқарасы бойынша, географиялық орта өндіріс күштерінің сипатын белгілеп, қондырғының дамуына қажетті объективті алғышарттарды қалыптастырады.

Тарихты жасайтын қалың бұқара, оған жеке тұлғалардың қиырлығы мен бассыздығы әсер етпейді, ол тарихтың заңдарына негізделеді деп пайымдады. Солай бола тұра, Плеханов ХІХ ғасырдағы әлеуметтік теорияларында үстем болып келген «инертті тобыр», «алып батыр» туралы субъективтік-идеалистік теорияларды мойындамайды. Ұлы адамдардың рөлі, оның ойынша, қоғамдық жаңа қажеттіліктерді бәрінен бұрын түсініп, қоғамдық қатынастарды өзгертуді басқаларға қарағанда қатты тілейтінімен ғана шектеледі.

Маркстік философияның дамуының **жаңа кезеңі** В.И.Лениннің (1870-1924 жж.) шығармашылық қызметімен байланысты. Оның негізгі философиялық еңбектері **«Халықтың достары» деген не және олар социал-демократтарға қарсы күресті қалай жүргізеді?», «Материализм және эмпириокритицизм», «Философиялық дәптерлер», «Жауынгер материализмнің мәні туралы»** деп аталады.

Ол марксизмді, оның философиялық негіздерін жұмысшы класты революциялық күреске жұмылдырудың практикалық мәселелерімен байланыстырды. Марксизмнің «философиялық негізделгеніне» күмән келтірген Н.К. Михайловскийге қарсы шыға отырып, ол халықшылдардың идеалистік көзқарастарын, олардың метафизикалық әдісін сынға алды. Бұл әдіс тарихты түсіндіруде идеализмге, субъективизмге және метафизикалық пен эклектизмге бейім деп есептеді.

Ленин философияда партиялылық ұстанымын қалыптастыруға ерекше

мән беріп, «философиядағы партияның» екі түрін – материализм мен идеализмді атап өтеді. Маркстік материализмнің бұркеншек идеализммен күресін пролетариаттың буржуазияға қарсы күресінің құрамды бөлігі деп есептеді.

«Материализм мен эмпириокритицизм» еңбегінде Ленин жаңа жаратылыстанудың жетістіктеріне диалектикалық-материалистік материализм тұрғысынан философиялық талдау жасайды. Таным теориясын дамыта келіп, барлық материяға ортақ – бейнелеу қасиеті туралы мәселені көтереді, материяның анықтамасын береді. Ақиқат туралы ілімін жасай отырып, Ленин абсолюттік ақиқат пен салыстырмалы ақиқаттың диалектикалық байланысын, таным барысындағы ақиқаттың басты өлшемі ретіндегі практиканың рөлін көрсетеді.

Ленин материяны философиялық ұғым ретінде әр қырынан түсіндіреді. Ең алдымен, философияның негізгі мәселесін диалектикалық-материалистік тұрғыдан шешудегі маңызы мен байланысын көрсетеді. Материяны антикалық дәуірден бері зат деп сипаттау қалыптасқан. Бірақ Ленин оны теріске шығарады, оның ойынша, материя «объективтік шындықты білдіретін философиялық категория» болып табылады. Материяның философиялық анықтамасын бере отырып, Ленин «оны бір формаға немесе түрге бөлуге» болмайтындығын айтады. Материя мен сананың және олардың диалектикалық байланысын көрсетіп, объективті дүниені тануға болатынын көрсетеді. Позитивизмнің екінші формасын ұсынушы өкілдерге сын айтып, нәтижесінде мынадай тұжырымдар жасайды:

- заттар бізден және біздің санамыздан тыс объективті өмір сүреді;
- «танылмайтын заттар» мен «құбылыстардың» арасында ешқандай шек жоқ, тек танылған нәрсе мен танылмаған нәрсенің арасындағы айырмашылық бар;
- таным теориясында диалектикалық пайымдауға сүйенген дұрыс.

«Жауынгер материализмнің мәні туралы» деп аталатын еңбегінде Ленин «философиялық идеализммен және фидеизммен күресу үшін философ-коммунистер мен басқа материалистердің арасында тығыз байланыс орнату» қажет деп көрсетті. Оның ойынша, философия мен жаратылыстанудың одағын бекітіп, диалектиканы танымның логикасы мен теориясы ретінде дамыту керек.

Төртінші кезең маркстік философияның жүйеленуімен, КСРО-да одан әрі дамуымен байланысты. Маркстік философия КСРО-ның ресми идеологиясы ретінде белгіленіп, апологеттік сипатқа ие болды. Марксизмнің негізінде құрылған Кеңестік философия өзінің бастауын Қазан революциясынан алады. Алайда оны адамдардың санасына жаппай енгізу 1922 жылы ғана мүмкін болды. Бұл кезде орыстың діни және идеалистік философиясының көрнекті өкілдері халықтан аластатылған болатын. Олардың өз еңбектерін жариялауға құқықтары болмады, ал көпшілігі лагерьлерге қамалды немесе адамға лық толы «философиялық кемелермен» шетелге кетуге мәжбүр болды.

XX ғасырдың 20-30-жылдары кеңес зерттеушілері маркстік

философияны терең әрі жүйелі түрде зерттей бастады. Энгельстің «Табиғат диалектикасы» еңбегінің жариялануы механистік материализм (механицистер) мен идеалистік диалектика өкілдерінің (дебориндіктер) арасында дау-дамай туғызды. Бұл еңбекте диалектикалық материализм жүйеленіп берілген болатын. Алдымен механицистер, сосын дебориндіктер Сталиннің қатал талқысына ұшырағаннан кейін, маркстік философия ұзақ уақыт шығармашылық тоқырауды басынан кешті. Осы тоқыраудың салдарынан «дәйектілік» орын алып, ілімді ашық түрде бұрмалау, догмалау басталды. XX ғасырдың 40-жылдарының соңында философиялық ортада біраз қозғалыс байқалды, сол кездегі батыстың философиялық ілімдерін түсінуге және жаратылыстанудың философиялық мәселелерін анықтауға деген талпыныс пайда болды.

8.3. Позитивизм философиясы: Конт, Спенсер, Милль

XIX ғасырдың соңына таман капитализм дәуірі алға тартқан мәселелерге Жаңа дәуір философиясының жауап беруге қауқары жетпеді. Кезінде француздың моралист-философы Ф.Ларошфуко ғылымдағы арзан сынға және соқыр фанатизмге өзінің бағасын бере келіп, философияның ғылымдар жүйесіндегі орнын көрсеткен болатын: «философия өткен өмір мен болашақтың қиындықтарын, ауыртпалықтарын жеңді, бірақ қазіргі өмірдің ауыртпалығынан жеңілді». Бұл сөз ғасырлар тоғысында тоқырауға ұшыраған жаңаеуропалық метафизиканы мейлінше дәл көрсетеді.

XX ғасырдың басында Еуропада философияға тағы бір кезекті «төңкеріс» әкелген **позитивизм** бағыты (қоғамға практикалық пайда әкелетін, тек жекелеген ғылымдарға ғана қатысты позитивтік білімдер) пайда болды. Бұл бағыттың өкілдері «бұрынғы» философия ғылыми емес, тым ойшыл деді. Сол себепті ол жаратылыстану және нақты ғылымдар секілді тексерілген білімге сүйенуі қажет, сөйтіп практикалық пайда әкелуі тиіс. Философия тек деректерді зерттеп, ешқандай бағалауға жол бермеуі керек, зерттеулерінде ғылыми құралдарға жетекшілік етуі қажет. Бұл бағыттың негізін қалап, «**Позитивті философия**» курсына оның басты ұстанымдарын ұсынған **Огюст Конт** (1798-1857 жж.) болды. Ол ұстанымдар XIX ғасырдың соңы мен XX ғасырдың соңындағы көптеген позитивтік теориялар мен тұжырымдарға негіз болды. Позитивизм XVIII ғасырдағы француз Ағартушылық философиясының орнын басқан болатын. Ағартушы-энциклопедистер секілді Конт ғылымнан культ жасап, оның мүмкіндіктеріне шексіз сенімін білдірді. Ойлаудың ғылыми әдістері қолданылатын салалардың шексіз көп екендігін айтты (метафизиканы қосқанда). Олар жасаған ғылымдардың жіктемесін көп жағдайда энциклопедистердің өсиетінің жүзеге асырылуы ретінде қарастыру керек. Жіктемеде ғылымдар табиғи иерархиясына қарай бөлінеді: математика – астрономия – физика – химия – биология – элеуметтану. Оның ойынша, осы ғылымдардың байланысын қарастыратын «жалпы» ғылымды «философия» деп атау

орынды. Алайда оның дәстүрлі метафизикамен еш байланысы болмауы тиіс, себебі олардың зерттеу пәні мен әдістері екі түрлі болып келеді.

Ғылым мен философияны салыстыра келіп, Конт ғылымға практикада қолданылатын позитивті, дәлелденген білімдердің көзі деген анықтама береді. Ал философия «білімдердің жалпы жүйесі» болғандықтан да ғылымға қажет емес. Ол «синтетикалық» ғылым, сол себепті де **жаратылыстану ғылымдарының жетістіктерін жинақтаумен** айналысуы керек. Ол «әрбір ғылым – өзіне-өзі философия» болып табылады. Позитивистердің «Метафизика жойылсын, физика жасасын!», деген ұраны мен адамзаттың діни, метафизикалық және ғылыми ойлауының дамуындағы «үш кезең заңының» шығу төркіні де осында жатыр.

О. Конт дүниеден озған соң, позитивистік ойлардың орталығы Англияға ауысты. Ең алдымен ол логик **Джон Стюарт Милльдің** (1806-1873 жж.) есімімен тығыз байланысты болды. «**Силлогистік және индуктивтік логикалық жүйелер**» атты еңбегінде ол ағылшын эмпирикасының негізін салушы Ф. Бэконның **индуктивтік логикалық әдістерін** әрі қарай дамытты.

Біздің біліміміз сезім арқылы келетін тәжірибелеріміз деген ұстанымды – біздің бақылауымыздағы құбылыстар ғылыми заңға қалай айналады деген сұрақты алға тартты. Оның ойынша, эмпирикалық пен теориялық пайымдаулардың арасында айтарлықтай принциптік айырмашылық жоқ.

Милль адамның жүріс-тұрысын механистік, физикалық тұрғыдан түсіндірушілерді сынады. Себебі ол кезде адамның еркіндігі, сондай-ақ адамгершілік таңдау мүмкіндіктері ескерілмейді. Утилитарист ретінде Милль мынадай пікірлер айтады: адамдар барлық нәрседен пайда көруге тырысады, себебі адамдар адамгершілік әрекеттерді орындауы керек, сондықтан «адамгершілікке жат әрекет еткенше, пайда көрген тиімдірек».

Ағылшын философы әрі әлеуметтанушы **Герберт Спенсер** (1820-1903 жж.) «**Негізгі бастаулар**», «**Әлеуметтану зерттеу пәні ретінде**», «**Әлеуметтанудың негіздемесі**», «**Этиканың негіздемесі**» атты бірқатар еңбектердің авторы. Ол биологиялық эволюция туралы идеяны Дарвиннен бұрын айтқан болатын. Табиғат әлеміндегі тіршілік үшін күрес және табиғи сұрыпталу ұстанымдарын қалыптастырды. Ол **эволюция туралы идеясының** табиғаттағы және қоғамдағы барлық құбылыстар мен процестерге – ғарышқа, органикалық және бейорганикалық табиғатқа, тіпті социумға да тән деп есептеді. Оны әлеуметтанудағы екі бағыттың – «органицизм» мен «эволюционизмнің» негізін қалаушы ретінде атап көрсетуге болады. Бұл екі бағыт әлеуметтік прогресті қоғамдық құбылыстардың интеграциялануы және интеграциялану процесі ретінде қарастыруға мүмкіндік берді.

Осы екі бағыттың негіздеріне сүйене отырып, Спенсер алғашқылардың бірі болып жүйелердің жалпы теориясын жасауға тырысты. Құрылымдық-функционалдық және эволюциялық талдау нәтижелері оған әлеуметтік жүйелердің құрылымы мен қызметіне тән бірқатар маңызды ерекшеліктерді анықтауға мүмкіндік берді. Нақтылап айтқанда, қоғамның әлдеқайда күрделі

түрлерінің пайда болуына әкелетін даму және құлдырау циклдері мен интеграциялану және дифференциациялану процесін тануға әкелді.

8.4. Э. Махтың философиясы мен философиялық мектебіне тән эмпиризм мен сенсуализм және рационализм.

Позитивизмнің екінші тарихи формасы – махизм мен эмпириокритицизм (Э. Мах, Р. Авенариус және т.б.). Эмпириокритицизм – «таза тәжірибеге» негізделген философиялық жүйе, басқаша – сыни эмпиризм деп атайды. Бұл жүйе «әлемнің шынайы бейнесі туралы ұғымдарды» қалыптастыру мақсатында кез келген метафизикалық болжамды жоққа шығарады да, философияны тек тәжірибеге негіздейді. Позитивизм махизм кезеңінде таным мен тәжірибенің табиғаты; субъекті мен объекті мәселесі; «зат», «субстанция» ұғымдарының сипаты; шындық өмірдегі «негізгі «элементтердің» табиғаты; физикалық пен психикалықтың қатынасы т.б. мәселелермен байланысты қарастырылды.

Бұл мәселелерді зерттеуде махистер феноменологияға қатысты көзқарастарды қалыптастырды, бұл жағынан позитивизм Д.Юмнің философиясы мен Д. Берклидің субъективтік идеализміне жақындады. Олар «әлемдегі элементтердің» «бейтарап» сипатта болатынын дәлелдеді. Махистер материализм мен идеализмнің «метафизикалық» қайшылығын жоққа шығаруға тырысқанымен, іс жүзінде субъективтік идеализм мен феноменологияның көзқарастарын ұстанған болатын.

Эмпиризм – кездейсоқ құбылыс емес. Теорияның абстрактылы ұғымдарының эмпирикалық деректермен байланысы мәселесі ғылымда негізгі категориялардың мағынасын жіктеуге қажеттілік туған кезде ғылымның логикасы тәжірибеде қаншалықты негізделген деген мәселеге байланысты үнемі көтеріліп отырады. Бұл мәселе XIX-XX ғасырлардың тоғысында да туындады. Бұл кезде жаратылыстану саласында революция болған еді. Бұл ретте Э.Махтың классикалық физикадағы негізгі теориялық ұғымдардың логикалық сипатына қатысты еңбегі де үлкен пікірталас тудырды. **«Механика»** деп аталатын еңбегінде ол Ньютонның уақыт пен кеңістіктің шексіздігі турасындағы пікірлерін сынап, салмақ, есептеу жүйесі т.б. ұғымдардың «логикалық мазмұнын» анықтауға тырысады.

Электронның дүниеге келуі Мах пен Авенариусты «материяның жоғалып кететіндігі» туралы пікірге жетеледі. Егер философияның негізгі ұғымы жалған, қолдан жасалған болса, онда осыған дейінгі жасалған метафизикалық пайымдаулар да қате, сондықтан ғылымды керексіз метафизикалық абстракциялардан тазалау керек. Осы пікірге сүйеніп, олар «эмпириокритицизм материализм мен идеализмнен жоғары» тұрады дегенді айтты. Мах пен Авенариус заттар мен бізді қоршаған өмірдегі шындықты **«адамның сезімдерінің кешені»** деп, субъективтік идеализм тұрғысынан анықтайды. Әлемдегі заттардың түр-түсі де, салмағы да жоқ әрі жылы да, салқын да емес. Адамдар оларды сезім органдары қалай сезсе, солай қабылдайды деді. Дегенмен, махистер бір нәрсені ескермеді, бұл мәселенің

шешімі маңызды екі сұрақтың – сезім көздері қандай және олардың қалыптасу тетіктері қандай деген сұраққа жауап бола алмайды.

Белгілі француз математигі әрі физигі **Анри Пуанкаре** (1854-1912 жж.) бірқатар танымдық мәселелерде эмпириокритицизмге жақын келді. «**Ғылымның құндылығы**» атты еңбегінде (1905ж.) ғылымдағы прогресс ондағы қалыптасқан ұстанымдардың өзіне күмәнмен қарауға әкеледі деді. Мысалы, Эйнштейннің ашқан жаңалығы жарықтың жылдамдығы жарық көзінің жылдамдығына байланысты болмайтынын көрсетті. Радиоқабылдағыштан берілетін қуаттың салмағы тұрақты әрі әрекетке сай және ол әрекетке қарсы балама жоқ екендігі Ньютонның үшінші заңына да сенімсіздік тудырды. Евклидтің геометриясы жалғыз болуы мүмкін жалғыз геометриялық жүйе екендігі жоққа шықты. XIX-XX ғасырлардың тоғысында осындай сәйкессіздіктер физиканы тоқырауға ұшыратты.

Қалыптасқан теориялық түсінікке сай келмейтін жаңа ғылыми деректер табиғаттың заңдарына конвенция түрінде, яғни шартты сөйлемдер түрінде қарау керектігін көрсетті. Заңды шартты түрде жазылған сөйлем деп түсіндіру Пуанкаренің таным теориясының басты ерекшелігі болды, нәтижесінде ол «конвенционализм» деген атау алды. Пуанкаренің ойынша, «бұл конвенциялар біздің рухымыздың еркін әрекет етуі нәтижесінде туады және оған бұл салада ешқандай кедергілер жоқ. Ол өзінің қалауынша пайымдайды...» деді.

8.5. Неокантшылдықтың негізгі мектептері, танымдық және әдістемелік мәселелер (Г. Коген, П. Наторп, Э. Кассирер, В. Виндельбанд, Г. Риккерт).

Неокантшылдық (Канттың ілімін дамытушы философиялық ағым) неміс философиясы жүйенің жасалуы мәселесінде тығырыққа тіреліп, дағдарысқа ұшыраған кезде XIX ғасырдың екінші жартысы – XX ғасырдың басында Германияда пайда болды. Неокантшылдық ағымның басты ұранын О. Либман «**Кант және эпигондар (Kant und die Epigonen)**», «**Кантқа оралу!**» (1865) деп аталатын еңбектерінде қалыптастырған болатын. Ол материалистік метафизиканың және позитивистік әдістеменің зорлықшылдығына қарсы қатаң сын айтты.

Неокантшыл философияның бағдарламасы Канттың трансценденталды идеализмін қайта дамытуға бағытталды. Ол әсіресе жаратылыстанудағы және қоғамдық ғылымдағы белсенді ақылдың конструктивтік қызметіне ерекше мән берді. Жаңа дәуірдің идеалистері мен тұрпайы материалистері қарқынмен дамып келе жатқан ғылымның нәтижелерін философиялық түсіндіруге қорғансыз болып шықты, бұл ағым осы кемшіліктің орнын толтырды.

XIX-XX ғ. тоғысында Ньютон мен Галилейдің механикалық заңдары өзінің күшін жоғалтып, философиялық және әдістемелік талаптар тиімділігінен айырылды, осы ретте жаратылыстанудың жаңа зерттеу

нысандары мен міндеттері анықталды. XIX ғ. ортасына дейін дүниенің жасалуына классикалық механиканың заңдары негіз болды деген пікір үстем болды, осыған сәйкес Евклидтің кеңістік геометриясы «ғылымдардың патшайымы», әрі жалғыз деп танылды. Уақыт кеңістіксіз жасай береді және өткеннен бүгінге бірқалыпты өтіп отырады деп есептелінді. Көпшілікпен қабылданған бұл пікірлер Гаусстың (1777-1855 жж.) «**Қатысты қисық жазықтар туралы жалпы зерттеулер**» деп аталатын геометриялық трактатының шығуымен өзгерді. Бұл трактатта тұрақты кері қисықтың әрдайым дөңгеленіп отыратын жазығы Лобочевскийдің (1792-1856 жж.) геометриясы негіздеріне сүйене отырып қарастырылады.

Сондай-ақ, XIX ғасырда Евклидтік емес басқа да ғалымдардың – **Бойьяның** (1802-1860 жж.), **Риманның** (1826-1866 жж.) геометриялары жасалады. Бұлар бір-біріне қарама-қайшы емес, құрылымды математикалық теориялар болды. Олар уақытпен және оның кеңістікпен байланысына қатысты жаңа түсініктерді туғызды. Солардың бірі – **Эйнштейннің** қатыстылық теориясы уақыт пен кеңістіктің арасындағы іргелі байланыстарды көрсетті, түрлі жүйелердегі олардың физикалық қатынасқа тәуелділігі анықталды.

Бұл ғылыми жаңа теориялар көптеген тұжырымдарға негіз болды: **біріншіден**, тәжірибе (эмпирия) ғылыми шығармашылықтың міндетті құрамды бөлігі болатындығы; **екіншіден**, ғылымдағы теориялық ұғымдардың инструменталды-техникалық мәнге ие болып, объективті жолмен алынған тәжірибенің деректерін тиімді сипаттау және түсіндіру міндетін атқаратындығы. Мәселен, **Макиавеллидің** электромагниттік теориясы физиканы дамытуда, сондай-ақ эксперименталдық қызметті ұйымдастыруда ұғымдық-математикалық аппарат ретінде маңызды рөл атқаратынын көрсетті.

Жаңа жаратылыстанудың дамуы бұрынғы таным теориясы қайта қараудың қажеттілігін де көрсетті. Бұрынғы таным теориясында субъект (адам) объектіні (қоршаған әлемді) баяу, пассивті бейнелейді делінген болатын. Адамның сезу органдары шындықтың шынайы бейнесін көруге көмектеседі, ал ғылым арқылы адам «табиғат туралы объективті кітапты», табиғаттың сезіммен қабылдауға келмейтін ішкі қасиеттері мен заңдылықтары жөнінде оқып білу қабілетіне ие болады деді. XIX ғасырдың соңында сезім мен ақылдың сыртқы әлеммен байланысы туралы көзқарастан бас тарту керектігі айқын білінді. Сонымен бірге, атақты физик, офтальмолог **Гельмгольцтың** көздің қабылдауы турасында жүргізген тәжірибелерінің арқасында адамның сезім органдары сыртқы заттардың ықпалына механикалық жолмен жауап бермейтіндігі анықталды. Керісінеше, олар заттардың көзбен қабылдануын белсенді әрі мақсатты түрде қалыптастырады. Жүргізген тәжірибелерінің нәтижелері бойынша, заттар адамның санасында бейнеленбейді (көшірмесі), таңбаланады деген тұжырым жасады. Басқаша айтқанда, әлемді сезім арқылы тану процесінде адамға тән субъективтілік бәрібір орын алады. **Біздің танымымыз таңбалардан**

тұрады деген Гельмгольцтың идеясы жаңакантшыл **Э. Кассирердің** «символдық формалардың философиясында» өзінің жалғасын тапты.

Жаңакантшылдардың қатарында екі мектеп ерекше аталады. Жаратылыстану ғылымдарының логикалық-әдіснамалық мәселелерімен айналысқан **Марбург** мектебі мен гуманитарлық ғылымдардағы құндылықтар және әдіснама мәселелерімен айналысқан **Фрейбург** (Баден) мектебі.

Марбург мектебінің негізін салушы **Герман Коген** деп есептелінеді, ал оның ізін жалғастырғандар **Пауль Наторп** пен **Эрнст Кассирер** және т.б. болды.

«**Канттың тәжірибе теориясы**», «**Канттың этиканы негіздеуі**», «**Канттың эстетиканы негіздеуі**», «**Иммануил Кант**» және «**Таза ақылға сын**» еңбегінде түсініктеме» деп аталатын еңбектерінде **Г. Коген** (1842-1918 жж.) И. Канттың трансценденталды идеализмін сыни тұрғыдан жан-жақты талдады. Ол Канттікіне қарағанда, бір ізге түсірілген идеализмді негіздеуге тырысты. Идеализмді ол ғылымның – математика және математикалық жаратылыстану сияқты ең жоғары түрінің мүмкіндіктерін түсіндіруге қажетті логикалық және гносеологиялық ілім деп түсіндірді.

Коген болмысты «сезілетін» емес, категориялық оймен түсінілетін дүние деп ұқты. Уақыт пен кеңістікті сезімтал интуицияның формалары деп емес, логикалық ойлаудың категориялары деп түсіндіреді. Оның пікірінше, шындықтың «белгілері» деп санамен қабылданатын дүниелер шын мәнісінде ғылыми ұғымдар тудырған дүниелер.

Этикалық социализм туралы ілімінде социалистік идеалға ұмтылу мәңгілік жүріп отырады делінеді, ал ол идеалға жету – іс жүзінде орындалмайтын нәрсе. Когеннің этикасы **У. Бернштейннің** марксизмді қайта қарау негіздеріне арқау болды. Ол «Дүниедегінің бәрі – қозғалыс, ал оның соңғы мақсаты – ешнәрсе де емес» деген тезисті ұсынды.

Марбург мектебінің тағы бір көрнекті теоретигі **П. Наторп** (1854-1924 жж) болды. Философия тарихының ірі өкілі бола тұра, ол антикалық дәуірдегі және Жаңа дәуір философиясындағы ілімдер Канттың философиялық критицизмі тұрасындағы идеяларына негіз болған деп түсіндірді. Наторп гносеологиялық идеализмді жүйелі түрде салыстыра отырып, қорғауға тырысты.

«Ойда берілетін» болмыс болмайды деді. Наторп математика априорлы формалар мен сезімдерге емес, ойға құрылады, сол себепті уақыт пен кеңістіктің мазмұнын білу ол үшін маңызды емес деген ой айтады. Кейінгі зерттеулерінде ол Канттың идеализмінен бұрынғыдан да алыстап, Гегельдің онтологиялық идеализміне жақындайды. Этиканы «ақылға» (логосқа) тәуелді ету арқылы **П. Наторп** этикалық нормалардың қоғамдық өмірден бастау алатынын мойындағысы келмейді.

Марбург мектебінің ортодоксальдық көзқарастарын **Э. Кассирер** (1874-1945 жж.) 1920 жылдарға дейін жазылған еңбектерінде дамытты. Жаңа заман логикасының тарихы мен таным теориясы және философиясы таным туралы неокантшылдық ілім пайда болғанға дейін қалыптасты деді. **Э. Кассирер**

«Канттың ғылыми объективтілігі» мәселесін ғылымның жалпы әдістемесі ретінде тар аяда сәтті қызмет ететін абстракция түрінде қарастырады.

Оның философиясында ойлау мен қабылдаудың формалары тәжірибе мен танымның жүзеге асуының шарты болатыны туралы Канттың идеясы өзінің жалғасын тапты. Канттың қабылдау мен ойлаудың априорлық формалары «біздің өмір туралы түсініктерімізді» анықтайтыны секілді, Э.Кассирердің **«мәдениет формалары»** да «біздің өмір туралы түсініктеріміздің» жалғыз ғана формасы болып табылады. «Символдардың жүйесінен тұратын» барлық мәдениеттің жасалу формалары «әлемді бейнелеп көрсетіп қана қоймайды, ойлаудың, түсінудің, бейнелер мен қиялдардың, суреттердің сан алуан амалдарын да көрсетеді».

Э.Кассирер тарихи оқиғаны себептердің жинақталған нәтижелерінен де де жоғары тұрады деп есептейді. Құбылысты сипаттау және түсіну оған әсер еткен барлық себептерді тауып, жинақтап көрсетуден тұрмайды. Құбылысты түсіну дегеніміз – оны түсіндіру, оның жүзеге асқан тетіктерін тұтастықта қарау, яғни ерекше жинақтау дегенді білдіреді. Оның ойынша, **«тарихи түсіну»** – интеллектуалдық жинақтау әдісі дегеніміз тарихи ескерткіштерді жүйелеп, түсіндіру арқылы тарихи шындықты қайта толық қалпына келтіру, ол **тарихи түсіндіру** әдісіне, яғни тарихи процесте жүзеге асып, тарихтың тұтастығын қамтамасыз ететін заңдылықтарды анықтауға мүлдем қайшы келмейді. Ол әлемді түсінудің, бейнелеудің, сезудің, танудың бір формасы, мәдениет әлемінде адамның объективтенуінің бір жолы ретінде ғылымды мәдениетпен біртұтастықта қарастырады.

Марбург мектебінің неокантшыл өкілдері ғылым туралы түсініктерге қатысты өзгерістерді, әлемнің жалпы ғылыми бейнесі жөніндегі пікірлерді өздерінше түсіндірді. Канттың теориялық мұраларына сүйене отырып, олар адамзат ақылының қазіргі ғылыми-зерттеу қызметін жүзеге асырудағы белсенді контруктивтік рөлі туралы өздерінің пайымдарын ұсынды. Осы пайымдарына сәйкес, **адамның ақылы әлемді бейнелемейді, керісінше, оны туғызады**, сөйтіп тегінде байланыссыз, жүйесіз болмысты өзара байланыстырып, тәртіп орнатады. Жекелеген заттар мен процестерге тән жалпы қасиеттерді механикалық жолмен абстракциялау логикалық әдісі арқылы алынған болмыстың өзгермейтін әр жалпы субстанцияларын табудан принципті түрде бас тарту жаңа пайымды дүниеге әкелді. Ол пайым адамзат ақылының шығармашылық жаратылыс күшіне сенім артады. Марбурглықтардың ойынша, ғылыми пайымдардың және осыған сәйкес дүниедегі заттардың логикалық байланысы функционалдық байланысқа негіз болады.

Ғылыммен анықталатын ақиқаттың жалпы әрі қажеттілігін негіздеу үшін Канттың беделіне сын айта отырып, шынайы затқа емес, субъектіге сүйене отырып, Марбург мектебінің өкілдері Канттың теориялық мұрасынан «жасырын заттар» ұғымын шығарып тастады. Өз алдына дербес тіршілік ететін объектілер мүлдем жоқ, тек **ғылыми ойлау актісі туғызатын затты әлем** бар деп пайымдады. Марбурглықтар алгебра мен геометриядағы қажетті әрі жалпыланған пікірлерге негіз болған сезіммен пайымдаудың априорлық

формалары ретіндегі Канттың уақыт пен кеңістік туралы ойларын сынға ұшыратты. Олардың ойынша, **уақыт пен кеңістіктің мәні сезіммен пайымдаудың априорлық формалары болуында емес, ойлаудың формалары болуында.**

Марбурлықтар танымдық әрекет барысындағы шындықтың практикалық та емес, тіпті материалдық тәжірибенің де емес, теориялық және логикалық өлшемдерінің маңызды рөлін ерекше атап көрсетеді. Себебі практикада және материалдық тәжірибеде көптеген математикалық абстрактылы теорияларды тексеру мүмкін болмайды. Марбурлықтардың ғылым тарихын ғылыми ойлар мен мәселелердің ішкі даму логикасынан тыс түсіну мүмкін болмайтындығы туралы ойлары да ерекше назар аударарлық. Ғылым тарихындағы адамзаттың ақыл белсенділігінің өсуі оның басты заңдылықтарының бірі болып табылады. Олардың ғылымды адамзаттың рухани мәдениетінің ең жоғары формасы деп мойындауына келіспеске болмас. Шынында да, ұғымдар мен теорияларда адамның жоғары шығармашылық қабілеттері объективті сипат алады.

Сонымен бірге, олардың бағдарламаларының кемшілік жақтары да болды, бұл кемшіліктер олардың философия сахнасының төрінен кетуіне әсер етті. Біріншіден, білім мен болмыстың байланысына құрылған классикалық гносеологиялық мәселелерді қарастырудан бас тартуы оларды **иррационалды волюнтаризмге** әкеп соқтырды. Екіншіден, олардың антисубстанционалды және антиметафизикалық тұрасындағы шабытты ойларының бірізділігі болмады және қайшылықты болды. Марбурлықтар түптеп келгенде, әлемнің субстанционалды негізін Құдай мен Логос құрайды деген метафизикалыққа сілтейтін пайымдаулардан толық бас тарта алмады.

Неокантшылдардың **Фрейбург (Баден)** мектебі В.Виндельбанд, Г.Риккерттің есімдерімен байланысты.

В.Виндельбанд (1848-1915 жж.) ғылымдарды пәніне қарап емес, әдісіне қарай жіктеуді ұсынды. Ол білімді табиғат туралы және рух туралы деп бөлуге қарсы болды. Ғылымды «ғылымдардың танымдық мақсатының формалық сипатына» қарап бөлуді ұстанымға алу керек, себебі бір ғылымдар жалпы заңдарды анықтаса, енді біреулері – жекелеген деректерді зерттейді дейді.

Ойлаудың алғашқы түрін В.Виндельбанд **«номотетикалық»** (заңдарды анықтайтын) деп атайды. Оған қарама-қарсы ойлаудың түрін **«идиографиялық»** (ерекше нәрселерді сипаттайтын) деп атайды. Бір нәрсе әрі номотетикалық, әрі идиографиялық зерттеу нысаны бола алады. Себебі өзгермейтін (жалпы) заңдылық пен кездейсоқтықтың арасындағы қайшылық шартты. Мысалы, органикалық табиғат туралы ғылым жүйеленген ғылым ретінде – номотетикалық ғылым болса, даму тарихы тұрғысынан идиографиялық ғылым болып саналады. В.Виндельбандтың ойынша, ойлаудың номотетикалық және идиографиялықтың түрлерінің арасындағы осындай айырмашылықтар жаратылыстану мен тарихтың ара жігін ажыратады.

Жаратылыстануда ойлаудың номотетикалық түрі жеке нәрселерді түсіндіруден жалпы байланыстарды, өзін қоршаған шындық ортадағы жалпы заңдылықтарды табуға, түсінуге тырысады.

Оның ойынша, идиографиялық тарихи әдіске көптеген уақыт бойы жеткілікті назар аударылмай келді. Винельбандтың пайымдауында, жалпыға және текке қатыстыдан басқаның бәрін жоққа шығару элеаттықтардан Платон арқылы келген грекше ойлауға тән ерекшелік. Бұл ойлау тек болмысты ғана шындық деп, сондай-ақ шынайы таным тек жалпылыққа тән деп түсіндірді. Осы тұрғыдан пайымдаған Жаңа заманның ізбасары деп ол Шопенгауэрді айтты. Шопенгауэр тарихты шынайы ғылым деп есептемеді, тарих әрдайым жеке нәрселерді қарастырады және жалпылыққа ешқашан жете алмайды дегенді өз ойына тірек етті. Идиографиялық әдіске бұлайша қарау көптеген ғасырлардың қателігі болып табылады. Виндельбанд оған керісінше, «адамның кез келген қызығушылығы мен берген бағаларына, адам үшін маңызды нәрсенің бәріне жекелік тән әрі ол қайталанбайды» дегенді ұсынды. Егер бұл пікір жеке адам өміріне қатыстылығына қарай дұрыс айтылған болса, онда оны «күллі тарихи процеске қатысты да қолдануға болады, себебі тарихи процесс қайталанбайтындығынан құндылық болып табылады». Сондықтан, оның ойынша, біз үшін жеке әрі тарихи деп есептелінетін нәрсенің бәрінде бізге түсініксіз, мағынасыз, беймәлім нәрселер бар. Ол «адамның санасында біздің себепсіз тіршілігіміз, яғни жеке еркіндігіміз түрінде бейнеленеді».

Бұл пайымдаулар неокантшылдықтың тағы бір өкілі **Генрих Риккерттің** (1863-1939 жж.) еңбектерінде жүйелі жалғасын тапты. «**Ұғымдардың табиғи ғылыми жолмен жасалу шегі**» деп аталатын еңбегінде «құндылықтар әлемі трансцендентті (тылсым) мағыналардың патшалығын жасайды» деп пайымдайды. Құндылықтардың ақиқатқа қатынасын анықтау философияның ең басты міндеті деп есептеді. В.Виндельбанд сияқты Н.Риккерт те ғылымдарды әдістеріне қарап ажырату керек деп, ол әдістердің екі түрі болатынын айтады.

Кез келген ғылыми ұғым зерттелініп отырған құбылыстың қайталанатын, біртектес, **жалпы** белгілерін тануға бағытталады. Иә болмаса керісінше, оның қайталанбайтын, бір рет болатын, дараланған, **жеке** ерекшеліктерін тануға бағытталуы мүмкін. Алғышқысы жаратылыстану ғылымымен байланысты болса, екіншісі тарихпен байланысты болады. Г.Риккерт жаратылыстану әдісін «**генерализациялаушы**» (жалпылаушы), ал тарихтың әдісін – «**даралаушы**» деп атайды.

Екі жағдайда да ғылыми ұғымдар мәнді нәрсені мәнсізден ажыратуда зерттеуші басшылыққа алатын теологиялық ұстаным бойынша сұрыпталу жолымен жасалып, шындықты «түсінуді жеңілдендіретін» ұғымдар ретінде қарастырылады. Егер логика ілімінде Риккерт ұғымның бұл екі түрін формалды түрде өзара тең ұғымдар десе, онтологиялық тұжырымдама бойынша ол номинализмнің жақтаушысы болды: жалпы болмыста өмір сүрмейді, жеке мен ерекшенің ғана мәні бар деді. Бұл номиналистік тұжырым жаратылыстану ғылымдарының құзыретін шектеп, тарих

ғылымдарының алдында «маңызын төмендетті». Тарих мәдениетпен бірге өмір сүретіндіктен, Риккерт үшін құндылықтардың зерттелінуі мәселесі ерекше мәнге ие болды. Оның ойынша, біз үшін кейбір заттар құнды, ал кейбіреулері құнсыз болатындықтан, біз олардың бірін байқасақ, бірін байқамаймыз.

Неокантшылдық XIX ғасырдың соңында марксизмнің философиялық негіздерін қайта қарау мақсатында қолданылған болатын. Мәселен, II Интернационалдың идеологтары Э. Бернштейн мен М. Адлер және К. Форлендер неокантшылдық пен марксизмді біріктіруге тырысты. Философиялық ревизионизмге деген ұмтылыс Г. В. Плехановтың («Философиялық ревизионизмге қарсы»), В.И. Лениннің («Марксизм және ревизионизм») тарапынан сынға ұшырады. Неокантшылдықтың әсері қазіргі заманғы идеалистік философиялық ағымдардан да байқалады. Ол әсіресе құндылықтар теориясын мәселесінде көбірек айтылуда.

8.6. Философиялық герменевтика негізінің қалануы. Ф.Э.Д. Шлейермахер, В. Дильтей.

Неміс философы, әрі діндар, әрі филолог **Фридрих Эрнст Даниэль Шлейермахер** (1768-1834 жж.) қазіргі философиялық герменевтиканың бастауында тұр. Ол «әмбебап герменевтиканың» ғылым ретіндегі тұжырымдамасын жасауға тырысты. Герменевтика бойынша жазылған өзінің дәрістері мен баяндамаларында Шлейермахер мынадай ұстанымға сүйенді: «Сөзді алдымен автордың өзі сияқты жақсы, сосын барып одан да артық түсіне алатындай болу керек». Бұл ұстаным бойынша түсінуші мәтіннің объективтік мағынасын терең түсінуі керектігін көрсетпейді, ол түсіндіруші адамның «сезіммен терең түсіну» қажеттілігіне меңзеп тұр.

Герменевтиканы өнер ретінде қарастыра отырып, ол түсінуге қажеттілік барлық нәрсенің бастауы әрі бәріне ортақ болады, ал «түсінбеу» қалыптасқан ережеге жатпайтын жеке нәрсе болып табылады деді. Оның ойынша, адам түсінікті нәрсенің континуалдылығы (өріс, кеңістік) бұзылған кезде герменевтикаға сүйенеді. Шлейермахердің көзқарасы бұл пайымнан өзгешелеу. Оның пікірінше, «түсінбеу» – ол іргелі (фундаменталды) феномен. Герменевтика «түсініктілік» жоғалған кезде қажет болатын ғылым емес, әуел бастан **сөзді түсіну өнері туралы ғылым** болуы керек деп есептеді.

Шлейермахердің пайымдауынша, егер тілді «грамматикалық түсіндіру» оның тілдік жағын қарастырса, «техникалық» («психологиялық») түсіндіру тілдегі мағынаның ішкі сезімдерді, қатынасты білдіруін қарастырады. Тілді «психологиялық түсіндіруді» герменевтиканың ең маңызды мәселесі әрі міндеті деп есептейді. Себебі тілдің осы шығармашылық табиғатына байланысты герменевтиканы «өнер» ретінде түсінуге болады.

Тілді түсіндірудің көптеген конондарын анықтап келіп, «бұл ережелерді қолданудың ережелерін» ұсынбауы да кездейсоқ емес.

Шлейермахер бойынша тілді психологиялық тұрғыдан түсіндіруде «дивинация», «болжау» жасау өте маңызды. Бұл – автордың стилистикалық шығармашылығынан туындайтындықтан түсіндіруші үшін ерекше мәнге ие (бұл әсіресе тілді кеңейтіп, шығармашылық жетілдіретін поэтикаға қатысты өте маңызды). Оның пікірінше, тілді түсіну алдын-ала дайындалған түсінудің «техникасына» бағынбайтындықтан, ол конгениальды шығармашылық, «өнер» деп танылуы керек.

Ф. Шлейермахер герменевтиканың түсінудің жалпы теориясы ретінде негізін салды, мәтіннің заттық-тұлғалық, жеке-тұлғалық қырлары болатынын анықтады. Ол мәтін мазмұнын (яғни ондағы сипатталатын нәрсені) мәтіннің тұлғалық белгілеріне (яғни ондағы оқиғаның қалай өрбігеніне), мазмұндау стиліне тән ерекшеліктерге, мәтіндегі негізгі ойға қарама-қарсы қойды. Герменевтикада ең маңыздысы, Шлейермахер бойынша, ойда жасалған мазмұнның тұлғалық жағын ұғу емес, «нақты мәтінді туғызған ойланушы индивидті» түсіну.

Немістің мәдениет тарихшысы және философы **Вильгельм Дильтей** (1833-1911 жж.) неміс идеализмінің де, романтизмінің де, өзінің дәуірінде өзекті болған позитивизмнің де әсерін басынан кешірді. Ол неокантшылдардың пайымына сүйенді, ғылыми жаратылыс танымы мен мәдени-тарихи таным бір-біріне қарама-қарсы болады деді. «Өмірде табиғат пен ғылым және рух туралы ғылымдардың барын» құптады. Дильтей гуманитарлық білімдерді жаратылыстану ғылымдарының деңгейіне «көтергісі» келді, сөйтіп оған қажетті білімге тән категориялық аппаратты және оның жалпы ұстанымдары мен зерттеу жолдарын анықтауға тырысты. Мұндай жағдайда бұл білімдер қатаң, ғылымыланған формаға тұрпатқа ие болады деді. Осылайша «**рух туралы ғылымдардың**» теориялық негіздерін анықтаумен айналысты. Бірақ ол ғылымның категорияларын рухани салаға әкелу мәселесі қойылмады.

«Тарихи ақылға сын туралы ойлар» атты еңбегінде Дильтей Канттың, әсіресе Гегельдің ақылгөйшіл (ойшыл) философиялық жүйелері мен Ағартушылықтың интеллектуализмін түсіндіруге тырысты. Гуманитарлық ғылымдар өмірге негізделеді, оған толғану, түсіну, түсіндіру сияқты өмірлік белгілердің телеологиялық (яғни оған тән мақсаттардың ішкі қасиеті) байланысы дәлел болады деді.

Дильтей бойынша, рухани әлем туралы білімдер өзге адамдарды түсіну, олар турасында ойланып-толғану, тарихи қозғалыстың әрі объективті рухтың субъектілері ретінде қауымдастықтарды тарихи түйсіну арқылы қарым-қатынасқа түсу барысында пайда болады. «**Ойланып-толғану**» осының барлығының фундаменталды алғышарты, онда ойлаудың қарапайым әдістері бар (ойланып-толғанудың интеллектуалдылығы). Сол сияқты өткен өмір туралы пайымдаулар да бар және ол пайымдаулар нақтылық сипат алған. Осындай қарапайым актілердің нәтижесінде «бірлік», «сан алуандылық», «теңдік», «айырмашылық», «деңгей», «қатынас», «ықпал», «күш», «құндылық» және т.б. ұғымдардан формалды категориялар пайда болады.

Осы айтылғандардан мынадай түйін шығаруға болады: таным субъектісі барлық заттармен біртұтастықта, ол зат объективтенудің барлық деңгейінде сол қалпында қалады. Егер оның шындыққа, шынайы уақытқа қатыстылығы үнемі байқалып отыратын болса, ойланып-толғанудың мазмұны өзгереді. Дильтей бойынша өмірдің екінші бір маңызды қыры – оның **«байланыстылығы»** болып табылады. Тарих әлемінде себептер ғылыми жаратылыс жолымен пайда болмайды, өйткені оның міндетті түрде салдары болады. Тарих **ықпал ету мен қайғырудың, әрекет пен қарсы әрекеттің** қатынасын ғана біледі.

Өмірдің екі компоненті де өзара тұтастыққа бірігеді. Адамдар **бұл тұтастықты түсіну арқылы** меңгереді. Дильтей бұл ойын философияның автобиография жанры, ондағы ірі тұлғалар Августин мен Руссо, Гётенің өмірлері арқылы дәлелдейді.

8.7. Гуссерльдің феноменологиясы

Ұлы неміс математигі, логик және философ **Эдмунд Гуссерль** (1859-1938 жж.) **«Логикалық зерттеулер»** атты еңбегінде трансценденталды феноменологияны философиялық жүйе ретінде сипаттайтын өзінің көзқарастарын берген. Гуссерльдің феноменологиясының қалыптасуына неміс классикалық философиясы, соның ішінде Кант пен Гегельдің философиясы ерекше ықпал етті. Олардан Гуссерль көп нәрсені алады, әсіресе олардың ұғымдық аппаратын көбірек алды.

Феноменология термині философияның ұғымдық аппаратына 1700 жылы еніп, сана мен тәжірибенің шындықтан абстракциялануы дегенді білдірді. Сондай-ақ, алғашқы сезімдерден бастап, ақылды ойға қатысты өзіндік сана саласындағы тарихи зерттеулерді де қамтыды. Гуссерль феноменологияны мән және оны күнделікті тәжірибеге енгізу актісін зерттейтін философиялық әдіс ретінде анықтайды. Ол қандай да бір философиялық немесе ғылыми нәрселер туралы айтқанда **«Заттарға оралу!»** ұранын ұстанды. Оларға оралу үшін Гуссерль әлем рефлексия (түсіну) басталғанға дейін өмір сүретінін дәлелдейтін редукцияны (мәлімет) философияның құрайтын бір бөлшегі, пәні ретінде енгізуді ойлады. Ол феноменологияны өмірлік тәжірибеге ие болудың әдісі деп түсіндірді. Феноменология әдісі адамға осы тәжірибенің уақыт пен кеңістік ішінде қалай пайда болатынын көруге мүмкіндік береді. Тәжірибенің пайда болуын және оның себептерін түсіндірместен, Гуссерль осылайша тәжірибенің өмірдегі шынайы, тура бейнесін сипаттауға тырысқан еді. Осы мақсатта ол **«epoche»** ұғымын ұсынады, ол заттардың мағынасын қоршаған әлемдегі шынайы қалпына сүйене отырып түсіну дегенді білдірді.

Бұл ретте сананың қандай да бір затқа көңілі ауып, назарға алуы объективтілікті, объективті шындықты түсіну дегенді білдірмейді. Гуссерльдің ойынша, «назарға алу» объективтік кеңістікті, объективтік уақытты және сонымен бірге адамның ойланып-толғану процесі мен құбылыстарын қамтитын объективтік әлемді қамтиды. Бұл ғылыми

зерттеулерді метафизикалық сипаттағы кез келген дәлелсіз деректерден тазалауға мүмкіндік береді. Осылайша феноменологиялық «тазалану» ғылымның зерттеу пәнін танымға ыңғайлы етеді. Мұндай философиялық пән нақты бір адамның шығармашылығына байланысты емес және қандай да бір күштің нәтижесі емес, яғни бұл «пән ретінде ғылымға керек таза пән». Затқа деген мұндай феноменологиялық көзқарас «кері қарай, заттарға!» оралуды болжайды. Гуссерльдің түсінігінде «заттың мағынасы» және «заттың мәні» дегеніміз **«ноэма»** (грек тілінен: «поэма» – «ой»), яғни зат туралы ойдағы бейнелер немесе ойдың заттың бейнесі болып табылады.

Гуссерль **заттың жасалуы дегеніміз жасалатын зат** дегенді білдірмейді, себебі құбылыстар жасалмайды, оларды өткереді деді. Ой-толғанысты өткеру ол абсолюттік субъективтілікті, **«сана ағымын»** бейнелейді және ол затқа бағытталады. Сана интенционалды (intentio – ұмтылыс) белсенді, яғни ұмтылысы белсенді болғандықтан да заттық болады. Сана әрдайым өзіне белгіленген шектен шығып, затқа бағыттталып отырады, яғни «интенционалдылық әуел бастан болмайды, ол қызмет арқылы пайда болады» деді.

Гуссерльдің ойынша, біздің санамыз зат туралы мағыналарды қалыптастырады. Сананың интенционалдылығынан, яғни оның затқа мағына қалыптастырушылық тұрғыда бағыттталуынан, алғаш рет сана **құбылысынан** бөлек **сана феномені** мәселесі пайда болды. Сана феноменінде алғаш рет бар-зат мәселесі туындады. Феноменологиялық тазаланған сана үшін зат ол қызмет етуші (заттық өмірдегі әрекетінде) зат емес, бар-зат, яғни сана оның мағынасын қалыптастыратын бар-зат болып есептелінеді.

Осылайша, ол сана феномені (немесе таза сана, шын мәнісіндегі сана) мен сана құбылысының (жасалатын сана, сананың белгілері) ажырата қарады. Феноменологиялық редукция (бір нәрсенің қарапайымдануы) сананың екі қырын анықтауға көмектесті: **ноэма** ретіндегі сананы (ойдың заттық мазмұны) және **ноэзис** ретіндегі сананы (заттың мағынасын қалыптастыру). Заттар, Гуссерль бойынша, ноэматикалықтан ноэтикалық түрге ауысады, заттан мағынасының жасалуы барысында пайда болған қасиет-белгілерге ие затқа айналады.

Субъекті мен заттың мағыналық (мағына қалыптастырушы) байланысының алдыңғы орынға шығуы – сана құбылысы (сананың мазмұны, ноэма) мен сана феноменінің (мағына қалыптастырушы, ноэзис) айырмашылығынан туындайтын феноменологиялық мағына болып табылады.

Гуссерль бойынша, феноменология сөздегі барлық мағыналардың және мағына түрлерінің қалыптасуынан және теориялыққа дейінгі сипатталуынан тұрады. Ол сөзді сол күйінде тану арқылы жүзеге асады. Феноменологиялық әдіс сол себепті де бір ғана мақсатты көздейді – зат өзі талап еткен әдіс арқылы сипаттай отырып, оның мағыналық бейнесін беру.

8.8. Неміс классикасындағы иррационалистік сын: Гегельден Иов пен Авраамға дейін.

Сёрен Кьеркегор (1813-1855 жж.) – дат теологы, жазушы әрі философ, өзінің еңбектерінде Декартпен, Кантпен, Лейбницпен және Гегельмен пікірталасқа түседі. Ол шығармаларында антикалық философия туралы тамсана жазады. Ол әсіресе Сократқа ерекше бас иеді. Бірақ Кьеркегорге шынайы шабыт берген бәрінен бұрын Тәңірінің Сөзі мен догматика болатын.

Кьеркегор – философия тарихында «классикалық рационализмге және механистік жаратылыстану дағдарысына қарсы бағытта дүниеге келген **«өмір философиясы»** бағытының негізін салушылардың бірі.

Бұл кезеңде рационалдық философия Батыс Еуропада түбегейлі қалыптасқан болатын. Гегелдің көпшілікке танымал философиялық басты еңбектері де осы кезеңде жазылып еді. Рационализм ғылымға, мәдениетке, этикаға, тұрмысқа тіпті христиандықтың догмаларына қарамастан дінге де түптеп енген еді. Гегельдің осы танымал классикалық рационализмінен Кьеркегор «Иов пен Авраамға» келді. Ол Гегельдің философиясындағы әлемдік рух пен таза ой түріндегі **жалпының** абсолюттілігін біртіндеп ысырды да, оны адамның қарапайым жүрегі түріндегі **жекемен** алмастырды. Інжілдегі кейіпкер Иов осы жекеменің жалпыланған образы болды.

Рационалист-философтардан айырмашылығы, Кьеркегор әлемнің метафизикалық «бейнесін» жасауға тырыспайды, ешқандай философиялық жүйелерді жасамайды. Л.Шестовтың ойынша, ол болмысты бұрыннан қалыптасқан жолмен – онтологиялық талдаудан бас тартып, назарын тұлғаның бірегей болмысы жөніндегі терең сезімдерге бұрды. Кьеркегор «әлемдік эволюцияның басты мақсатын әрі мәнін» **адамнан** іздеді. Адам шектелушілік пен шектеусіздіктің, уақытша мен мәңгіліктің, еркіндік пен қажеттіліктің, Рух пен индивидтің («Мен») синтезі деді. Осы қарама-қайшылықтардың синтезі салдары кез келген адамдағы «Меннің» әрдайым қорқынышын туғызып, торықтырады. Индивидтің өзіндік санасы жоғары болған сайын, оның беймәлім болмыс алдындағы қорқынышы мен торығуы да ұлғая түседі.

Балықшы балықшыны алыстан таниды демекші, діндар адамды атеист емес, тек діндар ғана таниды. Сенімнің не екенін түсіндіре отырып, Кьеркегор тек Құдайға деген сенім ғана адамды өзін құтқара алады деді. «Егер адам мәңгілік санаға ие болмай, барлығының бастапқы негізінде тек тылсым күш қана бар деп есептелінгенде, бұл күш беймәлім қорқыныш туғызып, ол алып-кіші нәрселердің пайда болуына әкелетін еді. Егер барлығының негізінде түпсіздік болып, ондағы түпсіздіктің орнын ештеңемен толтыра алмайтын болса, өмір торығу болмағанда не болады?». Кьеркегордың барлық шығармалары нақ осы идеяға негізделген.

Кьеркегор дәстүрлі философиядағы «категориялық тыйымдарды (императив)» алып тастауға тырысты. Себебі ондағы адамгершілік кодекстер жалпылану үстінде болатын. Оның басты жетістігі – философияны адамға

карай бұруында, «адам мәселелерін» көтеруінде, субъективтік болмыс (экзистенция) болмыс мәселелерін қарастыруында. Адам дегеніміз – бұл еркіндік, сол себепті ол өзіне-өзі төре, өзінің еркіндігін өзі анықтайды деді.

Кьеркегордың субъектілік басты ұстанымы – Entweder – Oder («**иә – болмаса**») ұстанымы болып табылады, себебі адам өзінің «таңдауын» өзі жасауы тиіс. «Менге» қатысты «иә мен болмаса» жақсылық пен жамандықтың біреуін таңдау дегенді білдірмейді, жақсылық пен жамандықтың екеуінің бірдей таңдауға түсетінін білдіреді. Мәселе жақсылық пен жамандықтың екеуінің бірін таңдауда емес, таңдаудағы ізгі ниеттілікте, ол жақсылық пен жамандыққа өлшем болатын негіз». Ол өзінің «**Иә-болмаса**» деп аталатын еңбегінде осылай жазады. Ал Гегельдің философиясы болса, адамның таңдау мүмкіндігін шектейді, сөйтіп адамды ең басты құндылығы – еркіндігінен «айырады».

Кьеркегор Гегельдің білім мен сенімді ымыраластыруға тырысқанына қарсы болды. Сенім – парадокс, оны әдеттегідей түсіндіру мүмкін емес, сенім түсіндірілетін нәрсе емес деп ойлады. Тертуллианның ұсынған «**Сенемін, себебі ақылға қонбайды**» деген сенім формуласы оны толық жеткізіп тұр. Бұл парадоксте «жеке индивид тұлға ретінде абсолютпен абсолютті қатынаста» деп пайымдады. Адам сенім арқылы жалпыдан да жоғары деңгейге көтеріледі, себебі сенімді жалпы арқылы түсіндіру мүмкін емес. Индивидтің «Мені» нақ осы тұста айқын көрінеді.

«**Қорқыныш пен абыржу**» деп аталатын еңбегінің алғы сөзінде Кьеркегор адамзат ақыл-ойының мыңдаған жылдар бойы жинаған жетістіктеріне мектеп табалдырығынан бастап-ақ күмәнмен қарайтын «алыпсатар регистраторларды», алыпсатар философияны қатаң сынның астына алады. Өздерінің «танымын» сенімнен бастайтын олар, «қас қағым сәтте» оны кері ысырып қойып, Декарт сияқты атақты адамдарға иек арту арқылы барлығына күмән туғызуын жалғастыра береді деді. Бұл айтқан пайымдауларынан Кьеркегордың заманауи көзқарасын көруге болады: ол танымда бос әурешілікке, талғаусыздыққа және асығыстыққа жол берілмейтінін, адамның шынайы болмысы мен биік мақсаттары барын ескертеді.

«Қорқыныш пен абыржу» шығармасының сюжеттік желісі Авраам хақындағы көне тағылымды өсиет әңгімелерге құрылған. «Құдай адамды еліктіріп, азғырды... Құдай Авраамға: өзіңнің сүйікті жалғыз ұлын Исаакты ал да, Мориа жеріне бар, ол жерде Мен айтқан тауға барып, ұлыңды отқа жақ» деді» (қараңыз. Болмыс 22.1-2). Авраамның әрекеті этикалық жағынан алғанда өз ұлын өлтіру болып есептелгенмен, діни жағынан оны құрбандыққа шалу болып саналады.

Кьеркегор Авраамның әрекетінің себебін жақын түсіну үшін жанының қозғалысын бақылауға тырысады. Құдай Исаакты иә босатады, иә болмаса «құрбандыққа кеткен Исаактың орнына Жаңа Исаакты» береді деп сенді. Кьеркегор Авраамды нағыз **сенімнің серісі** ретінде бейнелейді. Сенімнің серісі өзін-өзі талай рет құрбандыққа шалу арқылы өзінің ішкі тілек-қалауын рухани жүзеге асырады, сөйтіп сенім арқылы шексіздікке қол жеткізеді. Шын

мәнісінде, адам сенім арқылы «шексіздік алдында өзінің шектеулілігінен» туған сезімді жеңіп, мойынсұнады. Осылайша, Авраам хақындағы оқиғаларда сенім парадоксы және оның мәні ашылады: «сенім парадоксы мынада: ішкі дүние сыртқы дүниеден де жоғары» деп көрсетті.

«Қорқыныш пен абыржу» еңбегіндегі Кьеркегордың көтерген екінші мәселесін былайша беруге болады: «Құдайға абсолюттік парыз болу мүмкін бе?». Бұл жерде де парадокс туындайды. **Этика дегеніміз – бұл жалпыланған**, сол сияқты Құдай турасындағы ойлар да жалпыланған. Сондықтан кез келген парыз түптің-түбінде Құдай алдындағы парызың болып саналады. Жақын адамды сүю әр адамға парыз – сол сияқты Құдай алдындағы да парызың. Алайда адам бұл жерде Құдаймен қарым-қатынасқа түспейді, ол өзіне жақын адамымен қатынасады. Сол себепті кімде-кім Құдайды сүю менің парызым десе, ол қайталанғандық болып есептеледі («майлы май» деген сияқты қайталау болады). Бұл жерде этика назардан тыс қалды деген ой туындауы мүмкін, алайда бұл олай емес. Сенім арқылы этика басқаша, терең сипат алады.

Кьеркегор өзінің шығармашылығында әр адамның бойында болатын қорқынышқа, оның мәніне христиандық тұрғыдан түсінік береді. Осы мәселеге арналған **«Қорқыныш туралы түсінік»** деген еңбегі формасы жағынан дидактикалық туынды. Ол осы шығармасын кекесінмен шығармаларының ішіндегі «ең жеңіл ұғынылатыны» деп көрсетеді. Онда қорқынышқа бастау болған алғашқы күнә туралы мәселе қарастырылады. Құдайдың пендесі Адамның күнәсі арқылы күнә әлемге енді, ал әр адамның күнәсі арқылы қорқыныш әрбір индивидтің санасына енеді. Бірақ қорқыныш күнәға әкелуі де мүмкін. Ең алғашқы күні – Адамның жасаған күнәсі қорқынышпен бірге өлімге баратын жолды да айқындады.

Кьеркегордың философиясы ХХ ғасырда ғана қайта жаңғыра бастады. Дат философының ойлары Мартин Хайдеггердің, Карл Ясперстің, Лев Шестовтың, Жан Поль Сартрдың, Альбер Камюдің шығармашылығының зор әсер етті. Оны өмір философиясының және «экзистенциализм бастауларының» жаршысы болды деуге әбден болады.

8.9. «Өмір философиясы»: А. Шопенгауэр, Ф. Ницше, А. Бергсон.

ХІХ ғасырдың екінші жартысынан кейінгі кезеңде Германия мен Францияда «өмір философиясы» деген атау алған жаңа ағым қалыптасты. «Өмір философиясының» негізін салушы **Артур Шопенгауэр** (1788-1869 жж.) рационализмді де, Гегельдің идеализмін де, Фейербахтың материализмін де сынға алды. Ол өзінің философиялық жүйесін «Кант пен Платонның және үнді буддистері идеяларының қоспасы» ретінде дүниеге келді деп айтты. Кант ұсынған категориялардың ішінен ол тек «себептілік» категориясын ғана мойындайды, дегенмен одан өзге уақыт және кеңістікті де категориялардың қатарына қосады. Практикалық ақылдың теориялықтан басымдылығы жөніндегі Канттың ойларынан өзінің **ерік бастауларының басымдылығы** жөніндегі ілімінің бастауларын көреді. Үнді

философиясындағы «майя» ұғымы мен «нирванаға» берілу идеалы оның назарын ерекше аударды.

Шопенгауэрдың ойынша, біздің тәжірибемізге феноменалдылық тән, ол категориялық тәртіпке түскен және «майяға» ұқсайтын ой-елестеріміздің жиынтығынан тұрады. Бізді қоршаған құбылыстар әлемі – субъектілердің (адамдардың) сезімдік-интуитивтік ой-елестерінің жиынтығы. Жер, теңіздер мен үйлер, адамдар, адамдардың тәні ой-елес нысандары болуымен мәнді. Сондай-ақ, субъект-адамдардың өздері де ой-елес нысаны болып табылады, сондықтан феномендер әлемі тіпті ой-елестен басқаша, ол буддалық «майя» секілді қиял әлемі.

«Құбылыстардың» арғы жағында «жасырын заттар» әлемі бар, ол бір **метафизикалық Ерік-жігер** сияқты. Ол жалғыз болғанымен, белгілері сан алуан. Ең басты белгілеріне мыналар жатады – гравитация, магнетизм, химиялық ұқсастықтардың күші, жануарлардың өзін-өзі сақтауға ұмтылысы, жануарлардың жыныстық инстинкті мен адамдардың түрлі сезімдері (күштарлықтары). Бірақ Канттың философиясынан өзгешелігі, Шопенгауэрде Ерік жасырын зат болса да танылады немесе оны тануға мүмкіндік бар деді. Оны **Күш** немесе **Жігер (Энергия)** деп атау түсініктірек болады.

«**Ерік пен Елестер ретіндегі әлем**» деп аталатын кітабында Шопенгауэр еріктің онтологиясын қарастырып, барлық философтардың жіберген қателігі – адамға негіз болатын интеллект деуінде, шын мәнісінде, адамға негіз болатын тек ерік-жігер ғана деді. Ерік-жігер адамның негіз болып қана қоймайды, ол сондай-ақ әлемнің де ішкі негізін құрап, оған мән береді.

Шопенгауэр бойынша біздің болмысымызды екі әлемге бөлуге болады

– «бергі жақ» беті және «арғы жақ» беті. Алғашқысында себептілік заңы үстемдік етсе, екіншісінде заттардың нақты формасы мен құбылыстар аса маңызды емес, **жалпы трансцендентті мәнді** нәрселер маңызды. Күнделікті өмірде ерік-жігер эмпирикалық (тәжірибемен келеді) сипатқа ие және оған шектеу қойылады. Адам күнделікті тұрмыста үнемі таңдау жасайды, бірақ солай бола тұра, еркін ерік-жігерін тежеп, шектеп отырады. Шопенгауэрдің ойынша, «эмпирикалық әлемнен тыс» болған кезде ерік-жігер себептілік заңына тәуелді болмайды. Бұл жерде ол заттардың нақты формасына, уақытқа байлаулы емес; адам мен әлемге негіз болатын мәнге ие болады.

Жаратылыстану ғылымын жақсы меңгерген Шопенгауэр табиғаттың барлық қасиет-белгілерін әлемдік Ерік-жігердің шексіз бөлшектенуімен, «объективтенуімен» түсіндірді. Адамның тәні де осындай объективтендірілген. Ол индивидті және оның ой-елес, түсініктерін әлемдік Ерік-жігермен байланыстырады. Әлемдік Ерік-жігердің елшісі бола тұра, бұл ой-елестер мен түсініктер адамның ақыл-есін көрсетеді Тән арқылы әлемдік Ерік-жігер адамның барлық әрекетінің басты тірек күшіне айналады. Әрбір ерік актісі тәннің әрекетін туғызады немесе керісінше. Аффектілердің (эмоциялар мен күштарлану) табиғаты мен адамның мінез-құлқына түрткі болған себептер де осымен түсіндіріледі. Бұл аффектілер мен мінез-құлықтар

белгілі бір орында, уақытта және жағдайдағы адамның тілек-қалауларымен анықталады. Ал ерікке қажеттілік (мотивация) заңына бағынбайды, бірақ адамның мінез-құлқына негіз болады. Ол адамға әуел бастан «берілген» және адам оны өзгерте алмайды. Шопенгауэрдің бұл ойы дау туғызуы мүмкін еді, бірақ оны кейінірек З.Фрейд өзінің санадан тыс әлем туралы ілімінде қайта қарап, негіздеді.

Еріктің адам рухы формасында даралануы объективтенудің ең жоғары деңгейін білдіреді. Ол өнерде ерекше танылады, өнерде ерік шынайы, «таза» түрінде іске асады. Шопенгауэрдің осы пайымдаулары **данышпандық теориясына** негіз болды: данышпан, ол бұл әлемнің адамы емес, сондай-ақ ол негізделген заңдарға бағынбайды (ол заңдарға бағынатын сана ақыл мен сана-сезімнен жасалатын ғылымды жасайды), данышпан ерікті, себебі ол себеп, салдарлар әлемінен алыс, сондықтан да ақыл-есінен айырылудың сәл-ақ алдында жүреді. Осылайша данышпандық пен ақылдан алжасудың тоғысатын жерлері бар.

Шопенгауэр ерікті рационалдық философиядағыдай біздің жеке әрекеттерімізден іздемеу керек, адамның күллі болмысы мен оның мәнінен іздестіру қажет. Күнделікті өмірде адамдардың түрлі себептер мен салдардың, уақыт пен кеңістіктің нәтижесінде жасап жатқан әрекеттерін жиі көреміз, сөйтіп өзіміздің еркімізге шек қоямыз. Бірақ бұл әрекеттердің шын мәнісінде сипаты бір, сондықтан да олардың себебін табу мүмкін емес.

Бұл пайымдаулар ерікті, еркіндікті жоққа шығармайды, ол күнделікті өмірден жоғары тұрған әлемге ғана тиесілі. Адамның санасы оны тануға қабілетті емес. Еркіндікке әуел бастан трансценденталдылық тән. Бұл дегеніміз, әрбір адам әуел бастан ерікті, оның істеген істерінің барлығына ерік негіз болады.

Бақыт ұғымын негіздеуде де Шопенгауэр әдеттегіден тыс көзқарас ұстанады: адамдар барлық замандарда рақатқа, бақытқа ұмтылды, бірақ олардың теріс жақтары бар, себебі олар – бақыт пен рақат – шын мәнісінде жамандық атаулының жоқ болған кезі. Демек, адам өмірдің ләззат сезінбейді, әрдайым қайғыға беріледі және ол адамға тән, өзгермейтін нәрсе. Басқаша айтқанда, бақыт дегеніміз уайым-қайғысыздық.

Шопенгауэр иррационалды көзқарастарды нығайтуға бастау болды, Еуропа философиясында адамды тек ойлайтын құралмен теңестірген рационалды көзқарасқа еріктілік компонентін қарам-қарсы қояды. Еріктің алғашқы екендігі туралы идеяларын Фр. Ницше, А. Бергсон, У. Джемс, Д. Дьюи және т.б. қолдап, әрі қарай дамытты.

Фридрих Ницше (1844-1900 жж.) – философ-иррационалист, ХХ ғасырдағы Еуропа философиясында ең көп дау-дамай туғызған көрнекті философтардың бірі. К.Ясперстің айтуынша, ол С.Кьеркегормен, К.Маркстермен бір қатарда тұрған жаңа ғасырдың замандасы. Фридрих Ницше өте қиын кезеңде өмір сүрді: Бисмарктің қатал саясатымен Германиядағы біріктіру процесі өте қиын жүріп жатты. Жүздеген жылдар бойы әбден үйреншікті болып, немістің жанына ұялаған және оны сақтағысы келген неміс халқының ұғым-түсініктері мен нормалары, ережелері

жарамсыз болып қалды. Тамаша білімді, еуропалық мәдениеттің ең озық үлгілерінен – ұлы ақындардан, философтар мен музыканттардан тәрбие алған неміс зиялылары сол кезде Еуропадағы ең алдыңғы қатардағы деп саналған неміс мәдениеті идеялары мен мәдениетін әрі қарай дамытуға құлық білдірді. Адамдардың аз-ақ бөлігі ғана түпкілікті өзгерістердің қажеттілігін мойындады. Солардың қатарында Фридрих Ницше де болды.

Өзінің шығармашылығының **бірінші кезеңінде** Ницше ежелгі грек мәдениетіне бет бұрды. Ежелгі грек мәдениетінде **трагедияның** өмірлік күшін ерекше бағалайды. Антикалық мәдениет ол үшін құндылықтар мәдениетінің идеалы болып табылады, себебі ол адамның табиғатына бейімделген, соны нақ бейнелейді. Шопенгауэрдің әлем бұл бір түс сияқты деген идеясын дамыта келіп, Ницше мәдениет пен өнердің аполлониялық және дионисиялық бастаулардан нәр алатынын көрсетеді. Өнердің аполлониялық түрінде жекелеген құбылыстар дәріптелсе, екінші түрінде – «қайғыдан рахат кешудің» дәрекі түрі, «бас жазу» мен жүгенсіз құмарлық мадақталады.

Қазіргі замандағы мәдениеттің аполлониялық бастаулардан нәр алуы, яғни ғылыми ойларға тым иек артып, жасанды оптимизмге сенуі оның ең әлсіз тұсы. Бұл сократтық-аполлониялық мәдениет әбден ескірді. «Афина қоғамының титығына жеткен» де осы мәдениет болатын, себебі Сократтың парасаттылығы шынайы құндылықтарды ақылға, табиғи рухты – майевтиканың логикасына бағындырды.

Мәдениеттің бұл түрінің басты мақсаты парасатты, яки дұрыс таным мен білім болды. Осылайша біржақты даму «оның өмірлік күшінің сарқылуына» әкелді.

Ницше шығармашылығының **екінші кезеңінде** адамды «тазарту» мәселесімен айналысты. «**Адами, тым адами. Ерікті адамдарға арналған кітабында**» ол ескірген көзқарастарды жеңіп, өзінің құндылықтарына қайта баға бере алған рухы еркін адамдар туралы айтады. Ницше әлемді танудағы ғылымның жетістіктері мен мораль, дін, мәдениет, мемлекет, отбасы және адам туралы түсініктерді қайта бағалау қажеттілігін көрсетеді. Ғылымдағы көпшілікке белгілі жетістіктер, қоғамдық сананың формалары мен қоғамдағы әлеуметтік институттар туралы түсініктердің қалыптасуы себебі – әуестік пікір тудырады, ал ескірген рух пікірге нандырады, ол нанымды қайта бағалаудан, сүзгіден өткізу керек.

Өзінің шығармашылығының **үшінші кезеңінде** Ницше нанымды өзгертудің жолдарын табуға тырысты. «**Көңілді ғылым**» еңбегінде Шопенгауэр қайта оралу идеясын бейнелеу үшін құм сағаттың образын пайдаланады, **Заратустра, адамнан да жоғары әлем, Құдайдың өлімі** туралы айтады. Сондай-ақ, ойын семантикасы мәселесін көтереді, ол сөздің тіркесімділігі мен мағынасына үңілу, ену және ықпал етуден тұрады. Бұл еңбектегі ойын тақырыбы И.Хейзингтің, Л.Витгенштейннің, М.Хайдеггердің, М.Фуконың, Ж.Делезаның, Ж.Деридтің ойларына әсер етті.

«**Есуас адам**» атты үзіндісінде ол өзінің атақты «**Құдай өлді! Біз де оны өлтірдік!**» деген сөздерден тұратын пайымын ұсынады. Ницше біз үшін

бүгінде рухтың дамуы өте маңызды болғандықтан да, «Құдайға лайықты болу үшін біз өзіміз оған бет бұруымыз керек» дейді. Адами көзқарастарды ауыстыру идеясы «сенімсіздікке сенуді» уағыздайды. Сенімсіздік, яғни өлім мен іштей ойран болу сырттан мәжбүрлеумен келген, қоғамдық сананың әсерінен қорытылмаған көзқарастардан бас тартып, құндылықтарды қайта бағалауға әкеледі.

Осы мәселелер «**Заратустра депті**» деген кітабында жан-жақты қарастырылады. Бұл кітап Ницшенің философиялық ғұмырындағы үлкен бетбұрыс әкелген туынды болып есептеледі. Ол бұл кітабын «адамзат қол жеткізген барлық кітаптардың ішіндегі ең мазмұндысы» деп бағалайды. Заратустраның образы – адамның санасынан жоғары қалыптасушы адамның бейнесі болып табылады.

Ницше рухтың адамға айналуының үш сатысын Заратустраның сөзімен жеткізеді: «рух – нарға, нар – арыстанға айналған соң, арыстан сәбиге айналады». Рух еркіндігіне жету жолында, ең алдымен, әлсіздігіңді жеңу үшін қиындықты көру керек. Ендеше «менменділігіңді басу үшін қорлық көру керек дегенді білдірмей ме бұл? Төзімі мықты рух қандай қиындыққа болсын төтеп бере алады, ол жүк артылған нар сияқты өте төзімді... ол өзінің шөл даласына асығады», сөйтіп өзін жалғыздыққа душар етеді.

Дәл осы сияқты адам да «қиындықтың бәрін көтерем деп», өзімен-өзі күреседі. Бұл күресте ең соңғы қарсыласы – адамгершілік заңдарды, «міндеттісің» деген моральдық императивті жеңуі керек. Ол адамның ең соңғы қарсыласы – соңғы «аждаһа» да, «төре» де, «Құдай» да. Бұл майданда адам арыстанға айналады: «арыстанның рухы: мен осыны қалаймын» дейді». Осылайша, ол өмірдегі құндылықтарын қайта бағалап, жаңасын қалыптастыру құқығын жеңіп алады. Бала болу деген сөз – бұрынғы қалыптасқан көзқарастарды қабылдамай, «жасампаздық ойынына» деген ықылас-талғамға қайта ие болу дегенді білдіреді. Әлемді және өзінді ойын деп қабылдап, онымен бала сияқты ойнау дегеніміз – өзіндегі дионистік бастауларды ояту деген сөз. «Иә, бауырларым, жасампаздық ойыны үшін, наныммен айтылатын қасиетті сөзіңізді табуыңыз керек: енді рух ерікті болғысы келеді, адасқан рух өзінің орнын тапқысы келеді». Жоғары Адам болудың жолы осы.

«**Билеу еркі**» кітабында Ницше өмірде өз орнын табуға ұмтылдыратын ең басты жасампаз күш ерік дегенді айтады. Билеу еркі – көптеген еріктердің мәңгілік шайқасы, өзін-өзі жетілдіруге деген ұмтылысы. Өзінің іліміндегі негізгі ұғымдарды ескі философияның тыйымдарынан тазалайды. Сөйтіп, ол **еркіндік** ұғымына ерекше мән береді. Жоғары Адам ерікті жүзеге асырушы ең жоғары орталыққа айналған кезде еркіндік өмірдің жалғыз ғана мақсатына айналады.

Өзіңе деген еркіндік пен өзінді-өзі жек көру – өмірде өз орнын тапқысы келетін жоғары Адамға тән басты ерекшелік. Жоғары Адам туралы түсініктерді ақиқатты мойындау еркі деп те қарастыруға болады. Ол «**Жақсылық пен жамандықтың екінші жағы**» деген еңбегінде осы туралы айтады.

Жоғары Адам идеясы «өмірге қайта оралудың қатаң заңы» болып та есептеледі. Заратустра айтқандай, «Өмір, мен сені сол күйінде қабылдаймын: сен маған мәңгілік берілдің, маған қуаныш болып, менің қалауларым болып қайта ораласың; тағдырымды сенімен қосқан дөңгеленген шексіз дүние мен сені шексіз сүйемін». «Өмірдің мәңгілік қайта оралуы» заңы өмірден босау, таңдау, жаңару және жақсару дегенді де білдіреді. **«Құдайдың өлімі»** пайымы **«ерікке тұсау болатын адамилықтың өлімі»** туралы идеясымен үндеседі. Күнделікті өмірдің мәніне айналып, құндылықтардың сыртқы түр-түрпатына айналған нәрсе ғана өледі. **Құдайды** өлген соң **Жоғары Адам** алмастырады, сонымен бірге алдағы өзгерістердің жақсы нышаны болып мереке, мейрам да біртіндеп енеді.

«Жақсылық пен жамандықтың екінші жағы. Келешек философиясының нышандары», «Моральдың генеалогиясына орай» (1887) деп аталатын еңбектерінде Ницше бірқатар мәселелерді көтереді: Жақсылық пен жамандық туралы ұғым қашан және қандай жағдайда пайда болды? Құндылықтардың құндылығы неде? Моральдық құндылықтар адамның өмір-тіршілігіне сүйеу бола ма, әлде оның өмірін жақсартуға көмектесе ме? Ол дерт пен қайғы арқылы парызды түсініп, ол жадыда, санада орныққанда, беруші мен алушының арасындағы қарым-қатынаста өзін-өзі кінәлау сезімі пайда болатынын көрсетеді. «Қатыгездіктің дәріптелуі» осы себептен. Өзіне-өзі еге, ерікті адам (төре), өзіне лайықты және құлшылық моральдан жоғары тұрады, өзінің жадысын, санасын өзі қалыптастырады.

Осыған дейінгі философияны Ницше «қалай болса да ақиқатқа жетуге» тырысқан, догмаланған философия деп атады. Соның ішінде, «субъект» ұғымын бүркене отырып, «Менді» адами қатынастардың жалпыланған логикалық формасы ретінде қарастыру арқылы тек жанның жоққа сенгіштігі мәселесін ғана айтты деді. Ақиқат пен жалғанның, шын мен қатенің қарама-қайшылығы ақиқатқа еріктілікті көрсетпейді. Таза рух пен жақсылықты мадақтау үшін оларды бір-біріне қарама-қайшы қою өте үлкен қателік және ол қауіпті. **Философия өмір шарттарын қарастыруы керек.** Кекшілдік пен ызақорлықтың орнын махаббат басуы керек, ол адамның еркін нығайтады деді. Ницшенің ойынша, **демократия, социализм, феминизм** сияқты құндылықтар рухтың еркіндігіне кедергі болады. Олар қалың көпшіліктің, әлсіздер мен әйелдердің жасампаздыққа ие, өмірдің заңымен бекітілген адамдармен бірдей тең дәрежеде билік құруына жол береді. Жасампаздық ол қайғыдан арылу, өмірді жеңілдету болып табылады.

«Антихрист» деген еңбегінде философ моральдық және діни құндылықтардың шарттылығын айтады. Ол ескі нанымдардың шығу тарихын зерттеумен айналысатын толықтай жаңа пән – **«Генеалогия»** пәнін жасауды ұсынады. Дәстүрлі философияда моральдық құндылықтарға негіз болған априорлық, логикалық, гипотезалық ұғымдары құндылық ұғымына өлшем бола алмайды. Құндылықтардың өлшемі өзіндік айқындылық болуы тиіс.

Осы ретте негізгі үш мәселе ең басты болып табылады – **рессентимент, кінә және ар-ұзданы таза болмау, аскетизм.** Рессентимент әлсіздіктің салдарынан пайда болатын жағымсыз эмоциялардың рефлексивтік жолмен

сыртқа шығуын білдіреді. Адамдарда күншілдік, қызғаншақтық, өшпенділік және кекшілдік сезімдердің пайда болуы осы себепті. Адамның әлсіздігінен, жасанды тыйымдар мен нормаларға тәуелділігінен ол сезімдер өмірде іске аспайды да, адамның өзіне деген іштей наразылығын туғызса да, өшпенді бейнесін тақуалық пен моральдықтың маскасымен бүркемелейді. Егер рессентимент сыртқа бағытталса, «моральдың құлы болмау жолындағы көтерілісін» білдіреді. Ал егер ол ішке бағытталса, ол аскетизмді білдіреді. Көтеріліс пен аскетизм идеясы социализм мен христиандықтың идеясын бейнелейді. Ал соңғысы Ницшенің ойынша, рухтың азуының басты себебі болып табылады.

Христиандықтағы өзінің күшін әбден «сарыққан» тиімсіз моральдың орнына «Жоғары Адам» нақындағы жаңа моральды негіздеу идеясы шынайы өмірде Ницшені ұлықтық маниясы мен қатерлі ауруға соқтырды. Алайда адами тұлғаны жақсартуға бағышталған жаңа діни сананы қалыптастыру жолындағы ізденістері А.Бергсонның интуитивизм туралы зерттеулерінде, О.Шпенглердің мәдениет философиясында, К.Юнгтің архетиптер теориясында, М.Хайдеггердің экзистенциалды феноменологиясында, М.Шеллердің антропологиясында, П.Рикер мен Г.Гадамердің герменевтикасында, К.Ясперстің және Ж.-П.Сартр мен А.Камнің экзистенциализмінде, М.Фуконың билік метафизикасында, Р.Барттың мәтіннен рахаттану, Ж.Делездің жазықтың саналуандылық бейнесі нақындағы зерттеулерде, Ж.Бодрийардың елігу тұжырымдамасында өзінің жалғасын тапты. Сонымен қатар оның Жоғары Адам турасындағы бұрмаланған идеялары Гитлердің «жоғары ақсүйектер тұқымы» тұжырымдамасы мен нацистік идеологиясына негіз болды.

Анри Бергсон (1859-1941жж.) өмір философиясы мен интуитивизмнің өкілі. Ол қазіргі заманғы материалистік-механистік және позитивизм үрдісімен тартысқа түсіп, мәнділікке ие болудағы интуицияның рөлі туралы ілімін жасап шығарды. Ол мәнділік екі бөліктен тұрады деді: интуитивтік жолмен ұғуға болатын – **өмір**; және **материя**, яки интеллект материя ретінде қарастыратын инертті «зат». Бергсонның ойынша, күллі әлем бір-біріне қарама-қайшы осы екі қозғалыстың: тұтастыққа ие әрі «жоғарыға ұмтылатын» субстанция ретіндегі өмір мен «төменге бағытталған» материяның соқтығысуы мен шиеленісуінен тұрады. Өмір әуел бастан адамға бір рет берілетін, үлкен қуат беретін ұлы күш; ол материяның қарсылығына ұшырап, оған төтеп береді.

Бергсон өмір туралы ілімін мәнділікке жетудегі шығармашылық эволюция мен интуиция; уақыт пен еріктің және жадының оның уақытқа қатынасы тұрғысынан еркіндігі жөніндегі бірқатар тұжырымдарымен толықтырды. Эволюцияны, Бергсонның ойынша, түсіндіру мүмкін емес. Себебі қалыптасқан дәстүр бойынша эволюция «қоршаған ортамен интенсивті жанасу» салдарынан болады.

Рационалды метафизикадағы механицизм мен телеология (Құдайшылдық мақсаттыр туралы ілім) екеуінің де бірден бір кемшілігі бар: олардың ойынша, әлемде айтарлықтай жаңа еш нәрсе жоқ және болуы

мүмкін емес. Материалистік механицизм болашақты «алып дүниенің мазмұнын» құрайды десе, телеология жетуге тиіс мақсатты алдын ала тану мүмкін дейді. Олардың екеуі де бір нәрсені қарастырды – нәтижеде (қандайы болсын) ешқандай жаңалықтың болуы мүмкін емес.

Бергсонның ойынша, суретшінің жұмысы сияқты эволюцияның да шығармашылық негізі бар. Әрекетке ұмтылу, белгісіз бір нәрсені қалау әуел бастан адамға беріледі, бірақ қалау-тілектер қанағаттандырылмаған жағдайда оларды не нәрсе қанағаттандыра алатынын және оның табиғатын алдын ала білу мүмкін емес.

Жер ғаламшарындағы өмірдің дамуы туралы өзінің түсініктерін бере отырып, Бергсон өмір ағымы алдымен жануарлар және өсімдіктер деп екіге бөлінеді дейді. Өсімдіктер қуатты резервте сақтауға арналған, ал жануарлар – қуатты кездейсоқ және белсенді әрекеттерге пайдалануға арналған. Бірақ жануарлар өз ішінде интеллект пен инстинктің көбірек және азырақ болуына қарай да іштей тармақталады. Бір-біріне қарама-қарсы қою арқылы Бергсон олардың бірінсіз бірі өмір сүрмейтінін, бірақ негізінен интеллект адамның бағы емес, – соры, ал ең жоғары инстинкт интуиция деп аталатынын айтады. Интеллектінің назарын өзіне бұрып, ондағы ұйықтап жатқан интуицияның әлеуетті мүмкіншіліктерін оятуға мәжбүрлеу керек. Инстинктің интеллектіге қатынасын көру мүшесінің түйсінуге қатынасымен салыстырады.

Интуицияның ең басты айырмашылығы – ол да интеллект сияқты әлемді жекелеген заттарға бөледі. Интуиция саналуандылықты тұтастықта қарастырады, бірақ мұндағы саналуандылық кеңістіктегі заттардың сыртқы түрінде емес, өзара байланысты процестердің сан алуандығында. Интуиция ол үшін – өмірді өз бетімен танудың құралы. Интеллектіге басқа міндеттер жүктеледі. Ол түрлі материалдық нысандарға сүйенеді, ал интуиция заттар мен құбылыстардың «жанды тұтастығына» негіз болатын мәнді терең сезеді. Шын мәнісінде бұл өмірде **«заттар жоқ»**, тек «мәнді тұтастықтардың үздіксіз» байланысы бар. Бергсонның ойынша, өмірге бұлайша қарау интеллект үшін өте қиын әрі жасанды сияқты көрінгенімен, интуиция үшін қарапайым әрі табиғи нәрсе.

Заттарды Бергсон бойынша бөлшектейтін интуиция түстің бір түрі болып табылады: біздің бүкіл өміріміз сияқты ол да белсенді емес, тек жасампаз. Біз ұйықтаған кезде біздегі «Мен» шашыраңқы күй кешеді, өткен өміріміз бөлшектерге бөлінеді; шындық өмірді өзара байланысты заттар жеке заттарға ажырайды.

Бергсонның интуитивизмі мен өмір философиясына уақыт пен кеңістік туралы ілімі негіз болды. Ол ілімі көп жағдайда Эйнштейннің қатыстылық теориясымен үндесіп жатыр. **«Еріктің уақыты мен еркіндігі»** атты еңбегінде интеллект кеңістікпен байланысты болса, ал инстинкт немесе интуиция уақытпен байланысты деп көрсетеді. Бергсон үшін кеңістік – материяның белгісі – тұтастықтарды ажырату барысында ол жоқтан жасалады: ол практикада айтарлықтай пайдалы болғанымен, теория жүзінде адастырады. Уақыт, керісінше, өмірдің немесе ақылдың ең басты белгісі болып табылады. Бірақ уақыт – бұл математикалық уақыт емес, сондай-ақ

бірімен-бірі байланысты сәттердің біртектес жиынтығы емес. Бергсонның ойынша, «математикалық уақыт» шын мәнісінде кеңістікке тән форма; ал өмірге мән беретін уақытты ол **ұзақтық** деп атайды. Бұл – «жанды» уақыт. «Жанды» болуы уақыттың басты белгісі болғандықтан да ұзақтық (оқиғалар мен құбылыстардың ұзақтығы) ретінде танылады. Ол жадыда да ұзақ сақталады, себебі «өткен өмір осы өмірмен қатар өмір сүреді».

Бергсон «жады» категориясы әдетте түп негіздері бөлек екі нәрсенің басын біріктіреді. «Жады» негізінен материяға абсолютті тәуелсіз күш болуы тиіс. Егер рух дегеніміз шынайы өмір дейтін болсақ, Бергсонның ойынша, нақ осы тұста жады арқылы «біз онымен тәжірибеде жанаса аламыз». Біздің миымыз – алынған ақпаратты сұрыптап, орналастыратын пассивті құрылғы, қабылдағыш сияқты. Осыған қарағанда, Бергсонның ойынша, егер ми болмағанда біз кез келген нәрсені қабылдауға қабілетті болатын едік, себебі «шындығында біз тек өзімізді қызықтыратын нәрсені ғана қабылдаймыз». Өмір бұл бір өмірлік ұмтылыс, ол әлсіреген кезде семіп, бытырайды да, сіресіп қалған жансыз материяға (жансыз затқа) айналады.

Жадымызда өткен өмір бүгінгімен астасып өмір сүреді. Ақыл болмағанда, әлем мәңгілік өліп-тірілетін қасиетке ие болар еді де, өткен өмірдің шындығы жойылып, өткен өмірдің өзі де болмаған болар еді. Оның ойынша, жады барлық нәрсені байланыстыруға бейім, сол себепті өткен мен бүгінгінің шындығын растайды, сөйтіп шынайы ұзақтық пен уақытты жады жасайды. Тек интуиция ғана өткен мен бүгіннің ара жігін ажырата алады; интеллект үшін ол «танылмайтын», сыртқы белгілер ғана.

Бергсонның пайымдауынша, еріктің еркіндігін жоққа шығаратын дәлелдердің көпшілігі психикалық жай-күйлердің белсенділігін тым болмағанада теория жүзінде өлшеуге болатын сандардың көрсеткіші дегенге сүйенеді. Бұл көзқарасты жоққа шығара отырып, ол **шынайы еркіндіктің болуын мүмкін** дейді. Бергсон былай деп жазады: «Суретші мен суретшінің туындысының арасындағы қатынас секілді біздің қылықтарымыз да біздің даралығымызды көрсетіп, даралығымызды дәл бейнелегенде, даралығымызға сондай жақындаған кезде біз еркін боламыз».

Осылайша, өмір философиясы мен интуитивизмнің өкілі Бергсон уақыттың мәні мен «адамның ол уақытты басынан өткеру» табиғатын ХХ ғасырда алғашқылардың бірі болып зерттеді.

Бақылау сұрақтары:

1. Неміс классикалық философиясы.
2. Марксизм философиясы.
3. Позитивм философиясы: Конт, Спенсер, Милль, Мах.
4. Неокантшылдықтың негізгі мектептері, олардың танымдық және әдістемелік мәселелері.
5. Шлейермахер, Дильтейдің философиялық герменевтикасының негіздері қандай?

ІХ Бөлім

XIX ғасыр мен XX ғасырдың басындағы қазақ және орыс философиясы

9.1. XIX ғасырдағы қазақтың классик-ағартушыларының философиялық көзқарастары, антропоцентризмі мен гуманизмі (Ш. Уәлиханов, Ы. Алтынсарин, А. Құнанбаев)

Қазақ халқының рухани мәдениетінің дамуында XIX ғасырдың екінші жартысы өзгерістерге толы болды. Қазақ даласындағы Ағартушылық мәдениеттің дамуы да осы кезеңде жүзеге асқан болатын. Бұл кезеңнің ірі өкілдері Ш.Уәлиханов, Ы.Алтынсарин және А.Құнанбаев болды.

Ш. Уәлиханов (1835-1865 жж.) – қазақтың тұңғыш ғалымы әрі ағартушы-демократ. Ол география мен этнография, тарих пен фольклористика, дінтану және шығыстану, философия мен әлеуметтану салаларында көптеген ғажап туындылар жазды.

Зерттеуші-ғалым ретінде Ыстықкөлге жасаған сапарынан кейін ол өзінің «Ыстықкөл күнделіктері», «Қытайдың Батыс провинциясы және Құлжа қаласы», «Қырғыздар туралы жазбалар» атты тарихи-этнографиялық шығармаларын жариялап, ол Ресейдің географиялық қоғамының жоғары бағасына ие болды. Сөйтіп ол 1857 жылы ақпанда Ресейдің географиялық қоғамына мүше болып сайланады. Сол жылы Ш.Уәлиханов Алатау қырғыздарына тағы да сапарға шығады. Көшпенділердің арасында жүріп, олардың өмірі мен тұрмысын, тарихын, этнографиясын, халықтың ауызекі шығармаларын зерттейді. Осы сапарында ол қырғыздың «Манас» дастанының кейбір бөлімдерін жазып алады.

Көрші халықтардың тарихын зерделеу қазақ халқының ежелгі және орта ғасырдағы тарихын зерттеуге де көмектесті. Алғашқы сапарында жинаған материалдарын талдап, салыстырғаннан кейін, Шоқан «орта ғасырларда отырықшылық (Қырғызстан мен Қазақстанның оңтүстігінде) Іле жазығында кең тарады» деген пікір айтады.

1858 ж. Шоқан Уәлихановтың Қашқарияға жасырын сапары оның ғылыми шығармашылығындағы жаңа кезең болып саналады. Ш.Уәлиханов Марко Поло мен иезуит Геостан (1603) кейін осы жабық елге аяқ басқан бірден-бір ғалым болды. Жат жұрттықтар үшін жабық елдегі сапарынан ол «**Алтышаһар немесе Қытайдың Нан Лу провинциясының алты шаһары**» (1858-1859 жж.) деп аталатын өзінің атақты еңбегін жазды. «Өлкенің басқару жүйесі және жағдайы» атты тарауында ол: «Шығыс Түркістан Қытай империясының бір бөлігі ретінде Батыс өлкенің ведомствосына, яғни Іле цзянь-цзун өлкесіне қарайды» деп жазады.

Осы сапарында Ш.Уәлиханов ең үлкен тартыс **белогориялықтар мен черногориялықтар** деп аталатын партиялар арасында жүріп жатқанын және оны тоқтату мүмкін еместігін анықтайды. Ертеден келе жатқан «бөліп ал да, биле» деген әдісіне сүйеніп, қытай отаршылдары территорияны бір-біріне

тәуелсіз көптеген ведомстволарға, ал тұрғындарды түрлі діни-саяси партияларға әдейі бөлу арқылы алауыздықты күшейтіп, араларына от салып отырғанын айтады. «Жергілікті басқаруда Кіші Бұқараның батыс қалалары ауылдарымен біріктіріліп, біріне-бірі тәуелсіз жекелеген ведомстволарды құрайды. Жаркент, Қотан, Қашқар, Ақсу, Янысар, Туфан – бұл алты қала айналасындағы ауылдарымен алты тәуелсіз өлкені құрайды. Әрбір қаладағы үкімет келесі құрамнан тұрады: хакімбек – өлкенің бас билеушісі, ишкага – оның көмекшісі, шанбегі немесе қазынашыбек – бас қазынашы: барлығын басқаратын осы адамдар».

Қытайлықтар өзінің басқару ісін осылай ұйымдастыруда екі мақсатты көздегенін айтады. Бірінші мақсаты Шығыс Түркістанның жергілікті басқару ісін қытай отаршылдарының қолына беру: «Қытайлықтар жергілікті шенеуніктерді тағайындап, сайлайды және бекітеді, оларды ең басты толғандыратын да осы нәрсе. Жоғары шен богдахан билеушісіне адалдығымен көрініп, сыналған тұлғаларға ғана беріледі». Екінші мақсаты Қытайдың отаршыл әкімшілігі жергілікті халықты «өзін-өзі басқаруға» қызметтерді үлестіру арқылы оны өзінің жеке басының игілігіне пайдаланып, баю. «Қызметтерді үлестіру қытай мандариндерінің ашкөздікпен пайда көру, табыс табу көзіне айналған». Шоқанның зерттеулері сол кездегі жағдайдың көлеңкелі жақтарын ашып қана қоймайды, бүгінгілер үшін үлкен сабақ болары хақ.

Уәлиханов далалықтарды жергілікті басқаруды қайта құру жөніндегі үкіметтің істеріне де тікелей қатысып, бірқатар практикалық өзгерістер мен ұсыныстар енгізді. Негізгі ойлары оның билікке жазған **«Далалықтардағы мұсылмандық туралы», «Көшпенді қырғыздар туралы», «Сот реформасы жөнінде хат»** деп аталатын «Хаттарында» баяндалады.

Шоқан Уәлихановтың қызметіне Ресей географиялық қоғамы мен ғалымдарының атынан баға бере келіп, ірі шығыстанушы-ғалым И.И.Веселовский: «Шоқан Шыңғысұлы Уәлиханов шығыстану әлемінде күйрықты жұлдыздай жарқ етті. Орыс шығыстанушылары оның ерекше құбылыс болғанын бірауыздан мойындады және одан түркі халықтарының тағдыры туралы әлі де ұлы әрі маңызды жаңалықтарды күткен еді: бірақ Шоқанның мезгілсіз қазасы бізді осы үмітімізден айырды» деп жазған еді. Ол 30 жасқа жетпестен құрт ауруынан қаза болды.

Абай Құнанбаев (1845-1904 жж.) – ұлы ақын, жазушы, ағартушы, қоғам қайраткері, қазіргі қазақ жазба әдебиетінің негізін салушы. Оның өмірі мен шығармашылығы руханилықтың жоғары үлгісі болып табылады. Әлі күнге дейін халық Абайды ұлттық ар-ұжданы деп есептейді. Өмірінің соңында ол барлық адамдар секілді өзіндік тоқтамға келеді. Адам қылып жүрген ісінің баянсызын, байлаусызын, қоршылық екеніне күші кетіп, жаны қажыған кезде көзі жететіндігін айтады. Оның шығармашылығының басты ұраны «Адам бол!» қағидасына құрылады.

Адам Құдайға тән барлық қасиет-сапаларға әуел бастан ие болып дүниеге келеді. Бұл қасиет-сапалар өсіп-өнетін қасиетке ие. Оны саналы түрде дамытса, адам Құдайға жақындай алады және – толық Адам болу

арқылы Құдайға жақындауы тиіс. Толық адам болып өзіңді-өзі жетілдіруде ең бастысы – ешкімге зияныңды тигізбеу. Ол адамның басты міндеті – жақсы көру арқылы іске асқанда ғана мүмкін болады. Абайдың ойынша, адам Құдайдың сүйіктісі болғандықтан да, адам да ең алдымен Құдайды, содан кейін – адамзатты, сосын – әділдікті шексіз сүйуге үйренуі тиіс. «Шын мәнісінде Абай үшін Құдай – бәрінен де жоғары тұрған адамгершілік заңы болып саналады» (Ө. Қодар). Құдай туралы ойларында Абай исламды және мұсылмандық фатализмді дәріптеуден аулақ. Ол макро- және микрокосма, әлем және адамның тұтастығын сопылық-тәңірлік тұрғыдан түсіндіруге жақын.

Абайдың «Адам бол!» деген идеясындағы «адамдық ... адамгершілікпен, рухпен бірегей ұғым және ол «боқ дүниеден» бөлек нәрсе, бұл ойлары адамның қайшылықты, әрі екі жақты табиғатына меңзейді» (М.С.Орынбеков). «Идеалдылық ұғымын қозғаушы күш ретінде және материалдылықты идеалдылықпен біртұтас» (А.Ф. Лосев) деп түсіндіру арқылы Абай орыстың діншіл философтары Вл. Соловьевтің, П. Флоренскийдің, Н. Бердяевтің көзқарастарына жақындайды.

Абай әлемдік қана емес, ең алдымен көшпенділер мәдениетінің өкілі ретінде сөз қадірін терең түсінеді. Оның өлеңдері «бата» – өсиеттерімен, өнегесімен құдіретті. Бүгінде оның қарасөздері (ойшылдың өзіндік «бата-тілектері») өзінің өзектілігін жоғалтқан жоқ, ол әлі күнге халыққа жақын. Абай онда қазақ халқының мәдениетіне негізін құрайтын сөз құдіреті мен ата-бабалар рухын – даналықтың көзі екенін шебер жеткізе алған. Ол мәдениеттің осы екі қазығын құштар, қайратты, адамгершілікті, әрбір ерікті көшпенді сияқты өзін әлемнің және Аспан мен Жердің арасын байланыстырушысымен деп сезінетін толық адамның образымен байытты. Тағдырдың бұйрығымен ХІХ ғасырдағы өмірге «куә» болған бұл эпикалық кейіпкер Абайдың ойынша, Ақылы мен Қайратына, Жүрегіне бағынып, қазақ мәдениетіндегі ғарыштың орта, жоғары және төменгі деңгейлеріне жетеді, сөйтіп, микро- және макрокосмостың үйлесімділігіне ие болады. Өз өлеңдерінде осыны бағдарға алған Абай замандастарына бұл өмірде қайтсе тірі қалып, «толық адам» болудың жолын көрсетеді. Сонымен қатар, ол ескі рулық-таптық қоғамның қалдықтарын, адам болмысының толық жетілмегенін, адам баласының құлдық сезім мен жалқаулықтан, біреулерінің сараңдықтан, ал екіншілерінің уайымсыз, салғырттықтан арыла алмай жатқанын тура айтады. Абай ата-бабаларымыздың жақсы мінездерін дәріптеп, әлем мәдениетіне жетеледі, лайықты өмірге шақырды.

Ойшылдың көзінің тірісінде ешбір шығармасы баспа бетін көрмеді. Ақын дүниеден озғаннан кейін 5 жылдан соң ғана Петербургте оның өлеңдер жинағы басылып шықты, ал әдебиеттің ерекше жанры – «ғақлият» немесе қарасөздер жанрында жазылған прозалық шығармалары тек кеңес заманында ғана жарияланды.

Абайдың ойынша, адам дүниеге келгенде екі түрлі мінезбен туады. Біріншісі – ішсем, жесем, ұйықтасам деген тәннің құмары, онсыз сәбидің тәні жанға қонақ үй бола алмайды, өзі де өспейді, қуат таппайды дейді. Екіншісі –

білсем екен демек. Адам дүниенің көрінген һәм көрінбеген сырын түгелдеп, ең болмаса денелеп білмесе, адамдықтың орны болмайтынын айтады. Адам жанының хайуан жанынан басты айырмашылығы да осында, ақыл мен ерік-жігерге ие болуында. Абайдың сөздеріне жүгінетін болсақ, адам өзге тіршілік иелерінен өзінің ақылымен, ерік-жігерімен және табиғи, әлеуметтік табиғатымен ерекшеленеді.

Адамның білімге, ғылымға, даналыққа құштарлық адамгершілік қасиет-сапаларға негіз болады. Себебі тек «Құдайға деген шынайы сенім, иман көзі бар адамның жүрегіне ғана ұялайды», сенім діни екіжүзділік, алдау және тұрпайылық бар жерде болмайды.

Дүниені ақылмен тану арқылы адам діндегі алдамшы Құдайды емес, ғылымдағы Құдайдың мәнділігіне көзін жеткізе алады. Сол арқылы нағыз адами болмысқа ие болады. Махаббат пен әділеттілік Құдайдың ең жоғары формасы болғандықтан да, адам үшін олар ерекше мәнді болуы тиістігін түсінетін белсенді адамға айналады.

Абайдың «жиырма жетінші қарасөзі» Сократ пен шәкірті Аристодемнің диалогі түрінде жазылған. Онда Құдай адамды қандай жоғары қасиет-сапалармен жаратқанын және Құдайдың «махаббатын көргені үшін» адам Құдай алдында «қаншалықты қарыздар» екендігін талқылайды.

Абай қарасөздерінде халықты қанап отырған болыстар мен билер туралы жиіркенішпен айтады. Жиырма екінші қарасөзінде «Болыс пен биді құрметтейін десең, Құдайдың өзі берген болыстық пен билік елде жоқ. Сатып алған, жалынып, бас ұрып алған болыстық пенен биліктің ешбір қасиеті жоқ» дейді. Бірақ Абай өзі біраз жыл би болып, халықтың шексіз сенімі мен махаббатына, құрметіне ие болды.

Шоқан Уәлиханов сияқты Абай да болыстар мен билерді сайлаудың өзіндік реформасын ұсынды. Ол болыс билеушісінің қазақша да, орысша да білім алған адам болса екен деп армандады. Оның халықпен ұзақ мерзімге сайланып, халықтың мүддесін қорғағанын, пайдалы еңбекпен, кәсіппен, ағартушылықпен айналысқанын қалады.

Оқу мен білімді, ғылымды Абай ең бірінше орынға қойды. Ғылымсыз екі дүниеде де жетістікке жету мүмкін емес деді. Қырық бесінші мынадай сөздермен аяқталады: «Ғаделет, махаббат, сезім кімде көбірек болса, сол кісі – ғалым, сол – ғақил».

Ал қырық бірінші сөзінде «Ғылымның жолдары бар, әрбір жолда үйретушілерге беріп сен бұл жолды үйрен, сен ол жолды үйрен деп жолға салып, мұндағы халыққа шығынын төлетіп жіберсе, хатта қыздарды да ең болмаса мұсылман ғылымына жіберсе, жақсы дін танырлық қылып үйретсе, сонда сол жастар жетіп, бұл аталары қартайып көзден қалғанда түзелсе болар еді» дейді.

Абай өзінің өлеңдерінде патша отаршылдары мен олардың саясатын орыс халқынан және оның демократиялық мәдениетінен ажыратып қарауға үйретті. Абай туған халқына пайда әкеліп, әлем мәдениетімен үндесу үшін орыс тілі мен мәдениетін, ғылымын үйренуге шақырады. Экономика мен мәдениет салаларында жетістікке жетудің жолы адамның, халықтың,

Отанның игілігі үшін адал еңбек ету. «Ақыл, ғылым – бұлар кәсіби», яғни еңбекпен табылады дейді қырық үшінші қарасөзінде.

Абайдың философиясы қоғамда сенім, махаббат пен ақыл, адамгершілік, арлылық, жауапкершілік, өзгені құрметтеу, адамды сүю, бірінге талаптану сияқты гуманистік құндылықтарды нығайтуға бағытталады.

Ыбырай Алтынсарин (1842-1889 жж.) – қазақтың көрнекті ағартушысы, ақын және демократ. Саяси көзқарастары жағынан ол халықтың өзін-өзі басқаруын жақтады, бірақ социализм идеяларына үзілді-кесілді қарсы болды. Себебі халыққа білім беру ісінің инспекторы үшін орыс қоғамындағы, әкімшілік ортасындағы социализм идеялары қоғамның болашағы үшін қауіпті әрі тиімсіз деп ойлады.

Ыбырайдың ойынша, халықтың көзін ашу қазақ халқының болашағының кепілі болып табылады. Қазақ даласында жаңа мектептер ашудың қажеттілігін сезінген Ыбырай ол мектептер адамды қоршаған заттар мен әлемдегі құбылыстар жөнінде білім беру тиістігін де жақсы түсінді.

Тек жаңа үлгідегі білім ғана халықтың экономикалық және адамгершілік дамуын қамтамасыз ете алады. Ол «толығымен ғылымға негізделген білім арқылы халықтың көзін ашуға» (О.А.Сегізбаев) болатынына сенді. Қазақ ағартушысының бұл идеялары сол кездегі прогрессивтік ойлардың бірі болып еді.

Алтынсарин өзінің өмірінің соңына дейін халық ағартушысы ретінде адал қызмет етті, білім, саясат, мәдениет салаларында «қоғамның тұрмысына тұсау болып жатқан әділетсіздіктермен...» күресуге тырысты. Халық кітапханалары мен кедей отбасыларынан шыққан қыздарды оқытуға арналған пансионаттары (тегін жатақханасы мен тамағы бар) бар орыс-қазақ мектептерін ашу үшін елден ақша жинады. Әдебиетті тамаша білетін Алтынсарин орыс әдебиеті бойынша бастауыш сыныптарға арнап оқулықты жазды, қазақ әліпбиін кирилл әліпбиіне түсірді. Қастық ойлаған адамдар оны ауыр қылмыстармен қаралауға тырысты. Социалистік идеяларды ұстанды дегеннен үкіметке қарсы әрекеттер жасады деген айыптауларға дейін барды. Оларға Ыбырай: «Құдайдың маңдайға жазғаны болады, мен өзімнің көзқарастарымнан бас тартпаймын» былай деп жауап берді.

9.2. XIX ғасырдың аяғы мен XX ғасырдың бірінші жартысындағы қазақ ақындары мен жазушыларының әлеуметтік-философиялық, қоғамдық-саяси және этикалық-гуманистік көзқарастары (Ш. Құдайбердіұлы, А. Байтұрсынұлы, М. Дулатов, С. Торайғыров, Ж. Аймауытов, М. Жұмабаев)

Ш. Құдайбердиев (1858-1931 жж.) – ағартушы, ғалым, публицист. Ол «Үш анық» кітабында адамның дүниедегі алатын орны туралы айтады. Оның ойынша, алғашқы анық – **сенім**, ол Жаратушы мен жанның мәңгілік екенін мойындаудан тұрады. Бірақ ол ғылыми негізделмей, соқыр сезіммен түсіндірілгендіктен, көпшілік оған аса көңіл бұра қоймады. Екінші анық –

ҒЫЛЫМ, ол сезіммен қабылдауға және рационалды, яғни парасатты ойға негізделеді. Бірақ ғылымның дәлелдері тура болмағандықтан, ол көп уақыт бойы қабылданбады. Сол себепті ол адамзаттың жанының ізгі бастауларын қалыптастыруға негіз бола алмады. Үшінші анық – **жан**, оның субстанционалдық **негізін ар-ұят** құрайды. Ар-ұят адам жанының қажеттілігі, адамның жанын адамгершілік кемшіліктерден тазартып, әділ жолға салады.

«**Ұмытылғанның хаттарында**» Шәкәрім жақсы өмірге **адал еңбек** пен **нұрлы ақыл** және **таза жүрек** қана негіз болуы керек деп көрсетеді. Бұл үш қасиет барлығынан үстем, себебі оларсыз өмірде бейбітшілік пен бірлікке қол жеткізу мүмкін емес. Өзіндік көзқарастарымен жұртшылықты өзіне қаратқан ойшылдың философиясы «шынайы сенім мен ғылымды, білімді және дінді салыстыру негізінде қалыптасты» (О.А.Сегізбаев). Кеңес заманында мұндай көзқарас бүлікшіл көзқарас деп саналды және ол көзқарасты бөліскен кез келген адам қауіпті адамдар қатарына қосылды. Бірақ Шәкәрімге ол кедергі болмады. Ол жазып қана қоймады, өзінің еңбектерін газет-журнал беттерінде жариялап тұрды. Оның еңбегін әділеттілік үшін және халқы үшін істеген азаматтық ерлік деуге болады (О.А.Сегізбаев).

Ахмет Байтұрсынов (1873-1937 жж.) – белгілі қазақ ағартушысы, ақын, түркітанушы, ғалым, аудармашы, педагог, публицист және қоғам қайраткері.

Оның әкесі – Байтұрсын Шошақов халық батыры Үмбетейдің ұрпағы болатын және батыр, дана, өзіндік көзқарасы бар дана адам болды. Ол қазақ ауылдарындағы тәртіпсіздікпен, бассыздықпен келісе алмайды, жергілікті билеушілермен жиі жаға жыртасып жүретін. 1885 жылы Байтұрсын мен оның ағасы уезд басшысының басын жарғаны үшін 15 жылға бас бостандықтарынан айырылып, Сібірге жер аударылады. Биліктің әкесін, туысқандарын, ауылдастарын жазалауы болашақ ақынның жүрегіне жара салған еді. Семей абақтысынан Анасына жазған хатында (1909) А.Байтұрсынов бұл оқиғалар жөнінде: «13 жасымда қайғыға батқан жүрегімде жазылмайтын жара мен өшпес із қалды» деп жазады.

Ахмет ауыл молдасынан сауат ашады. 1886 жылы Торғайдағы екікластық училищеге оқуға түседі, сосын Орынбордағы қырғыз мектебінде оқып, оны 1895 жылы бітіріп шығады. Байтұрсынов ауылдар мен болыстардың мектептерінде, сондай-ақ Ақтөбе, Қарқаралы уездеріндегі, Қостанай қаласындағы екікластық орыс-қазақ училищесінде ұзақ жылдар бойы мұғалім болды. «**Жиған-терген**» деп аталатын кітабындағы өлеңдері осы кезеңде жазылды.

Байтұрсынов ағарту мен білім әлеуметтік өзгерістерден кейін ғана пайда әкелетінін түсінді. Жергілікті билеушілердің зорлық-зомбылығы мен патшаның отаршыл саясатына қарсы боды.

1905-1907 жылдардағы революция қоғамдық өмірді өзгертуге сенім ұялатты. Ол халықтық толқуларға белсенді қатысып, жиындарда жиі сөйлейді, қазақ зиялыларының басын біріктіріп, Петербурге үкіметтің атына

петиция жазады. Реакцияшыл бағыттағы толқулар жиілеген кезде ол астыртын ұйымдарда жұмыс істейді. 1909 жылы жандармдар оны жолдастарымен бірге тұтқындап, Семей абақтысына жабады. Онда ол 8 ай бойы тергеуде болады. Содан кейін оны қазақ даласынан аластатылып, ұзақ уақыт бойы полицияның бақылауында болады, бірақ ол халықтың еркіндігі жолындағы күресін тоқтатпады.

Осы жылдары ол өлеңдер жазып, орыс классикасын аударумен айналысады. 1909 жылы Петербургте оның «**Қырық мысал**» жинағы жарық көреді. Жинақ А.Байтұрсыновты ақын, аудармашы және халқының жанашыры ретінде танытты. «**Маса**» өлеңдер жинағы 1911 және 1914 жылдары Орынборда басылып шықты. Байтұрсынов халыққа білім беріп, жалпы адамзаттық құндылықтарды насихаттау арқылы мәдениетті көтеруге болатынын жақсы түсінді.

1913-1917жж. – А.Байтұрсыновтың өміріндегі есте қаларлық жылдар болды. Ол «Қазақ» газетінің редакторы болып қызмет етті. «Қазақ» газеті сол кезеңде қазақ тіліндегі жалғыз газет еді, ол Орынбордан шығарылып тұрды. Газетте ол білім беру, әдебиет, тіл білімі мәселелері бойынша көптеген мақалаларын жариялап, оқырмандарды халқының бай мәдени мұраларымен таныстырады, білімге, рухани жетілуге шақырады.

Ақпан және Қазан революциясы жылдарында басқа да қазақтың және орыстың зиялылары сияқты А.Байтұрсынов жағдайдың мәнісін бірден аңдамады. 1919 жылы кеңес үкіметінің жағына өтіп, оған Лениннің қолы қойылған мандат беріледі. Қазақ өлкесін басқару бойынша Революциялық комитеттің жұмысына қатысады. Қазақ кеңес республикасы құрылғаннан кейін А.Байтұрсынов халық ағарту ісінің наркомы болып, үкіметтің құрамына енеді. Халық ағарту ісінің комиссариаты жанындағы Қазақстанның академиялық орталығынан шығатын «Ақ жол» газетінде оның тіл білімі мен әдебиетке қатысты бірқатар еңбектері жарияланды.

Репрессия жылдары А.Байтұрсынов басқа да мемлекет және мәдениет қайраткерлермен бірге негізсіз тұтқындалып, түрмеге отырғызылады, сосын Архангельскіге жер аударылады. 1934 жылы М.Горький мен оның әйелі Е.П.Пешкованың араласуымен және Халықаралық Қызыл Крест ұйымының көмегімен түрмеден босатылады. Бірақ ол еркіндікте ұзақ жүрмеді, 1937 жылы Ахмет Байтұрсынұлы екінші рет тұтқындалып, ату жазасына тартылды. Әділдік тек жарты ғасыр өткен соң ғана орнады, 1988 жылы кеңес сотының шешімімен ол дүниеден озғаннан кейін ақталды.

М. Дулатов (1885-1935 жж.) – саяси әрі қоғам қайраткері, ақын және жазушы, Алаш ұлттық-демократиялық партиясының мүшесі, 1928 ж. басқа да алшордалықтармен бірге ату жазасына кесіліп, қылмысы дәлелденбеген соң, 10 жыл абақтыға тоғытылды, сол жерде қаза болды.

Қазан революциясына дейін М.Дулатов өзінің «**Оян, қазақ!**» атты атақты поэмасын жазды. Ол зиялылар қауымына, халқына осылай танымал болды.

М.Дулатов өзінің шығармашылығында қоғамдық қатынастарға, адамның мінез-құлқына үлкен мән берді. Ол «**Бақытсыз Жамал**» деп

аталатын әлеуметтік-психологиялық романында анық байқалады. Романда адамдардың түрлі әлеуметтік-психологиялық типтеріне, олардың ішкі жан дүниесіне талдау жасалады.

Белгілі ақын-демократ **С. Торайғыров** (1893-1920 жж.) ғылыми-техникалық прогресс дәуірінде адам мәселесіне ерекше мән беру керек деді. «**Қамар сұлу**» романында ол қоғамдық қатынастарды ізгілендірудің қажеттілігін көрсетеді, рационалдық ойлаудың мүмкіндіктерін абсолюттендіруді қолдамайды. Техника мен өркениеттің жетістіктеріне бас ұрудың қажетсіздігін айтып, адамдарды табиғатқа жанашырлықпен қарауға шақырады.

Ж. Аймауытов өзінің шығармаларында адамгершілік мұраттарды насихаттайды, масайраған адамның тоғышар мінезін сынайды. Тоғышарлықтан ақылдың күшін көбейту, ақиқатты іздеу арқылы арылуға болады дейді.

М. Жұмабаев (1893-1938 жж.) ХХ ғасырдың басындағы әлеуметтік шындықтың қайшылықты тұстарын поэтикалық формада жеткізуге тырысты. Оның шығармашылығына қазақ, орыс, сол сияқты батыс пен шығыс мәдениеті ықпал етті. «Жұмабаевтың образдар әлемі» атты Б.А.Жетпісбаеваның еңбегінде былай делінген: «көптеген шығармалары оның тек өз халқының ғана емес, шығыс поэзиясы мен тарихының, философиясының, орыс және батыс әдебиетінің тамаша білгірі екендігін дәлелдейді, себебі ол өз заманындағы рухани ізденістердің қайнаған ортасында жүріп, О.Шпенглердің, Ф. Ницшенің, В.Соловьевтің, П.Флоренскийдің, Н.Бердяевтің және басқалардың еңбектерінде дамытылған философиялық ойларды зерттеді».

Ол М.Жұмабаевтың «Шолпан» өлеңдер жинағында, «Педагогика» кітабында және басқа да поэтикалық және прозалық шығармаларында лайықты көрініс тапқаны сөзсіз. Оның «**Түркістан**», «**Көктемде**» өлеңдер циклінен, «**Батыр Баян**», «**Қорқыт**» поэмаларынан, «**Шолпанның күнәсі**» әңгімесінен символизм мен экзистенциализмнің элементтерін көруге болады. Мысалы, «Батыр Баян» поэмасында ол тек махаббат туралы ғана емес, өмірдің мәні, қоғам мен табиғаттың дамуы, адамдық парыз бен намыс туралы айтады. Оның гуманистік идеяларында адамның бақытқа және теңдікке құқығы көрсетіледі.

ХІХ ғасырдың соңы мен ХХ ғасырдың басында қазақ жеріндегі болып жатқан өзгерістерді түсініп, өзінің халқына пайдасыне тигізе алатын жігерлі, білімді, мақсатшыл зиялылар көп болды. Бұл тарихи уақыт ішінде қазақтың нағыз оқымысты, зиялы қауымы қалыптасты. Олар қоғамдық саланың нақты бір саласында үлкен жаңалықтар ашпады. Оларға басқа міндет жүктелген еді – ол халқының көзін ашып, білім беру, мәдениетке жетелеу, әлемдік тарих сахнасында өз орнын табуға ұмтылдыру, өзінің заманы алға тартқан «китұрқы» мәселелерге жауап іздеу.

9.3. XVIII-XIX ғасырдағы орыс философиясы: Ағартушылық философия, славянофильдік және батысшылдық, славянофильдік және еуразияшылдық; историософия мен діни-философиялық дәстүрлер (М.В.Ломоносов, А.Н.Радищев, Г. Сковорода, П.И.Пестель, П.Я. Чаадаев, И.В.Киреевский, А.С.Хомяков, К.Н.Леонтьев, Н.Я.Данилевский, С.Н.Трубецкой, Л.Н.Гумилев және т.б.)

Орыстың ағартушылық философиясында негізгі екі бағытты анық көрсетуге болады. **Біріншісі** – орыстың ежелгі ортағасырлық алғыфилософиясынан бастау алып, Феофан Прокопович, Дмитрий мен Антиох Кантемировтардың және т.б. еңбектеріндегі ой-толғаныстар мен «Құдайға сыйыну», ақыл-өсиет, уағыз мәтіндерінің қолжазбалары негізіндегі діни көзқарас аясында қалыптасқан дәстүрлі бағыт. Онда Құдайдың табиғатпен байланысы; теизм мен пантеизмнің қатынасы; діндардың ұлтына қарамастан, тұлғаға рухани еркіндік, рухани қабілеттілік беретін береке-рақаттың әмбебаптық мәнін негіздеу; «даналыққа» өзін-өзі билеуді және этикалық шектеуді жүзеге асырудың негізгі жолы ретінде жалпы түсінік беру; адам баласының этикалық мінез-құлық нормалары; шіркеу билеушілері мен патшалық биліктің өзара қатынасы жөніндегі саяси мәселелер және т.б. өзекті мәселелер қарастырылды. Екіншісі – Петр реформаларының бастамасымен қалыптасып, Русьті жедел еуропаландыруға – зайырлы Ресей империясын құруға бағытталған жаратылыстық ғылыми бағыт. Ресей «еуропалықты оқып білуге» ұмтылуда қалыптасқан осы дәуірдің орыс өміріне жат қайшылықтарынан әлі күнге арыла алмай келеді. Осының салдарынан орыс мәдениеті жікке бөлінді. Империя мен халықтың арасы алшақтап кетті. Оның нәтижесі революцияға әкелді. Дегенмен орыс ғылымының тамаша жетістіктері осы дәуірдің еншісіне тиді. Сөйтіп ол классикалық орыс мәдениетінің «алтын ғасырына» бастау болды.

Бұл кезеңдегі философиялық ойлаудың негіздері М.В.Ломоносовтың, А.Н.Радищевтің, Г.С.Сковороданың еңбектерінде көрініс тапты.

М.В. Ломоносов (1711-1765 жж.) – ерекше дарынды орыс ғалымы, философ-деист, Ресейдегі жаратылыстық ғылыми бағыттағы философиялық көзқарастың негізін салушы.

А.Н. Радищев (1749-1802 жж.) – аса жоғары мәдениетті адам болған (Н.Лосский). Әділетсіздікке қарсы өткір сын айтып, «**Петербордан Мәскеуге сапар**» деп аталатын еңбегінде теңсіздік, адамдық намыс, адамдардың рухани, әлеуметтік бостандығын сипаттады.

Елдің саяси өмірінде Новгород вечесінің атақты басқару жүйесі келмеске кеткен соң, Ресей саяси басқару жүйесін баяу және кеш жүзеге асырылса да «жоғарыдан» ғана реформалап қана қойған жоқ, «төменнен» де реформалауға талпынды. Оған Радищевтің самодержавалық езгіден ада, «**еркін**», **құқықтық** мемлекет турасындағы зерттеулері бастау болды. Жиырма жыл өткен соң, Радищевтің бұл зерттеулерін декабристер дамытып, Ресейдегі жағдайды өгерту бағдарламасының негізіне алынды. Ол

бағдарламаны декабристер самодержавиеге қарсы қарулы көтеріліс жолымен өмірге енгізуге тырысты.

Сол кездегі құрылысты сынағаны үшін Ұлы Мәртебелі Екатерина Радищевті Сібірге айдады. Айдауда жүріп ол «**Адам туралы, адамның шексіз өмірі мен өлімі хақында**» деп аталатын төрт бөлімді трактатын жазады. XVIII ғ. орыстың Қайта өркендеу дәуірінің басқа да өкілдері сияқты Радищев те бұл зерттеуінде деист ретінде көрінді – жанның өлетінін, сосын барып жанның мәңгілік өмір сүретінін дәлелдеді. Ол былайша пайымдайды: өмірдің басты мақсаты жетілуге ұмтылу, сол себепті де «1) өлген соң, адам бұрынғы тәнінен айырылып, өзінің жеткен жетістігіне лайық дамыған, одан да жетілген басқа тәнге ие болады; 2) адам үздіксіз жетілу үстінде болады деу орынды». Осы ойын дамыта отырып, Радищев адамның басқа тіршілік иелерінен айырмашылығы – сана-сезімі бар, бірақ ең бастысы әрі маңыздысы моральдық әрекеттерді жүзеге асыра алады деді: «Адам жақсылық пен жамандықтың не екенін білетін жер бетіндегі жалғыз тіршілік иесі» және «адамның басты қасиеті – қаншалықты шексіз жетіле алатын болса, соншалықты да азғындалуы мүмкін».

А.Н. Радищевтің әлеуметтік көзқарастарына француз ағартушыларының жаратылыстану құқығы мен қоғамдық келісім теориясы негіз болды. Ломоносов та, Радищев те адамдардың әуел бастан тең құқылы екенін, құқықтың теңдігін, еркіндігі мен міндеттерін институционализациялау керектігін сеніммен айтты.

Г. Сковороданы (1722-1794 жж.) орыс топырағынан шыққан Сократ деуге болады. Ол орыстың өзіне ғана тән философиясын қалыптастырды, ал оған дейінгілердің бәрі жасанды әрі көшіріліп алынған болатын (А. Ф. Лосев). Аңыз бойынша бұл кезбе кедей философ өзінің құлпытасына «Әлем мені сүріндірсе де, құлата алмады» деген эпитафия жазып қалдырған екен. Мұнда «әлем» деп кезбе тақуа «сыртқы өмірді, әуре-сарсаң өмірді» айтады.

Бұл «шаруа философтың» философиялық көзқарастарындағы негізгі идея – антропологизм. Ол таным тек адам арқылы ғана жүзеге асады деді. Адам – микрокосм, танымға негіз болатын өмірдің қазығы. Ол болмыс мәселесіне үлкен мән берді және онда үш әлем бірдей өмір сүреді деді: адам болмысы (микрокосма), Жаһан болмысы (макрокосма) және «үлкен және кіші әлемдерді әрі байланыстырып, әрі өзінде бейнелейтін «символдық» шындықтың болмысы».

Сол себепті оның жүйесіндегі екінші басты идея – **мистикалық, тылсым** символизм, ол болмыс пен оның жасырын жақтарының арасындағы табиғи байланыстарды аңғаруға мүмкіндік береді. Антропологиялық символизмге сүйене отырып, Сковорода Інжілді махаббаттың, тіпті ғашықтықтың басты нысаны ретінде қарастырады. Сол себепті де оның метафизикасына да, теологиясына да мистикалық тән. «Ерік пен ақылдың ғажайып тереңдігі бір», бірақ өмірде олар екі бөлек, сол себепті бастапқыдағы тұтастыққа қалай да жетуге ұмтылады. Ерік керемет күдіретті күш, бірақ соқыр, ал ақылдың көзі ашық болғанымен, күші жоқ. Өмірдегі мақсат «туған шаңыраққа оралу», сөйтіп ақылдың көмегімен шындыққа көз

жеткізу, ал еріктің күшімен танымға жету. Осылайша Сковороданың ойынша, табиғатыңды танып білу, өмірде өзіңді тану, өзіңнің рухыңның әмірін терең сезіну, өзіңнің «Менің» туралы ойлап-толғану үлкен бақыт деген тұжырымға келеді.

Билікті өзгерту туралы әлеуметтік-саяси идеялар, тарихи процестің қозғаушы күштері мен тарихтың дамуындағы тұлғаның рөлі декабристердің еңбектерінде баяндалады (П. И. Пестель, И. Д. Якушкин және т.б.). Өзіңнің заманынан озық туған **П.И. Пестель** (1793-1826 жж.) жаңа буржуазиялық-демократиялық басқару формасын қалыптастыру үшін революция жеткіліксіз, ол елге тәртіпсіздік әкеледі. Әскери төңкеріспен ғана шектеліп, сосын реформаларды біртіндеп жүргізу керек деді. Ол өтпелі кезеңнен – уақытша Жоғары билік диктатурасын өткеру кезеңінен өту үшін 10-15 жыл мерзім керек, сол уақыт ішінде аграрлық мәселені шешу керек. Крепостнойлық құқықты жойған соң, шаруаларға жер беріп, бостандықтарын қамтамасыз ету қажет. Пестельдің әлеуметтік бағдарламасын сипаттай келіп, Герцен оны Ресейдің «социализмге дейінгі бірінші социалисті» деп атайды. Сөйтіп, оны «орыс социализмі» теориясының да тікелей көшбасшысы деп таниды.

Чаадаев П.Я. (1794-1856 жж.) – орыс батысшылдығында діни-философиялық бағыттың өкілі. Оның басты назарында – тарих пен бостандықтың метафизикалық мәні мен тарихи мәселелері, Батыс пен Ресейдің өзара қарым-қатынасы, адамның жеке арналып қойылған орны болды.

Ол Әлемнің діни маңызы мен жоғары санасы (әлемдік ақыл-ой), адам табиғатының маңызын құрайтын ұрық туралы ілімнің негізін қалады. Чаадаев адамның әлемдегі орны мен арналып қойылған орнын «ақыл-есі бар тіршілік негізінің соңғы шегінің күш салуы», рухтың әлемдегі соңғы арналып қойылған орнын табуы деп анықтайды.

Адамзаттың мақсаты «біздің өмір сүру мәніміздің әлемдік мәнге қосылуында» дейді. П.Я. Чаадаев Ресейдің бұрынғысы мен қазіргісін сынға алады. «Философиялық хаттар» трактатында Құдай патшалығының жасампаздығы жүріп жатқан трагедиялық қарама-қайшылыққа қарамастан, мәдени-тарихи үдеріс сакральды (қасиетті) сипатқа ие екендігін көрсетеді.

Бұл тарихи нәрсе провиденциализм базасында оның философиялық көзқарастарын құрайды. Ойшыл осыны өзінің бүкіл өмір бойы негіздеп, дәлелдеді. Тургеневке жазған хатында Чаадаев Ресей туралы: «көрегендік эгоист болу үшін бізді өте күшті қылды, ол бізді ұлттардың мүддесінен тыс қылды да, барлық адамзаттың мүддесін тапсырды... біздің ұзақ уақыт бойы жалғыздығымыздың логикалық нәтижесі осындай», – деді.

Ол дамудың барлық жолдарын сыни тұрғыда бағалады. Чаадаев өзінің «Хаттарында» Ресей халқы туралы былай деді: «әлемдік дамудың тарихи жолдарынан қалып қойған», сондықтан «...әлемде жалғызбыз, әлемге ештеңе берген жоқпыз»; бірақ «Ресейдің «өнім бермейтін» тарихи бұрынғысы танымал мағынада «оның игілігі болып есептеледі»: біздің болашағымыз әлі алда».

Ол еуропалықтарға артық прагматизмді, «механицизмді», соңғы индивидуализмді және рухсыздықты күнә ғып қойды: «Еуропа елдерінде бәрі де ақылмен, рақымшыл, адамгершілікті діни сезіммен жасалмайды».

Ол өзінің көзқарастарын тарих жолына негіздей отырып, «Мәдени-тарихи үдеріс үлкен күшпен алға бағытталуда» деді. Ол дамудың барлығына бірдей жолының тарихи болашағы туралы ойларынан шабыт алды. Дамудың барлығына бірдей жолы қайырымды, ізгілікті, заңды ойларға негізделген болатын.

Батыс адамдары үшін «...аманат, әділеттілік, құқықтық, тәртіп идеялары» әлеуметтік әдет-ғұрыптың элементтеріне айналған болатын, сондықтан Батыстан үлгі алуға болатын еді. Руханилық, жалпылық, ортақтық, қайырымдылық Ресей халықтарына тән нәрселер еді.

Бірігуге қалайша қол жеткізуге болады? Чаадаев бұл сұраққа былайша жауап береді: біз «өз еркімізге қарама-қарсы жақсылыққа керемет күшпен ұмтыламыз, соған толығымен сенуге болады».

Чаадаев Ресей діни синтезді іске асыруға тиіс деп таныған: православие өте күшті механикаландырылған католик шіркеуінің денесін жандандыруға қабілетті деп есептеді. Біз Еуропада бар құндылықтардың бәрін игеруге тиіспіз деді.

«Телескоп» журналында орыс тілінде жазылған бірінші хатына байланысты I Николай оны «жынды» деп хабарлап, үй тұтқыны ретінде ұстай отырып, қоғамнан аластатты. «Философиялық хаттар» мен мақалалар тыйылды. Мақалалары тек қана XX ғасырдың басында «Философия мен психология мәселелері» атты журналда жариялана бастады. Чаадаев Батыстың даму жолдарын қолдаушы бола тұра, батыс-еуропа тарихын насихаттаушы болған жоқ әрі Ресейдің дүниежүзілік рөл атқаратынына сенімді болды: болашақта «Біз Еуропаның ақыл-ой түйіні боламыз». «Жындының апологиясы» мақаласында ол: «Біз әлеуметтік тәртіптің үлкен бөлігін шешуге, адамзатқа тән маңызды сұрақтарға жауап беруге тиіспіз».

И.В. Киреевский, А.С. Хомяков, К.Н. Леонтьев сияқты славянофилдер мен тағы басқалар орыс діни философиясының шыңы болып саналатын философиялық қозғалыстың негізін салды. Орыстың дербес философиялық ойлары XIX ғасырдың басында пайда бола бастады. Н. Лосковскийдің анықтамасы бойынша «орыс қоғамы Кант, Фихте, Гегельдің неміс идеализміне Шеллингтің табиғат пен эстетика философиясына еліктеу кезеңін бастан өткерді. Бұл дербестіктің бастауы Киреевский мен Хомяков сияқты славянофилдердің аттарымен тығыз байланысты. Олар ешқандай философиялық жүйе құрған жоқ, бірақ христиандық философияның (соборлық пен рухтың тұтастығы тұжырымдамасының) негізін салды және орыс рухани-тарихи үдерісінің өзіндік ерекшелігін дәлелдеді.

Таным теориясында Хомяков пен Киреевский орыс интуитивизмін ұстанды. Оны Н. Лосский «гносеологиялық реализмнің формасы» деп атады. Олар «тұтас білім» тұжырымдамасын дәлелдеуге ерекше мән берді. Онда сезімдік, ақыл-ой, мистикалық көкейкөздерді үйлестіре отырып

«металогиялық ұстанымдарының» дайын білімін алуға болады деді. Кейіннен В.Соловьев бұл идеяны өзінің тұтас білім тұжырымдамасында қолданды.

И. Киреевскийдің (1806-1856) айтуынша, Ресейді құтқару – Еуропа мәдениетіне еліктеуден емес, православяндық ағарту мен православьяндық мәдениетті дамытуда. Ол өзінің «Еуропаны ағарту сипаттамасы және оның Ресейді ағартуға қатынасы туралы» мақаласында протестантизм мен католицизмнің ішкі байланысын көрсетті.

Протестантизмде реформаның жүруі ортағасырлық схоластикада негізделген протестантизмнің реформасының жүруінде таласты шешудің бастамасы күшейе бастады. Осыған байланысты Еуропа мәдениеті өмірдің рухани негіздерін тиісті дәрежеде бағаламады, онда прагматизм мен атеизм басым бола бастады. Оның ойынша, католицизм де, протестантизм де бірлік пен еркіндікті карама-қарсы қойып, діни ілімге толып тұрған... өзара махаббаттың мінез-құлықтық заңы негізінде бірлікке, еркіндікке шақырған христиандықтың бастапқы рухын бұрмалады.

Киреевский: «Шығыстың шіркеу иелерінде ақылдың жиынтығы, – «рухтың бүлікшіл емес ішкі тұтастығы» барлық мінез-құлық пен ойлаудың негізі бар, мұны орыс халқы иемденген», – деп есептеді. Ол Ресей «православиелік ағарту ісі қазіргі заманғы бүкіләлемдік қозғалыстарды меңгерсін, әлемдік даналықты байыта отырып, христиандық ақиқат толығынан адам ақыл-ойы үстемдік етуі қажет» деп сенеді.

А.С. Хомяковтың (1804-1860 жж.) «Дүниежүзілік тарих туралы жазбаларында» славянофилдік тарих толығырақ берілген. Онда ол адам баласының алғашқы бірлігі туралы айтып, тұрақты мәдени, географиялық немесе этникалық орталықтарынан айырылған халықтардың дамуының тарихи моделін баяндайды. Мұндай модель адамзат тарихына екі рухани бастаманың (архетиптер) (рухтың еркіндігін мойындағандар мен мойындамайтындар) айқасына негізделген.

Әртүрлі этностар, Хомяковтың айтуынша, өздерінің мәдениеттерін дамыта отырып, дүниежүзілік тарихқа қатысушылар болып қалады. Сондықтан ол халық өмірінің тұтастығын күшпен бұзуға және оған мәдениеттің бөтен формаларын кіргізуге қарсы болды.

Киреевский мен Хомяков орыс мәдениетінің өзіндік ерекшеліктерін жоғары бағалады: – Ресей Еуропадан жоғары тұр, Еуропа мәдениеті тірек ететін ұстанымдар керемет деп айта алмаймыз – деп есептеді. Олар I Петр-ді «Еуропаға еліктеу салауатты мемлекет пен мәдени құрылысқа кепіл болады» деп қателескенін айтып сендірді.

Олардың ойынша, орыстар Еуропаға карағанда ұлы, өзіндік ерекшелігі бар мәдениетті енгізушілер. Бірақ бұл мәдениеттер бірін-бірі жоққа шығармауға тиіс. Әйтпесе, олар біржақты болып кетеді.

Бұл ойларды жазушы, әрі публицист **К.Н.Леонтьев** (1831-1891ж.ж.) ескере отырып, тотальдылық (ұжымдық) философияны дамытады. Оның ойынша, кез келген қоғамның тарихы өзінің даму жолында 3 кезенді өтеді: жасөспірім – қарапайым; кемеліне келіп, гүлденіп тұрған күрделі және кәрілік аралас жеңілдік. Соңғы кезең қиындау, өйткені үкімет, идеология

оның тууына қолынан келгенше кедергі болады. Ең нәтижелі кезең – екінші кезең. Бұл Батыс Еуропада орта ғасырларда болды, сондықтан ол бұзылу кезеңіне де жетті.

Леонтьев капитализмді құлдырау толық «арсыз және арамза» құбылысы деп қарастырды. Жазушының ойынша, Ресей эмансипацияға, прогреске, өтірікке байланысты үшінші кезеңге жақындап келе жатты. Осы кезде оны ұстап тұру үшін барлық консервативтік күштерді, соның ішінде патшаның өз бетімен билеуі мен православиені жұмылдыру керек.

Леонтьев «прогресті рационалды түрде тануға да, түсіндіруге де болмайды, өйткені ол сенім пәні» деп сендірді. Даму үдерісінің өзі натуралистік тұрғыда түсіндірілді. Ол ішкі деспоттық бірлікпен бекітілген түрсіз және қарапайымдылықтан күрделіге, гүлденуге бірте-бірте көшу ретінде болды.

Мұндай бірлік ондағы бекітілген күрес пен азап шегуге қарамастан өте ыңғайлы болды. Ал әдемілік адамнан да қымбат.

Тәңірі адамдарды бірдей ғып жаратқан жоқ, ол біркелкілікті қажет деп санамады. Публицист құлдық пен зорлық-зомбылықты ақтай отырып, ол ұлттық камалдың, рухани ерекшеліктің, мәдени жанданудың құнды бағасы деп есептейді.

Леонтьев қоғамның ең керемет болып іске асырылуын византиялық модель деп есептейді. Діни тұрғыда ол аскетизмді және православиелік догматизмді, саяси тұрғыда – абсолюттік монархияны, мінез-құлықтық тұрғыда – жеке ұстанымдардан бас тарту, жер бетіндегінің бәріне көңілі толмау т.б. насихаттады. Леонтьев революцияның жақындап келе жатқанын сезе отырып, бұл үрдістердің себебі жеке меншіктік пен байлықты қуу деп сендірді.

Бұл жағдайдан шығудың жолын Ресейдің Шығысқа қарай қайта бағдарлануы мен саяси экспансия жолымен жаңа әлемдік христиан орталығына айналдырудан көрді. Қоғамдағы тұрақтылықтың негізі, Леонтьевтің пікірінше, селолық қауым мен қатаң сословиелік бөліну. Славянофильдіктің идеяларына сүйене отырып **Н.Я. Данилевский** (1822-1885 жж.) еуразиялық тұжырымдама жасады.

Г.В.Фроловскийдің анықтамасы бойынша, «Еуразиялықтар Рухтан емес, Тәннен және Жерден күш алғысы келеді». Негізі, бұл көзқараста кейіпкер бейнесі мәдениеттің жаңа үлгісін көрсетеді, адамның өз-өзіне деген қарым-қатынасы, эгоизмсіз, адамдардың өз-өзімен, табиғатпен, қоғаммен үйлесімді қарым-қатынасы ретінде түсіндірілетін «соборлық» негіздегі адамдардың қарым-қатынасы.

Ол «Ресей мен Еуропа» кітабында өз-өзімен болып, тұйықталып қалған адамдардың, адамдар бірлігін бұзушы ретінде мәдени-тарихи типтердің теориясын дамытады.

Ол ұлттық мәдениет имманентті (ішкі) түрде басқа мәдениеттермен өзара әрекет етушілік бағытта дамиды дегенді дәлелдейді, сонымен қатар бұл теория бойынша ұлттық мәдениеттің дамуы жеке өзіндік негізде өтуге тиіс, басқа мәдениеттің әсеріне ермей немесе оның табыстарына

шығармашылықпен қайта қарастыру арқылы өтеді. Н.Я. Данилевскийдің айтуынша, бұл шарттарды орындағанда өзінің ерекшелігімен қайталанбайтын еуразиялық мәдени салтты жасауға болады. Оның бұл теориясы мәдениеттің көптігімен, әртүрлі салалығымен, мәдени-тарихи прогрестің еуроцентристік идеяларынан бас тартуды болжайды. Бұл теория бір мәдениетті басқамен ауыстыруды болдырмайды.

Данилевский адамдарға бірыңғай «жалпыадамзаттық құндылықтарды» зорлап беру қаупін көрсетеді, өйткені құндылықтар нақты тарихи сипатта болады. Бұл жағдайда жалпыадамзаттық құндылықтар ұғымын Батыс қоғамының құндылықтары мағынасында қолданады.

Шындығында, еуропалық, соңғы жылдары американдық мәдениеттің экспансиясы басқа халықтардың мәдениеттерін дамытуға тиімсіз жағдай жасайды.

Кең контексте мәдениеттің жаһандануы (еуропаландыру мен америкаландыру) этностарды таратуға, басқа ұлттардың тұтастығы мен ынтымақтастығын жоюға әкеп соғады. Данилевский мұны сол кездегі әлеуметтік-тарихи қауымдастық ретіндегі елестен шығарған болар. Осы ұлттарға территория, тіл, мәдениет, тарихи тағдырлар бірлігі тән болатын. Бұлардың социомәдениеттік негізін тұрақты этностар құрайтын.

Тарихи-мәдени үрдістің мультижелілік сызбасы **С.Н. Трубецкойдың** (1862-1905 жж.) «Еуропа мен адамзат» атты кітабында дәлелденді.

Онда ол мәдени-тарихи үрдістің желілік даму тұжырымдамасын сынға алады.

Ресей ойшылы прогресті әртүрлі халықтардың мәдениеттеріндегі әртүрлі мүмкіндіктерді жүзеге асырушы ретіндегі прогресс идеясын қарама-қарсы қойып, прогресс туралы дәстүрлі алға апарушы күш ретіндегі көзқарасты қайта қарастырады.

Трубецкой «Ақиқат және жалған ұлтшылдық туралы» мақаласында ұлтшылдықтың жалған 3 түрі туралы айтады. Біріншісі – өзіндік ұлттық мәдениетті елемеуге негізделіп, мәдениеттің денационализациясына әкеп соғады; екіншісі – соғысушы шовинизм, сол мәдениетті таза жеткізушілерді жоғалтуға әкеп соғады; үшіншісі – мәдени консерватизм. Ол лаң туғызатын мәдени тоқырауға толы, бұл «мәдениетті өлтірудің» жаршысы болып саналады. Трубецкой жалған ұлтшылдықтың бұл түрлерінен сақтану керек дейді. Олардың біріге алатын қабілеттері бар және аралас типтер құра алады, оларға ортақ бір қасиет – шын ұлтшылдыққа қарама-қарсылық. Олар ұлттық санаға негізделмейді, ылғи да ұлттық мәдениетке шақырады.

Көпұлттық мемлекетке шынайы жалпы еуразиялық ұлтшылдық оған кіретін ұлттарға конгениальдықты болжайды. Осындай мемлекетте «хор» және «полифониялық», тұтас ұлт мәдениет секілді мемлекетті де жасайды.

Трубецкой Еуразия халықтары өз менталитеттеріне орай еуропалық болып кетпейді, батыс өркениеті шеңберінде өз құндылықтарын да дамытпайды. Олардың мәдениеті «еуропалықтардан кем емес», жай өзінше, басқаша болып келеді. Ол әртүрлі мәдениетті салыстыра отырып талдағанда барлық мәдениеттердің және халықтардың теңдігі мен сапалы мөлшерлеуге

болмайтындығы туралы қорытындыға келеді. Соборлық идеяларға негізделген православие мәдениеті рационалдық қарама-қарсы қойылды. «Жалпыеуразиялық ұлтшылдық» еңбегінде Трубецкой осы мәселелер төңірегінде қызықты ойлар айтады.

Оның Батыс адамы «тұтастық» категориясын түсінуге қабілетсіз, ол логикалық абстракцияны, этиканы казуистикаға, ал ғылымды таза деструктивті талдауға жатқызуға деп қабылдайды дегеніне келісуге болады. Оның талдауында ғарыш біртектес, әмбебеп нәрсе емес, көпшілік «әлемдерге» ыдырайтын, мәні әртүрлі деп айтылады. Осыдан келіп Трубецкой «мәдениет пен тілдер әрқайсысы өзінше бөлек» деп қорытады. Ресейдің мәдени полифонизмі, геосаяси жағдайы оның ерекше тарихи жолымен байланыстырды. Ол орыс мәдениетіне әртүрлі бағыттарда ізденуге тура келеді, әртүрлі халықтардың элементтеріне келісуге байланысты барлық күштерін жұмсауға, бір-бірімен сәйкес келетін екі мәдениеттің құндылықтарын іздеуге тура келеді – деді.

Трубецкойдың айтуынша, адамға (халыққа) шынайы өзін-өзі тану ғана оның өмірдегі орнын көрсетіп береді. Сонымен қатар ол өзіндік ұлттық мәдениет дұрыс, тек сол ғана этикалық, эстетикалық, унитарлық талаптарға сай деп көрсетіп, оны кез келген мәдениет арқылы жоғарылатады.

Еуразиялықтардың жаңа ілімінде жаңалық – қоғам дамуы әлеуметтік-табиғи тұтастықтың қалыптасуы ретінде қарастырылады және оны әр халықтың мәдени-тарихи орны ретінде түсінуге болады.

Сол елдің немесе басқа елдің мәдени-тарихи дамуын зерттегенде олар «орнын дамыту» деген көпмағыналылық ұғымын пайдаланады. Ол тарихи зерттеулерде қоғамның жүйе құрушы уақытша емес, кеңістіктік үйлестіруші факторы ретінде ғана пайдалануға мүмкіндік береді. **Л.Н. Гумилев** өзін «соңғы еуразиялықпын» деп санап, былай деді: «Евразиялық болудың, идеократиялық мемлекеттің өзіне тән басты сипаты – оның барлық элементтерінің өзара байланыстылығы мен өзара тәуелділігі».

Гумилевтің пайымдауынша, Идеократия, яғни идеялар өкіметі «евразиялық болудың негізі». Ол евразиялық болудың сипаты идеократиялық мемлекеттің теориясында барлық теориялық элементтердің ерекшелігі болып өзара байланыстылық пен өзара тәуелділік саналатынын айтты.

«Мәдени және тарихи салт-дәстүрлерінде жалпылық» бар халықтар жиынтығы белгілі бір «даму жерінде» автаркиялық шаруашылық (жердің ерекшелігіне қарай) жүргізеді, – деді.

Гумилевтің пікірінше, «тұтастықты» құрайтын «жекелей де», «тұтастай да» мәдениеттің ұлттық сипаты мен асыраушы ландшафт пен этностың өзара әрекеттерінің сабақтастығы сақталады.

9.4. В.Г. Белинский, А.И. Герцен, Н.Г. Чернышевский, М.А. Бакуниннің философиялық және қоғамдық-саяси көзқарастары, нигилизмі

В. Белинскийдің (1811-1848 жж.) көзқарастарында публицист және әдебиет сыншысы неміс философиясының, атап айтқанда, романтизм эстетикасының, Шеллингтің, Фихтенің, Гегельдің идеяларының әсерімен қалыптасты. Гегельге еліктеу із-түзсіз кетпеді. Белинский прогресті «қоғамның даму заңы» деп насихаттады. Бірақ ұзағынан «гегеляндық» бола алмады, 1840 жылдың басында прогрестің гегельдік тұжырымдамасының рационалдық детерминизмін сынға алынды. Ол «жеке тұлғаның, субъектінің индивидуумның тағдыры әлем тағдырынан маңыздырақ» деп пайымдады.

Белинскийдің «атаққұмар» кейіпкері «идеялардың идеясы – социализммен» тікелей байланысты болды. Шындық пен қажыр-қайратқа негізделген қоғамдық құрылыстың идеалы, бәрінен бұрын тұлғаның тәуелсіз құқығы, әлеуметтік және саяси қанаудың кез келген формаларынан бостандығы шындыққа толы болып, іске асырылуы керек. Публицист бұл құрылысты оңай түсінді, социализм кезінде бай да, кедей де, патша да оған берілгендер де, ағайындық та болмайды деп сенді.

Ол «метафизикалық түрде мықты емес... өлі әрі ессіз табиғат индивидуумға өгей шеше секілді қарайды деп жазды. Егер табиғат аяусыз болса, онда ол әр адамға қамқорлық жасайды. Виссарион Белинский қатаң философия жүйесі сияқты жеке антропология жасаған жоқ.

Алайда оның ойлары антропоцентристік сипатта болды.

Бұл ойды Белинскийден басқа да батысшылдықтың өкілдері бөлісті.

А.И. Герценнің (1812-1870 жж.) әдеби-философиялық шығармашылығының негізіне халықтық пен орыстың крестьяндық социализмі теориясы жатты. Герценнің көзқарастары қалыптасуына декабристердің көтерілісі әсер етті. 14 жастағы бала декабристердің көзқарасынан кейін Мәскеуде І Николай-дің коронациясы кезінде қаза болғандардың өшін алу үшін осы тақпен, осы альтармен күреске өз өмірін арнауға ант берді («Өткендер мен ойлар»).

Ол Воробьев тауларында досы Огаревпен бірге өз өмірлерін декабристер бастаған күреске арнауға ант етті.

Герцен өзінің рухани өсуі кезінде гегеляндыққа еліктеудің кезеңінен өтті, ол оның философиялық сипаттағы еңбектерінде байқалды. Жас кезінде ол Шеллингтің, романтиктердің, француз ойшылдарының (әсіресе Вольтердің) және социалистердің (Сен-Симон), Фейербахтың ықпалында болды.

XX ғасырдың 40-жылдарының басында Сен-Симонның революциялық көзқарастарын насихаттағаны мен оған еліктегені үшін тұтқындалып, айдауға жіберілді. Ондаған жылдар өткеннен кейін Францияға эмиграцияға кетіп, «Полярлық жұлдыз» және «Қоңырау» қоғамдық-саяси журналдарын шығара бастады. Онда «сол заманның күңгірт кезеңдерін», самодержавие

мен православиені қолдайтын крепостнойлық құқық пен славянофилдерді сынға алды.

«Қоңырау» журналының беттерінде «Русьті балтаға шақырындар!» деген үндеуі дүние жүзіне тарап кетті.

Герценнің философиялық ойлары терең экзистенциальды болатын, ол Еуропа мен Ресейдің тағдырларына қайғырды. Әлеуметтік әділетті іске асыратын жаңа қоғамдық идеал жасауға діни-социалистік идеалдарды іске асыру мүмкіншілігін таппады. Герценнің көзқарастары буржуазиялық және социалистік революция қарсаңында орыс интеллигенциясының санасындағы карама-қайшылықты көрсетті.

«Ғылымдағы дилетантизм» мақалалары циклінде ол таным және әлемнің революциялық өзгеруі (революция алгебрасы) мен қайта өзгеру құралы ретінде гегельдік диалектиканы талдап, негіздеді.

Оның ойынша, адамның болашағы қоғамдағы антагонистік карама-қайшылықты революциялық жолмен «алып тастауға» әкеп соғуға тиіс еді. Шындық өмірден алыс ғылыми және теориялардың орнына шындық өмірмен тығыз байланысқан ғылыми-философиялық білім келеді, осындай дамудың нәтижесінде «материя мен рухтың» қосылуы пайда болады.

Герценнің айтуынша, орталық шығармашылық күш «өмір пульсінің әлемдік шындықпен соғуы», «мәңгілік қозғалыс» адам осы әмбебап үрдістің «жалпыға ортақ парасаты» ретінде көрінеді.

Бұл идеялар оның философиялық шығармалары «Табиғатты зерттеу туралы хаттарында» (1845-1846 жж.) дами бастады. Герцен социализмді жақтаушы ретінде болса да оны сынға алды және қоғамдық қатынастың ең үздік формасы ретінде қарастырды. Ол былайша болжады: «Социализм өзінің барлық фазасында жөнсіздікке дейін өрістейді...», «... қайтадан күрес басталады, онда социализм қазіргі консерватизмнің орнын басады және бізге белгісіз болашақ революция оны жеңеді».

Герцен өзінің шығармашылық жолының соңында Батыс Еуропаның «ұсақ буржуазиялық рухына» түңіліп, 1848 жылғы революциясынан жабырқап, қоғамдық өмірдің революциялық қайта құрылуының идеяларынан наразы болып, бас тарта бастайды. Сонымен қатар ол «біртіндеп» әлеуметтік реформаларын жақтай бастады. Ол орыстың деревнялық қауымдастығы мен артеліне баса көңіл аудара бастады.

Герцен кейіннен өзінің «Алыстан жазылған хаттарында» индивидуализмге (эгоизм) негізделген жаппай сананың жаңа типін тудыратын Батыс өркениетін пессимистік түрде бағалайды.

Қоғамдық өмірде тұлғалар өшіріліп кетіп жатты, ... Адамдар тауар ретінде жаппай тарай бастады, бірақ олар көп те, күшті де еді. Жалпы тасқындағы сарқыраманың шашыраған сулары секілді жеке тұлғалар жоғала бастады. Осыдан келіп «жақыныңның өмірге селқос қарауы» біз үшін жағымсыз, Батыс үшін табиғи нәрсе болып саналады.

Герценнің мойындауынша, еуропалық прогреске көңілінің қалғаны «адамгершілігінің өлімінің шегіне» әкеп соқты, одан оны «Ресейге деген

сенімі» ғана құтқарды. Ол өз елінің жарқын болашағын «крестьяндық» социализммен байланыстырады.

М.А. Бакунин (1814-1875 жж.) – ресейлік батыс радикалдардың көрнекті өкілі. Оның философиялық білімі Кант, Фихте, Гегельдің идеяларын меңгеруден басталды. Жас Бакунингге еуропалық мистиктердің, әсіресе Сен-Мартеннің шығармалары әсер етті. «Германияға реакция» мақаласында ол «революциялық күйреу және шығармашылық» үдерісі ретінде абсолюттік рухтың гегельдік диалектикасы туралы жазды. Ол кезде оның философияға деген қарым-қатынасы сыни түрде болды.

Бакунин: «ақырғы және шексіздік туралы логикалық және теориялық қиялдау жойылсын: мұндай нәрселерді жанды іс ретінде ғана ұтуға болады» – деді. Осындай «жанды іс» үшін ол революциялық утопизм мен экстремизм пафосы оның барлық шығармашылығына ене бастады. Ол: «Қиратудың қуанышы – бір мезгілде шығармашылық қуаныш та бола алады», – деді. Бұл оның көп пайымдауларының бірі еді.

Бакунин – революционер өз өмірі мен басқалардың өмірлерін құрбан ететін «Жарқын болашақ» атты оның жазбаларында ғаламат утопия ретінде көрінеді. Ол: «Біз ұлы әлемдік тарихи төңкерістің алдында тұрмыз... Ол саяси сипатта емес, бір беткей, діни сипатта болады...»

1873 ж. «Мемлекет және анархия» еңбегінде ол гегельяндікті «сомнамбуликалық көрініс пен тәжірибе тізбегі» ретінде жазды. Өзінің радикалды сындарында Бакунин философиялық идеализмді қабылдамауын шектемеді, метафизикалық түрде ол Л. Фейербахты, философ-позитивистерді тіпті Бюхнер және Маркс сияқты материалистерді де кінәлады.

Философиялық ойлардың ұқсас ақыл шабыт сияқтылар белгісіз бір психологиялық бірлікте жинақталып, XIX ғасырдың екінші жартысындағы «жаңа адамдардың» алдыңғы ұрпақтан айырмашылығы ретінде бастан өткізіледі. Осы кезеңнің материализмі мен радикализмінің өкілі және идеялық көсемі Н.Г.Чернышевский болды.

Н.Г. Чернышевскийдің (1828-1889 жж.) радикалды көзқарастары Ресейдегі империяның өтіп жатқан оқиғалардың және Л.Фейербах, О.Канттың философиялық ілімдерінің әсерімен қалыптасты. Н.Г.Чернышевский өзіндік материалистік көзқарастарын «Өнердің болмысқа эстетикалық қатынастары» (1885 ж.), «Философиядағы антропологиялық ұстанымдар» (1860 ж.), «Адам білімінің сипаты» (1885 ж.) еңбектерінде жария етті. Ол «парасатты эгоизм» теориясын дәлелдеді. Оның негізіне қоғамдық сәттіліктерге жету үшін адамға өзін-өзі құрбан қылу ұстанымы жатты.

XIX ғасырдың ортасында Н.Г.Чернышевский Ресейдегі саяси өкіметтің демократиялық қайта құрылуының бағдарламасын ұсынды. Ол Еуропада, Ресейде үлкен тарихи болашағы зор қоғамдық дамудың заңдылықтары бар екендігіне сенді. Крестьяндық социализмнің идеяларының авторы тарихи уақыттың «сығымдалуына» себепші болған артта қалған халықта «қоғамдық құбылыстардың дамуы алдыңғы қатарлы халықтың әсерінен орташалардан

аттап өтіп, алға жылжиды» деп есептейді. Оның Герценнен айырмашылығы – циклді даму идеясы, «ескі» және «жаңа» халықтар идеясы болды.

Н.Г. Чернышевский диалектика заңына және қоғамдық дамудың серіппелі түрі идеясына сүйеніп, бұл проблеманы шешеді. Ол адамдардың ақыл-ой, өнегелі дамуына мүмкіндік туғызатын қоғамдық формалар мен объективті жағдайлар өркендеуіне сенді.

Осымен қатар Чернышевский мына тезисті дамытты – қоғамдық дамудың басты шарты – егер әрбір адам «өзіндік сенімі» бойынша әрекет етсе, адамдар өз еркімен, өз қалауымен қызмет етеді.

9.5. Діни философия және космизм (В.С. Соловьев, Н.Н. Федоров, Э. Циолковский, В.И. Вернадский, А.Л. Чижевский)

Орыс философиясының даму шыңы – ХІХ ғасыр мен ХХ ғасырдың басындағы діни философия. Оның бастауында орыс философы, мистик, ақын әрі публицист **В.С. Соловьев** (1853-1900 ж.) тұрды. Оның өзіне тән діни терминологиясының астарында: біртұтас, бұзылмайтын барлық адами және ғарыштық саланы қамтитын өмір туралы, тұрмыс туралы философиялық ілім жасырын жататын (А.Ф.Лосев). «Дерексіз бастамаға сын», «Батыс философиясының құлдырауы» атты еңбектерінде ол антикалықтан Гегель, Конт, Милль, Спенсерлерге дейінгі алдыңғы философияны спекулятивтік-теоретикалық немесе діни болсын кез келген дерексіз ұстанымдарының дәрменсіздігі туралы жазады.

Соловьев осы талдаулардың шеңберінде ымырасыз Гегельдік философия Платонға дейін жоғары көтерілген абстрактылы рационализмді, панлогизмді абсурдқа жеткізетінін көрсетті. Соловьев батыстың рационализм дағдарысынан шығуды мистикалық және табиғи, ғылыми білімді жинақтау жүйесі, ал «бірыңғай бірігу» ілімі «теософия ілімі» ретінде «жаңа философия» жасау арқылы жасауға болатынын көре білді.

Соловьев жаңа философия мен теософияны «Ізгілікті ақтау. Мінез-құлықтық философия», «тұтас білімнің философиялық негіздері», «Құдай-адам туралы оқулар» атты еңбектерінде жасап шықты. Бұл еңбектерінде ол соборлыққа, жалпы бірігуі мен адамның абсолюттік құндылықтарына ерекше көңіл бөлді.

Соловьев соборлық дегенді – адамдардың Құдайға және бір-біріне махаббаты негізінде өз еркімен бірігуі. Бұл өз беттерімен ұйымдасқан адамдар қауымы. Олар өздерінен жоғары сыртқы беделді білмейді – деп пайымдайды. Жалпы бірігудің негізгі ұстанымы – «Барлық бірлік бәрі бірдей бір Құдайда». Соловьевтің ұғымында Құдай – бұл мейірбан, еркі өзінде, бәрін сүйетін абсолюттік тұлға. Ол әлемнің материалды және рухани бірлігін қамтамасыз етеді. Ол Құдайды «ғарыштық ақыл-ес», «бәрінен биік тұратын жоғары тұлға», «әлемдегі ерекше ең күшті ұйымдастырушы, әрі әрекет етуші» деп сипаттайды.

Барлық бірлікті ол үш аспектіде қарастырады – гносеологиялық – білімнің үш түрінің бірлігі: эмпирикалық (ғылыми білім), рационалдық (философия) және дінге негізделген мистикалық (діни пайымдау).

– Әлеуметтік – практикалық – православия, католицизм және протестантизмнің бірігуі негізіндегі мемлекеттің, қоғамның және әлемдік шіркеудің бірігуі.

– Аксиологиялық – үш абсолюттік құндылықтардың – ізгілік, сұлулық, ақиқаттың бірігуі.

Соловьевтың айтуынша, адамның абсолюттік құндылығы өз еркімен Құдайды Құдайадамды бірігіп жаратушы болу үшін, яғни ақиқатқа бастапқы шындықты басқару үшін ақылмен болмыстың мәнін тану. Соловьевтың айтуынша, адамның абсолюттік құндылығы Құдайды (Құдай-адамды) бірігіп жаратушы болумен, яғни ақиқатқа деген махаббатты бастапқы мәні ретінде қарап, оны басшылыққа алу. Осылайша, Құдайдың – болмыстың идеалды маңызын ақылмен таңумен шектелді. «София», «Әлемнің жаны» туралы ілім оның философия ілімдерінің мистикалық жағы, оны Құдайға, әлемге, адамзатқа тұтастықты білдіруші жаратушы мен жаратылған жандардың арасындағы байланыстырушы буын деп қарастырады.

Оның айтуынша, Құдай адамзаттың шын және жетілдірілген түрде іске асырылғандығының нәтижесі. Христиан догматы бойынша шын Құдай мен шын адам болып табылатын Иус Христос. Оның бейнесі әрбір Құдайға сенуші адам тырысатын идеал болып қана қоймай, бүкіл тарихи үрдістің дамуының ең жоғары мақсаты болып табылады. Христос адамға жалпы моральдық құндылықтарды ашты, оны өнегелі түрде жетілдіруге жағдай жасады. Христостың ілімдерімен қарым-қатынаста бола отыру, дінге сенуші адамзат барлық тарихи кезеңдерін қамтитын рухтанған жолмен жүреді, «әлемдік шіркеу» мен монархиялық өкіметтің бірлігі әлемнің салтанат құруына, әділеттілікке, шындық пен ізгілікті паш етуіне әкеледі.

«Махаббаттың мазмұны» атты трактатында Соловьевтің этикасы анық көрсетілген. Ол оның үш түрін көрсетеді: алғанынаң берері көп махаббат немесе бәсеңдейтін махаббат (ата – ата-аналық, Отанды сүйуден тұрады); алғаны бергенінен көп махаббат немесе жоғары көтерілуші (бұл балалардың ата-анасына деген махаббаты, ол отбасынан тыс жерде де рухани құндылықтар туралы түсінікті туғызады); жыныстық махаббат өмірлік өзара келісудің жоғары шегі болып табылады, ол «жеке өмірдің жандануы», өзіңе басқа нәрседі көз жеткізе білу.

Махаббаттың мазмұны (тәңірлік және адамзаттық), Соловьевтің айтуынша, бұл жаңа адамды жасау (тікелей және метафизикалық мағынада). Махаббат – тек қана субъективті түрде қайғыру емес, біреудің өміріне белсене түрде ену, бірге шығармашылықпен әрекет ету.

«Ғарыштық» философияны Н.Ф.Федоров, К.Э.Циолковский, В.И.Вернадский, Д.И.Чижевский сияқты ғалымдар дамыта бастады. Бірақ олар «таза» философтар болған емес. Олардың еңбектері – адам мен ғарыштың проблемаларын алғаш рет көтеріп, күн тәртібіне Адам мен Әлемді қойды және оның қазіргі өмір үшін қажеттілігін көрсетті.

Олар жаһандық көлемде көптеген адамзат проблемаларын ұғынуға ұмтылып, болашақтан не күтуге болатынын, адамзат өркениеті дамудың қандай кезеңінде екендігін анықтауға тырысты. **Н.Ф.Федоров** христиандық және «ғарыштық» философияда ерекше орын алады. Ол білімнің барлық санасында зор ойсана мен феноменальды еске ие болды (сол кезде ол туралы Мәскеуде түрлі аңыздар айтылып жатты). Ол аскетикалық кейіпте өмір сүрді және өз өмірін тек қана қоғамға қызмет етуге арнады. «Жалпы істің философиясы» атты еңбегінде ол адамзаттың экологиялық және өнегелілік дағдарыстарын адамның табиғатын өзгерте отырып табиғат ғылымы мен ғарыштың үрдістерді басқарып отырып жеңуге болады.

Адамның міндеті – «барлық ортақ істердің» және теориялық пен практикалық ақыл-ойдың жинақталуын іске асыру үшін өнегелі өмір сүру. Адам табиғаттың соқыр күштерін жеңе алады және оны қажетті құралына айналдыра алады. Федоров метеорологиялық үрдістерді басқару туралы және күн энергиясын пайдалануды, оны көмірдің орнына қолдануға болатынын айтты. Электромагниттік энергияны меңгеріп, оның қозғалысын кеңістікте реттеу үшін кемелерді ғарышқа ұшыруды және басқа планеталарға қоныс тебуді ұсынды. Ол адамзат ғылыми танымы мен еңбегінің арқасында өзінен тыс және өз ішіндегі апатты күштерді меңгере алып, меңгеру және қайта өзгерту мақсатымен ғарышқа шыға алады. Сонымен қатар Болмыстың жаңа өлмейтін статусын бұрынғы өмір сүрген ұрпақты (толық құрамда ғылыми тұрғыдан қайта тірілту арқылы) іздеп тауып алуға болады деп есептеді.

Федоров ноосфера идеяларын болжап білді, экология және қайта қоныстану мен аштық мәселелерін көтерді және оларды дүниежүзілік көлемде қалай шешу керектігін ұсынды. Федоровтың ілімі К.Э.Циолковский, В.И.Вернадский, А.Л.Чижевскийлердің еңбектерінде кеңінен дамытылды.

К.Э.Циолковский (1857-1935 ж.ж.) – өз бетімен болған ғалым және ойшыл, теориялық негіздерін жасаған «орыс ғарышнамасының әкесі». Орыс космизмінің философиялық проблемаларын өзінің жеке есебімен аз тиражбен шығатын басылымдарда шығарды. Оның «Әлемнің монизмі», «Ғарыштың себебі», «Жердің болашағы және адамзат», «Әлемнің еркі», «Белгісіз ақыл – ой күштері», «Ғарыштың жан-жануарлары», «Өздігінен жаралу» сияқты еңбектері бар.

Бұл еңбектерінде Циолковский адам мен ғарыштың өзара қарым-қатынасының мәселелерін бірыңғай жүйенің элементтері ретінде қарастырады. Ол Жерді адамзаттың бесігі деп атады. Ол өзінің атақты ой-түйіндерінде: «Адамзат жер бетінде мәңгі қалып қоймайды, бірақ кеңістік пен жарықты қууы атмосфераға именіп ақырын еніп кетеді де, содан кейін Күн маңайында кеңістік құрады» – деді. Ғалымның айтуынша, тұтастай алғанда материя мен материалдық өмірдің атрибуттары болып табылады.

Ғарыш бірыңғай физикалық заңдылықтарға бағынады және құрылысы жағынан сезімталдықтың әртүрлі дәрежесі бар атомдардан тұрады: «математикалық мағынада барлық ғалам тірі». Ол дамиды. Шексіздік пен мәңгілік уақытындағы атомдар ақыл-ойға ғарыштық ажалсыздық кепілдігін береді. Шындығында, ғалам – бұл жеке қуанышы мен кемелденгендікті

тудыратын, бақытсыздық пен ақылсыздықты білмейтін, бірыңғай өзін-өзі басқаратын жүйе. Әлемді материалдық емес жоғары махаббат пен ақылдың шексіз махаббаты болып табылатын Алғашқы себептер жасады.

Циолковскийдің пікірінше, адамзаттың ұжымдық ақыл-ойы мен планеталық деңгейде танымдық еркі де адамдарды бақытты қыла алады. Бірақ бұған көбіне құмарлыққа душар болатын адам табиғаты кедергі болады. Барлық адамзаттың азап шегуінің бастапқы көзі – «Шаттықтан агонияға дейін». Мұндай адамзаттық барлығына тән кемшілікті жеңуге болады. Циолковский адамзатты жетілдірудің бағдарламасын ұсынады. «Қазір және болашақта біздің бақытымыздан, яғни барлық тірі жандардың бақытынан маңызды ештеңе жоқ». Оның ойынша, адамзаттың шексіз әрі бақытты прогресі Жаһанның кең далаларында болашақта орналасып және ғарыштың кеңістіктеріне шыққан кезде ғана іске асырылады.

Циолковский: адамзат ғарышта тұруға қабілетті, бірақ олар басқа «энергетикалық» мақұлықтар болады. Ол өз өмірінде осындай мақұлықтармен үш рет кездескенін айтады. Олар дамудың өте жоғары деңгейінде және олардың тұрпайы материалдық денелері болмайды. Олар жетілген әрі энергетикалық тұрғыда «нәзік» болып келеді.

Циолковскийдің көзқарасы бойынша, адамзаттың өркениетінің жоғары дамуы, эволюциялық үрдістер сияқты, әлемнің құрылымын өзгерту қабілеті болып табылады. Ғалымның астронавтика мен зымырандық динамика саласындағы ғылыми жаңалықтары оның ұсынған философиялық тұжырымдарын экспериментті түрде растау үшін қабылдаған болатын.

Циолковский өмір мен ақыл-ой Әлемнің негізгі атрибуттары болып табылады деп есептеді. Ол Жерден тыс өмір, Жерден тыс өркениет бар деп күмәнданған жоқ. «Белгілі әлемде миллиондаған, миллиардтаған күнді есептеуге болады. Бізде де Жерге ұқсас сонша планета бар. Олардағы өмірді де жоққа шығарсақ адам нанғысыз болар еді».

В.И.Вернадский (1863-1945 жж.) «ноосфера», яғни ақыл-ой өрісі идеясын ұсынды. Ол басқа ғалымдардың, негізінен Тейяр де Шарденнің биосфера туралы түсініктерін әрі қарай нығайтты.

Биосфера – табиғаттың ерекше түрі, онда тірілер мен жансыз заттардың өзара әсері туралы айтылады. Тірі ағзалар өледі де жердің қабығына айналады. Ол: «тірі табиғат пен өлі табиғат арқылы сірескен материяның «өзара әсері» биосфераны қалыптастырады».

В.И.Вернадский биосфераның дамуының жоғары деңгейі ноосфера болып табылады, – деді. Ол: «... адам мәдениетінің салалары және адам ойының көрініс табуы сияқты барлық ноосфера – шексіз, кішкене зат тәрізді жоғалып кететін ғарыштық кеңістіктен тыс жатады».

Бұл термин арқылы жер бетінде болып жатқан ақыл-ойдың үрдістерге әсері, оның үстемдік етіп, өзінің, тірі табиғаттың алдында жауапкершілігі артқанға дейін күшейе түсетінін көрсеткісі келді. Ноосфера біртіндеп жалпыпланеталық көлемде шын күш бола бастады.

Адам оның әрекеті планетаның кейпін толығынан өзгертетінін кеңінен сезіне бастады. ХІХ ғасырда мұндай проблемалар болған жоқ, біздің қазіргі кезімізде жағдаяттар түбірінен өзгерді.

Біз бәріміз ноосфера қызметтерінің жанама нәтижелері ретінде қазіргі заманғы жаһандық проблемалардың кепілі мен жасаушысы боламыз.

Тірі мен өлінің, адам мен ғарыштың, психикалық және физикалық нәрселердің бірлігі идеясы атақты орыс ғалымы **А.Л. Чижевскийдің** (1897-1964 жж.) көтерген негізгі мәселелері болды және оның ғылыми зерттеулерінің бағытын айқындады. Осындай батыл гипотезаларды алға апару оның кейінгі эмпириялық тексерістерінен кейін, ол үшін табиғатты ғылыми танудың негізгі әдісі болды.

Ол «Әлемнің негізгі бастамасы» еңбегінде табиғаттың бірлігі бірыңғай табиғи субстрат пен бірдей ұстанымдармен қамтамасыз етілген деп жазды. ХІХ ғасырдың аяғында ашылған электрондардың «субстрат – алғашқы негіз» ретінде қарастырылды.

«Материалдық әлем бірізділіктің, заңдылықтың, комбинацияның, бірыңғай субстрат – электрондардың аренасы», одан әрі: «... табиғаттың механикасы бірыңғай, бәрін сыйдыратын ұстанымдарға, яғни барлық құбылыстар бағынатын энергияның айналуы ұстанымына негізделіп орнатылған».

9.6. Философия мен әдебиет (Ф.М. Достоевский, Л.Н. Толстой.)

Орыс мәдениетінің екі алыбы – моральдық және өнегелілік проблемаларды көтеруші Ф.М.Достоевский мен Л.Н. Толстой философиямен шұғылданушы жазушылар болды.

Ф.Достоевский (1821-1881 жж.) орыс мәдениетінің дағдарысы негізінде туды. «Рухани құндылықтары бар сана оянса, оларға махаббат сезімі, сонымен қатар ықылас пен сақтау мен қорғауды аңсау күшейеді» (Н.Анцыферов).

Ол осы дәуірге өзінің жанын аямады және халықтың рухани жанын өз шығармашылығымен байытты. Добролюбовтың анықтауы бойынша, Достоевский өзінің «Кедей адамдар» романында, ол гуманист ретінде – оның негізгі көзқарасы «адам туралы ауру» екенін білдірді. Достоевский өзінің гуманистік идеяларын «Сұлулық әлемді сақтап қалады» формуласымен танытты. Оның философиялық мазмұны «материалдық өмірде іске асырылған сұлулық – ақиқат пен жақсылыққа» негізделген. Жақсылық пен ақиқаттан тыс сұлулық зұлымдық құралына, адамды бұзуға, оның трагедиясына айналады.

Достоевскийдің өмірі руханилықты іздеу мен трагедиялық жағдайларға толы. Ол 28 жасында утопиялық социализмді насихаттаған петрашевтіктердің үйірмесіне қатысқаны үшін ату жазасына кесілген еді. Соңғы минуттарда «Ат! Жабыла ат!» деген командасын өзгертті, бұл үкімді көп жылдық каторга мен алты жылдық әскерге бару қызметімен (Сібір мен Қазақстанда) ауыстырды. Жазушы ол жақтан Құдайға сенгіш адам болып,

қоғамдық өмірді жақсарту үшін революциялық акциялардың мағынасыздығына көз жеткізіп оралды. Адам табиғатында басынан берілген жамандықты революциялар жоя алмайды. Алайда, оны бұрынғыша «орыс социализмі» идеясы қызықтырды. Ол оны қауымдық пен жақынына деген махаббатқа негізделген алғашқы христиандық рухта түсіндірді.

Достоевский «адамдар әлемі күшпен құтқарылмайды», – деді. Ол революционерлерді «адамдарды зорлыққа итермелейтін әзәзіл» деп атады. Әрбір адамда осы әзәзілдердің бір бөлігі болады, бірақ жамандық пен зорлықтың үстінен жақсылықтың басымдылығы ақиқат. Бір адамның өміріне, бір тамшы қанға, бір баланың саусағы немесе көз жасына құрбан болуды алдына мақсат етіп қоятын нәрсе жоқ, болмайды да.

Еуропа мен Достоевский сыни қарым-қатынаста болды. Ол: Батыс теріс пиғылда, онда «ағайындық» бастау болмайды және индивидуализм, эгоизм, утилитаризм өркендейді. Ол Батыстың әлеуметтік, рухани дамуының болашағын көрмейді. Достоевскийдің бір кейіпкері Батыс Еуропаны «ең қымбат зират» деп атайды.

Ойшыл XIX ғасырдың 60-жылдары Лондонда Герценде болды. Онда ол капиталистік Батыстың «мещандық идеалының» орнына «жаңа орыс идеясы» – «почвенничествоны» енгізді. Оның мәні қоғамның жоғары қабаттарын орыс халқымен, қауымдық идеяны алға апарушы «барлық туысқандарды бір махаббатқа, бейбітшілікке, революциялық емес түрде біріктіру». Достоевский бұл идеяда католицизмнің, материалистік және атеистік емес мұрасын, махаббатқа негізделген және «барлық әлемдік бірігу» христиандық-православиелік социализмде «біздің орыс социализмінің» тамырларын көреді.

XX ғасырдың 60-жылдары орыс жерінде В.Астафьев, В.Белов, П.Проскурин, Н.Рубцов, А.Яшин сияқты үздік өкілдер қатысқан жазушылар, ақындар, публицистер арасында осыған ұқсас «деревнялықтар» қозғалысы пайда болды.

Достоевскийдің барлық шығармашылығы – діни-философиялық тұрғыда Құдайды іздеуге және адам болмысын ашуға толы. Онда бір құпия бар, оны ашу керек деді. Ол адам танымында ақыл-ойдың шектелуі мүмкіншіліктерін көрсете отырып, тұлғаның маңызын «ақылды субъектіге» түйістіруге болмайды, ол рационалды философияда қабылданған деді.

Жазушы рационалды білімге және иррационалды ерікке «орыс руханилығын» – «уақтылы емес ойларға» және махаббаттың, міндеттің, моральдық «архаикалық» ұғымдарына қарама-қарсы қойды.

Ойшыл адам жанының тереңінде бірінен-біріне ауысатын жапа шегу және ләззәт алу, ұятсыздық және ар-ұят сияқты «демондық» және «Құдайлық» бастамалар бар деді. Адам табиғаты екі жақты болады. Жақсылық немесе жамандықтың жеңуі өзіне байланысты. Сенім мен сенімсіздіктің проблемаларын қарастыра отырып, Достоевскийдің кейіпкерлері: «Егер Құдай өлсе, онда бәріне рұқсат етілген», – деп, мәселені турасынан қояды. Олар бірден: «Адамға Құдай керек!» деген жауапты таңдайды. Құдай жоғалса, өмірдің мәні де жоғалады.

Достоевскийдің айтуынша, адамның күрделілігі оны қалыптастыратын факторлардан (биологиялық және әлеуметтік) тұрады. Оның құрылымында (саналы және санасыз), ал оның өнегелі салаларынан жақсылық пен жамандық көрінеді. Адамның күрделі салаларынан байқалатыны – сонғысында бәрін анықтайтын нақты нәрселер бар. Бұл адам тұлғасының сипатын ашады.

Достоевский өз шығармаларында рухани тазару, өнегелі құндылықтар – махаббат, намыс, ұят, әділдік, бақыт туралы көп айтады. Осы кезде ол адамның ары өшпейтін нәрсе, тек сол ғана адамдарды бақытқа кенелтетініне сенеді. Оның «Нақұрыс», «Қылмыс пен жаза» романдарында гумандық дегеніміз – бұл кешіре білу және басқадан өзінің қабілеті жетпейтіндерді талап ете алу. Гумандық, Достоевскийдің пікірі бойынша, алдында әлем де тұра алмайтын өнегелі құндылық. Ол үшін бұл – аксиома.

Достоевскийдің айтуынша, әлеуметтік жамандықтан адамды оның рухани еркіндігі мен жауапкершілігін қамтамасыз ететін христиан этикасы ғана құтқара алады. Оның ойынша, адам өз-өзіне, өзінің материалдық табиғатына «қан тамырлары ақауы және күнәлары» болып табылады. Сондықтан тыйым салынбаған адам табиғатышексіз эгоизмді жеңеді. Оның ойынша, шын сенім, «адамды қайта жасаумен», аскетизммен, моральдық және өнегелілік өзін-өзі жетілдірумен кездеседі.

Ол батыс қоғамына тән сословиелердің жауласуынан қаша отырып, еуропиялық өркениеттің нәтижелерін меңгеру керек деп есептеді.

Провославиенімен тікелей байланысты этикалық идеалды жалпылай іске асыруда Достоевский орыс халқының тарихи міндетті ісін көре білді. Орыстың ұлттық идеясының «барлық адамилығын» дегеніне көндіре отырып, ол Батысқа ешқандай жауласу жоқ деп түсіндірді. Достоевскийдің ойынша, «Орыс идеясы» – бұл еркіндік пен бір ұлттың, бір индивидтің көлемінде бір-бірінің қарым-қатынасына қарай жалпыға тән кешірім сұрауы, ал болашақта – барлық халықтың рухани еркіндігінің шеңберінде бірігуі мен өнегелі тазалығы жатыр.

«Ағайынды Карамазовтарда» ойшыл орыс халқының терең өнегелі тамыры бар екенін, ішкі еркіндіктің моралін білдіруші екендігін баса көрсетеді. Сондықтан ол Ресейден «бүкіл адамзаттың қайта тірілуі мен оның жаңаруын» күтті. Ол орыс адамы ұлтына қарамай, «барлық адамзатқа жаны ашиды», өйткені оның жалпы азаматтық инстинкті бар деп сендірді. Сондықтан «орыс идеясы Еуропа өзінің және ұлттарында дамытып жатқан барлық идеялардың жинақталуы болады», – деді .

Достоевский православиенің түпкі тамырында адамға берілген барлық еркіндік сақталады, бірақ православие топырағында хаосты жеңу мүмкін емес, – деп өзіне есеп берді. Әлеуметтік қарама-қайшылықтар адамзатқа бірдей моральді күштеп жапсыру арқылы емес, барлық адамдарды шіркеуге шақырып, жарастыру арқылы шешілуге тиіс. Бүкіл өмірін «шіркеулік өмірге» арнауды ол Ақсүйектік өмірдің шіркеулік жарғыға бағынуы ретінде емес, өмірдің еркін және ішкі христиандық бастамалардың жағдайы ретінде түсінді. Шындығында бұл Вл.Соловьевтің литургиясына сәйкес келеді.

«Ағайынды Карамазовтар» романы – адамдардың саналы түрде жақсылық пен жамандықты таңдауын Достоевскийдің философиялық тұрғыда ұғынуының биік шыңы.

С. Моэм бұл шығарманы «барлық уақыттың және барлық халықтың ең үздік, көрнекті кітабы» деп атады. «Ағайындылар» мәтініне Ұлы инквизитор туралы аңызды қосады. Ол романның «шарықтау шегі» болып табылады. Сонымен қатар өз бетінше Құдай – Адам – Христың жеке тұлғасы туралы философиялық шығарма болып есептеледі. Аңыздың көпжоспарлы концептуальды символикалық мазмұны онда теодицеяны көруге, антихристиандық бағытталушылық туралы басқаларға айтуға мүмкіндік туғызады.

Кәсіби философ болмай тұрып-ақ Достоевский Ресейде экзистенциализмнің негізін қалады және XIX-XX ғғ. аяғында діни философиялық ойлар мен мәдениеттің қалыптасуына әжептәуір әсер етті.

Атақты орыс философы Флоровский: оған идеялардың көпжоспарлылығы жүйесін бере отырып: «нағыз метафизикалық тәжірибенің тереңдеуі мен жан-жаққа қарай қозғалысы», – деп атады.

Достоевскийдің көзқарастарының күрделілігі мен қарама-қайшылығын Т.Манн былай деді: «Барлық адамзаттың және оған деген махаббаттың атынан: бүкіл тозақтық азап пен танымның тереңдерінен өткен және риторикадан айырылған жаңа гумандықтың атынан».

Л.Н.Толстойдың «Тәубе», «Менім сенімім неде?», «Құдай патшалығы біздің ішімізде» атты еңбектерінде жамандыққа күшпен қарсы болмау – оның моральдық ілімінің негізі болды. Оның ойынша, адам болмысының драматизмі өлімнің бұлтартпастығы мен адамға тән өлшеуді аңсаудың қайшылықтарында болады. Өз рухын құтқару, өмірге мән беру үшін адам тіпті өзі жамандық пен зорлықтың негізгі нысаны болса да, жамандық, зорлық жасамау керек. Оның моральдық ілімінің мағынасы – жамандыққа жамандықпен жауап бермеу, жамандыққа зорлық жасаумен жауап қайтармау керек, – деді.

Л.Н.Толстой өз еңбектерімен күн көретін қарапайым адамдардың рухани тәжірибелеріне қарай отырып, олар өз рухтарын өлтірмеу үшін Құдай заңдылықтарымен өмір сүруге тырысатынын түсінді. Ол барлық адамзаттың басқа бір білімі бар және өмір сүруге мүмкіндік беретін ақылға сыймайтын сенімі бар екенін мойындайды. Оның философиясында сенім ұғымына адам өмірінің мәні туралы білімі кіреді. Оның нәтижесінде адам өзін жоймайды, қайта өмір сүреді деген. Сенім – өмір күші. Осыдан келіп, Толстой: «егер сенімге негізделсе, онда адам өмірінің мәні бар» – деп мәлімдейді. Жазушы өнегелілік идеясының мәнісі ескіні бұзып, өмірге жаңа негіз салған Христ ілімінде толығынан айтылған деп есептейді. Алайда, ұлы реформатордың ілімі Евангелиеда баяндалған, оның айтуынша, ол православие догмасы мен басқа христиан шіркеулерінде бұрмаланған.

Толстой : «Махаббат адамның өмір сүру жағдайының қажетті әрі рахат шарты. Оны ертедегі діни ілімдер де мойындаған» – деді. Барлық ілімдерде Египет даналарында, браминдерде, стоиктерде, буддисттерде, даосистерде

достық қалып, аяушылық, қайырымдылық, қолдаушылық және махаббат рахымшылықтың бастыларының бірі болды. Жазушы Христос махаббатты мәңгі идеал, өмірдің жоғары заңы ретінде алынатындардың деңгейінде биікке жоғарылатып жеткізді.

Оның баяндауларында Христиан махаббаты мынадай өсиеттерде берілген: «Ашуланба!», «Әйелінді тастама!», «Ешкімге ешқашан ант берме!», «Жамандыққа күшпен қарсы тұрма!», «Басқа халықтарды дұшпан санама!».

«Тарих философиясы» баяндауында Толстой адамзаттың тарихи қозғалысын қарастырды. Ол қозғалыс үзіліссіз, бұл қозғалыстың мәнін аңғару – тарихтың мақсаты деп есептеді. Толстойдың пікірінше, тарихта бостандық пен қажеттілік маңызды рөл атқарады. Бұл философиялық категориялар адамдардың әрекеттері, қоғам және объективті табиғат заңдарымен өзара қарым-қатынасты білдіреді.

Бостандық – «шын қажеттілікті тануға» сүйене отырып, адамның өз қажеттері мен мақсаттарына сәйкес әрекет етуі.

Қажеттілік – сол кездегі жағдайларда бола алмайтын, бірақ міндетті түрде болатын нәрселер. Ол бұл құбылыстардың ішкі маңызды өзара байланысынан, қарым-қатынасынан және өзара әрекетінен шығатын құбылыстардың дамуы деп түсінді. Бостандық пен қажеттіліктің арақатынасы ылғи өзгеріп отырады, яғни дін, дұрыс мағына, адамзат, құқық ғылымы мен тарихтың өзі қажеттілік пен бостандықтың арасындағы қатынас деп түсінеді.

9.7. XIX ғасырдың аяғы мен XX ғасырдың басындағы рационализм мен иррационализм; неогегельдік, неокантшылдық, эмпириомонизм, интуитивизм, экзистенциализм (Н.Н. Страхов, Б.Н. Чичерин, А.И. Введенский, А.А. Богданов, Н.О. Лосский, Л. Шестов)

Н.Н.Страхов (1828-1896 жж.) – ғалым, табиғат сынақшысы және жазушы. Ол өзінің «Әлем тұтастық ретінде» еңбегінде әлем үйлесімді және органикалық тұтастық болып табылады, онда бәрі бір-бірімен өзара байланыста болады. Олар «тірілер мен құбылыстардың иерархиясын» құрады және оның қақ ортасында адам тұрады, – деп тұжырымдады. Ол прогресті жақтаушы және рухани өмірдің эволюциясының негізін жасаушы болып табылады.

Страхов Ресейде де, Батыста да рухани мәдениеттің төмендеуін байқады. Оның себебі – «материализмнің, позитивизмнің, нигилизмнің бәлелі кесірінде», деп көрсетті (Н.Лосский).

Страхов славянофилдік тұрғыдан Ресейдің рухани көтерілуін философиядағы материализм, позитивизмнің деструктивті сипатта болуында деп атады.

Орыс заңгері және тарихшы **Б.Н.Чичерин** (1828-1904 жж.) либерализмдік тұрғыда гегельдік мұраны талдап түсіндірді. Ол орыс тарихын жазудың «мемлекеттік мектебінің» көрнекті өкілі, конституциалық монархияның жақтаушысы болды. Ол тек монархияда ғана либеральдық

идеялардың тәуелсіз құқықтары мен тұлға бостандығына негізделген қоғамдық өмір мен мемлекеттіктің берік үйлесімді бірлігіне қол жеткізуге болады деп сендірді. Чичериннің негізгі философиялық идеялары оның «Ғылым мен дін» (1879), «Ғылымдағы мистицизм» (1880), «Логика мен метафизиканың негізі» және т.б. еңбектерінде баяндалған. Жас кезінде гегельдік философияға қатты еліктеп, ол әрі қарай да оның тұғырлы ұстанымдарын басшылыққа алды.

Чичерин: нағыз шындыққа философиялық тұрғыда қарау «қарама-қайшылықтардың», бәрінен бұрын материалдық әлем мен «ойлайтын субъектілердің» үйлесім табуында, – деп жазды. Ақылды тірлік иесі ретінде адамдардың іс-әрекетін прогрестің әмбебап – онтологиялық сипаты анықтайды, ең сонында бұл әрекет абсолюттік рухта тамырланады, ол адамзаттың және әлем дамуының диалектикалық үдерісін бағыттайды. Чичерин тек адамға тән бостандықты жоғары бағалады. Ол шекті және шексіз тірлік иесі бола отырып, адам басынан бастап Абсолютке қатысты», – деді.

Адамның «абсолюттілігі» мен «шексіздігі» бірінші кезекте оның ақылымен және абсолюттік рухтың ақиқат түрі ретінде анықталады. Чичериннің айтуынша, әлемдегі өтіп жатқан құбылыстарды аңғарудың «жоғары ғылымы» тарих болып табылады, атап айтқанда, тарихтың метафизикасы. Тарихи үрдістерде ол идеялардың даму логикасын айқындайды. Онда ол осы үрдістің мәнін көрсетеді, сондықтан тарихи пәндердің арасында адам ойының тарихы, философия тарихы үлкен маңызға ие болады.

А.И.Введенский (1856-1925 жж.) Петербург университетінің профессоры, Ресейдегі неокантиандықтың көрнекті өкілі. Ол өзінің зерттеулері мен лекция курстарын «Канттық критицизмге» негіздеді. Введенский неоканттықтың керемет түрін логизмді (аналитикалық ойлаудың предикаты мен субъектінің арасындағы логикалық байланыс туралы ілім) жасап шығарды. Оның маңызы мынада – априорлық ұстанымдардың көмегімен «жалпы синтетикалық пайымдауларды» дәлелдеу. Алайда, бұл ұстанымдар танымдық субъектінің ой-пікірлері болып табылады, бірақ олар тәжірибемен дәлелдене алмайды. Логизмде дәлелденбейтін, жалпы және қажетті синтетикалық пайымдаулар сипатында шындықтар бар. Оның тұжырымын талдаулық деп атауға болады. Ол «талдаулық пайымдау сияқты ой қорытындысын кейбір жүйелер ретінде қарастырады!».

Введенский Канттың ізбасары ретінде оның этикасын мойындап, бірақ өнегелік мінез-құлықты толық түсіну үшін практикалық ақылдың (Құдайдың бар екеніне, жанның өлмейтіндігі мен еркін ерікке сену) үш канттық жорамалдың аз ететіндігін, бұларды төртіншімен – «бөтен рухтану» туралы, басқа «Мендердің» барлығына сенуге негізделген көз жеткізулер мен толықтырулар қажеттігін айтады.

Орыс философы – идеалисі, экономисі және саяси қайраткері **А.А.Богданов (Малиновский)** (1873-1928 жж.) өткен ғасырдың 90-жылдарының басында революцияшыл –халықшыл болды, содан кейін социал

–демократтардың позициясына көшті, кейіннен большевиктерге қосылды. Богдановтың бірінші ғылыми еңбегі – «Экономика ғылымының қысқаша курсы» болды. Богданов «Табиғатқа тарихи көзқарастардың негізгі элементтері» атты еңбегінде философияның стихиялық материализмінен марксистік философияның тексерісіне келді.

Богданов өз философиясындағы эмпириомонизмнің Мах пен Авенариустың эмпириокритицизмінен басымдығын атап көрсетеді. Ол екі түрлі тәжірибені – (физикалық және психикалық) анықтаумен шектелмейді. Олардың арасындағы генеративті байланыс пен тәуелділікті – ұжымның тәжірибесіне «физикалық» қатарды, ал «психикалық» қатарды жеке тәжірибеге апару жолы арқылы орнатады. Богдановтың бұл ұжымдық тәжірибені жеке тәжірибенің орнына қайта қоюы – тәжірибені идеалистік түрде түсіну кезінде қоғамдық ғылымдарға махизмнің кіріп кетуін жеңілдетті.

Богдановтың көзқарастарында идеализм мен релятивизм қоғамдық сананы түсіндіру кезінде көрінді. Ол сәулеленудің материалистік теориясының орнына сананың болмысқа «ыңғайлануы» идеясын жасады. Ол содан кейін мынадай қате пікірге келді: «фетиштік» сана «практикалық түрде ыңғайлы», қоғамда «мақсатқа лайық» және «толығынан қолжетімді». Оның айтуынша, жалпы философиялық ұғымдар – материя, рух, субстанция, абсолюттік ақиқат сияқтылардың белгілі бір дәуірде және сол дәуірден тыс жерде ешқандай маңызы жоқ. Адамдардың еңбек қатынасынан туған «танымның пұттары және фетиштерін» білдіреді. Ақиқатты «ұжымдық тәжірибені ұйымдастырушы» ретінде қарастырады. Сондықтан оны жалпы мағыналылықтағы «объективтілік деп түсіндіреді». Ол үшін осындай уақыт, себептілік, заңдылық тәжірибенің ұйымдастырушысы түрінде көрінеді.

Богданов материалистік диалектиканы «әлемдік дамудың формальды заңы» деп есептеп, оған «тепе-тендіктің» механикалық теориясын қарама-қарсы қойды.

Богдановтың пікірі бойынша, өндірістік қатынастар дегеніміз – «алғашқы ұйымдастырылған идеологиялық комбинациялардың тобы». Сондықтан «қоғамдық болмыс» пен «қоғамдық сана» ұғымдарын бірдей деп есептеуге болады.

Орыс философиясындағы иррационализмнің көрнекті өкілі экзистенциалист **Л. Шестов** (1866-1938 жж.) болды. Оның шығармашылығына Шекспир, Достоевский, Толстой, Плотин, Паскаль, С. Кьеркегор, И. Кант, Ф. Ницше үлкен әсер етті. Ол Бердяев сияқты марксизмнің жолын қуушыдан бастаған ізденістерін былайша сипаттайды: «менің алғашқы философиядан оқытушым Шекспир болды». Ол «Оймен тану және ашық айту» атты кітабында былай деп жазды: «Шекспирден кейін Кантқа тап бердім, бірақ Кант менің сұрақтарыма жауап бермеді. Менің назарым басқа жаққа – Жазуға ауды».

Тертуллианнан алынған эпиграфы бар «Афина мен Иерусалим» еңбегінде «Афина мен Иерусалимнің», Академия мен Шіркеудің, еретиктер мен христиандардың арасында ортақ не бар? деген риторикалық сұрақтар

қояды. Адам өмір сүруінің қайғылы болатындылығын уайымдап, өмірдің қайғысы мен сұмдықтарын дұрыс деп санайтын рационализмді сынға алады. Шестов ақылдың шектеулілігін сенім жеңеді – деді. Ол бұл байланыста қорқыныш табиғи нәрсе емес: «оны ақылы бар, өзін Құдайдың орнына қоятын біреу, шағатын жылан сияқты күбірлеп оқиды; адамға Құдай емес, кепілдік керек деп болжайтын ақыл, діннің толқымалы уәделерінің орнына алдап беріп жібереді.

Алхимияда, Құдай сөздерінде және философияда нәтижелері аянышты болуы адамдардың ақылды тастамай ертіп жүруінен және нақ сол жерде бас тарта алмауынан, ақылға заттардың табиғаты бойынша кету немесе тынуға сенуінен болды. Ол өзінің таным теориясында гносеологияның міндеті «ақылды басқарушы рөлден алып тастау немесе құқықтарын шектеу» сәтін анықтау екенін ашық айтты. Орыстың діни экзистенциалисі өз кезегінде күнәлі болуға әкеп соғатын ештеңенің алдында болатын қорқыныштың себебі ақыл болып табылады деп сенеді. Оның ойынша, ақыл таным теориясының ажырамас бөлігі, ол «метафизиканың алдында болу керек». Философия әлемді тану теориясының қажетті, бірақ жеткіліксіз бөлігі, ол дінмен толықтырылуы керек.

Шестов «Киргегард және экзистенциалдық философия» атты кітабында иррационалдың адам болмысындағы рөлі мен орнын қарастырады. Гусерльге дейін егер «барлық жерден қуылып жүрген даналық пен терең ойлау өзіне орын тапса, тек қана «басын қоярға жер таппай» жүрген рақымшыл философтың кеудесінен тұрақты мекен табуы мүмкін» деп міндетті ойлау қабылданған болатын. Бірақ ол даналық пен рақымшыл адамның философиясынан шын мекен беруден бас тартады. Ол мысқылдай отырып былай деді: оларға жеке немесе қоғамдық игі қайырымдылық көмегіне жүгінуге тура келсе де, «өмір сүруге керек құралдарды олар басқа жерден табуы керек». Мұндай кемістік барлық адамзат баласына тән.

Шестов: «Гуссерль сияқты адамдар да ақыл куә болудан бас тартатын Құдайды мойындағысы келмеді», – деді. Бұл оның философияда жаңа сөз айтуға байланысты Гуссерльдің шағымына жауап еді. Шестов философияны катал ғылым деп есептейді. Бұл ол үшін өмірді қолдан келгенше беймәлім әрі проблемалық етуді бейнелейтін өнер. Ақыл – әлемді тануда соңғы саты емес, дін сияқты «діннің пұттары» сияқты, оның айтуынша, «ақылдың пұттарына қарағанда атағы жағынан кем емес», – деп тұжырым жасайды.

Орыс философиясында интуитизм теориясын **Н.О.Лосский** (1870-1965 жж.) жасады. Ол көрнекті, ірі орыс философы еді. Кезінде Ленин оны Кеңестік Ресейден «философия кемесінде» зиялы қауымның көрнекті өкілдерімен бірге айдауға жіберген еді. Лосский «субстанциональды қайраткер» ретінде «Мен туралы» антропологиялық ілімді жасады; «иерархиялық персонализм» жүйесін негіздеді; философиялық ойлардың тарихына зор үлес қосты.

Лосскийдің ағылшын тілінде шыққан «Орыс философиясының тарихы» АҚШ пен Батыс Еуропада «Орыстың діни-философиялық ойларын» зерттеп білу бойынша классикалық негіз болып, дүниежүзілік атаққа ие болды.

Оның қаламынан шыққан басқа да еңбектер француз, словак, неміс, орыс тілдерінде жарияланып, танымал болды: «Абсолюттік қайырымдылықтың шарты»; «Этика негіздері», «Гносеологияның негізгі мәселелері», «Сезімтал, интеллектуальды және мистикалық көкейкөз», «Құдай мен әлемдік жамандық» (1941 ж. жазылған мистикалық көкейкөзде ашылған Құдайдың проблемаларын метафизикалық түрде ұғыну және фашизм масқаралары мысалында қарастырылған жамандық мәселелері). «Логика», «Ерік бостандығы» және т.б. шығармалары дүние жүзіне әйгілі болды. Орыс философтарының шығармалары арқылы Лосский «нағыз философ таза адамгершілікті, қайырымды болып, нақты сенімнің иесі болу керектігін көрсетті». Ол тек қана – кәсіби ойшыл емес, Ақиқатқа қызмет етуші болу керек, – деді.

А. Бергсонның көзқарастарын дамыта отырып, Лосский «Үйлестірілген қабылдау» туралы ілімді жасайды. Бұл ілімнің мәні – жеке сезім ағзаларына жағдай жасау және оған сәйкес ми қабатындағы физиологиялық үрдіс арқылы адамның қоршаған ортадағы шынайы заттарды ажырата алу актілері мен адам есін аударатын ынталандырғыш қызметін атқаратындығы. Бұл көкейкөз Құдайды ең жоғары құндылық, рахаттану, ақиқат махаббат, қайырымдылық ретінде түсінуге мүмкіндік береді.

9.8. XIX ғасырдың аяғы мен XX ғасырдың бірінші жартысындағы діни-идеалистік философия және рационализм: Н.А. Бердяев, Б.А. Флоренский, И.А. Ильин, Г.Г. Шпет, С.Н. Булгаков, С.Л. Франк

Н.А.Бердяев (1874-1948 жж.) Лениннің нұсқауымен 1922 жылы «философиялық кемеде» большевиктер Кеңес үкіметіне бөтен әрі қауіпті «элемент» ретінде елден жер аударып жіберген жүздеген «алтын» философтардың, профессорлардың және жазушылардың бірі.

Шетелде жүріп ол көптеген кітаптар мен мақалалар жазды, бірақ олар цензуралық түсінікпен орыс тілінде аударылмады. Оның негізгі шығармалары «Тарихтың мазмұны», «Шығармашылықтың мазмұны», «Теңсіздіктің философиясы», «Адамның тағайындалуы туралы», «А.Хомяков. Құлдық пен бостандық туралы», «Достоевскийдің дүниеге көзқарасы», «Еркін рухтың философиясы», «Орыс идеясы», «Өзін-өзі тану», «Ресейдің тағдыры». Өз шығармашылығының басында «Легальды марксизм» бағытында ол халықшылдық идеологиясына қарсы болды. Марксизммен әуестенуіне, социал-демократтардың қозғалыстарына қатысуына байланысты ол 1929 ж. университеттен қуылып, тұтқынға алынды. Бердяев марксизм мен неокантиондықты байланыстыруға әрекет жасады, бірақ кейіннен одан бас тартты. Ол пролетарлық «мессиандық» идеяларын, диктатура мен революциялық зорлықты қабылдамай, өзінің жеке шығармаларын жазуға кірісті. Бердяев адамның өмір сүруі мен болмыстың мазмұнын персонализм мен экзистенциализм бағытында ұстанып қарастырады.

Ол объективті ақиқат (абсолюттік) кластың (эмпирикалық) санаға тәуелсіз болады және адамға оның өмір тәжірибелері және

құндылықтарының мақсаттарымен байланысты ашылады. Болмыстың мәнін адам тек «антропоцентристік» түрде ғана түсінеді, – деді.

«Өзін-өзі тану философиялық өмірбаян тәжірибесі» кітабында Бердяев марксизмнен діни-мистикалық персонализмді тарихи іздеу нәтижесінде, өмір философиясы мен экзистенциализм арқылы өзінің өткен даму жолын сипаттады. Өзінің рухани эволюциясының кезегінде – марксизмнен персонализмге дейін, Бердяев орыс өмірінің, орыстың діни және философиялық ойларының, адам рухының тереңдігінің, адам бостандығының және шығармашылық еркіндігінің жарқын тұстары мен көлеңкелі жақтарын ашық көрсетті.

Оның замандасы орыс философы В.В.Зеньковский «Орыс философиясының тарихы» кітабында Бердяевтың идеяларын төрт кезеңге бөлуге болады», – деді.

Бірінші кезеңде – этикалық проблематиканың артықшылығы жасалады;

Екінші кезеңде – көзқарастарда діни- мистикалық өзгеріс болады;

Үшінші кезеңде – историософия мен эсхатология көлемінде белсенді сұрақтарға ізденіс болады;

Төртінші кезеңде – персонализмді негіздеу мен қайта жасау.

Бердяевтің мұрасы өте зор. Оны бір ғана жіктемесімен айтып беруге болмайды. Ол орыс және европалық философиялық ойларды жинақтайтын жинақ сандықшасына (оның көптеген еңбектері ағылшын, француз және неміс тілдерінде жарияланған) түрлі нақты тұжырымдар жасап берді; Тұлғаның өзіндік және терең трактовалары, бостандық пен еркіндігі жоқтық (әлеуметтік құлдық); махаббат пен шығармашылық рухтың көрінісі ретінде; Ресейдің әлемдік қауымдастықтағы орны; тағы да басқа қазіргі заманғы мәселелер. Оның шығармашылығының негізгі тақырыбы – барлық кездердегі адамның еркіндігі.

Бердяевтің айтуынша, адам барлық әлемдік күштердің түйіні – күрделі экзистенциалды құрылғысы бар микрокосм. Бердяев жеке адам тұлғасын, ол ғарыштың немесе қоғамның бөлігі емес, керісінше, қоғам мен ғарыш адам тұлғасының бөлігі. Сондықтан жеке болмыстың биполярлық әлемін өзінде ұстайды. Осыған қарамастан, біздің әрқайсысымыз басынан Құдайшылмыз, ал шындық өмірде адам көбіне Құдай секілді емес, аң секілді кейіпте болады. Жеке адам рухының тереңінде адамның рухани бостандығының әлеуеті жатады. Бердяев былай дейді: Адам өмірімен салыстырғанда «бүкіл өмір – ештеңе емес... бәрі сыртында, адамның заттық, материалдық рухтың терең түбіндегі символдары». Осылайша адам «тұрмыстық емес» мінезі болады. Оны адам өзі ішінен жасап алады. Бердяев бостандықтың үш түрін айқындап берді:

- Алғашқы иррационалдық бостандық, яғни еріктік;
- Рационалдық бостандық, яғни моральдық міндетті орындалуы;
- Соңында, Құдайдың махаббатымен берілген бостандық.

Бостандықты Құдай жасамайды «оның жасалған бостандыққа билігі жоқ». Ол ұлы «ештеңеде» еріксіз тамырланады. Бұл бостандық жақсылық пен жамандықтың үстінде тұрып, екеуін байланыстырады. Материалдық

және табиғи тұрмыста жамандық пайда болғанда, бұл бостандықтың орнына құлдыққа әкеп соғады.

Тарихтың барлық өн бойында адам бостандық үшін күресті, сонда да еркіндікке қол жеткізе алмады, олар оның бір түрін екіншісіне ауыстырды. Басында адам табиғаттың құлы болды, онымен тәуелсіздік үшін күресте мәдениетті, мемлекетті, ұлттық, кластарды жасады...мемлекеттің ұлттың, кластың құлы болды. Келесі кезеңде адам иррационалдық қоғамдық күштерді игеруге тырысты, өркениетті жасады, бірақ ұйымдасқан қоғамның және техникалық, машинаның құлы мен құралы бола бастады. Мұнан шығатын жол бар ма? Ол «Тарихтың мазмұны», «Теңсіздіктің философиясы», «Орта ғасырдағы жаңа нәрселер» еңбектерінде бұл сұрақтарға жауап беруге талпынды. Бұл еңбектерде ол тарихи үрдістің мәні «жақсылықтың иррационалдық бостандыққа қарсы күресінде көрінеді» деп көрсетті. Сонымен қатар: «Мессиандық – тарихтың басты тақырыбы: шындық пен өтірік, шын нәрсе мен құпия... Бүкілдүниежүзілік тарихта үш күш бар: Құдай, тағдыр және адам бостандығы». Сондықтан тарих күрделі болып саналады. Тағдыр адам өмірін иррационалдық күштердің аренасына айналдырады. Барлық ұлы халықтар мессиандық сананы бастан кешіреді – дейді ол «Ресей тағдырында».

Иррационалдық бостандық үстемдік құрса, онда объективті шындық бұзыла бастайды да, алғашқы хаосқа, еріксіздікке, теңсіздікке, құлдыққа келеді. Сондықтан революциялар ештеңе жасай алмайды; бірақ олар шығармашылық түрде бола алмайды; тек қана бұзады.

Бердяев капитализация, демократия, социализм, коммунизм сияқты әлеуметтік құбылыстардың дұрыс және жоққа шығаратын жақтарын қорықпай көрсетіп берді. Осы көп «измдердің» біреуі де «рухани проблемаларды шеше алмайты, керісінше, капитализм және социализм, коммунизм еріксіздіктің, құлдықтың жаңа формалар түріне айналып жатыр. «Тарихтың мазмұны» атты кітабында Бердяев: «адамға құлдықтың жаңа түрлерінің қаупі төніп тұр: олар социализмнің нәтижелері болып табылады, Махаббатқа негізделген жалғандықты, шын соборлықты ауыстыратын өз қажеттерін қанағаттандыру үшін жеке тұлғаның еріксіз қоғамға қызмет етуі.

Жеке тұлғаның бостандығы және оның шығармашылығы Бердяевтің өзінің ішкі тәжірибесінің нәтижесі болды. Ол діни адам ретінде, өзінің күнәлары үшін қайғырған кезеңді өтті. Бірақ Бердяев ол санадан тыс, тұйықталып қалған жоқ, шығармашылық жеңіске жету үшін оларды жеңіп, үлкен шығармашылық күшке ие болып, шығармашылық биікке көтерілді.

Бердяевтың ойынша, әрбір адам «өзі туралы Құдайдың идеясын» өзі табуы керек, өзін-өзі іске асырып, «Құдайдың әлемдегі ойларын іске асыруға көмектесу керек». Ол Құдай қажеттілік патшалығында емес, еркіндік патшалығында әрекет етеді, – деді. Бердяев табиғатта емес, тірі жанда ғана керек бостандық пен қажеттіліктің басы бірікпейтіндігін қарастырып, «Бостандықтың болмыстық емес табиғаты бар», – деді. Бердяев метотарихтың тұжырымдарының басын біріктіріп, тарихтың мәні «тарихтың сыртындағы шекараларында» жатыр, – деді. Ол тарихи үрдістің тұтастығын:

«мақсатқа тарихтан тыс жететін жақсылық пен жамандық арасындағы күрес», – деп есептейді. Осы «екі тарихтың» арасында айырмашылық бар. Тарихи уақыт «алға, болашаққа, жаңалыққа» шақырады. Метатарихтың экзистенциальдық уақытында «өткен мен болашақтың, басы мен аяғының арасында айырмашылық» жоқ.

Сондықтан өмір Құдайлар үстемдік ететін патшалықта тарихтың емес, метатарихтың бөлігі болып табылады. Олардың арасында алынбайтын қырлар жоқ: «Метатарих тарихтың фоны ретінде ылғи қатысып, орын алады».

Ол әлемдік және тарихи үрдістерде заңдылықпен дамудың қажеттілігі жоқ, берілген бағдарлама да жоқ.

Оның айтуынша, реакциялар мен қараңғылықтар кезеңі ретінде, шығармашылық пен жарып шығулар, «жаңа әлемді» ашу сияқтылардың мүмкіндігі бар. «Жаңа әлемді ашуда» адамның шығармашылық әрекеті экзистенциальды уақытта өтеді. Бердяев адамның шын «шын шығармашылық әрекетін қарастыруда орыс жанының ұлттық ерекшеліктеріне негізге алады. Оның ойынша, орыстың ұлттық типінің негізінде екі қарама-қарсы бастама жатыр: 1) табиғи, тілдік, дионисийлік апат; 2) аскеттік бағыттағы православие. Оның ойынша, орыс халқы өз жанының құрылымы бойынша шығыстық болып есептеледі.

Ресей – христиандық Шығыс, екі жүз жыл бойы Батыстың әсеріне ұшырады да, өзінің барлық мәдениетінің жоғары қабаттарында Батыс идеяларын насихаттады, сондықтан орыс халқының тарихи тағдыры бақытсыз және қайғылы болды. Оның дамуы да қауіпті сипатқа ие болды: атап айтқанда, өркениеттің түрлерінің өзгеруі мен үзіліп отыруына байланысты.

«Ресей тағдыры» атты кітабында ол осы қауіптің себептерін ашуға тырысты. Ол оны орыс халқының еркінің әлсіздігінен көрді. Сонымен қатар қоғамдық өз бетімен тәрбиелеу мен өзіндік тәртіптің болмауынан деген пікірге келді. Бердяевтың ойынша, орыс қоғамына іштей айқындалу қабілеттілігі жетіспейді. Бердяев орыс адамын орта оңай «жеп қояды». Сыртқы барлық көңіл-күйлік реакцияларға тез берілгіш деп есептейді.

Оны жаны бір орында тұрмайды, өйткені оның мәні – мещандық, «жергілікті адам емес» болғандығында. Ол шексіз ізденістерге толы, көрінбейтін Китеж қаласын, болмаған үйін іздеуге арналған.

«Оның алдында алыс қиырлар ашылып жатыр, оның діни бағытта сызылған көкжиек жоқ. Бұндай жан абсолюттік, Құдайлық шындықты, жанын құтқару үшін жалыннан жаңа өмірді іздеп жүріп жанып кетеді». Бердяев: орыс жаны өз халқының қайғысы үшін қайғырады, оның қайғы – қасіреті тоқтауды білмейді. Ол өмір туралы соңғы, лағнет сұрақтардың шешімін толық бойына сіңірген. «Орыс рухының құпиясы осында». Бұл рух барлық нәрседе абсолюттікке ұмтылады. Бірақ тарихи – табиғи үрдістерде орташалық басым болады. Сондықтан орыстың абсолюттік бостандықты аңсауы практикада құлдыққа әкеп соқтырады.

Бердяев осындай халықтың жанының ерекшеліктері арқылы орыс коммунизмінің мәні мен қайнар көздерін түсіндіргісі келеді. Орыс коммунизмін, оның екі жүзділік мінезінен кейін түсіну қиын. Бір жағынан, ол әлемдік, интернационалдық құбылыс, ал екінші жағынан, бұл құбылыс – орыстық және ұлттық болып табылады.

Бердяевпен келісе отырып, орыс топырағындағы алғашқы марксизм орыстың батысшылдығының соңғы формасы болды. Орыс марксистерінің бірінші ұрпақтары революциялық зиялы қауымның ескі бағыттарымен, халықшылдықпен күресіп, оған алғашқы соққыны берді. Орыс марксизміне сай капиталистік индустрия жұмысшы класының дамуы мен құрылуына әкеліп соғуы керек еді. Бұл құтқарушы – класс, сондықтан марксистер крестьяндықтың пролетариаттығын жақтады. Оны халықшылдар жібермеуге тырысты.

Марксистердің ақырында, революциялық азаттық күресі үшін шын әлеуметтік базаны таптық деп ойлады. Табиғи шын сүйенуге болатын әлеуметтік күш – бұл «ұйымдастырылып жатқан пролетариат». Бұл пролетариаттық кластық революциялық санасын дамыту керек революциялық зиялы қауымды жоққа шығарған крестьяндыққа бару керек, фабрикадағы жұмысшыларға бару керек. Марксистер өздерін реалистерміз деп санады, шынында осы кезде Ресейде капитализмнің дамуы жүріп жатқан болатын.

Ол объективті әлеуметтік-экономикалық үрдіске ғана емес, революциялық зиялы қауымға, жеке тұлғаға сүйенгісі келді. Пролетариат марксизмі мен большевизмі, Бердяевтың айтуынша, эмпирикалық шындық болудан қалды немесе пролетариат эмпирикалық шындық ретінде жойылған болатын. Ол халықтың арасында аз ғана көлемде болды, бірақ олар жақсы ұйымдастырылған және тәртіпті еді. Бердяевтың пікіріне келісе отырып.

Ленинге «Маркстің атынан», «Бірақ Маркс бойынша емес» революциясын аяқтауға тура келді. Ол Ресейдегі революция «марксизмнің пролетариаттық діні ретіндегі» тоталитаризмдік марксизмнің атынан аяқталды. Осыған қарама-қайшылық ретінде Маркс адам қоғамының дамуы туралы айтты. Бердяев: революциялық халықшылдыққа емес, ортодоксальды, тоталитарлық марксизмге революцияны аяқтауға мүмкіндік болды. Онда Ресей алғашқы орыс марксистері қашып кете алмайтын капиталистік даму кезеңін аттап өткен болатын. Ол осы кезде большевизм утопиялық емес, әжептәуір шын, 1917 ж. Ресейде болған барлық жағдаятқа сай болғандығын көрсетеді. Кейбір кезде белгілі бір дәрежеде ол нағыз орыс дәстүрлеріне орыстың «әмбебап әлеуметтік шындықты» іздеуіне, басқарудың орыстық әдіс-тәсілдеріне, зорлауға билік жүргізуіне берілген болып шықты.

Бердяевтің айтуынша, бұл орыс тарихының барынша алға жүруімен және халықтың шығармашылық, рухани күштерінің әлсіздігі арқылы айқындалды. Сондықтан «коммунизм Ресейдің болмай қоймайтын тағдыры» ретінде болып, бұл орыс халқының тағдырының ішкі кезеңі деп саналады.

Бердяевтің айтуынша, орыс революциясының зардапты кезеңіне жалпы халық массасы коммунистік идея, коммунистік рәміздер арқылы тәртіпті түрде ұйымдастырылған болатын.

Ол бұны орыс мемлекетінің алдындағы коммунизмнің беделі, еңбегі деді. Ресейдің анархиялық құлдырауы коммунистік диктатура арқылы тоқтатылды. Бердяев: – Осы кезде шіркеу халық өмірінде басқарушы рөлін жоғалтты, ол соборлық рухты жоғалтуға әкеп соқты. Оның ойынша, әрбір адамның абыройы мен өзіндік құндылықтары, рухани бостандығы үшін бұл қатерлі мәнге ие. Оның айтқаны шынымен дұрыс болып шықты.

Коммунизм мен социализмге қарсы болып, прагматикалық, жалған ұжымдық зияндылықты сезіне отырып, Бердяев өз персонализмінің тұжырымдамасын жасап шығарды. Оның ойынша, жеке адам тұлғасы (персона) – тарихтың басты қозғалтқыш күші.

Оның құқықтары мен бостандығына мемлекет пен қоғам сүйенетін болуы керек. Бердяев әлеуметтікке жеке тұлғалық бастама приматын жариялады. Жеке тұлғаның бөлектенуі тұжырымдамасын жасады.

Ол индивидтің қоғамдық пайдалы істерге тотальдық бағынуына қарсы болды. Абсолюттік құндылық ретінде адамның рухани, бостандығын жария етіп, тиісті өмір жағдайлары мен бостандыққа ажырамас құқықты негіздеді. Бостандық проблемаларының нәтижесін қорытындылай келе, Бердяев «Адам тағдыры» атты кітабында: – жеке тұлғаның өзін-өзі іске асыруы дегеніміз – парықсыздықтан саналылық арқылы жоғары саналылықтың биік шыңына шығу» – деді. Ол : «Ресей тұлғаның діни эмансипациясынан өту керек», яғни «әулие орыс» түсіндірмесінде діни бостандықты түсіну үшін қоғамдық сананы қайтадан бағыттау керек. Осы тұрғыда адамның шығармашылық әрекеті Құдайлық өмірге толықтырулар жасауды көрсетеді. Сондықтан ол тек қана антропологиялық емес, кейбір теогоникалық (Құдайлық – ғарыштық) маңызға да ие. Бердяев индивидуализмді орнына келтіріп, ақтап шығарды. XX ғасырдың басы XIX ғасырдың екінші жартысында орыс зиялы қауымы ұжымдық идеологиямен әсерленген болатын.

Олар христиандық Русьте моральдық құндылықтарды қайта жаңғыртуға шақырған өнегелілік пен рухани бірігу проблемаларын көтерді.

Достоевский сияқты олар моральдық құндылықтарға елдің бетін бұрып, халықтың рухани қайта жандануы мен мәдениетінің іргетасын қалауға үміттенді.

Философияның басты сұрағын негізге ала отырып шындықты Флоренский былайша сипаттайды: бұл – шынайы шындық, жоғары ұлттық тұтастық, сонымен қатар философияның тәжірибені саралай отырып мынаны түсіну керек: шындық нені айқындайды, абстракциялық қалпын немесе айқын шындықты ма? Көріп отырғанымыздай, жоғарыдағы екі жағдай да шындыққа жанасады, бірақ, жалпы шындық діни көзқараспен айқындау арқылы біз махаббатты – ақиқат және шынайылық деп түсінеміз. Яғни махаббатты белгілі бір қатынаста өмір сүрумен сипаттайды. Сондықтан Флоренский бұны былайша тұжырымдайды: бұл біздің санамызда қалыптасқан объектінің субъектісі емес көшірмесі немесе Канттың

ойлағанындай ойдың пайда болуы, нақты өмірдің объектісі. Басқаша айтқанда ақиқат «Шынайы ақиқатты» тікелей пайымдау процесіндегі интуициямен танылады. Бірыңғай ақиқат «аспанда» ғана мүмкін.

Оның метафизикасы өте биік бағаға лайық. Осылай А.Ф.Лосев «Флоренский платонизмнің терең тұжырымдамасын берді, ол мен Платон туралы оқығанымның бәрінен асып түседі»деп мойындады. Белгілі экономист, діни философ С.Булгаков «Мәдениеттілік және шіркеулік кездесті» деп есептеді. Афина және Иерусалим, бұл органикалық байланыс тарихи-шіркеулік мағынаның дәлелі болып саналады.

И.А.Ильин (1883-1954 жылдар) – Мәскеу университетінің құқық философиясының профессоры, большевиктердің бұйрығымен шетелге қуылған. Ол **«Философияның діни мағынасы», «Рухани жаңарудың жолы»** жұмыстарында философияның мақсаты Құдайды және әлемнің күдіретті негіздерін тану болатынын бекітті. Ол қазіргі өнердің азып-тозуын діннің жеткіліксіз таралуымен түсіндірді: тек қана діни рухтың қайта тууы өнердің құлпыра гүлденуіне әкеледі. Соловьев сияқты Ильин де Л.Толстойға қарама-қайшылық ретінде «Жамандыққа зорлықпен кедергі туралы» тезисін ұсынды. Құқық зерттеуші және философ, ол «күш қолданудың кез келген түрі зорлыққа жата бермейді» деген пікірге сүйенді. Егер ол игі істерге жұмсалса онда зорлыққа жатпайды. «Алаңғасар жолсерікті құздың өлкесінен шығаруға бағыттаса ол зорлық болып есептеле алмайды; ... уақытында саяси өлтірушіні қолынан соғып жіберу...; арандатушыны уақытылы ұрып жығу; қасиетті жерлерді ұятсыз қорлаушыларды шіркеуден қуып шығару.. " . Ильин «жамандыққа күшпен және семсермен қарсы шығуға мүмкін болған кезде емес, **басқа құралдардың жоқтығынан ол қажетті болғандарұқсат етіледі**» деп ескертеді.

«Мақсатты құралдар ақтайды» деген иезуиттардың ұранын қолдана келе, Вл. Соловьевтің «Жақсылық жұдырықпен болуы керек» деген тезисін қолдай отырып, Ильин орыс философиясының ең жақсы салттарында күш пен семсердің жолы «қандай қажетті болса сондай әділетті» деген сөздерді бекітеді.

Г.Г.Шпет (1870-1937 жыл) «Құбылыс және мағына» еңбегін Гуссерль феноменологияны жетілдіреді және герменевтиканың негізін салды. Оның пікірі бойынша философия өз дамуында даналықтың, метафизика және қатал ғылым кезеңінен өтеді. Мүмкін болатын дискурстың шекарасы бір мезетте эмпиризмге, критицизмге, скептицизм және догматизмге әкеп соғатын философиялық пайымдау және теріске шығарудың да шекарасы болып саналады. Философиялық білімнің негізі «тек қана тіршілік білімі» болып табылады. Бұл білімдер интеллектуалдық мүшелеудің шеңберлерімен шектелмеген, бұнда мағынаның нақты бірлігі бар. Мағынасы құбылыстардың шекті негізі сияқты қаралуы керек. Танымдық ахуалды әлеуметтік мәдениет контекстінде қарастыру осыдан шығады.

П.А. Флоренскийдің София туралы ілімі, Құдайдың Данышпандығы **С.И.Булгаковтан** (1871-1944) жетілді. Белгілі орыс діндары және философы Құдайға сенетін шығармаларының бірқатарын жазып шықты.

«Философияның трагедиясы», «Әулие Петр мен Иоанн», «Құдайдың жұбатушысы» «Ағиң қалындығы», «Икон және суретке бас ұру». Бұл еңбектерінде ол егер Құдай Абсолютті болса, онда ол жалғыз. Құдай және ол жаратқан әлем Құдайдың данышпандығы – Софиямен байланысты. Демек София Құдайға төртінші ипостась сияқты сөз сөйлейді және идеялар түрінде өмір сүреді. Булгаков жердегі патшалықта Құдай қол жетерлік емес, өйткені күнәкарланудың нәтижесінде адамдар Құдайға махаббаттан тыс алынатын білімдердің аңсаушылығына ие болды деп санайды. Христос әлемнің барлық күнәлары жеке қиыншылық арқылы өтпейді және бұл бір жағынан, ал басқа жағынан Құдайды жетілмеген әлемге өздерінің жеке заңдары бойынша дамуға жол бермейді.

Оның София туралы оқуы еретикалық болған. Шындығында Булгаковтың өзі онымен келіспейді, өйткені ол ойлаған еркіндік Құдай сөзінің бір артықшылығы.

Булгаков **экуменикалық** қозғалысқа үлкен салым салды. Ол біздің қоғамымызға жеткен дисгармония деп ойлаған, бірліксіз жұмыс істеп оның құрамдық бөліктері экономикалық, саяси, рухани, адамгершілікті т.б. Егер олардың бәрін барлық ұстамдарын қайтадан құрса, сонда ұрыс-керіс әлеуметтік ағзадан біржолата кетеді.

С.Л.Франк (1877-1950 ж.) белгілі орыс ойшылы, Мәскеу университетінің философ профессоры, социолог, большевиктердің бұйрығымен Ресейден қуылған, жастайынан марксист болған, одан кейін идеалист болып, ал соңында діни философ болды. Оның эволюциялық көзқарасы революциядағы Ресейге тән.

«Адамның ішкі дүниесі» атты кітабында ішкі дүниенің субъектикаға кіргенін зерттеп, онда болып жатқан өзгерістерді объект ретінде оқып, ішкі дүние мен жан дүние сфераларын шектейді.

«Қолжетпес» кітабында Франк «неге мистиктер Құдай қолжетпес деп тұрып, ол туралы көптеген мағұлыматтар береді деп сұрақ қояды. Бұл сұраққа жауап бере отырып, ол рационалды білімге айыру жолы арқылы жетуге болатынын байқайды.

«Қолжетпес» бас тартудың арғы жағында болып, ол бас тартудың өзінің маңы немесе бас тартудан өту. Оның сөздері бойынша, жете алмайтын нәрселер туралы «немесе бір немесе басқа» деп айтуға болмайды, өйткені ол «сол және басқа» болып есептеледі. Франк бойынша қолжетпесті түсіну мүмкін емес, өйткені адамдар осы «өздік болмыстың» бөлігі болып саналады. Христиандықтың негізін айта отырып, Франк «Құдай бізбен» деген кітабында христиандық бар мазмұны діни тәжірибеден негізделгенін дәлелдейді. Екі сенімнің бар екенін біле отырып «сенімнің сенімділігі және білімнің сенімділігі» ол беделдің Құдайға деген шындығын білдіретінін көрсетеді. Сол бойынша діни авторитетке деген сенім сенімге білім ретінде ұсынады, ол діни тәжірибеден құралған.

«Адам жаны» кітабында Франк руханилықты субъективті түрде әсер етуші болмыс деп тауып, ондағы объективті өзгерістерді зерттеп, руханилық пен ішкі сезім сферасын кеңейтеді.

«**Ақыл жетпейтін**» (ақылға қонымсыз) атты кітабында Франк Құдайды танып білу мүмкін емес дей тұрып, қалайша оны тануға ұмтыламыз деген сұрақ қояды. Бұл сұраққа жауап іздей отырып, ол рационалды жауап айырмашылықтарды ажырата білгенде туады. Ақылға қонымсыз дүниелердің жауабы оның астарында жатыр: «қабылдамаудың орталығы қабылдамауда. Оның сөздерімен айтқанда, ақылға қонымсыз дүниені **«анау-мынау»** деп талқыға салатын тақырып емес, барлық дүниенің жан-жақты қарастыруды талап ететін жақтары болады. Франк бойынша, адам түсінбейтін дүниені түсіну мүмкін емес, себебі адам **оның бір** бөлшегі.

Христиандықтың негіздері туралы **«Құдай бізбен бірге»** кітабында Франк «адам жүрегінің Құдаймен байланысында», «Құдаймен» тілдесуде христиандық салттың діни тұрғыда қалыптасқандығын жазған. «Діни сенімді сенім, наным деп» сенімнің екі түрін ажырата отырып, абыройлы адам шынымен де Құдай туралы айтып жатыр ма, дәлелмен сөйледі ме деген сауалға жауап береді. Сосын, **тіпті діни наным да біліми нанымға сүйенеді.**

«Қоғамдық білімдер әдістемесі очеркінде» Франк қоғамды бірліктен, ауызбіршілік арқылы ғана қоғам пайда болады және олар бір-біріне сіңіседі, және осы факторлар қоғамның басты белгісі дейді. Оның ойынша, **жеке адамның ойлауы** алғашқы рет емес, ол сол ойлардың **бастауын қоғамнан алады**, оны жетілдіреді. Ол: «...біз «прогрестегі» сенімді жоғалтып алдық және сол өрлеуді тұманды, бұлыңғыр, жалған деп табамыз. Жалпы адамзат, оның ішінде, әсіресе, Еуропа халқы тағатсыз жетіліп отыра тұрып, ылғи да түзу де тегіс жолмен жүрмейді. Керісінше, олар алдын ала болжамсыз биіктен төменге құлаулары да әбден мүмкін және әр дәуір жалған болсын, иә біржақтылық болсын **бір наным-сенімнен тұрады**». Франк мәдениеттің осы қарқынды дамуы арқасында адамзат дамуы **өзгеріске ұшырап, қулыққа көше бастады дейді.** Ол : «Өрлеу болмайды. Адамзатты мақсатына жеткізетін, өмірінің мәнін ғылыми тұрғыда ашып түсіндіретін алдын ала болжанған жол болмайды», деп қорытындылайды.

Байқағанымыздай, орыс философиясында ұлттық мәдениеттің, ұлттық мінез-құлықтың, ұлттық психологияның, дүниетанымның өзіндік көзқарастарының ізі бар. Сонымен қатар, ол тарихта Еуропа философиясына сіңген шынайы емес және қайталанбас философия болып қалған.

Бақылау сұрақтары:

- 1.Қазақ ағартушылығының ерекшелігі мен мәні неде?
- 2.А.Байтұрсыновтың, М.Дулатовтың, С.Торайғыровтың әлеуметтік-философиялық, қоғамдық-саяси көзқарастары.
- 3.А.И.Герцен және Н.Г. Чернышевскийдің материалистік философиясы.
- 4.В.С.Соловьевтың діни-идеалистік философиясы.
- 5.Н.А. Бердяевтың философиялық көзқарастары.

X Бөлім Болмыс, адам, дін және махаббат философиясы

10.1. Онтология болмыс және оның түрлері туралы ғылым ретінде

Философияның алғашқы тарихи формасы, білімі **онтология** – болмыс туралы ғылым, объекті мен субъектінің шын өмірдегі жиынтығы. Бұл термин грек тілінен аударғанда «өмір сүрушілер» дегенді білдіреді. Онтология деп

«Бірінші философ» Аристотель айтқан, сондай-ақ, оның формалары мен құралдарын зерттеген. Алғаш бұл ойдың анықтамасына әр түрлі сөздерді қолданған. Мысалы. «біртұтас», «барша», т.б. Тұрмыстық болмыстың қалыптасуының шынайы философиясымен Парменид және Платон айналысқан. Олар шынайылықта идеалды өмірдегі болмыстың концепциясын алға тартқан. Осыған байланысты «досократтар» табиғат және алғашқы тіршілік онтологиясы туралы трактаттар жазған, яғни натурфилософияны жазғандай болған. Классикалық философияда онтология өзінің мазмұны жағынан метафизикамен қатысты болады. Онтология терминіне деген қажеттілік метафизикада оның натурфилософияға қарағанда алға жылжығандығы туралы түсіндіруге байланысты пайда болды. Осыдан келіп, философия басталады. Тіпті, барша философия, бұл – болмыс пен ойлау туралы арақатынас. Онтология терминін ғылымға Р. Гоклениус 1613 жылы енгізген. Ол барша тіршілікті түсіндірумен байланыстырады.

«Болмыс» категориясы философияның міндетті мәселесі саналады. Ауқымды мағынада **болмыс** шындық, яғни, барлық тірі нәрсенің болуы. Болмыстың әр түрлі формалары: жұлдыздар, өсімдіктер, жануарлар, адам көзқарасымен **жоқтан барға айналу**, т.б. Ал тірінің бар болуы ерте ме кеш пе бәрібір жоққа кетеді. Сол себепті философия тарихында тіршілік характерін болмыс шындық және мәңгі, оның формалары жалған және мәңгі емес.

Болмыс категориясы – объект пен субъектінің шындық жиынтығы. **Объективті шындық** физикалық құбылыстағы бұл материалды әлеуметтік табиғи әлем. **Субъективті шындық** адамның болмысы, әлемнің жағдайы.

Болмыс формасының өзара байланыс қатары:

1) Болмыс процесі «бірінші табиғат» және нәрсенің болмыс табиғаты «екінші» (адам жаратылысы) ;

2) Адам болмысы, адам және зат әлемі спецификасы болып бөлінеді.

3) Діни болмыс жеке діни және объективті (шындық негізінде) жеке емес діни болмысқа бөлінеді. Философияда компьютерлердің пайда болуымен **«виртуалды шындық»** – субъективті танудың бір түрі ұғымы пайда болды.

4) Қоғамның болмысы (жеке адам және қоғам). Осыған орай, философия тарихында ежелден біздің дәуірімізге дейін «болмыс» деген түсінік әр түрлі мағынада қолданылады және ары қарай дамыды.

Болмыстың түрлі категорияларын «материя», «қозғалыс», «өзара байланыс», «сәуле», «сана» түсіндіреді.

Маркске дейінгі философияда материя концепциясының түрлері былайша ажыратылды : атомистикалық (Демокрит), эфирлік (Декарт), денелік (Гольбах).

Осы концепциялардың орақ мәселесі материяның құрылымындағы атоммен байланыстылығы болып табылады.

XIX-XX ғғ. классикалық немесе еуропалық философияда кең көлемде классикалық емес. Мысалы: «абсолюттік идеяны» (Гегель), «өмір еркіндігі»

(Шопенгауэр), «тіл» позитивті емес, «экзистенцияны», «адам болмысын»

(Хайдеггер) жақтады. Бұл сұрақ болмыс мәселесін шешуді ауызша үш топқа бөлді. Біреуі «онтологизацияны» басшылыққа алды, енді біреуі «деонтологизацияны» айтты, үшіншісі «постмодернисті» айта отырып, онтологияны мойындамады.

Гольбахтың көзқарасын зерттей келе, К.Маркс пен Ф.Энгельс материяның түбін бүтін бір әлем деп табады. В.И.Ленин өзінің «**Материализм және эмпириокритицизм**» атты еңбегінде: «материя философияның объективті дүниені тану категориясы, ол адамға суреттеліп, көшірме түрінде сезіледі» деп жазған. Осыдан шығатын қорытынды, материя дегеніміз адамзатты қоршаған әрбір заттың өзіндік қасиеті. Оларға тән басқа қасиеттерді алмағанда мынандай екі ерекшелігі бар:

- 1) олардың барлығы адамның сана сезімінен **тыс өмір сүреді**;
- 2) олар адамға әсер ете алады.

Материя туралы **философиялық түсінікте** оның ғылыми және саяси түрлерін ажырата білу керек. Материяның философиялық түсінігі әлемнің шынайы көрінісін сипаттаса, ғылыми-саяси түсініктер бізге оның физикалық, химиялық, биологиялық, саяси қасиеттерін түсіндіреді. Материя – өзі бүтін объективті әлем. Жеке заттар мен құбылыстар материядан тұрмайды, олар өздері бүтін бір тірі не өлі, саяси ұйымдастырылған, элементарлы бөлшекті, тірі организм метарияларынан құрайды. **Материяның осындай нақты құрылымдық деңгейлері** техникалық, қоғамдық ғылым салаларымен зерттеледі.

Материяның өміршеңдігінің жалпы **атрибуттары** болып қозғалыс, уақыт және кеңістік табылады. Материя іштей белсенді, ол қасиеттерді өзгерте алады, ал бұл қасиеті оның қозғалыста болатындығын көрсетеді. Ф. Энгельс «**табиғат диалектикасы**» кітабында «қозғалысты кездейсоқтық емес, ажыратылмайтын материядан тұрады, ол дүниедегі барлық өзгерістерді өзіне тартып отырады» деп жазған. XX ғасыр табиғат зерттеушілер кеңістікті бос әлем деп қараса, уақытты бір өлшемді, яғни өткеннен болашаққа бірқалыпты ағып өтіп кететін құбылыс деп бағалады. Олар уақыт пен кеңістікті жеке форма ретінде алып, қозғалыс пен материяға тәуелсіз өмір

сүреді деді. Қатыстылық заңын ашқан, Эйнштейн, олар қатты қысымнан өзіндік қасиеттерін жоғалтады, сондықтан да кеңістік пен уақыт өз алдына жеке қасиеттерге ие болмайды дейді. Эйнштейн теоретикалық физиканың қатыстылық заңын ашты: $E = mc^2$, мұндағы E – энергия, m – масса, c – жарық жылдамдығы.

10.2. Философиялық антропология

Адам денесін, оның миы мен ойлау қабілетін, жақсы көруі мен жек көруін, яғни жалпы адамның қасиеттерін зерттейтін ғылым салалары жетерлік. Бірақ адам осы ғылымдар негізінде жалпы бейнесін жоғалтады. Тек барлық ғылымның атасы философия ғана адамның өмірдегі рөлі мен орнын, мінездемесін зерттеп, табиғи жағдайлардың әсерінен адамның өзгеруін, антропологиялық дағдарыстарға жауап бере алады.

Философиялық антропология философияның бір бөлімі ретінде антикалық дәуірден бастау алады, бірақ жеке ғылым ретінде ХІХ ғ. бөлініп шықты. Объективті жағдайларға байланысты қалыптасқан. Антикалық дәуірде «адам» түсінігінің философиялық мәні болмады: бірлікте өмір сүру мен макро, микрокосм мәселелері, адам мен полис мәселелеріне көп көңіл бөлінді. Осылайша, антикалық философтар адамды ғарыш пен микрокосмның бейнесі деп таныды. Адамзат пен табиғат туралы білімдер ғана жан-жақты зерттеліп, жарияланып отырды. Сократтың **«Антропологиялық төңкерісінен»** кейін философияда ғарыштағы және қоғамдағы адамның рөлі, бақыт пен өмірдің мәні, барлық жаратылыстың бағасы туралы сұрақтар туа бастады. Платонизм адам танымының алдыға жылжуына үлкен қадам жасайды. Ол адам жанының денесімен байланысын айтады. Жан көрінбейтін идея әлеміне тән. Адам жекеліктен тыс жанның тасымалдаушысы болып табылады. Жан тәнге тиесілі. Сонымен, адам табиғаты екіжақты, ол бір-біріне қарама-қарсы бөліктер – жан мен тәннен тұрады.

Адам ақыл емес, жүрек ұстанымымен бағаланады. Адамның ішкі әлемін құрайтын ақыл, жүрек және ерік – ұлы үштіктің пайда болуы үшін барлығы дайын. Бірақ, негізінен ішкі христиандықта қаншалықты тән мен жанның арасын емес, «адам тәні» және «рухани адам» арасын ажыратып алу.

Ренессанс философиясы адамды автономдық тіршілік иесі ретінде, тірі тұтастық ретінде қарастырады. Тән мен жанның бірігуі – бұл адамның басқа тіршілік иелерінен басымдылығы болып табылады. Адам сан қырлы эстетикалық қадір-қасиеттерімен сипатталатын сезгіш тән.

Жаңа кезеңде Декарт ойлауды адамның тіршілік етудің жалғыз сенімді растаушы айғақ ретінде қарастырады. Адамның өзгешелігі ақылда, ойлауда анықталады. Ақыл жүректен маңызды, ол құмарлықтардан үстем. Адам – бұл ақылды тіршілік иесі. Тән мен жан арасында ешқандай ортақ нәрсе жоқ. Тән жуылады, жан ойлайды. Жанның айқын мазмұны – бұл ес.

Кант үшін табиғат, адам да екі жақты. Ол табиғи қажеттілік үстемдік ететін табиғат әлеміне, сондай-ақ бостандық әлеміне жатады. Адамның ерекшелігі оның тәртібінің өнегелілік еркіндігімен анықталады.

Марксизм – адамның тұрмыс-тіршілігінің бірегейлігін пәндік-практикалық іс-әрекеті ұстанымы негізінде қарастырады. Адам – тарихи іс-әрекеттің, танымның және қарым-қатынастың субъектісін белгілеу үшін шегінен тысқары ортақ ұғым. «Адам» ұғымы жалпы барлық адамдарға тән қасиеттері мен қабілеттіліктерін сипаттау үшін қолданылады. Марксистік философия ерекше тарихи дамыған қауымдастық, яғни өзге құбылыстардан өзгешеленетін, тіршілік қарекетінің әлеуметтік тәсілі ғана оған тән, соның арқасында ол барлық тарихи даму кезеңдерінде өзіне-өзі ұқсас – осындай ерекше тарихи дамушы қауымдастық, яғни адами түр ретінде көрсетуге ұмтылады.

Сонымен бірге, марксизм адамның тіршілігінің алдын ала табиғи келісілгендігін мойындайды. Оның табиғаты дүниеге келумен, өмірдің ұзақтығымен, жынысы, тұқым қуалаушылықпен себептеседі. Адамзат биологиялық түр ретінде тұрақты вариациялары бар, солардың ішіндегі ең ірісі – нәсілдер. Нәсіл – бұл арнайы анатомиялық және физиологиялық белгілерімен айқындалатын, тіршілік ету ортасының нақты жағдайларына бейімделген белгілі бір генотиптің жиынтығы.

Алғаш рет кең көлемде адам және антропологиялық дағдарыс мәселелері адамның табиғатын, толық жетілген адамның мақсат-мұратын, индивидтің қалыптасуына әлеуметтік ортаның және т.б. әсер етуін қарастырған Ницшенің шығармашылығында айтылады. Қазіргі еуропалық тарихтың субъектісі – бұл өзінің құндылық бағдарларын жоғалтқан «мұңды шизо». Бұл – әуелгі «дағдарыс» адам, сол себепті философиялық тұрғыдан антропологиялық мәселелерді ұғыну құндылығы арта түседі.

Фуконың айтқанын толықтай мойындау керек, «адам» тарихи философиялық ұғымда шынайы үлгі ретінде түсіндіріледі және осы көзқарас бойынша ол философия үшін небәрі екі-үш ғасыр ғана тіршілік етеді.

Философиялық антропология кең мағынада айтсақ – табиғат және адамның тіршілігі туралы философиялық ілім. Қазіргі уақытта әр түрлі пәндердің қатары бар, соның ішінде термин атаулары «антропология» («физикалық антропология», «медициналық антропология», «мәдени антропология», «Анналар мектебінің тарихи антропологиясы», «саяси антропология», «педагогикалық антропология», «психологиялық антропология»). Барлық бұл сан қырлы және әртүрлі бағыттағы адам мәселелерін философиялық тұрғыдан ұғынуды, мән-мағынасын түсінуді мұқтаждық етеді.

Философиялық антропология ХХ ғасырдың ортасында адамды ақыл-ойы жетілген (марксизм) әлеуметтік табиғи тіршілік иесі ретінде ғана емес, сондай-ақ оның тіршілік етуі ғарыштық факторларға (космизм) байланысты екенін белгілеп көрсететін бірнеше концепцияларды қамтиды. Адам, сондай-ақ персонализм, феноменология, өмір философиясы, неотомизм, психоанализ және экзистенциализм ұстанымынан қарастырылады.

Философиялық антропология тар мағынада адам мәселелерін жан-жақты қарастырылуына арналған философиялық білім бөлімі болып табылады. Одан басқа, «философиялық антропология» ұғымы негізінен нақты философиялық мектепке бекітілген. Аталған мектептің негізгі өкілдері неміс философтары М.Шеллер, А.Гелен, Г. Плеснер және т.б. Бұл неміс философтары адамның философиялық таным бағдарламасын жасады. Олар адам тіршілігінің әр түрлі салаларын тұтас философиялық тұрғыдан түсіну, мағынасын ұғынумен онтологиялық, жаратылыс ғылыми және гуманитарлық оқуды біріктіруді ұсынды. Олардың пікірінше, «философиялық антропология – бұл адамның тіршілік құрылымы мен тіршілік мәні туралы базистік ғылым». Олар адамның тіршілік маңызын нақты қалай қарастырады? Аталған сұрақтың шешімінде олардың көзқарастары келіспейді.

«Адамның ғарыштағы жағдайы» атты еңбегінде – неміс философы және әлеуметтанушы, философиялық антропологияның негізін қалаушылардың бірі М.Шеллер былай көрсетеді – адами табиғаттың екі негізгі бастамасы болады: бұл өмірлік бастама және «өмірлік құлшыныс»-Құдайдан берілетін рух. Адам белгілі бір «макрокосмо-әлем шегінен тысқары» қатынаста болатын тұтастық-микроскомо болып табылады. Өмірлік құлшыныс қарқын бойынша адам – жануар, тірі тіршілік иесі, бірақ сондай-ақ ақылды, Құдай берген рухы бар тіршілік иесі. Олар адамның ғарыштағы хал-ахуалы, оның психикалық бастамасы (сезім құлшынысы, ырықсыз сезім, ассоциативтік ес, тәжірибелік интеллект) және рухтың (өмірлік құлшыныс) қалыптасуымен және эволюциясымен анықталады деп белгілейді.

Шеллер «адам тұлға ретінде әлемге ашық», жануарларға қарағанда, әлемге әрқашанда «иә» деп айтатын, ол «жоқ» деп сөйлеуге қабілетті, ол – «өмір сапасы», «мәңгі протестант», «мәңгі Фауст» деп көрсетеді. Адам жанды тәнде оқшауланған, бірақ «өмірлік тыс рух, құндылық әлемінде онымен шегеріледі» деп жобаланады.

Сонымен, адам бастапқыдан екі жақты, ол әрқашанда «әлемде» және «әлемнен тыс». Осы (яғни екі жақтылығы) оның құпиясы болып табылады. Адамның ғарыштағы хал-ахуалы, сол арқылы екі жақты табиғатқа ие әлемдік рухты таниды, сезінеді және өзін жүзеге асырады. Бұл байланыс макро және микрокосмоньң бүтін және бөлшегімен арақатынаста үйлесімді. Екі бөлікте бірі біреуін болжайды және бір-біріне деген мұқтаж.

Құдайдан берілетін рух, адамды тұлға ретінде жобалайды, оны әлемге, құндылық жүйесіне (қанағат, өмір, рух және дін құндылығына) айқындайды. Шеллер бойынша көптеген адамдар қанағаттық құндылықты ең негізгі құндылық деп есептесе, кейбіреулер өмір және рухтық құндылықтарды көрсетеді, тек жалғыз қасиеттілер ғана дін құндылығында өмір сүреді. Рух игілігі бар мәдениет айқындалатын сөздердің нәтижесінде мақсатқа жетеді. Сөз сондай-ақ бір символ ретінде болып табылады, ол арқылы адам Құдайды тани алады, дүниедегі барлық құпия сырларды біле алады. Сондықтан философиялық антропология Шеллердің пікірінше философияның бөлімі емес, керісінше оның ішінен барлық философия шығуы керек.

Шеллердің идеялары Хельмут Плеснердің (1892-1985) «Органикалық және адам сатылары. Философиялық антропологияға кіріспе» атты еңбегінде дамыған – адамды рухани шығармашылық пен адамгершілік жауапкершіліктің субъектісі ретінде ғана емес, сондай-ақ биологиялық жағынан қарастырады. Оның пікірі бойынша адам биологиялық жағынан «жеткіліксіз» тіршілік иесі және өзінің тірі қалудың тәсілдерін шешуге амалсыздан мәжбүр.

Өзінің жеткіліксіздігін жеңіп шығу үшін адам өзінің өмірлік әрекетін қамтамасыз ету мақсатында табиғатты ұғыну үшін әс-әрекет ететін тіршілік иесі болуы керек. Плеснердің «ауыртпалықтан босату ұстанымының» мағынасы адам тіршілік етуін өзіндік жағдайға айналдырады, «оның өмірқабілеттілігі үшін шамадан тыс ауыртпалық болып табылады. Жаратылыс, жануарлар жағдайында адами құрылымдардың жиынтық кемшіліктерінде негізделеді. Оның нәтижесі ретінде адамның мәдени тіршілік иесі ретінде қалыптасуында болып табылады. Басқаша айтқанда, мәдениет, рухани бастама адамның тіршілік мәнін айқындайды.

Плеснердің айтуына сәйкес, «адамның даму сатылары» үш заңға негізделеді:

– табиғи жасандылық заңы (оның іс-әрекетінің квазитабиғи нәтижелерімен орнын қалпына келтіреді);

- утопиялық орын заңдары (абсолюттілікті теріске шығара отырып, адам әлемде «өзін сақтап қалу үшін» үнемі оған амалсыздан мәжбүр).

Бұл заңдар адамның арнайы, экцентristік табиғатын анықтайды. Яғни сана жалпы өзінің және әлемнің «негізсіздігі» адамды Құдайға, сенімге итермелейді. Дін адамды тағдырымен табыстырады, оның өмірдегі орнын және өлімін ретке келтіреді. Алайда рух болашаққа қарай ұмтылуды мәжбүрлейді.

Арнольд Гелен философиялық антропологияның міндетін «адами тіршіліктің ұстанымдық тұрғыдан мәнін ұғыну» деп көрсетеді. Мұндай тұрғыдан ұғыну, оның көзқарасы бойынша сұраққа жауап талап етеді «адами тіршілік мүмкіншіліктерінің жағдайлары қалай, және жалпы тіршілікте адамның орнын белгілеп көрсету. Оның «Адам. Оның табиғаты және әлемдегі оның жағдайы» атты кітабы осы сұрақтың жауабына арналған.

Ол адамды «жарымжан» тіршілік иесі деп атайды, өйткені ол ырықсыз сезімге нашар бейімделген және таза табиғи тіршілік ете алмайды. Адам Гелен бойынша әлемнен өзінің тіршілік ету жағдайларын қайтарып алу керек. Жануарға қарағанда адам мәдени ортада өмір сүреді, ол оған «күтпеген жерден қапылыс жазығы» болып табылады. Мәдениет жасанды өңделген, адамға бейімделген әлем ретінде адамның табиғи жетіспеушіліктерін қалпына келтіреді.

Адам өмір сүру үшін Гелен бойынша әр түрлі әлеуметтік институттар, ұйымдар, тәртіп ережелері мен үлгілерін жасау керек, әрекет ету қажет. Мәдениет (мемлекеттік және басқа әлеуметтік институттар) адамның басқа адамдарға өшпенділіктерін жою керек. Тарих, қоғам, әлеуметтік институттар және қағидалар адамның биологиялық кемшіліктерін түзейтін, орнын

толтыратын және оның виталдық талпыныстарын үйлесімді жүзеге асыратын қалып ретінде ұсынылады.

10.3. Махаббат – философиялық тұрғыдан ұғыну «пәні» ретінде

Философиялық антропологияда адамның жетекші қажеттелігі болып табылатын, қоғамдағы оның қалыптасуының негізгі тәсілдерінің бірі махаббат мәселесі маңызды орын алады.

Гегель әрбір махаббат «нақты берілген заттар сезіміне» деген махаббат болып табылады,- деп тұжырымдайды. Махаббаттың абстрактілі, тек ақылмен ғана қабылдануы мүмкін емес. «Ойға қонымды – сүйікті болуы мүмкін емес». Махаббат қарым-қатынасқа түсетін адамдарға, өзіндік сұлулықты алып жүретін нақты бір жақсылыққа, іс-әрекетке, заттарға білдірілетін махаббат болады. «Адамзатты» немесе «жалпы адамды» сүюге болмайды, тек жеке-дара адамды барлық оның нақтылығымен сүюге болады.

Ницшеге сәйкес махаббат әрқашанда өзімшіл. Бұл мағынада махаббат пен адамгершілік бірін-бірі тыс шығарады, махаббат «жақсы мен жаманның ар жағында» қалады. Егер рухтылық махаббатта мүмкін болса, онда тек қана оның ұшқыр саналылықтың «өзектен өтетін» мағынасында сезімдік рух бар. Махаббат ерік-жігердің өзін-өзі дәлелдеудің амалы, өйткені ол қарама-қарсы жынысқа деген махаббат сезімі ғана емес, сондай-ақ жалпы өмірге, әсіресе билікке деген махаббат құмарлығы білдіріледі.

Э. Фромның «Сүю өнері» атты кітабында – сүю деген құмарлық – бұл адамның жағымды, ұнамды, тіршілік орнықтырушы әуесқойлықтың ең мағыналы көрінісі. «Махаббат – адамның тіршілік ету мәселесі туралы сұраққа жалғыз, нақты бекітілген жауап».

Оның пікірінше, жалпы махаббат – тәжірибені талап ететін және ой қорытындылауды игеретін түсінік пен түйсік өнері. Ол көптеген адамдардың бұл жағдайды танығысы келмейтінін айтады. Біріншіден, адамдардың көпшілігі махаббатқа «қалай сүю керек» емес, «қалай сүйікті болу керек» деген, яғни махаббат мүмкіншілік жағдайы мағынасында қарайды. Екіншіден, мәселе сүю қабілетінде емес, мәселе махаббаттың өзінде. Үшіншіден, «ғашықтық» және «махаббат жағдайы» түсініктері бірігіп, қорытындысында махаббаттан жеңіл ештеңе жоқ дегенге әкеледі.

Х.Ортега-Гассет махаббаты адамзат іс-әрекеттерінің барлық жақтарында пайда болатын (еңбекке, отанға, қанағатқа және т.б.) әрекет деп көрсетеді. «Махаббат біздің ішкі күйзелісімізден, ол жанымыздың көптеген қозғалысынан пайда болатын: ойымыздың, талпынуымыздың, әрекеттеріміздің жемісі; махаббаттан бәрі пайда болады, тұқымнан шығатын егін іспеттес; махаббат – бұл жағдай, аталған жан қозғалысының пайда болуы».

Махаббаттың ерекшелігін: «Махаббат – нақты махаббат, ғашықтың жалпы жағдайы емес, – қандай да бір объектіге бағытталған зат немес жеке адам, яғни сезімнің таза кепілі. Есте сақтаудың сезімтал бір пайда болуы сияқты, махаббат есте сақтаудың барлық жиынтықтарынан өзгеше: сүю,

жақсы көру – бұл бақылау, ойлау, еске түсіру, көз алдына келтіру; келесі жағынан, махаббат арақідік өзгелермен араласады. Еш күмәнсіз, әуестену – махаббаттың пайда болуы, бірақ махаббаттың өзі әуестену емес... Біздің махаббатымыз – біздің әуестенулеріміздің барлық жиынтығында, тұқымнан өсетін сияқты, өседі».

10.4. Дін философиясы

XX ғасырдағы «классикалық» дін философиясына Ж.Маритен, Э.Жильсон, Г.Марсель, ал ислам әлеміне Джемал ад-Дина ал Афгани, ақын және философ Мұқаммад Икбал жатады. Сондай-ақ, XIX ғасырдың аяғы – мен XX ғасырдың бірінші жартысының басындағы В.Соловьев, Н.Бердяев, С.Булгаков сияқты орыс діни философтарын еске алуға болады.

Діни философияда бірнеше бағыттарды айқындауға болады. Бұл – **неотомизм** – анағұрлым дамыған ағын (М.де Вульф, Ж. Маритен, Э.Жильсон); **персонализм** (В.Штерн, Ф.Якоби, Н.Бердяев, Э.Мунье), **диалектикалық диалогия** (К. Барт, Э. Бруннэр), **діни экзистенциализм** (П. Тиллих, М. Бубер, Г. Марсель), **теология «Құдай өлімі»** (Д. Бонхеффер, Т. Альтицер).

Неотомизм, өз атауында тұрғандай, томизм оның жол салушысы. Томизм кең мағынада – бұл жүйе атауы, Аквинанттың философиялық және теологиялық оқуын жалғастырушы.

Неотизм философиясының негізгі бөлімі болып болмыс туралы оқу табылады. Оның пәні мен негізгі категориясы – болмыс – ол бірқалыпты түсіндірілмейді, неотомизм танымнан, тым табиғилық, материалдық екіншінің тым табиғилыққа қатынасынан шығады. Неотомизммен сәйкес болмысқа анықтама беру мүмкін емес. Болмыс – ол «абсолютті алғашқы түсінік», өмір сүруге тән екендігін ғана айтуға болады. Бір жағынан, болмыс жалпы материалды және материалды емес объектілердің абстракциясы сияқты, ал екінші жағынан Құдай сияқты.

Неотомизмнің ішінде мектептер мен бағыттар бар, олар өзге философиялық бағыттар идеясын (феноменология, экзистенциалды философия, сыни реализм және т.б.) алмастыратын Фом оқуын қарастырады. Анағұрлым ортодоксальды болып (ортағасыр томизміне жақын) Рим мектебі табылады. Неотомизмнің ішіндегі ең жағымды бағыт – ол белгілі өкілдері Жак Маритен мен Этьен Жильсон табылатын «экзистенциалды» деп аталатын томизм. Неотомистік оқудың бастысы болып – **онтология** – болмыстың философиялық теориясы табылады. Классикалық неотомизмнің онтологиясы болмыс өзгерістерінен «өзі өзі бойынша» (esse) және «бар болатын» «ens» – болмыстың өзі емес, болмысқа тән дүниешығады. **Болмыс** – дегеніміз бар дүние, яғни «өзі өзі бойынша», онда **нақтылық** болмыспен жасалған немесе болмыс арқылы пайда болған. Басқа сөзбен айтар болсақ, болмыс пен нақтылық арасы дегеніміз бар дүние мен жоқ дүниенің айырмашылығы, яғни Құдай мен әлем арасы. Құдай, осылай «таза болмыс»,

немесе болмыс неге осылай. Болмыс нақтылықты құрайды: Құдай дегеніміз, кімнің нақтылығы болмыстың өзі.

Теологияда заттардың нақтылығы бар болумен қарсы қойылады (exsistencia). Жанды дүние заттары үшін нақтылық және бар болу сәйкес келмейді, заттар қажеттіліктен туындамайды, ол зат шындықта бар. Құдай үшін христиан теологиясы нақтылық пен бар болудың тепе-теңдігі, демек «Құдай қажеттіліктен туындайды».

«Нақтылық бар болумен тең» интерпретациялық формуланың екі жақты болуы мүмкін. Дәстүрлі августік теологияда бұл формулада акцент мәнге жасалады. Құдай мәнділігі одан қажеттілікпен бар болуында. Басқаша айтқанда, Құдайдың сенімді идеясын жасау, оны бар деп қабылдау. Құдай бар деген көзқарас сондай дәлелдеуді қажет етпейді, бар болудың мәні Фомды Аристотель философиясымен алмастырады және томизм және неотомизм философиясының белгілерін анықтайды. Жекелеген жағдайларда Құдайдың барлығы жайлы дәлелдер келтірілмейді. Оны Құдайдың сол және өзге идеяларынан бөліп алу мүмкін емес. Мұндай дәлелдерді неотомистер «ғылыми емес» жариялайды. Мұнымен бірге, неотомистер Құдайдың болуы мүмкін емес, сондықтан оны дәлелдеудің қажеттілігін мойындайды. Егер теолог-неотомистер көзқарасымен Құдай оның жасағандары арқылы пайда болса, онда кез келген ғылыми білім пайдалы және тіпті Құдайды тануға да өте қажет. Осыдан барып, католиктік теологтардың дінге сенудің негізгі жағдайларын бекіту үшін қазіргі ғылым жетістіктерін пайдалануы шығады. Олардың пікірінше «Дүниені кеңейтуші» қазіргі физиктер мен космологтарды «Үлкен жарылыс» теориясына әкеліп, біздің әлеміміз «ештеңеден» (физикалық вакуумнан) 15 миллиард жылға жуық бұрын пайда болған. Бұл негізде олар қазіргі ғылым және христиан дін оқуы дүние «ештеңеден» пайда болған, ол уақыт пен кеңістікте есептейді. Неотомистер бұл теорияны Құдайдың дүниені жаратқаны туралы «ештеңеден» өткеннің кейбір кездерін ғылыми ұйғарым ретінде қарастырады. Бұл негізде олар қазіргі ғылым, христиандық діни оқу, дүниенің «ештеңеден» пайда болғаны жайлы, кеңістік пен уақытта аяқталған деп есептейді.

Персонализм – жеке тұлға мен оның рухани құндылығын жер өркениетінің мәні деп түсінетін батыс философиясындағы атеистік тенденция (беталыс). Боунға негізделген америкалық персонализм ХІХ ғасырдың аяғында пайда болған. Персонализм үшін «жеке тұлға» қайталанбайтын, бірегей субъектілік, қоғамдық дүниені құрауға бағытталған орталық түсінік. Персонализмде адамзат тарихы адамның тұлғалық дамуын біржақты үрдіс түрінде, ал адамның өзін Құдаймен бірігу барысында рахаттанады. . Персонализмде негізгі назар еркіндік және адамгершілік тәрбиесіне аударылады.

Дін философиясында теологияны, философиялық жағдай деп есептеуге болады ма деген мәселе даулы сұрақ болып қалады ма? Белгілі француз томисті Э.Жильсонның «Философ және теология» атты жұмысында бір домикандықтың ескертуін келтіреді: «Теология жүйесінен Бонавентура мен Фома Аквинский кей жағдайлардың санын көрсетіп, оларды философия

авторлары санында көрсетеді. Расында, олардың еңбектері теологияға жатады, және олардың өздері де теологтар. Осылайша кесілген теология пайда болады».

Оның пікірінше, «теология» және «философия» бірін-бірі өзара шығарып, танымға ғана тән, философиялық ақиқатқа теологияда орын жоқ. Жильсон теология, адам игере алатын рационалды білімнің шыңы дейді.

Дін философиясының тарихы теология өзіне таза рационалды талдауды енгізеді дейді. Мысалы, Альберт Великий, Иоанн Дунса Скотта, Уильям Оккамдардың бай біртума олжалары көрсетілетін теологиялық оқулары, кейіннен философияның эпистемология, этика сияқты бөлімдеріне ауысты және күні бүгінге дейін сол бөлімдерде.

Бақылау сұрақтары:

- 1.Философия тарихындағы болмыс категориясы.
- 2.Философиялық ой тарихындағы адам бейнелері (антикалылық, ортағасырлық, Жаңа дәуір және қазіргі заман).
- 3.Махаббат философиялық тұрғыдан ұғыну «пәні» ретінде.
- 4.Діннің шығу тегі туралы тұжырымдама
- 5.Өмірдің құндылық бағдарларының мәні неде: діни және философиялық тәжірибе.

ХІ Бөлім XX ғасырдың соңы мен ХХІ ғасырдың басындағы Батыс философиясы

11.1. Позитивизм мен рационализмнің дәстүрлері мен инновациялары (Л. Витгенштейн, К. Поппер, И. Лакатос, П. Фейерабенд, Т. Кун, М. Полани).

Позитивизмнің үшінші тарихи формасы – неопозитивизм. Ол логикалық позитивизм және аналитикалық философия деген екі бағытқа бөлінеді. Логикалық позитивизм ХХ ғасырдың 20-жылдары пайда болды. Оның идеялық ұйытқысы, «ғылыми» философияның даму бағдарламасын ұсынған, Вен философиялық үйірмесі болды. Оған М.Шлик, Р.Карнап, Г.Рейхенбах, Г.Фейгель, О.Нейрат, Э.Нагельдер кірді. Бұл үйірме Англияда өзінің белсенді жақтастары мен насихатшыларын, А.Айер, Г.Райлдарда тапты. Польшада оның жақтастары басшылары А.Тарский мен К.Айдукевич тер болған логистердің Львов-варшава мектебін құрды. Махистердің психологизмі мен биологизмдерін жоққа шығара отырып, үйірме мүшелері мен оның жақтастары логиктер мен математиктердің тәжірибеден тыс-аналитикалық сипаттағы жағдайлары туралы ұстанымдарын ұстанды. Олар философия түсінігін таным теориясы сияқты жоққа шығарып, оны табиғи және жасанды тілдер қорытындысына бағытталған әрекет ретінде қарастырады. Шынайы құралдар модельдері есебінде талдауды құруда олар математикалық логика аппаратын пайдаланады.

Логикалық позитивизм бағдарламасы бірнеше жағдайларды қамтиды: верификациалау ұстанымы; тәжірибелі «деректерге» шынайы теориялық қорытынды мазмұнын енгізу, барлық ғылыми қорытындыларды аналитикалық және синтетикалық түрлерге бөлу. Верификациялау ұстанымын ақиқатты жариялауды тексеру үшін Вена үйірмесінің мүшелері жасаған. Басқаша айтқанда, тек сол айтылғандар, егер ол жеке тұлғаның сезіміне, «атомдық деректерге» немесе «хаттамалық жағдайларға» келтірілсе, ғылыми мәнге ие болады. Верификациялық ұстаным мәні бақылау мен нақтылықтың теңдестірілуінде жатыр (не бақылана алады, сол нақты), ал шындық айтылғандардың адамның тікелей тәжірибесімен сәйкес келуі ретінде ұғынылады.

Кез келген танымның бастапқы алғы шарты деп логикалық позитивистер «оқиғалар» мен «деректерді» есептеген, сөйтіп «субъектінің сана аясында тұрған» сезімдік мәліметтерін жобалап түсінген. Осы ағымның бір ерекшелігі, ол нысанды (объектіні) нысан теориясымен теңдестіре қарайды. Бұл объективті әлемнің өмір сүруі туралы мәселені құн тәртібінен бірден түсірді және тек логикалық тілді талдау жолымен философиялық таным аясының шектелуіне алып келді.

Логикалық позитивистер ғылым логикасын жасау мәселесін оның тілін талдау ретінде қарастырған. Олардың ойынша, бұл тек дәстүрлі философиялық онтологияны ғана емес, сонымен қатар дәстүрлі

гносеологияны (таным теориясын) да алмастыруға үндейді. Логикалық позитивистер, сөз жоқ, ғылым әдіснамасы (методологиясы) мәселесімен айналысатын философтар мен басқа да мамандардың назарына ілікті, логикалық формализация мәселесіне көңілдерін аударды және ғылым әдіснамасы бойынша зерттеулерге заманауи математикалық логика ұғымдары мен әдістерін енгізуге мүмкіндік берді, әрі олардың көмегі арқылы позитивистер ғылым тілін кең тұрғыда талдаудың өзіндік бағдарламасын жүзеге асыруға тырысты.

Алайда ғылыми танымның философиялық талдауын «қатаң позитивті», «кез келген философиялық алғы шарттардан тыс» ғылым логикасына ауыстыруға олардың шамасы жетпеді. Қазіргі кезде бұл – философиялық әдіснамалық әдебиеттегі көпшілік мойындаған факт.

Логикалық позитивистер ұсынған ғылым тілін логикалық талдау үлгісі философиялық тұрғыда алғы шартсыз емес еді. «Ғылым тілін талдаудың кейбір әмбебап әдісіне» үміттеніп отырып, логикалық позитивистер белгілі бір тұжырымдамаға ақиқаттық критерийін орнату тәсілі, ғылыми тілінің шындыққа қатынасы және т.б. дәстүрлі әдістемелерге сүйенуге мәжбүр болды. Міне, осы барша мәселе мен оны шешу тәсілдері, олар логикалық позитивистерде дәстүрлі философиялық гносеологиялық тұжырымдардан сырттай, тым алыс түрде көрініс тапқанымен, шын мәнісінде философиялық сипатқа ие еді. Осы мәселелердің бірталайының қойылуы мен шешімін табуы дәстүрлі гносеологияның бірқатар позитивістік және феноменалистік тұжырымдамаларымен белгілі бір шектесу нүктелеріне ие екендігіне көз жеткізу қиын емес.

Позитивизм жалпы теориялық білімнің белгілі бір түрі ретінде философияны теріске шығаруға талаптанады. Ол барлық шынайы теориялық, танымдық мәселелер «позитивті» арнайы ғылыми ойлау құралдарының көмегімен шешілуі мүмкін деп есептейді. Алайда позитивизм философияны арнайы ғылыми ойлаумен алмастыру емес, әрі ол примитивті (қарапайым) сциентизм де болып саналмайды. Ол философиялық ілім ретінде алға шығады, себебі «шекті» философиялық мәселелерді шешу мүмкіндігіне қандай да бір теориялық баға беруге тырысады, бұл мәселелерден қашпайды және оларды ескереді.

Мұның барлығы ғылыми танымның философиялық талдауын оның формалды-логикалық талдауына алмастырумен ғана шектелмейтін логикалық позитивизмге жатады. Логикалық позитивизм ғылыми танымның формалды логика да, танымды зерттейтін қандай да бір басқа арнайы ғылыми пәндер де жасауға үміттенбейтін белгілі тұжырымдамасын әзірлеуге басты үміткер. Бірақ жоғарыда айтылған таным тұжырымдамасы жалпы танымның жекелеген жақтарын зерттеумен байланысты жеке формалды-логикалық үлгілер негізінде қалыптасатындықтан, танымның философиялық мәселелерін осы тұрғыдан (позициядан) шешуге болмайды. Логикалық позитивистер білімді талдаудың жеке ғылыми әдістердің бұл шектеулігін өзіндік философиялық канонизацияға ұшыратады, әрі тиісті философиялық мәселелерді теориялық тұрғыда шешу мүмкін емес деп жариялайды.

Логикалық позитивизмнің соңы деп «Вена үйірмесінің» бұрынғы мүшелерінің бірі К.Гемпелдің 1950 жылдары жарық көрген мақалалар сериясын атауға болады, оларда саналылықтың басты ұғымының өзімен байланысты принципалды қиындықтар мен тіпті көмескіліктер де көрініс табады. Логикалық позитивизмнің саналылық ұғымының осы қиындықтары мен көмескіліктері неопозитивизмнің басқа бір түрі – аналитикалық философия шеңберінде қарастырыла бастайды.

Аналитикалық философия – тек әлдебір «мектеп» қана емес, сонымен қатар «философиялық ойлаудың белгілі бір стилі. Соңғысы кең мағыналы философиялық қорытындыға абайлап қараумен қатар пайдаланылған терминологияның қатаңдығы мен дәлдігін жобалап түсіндіреді». Бұл – ХХ ғасырдағы философиялық ой шеңберіндегі, әрі айрықша метафилософиялық пән шеніндегі ерекше интеллектуалды «қозғалыс». Ол бір текті емес және аналитикалық философия дамуының әр түрлі кезеңіндегі оның көптеген жетекші өкілдері антипозитивтік бағыт ұстады. Ұстанбағандар – Вена үйірмесінің мүшелері (А.Грицианов).

Аналитикалық философия өкілдері (Дж.Мур, Л.Витгенштейн, Дж.Уиздом, Дж. Райл, Дж.Остин) философия өздігінен ешқандай жаңа ақпарат бере алмайды, «ол тек ғылым мен тәжірибе не айтады, соны ғана анықтаумен айналысады» деп түсінген. Танымның Давид Юмға барып тірелетін субъективті-идеалистік теориясы тұрғысынан олар логикалық талдау әдістерін Расселдің «логикалық атомизм» доктринасымен және верификация принципімен толықтырды. Аналитикалық философия өкілдері өзіндік философиялық доктринаны негіздеді, оған сәйкес философия теория емес, және де математикалық логика негізінде «бейтарап» аналитикалық қызметпен айналысатын пән ретінде ғана қарастырылуы мүмкін. «Философияның мақсаты – ойдың логикалық тұрғыдан айқындалуы» (Л.Витгенштейн).

Людвиг Витгенштейн (1889-1951 жж.) «**Логикалық-философиялық трактаттар**» атты еңбегінде аналитикалық философияны әлдебір тамаша, логикалық тұрғыдан жетілген тілге тән анықтық, дәлдік пен логикалық қатаңдық идеалдарына бағыттайды. Ол «әлем адамға тіл арқылы ашылады, сондықтан тіл туралы ең алдымен ойланған жөн», - деп ой жүгіртеді.

Бұл – ғылыми проблеманы шешудегі әмбебап кілт болып табылады. Тілдің бір қасиеті – ол дүние жүзін сипаттау. Осы идеалдарға қарап, аналитиктер тек қана логикалық структураларын ғана емес және оның қолданылуын, тұрмыстық күйін, олар күнделікті қолданатын сөздерді назарға алу керек екенін аңғарды. Сонымен қатар, бұл тілдің қолданылуын өзінің мағыналы емес (философтардікіндей) және осы қиыншылықтарды тыс қалдыра алмаймыз.

Витгенштейн бойынша, тілдің қатаң анықтамасын шығаруға болмайды немесе біртұтас белгілерін олардың бір-бірімен қарым-қатынастарының объектісі. Тіл – бұл адамның бір мүшесі, бұл – тіршіліктің бір формасы. Ойынның бір ережелері секілді. Анықталуының маңыздырағы – ол

метафизикалық тіл. Бұны зерттегенде ғылыми және өнер жағынан емес, өмір тұрғысынан зерттеу керек.

Аналитикалық философтардың ойынша тіл ғылымының логика-семантикалық жақтан зерттеуінде ішкі сұрақтарды қою шектеліп, осы тілдің ережелеріне жауап береді. Бірақ бұл ережелер мен тіл құралдары сыртқы орта жағдайларына жауап бере алмайды.

XX ғасырдың 40-50 жылдары аналитикалық философияның логикалық әдістері лингвистикалықпен ауысады, ал қалғандары өз кезегінде математикалық әдіс пен атомарлық теорияны қолданудан бас тартады. «Осы сәттен бастап аналитикалық философия салт-дәстүр мәселесіне қайта үңіледі» (А.Грицианов), эволюцияның келесі деңгейінде қорытындыға келеді, «метафизика – мәнсіз емес», ол әлемдік спецификалық елестеуін көрсетеді.

Сынау,өзін сынау эволюцияның арғы неопозитивті негізінде XX ғасырдың ортасында төртінші тарихи позитивтің жаңа түрі **постпозитивизм** пайда болды. Оның өкілдері К. Поппер, Т. Кун, И. Лакатос, П. Фейерабенд т.б. Осылар ғылыми білім мен ғылыми еместің шектеуін көреді.Кез келген ғылыми білім гипотетикалық (болжамдық) мінезде болып, қателесуге тартылады. Философтың бұл бағыты ғылыми білімді зерттеу мақсаты емес, оның дамуын зерттейтін философия бағыты. Постпозитивизм бойынша,ғылым біркелкі дамымайды, секірмелі түрде онда кейде жоғарылау, кейде төмендеу болады. Бірақ жалпы беталыс өсу мен ғалыми білімді жетілдіруге негізделген. Ғылым тұжырымының өсуін зерттеген ағылшын ғылымы **Карл Поппер** (1902-1994жж.) XX ғасырдың атақты философы болып саналады.

Білімнің өсуі туралы сөз болғанда, зерттеудің жинақталуы емес, қайталанатын ғылыми теорияларды жою, оның орнына үздік, қанағаттанарлық теорияларды ауыстырып өз тұжырымдарын дәлелдеу үшін ол неodarвинизм идеяларын және эмерджентті даму (эволюциялық) ұстанымдарын қолданды. Ғылымның өсуіне қажетті құралдарға мынадай кезеңдерді жатқызды: тіл, проблемаларды тұжырымдап айту, жаңа проблемалық жағдаяттарды табу, бәсекелес теориялар, өзара пікірталас үрдісінде қажетті сын айту.

К. Поппердің бірінші жұмысы «Logik der Forschung» (Зерттеу логикасы, Вена 1934) ғылым философиясы мәселелеріне арналды. Бұл кітаптың ағылшын тіліндегі болжамасы «Ғылыми жаңалық ашудың логикасы» деген атпен ширек ғасыр бұрын 1959 жылы басылып шығарылған. Ол үлкен атаққа ие болып, шын мәнінде классикалық болды.

Ғылым философиясы мәселелерін Поппердің мына еңбектерінің мазмұны анықтады: «Ұсыныстар мен бекерге шығару» (1963), «Объективті білім: эволюциялық әдіс» (1972), сонымен қатар «Өзбеттілік және ми» (1977) атты кітабы физиология мен медицина бойынша Нобель сыйлығының лауреаты, ағылшын физиологы Дж. Эклспен бірге жазылған. К. Поппердің ғылым философиясындағы кванттық механика философиясының орны осы білімнің ғылым философиясында атқаратын рөлімен айқындалады. Кванттық механика философиясы ғылым философиясының бұрын көп зерттелген

бөлімдерінің бірі. Бұл бөлімде ғылымның математикалық және концептуальдық әдістерінің мәселелері талқыланады. Кванттық механиканың талдамасында Поппер копенгагендік мектептің өкілдеріне (Н.Бор, Гейзенберг, В. Паули және кейбір кезде М.Борн және П.А.М. Дирак) қарсы шығады.

Кванттық механиканы талқылауда философия мен ғылымның өзара байланысы туралы мәселелері оның ұстанымын айқындады. Оларды ажырату үшін Поппер «демаркация» ұғымын енгізеді. Ол оны былай деп еске алады: ол кезде мені «Теория қашан ақиқат болады?», «Теорияны қашан қабылдауға болады?» деген сұрақтар қызықтырмады. Мен алдыма басқа проблемаларды қойдым. Ғылым да қателеседі, кейде жалған ғылым да ақиқатпен соқтығысып қалатынын білсем де мен ғылым мен жалған ғылымның арасындағы айырмашылықты көрсеткім келді. Олардың арасындағы айырмашылықты көрсету үшін кез келген ғылыми пайымдауды бекерге шығаруды болжайтын бұрмалау ұстанымын ойлап шығарды. (лат. Falus – жалған, facio – істеймін).

Бұл ұстанымды енгізу Попперге демаркация проблемасын ғылыми білімді ғылыми емес білімнен бөліп алуды нақты шешуге мүмкіндік береді. Ол осы кезде логикалық позитивистерден айырмашылығы – метафизикалық пайымдаулардан саналылық емес, тек ғылымилық түрде бас тартты. Поппер метафизикалық пайымдаулардың ғылымилығын қабыл алмады, өйткені олар эмпирикалық фактілерге сүйенбейтін. Поппер Витгенштейннің тұжырымдамасын сынға алды. Ол тұжырымдамада «шын зерттеуден» алынған ұсыныстар ғана немесе олардың көмегімен тексеріле алады, ғылыми бола алады делінген болатын.

Ғылыми болуға үміткер «кез келген теория ғылыми болу үшін тәжірибеден алынуы керек» дегенге Поппер келіспейді.

Оның ойынша, кез келген ғылыми зерттеу теориялық жағынан мақсатты, бастапқы ғылыми болжамды жасайды, өйткені ешқандай алғышарттар болмаса, зерттеу жүргізілмейді. Зерттеу ылғи да мақсатты. Шешім қабылдау, белгілі бір мәселелерді шешу мақсатында ғана зерттеулер жүргізіледі.

«Ғылыми жаңалықтарды ашу» атты еңбегінің алғы сөзінде Поппер өзінің ғылым философиясы космологияға қатысты екендігін былай сипаттайды: «Әлемді тануға – осы әлемнің бір бөлшегі ретінде өзімізді де қоса алғанда... бар ғылым ол – космология». Поппер үшін философияның маңызы ғылымнан кем емес. Оның идеясы – сын бостандығын қолдайтын, ғылыми әрекеттің мәнін құрайтын «ашық қоғамдағы – ашық ғылым».

Ғылымның ашықтығы ғалымдардың пікір таластарға және Поппер «метафизикалық зерттеу бағдарламасы» деп атаған зерттеуге қатысуын көрсетті.

Егер ғалымдар философияға, таза ойлауға құрметпен қараса, онда ғылым ашық жүйе бола алады. Сонымен қатар философиялық доктриналар мен таза ойлау постулаттары сынауды қарауды талап етпейді. Ол динамикалық үрдіс ретінде ғылымға қозқарасты дәлелдейді. Ол батыл жаңа

ғылыми болжамдарды жасап, кейіннен оны бекерге шығаратын ғылыми білімді алға жүретін үрдіс ретінде айқындайды. Поппердің айтуынша, ғылым мен философиялық доктриналар батылдық, ашықтық, өнімділік сынақтарына төтеп беретін бәсекелестік күреске қатысып, өздерінің өмір сүру құқығының бар екендігін дәлелдеп отыру керек.

Сыни қайта ойлау және попперлік идеяны әрі қарай дамыту оның шәкірті **Имре Лакатостың** (1922-1974 жж.) еңбегі, ол философия ғылымының **тарихилық** бағытына шынайы берілген болатын. Оның пікірінше, кез келген әдіснамалық тұжырымдама тарихнамалық болуы тиіс, ал оның бағасы ғылым тарихы ұсынып отырған тиімді қайта құру бойынша берілуі мүмкін. Сонымен қатар Лакатос танымның шынайы тарихын оның элеуметтік-психологиялық мән мәтінінен және ғылыми танымды талдауда қолданылатын оның логикалық қайта құрылуын «ішкі тарих» дей отырып ажыратады.

Ол өз ұстазының ғылымды философиялық зерттеу, ең алдымен, оның пікірінше, ғалымның кәсіби қызметін айқындайтын, ғылымның тиімді негізін табуға жұмылдырылуы тиіс дегенімен келіседі. Бұл ойды ол «**Ғылыми білімнің заңдылықтары мен фальсификационизмнің әдіснамасы**» атты кітабында негіздейді. Лакатос белгілі бір логикалық талаптар тұрғысынан зерттеуге мүмкіндік беретін ғылымдарды ғана шынайы деп санайды. Олар эмпирикалық және теориялық ғылымдар болуы мүмкін, бірақ олар ғылыми білімнің артуының негізгі жолдары болып табылатын **логикалық ережелер мен заңдардың тұтастай қатарына** бағынуы тиіс.

Сонымен қатар, ғылыми тиімділік мәселесінің әдіснамамен байланысын айта отырып, ол тиімді негіздемелердің ғылымның попперлік үлгісіне қатысты дүдәмалдығын тұжырымдайды. Оның үстіне, Лакатостың айтуынша, білімді дәлелдеу мәселесін шешуге талпыну негіздеулердің шексіз кері кетуіне әкеледі: кез келген ғылымды негіздеудің өз негіздеуі болуы тиіс және т.б.

Өзінің «Ғылымның тарихы және оны тиімді қайта құру» атты еңбегінде Лакатос әдіснамалық доктринаның (бір мезгілде және тиімділік критерийлерінің) төрт типін анықтайды. Бастапқы үш әдіснаманы – индуктивизм, конвенционализм және фальсификационизмді ол ғылымды тиімді қайта құрудың сәйкестігі тұрғысынан тиімсіз деп таниды. Ғалымдардың танымдық қызметін, ғылыми зерттеудің логикасын бір көзқарас тұрғысынан зерттеуге және түсіндіруге мүмкіндік беретін негіздеулер іздеу және ғылымның тарихи ілгерілеуі философты төртінші доктринаға – нақты теорияларды негіздеу проблемаларынан айналып өтуге болатын ғылыми-зерттеу бағдарламаларының тұжырымдамасына (ҒЗБ) әкеледі.

Поппердің сыни рационализмі Лакатоста өзінің жағымсыз-бүлдіруші сипатын жойып, зерттейтін проблеманы көпшілік көзқарас тұрғысынан қарастыру үшін балама тұжырымдама жасайтындықтан, конструктивті болып шығады. ҒЗБ-ны ғылыми зерттеудің бастапқы пункті ретінде «теориялық ғылымның» автономдылығы мен нағыз танымдық рөлін

көрсетуге мүмкіндік береді, оған, Лакатос бойынша, ғылыми-зерттеудің попперлік тұжырымдамасы мүмкіндік бермейді. Оның айтуынша, оның ғылыми зерттеу тұжырымдамасы ғылыми білімді дамытудағы танымал үздіксіздікті және оның эмпирикалық деңгейден салыстырмалы тәуелсіздігін түсіндіруге мүмкіндік береді. ҒЗБ тұжырымдамасының шеңберіндегі ғылым дамуының үздіксіздік сипаты соңғыны Т. Кунның «қалыпты ғылымымен» жақындастырады. Алайда одан айырмашылығы – Лакатос тұжырымдамасында ғылыми білімнің өсуі **ғылыми қоғамдастық психологиясымен емес, осы процестің объективті логикасының** көмегімен түсіндіріледі.

«Дәлелдеу және теріске шығару», «Фальсификация және ғылыми-зерттеу бағдарламаларының әдіснамасы» деген еңбектерінде Лакатос ғылымның дамуын «бәсекелесуші бағдарламалар күресі» ретінде қарастырады. Зерттеу бағдарламаларын салыстырудың объективті критерийі ретінде ол проблемалардың «прогрессивті немесе дегенеративті» жылжуын қабылдайды. Бірінші жағдайда жылжу бағдарламасының эмпирикалық базисының өсуімен бірге жүреді, ал екінші жағдайда – тиісінше оның тарылуымен бірге жүреді. Сонымен қатар зерттеу бағдарламасының теориялық өсуі эмпирикалық өсудің алдын орап кетсе, онда зерттеу бағдарламасы прогрессивті болады. Басқаша айтқанда, жаңа деректерді ойдағыдай болжай алса, ол алға басады және бәсекелес бағдарлама бұған дейін айтып кеткен жаңа фактілерге кешіктіріп түсінік берілген жағдайда – ол кері кетеді. Бағдарламаның эвристикалық мүмкіндіктері таусылған кезде немесе бәсекелес бағдарламамен салыстырғанда аз болса, ол ғылыми айналымнан шығып қалады.

Ғылыми-зерттеу бағдарламаларының идеясы философияны бүгінгі ғылымның сипатындағы терең өзгерістерді зерделеуге бағыттайды. Лакатос ғылымының тұжырымдамасында ғылыми зерттеудің айқын құрылымын ғалымның ғылыми ойын ережелері ұйымдастырған әдіснамалық тұжырымдасы алмастыратынын айта кету керек. Бұл ойын ережелерінің шындықпен байланысы мәселесі бойынша ол біржақты жауап бермейді.

Постпозитивизм шеңберіндегі неғұрлым радикалды позицияны американ философы **П. Фейерабенд** (1924–1994 жж.) иеленді. Ол «**эпистемологиялық анархизм**» тұжырымдамасын жасады, ғылыми, дүниетанымдық және әдіснамалық плюрализмді дәйектілікпен қорғады. П. Фейерабенд өзін «эпистемологиялық анархист» деп атады, себебі ғылымның іргелі негіздеріне (ғылымның өзіне емес) күдікпен қарады. Өзінің «**Әдіснамалық мәжбүрлеуге қарсы. Танымның анархиялық теориясының очеркі**» деген негізгі еңбегінде Фейерабенд үш тезисті ұсынады – пролиферация (идеялар мен теориялар санының артуы), контриндукция (жалпыдан жекеге қарай зерттеу) және бақылау тіліне назар аудару.

Ол білімнің өсуі **пролиферациясының** нәтижесінде (латынша proles – ұрпақ, ferre – апару) пайда болады – өлшеусіз теорияның «көбеюі», яғни түрлі эмпирикалық базисі бар, өзара дедуктивті байланыспаған түрлі

әдістерді, стандарттарды және нормаларды пайдаланады. Мұндай баламалы теорияларды жасау олардың өзара сынына жол ашады, сонысымен де ғылымның дамуын тездетеді – бұл **баламалар күресінің кезеңі**. Сонымен де Фейерабенд ғылымның үдемелі дамуы идеясын жоққа шығарады. Ол ғылымдағы жаңалықтар индукциялар мен дедукциялар негізінде емес, контриндукциялар негізінде пайда болады деп есептейді. Фейерабендтің айтуы бойынша, ғылымдағы маңызды жаңалықтар бұрынғы қол жеткен білімге негізделгенімен де, бұрынғы жасалған қорытындыларға қарсы қоюдың нәтижесінде пайда болады. Жаңа өзгерістер кейбір теріс, бұзушылық, бірақ өмірлік қуат әкеледі. Ақырында, барабар әдіснама бақылаудың тіліне барынша мұқият болуы тиіс, осындай проблемаларды шешу әдістерін жетілдіруі тиіс.

Ғылымның постпозитивтік дәстүріне ілескен **Т. Кун** (1922–1966 жж.) ғылымның даму процес кумулятивті (лат. Cumulatio – арту) үдеріс ретінде түсінуді, яғни үнемі жаңа ілім қосылып отыратынын қабылдамайды. Оның болжауынша, ғылымның дамуында айтарлықтай өзгерістер, немесе бұрын қабылданған және негізделген білімнің маңызды бөлігін де, ғылыми қоғамдастық қызметінің тәсілін де қайта қарастыруда «ғылыми өзгерістер» болмай қалмайды.

Кунның философиялық мұрасының негізі оның атақты «Ғылыми революциялардың құрылымы» аталатын еңбегі, өткен ғасырдың 1960-шы жылдары оның пайда болуы батысеуропалық философияда «жарылған бомба тәріздес» болды. Бұл еңбегінде ол Лакатостың ғылымның дамуындағы неопозитивтік және попперлік тұжырымдарға деген сыни көзқарасын бөліседі. Оның басты назарында негізінен **ғылымдағы жетекші түсініктердің ауысу және өзгеру механизмдерін, ғылыми білімдердің қозғалысын ашу** мәселесі болады.

Осы процестерді сипаттау үшін Кун «**Ғылыми революциялардың құрылымы**» атты еңбегінде бүкіл ғылыми қоғам қабылдаған, белгілі бір уақыт ішінде проблема қою және оны шешу үлгісін қарастыратын іргелі теориялар мен зерттеу әдістерінің жиынтығы түсінілетін **парадигма** немесе «тәртіптік матрица» ұғымын пайдаланады.

Кун ғылымның қызметі қалыпты ғылым шеңберінде болжама сипатта болатынына, ол пәнді кәсіби білім берген концептуалдық шек арқылы зерттейтініне негіздейді. Сондықтан да қалыпты ғылым өзінің концептуалдық шегінен шығатын жаңа құбылыстар түрін болжамайды. Соған орай, қалыпты ғылым проблемасы, жаңа деректер немесе жаңа теория жасау жаңалығы болса да, ірі жаңалықтарға принципті түрде бағдарланбайды. Ғалым оның шеңберінде барынша бағдарланғандықтан, жаңа бірдеңе ашу не жасауға ұмтылмақ түгілі, оларды қабылдауға да бейім емес.

Қалыпты ғылымдардың проблемалары парадигма анықтайтын шеңберден шығып кетпейді, сондықтан Т. Кун, олардың үлгілері, шешу тәртібі болғандықтан оларды бас қатырғы-міндеттер деп атайды, ғалымдарға олардың шешімін табу үшін өздерінің жеке өнертабыстарын сынау ғана

қалады. Бұл белгілі деректерді тексеру және анықтаумен, сондай-ақ болжалды немесе өзгеше теориялар принципіне жаңа деректер жинаумен шұғылдану қалған ғалым үшін қалыпты ғылымның тартымдылығын түсіндіреді.

Кун ғылыми дәстүр білімнің жедел толығының қажетті шарты болып табылатынын көрсетті. Мысалы, қалыпты ғылым құндылығы оның дәлмә-дәлдікті, сенімділікті және әдістердің кеңеюін тудыруымен бағаланады. Сөйтіп, қалыпты ғылым шеңберіндегі жаңа құбылыстарды зерттеуде ғалымдар ғылыми қоғамдастық қабылдаған парадигмаға сүйенеді. Ол ғалымдардың талдаудың стандартты тәсілдерін пайдалануын немесе құбылыстарды түсіндіруін анықтайды, ғалымдарға ғылыми нәтижелерді салыстыруға және өзара түсінісуіне көмектеседі, ғылыми қоғамдастық қызметін қалыптастырады, заманауи ғылымдағы білім өндірісінде «индустрия» ұйымдастыру үшін жағдай жасайды.

Ғалымдардың іс-әрекетінің қабылданған ережелерге сай жұмыс істеуінің арқасында олар қабылданған теориялардан келіп шығатын үміттерге – зерттеу нәтижесінде алынған шешімдердің кез келген сәйкессіздігін сергектікпен сезе қояды. Кейде қалыпты ғылымның белгілі ережелер мен процедуралардың көмегімен шешілуі тиіс проблемалары осы шешімге принципті түрде бағынбайды. Басқа жағдайларда қалыпты ғылымның осы белгілі ережелері, процедуралары күткен үмітке сәйкес жұмыс істеуге қабілетсіз болып шығады. Кунның айтуынша, ғылымның дамуы дегеніміз «қалыпты ғылым» кезеңдерінің ауысу және ғылыми революция процесі, процесте ескі парадигма ыдырайды да, балама тұжырымдамалардың бәсекелестік күрес нәтижесінде жаңасы бекітіледі.

Кунның көзқарастарын британдық постпозитивист **М. Полани** (1891-1976 жж.) қолдайды. Ол философия ғылымының міндеті адам факторын зерттеу болып табылады деп есептейді. Танымдық объекті мен субъектіні неопозитивтік салыстырудан бас тарта отырып, Полани адамға заттың мәнін өзінен-өзі абстрактілі түсіну емес, ақиқат пен адам әлемінің арақатынасын белгілеу тән екендігінде табандылық көрсетті. Бұл әлем картинасынан адамдық перспективаны ығыстыратын кез келген талпыныс объективтілікке емес, мағынасыздыққа апаратынымен байланысты. Ғылыми прогрестің негізін **тұлғалық білім**, яғни ғылымның зерттеу мақсатының мәнән түсінуі құрайды. Ғылыми ұжымның табысты еңбегінің шарты оның мүшелерінің ғалымдардың бірлесіп істеген жұмысының негізін құрайтын жалпы интеллектуалдық дағдыны иеленуі болып отыр.

Поланидың айтуынша, ғылыми зерттеудің мәні шынайылықтың объективтілік тиімділігі мен ішкі құрылымын зерделеуде. Ғылыми болжамдар тікелей бақылаудан, ал ғылыми ұғымдар эксперименттерден шығарылмайды, яғни ғылыми жаңалықтың логикасын формалды жүйе ретінде құру мүмкін емес. Оның тұжырымдамасы таза эмпирикалық та, формалды-логикалық та көзқарастардан бас тартуға бағытталған, оның негізін **«жеткіліксіз білімнің» эпистемологиясы** құрайды. **«Жеткіліксіз білім»** атты еңбегінде ол бірқатар іргелі идеялар ұсынды, атап айтқанда, әр

килы концептуалды жүйелердің өлшеусіздігі, ғылыми тиімділік нормаларының өзгергіштігі, ғылыми дамудың ақаулары туралы түсініктер. Осы проблемалардың шешімі көбінесе постпозитивизмнің әрі қарайғы дамуын айқындады.

Поланидың **тұлғалық білім теориясы** жеткіліксіз білім тұжырымымен байланысты. Ол білімді нақты тұлғалар алады, таным үдерісі формаланбайды, ал білім сапасы нақты ғалымның ерекшелігіне тәуелді дейді. Полани танымның әлеуметтік аспектілеріне жеткілікті көңіл бөлмегенімен, соған қарамастан, таным процесіндегі тұлғалық мінез-құлық туралы тезис оны К. Поппердің ізімен кез келген білімнің салыстырылатындығы туралы шешімге әкеледі.

Поланидың пікірі бойынша, ғалымның қандай да бір ғылыми теорияны қабылдауын анықтайтын негізгі сәт оны сыни тұрғыда негіздеу деңгейі емес, және оның ғылымда қабылданған нормативтердің саналы түрде арақатынасын белгілеу де емес, осы теорияға жеке бастың «кірігуі» деңгейі, оған деген сенім. Сенім категориясы ол үшін таным мен білімді түсінуде негізгі болып табылады. Адамның ғылымға араласуын ол жеке адамның дінге деген көзқарасы сияқты қарастырады.

11.2. Экзистенциализм: жаңа философияда адам проблемасының жаңаша қойылуы (К. Ясперс, М. Хайдеггер, Ж.-П. Сартр, А. Камю және т.б.)

Экзистенциализм немесе тіршілік ету философиясы (лат. Existential – тіршілік ету), ХХ ғасырдың басында пайда болып, ондаған жылдар бойы кеңінен танымал болды. Экзистенциализмнің алғашқы өкілдері ретінде орыс философтары Лев Шестов пен Николай Бердяевті санайды, бірақ 1-ші дүниежүзілік соғыстан кейін неміс ойшылдары Мартин Хайдеггер және Карл Ясперстердің еңбектерінде, ал ХХ ғасырдың қырқыншы жылдары Альбер Камюдің, Жан Поль Сартрдың еңбектерінде бұл ағым негізгі даму жолына түскен болатын. Экзистенциалистердің өзі Паскальды, Кьеркегорды, Достоевский мен Ницшені өздерінің ізашары санайды. Экзистенциализмге философиялық жағынан өмір философиясы және феноменология сияқты бағыттар елеулі ықпал етті.

Экзистенциалистер көркемдік және философиялық әлеуметтік революциялар мен екі дүниежүзілік соғыс әкелген, өмірдің өзі құнсызданып, мәнін жойған, әлемдегі адамдардың өмірінің баянсыздығы мен қайғы-қасіретін бейнеледі.

Экзистенциалды философия жеке болмысты оның субъективті рухани формасында қарастырды. Адам өмір сүре отырып, өзінің мәніне ие болады, себебі ненің жақсы, ненің жаман екенін ол өзі шешеді. Сыртқы әлеммен өзара әрекетке түсе отырып, жеке адам бұл әлемге мағына береді. Ол өзі үшін де жауапкершілік арқалайды, себебі өзін «таңдайды» және өзін «жасайды», және өзінің айналасындағылар үшін де жауапты болады.

Осындай пессимистік (алғашқыда) философиялық бағытқа мынадай сұрақ туындайды: «Өткір қарама-қайшылықтар мен тарихи апаттар әлемінде адам қалай өмір сүруі керек?» Бұл сұраққа жауап бере отырып, экзистенциалистер адам болмысының әдісін заттар болмысына қарама-қарсы қояды. Олар алдыңғы философиялық ойларға жүгінеді және адамдық болмыстың, мәдениеттің бүгінгі күнгі формасын зерттеуге ұмтылады. Экзистенциалистер арасында тек кәсіби философтар ғана емес, сондай-ақ жазушылар, суретшілер, кинорежиссерлар да бар. Мысалы, Уолт Уитмен – америкалық ақын, жазушылар Шыңғыс Айтматов, Сент Экзюпери, Жан Поль Сартр, режиссер Андрей Тарковский. Тіршілік ету философиясында идеяларды жүйелі реттеу неміс философтарының еңбектерінен, ең алдымен **К. Ясперстің** үш томдық «Философиясынан», **М. Хайдеггердің** «Болмыс және уақыт» кітабынан, сондай-ақ француз философы **Жан Поль Сартрдың** «Болмыс және ештеңе» атты еңбегінен байқалады.

Неміс экзистенциалисі **К. Ясперс** (1883-1969 жж.) адамды және оның «тарихтағы адами болмыстың өлшеуіші» ретіндегі рөлін зерттеумен айналысты. Ол адамды біржақты, яғни эмпирикалық немесе рационалды тұрғыда ғана емес, сонымен қатар санасы, сезімі мен қызметін тұтас ескере отырып қарастырады. Болмыстың мәні, Ясперстің ойынша, «адамға тек күйзеліс сәтінде, өмір мен өлімнің шекаралық жағдайында, жақсылық пен жамандықтың арасын таңдау кезінде ашылады», ол сәтте адам «өз өмірі өзіне ғана тиесілі емес екендігін айқын сезінеді».

Ясперс «**Философия**», «**Ақыл һәм экзистенция**» атты еңбектерінде экзистенциалды жағдайды адам тағдырының бірегейлігі алға тартатындығын көрсетеді. Адам мен оның болмысын тек адамның тәні немесе санасы арқылы сипаттаған Жаңа заманның рационалды философиясының көзқарасы дұрыс емес болатын.

Ал «экзистенция», Ясперстің түсінігінше, индивидтің сыртқы әсерлермен айқындалмайтын өзіндік өмір, өзіне ғана тән өмір сүруі. Бұл, ең алдымен, еркіндік, сондықтан да ол заттық әлем ішінен, тұрмыстың заттық деңгейінде табыла қоюы неғайбыл. Өйткені адам өзін еркіндікке сүйене отырып ұғынады, сөйтіп ол өзіне тән трансцендиясын аңғарады және бұл еркіндікте өзі «жойылушы құбылыс» болып қалатынын жете түсінеді. Трансценденция, Ясперс бойынша, адамның өмір сүруі мен әлемнің сыртында қалады, ол бұларға мән-мағына мен құндылық үстейді. Табиғат, мифология, поэзия, философия – мұның бәрі трансценденцияның шифрлары ғана, бұларды адам метафизиканың көмегімен құпия жазу ретінде «біздің өмір сүру шындығынан» шығара отырып шешкені, айырып оқығаны жөн.

М. Хайдеггер (1880-1976 жж.) – немістің ХХ ғасырдағы ірі діни экзистенциалист философы. Ол экзистенциалды философия мен философиялық герменевтикада, феноменология мен философиялық мистицизмде айрықша орын алады. Гуссерль Хайдеггерді өзінің басты шәкірті және ізін жалғастырушы деп бағалайды. Ол Гадамерге: «Феноменология – бұл мен және Хайдеггер», – деп айтқан.

Оның философиялық көзқарасы әлеуметтік-саяси қитұрқыға, жасырын сырға ие. Национал-социализм идеологиясы көбіне-көп оның философиясымен үндес, ал онда өктемдік қуаты, жасырын идеологиялық сипат, агрессивті антропоцентризм бар еді. Айталық, Фрайбург университетінің ректоры кезінде Хайдеггер «неміс университеттерінен академиялық еркіндікті, ол шынайы емес, әрі неміс рухын жоятын еркіндік ретінде аластауды талап етті. Хайдеггердің ойынша, шынайы еркіндікке «өз халқына қызмет етудің» үш құрамдас бөлігі, атап айтқанда еңбек етуге міндеттілік, әскери борыштылық және білім негізінде рухани қызмет қылу енуі тиіс.

Оның көзқарасындағы эволюциялық өзгеріс фашистік Германияның дүниежүзілік соғыстағы жеңілісінен кейін орын алды. Нақ осы кезден бастап оның жемісті шығармашылық қызметі өз бастауын тапты. Оның «**Заратустра деген кім?**», «**Ницше**» екі томдығы, «**Көп жүрілмеген сүрлеу жол**», «**Ойлау деп нені айтамыз?**» және т.б. еңбектері жарық көрді, ал олар толық шығармалар жинағының 100 томдығын құрады. Алайда «**Болмыс пен уақыт**», «**Мәнсіздік**» атты еңбектері оған нағыз салтанатты шақ сыйлады, олардың негізгі мақсаты болмыс пен адами өмір сүрудің мәнін іздеуде еді.

Айталық, «**Болмыс пен уақыт**» жұмысында Хайдеггер жаңа заман адамының жеке тұрмысының көп бағыттылығын қарастырады. Ол ХХ ғасыр басында «біздің алдымызда, нақ көне дәуірдегі Сократ пен Платон кезіндегідей, болмыстың мәні туралы мәселе тұр», бірақ оны осы заманғы жағдайларды ескере отырып шешкен жөн. Болмысты «нақты» және «идеалды» деп бөлетін дәстүрден бас тартқан Хайдеггер оны зерттеуде экзистенциалды және феноменологиялық әдістерді қолданады. Ол адами болмысты «уақыт» (темпоральдық), «экзистенция» (өмір сүру), шынайы және шынайы емес тұрмыс, өмір мен өлім сияқты категориялар арқылы ашады. Адам тұрмысы арқылы нақты болмыстың мәнін қарастыра отырып, ол «**Өмір сүру, демек бар болу**» принципін негіздейді. Хайдеггер бойынша, «адам бар болуы арқасында өз мәнін іздеп табады. Адамның өмір сүруі «адам мәңгілік емес, уақытша, тарихи» екендігінде жатыр. Нақ адам болмысының уақытшалығы оның күнделікті бар болу бірлігін қамтамасыз етеді. Осы себепті «**адамның өзі аяқталмаған бірдеңе, жоба**». Ол мына өмірдегі шынайы немесе шынайы емес болмысты өзі үшін таңдауға ерікті. Экзистенциалды болмыс құрылымында Хайдеггер шынайы да шынайы емес өмірді бөліп қарайды; уақыт құрылымында оның сәттерін (келер, өткен, осы шақтарын) атап кетеді.

Уақыт және уақыт мінездемелері Хайдеггер ілімінде басты рөл атқарады. Мысалы, өткен кезең жоқ нәрсе емес, ол тұрақты, әрдайым бар және қазіргі мен болашақты айқындайды. Болашақты ол «өлімге бағдар», ал осы шақты «тауқыметті кез», затқа тәуелділік (өмірдің материалдық жағы), заттық болмыс ретінде түсіндіреді. Осы градация шеңберінде ол адамның шынайы да шынайы емес болмысын анықтайды. «Шынайы өмір сүрмеуде» осы шақ алға шығарылады, себебі «заттар әлемі адамнан өзінің мәңгілік емес екендігін түсінуді алшақтатады».

«Шынайы өмір сүру, бар болу» Хайдеггер үшін адамның өзінің мәңгілік емес екендігін түйсінуін, тарихилығын сезінуін білдіреді. Ал бұл өлімнің хақ екендігін түсінгенде ғана мүмкін. **Өлім** – әлемдегі шынайы болмыстың бір бөлшегі. Кең мағынасында, ол –**өмір феномені**. «Өлімді өмірдің жоқтығы ретінде емес, алда болатын ретінде қарастыру қажет. Өлім –болмыстың мүмкіндігі».

Метафизиканың, адамның, ғылымның, техника мен тілдің негізгі мәселелерін қарастыра келе, Хайдеггер «тіл, тұрмыс пен адамның өмір сүруінде» бастан-ақ байланыс барын көрсетеді. Кейінгі Хайдеггердің философиялық ізденістерінде **тіл**, ал ол оны лингвистикалық емес, онтологиялық тұрғыда қарастырғандықтан, терең тұрмыстық негізге ие «басты да бірден-бір күшке» айналады. Шын мәнісінде, Хайдеггерде тіл мен тұрмыс тұтасып кетеді. «Ол үшін тіл – дербес күш: тілмен сөйлейтін адам емес, тілдің өзі, ол өзіне-өзі сенімді, ал ол арқылы болмыс та дара, дербес». Демек, Хайдеггер бойынша, тіл – бұл «болмыс үйі», «адамның тұрағы» (В. Семенова).

Адам мәселесін жете зерттей келе, Хайдеггер тіршілік аясында үстемдік етіп және тіршіліктің антрополиялық түсінігін қалыптастыра отырып өзіне-өзі арқа сүйеуге мәжбүр болған жағдайда ғана ол адам бола бастайтындығын көрсетеді. Жаңа өмірде адам үшін «әлем де, игілік те, Құдай да сенімді емес, тек өзі ғана ең анық болып саналады». Сонымен адамның жағдайы ғана емес, сол сияқты оның мән-маңызы да өзгереді. Тұрмыстың өзіндік тәсілін таңдай отыра, адам өзін әлеммен байланыстырушы барлық желілерді өз қолына шоғырландыра алады. «Өз дәуірін таңдамай, ол ондағы өзін ғана таңдайды» (Т.М. Тузова).

Өзінің «адам жобасын» негіздей отырып, Хайдеггер адамның болмысқа әу бастан «жұтылуын», олардың өзара байланысы мен өзара қажеттілігін көрсетеді. Батыс өркениетінің дамуы, батыс әлемінің бар тарихы адамның табиғи жай-күйін қирату мен теріске шығару болып табылады, ал бұл **«нысанның (субъектінің) өліміне»** алып келеді. Жаңа еуропалық адамның өзін қоршаған кескінсіз әлемге, өмірдің бағытына және осы өмірді жаңғыртуға қатысты санаға тәуелділігіне көңіл аудара отырып, Хайдеггер «осындай әлемде бәрі де «басқаша», тіпті өзіне қатысы бойынша да адам «өзге» болып саналады; **тұлға өледі**, сұрқай өмірге сіңіп кетеді», – деп көрсетеді.

«Уақыттан тыс» бақылаушы позициясын ұстанған, яғни өзінің тарихтан тыс екендігімен байланысты пікір еркіндігіне ие, демек ақиқат «білімге» де ие адам болғандықтан, Хайдеггер осы жағдайдан шығудың жолы «адамды тіл арқылы болмысқа араластыру» деп есептейді. Тіл арқылы өзінің болмысқа жататындығын сезіне отырып, адам өзін ақиқат болмыстың бір бөлігі екендігіне көз жеткізеді. Хайдеггер үйреншікті адам тілінің метафизикалығын жеңіп шығатын мүлдем жаңа тіл құруға үміт етті. Болмыстың герменевтілігі туралы идеяны алға тарта отырып, ол одан адам өмірінің болмашы деректерін емес, тап осындай өмірді күтті.

Француз жазушысы, драматургы, эссеист **Ж.-П. Сартрдың** (1905-1980 жж.) экзистенциалды философиясы Бергссон, Гуссерль мен Хайдеггердің әсерімен қалыптасты. Оның философиясы Гуссерльдің феноменологиясының заманауи тармақтарының бірі, оның әдісін «нақты жағдайлар әлеміне лақтырылған» индивидтің «тірі санасына» (сананың субъективті жағына) қолдану болып есептеледі. Гуссерльдің феноменологиялық әдісінің мәні заттың маңызын тікелей қарауда, бұл затты бастан кешіру процесінде, «түсіну актісінің» маңызын анықтауда жатқаны әмбеге аян.

Сартрдың атын шығарған **«Жеркеништі»** романы мен **«Қабырға»** әңгімелер жинағы. Оның **«Болмыс һәм ештеңе»** кітабындағы философиялық тұжырымдамасы «объективтілік» пен «субъективтілік», «қажеттілік» пен «еркіндік» ұғымдарын абсолюттік қарама-қарсы қою негізіне құрылған. Заманауи адамды Сартр шеттетілген тіршілік иесі ретінде түсінеді және бұл шеттетуді адам өмір сүруінің метафизикалық мәртебесі (статусы) деңгейіне дейін көтереді. Ол осы заманғы қоғам шындығы мен оның мәдениетін қабылдай алмайды, себебі онда жекелік бірізді (стандартты) болып кеткен, экзистенциядан айырылған, ал өзінен де шеттетілген адам «шынайы емес» тіршілік кешуге мәжбүр. «Бұндай қоғамда тек «азғындар» ғана аман-есен болып, ал нағыз адам «жеккөрушілік» пен «алапат үрей» құшағында қалмақ», - деп есептейді Сартр. Сол сияқты Сартр активті, яки белсенді субъективтілік – шынайы адамгершілік деп санайды және өз позициясын экзистенциализмнің «...өмір сүру мән-маңыздың алдында тұрмақ» деген қысқа формуласымен білдіреді.

Сартрдың пікірі бойынша «ешбір тірегі мен қолдауы жоқ адам әр сәтте адам ойлап табумен жазаланады», ал бұл **«адамның еркіндікпен жазаланғандығын»** білдіреді. Бірақ бұл жағдайда оның шынайы болмысының негізі ретінде тек «адамның жасырын болмысының» өлшемсіз күштері: түйсігі, байыпсыз жан серпілісі мен ұтымды ой елегінен өткізілмеген шешімдері бола алады. **Адам өмірі – абсурдты»,** – деп қорытындылайды Сартр.

Экзистенциалды ұғымдарды ол тек жеке адаммен ғана емес, сондай-ақ, бүкіл адамзатпен байланыстырады: ол «шектес жағдайда» болады, әрі ғаламдық зілзала алдында оның бойын үрей сезімі билеп алады. Сартр: **«Экзистенциализм – бұл гуманизм!»** деп мәлімдеген, оның мақсаты – адамзаттан ажырамас адам баласына көмек беру. Дегенмен тарихи тандау әркез тек адамның өзіне ғана тиесілі.

Жеке болмыс пен «шектес жағдай» мәселесі француз экзистенциализміне де тән. Нобель сыйлығының лауреаты **А. Камю** (1913-1960 жж.) «абсурд әлемдегі» адам баласының жалғыздығы мен тығырыққа тірелуі туралы жазады.

«Сизиф туралы аңызында» ол келесі сұраққа жауап іздейді: діни сенім жоғалған әлемде оңтайлы болмысқа деген үмітті қайдан табуға болады? Адамның әдепкі дүниетанымын абсурд деп тапқан Камю оны адамның жатсынған, әрі жетесіз «дүниедегі тіршілігі» ретінде зерттейді.

Абсурд (тантық) – бұл болмыс ұғымының саналылығы мен айқындылығының шегарасы.

Осы тақырыпты өзінің «**Бүлік салған адамында**» өрбіте келе, Камю абсурд сезімі, оның ойынша, ең алдымен, адам мен оны қоршаған әлем арасында немесе өзінің анықтамасы бойынша, – «сахнагер мен декорация арасындағы» қайшылық негізінде пайда болатындығын айтады. Камю «әлемді түсіндіруге болатын жағдайда, мейлі бұл түсіндіру аса дәлелді болмаған күнде де, әлем адам үшін түсінікті әрі қолайлы болатындығын» негізге алады. Бірақ адам осы түсініктеменің қаншалықты бұлдыр екендігін ұғынған сәтте, өзін бар әлемге жат сезіне бастайды. Адам баласын «расында өмір оны сүріп шығуға тұрарлық па?» деген сұрақ мазалайды.

Абсурд сезімі адам санасына кенеттен, оның күнделікті болмыстан шаршап, рухы түскен және бұдан әрі күнделікті болмысының мәні мен мақсатын ұғынудан қалған сәтте кіре бастайды. Үйреншікті әрекеттерінің тізбегі үзілген, дәл сол сәтте, автордың пікірі бойынша, бұған дейін «ойланбастан өмір сүру» барысында бір күйде қатып қалған адам санасы енді қимылдай бастайды. Абсурд сезімінің тағы бір факторы – уақыт. Келешекке үміт артумен өмір сүретін адам кенет дәл сол уақыттың өзіне қарсы қас екендігін түсіне бастайды. Камю айтқандай, «уақыт әсеріне қарсы бағытталған өзіндік тән бүлігі қалыптасады».

Камю абсурд адамның дінде насихатталатын бұлдыр мәңгілік еркіндікке жету мүмкіндігін жоққа шығаратындығын, бірақ «әрекет ету еркіндігін қайтарып, оған жігерлендіретіндігін» айтады. Өз болмысының абсурдтылығын ұғынған адам «**тіршілік етуден артық**», ақиқатқа негіз бола алатын ешбір дара еркіндіктің болмайтындығын түсінеді. Оның ойы бойынша, абсурдты ұғыну болмыс тәжірибесінің сапасын оның санына ауыстыруды болжайды. Басқаша айтқанда, өз өмірін, өз бүлігін, өз еркіндігін барынша көбірек сезіну үшін, өмірді «барынша **жақсы сүру**» емес, сол өмірде «мүмкіндігінше **көбірек нәрсені көру**» маңызды.

Сана жұмысының нәтижесінде пайда болатын абсурд сезімі адамға өз тағдырын қайта бағалауға мүмкіндік береді. Мұны Камю қарастырып отырған тағы бір құбылыстың – бүлік ұғымының алғышарттарының бірі ретінде санауға болады. Камю: «Бүлік салған адамның болмысы қандай?» деген сұрағына – Бұл «жоқ» деп жауап қайтаратын адам деген пікір айтады. Дегенмен, жоққа шығарғанына қарамастан, ол мүлдем бас тартпайды: мұндай адам өзінің алғашқы әрекетімен-ақ «иә» деп айтады. Өмір бойы мырзасының әмірін орындап келген құл кенет оның соңғы әмірін қабылдай алмайды».

Жеке тұлғаны жалғыздықтан шығаратын бүлік, Камюдің пікірі бойынша, бүкіл адам баласының негізгі құндылығы болып табылады. Егер бастапқыда бүлік мәнін жеке адам үшін «**мен бүлік саламын, демек мен тіршілік етемін**» деген айтылыммен жеткізуге болса, бүліктің бұдан әрі жасампазды «дамуы»: «**мен бүлік саламын, демек біз тіршілік етеміз**» деп айтуға мүмкіндік береді. Басқаша айтқанда, жеке тұлға бүлігі дами келе, көптеген адамдарды жасампаз күшке біріктіре отырып, олар үшін

күндылықке айналады. «Абсурд» пен «бүлік» ұғымдарына Камю позитивті, жасампаз, гуманистік мағына береді.

Еврей халқының танымал діни философ-экзистенциалисі **Мартин Бубер** (1878-1965жж.) өзінің ұзақ ғұмырында көптеген кітаптар жазған: «МЕН және СЕН», «Дін және философия», «Хасид кітаптары», «Адам мәселесі», «Пайғамбарлық, Басы және Аяғы», «Утопияға апаратын жолдар» және т.б.

Бубер «Мен» және «Сен» ұғымдарының қатынасын өзара қатыстылық ретінде сипаттайды: «Сен» маған әсер еткендей, «Мен» де оған әсер етеді. Бубердің пікірі бойынша, бұл қатынас өзімен аспан асты кеңістікті толтырады. Әрине, «бұл одан басқа ешнәрсе болмайтындығын білдірмейді, бірақ қалғанының барлығы «Мен-Сен» қатынастары аясында тіршілік етеді. Адам баласында өзіне таңдауға және таңдаулы болуға, азап шегуге және әрекет етуге мүмкіндік беретін «Мен-Сен» қатынастарының екіжақтылығы неғұрлым күштірек көрініс тапса, соғұрлым көбірек дәрежеде жеке тұлға бола алады. Өз ішкі дүниесінде қамалып, басқалар мен Құдайдан оқшауланған тұлға бұзылмайды, себебі ол, мәселен, «дүниелік нәрселерді иемдену аясына қарай бет бұрған кезде», өз «Мен»-дігінен айырылмайды, ол бар нәрсені «Сенен» көруден бас тартып, Құдаймен көрісетіндігін жоққа шығарады.

11.3. Философиялық герменевтика, постмодернизм, структурализм және постструктурализм (Х.-Г.Гадамер, К. Леви-Строс, М.П. Фуко, Ж. Деррида, Ж. Лакан және т.б.)

Герменевтика атауы Құдайлардың әмірін адамдарға түсіндіріп, адамдардың тілек-дұғаларын Құдайларға жеткізетін грек Құдайы Герместің атынан бастау алады. Герменевтика дәстүрлері ортағасырлық экзегетикада інжіл мәтіндерін байымдау барысында қалыптастырылған. Олар өздерінің түсіндірілуіне септігін тигізіп, мәтіндерді бір дәуір тілінен басқа дәуір тіліне аудару барысында негізге алынды.

Өткен ғасырдан бастап бұл сөз рухани мәдениет феномендерінің алғышарттары, ұғыну және мағынасын түсіну процестерінің мүмкіндіктері мен ерекшеліктері («істің мәні») туралы философиялық ілімді білдіреді.

Философиялық герменевтика Ф.Шлейермахер, М.Хайдеггер, әсіресе ХХ ғасыр герменевтикасының классигі – Х.-Г.Гадамердің жұмыстарының арқасында ғылыми-зерттеудің ерекше саласы ретінде қалыптасты. Олардың зерттеулері адамның мінез-құлығы мен әрекеттерін, іс-әрекетті ұйымдастырудың ойын тәсілдерін, коммуникативтік байланыстар мен қатынастар типологиясын құруды, жалпы әлеуметтік-мәдени шындықты ғылыми үлгілеу мәселелерін шешуге мүмкіндік тудырды.

Г.-Г. Гадамер – герменевтиканың негізін қалаушылардың бірі, өз көзқарастарында Хайдеггерге сүйеніп, герменевтиканы ұғыну әдістері мен механизмдері туралы ілім ретінде емес, **болмыс туралы ілім, онтология** ретінде қарастыруды ұсынады. Ол үшін ұғыну – әрекет етіп бағалаушы –

зерделеуші адамның тіршілік ету тәсілі, адамның әлемді «тіршілік ету тәжірибесінде», «тарих тәжірибесінде» және «өнер тәжірибесінде» меңгеруінің әмбебап тәсілі.

Герменевтиканың негізгі идеясы: «тіршілік ету – басқалармен ұғынылу» (В. Дильтей). Зерттеу нысаны ретінде, әдетте, мәтін саналады. Гадамер «**Ақиқат пен әдіс**», «**Диалог пен диалектика**» жұмыстарында осы Дильтей тезисін өрбіте түседі. Ол ұғыну табиғатын, шектері мен шарттарын зерттейді. Оның тұжырымдамасының мәні қысқаша түрде келесіде қамтылады: **Адам баласы лингвистикалық тұрғыдан ресімделген тілде көрініс табатын әлемде өмір сүреді.** Мұндай әлемде тіл дербес субстанция болып саналады, сондықтан ұғыну адам болмысында онтологиялық болып табылады.

Ол ұғыну мен түсіндіруді тұтас процестің құрамдас бөліктері ретінде қарастыра келе, оның «көкжиектілігін», ашықтығын, тұйықталмағандығын баса көрсетеді. Ұғыну «ұғынылуы тиіс мәтінді түсіндірушінің жағдайына қарай қолданудан» тұрады және сондай болып табылады. Ұғыну да, түсіндіру де өз табиғатына қарай плюралистік әрі тарихи. Олар «МЕН және СЕН» диалогына негізделеді. Бұл диалог екі адамның – автор мен түсіндірушінің қарым-қатынасымен шектелмейді, ол түсіндіруші мен мәтін арасындағы арақатынасқа «кіріктіріледі». Түсіндіруші тарихи және әдеби мәтінге сұрақтар қояды. Мәтінмен жұмыс істеу барысында, ол оны түсініп қана қоймай, «оған жаңа түсініктемелер беруге ұмтылады. Ол мәтіннің авторына емес, тарихи және әдеби мәтінге сұрақ бере алуы тиіс. Герменевтикалық тәжірибенің, «**герменевтикалық шеңбердің**» (ұғыну шеңберінің) философиялық мәні – Гадамер бойынша «онда ғылыми пайымдауға келмейтін ақиқат ашылатындығынан тұрады.

Герменевтика тұрғысынан адамдардың қатынас әлемі – біз үшін жалғыз қолжетерлік, әрі аса құнды әлем. Себебі «...дәл соның ішінде мәдениеттің, құндылықтар мен мән-мағыналардың әлемі қалыптасады». Сондықтан Гадамер ұғынуды әлеуметтік болмысты ұғынудың, мәдениеттің мәні мен феномендерін түсінудің міндетті шарты ретінде қарастырады. Ұғыну процесі тану процесімен бірдей шексіз.

Алдымен Гадамер герменевтиканың ұғыну әдіснамасы ретінде қалыптасқан анықтамаларын жоққа шығармастан, Хайдеггер «тілі» мен Гегель «идеясын» («Логос») синтездеп, герменевтиканы онтологияға елеулі рөл бөлінетін философия ретінде құрастыруға әрекеттенеді. Оның герменевтикадағы орны тану субъектінің онтологиялық түсініктемесінде қамтылады. Бұл, біріншіден, герменевтикада мәтінді түсіну әдістері мен әдістемелерін әзірлеуге қарағанда, Гадамер біржақты гносеологиялық бағдарды еңсеруге ұмтылып, герменевтиканың келелі мәселелерінің қатарына өзінің ұстазы – М.Хайдеггердің іргелі онтологиясынан алынған идеялары – **дүниетаным мен өмірдің мәні** мәселелерін қосқандығын білдіреді. Екіншіден, Гадамер герменевтиканы түпнұсқалық (авторлық) мәтінді қалпына келтіру қабілеті ретінде емес, **мәтіннің шынайы оқиғасын**

жалғастыру мүмкіндігі, әрбір жаңа түсіндірушінің жаңа мағынаны, іс жүзінде жаңа мәтінді қалыптастыруы ретінде қарастырады.

Уақыт өте келе, Гадамер герменевтиканы мәтінді түсіндірудің техникалық құралы – әдісі ретінде түсіндіруге көбірек қарсы шығатын болады. Мұндай герменевтиканың мағынаға ешбір қатысы жоқ. Ол герменевтиканы рухани шындықты ұғыну әдісі ретінде түсінуге, мәтінді мағынаны білу үшін ұғынуға қарсы шығады, себебі мұндай түсіндіруде де герменевтикалық мәтін сөздің нағыз герменевтикалық мағынасындағы мәтін болудан қалып, ғылыми-жаратылыс ілімінің объекті тәрізді зерттеу нысанына айналады.

Гадамер бойынша, ұғынудың мақсаты мәтіннің қажетті түсіндірілуінен, түсіндірілетіннің идеялары мен пікірлерін қайта құрудан емес, диалогтық сұрақ-жауап жүйесін қалыптастыру арқылы **жеке ойлау процестерін жандандырудан** тұрады. Мәтінді түсіндіру герменевтикалық тәжірибенің өнімді, **шығармашылық** тұсына айналады. Ұғыну мәселесіне онтологиялық тұрғыдан назар аударуға көңіл бөле отырып, Гадамер **«ұғынуды болмыстың толымдығына жету мүмкіндігін ашатын күй»** ретінде сипаттайды.

Гадамер бойынша ұғыну ой талдауының акті емес, мәтінге қатысты ой жүгіртуге себеп болып табылады, осының барысында түсіндірушінің өзін-өзі танытуы жүзеге асырылады. Басқамен Кездесу барысында (үлкен әріппен беріледі, себебі бұл тұстағы әңгіме онтологиялық кездесу туралы болмақ), «Сен-тәжірибе» қалыптасады. Мұндай ұғыну адамның іс-әрекеттерінің, тіпті жалпы өмірінің базисіне айналады, себебі диалог барысында нағыз шынайы мағынаның қалыптасуы басталады. Мағынаның туындауы ұғынудың бастамашысы функциясын орындайды. Мағына өмірдің өзіндік құрылымына, тіпті өмірдің тереңділігі мен тығыздығына «қоса өрілген» деп айтуға болады.

Осылайша, философияда әлемге деген түбегейлі ашықтық пен соның негізінде құрылған мағына қалыптастыру процесі орын тапқан «герменевтикалық тәжірибе» терминінің бекітілуі **методологиялық плюрализмнің** талаптарын қалыптастыруға мүмкіндік берді.

11.4. Психоаналитикалық философия (З. Фрейд, Э. Фромм, К.Г. Юнг)

Психоанализ (психикалық талдау) – бұл З.Фрейд дамытқан санасыз психикалық процестер мен құбылыстарды зерттеу және түсіндіру әдісі. Оның мәдениетті, қоғам мен адамды ұғынуға арналған гуманитарлық пәндердің кешеніне таралуы Жаңа уақыт адамының дін аясынан «шығып кетуімен» шартталады. **З. Фрейд** (1856-1939 жж.), осы әдістің негізін қалаушы, санасыз құбылыстардың табиғаты мен нышанын **«Түс жору»** (1900), **«Тотем және табу»** (1913), **«Психикалық талдауға кіріспе бойынша дәрістер»** (1915-1917), **«Қанағаттану принципінің екінші жағы»** (1920), **«Мен және Ол»** (1923) **«Психикалық талдау очеркі»** (1938) жұмыстарында зерттеген.

Фрейд адамның психикасы бір-біріне қарама-қарсы, өзара «саналыға дейінгімен» ажыратылатын екі аядан – саналы және санасыздан тұра-

тындығын көрсеткен. Санасыздық аясының адам өмірінде атқаратын рөлі ұланғайыр. Ол адаммен үнемі басылып келсе де, кейде түс көру, оқыс айтылыс, жаңылыс жазба, еріксіз қимыл, невроз түрінде сырттан көрініс тауып жатады. Санасыз құбылыстар иррационалды әрі уақытқа тәуелсіз. Фрейд бойынша барлық «рухани процестер негізінен санасыз болып келеді». Сана санасыздықтан жоғарырақ тұрады, ол сыртқы әлемнің із-таңбасы бола тұра, осы әлем мен санасыздық арасындағы делдал рөлін атқарады.

Адам өміріндегі санасыздық пен түйсіктің рөлін анықтай келе, Фрейд психологияға өз мағынасына қарай екі қарама-қарсы ұғымды енгізеді – «**либидо**» (жыныстық түйсік, «тіршілікті жаңғыртуға ұмтылатын» сексуальды энергия) және «**мортидо**» (адам бойына туа біткен өлімге ұмтылыс түріндегі бастау).

Фрейдтің пікірі бойынша, либидо қандай да бір нақты жас кезеңінде пайда болмайды, ол адамға туа бітетін қасиет және ол түрлі нышанда, мәселен, «эдип кешені» түрінде көрініс табуы мүмкін. Туылған сәтте сәби тұтастықпен, яғни анасымен ажырау түрінде жанжарақатын басынан кешеді; бұған әкесі кінәлі болады, сондықтан ол санасыз түрде «әкесін өлтіруді» қалайды (бұл сондай-ақ, масаттанумен, табынушылықпен, бақталастықпен байланысты болады). Фрейдпен аталып кеткен «балалық сексуалдық» емшектегі нәрестелерге тән сорууда көрініс табады, адамның эрогенді аймағы ретінде бастапқыда ауыз саналады.

Фрейд бойынша, адам сексуалдығының дамуы, дәлірек айтқанда, эволюциясы рекапитуляция заңы бойынша жүзеге асырылады, осыған сәйкес әрбір жеке тұлға өзінің жеке, онтогенетикалық дамуында түр эволюциясының кезеңдерін қайтадан басынан кешіреді.

Сексуалдық әуестік энергиясы, Фрейдтің пікірі бойынша, жанама немесе тікелей түрде көрініс табуы мүмкін. Ал аталған энергия тікелей көрініс таппаса және сублимацияланбайтын болса, ол түрлі жүйке және психикалық ауруларын тудырады. Либидоның жұмыс істеу механизмі мен табиғатын негіздей келе, Фрейд «**сублимация**» (орнын басу, айналу) ұғымын пайдаланып, сексуалдық әуестік әлеуметтік тұрғыда неғұрлым құндырақ шығармашылық энергияға айналуы мүмкін екендігін алға тартады. Соңғы жұмыстарында ол «либидо» ұғымымен сексуалдық әуестікті ғана емес, сондай-ақ, адам сүйіспеншілігінің, соның ішінде достық пен ата-аналық махаббат аясын да қамтиды.

Фрейд бірдей әуестіктер жан күйзелісін тудырып, «адам рухының мәдени, көркем және әлеуметтік құндылықтарын қалыптастыруға қатысады, олардың қосатын үлесін бағаламауға болмайды» деп санайды.

«**Тотем және табу**» жұмысында Фрейд психоанализ әдісін жалпыадами мәдениеттің аялары мен діни сенімдердің ерте кезеңдегі нышандарына таратады. Сол арқылы ол ХІХ ғ. социологиясы мен антропологиясының дәстүрлері рухында адам тіршілігін **биологияландыруды** жүзеге асырады. «**Мен және Ол**» кітабында Фрейд психология мен философияны жақындастыруға әрекет жасап, жеке тұлғаның үлгісін негіздейді: оның құрылымы мен қорғаныс механизмдерін сипаттайды. Тұлға құрылымы Фрейд бойынша

«**Оны**» (санасызды), «**Мені**» (санасызға дейінгіні) және «**Менен жоғарыны**» (ұят түрінде көрініс табатын сана) қамтиды. «Менен жоғары» болған кезде, адам психикасы бірыңғай тұтастық ретінде әрекет етеді.

Фрейд өзінің тұжырымдамасының негізінде адам – бірегей жаратылыс екендігін, бірақ өз-өзімен, қоғаммен және мәдени қағидалар әлемімен мәжбүрлі үздіксіз соқтығысу оның тағдыры болып табылатындығына қарамастан, ол «Менен жоғарының» көмегімен өзінің соқыр сезімін бағындырып, іс-әрекеттерін шығармашылық арнаға бағыттау арқылы оларды шеше алатындығын қорытындылайды.

Адам жан дүниесінің тұңғығында саналы «Мен» және «Менен жоғары»-дан басқа санасыз «Ол» да жасырынатындығы Фрейдтің жаңалығы болып табылады. Егер философияда адамның рухы бейнебір мінсіз нәрсе ретінде қарастырылатын болса, Фрейд адамның рухани өмірін генетикалық жолмен берілетін «Ол» арқылы анықталады деп санайды. Бұған қоса, «Оның» табиғаты туралы Фрейд ешбір жерде анық әрі нақты пікір айтпаған. Сексуалдық әуестік энергиясымен байланысты «Ол» адам бойындағы биологиялық бастау ретінде болуы тиіс. Дегенмен деректер деңгейінде адам бойында мұндай бастаудың бар болуы расталмайды. Осының нәтижесінде Фрейд «Ол» туралы адамның мінез-құлығының ерекшеліктерін түсіндіретін бейнебір «ойша құрылым», өнертабыс ретінде айтады.

Оның ілімі ХХ ғасыр мәдениетіндегі негіз қалаушы құбылыстардың бірі – қоғамның рухани өміріндегі дағдарыстың ғылыми базасының кірпішін қалайды. Бірақ бұл биологиялау әдістерімен жүзеге асырылады. Фрейд ілімінде мәдениет пен жаратылыс, норма мен патология – бәрі де орнымен ауысады. Ғасырлар бойына қалыптан тыс әуестік болып саналған нәрселер Фрейд теориясында либидоның қалыпты дамуындағы жай ғана кезең ретінде, және керісінше, әдеттегі мәдени өмір сексуалдық энергияны «жаратылысына қарсы» қолданудың нәтижесі болып шығады. Бұдан әрі осы тәрізді «бұрмалаулар» постмодернизмнің негізіне айналады, осылайша рухани өмір дағдарысы өзін «ғылыми» тұрғыдан ақтап шығып, тұлғаның патологиялық күйі – норма дәрежесіне ие болады.

Фрейд ілімінің мықты тұстарын сақтап қалып, оның айқын биологизмін жоюға деген ұмтылыс ХХ ғасырда психологияда бірқатар бағыттардың, соның ішінде швейцариялық психолог, психиатр және философ **К.Г.Юнгтің** (1875-1961жж.) «қауымдық санасыздық» тұжырымдамасының қалыптасуына себеп болды. Ол адам психикасында сана мен жеке санасыздықтан басқа бүкіл адамзатқа ортақ қауымдық, нәсілдік санасыздық болатындығын анықтайды. Бұл адамды күллі адамзатпен, табиғатпен, ғарышпен және Әлеммен байланыстыратын қауымдық жады. Қауымдық санасыздық аясы өткенге бағыттталып қана қоймай, «болашақты та болжай алады».

Юнг адам психикасының бастапқы әрі анағұрлым ежелгі «түпкі негізін» «қайта құрудың» өз әдісін жасап, оның адамзаттың баршаға ортақ тайпалық жадысының «архетиптерін» бөліп көрсетеді. Юнг іліміне сәйкес, архетиптер біздің психикамызды (және мінез-құлығымызды) тура емес, қайталанатын символдар арқылы жанама түрде айқындайды. Осы символдардың

көмегімен архетиптер адамға нуминозды, яғни сиқырлы әсер етеді. Архетиптің күш-қуаты онда ежелгі адамның дүниені қабылдауы, ішкі толғаныстары мен бағдарлануы барысында жинақтаған тәжірибесі жинақталуымен байланыстырылады.

Архетиптер туралы ілімді қалыптастырған Юнг олардың шығу тегі мен табиғатын бір мағыналы түрде түсіндіре алмаған, ол тек ұжымдық сана-сыздық «ортақ рух» ретінде архетиптердің жиынтығы (адамзаттың тайпалық жады) болып табылатындығын мәлімдеумен шектелген. Архетиптер – бізге миымыздың құрылысымен бірге мұралыққа өтетін әмбебап образдар, жоғары ақиқаттар, адамзаттың «шифрленген» тарихы. Адамның мақсаты – архетиптердің «шифрін тауып», оларды ұғыну. Кейін Юнг архетиптерге мұндай түсініктеме беруден алшақтап, неғұрлым мистицизмге бой алдырған.

«Кемеліне жеткен» Юнг ілімінде архетиптер арқылы адамзаттың психикалық тәжірибесінен гөрі, сол тәжірибе көлеңкесінде тұрған «белгісіз мән» анықтала бастайды. Архетиптерді зерттей келе, ол алхимиялық мәтіндер мен парапсихологиялық феномендерді, карма мен реинкарнация туралы шығыс ілімдерін қолданып, архетипті психиканың мифологиялық көріністерді қалыптастыруға, «адамдардың психикалық энергиясының реттеуіштері» ретінде Құдайлар мен әзәзілдерді ойлап табуға дайындық түрінде түсіндіреді.

Діни символдар мен дәлелденбеген қағидалар Юнг бойынша адамдағы саналы мен санасыздың арасындағы қарым-қатынастарды үйлестіреді. Бірақ еуропалық өркениеттің тарихы – үйлесімнің қирауына әкелетін жол. Еуропалықтар мен американдықтар, Юнгтің пікірі бойынша, біртіндеп бүкіл әлемдегі тіршілік пен сананың дәстүрлі нышандарын күйреткен. Реформация мен Ағартушылық, кейін жаратылыстанудың кеңінен өріс жаюы, оның ойынша, «қауымдық есалаңдықтың қиратушы күшіне» айналған өзіндік вакуумды қалыптастырған.

Сана мен санасыздың арасында жаңа үйлесім ізденісі барысында Юнг өз ілімін жиі «батыс йогасы» деп атаған. Дегенмен Юнг ілімінің ресми атауы – **аналитикалық психология**. Ол ХХ ғасырда философияның, эстетиканың дамуына, мифологияның зерттелуі мен түсіндірілуіне үлкен әсер етті.

Фрейдтің Юнгтен басқа тағы бір атақты ізбасарлары қатарында **Эрих Фромм** (1900-1980 жж.) болды, оның ілімі – фрейдшіл, марксистік және экзистенциалдық идеялардың синтезі. Өзінің көзқарастарын ол «радикалдық гуманизм», «диалектикалық гуманизм», «гуманистік психоанализ» ретінде сипаттаған. Фромм көзқарасының қалыптасуындағы Фрейд пен Маркстің ерекше рөлі оның ілімін фрейдомарксизм деп атауға мүмкіндік береді.

«**Еркіндіктен қашу**», «**Болу немесе ие болу**», «**Дзенбуддизм және психоанализ**» сияқты бірқатар жұмыстарында Фромм адамның гуманистикалық тұжырымдамасын жасаған. Ол адам баласының табиғатын биологиялық, әлеуметтік және экзистенциалдық тұрғыдан қарастырады. Ол адам «нақты туа біткен механизмдер мен заңдар синтезіндегі тарихи эволюцияның нәтижесі, ол – ақыл мен сана сезімге ие жаратылыс деп мәлімдеген. Сол себепті, өз болмысының кереғарлығын, ақыл мен табиғат, еркіндік пен қажеттілік, жеке даралық пен әлеуметтік арасындағы алшақтықты сезіне

тұра, ол әрқашан таңдау алдында тұрады: «болу» немесе «ие болу», белсенді шығармашылық өмір сүру немесе «дүниелік нәрселер арасында өмір сүру».

Қазіргі қоғамға сындарлы баға бере отырып, Фромм ондағы «кез келген әрекет экономикалық мақсаттарға тәуелді болғандығын, құрал мақсатқа айналғанын...» мәлімдейді. Бұл жағдайда адамзаттың тіршілік етуі үйлесімсіз әрі тым кереғар болады. Табиғатпен тұтастылықтан айрылу, келмеске кеткен үйлесімдікті қалпына келтіруге ұмтылыс адами тіршіліктің экзистенциалдық карама-қайшылықтарын тудырады. Бұл адам өмірі мен оның өлім-жітімі, патриархат пен матриархат, гуманистік және авторитарлық сана, билік пен бағыну, жеке болмыс пен тарихи болмыс, адам мүмкіндіктері мен олардың жүзеге асырылу шектері, «біреуден еркіндік» пен «біреу үшін еркіндік» – жағымды және жағымсыз еркіндік арасындағы «дихотомиялар». Мұны жеңу үшін, адамның әлеммен және өз-өзімен бірлігін қалпына келтіру қажет. Фромм бұл карама-қайшылықтарды жалпыға бірдей сүйіспеншілік пен қоғамдағы радикалдық әлеуметтік-экономикалық өзгерістерді дәріптеу арқылы шешуге болады деп санайды. Адам сүюді үйренуі қажет. Сүйіспеншіліктен басқа, ол сенім мен үмітке мұқтаж. Сүйіспеншілікке деген сенім – жеке құбылыс емес, ол қоғамдық құбылыс, осы тұрғыдан ол адамның шынайы қажеттіліктерін қанағаттандырады.

Фром өз ілімінде адам психикасының деңгейі немесе сатысы болып саналмайтын әлеуметтік санасыздықтан бастау алады. Оның пікірі бойынша, санасыздық – бұл психика жағдайы. Бұл қоғамның бірқатар «сүзгілер»: тіл, логика, әлеуметтік тыйымдар арқылы айқын саналықтан жұрдай қылған адамдардың идеялары, көңіл-күйлері мен ішкі толғаныстары.

Фроммның келесі бір жаңалығы – оның адамның жеке мінез-құлқынан ажыратқан «әлеуметтік мінез-құлқы». Фромм «әлеуметтік санасыздық» пен «әлеуметтік мінез-құлық» идеяларының көмегімен қоғамның экономикалық базисі мен оның саяси-идеологиялық құрылымы туралы марксистік ілімді нақтылап, тереңдетуге тырысқан. Осының нәтижесінде **«Елес құрсауынан. Менің Маркс пен Фрейдке тап болуым»** атты жұмысы жарық көреді.

Осы механизмдерді нақтылай келе, Фромм адамдар бұқарасының энергиясын нақты бір арнаға бағыттайтын «әлеуметтік мінез-құлық» туралы түсінікті қалыптастырады. Жеке тұлға әлеуметтік мінез-құлықты аталмыш «әлеуметтену» барысында меңгереді. Бұл жағдайда әлеуметтік мінез-құлық құрылымы дәуірден дәуірге қарай өзгере отырып, Фромм іліміне сәйкес, тарихи уақыт экономикасы, саясаты мен идеологиясы арасында органикалық байланысты қамтамасыз етеді.

11.5. Прагматизм философиясы (Чарльз Пирс, Уильям Джеймс, Джон Дьюи)

XX ғасырдың философиялық мектептері арасында, сөзсіз, ең танымал мектептердің бірі ретінде көбіне іскер адамның философиясы, шынайы американдық философия деп аталатын прагматизм немесе инструментализм саналады. Бұл философия онтология, гносеология, методология, әлеуметтік философия мен антропологиямен байланысты дәстүрлі философиялық ілімнің барлық тұстарын жаңадан көрсетті.

Прагматизмнің философиялық тұжырымдамасының негізін қалаушы **Чарльз Пирс** (1839-1914 жж.) болды, ол осы ағымның бағдарламасын құрастырып, оны атайтын терминді де ойлап тапқан. «**Прагматизм табиғаты**» мақаласында ол өзі өрбітіп отырған тұжырымдаманың ең маңызды қыры «ұтымды білім мен қисынды мақсат арасындағы ажырамас байланысты мойындаудан тұратындығын көрсетеді; осы жағдай «прагматизм» сөзінің таңдалуын түсіндіреді. Оның сөзіне сүйенсек, прагматизмді орнату шынайы болмыспен байланысты «оңқолды» ғалымға тән «зертхана рухын» жеткізуді мақсат тұтады.

«**Сенімді бекіту жолдары**» және «**Идеяларымызды айқындау тәсілдері**» атты мақалаларында ол білім, сенім және әрекет арақатынасын қарастырады. Жоғарыда аталған мақалалардың алғашқысында ол өздігінен айқын деп санайтын тезисіне сүйенеді: «пікір дұрыс пайымдау негізінде дұрыс қорытынды жасауға мүмкіндік беретіндей болған кезде ғана дұрыс болып саналады, кері жағдайда – оның еш құны жоқ». Дегенмен, Пирске сүйенсек, адам өз өмірінде дұрыс пайымдау мен логикалық ережелерді орындау негізінде алынатын тұжырымдарды басшылыққа алмайтын болса, дұрыс пікірдің де құндылығы шамалы. Оның ойынша, сонымен қатар, пайымдауға және нақты тұжырымдарды әрекет етуге нұсқаулық ретінде қабылдауға ниет те болуы керек, әйтпесе, адамдардың нанымдары олардың қалауы мен іс-әрекеттерін басқарады.

Пирс адам «дұрыс пікірге» ұмтылғандай болып көрінуі мүмкін, бірақ бұл тек метафизикалық елес деп санайды. Оның ойынша, адамдарға тек табысты әрекетке негіз бола алатын берік сенім ғана қажет. Адамдардың нақ айтатын бір ғана нәрсесі – олар сенуге тырысып, дұрыс ойлайды, олардың сенімдерінің әрқайсысы шынайы, ал іс жүзінде бұл айдан анық тавтология ғана. Демек, зерттеудің барлық әдістерінің мәні сенімді нығайту, сондықтан олар гносеологиялық немесе онтологиялық негізге қарағанда, көбіне психологиялық негізге ие. Сенімді нығайтудың әдістерін атай келе, Пирс табандылық әдісі мен ғылыми әдісті де бір қатарға қояды. Екі жағдайда да адам өз пікірінде жеке, субъективті түсініктерінен көрі неғұрлым салмақтырақ пікірге негізделуге тырысады. Бұл ұмтылыс әдісінің нақты мазмұны – адамдардың әрекет ету жағдайы мен жеке ерекшеліктеріне тәуелсіз барлық адамдар үшін міндетті ортақ пікірге қол жеткізу ғылымның «терең постулатын» қалыптастырады.

Дегенмен Пирс бұл мәселенің «метафизикалық емес» шешімін де мүмкін санайды. Бұл үшін ойлаудың мәні мен мақсатын ұғынып алу қажет. Сол сәтте бәрі де жеңіл болып көрінері хақ: ойлау – ойлардың жиынтығы; ой – басқа да қарапайым нәрселер сияқты нәрсе. Адам тәжірибелік «заттарын»

еш ойланбастан сол заттардың өндіретін әсерлерінің жиынтығы ретінде анықтайтындығына, ал кейін сонысын ойлау нысандары аясына таратындығына назар аударсақ, метафизикалық даулардың негізіне қатысты мәселе өз бетімен жойылған болар еді.

Бұл қағидадан прагматизмнің іргелі ережелерінің мазмұны шығады, «біздің ойымызша, түсінігіміздің нысанымен өндірілетін практикалық нәтижелерге көз тастайық. Барлық осы нәтижелердің ұғымдары нысанның толық ұғымы болып табылады». Бұл жағдайда оның «нысан» мен «зат» терминдеріне берген кең түсініктемелерін есте сақтаған жөн. Ол өз қағидасының негізгі қызметін ұғымдарды анықтауда деп тапқан. Оның ізбасарларында бірінші орынға бірде осы қағиданың теориялық аспектісі (осының нәтижесінде «логикалық» прагматизм пайда болады, оның Пирстан кейінгі көрнекті өкілі Дж.Дьюи болып саналады), бірде одан анағұрлым «төменірек» аспектілері шығарылады (осы кезде У.Джемспен ұсынылған «сиқырлы» прагматизм пайда болады).

«Сиқырлы» прагматизмнің негізін қалаушы ретінде американдық философ әрі психолог **Уильям Джемс** (1842-1910 жж.) саналады. Ол болмыстың өзі иілімді екендігін және көптеген нышандардан тұратындығын негізге алған, осыдан адамның еркін шығармашылығы әлемнің плюралистік бейнесін қалыптастырады. Ол үшін философиямен шұғылдану адамның туа біткен темпераменті арқылы «ғарыштық өмірдің тамыр соғуын қабылдап сезінудің жеке тәсіліне ие болу» дегенді білдіреді. Мәселен, «**Прагматизм**» атты кітабында ол «философия ... – бұл біздің өмір тереңдігі мен мәніндегі бар маңыздылығын азды-көпті көмескі сезінуіміз... Бұл біздің ғарыштық өмірдің тамыр соғуын қабылдап сезінуіміздің жеке тәсілі». Ол алуан түрлі мақсаттарды ұстанған адамдардың практикалық іс-әрекеттерінің түрлі нәтижелерінің салдарынан пайда болатын дауларды шешудің әдісі ретінде қалыптасқан.

Джемс те, Пирс сияқты танымал философиялық қағидаларды негізге ала отырып, философиямен шұғылданудың мәнін субъектінің іс-әрекеті мен әлемді жеке қабылдауы арқылы анықтаған. Ол Д.Юманың, И.Фихтенің ілімдерін, кейін субъективті идеализмнің «субъектісіз – объекті де болмайды» деп санайтын түрлі мектептерінің көптеген өкілдерінің пікірлерін ұстанған.

Джемс пікіріне сүйенсек, адам өзін оңтайлы басқаратын, өмірінің кез келген бөлігіне дұрысырақ бейімделіп, тәжірибесінің бар жиынтықтығымен бірігіп кетуіне мүмкіндік беретін нәрсе ақиқат деп саналады. Осы орайда оның прагматизмін таным теориясындағы өзіндік конвенциализм ретінде сипаттауға болады. Оның қанатты сөзге айналып кеткен «Ақиқат – бұл тек белгілі жағдайда жарамды бола алатын несиеге берілген билет» деген айтылымы көптеген философиялық дәстүрлерді жаңаша көріп, оларға қайта баға беруге мәжбүр етті.

Джемстің пікірі бойынша, білімнің шынайылығы оның адамдардың мінез-құлық актілері, іс-әрекеттері үшін пайдалылығымен анықталады. Сол себепті философия түрлі өмірлік жағдайларда, үнемі ауысып тұратын оқиғалар легінде адамдар алдында пайда болатын мәселелерді шешудің ортақ

әдісін қалыптастыруға септігін тигізуі тиіс. Танымның барлық объектілері өмірлік міндеттерді шешу барысында біздің танымдық күш-жігерімізбен қалыптастырылады. Ойлау мақсаты табысқа жету үшін керек құралдарды таңдаудан тұрады. Оның айтуынша, әлемнің өзегі адамның өзімішіл орталықтары арқылы өтеді.

Өзінің «**Психология принциптері**» атты еңбегінде Джемс неміс психологиясының атомизмін жоққа шығарып, санадағы мәліметтерді емес, сананың нақты деректері мен күйлерін зерттеу міндетін алға тартады. Оның пікірі бойынша, сана «басқа да биологиялық функциялар тәрізді пайдалы болғандықтан дамыған» функция болып табылады. Сананың осындай бейімделгіш сипатын негізге ала отырып, ол ерекше рөлді түйсік пен сезімдерге, сондай-ақ, адамның жеке физиологиялық ерекшеліктеріне берген. Джемс сананың бөлшектенуін жоққа шығарып, оның жеке тұлға қажеттіліктерін іске асыратын тұтастылығы мен динамикасы туралы қағиданы алға тартқан. Ол сананың белсенділігі мен таңдаулылығына, сондай-ақ, оның сезімдер мен түсініктер жиынтығына телінбейтін жүйе ретіндегі жеке тұлғаның тіршілік әрекетіндегі функциясына ерекше мән берген. Джемстің пікірі бойынша, сана тек дененің бейімделу әрекеттеріне ғана емес, «адамның өзімдікі деп санайтын нәрселерінің барлығы» ретінде ұғылатын тұлға табиғатына да қатыстырылады. Бұл жағдайда жеке тұлға бірнеше нышанды: материалдық, әлеуметтік, руханилыққа ие ерекше тұтастық ретінде қарастырылатын «Мен» ұғымымен теңестіріледі. Осылайша, «Мен» ұғымын таза гносеологиялық ұғынудан оның жүйелік-психологиялық түсіндірілуі мен сатылы талдауына ауысу белгіленді. Бұл орайда ол адам эгосының шынайылығын, оның субъективизм тұрғысынан алғандағы өмірлік көзқарастарын қарастырады. Адамның жеке шынайылығы адамның жеке өмірін сезінуі болып табылады. Ол сенім іргетасын қалайды.

Шынайы болмыстың осындай субъективтік түсініктемесін Джемс «**Колледждерімізде философияға оқыту**» атты мақаласында негіздейді. Ол былай деп көрсетеді: «егер біз колледждеріміздің ең дұрыс қолданылуы жастарға арнайы техникалық білім берумен тудырылатынға қарағанда ақылдың кеңірек ашықтығы мен ойлаудың неғұрлым көбірек иілімділігін беруден тұрғанын қаласақ, онда біз философияның колледжде оқытылатын пәндердің арасында ең маңызды болып табылатындығын негізге алуымыз керек. Әмбебап ақиқаттарға қол жеткізуге қаншалықты сенбестікпен қарасақ та, ... біз философияны зерттеу әрқашан балама жолды көруді, ешқашан қалыпты нәрсені өздігінен ұғылатын нәрсе ретінде қабылдамауды, ... бөгделердің ақылесі жағдайын елестете алуды, басқаша сөзбен айтқанда, рухани келешекке ие болуды ... білдіретіндігін жоққа шығара алмаймыз. Және егер біз колледждеріміз машиналар емес, адамдарды қалыптастырғанын қаласақ, олар өздерінің әсер етуінің осы тұсы жөнінде көбірек қамдануы керек».

Ол парасатты сана – әлемді танудың тек бір ғана түрі екендігі жөнінде ғылыми болжамын ұсынады. Әрине, зияттан жұқа қалқамен бөлініп тұрған дүниетанымның басқа да тәсілдері бар. Бүгінде дүниетанымның осындай тәсілдерін «рухани өмірдің дайын және нақты нышандары» немесе сананың

өзгерген күйлері деп атайды. Оның ойынша, онысыз әлем туралы түсінік аяқталған болып саналмайды. Бұдан бетер, ол болмыстың басқа шынайылықтары туралы тек ақыл тұрғысынан еш талассыз шешім қабылдауға болмайды деп санайды.

Джемс идеяларының өмірлілігі мен маңыздылығы оның дін мәселелерін зерттеуде әдеттегі рационализм әдістерінен бас тартуымен анықталады. Оның «Діни тәжірибенің алуан түрлілігі» кітабы дін феноменін жан-жақты ұғынуға әрекеттену болып табылады. Шын мәнісінде, бұл сиқырлы толғаныстардың өзіндік энциклопедиясы, әулиелер мен пайғамбарлар сырларының және автор аса қырағылық пен зерттеушінің білуге деген құштарлығымен қарайтын ішкі күдіктері туралы ойларының жиынтығы болып табылады. Ол дінді еш толғанусыз, қарапайым ойлау арқылы таза зиятты түсіндіруді қолдамайды. Ол онда жүректі тулатқан, тірі сезімді, жан дүниенің сөзбен айтып жеткізуге келмейтін сезімдерін көріп, діннің өмірдің өзімен, оның практикалық ережелерімен қалай үйлесетіндігін ұғынғысы келеді.

Автордың негізгі идеялары өз уақытынан озады. Экзистенциалдық мәселені құндылық мәселесімен араластыруға болмайтындығы туралы пайымдай келе, ол тіршілік ету философиясының (экзистенциализмнің) пайда болуының алдын алады. Оның философия сенімге негізделеді деген пікірі – К.Ясперстің сенім философиясының өзіндік бастамасы.

«Логикалық» прагматизмнің негізін қалаушы ретінде американдық социолог әрі психолог, құқықтанушы әрі педагог **Джон Дьюи** (1859-1952 жж.) саналады. Оны философиядағы инструментализмнің, ғылым әдіснамасының негізін қалаушы деп санайды. «**Логикалық теория бойынша дәрістер**» атты кітабында ол өмірлік міндеттерді шешудің әмбебап әдісі ретінде инструментализм бағдарламасын береді.

Оның философиясының ортаңғы тұсында таным теориясы тұрады, ал танымның басы – әркез іс-әрекеттегі қиындықты білдіреді, философия адамның іс-әрекеттерінің табыстылығын қамтамасыз етуге арналады. Сондықтан әрбір адам әлемді танудың бір емес бірнеше әдістері мен тәсілдерін, тиімді әрі табысты әрекеттерге септігін тигізетін құралдарды меңгеруі керек. Дьюи пікірі бойынша, таным танушы субъекті үшін жағдай шиеленісіп, келелі мәселелер туындаған кезде және ол тығырыққа тіреліп, не істерін білмеген жағдайда басталады. Прагматизм тұрғысынан қалыптасатын мәселелі жағдай өзінің шешілуі барысында бес кезеңнен өтеді: қиындықты сезіну адамды оның көзін іздеп, мәселені қалыптастыруға мәжбүрлейді; кейінгі іс-әрекеттеріндегі екіұштылық қойылған мәселенің тұжырымдамасын нақтылауды талап етеді; мәселе шешімінің ғылыми болжамын қалыптастыру жүзеге асырылады, бұл кезең көбіне субъектінің білімі мен тәжірибесіне байланысты болады; осыдан кейін ғылыми болжамды сындарлы көзбен қарастырып, оны жүзеге асырумен байланысты ықтимал табыс пен сәтсіздіктерді алдын ала болжау орын алады; ғылыми болжамды тәжірибелік эксперименттік тексеруден өткізу – прагматизмді тану теориясының аса маңызды бөлімі, осы аталған бөлім философияны эмпиризм мен позитивизмнің өзіндік бір түрі ретінде анықтауға мүмкіндік береді.

Оның пікірі бойынша, тәжірибе философияның бастапқы ұғымы болып табылады, сондықтан ол өз философиясын радикалды эмпиризм деп атайды, себебі тәжірибе Адам өмірінің барлық аялары мен оның іс-әрекеттерінің барлық түрлерін қамтиды. Бұл мағынада ол Джемс сияқты прагматизм адамдардың шынайы қажеттіліктерін, мүдделері мен философиямен айналысуға итермелейтін жағдайларын шешуді болжайды деп санайды. Дьюидің пікіріне сүйенсек, субъект пен объект тек нақты тәжірибе ішінде белгілі бір мақсатта орнатылатын айырмашылықтарды ғана көрсетеді, олар тіршілік етудің түрлі аяларын немесе түрлерін сипаттамайды. Бұл мағынада зат біздің озбырлығымыздың нәтижесіне айналады, бұл жағдайда адамдар заттарды сезімдік тәжірибе ағынынан бөліп тастап, ақырында тәжірибені іс жүзінде мақсатқа сай келудің мүдделеріне бағындырады.

Оның философиясы қазіргі ғылымға тән өздігінен түзелетін тану әдісінің қалыптасуына септігін тигізді. Ғылым адамдарының пікірі бойынша, дәл сол прагматизм іштей пайымдаудан гөрі әрекет етуге үйретеді, дәл сол прагматизм философияның – ақиқат дегеніміз не? – деген мәңгілік мәселесін іс-әрекеттегі пайда мен табыс ретінде дұрыс ұғынуға мүмкіндік береді.

Дьюидің пікірі бойынша, нәтижелі болып табылатын идеялар, тұжырымдамалар мен теориялар шынайы бола алады, олар түрлі өмірлік жағдайларда жұмыс істеп, прагматикалық мақсаттарға қол жеткізуге жетелейді. Бұл жағдайда сәйкес мәселелерді шешу үшін таңдалатын құралдар субъективті әрі өз еркінше болмауы тиіс, олар мәселе мен қойылған мақсаттың сипатына жауап беруі тиіс, себебі барабар емес құралдар ең ізгі ниеттер мен мақсаттарды бұрмалап жіберуі мүмкін.

Практикалық мақсатқа сай келу – шынайылықтың ғана емес, моральдылықтың да белгісі. Моральдық ол қоғам өмірін қамтамасыз ететін арнайы аспаптық құрал ретінде қарастырады. Себебі кез келген моральдық жағдай жеке-дара, қайталанбас болады және олардың әрқайсысы өзінің бірегей шешімін талап етеді, жақсылық пен жамандық туралы жалпы түсініктің болуы мүмкін емес, бұдан бетер, адам өзінің жақсылық пен жамандық туралы түсінігін үнемі ауыстырып тұрады. Осыдан әрекет етуші субъектіге пайда әкелетіннің барлығы көрегенді ретінде мойындалады. Прагматизм тұрғысынан, іс-әрекеттерді моральдық тұрғыдан бағалау мүлдем мүмкін емес, себебі баға берушінің жақсылық пен жамандық, тиісті мен бар нәрселер туралы түсінігі басқалардан бөлек болады. Прагматизм бұл мәселелерді утилитаризм тұрғысынан шешеді: әрекет етуші субъект ретіндегі адам баласына пайда әкелетіннің бәрі көреген болып табылады. Бұл – моральдағы релятивизмнің шеткері түрі.

Дьюи моралі әркез саясатпен байланыстырылады. Оның ойынша, оның философиясы ғылыми әдіс – инструментализмге үйрететін болса, онда саясат адамдардың ерекше іс-әрекет аясы ретінде ғылыми әдісті қолдану арқылы өзгертілуі тиіс. Бұл оған ХХ ғасырдағы адамзаттың алдында тұрған күрделі мәселелердің шешілуін қамтамасыз етеді.

«**Мектеп және қоғам**» кітабында Д.Дьюи «үдемелі білім берудің» және «әрекет ету арқылы» оқытудың қажеттілігін баса көрсететін жаңа педагогиги-

калық теорияны қалыптастырады. Оның пікірі бойынша, мектептің міндеті баланың басын түрлі деректерге толтырып қоюда емес, оқушы балада кез келген адамда болатын қабілеттер мен дағдыларды оятып дамыту болып табылады.

Д. Дьюдің шығармашылығы рухани мәдениет пен философияға қатысты фундаменталистік стереотиптердің күйреуіне септігін тигізді. Оның идеялар мен тұжырымдамалар адам үшін қажетті қайсыбір мәселелерді шешуге арналған құралдар болып табылатындығы туралы ойы бүкіл рухани өндірісті ұғынуға деген жаңа тәсілді ашып берді. Д.Дьюидің адамның белсенді әрі әрекетті табиғатына үндеу тастауы қызмет ету теориясының эвристикалық мүмкіндіктерінің, адамның бихевиоризм шеңберіндегі мінез-құлқының қалыптасуына, сонымен қатар, үлкен динамикалық ашық жүйелерде басқару мәселелері ретіндегі кибернетика идеяларының дамуына септігін тигізді.

XX ғасырдың 60-шы жылдарының аяғынан бастап, прагматизм өзіндік ренессансты, ең алдымен, американдық негізде, басынан өткізеді, себебі бұл жылдары рухани мәдениетке, атап айтқанда, бір емес, көптеген ықтимал пайымдаулары бар өзінше түсіндірілетін білім ретіндегі философияға жалпы көзқарас қалыптасады. Кез келген идея табысты әрекетке арналған құрал болып табылатындығы туралы ой рухани өндіріске жаңа көзқарасты қалыптастырды. Ол адамның белсенді, әрекетті бастауының бекітілуіне, қызмет ету теориясының эвристикалық мүмкіндіктерінің қалыптасуына септігін тигізді. Адамды прагматизм тұрғысынан қарастыру әлеуметтік технологиялар мен әлеуметтік басқару теорияларының рөлі мен маңызына қатысты мәселелердің қарастырылуына себепші болды.

Бақылау сұрақтары:

1. Неопозитивизм және постпозитивизм.
2. Тіршілік ету философиясы.
3. Философиялық герменевтика, структурализм және постструктурализм.
4. Психоаналитикалық философия.
5. Прагматизм және инструментализмнің ұқсастықтары мен айырмашылықтары неде?

XII Бөлім

Саясат пен тарих философиясы

12.1. Саяси философияның мәні

Саясат философиясы ұтымды әрекет ету механизмдерінің құрылымын зерттеп немесе саяси идеялардың, тәртіптер мен жүйелердің тарихи контексі мен саяси қызмет етуінің механизмдерін сипаттап қана қоймайды, сонымен қатар, ол саясаттың ең терең тұстарына өтіп, түр ретінде қарастырылатын адаммен соншалықты тығыз байланысты дәл сол құбылыстың болмыстық тамырлары жасырынған ішкі өлшеулеріне дейін барады.

Саясат адам баласының ең жоғары қабілеттерін нақты болмысқа қатысты қолдану аясы болып табылады.

Саясатты ой елегінен тереңінен өткізген алғашқы ойшылдардың бірі Аристотель болған. Ол мұны «ең жоғары өнер» деп атаған. Аристотель саясатта «адамдардың ұжымдық болмысының ең жоғары нышанын» көре білген. Ойшыл адамды саяси жануар ретінде санаған (грек тілінде «zoopolitikon»): адам бойындағы саяси еместің бәрі жануарларда да бар, ал саясат өзінің аяқталған түрінде жануарларда болмайды.

Саясат адам баласының тіршілік етуінің саналы жалпылануы, әрі жалпы, объективті және ауқымды нәрселерді ұғыну осындай ұғынудан жасалған тұжырымдарды бекітуге бағытталған әрекетпен байланысты болатын сала болып табылады. Басқаша сөзбен айтқанда, саясатта адамның келесі көзқарастары іске асырылады (қоғамдық, ұжымдық организмнің бөліктері ретінде): 1) өткенге, 2) сол өткенді ауқымды ой елегінен өткізуге және 3) жасалған тұжырымдарды кейін іске асыруға, яғни олардың болашақ барысын алдын ала белгілейтін қоршаған әлемге осы шақта жасалған ерікті проекциясы.

Адам саясат саласына өзіндік тәсілмен қатысты: ол саясат болмысына белсенді қатысып, белгілі бір жағдайларда объект қана емес, субъект ретінде де бола алады. Саясат адамға әсер етеді (оның рөлінің объектілігі де осында), бірақ адам да саясатқа әсер ете алады (мұнда оның субъектілігі қамтылады).

Саясат философиясы ұтымды әрекет ету механизмдерінің құрылымын зерттеп немесе саяси идеялардың, тәртіптер мен жүйелердің тарихи контексі мен саяси қызмет етуінің механизмдерін сипаттап қана қоймайды, сонымен қатар, ол саясаттың ең терең тұстарына өтіп, түр ретінде қарастырылатын адаммен соншалықты тығыз байланысты дәл сол құбылыстың болмыстық тамырлары жасырынған ішкі өлшеулеріне дейін барады.

Бүгінгі демократиядағы «билікті бөлу» принципі билікті бастаудың саясат философиясының ұғынуындағы спонтанды болмыс апатымен байланысын саналы түрде азайтуға бағытталған. Демократиялық теориялармен көп тұстарында үндес келетін либералды теориялар (олар жиі либерал-демократия тәрізді құбылыспен біріктіріледі) мемлекеттің (яғни биліктің) жеке тұлғалардың шаруашылық қызметіне араласпауына, экономиканың басқа да әлеуметтік-саяси инстанциялардың сыртқы экономикалық бақылауынан босатылуына баса назар аударады. Неғұрлым бірізді либералдық теориялар мемлекеттің біртіндеп жойылуы қажеттілігін алға тартады. Либерализм классикалық демократтар тәрізді «халыққа» (немесе жалпы «қоғамға») емес, жеке тұлғаның өзіне бағдарланады.

Саясат философиясы немесе саяси философия саяси әлемді тану теориясы ретінде де, саяси болмыс туралы ілім ретінде де қатар жүре береді. Философия мен саяси әлем аяларын қатар қарастыра келе, ол философия мен саяси ғылымның тоғысқан тұсында орын табады. Бір жағынан, саяси философия жалпы философияның бір бөлігі болып табылады. Сонымен қатар, тарихи дамудың белгілі бір кезеңінде дербес феномен ретінде ол жалпы философия аясынан бөлініп шығады. Екінші жағынан, ол саяси ғылыммен өте тығыз байланыста болады және өзінің жеке тұстарында соңғы аталғанның құрамына жеке тармақ ретінде кіреді. Сондықтан оның тағдыры философияның да, саяси ғылымның да тағдарларымен тығыз байланысты болатындығы анық. Бұған қоса, оның социологиямен (әсіресе саяси социологиямен) қандай да бір жанасу нүктелерінің болмауы мүмкін емес. Саясылық әлемі адамзат қауымдастығының негізқалаушы жүйелерінің бірі бола тұра, аса күрделі әрі көпқабатты құбылыстар, қарым-қатынастар мен процестердің және т.б. кешені болып табылады. Саясылық әлемінің маңызды құраушысы – бұл саяси қарым-қатынастар. Мұндай қарым-қатынастардың түрлі саяси институттар арасында да, түрлі әлеуметтік-саяси күштердің арасында да жүзеге асырылатындығы анық. Яғни, біріншілері де, екіншілері де саяси қарым-қатынастардың субъектілері ретінде бола алады.

Сондықтан саяси болмыс пен феномендерді қарым-қатынас жүйесін, қоғамдық сана, әлеуметтік мәдени және саяси-мәдени салалармен де, нақты саяси әлемнің өзімен де бірдей байланыста болатын саяси коммуникацияның құралдары мен механизмдерін ескермей, ұғынуға болмайды. Саясылық субъективті инфрақұрылымды қамтамасыз ететін түрлі идеялық-саяси ағымдар мен идеология маңызды орында тұратын дүниетанымдық жүйе арқылы өтеді.

Саясылық әлемінің орталығында мемлекет, билік, билік қатынастары орын алады. Олар саяси философия мен саяси ғылымның негізқалаушы категорияларын құрайды және саясаттың мәні мен мақсатын ұғынуға жол сілтейді. Билік пен мемлекет табиғатына қатысты мәселенің басын ашып алғаннан кейін, бүкіл қоғамдық жүйе мен қоғамдық қатынастар кешенінен саясатты бөліп көрсетуге болады.

Билік мемлекет пайда болуынан әлдеқайда бұрын болған, ол адам баласы үйірлі өмір сүру кейпінен бөлініп шыққан кезде пайда болған. Әлеуметтік дифференциацияның күшеюімен және мемлекеттің пайда болуымен тайпа басшылары беделінің орнына бұқаралық билік беделі келеді. Басқаша айтқанда, мемлекет те, билік те өз аттарына сай бір-бірін толықтырып, күшейте түседі. Мемлекет – билік пен билік қарым-қатынастарының негізгі әрі жалғыз субъекті. Дәл осы сапада олар саяси әлемнің орталық элементін құрайды.

Әдетте, саяси салада көбіне үкімет немесе мемлекеттің шынайы әрекеттері мен іс-шаралары ғана емес, олардың бағаланып, қабылдануы, ұсынылатын контексті де маңызды болады. Осы қоғамдағы басым нормалар мен ережелер, мінез-құлық стереотиптері, вербалдық реакциялар, саяси символика және ұлттық мәдениеттің басқа да құраушылары маңыздылыққа ие болады. Қарастырылып отырған мәселеге қатысты, әңгіме адамдардың саяси дүние-

танымдарының бірқатар маңызды аспектілері аударылған түрде өз орнын табатын саяси мәдениет туралы болып отыр. Саяси мәдениет – бұл қандай да бір ұлттық немесе әлеуметтік-саяси қауымдастықтың саясат, саясылық, қызмет ету заңдары мен ережелері туралы түсініктерінің кешені. Саяси мәдениет саяси саланың бірлігін, тұтастылығы мен шоғырлануын қамтамасыз ете отырып, саяси салада өзін ұстау және әрекет ету ережелерін белгілеп тағайындайды. Бұл орайда, саяси мәдениет формалды саяси институттарды жандандыратын бейнебір этнос немесе рухты құрайды.

Саясылық әлемі екі дербес саладан тұрады: бүкіл деңгейлерде шенеулік, мемлекеттік қызметкерлер атынан әрекет етушілермен жүзеге асырылатын нақты немесе күнделікті саяси тәжірибе; барлық деңгейлерде саяси бағдарламаларды, идеологияларды, стратегиялық сипаттағы курстарды әзірлеу және оларды жүзеге асырудың жолдары, тәсілдері мен құралдарына қатысты шешім қабылдау саласы. Бұл М.Вебердің шенеуліктер мен саясаткерлер арасында өткізген бөлініске шамамен сәйкес келеді. Біріншісінің міндеті саясаткермен қабылданған шешімдерді мүлтіксіз кәсіби орындаудан тұрады, бұл жағдайда орындаушыға саяси шешімнің бағыты мен мазмұны үшін еш жауапкершілік артылмайды. Мұндай жауапкершілік бағдарламалық нұсқаулар мен оларды жүзеге асырудың негізгі бағыттарын әзірлеу міндетін атқаратын саясаткерлерге жүктеледі.

Саясылықтың көптеген өлшеулері болады – экономикалық, әлеуметтік-мәдени, әлеуметтік-психологиялық, құрылымдық, функционалдық, дүниетанымдық және т.б. Сондықтан ол әлеуметтану, мемлекеттік-құқықтық ғылым, геосаясат, саяси ғылым және т.б. сияқты көптеген пәндерді зерттеудің нысаны болып табылады. Осы тұрғыдан саяси ғылым мен саяси философияны зерттеу тақырыптарын шектеу аса өзектілікке ие болады. Біріншісі тарихи даму мен шынайы әлеуметтік болмыс, сондай-ақ, түрлі әлеуметтік күштердің, әлеуметтік-мәдени және саяси-мәдени тәжірибенің өзара әрекеттесуі мен тоғысуы контексіндегі саясылыққа назар аудартады. Назарда – саяси жүйе, мемлекеттік құрылым, билік және билік қатынастары, саяси мінезқұлық, саяси мәдениет, саяси оқулардың тарихы, саяси процестің субъектілері, партиялар мен сайлау жүйелері және т.б. сияқты өз сипатына қарай алуан түрлі институттар, феномендер мен процестер.

Саясаттану мен саяси философия пәндерін ажырату барысында саясылық әлемінің орталық субъекті ретінде әлеуметтік, саяси және экономикалық қана емес, сондай-ақ, рухани, әлеуметтік-мәдени, саяси-мәдени, моральды-этикалық және т.б. жаратылыс болып табылатын адам тұратындығын негізге алу керек. Басқаша сөзбен айтқанда, адам – саясаттың орталық субъекті, саясат – өзара әрекеттесетін адамдармен атқарылатын функция. Әрекеттесуші адамдар қандай болса, саясат та сондай. Адамның бір мезгілде қатысатын түрлі тұрғылары арасында қандай да бір ажырату сызықтарын өткізу бекер әурешілік. Адамға жүгінген саясаттану философия, этика, мәдениеттану, т.б. мүдделердің аясына бас сұғады, ал соңғылары, өз кезегінде, саясаттанудың өз мүддері аясына енеді. Біз өз әңгімемізді осы салалардың тоғысқан тұсында ғана саяси философия мен оған байланысты пәндер және рухани өмір салала-

ры: саяси антропология, саяси психология, саяси этика және т.б. туралы қозғауға құқылымыз.

12.2. Тарих философиясы

Тарих философиясы философиялық ілім тармақтарының бірі ғана емес, тарихи процестің мазмұны өзіндік философиялық көзқарас пен пайымдаудың тақырыбына айналған кездегі тарихи материалға қатысты ерекше көзқарас. Өзгермелі заман, қарқынды әлеуметтік құрылымдар, көшпелі мәдениеттер контекстіндегі адам пән ретіндегі тарих философиясының негізгі мазмұны болып табылады. Адамзат тарихына қатысты философиялық көзқарастардың дамуы көптеген ғасырлар бойына – Конфуций мен Лао-Цзы, Платон мен Аристотель кезеңдерінен бастап өріс алды.

Философиялық ілімнің арнайы бөлімі ретіндегі тарих философиясының бастапқы нүктесі ретінде Гегельдің «Тарих философиясы бойынша дәрістері» саналады.

Гегель ХІХ ғасырдың басында батыс еуропалық ойшылдары арасында бірінші болып философия мен тарихты біріктірді. Ол дүниежүзілік-тарихи процестің парасаттылығы тұжырымдамасын – тарих барысына алғаш тарихи берілген бағаны әзірледі.

Еуропада тарих философиясына қызығушылық Француздық Ағарту дәуірінде пайда болды. «Тарих философиясы» термині Вольтермен енгізіліп, дүниежүзілік тарих туралы философиялық пікірлер жиынтығын олардың қажеттілігі мен заңдылығының арнайы философиялық-теориялық негіздемесінсіз қамтып келді. Деректерді білу ретіндегі сипаттау тарихы мен тарихи процестің теориялық қайта құрылуы арасындағы айырмашылықтардың дәлелдемесін Ж.-Ж.Руссо берді. Бірақ оған дейін Д.Вико «жаңа ғылыммен» зерделенетін «мәңгілік мінсіз тарихты» түрлі халықтардың эмпирикалық тарихынан бөліп ажыратты.

Материалистік негізде тарих философиясын К.Маркс жетілдірді. ХХ ғасырда білімнің бұл саласына үлкен үлес қосқандардың қатарында К.Ясперсті, А. Тойнби мен У. Роструды атауға болады.

Қазіргі тарих философиясы – бұл қоғамның табиғаттан ерекше дамуының сапалық өзінділігін ұғынуға арналған философиялық ілімнің салыстырмалы дербес саласы. Тарих философиясы бірнеше маңызды мәселелерді қарастырады:

- тарихтың мәні мен бағытталуы;
- қоғамды типологияландырудың әдістемелік тәсілдері;
- тарихты кезеңдерге бөлудің критерийлері;
- тарихи процесс ілгерілеуінің критерийлері.

Аталған мәселелерді қарастыруға кірісер алдында, тарих философиясында жоғарыда аталған мәселелердің бір де біреуі бойынша айтылған пікірлер арасында бірлік жоқ. Көзқарастардың түр-түрлігі соншалық, олар бір-бірін толықтырудан гөрі бір-біріне қарамақайшы келеді. Мәселен, кейбір философтар тарихи заңдарды мойындайды, ал басқалары – жоққа шығарады.

Бірқатар философтар тарихта мән-мағына бар деп санаса, басқалары тарихта мағына жоқ және болуы мүмкін емес деп ойлайды. Тарихи процесс қандай қозғалтқыш күштердің арқасында жүзеге асырылады? Бұл сұраққа да түрлі философтар алуан түрлі жауап қайтарады.

Бұл қайшылықтарды түсіндіру қиынға түспейді. Тарих түрлі әлеуметтік уақытта, түрлі мәдениеттер мен өркениеттерде, түрлі географиялық ортада, әр қоғамдағы техника мен өндірістік күштердің түрлі даму деңгейі барысында өтіп жатады. Сарп еткенде, түрлі қоғамдарда түрлі құндылықтар иерархиясы, түрлі діндер, идеологиялар және т.б. үстемдік етеді.

Дегенмен айта кететін бір жайт бар: тарихи даму жалпы объективті сипатта болады, себебі адамдардың өмірі қай жерде, қашан өтетіндігіне қарамастан, материалдық қажеттіліктерді қанағаттандыру қажеттілігіне негізделеді, яғни қалай болғанда да, қоғам өз дамуының қай сатысында болса да, материалдық өндіріске үлкен көңіл бөлуі керек. Бұл өндіріс алдыңғы ұрпақтардан «мұра» болып қалған өндірістік күштер дамуының белгілі бір деңгейінде, басқаша айтқанда, объективті түрде жүзеге асырылады. Осылайша, тарихи процестің объективтілігі адамдардың тіршілік әрекетінің нақты материалдық негіздерінің болуымен, олар тұтқан мүдделермен, олармен қанағаттандырылуы тиіс қажеттіліктермен байланысты болады.

Тарихтың «бағытталуына» қатысты мәселелер ұғыну барысында қиындық тудырмайды: философтардың қоғам қайдан және қайда бара жатқандығы туралы сұрақты қарастырғандығы және әлі де қарастыратындығы түсінікті. «Тарихтың мәніне» қатысты мәселе біршама күрделірек, себебі тарихтың мәнін тарих мақсаты ретінде ұғынуға болады. Ал тарихта мақсат, яғни мағына бар ма? Осы мәселе адамдарды көптеген ғасырлар бойына мазалап келеді. Әлеуметтік-философиялық ойда тарихтың мақсаты мен мәніне қатысты мәселеге өз түсініктемелерін беріп жүрген түрлі тәсілдер де бар.

Антикалық философияда қоғам өркениеттің дамуымен азады деп санайтын көзқарас кеңінен таралған болған. Ол «алтын ғасырдан» «күміс ғасырға», ал одан «темір ғасырға» қарай созылады. Інжілдік дәстүрде бұл көзқарас Әлемді су тасқыны басуын Құдайдың Берген жазасы ретінде түсіндірулерде пайда болады. Бір қызығы, қарапайым-практикалық санада өткен күндерді қуанышпен еске түсіретін мұндай ұстаным кеңінен таралған.

Антикалық кезеңде тарихи процестің басқа да түсініктемелері пайда болған, олардың негізін Гераклит қалаған. Оның бірде өшіп, бірде жаңа күшпен лапылдап жанатын мәңгілік от ретіндегі тарих «тамырының» соғуы туралы идеясы «айналым теориясы» деп аталатындардың ішінде алғашқысы болды. Айналым теориясының авторлары Аристотель, Д.Вико, Н.Я. Данилевский, О. Шпенглер, П.А. Сорокин, А. Тойнби болып саналады.

Үшінші топқа тарихты бірізді даму, қоғамның өмір сүрудің төменгі формаларынан неғұрлым жетілген формаларына ауысуы ретінде қарастыратын теориялар жатқызылады (Кондорсе, Тюрго, И.Кант, Гегель, К.Маркс).

Көптеген философтар тарих философиясын Аврелий Августиннен бастайды. Ол тарихтың басталуы ретінде Христостың келу кезеңін белгілеп,

әлемдік-тарихи процестің бірлігін көрсеткісі келген. Осылайша, адамзаттың тарихы – бұл «жаратылған» болмыс, оның ақыры Қияметтегі сотпен аяқталмақ. Көптеген ғасырлар бойына, оған ХХ ғасырды да қоса санауға болады, Августиннің ізбасарлары көптеп саналған.

Адамзат тарихын Құдай жолды тарихтан, жер бетіндегіні аспандағыдан ажыратуға италян ойшылы Д.Вико әрекеттеніп көрген. Ол тарихтың мәнін табиғи қажеттілікпен, яғни себеп пен салдардың үнемі қайталанып отыратын тәртібімен байланыстырған. Барлық халықтар үш дәуірден тұратын ортақ жолдан өтеді: Құдай жолды, кейіпкерлік және адами дәуірлер, олар адамзаттың балалық шағына, жасөспірім кезі мен ересек шағына сәйкес келеді. Қажетті айналымнан өткен халықтар мен елдер жаңа айналымды бастайды – жоғарыда аталып кеткен дәл сол үш дәуір. Сонымен қатар, Д.Вико адамдардың нәпсін ауыздықтап отыратын Құдыретті күштің рөлін де жоққа шығармаған.

XVIII ғасыр туралы біз Вольтердің арқасында «тарих философиясы» ұғымының пайда болған уақыты ретінде айтып кеткен болатынбыз. Бұл кезеңде тарихтың мәні мен мақсатына қатысты Ағарту дәуіріне тән көзқарас қалыптаса бастағандығын да айта кету керек. Бұл жағдайда тарих мәні адам парасаттылығының ілгерілеуімен байланыстырылып, адамзат тарихы, осылайша, осы ілгерілеудің сатыларымен жүзеге асырылатын қозғалысқа айналды. Бұл идеяны дамытуға үлес қосқандар арасында ұлы неміс философтары И.Г.Гердер мен И.Кантты атауға болады.

Алғашында Гердерде пайда болған тарихилық ұстанымының іргелі негіздемесі Гегельге тиесілі. Гегельдің историцизмі екі негіз қалаушы ұстанымнан тұрады:

1) тарихтың субстанциялығын, ондағы негіз қалаушы субстанция ретінде шексіз қуатқа ие ақылдың болуын мойындау;

2) тарихи процестің тұтастылығы мен орындылығын көрсету; дүниежүзілік тарихтың ақырғы мақсаты рухтың өз еркіндігін сезінуі.

Тарихилық ұстанымы марксистік философиямен қабылданды, дегенмен, оны ұғыну елеулі өзгерістерге ұшырады, бұл өзгерістер, ең алдымен, тарих пен қоғамды материалистік ұғынуға қайта бағдарлауға қатысты орын алды. Марксизмде де «тарихилық» термині өзгеріске ұшырап, «тарихшылдық» атауына ие болады. Тарихшылдық уақыт аралығында өзгеріп дамып тұратын болмысқа қатысты көзқарасқа негізделген.

Тарихи процесті кезеңдерге бөлуде бірегей тәсілді И.Г.Фихте ұсынған. Оның ойынша, «адамзаттың жер бетінде өмір сүруінің мақсаты – өзінің барлық қатынастарын еркін әрі ақылға сай жайғастыру. ... Еркіндік ... парасатты заңдарға сай ғылым болуы тиіс, соларға қарап адамзат еркін өнер арқылы өз қатынастарын орнатуы тиіс». Сонымен, Фихтеде дәуірлерді бөліп көрсетудің негізгі критерийі – еркіндік, оның түйсіктен алшақтану дәрежесі. Бұдан әрі неміс философы бес дәуірді бөліп көрсеткен: «1) адами қатынастар мәжбүрлеусіз, бір ғана парасатты түйсіктің арқасында орнатылатын дәуір; 2) әлсіреген, тек кейбір таңдаулыларда көрініс табатын бұл түйсік соңғы аталғандармен басқалар үшін мәжбүрленген сыртқы беделге айналды-

рылатын дәуір; 3) осы беделмен бірге осы уақытқа дейін көрініс тауып келген жалғыз нышандағы ақылдан бас тартылатын дәуір; 4) адамзат арасында ғылым түріндегі ақылдың жаппай таралу дәуірі; 5) өмірді ғылымға сай өзгерту мақсатында, өнердің ғылымға қосылу дәуірі... Кейін адамзат басқа әлемнің жоғары аяларына аяқ басады».

Философияда «дәуір» терминін қолдану осы уақытқа дейін кеңінен таралып келгендігін айта кету керек, дегенмен, бұл Фихтенің қосқан үлесі деп айтуға болмайды, сірә, бұл экзистенциализм өкілдерінің қазіргі философияға қосқан үлесі болса керек. К.Ясперстің өзі тарих – бір дәуірден екінші дәуірге ауысу болып табылатындығы туралы тұжырым жасаған. «Адам болмысының тарихи субстанциясын» дәстүр құрайды.

Ясперстің пікірі бойынша, адамзат біртұтас. Адамзат бірлігін түсіндіру үшін, Ясперс бүгінде кеңінен танымал болған «ордалық дәуір (осевая эпоха)» ұғымын енгізеді (б.д. дейінгі 1 ғасырдың ортасы), бұл кезеңде адамзат тарихы өзінің жеке құрылымына ие болады. Әрбір тарихи дәуір басқасынан өзіндік тарихи жағдайымен ерекшеленеді. Ұқсас тарихи жағдайлардың пайда болуы да ықтимал. Мәселен, қазіргі адам түрі қалыптаса бастаған кезде, бірдей тарихи жағдайлар Қытайда, Үндістанда, Парсыда, Палестина мен Ежелгі Грецияда пайда болады. Міне, осыны әлемдік өркениеттің «ордалық дәуірі» деп атайды.

Ясперс үшін әлем уақыт аралығында берілген нақты болмыс және әрбір тарихи дәуір басқасынан өзіндік жағдайымен ерекшеленеді. Тарихи нақтылық та сол себепті біржолғы әрі қайталанбас келеді, тарихты ұғыну үшін, адамды ұғыну керек, адами болмыс өзін уақыт аралығында – тарих арқылы танытады.

Дүниежүзілік тарих барысын қарастыра келе, Ясперс О.Шпенглер мен А.Тойнбиден ерекше, бөлек қоғамдардың арасында бар болып көрінетін айырмашылықтарға қарамастан, адамзаттың шығу тегі мен даму жолы бір деп санайды. Бұл қағиданы философ еш айғақсыз қабылдайды, себебі оны (оның антитезисін де) қатал айғақтау мүмкін емес. Бірақ ол тарихтың марксизммен қалыптастырылған материалистік түсіндірілуімен келіспейді, онда тарихтегі негізгі рөлді экономикалық факторлар атқарады: Ясперстің пікірі бойынша тарих, адами нақтылық ретінде рухани табиғат факторларымен анықталады; ал экономикалық факторлар, өздерінің қаншалықты маңызды болғанына қарамастан, бағынышты рөлді атқарады. Осылайша, Ясперстің пікіріне сүйенсек, әлемдік тарихи процесс айқын бірлікке ие және рухани бастау басымдылығына негізделеді. Ол мәселені көтере отырып, тарих философиясының ескі христиандық дәстүріне қайта оралады, бұл дәстүр тарихты басы мен аяғы бар, бір бағыттағы желілік процесс ретінде қарастырады, ал тарих кульминациясы (Гегель бойынша – «дүниежүзілік тарих ордасы») ретінде Христостың келуі саналады.

Қазіргі кезде тарихи процессті ұғынудың формациялық және өркениеттік тәсілдері неғұрлым көп таралған. Тарихты формациялар мен өркениеттер бойынша кезеңдерге бөлу мәселесі әдебиеттерде талқыланып

келгеніне жүз жылдан астам уақыт өтті. Біз де ғалымдардың «формация» мен «өркениет» категорияларына кіргізгендерімен танысып өтейік.

Қоғамдық-экономикалық формациялар теориясының авторлығы К.Маркстің еншісінде. «Формация» термині геологиядан алынған, онда бұл терминмен белгілі кезеңдегі геологиялық шөгінділердің қабатталуы аталады. Формациялар туралы философиялық ілімнің басы 1845-1846 жылдары аралығында Ф.Энгельспен бірлесе жазылған, марксизмнің қалыптасу кезеңіне жататын аса елеулі шығарма болып табылатын «Неміс идеологиясында» бастау алады. «Неміс идеологиясының» авторлары өндірістік күштер – өндірістік қатынастар – саяси құрылым – қоғамдық сана формаларын қамтитын қоғамдық құрылымды бөліп көрсетеді. Бұл жұмыста сондай-ақ, тарихи процестің кезеңделуі де беріледі. Адамдар қоғамының тарихи дамуының негізгі кезеңдері – бұл жеке меншіктің кезекпен бірін-бірі ауыстырып тұратын басым формалары: 1) тайпалық, 2) антикалық, 3) феодалдық, 4) буржуазиялық, 5) жалпыға ортақ меншіктің болашақ коммунистік формасы.

Осы жердің өзінде-ақ қоғамдық тарихтың болашақ формациялық кезеңденуінің негіздері көріне бастайды, ал толық түрінде әлеуметтік-экономикалық формациялар туралы ілім ХІХ ғасырдың 50-жылдарының аяғына қарай қалыптастырылып, «Саяси экономияға сын» жұмысында берілді. Толық «қоғамдық экономикалық формация» термині мен осы ұғымның анықтамасы бірге алғаш рет К.Маркстің «Саяси экономияға сын» (1859 жыл) жұмысына жазылған алғы сөзінде кездеседі.

К.Маркс теориясы қоғам құрылымын жүйе және оның кезеңдері ретінде көруге көмек берді, бұлар, бір жағынан, кез келген халық үшін міндетті болса, екінші жағынан – әрбір қоғамның құрылымы әрбір нақты кезеңде ұқсас болады.

Бүгінде философтардың көпшілігі қоғамдық-экономикалық формациялар теориясы – қазіргі жағдайда көптеген реалияларды түсіндіре алмайтын, сондықтан эвристикалық функцияларды орындамайтын батыс еуропалық феномен екендігін мойындап отыр.

Формация теориясының негізіне салынған аталмыш негізгі теориялық тармақтардың ешбіреуі бүгінде талассыз бола алмайды. Қоғамдық-экономикалық формациялар теориясы ХІХ ғ. ортасындағы теориялық тұжырымдарға негізделіп қана қоймайды, осының салдарынан көптеген қалыптасып отырған қайшылықтарды түсіндіре алмайды: прогрессивті (ілгері) даму аймақтарымен қатар артта қалушылық, стагнация және тығырыққа тірелу аймақтарының болуын; мемлекеттің қандай да бір түрде қоғамдық өндірістік қатынастардың маңызды факторына айналуын; кластардың түр сипатының өзгеруі мен жетілдірілуін; жалпы адами құндылықтарды кластық құндылықтардан басым санайтын жаңа құндылықтар иерархиясының пайда болуын. ХІХ ғ. аяғында – ХХ ғ. басында тарих барысын ұғынуға қатысты жаңа өркениеттік тәсіл пайда болады. Ол О.Шпенглер, кейінірек А.Тойнбидің және т.б. еңбектерінде қалыптастырылады.

Освальд Шпенглер (1880-1936 жж.) өзінің атақты танымалдығымен өзінің бірінші дүниежүзілік соғыс кезінде жазылған «Еуропаның құлдырауы» еңбегінің бірінші томына қарыздар. Дәл осы еңбектен тарихты дискретті ұғыну дәстүрі бастау алады. Ол дүниежүзілік тарихты тұтас, шексіз ағымды процес ретінде санамағанын былай қойғанда, оны өздігінен белгісіз процесс деп санаған. Ол көршілес әрі кезектес болып келетін түрлі жергілікті мәдениеттердің жиынтығы ретінде ұғынылады. Бұл мәдениеттер өз дамуында қатал, дегенмен ұғылатын заңдылықтарға бағынып, қалыптасу, даму, өркендеу және құлдырау кезеңдерінен өтеді, бұл тарихи циклдердің тұжырымдамасын құрайды. Сонымен қатар, Шпенглер әрбір мәдениетті тірі ағза ретінде қарастырады, ал мәдениеттердің әрқайсысы жеке «рухқа» ие. Мұндай тұжырымдама **тарихтың биологиялық философиясы** деп аталып кеткен.

Мәдениеттің өмір сүру уақытын Шпенглер 1000 жыл деп бағалайды, себебі оны мәдениет биологиясының эмбебап константасы ретінде қарастырады. Дүниежүзілік тарих небары 8 ұлы мәдениетті біледі. Олардың барлығы жеке өркендеу дәуірінен өтті, өтуде немесе болашақта өтеді, және олардың барлығы да өркениет, тоқырау, сүйектену (окостенение) дәуірлеріне, сондай-ақ, қандай да болмасын ұлы рух туындыларын тудыру (өнер; ғылым, дін, философия) мүмкін болмайтын дәуірге тұрақтамай кетпейді. Өркениет кезеңінде мәдениет тек техника мен ұйымдастыруды ғана іске асыруға қабілетті болады, бұл оған өзінікін арттыруға мүмкіндік береді.

Шпенглер өзі ойлап тапқан ілім мен әдіс жаратылыс ғылымдары тәрізді дәл болатындығына, өткеннен келген историографиялық материалды таңдау үшін ғана емес, еуропалық мәдениеттің бүгінгі жағдайын талдау үшін де, тіпті одан бетер, болашаққа дәл болжам жасау үшін де қолданылатындығына сенген. Осыған сүйене отырып, Шпенглер өзін қапаландыратын еуропалық мәдениеттің қазіргі жағдайына талдау жасауға әрекеттенеді. Жаңа және тың жаңа дәуірдің техникалық дамуының барлық жетістіктері оған еуропалық мәдениеттің өркениет фазасына өткендігі туралы ой салады. Ал бұл – құлдырау фазасы, одан кейін ыдырау басталады, кітаптың атауы да осыдан алынған болса керек – «Еуропаның құлдырауы».

Арнольд Дж. Тойнби (1889-1997 жж.) ХХ ғасыр тарихында болған ірі философтардың бірі, ол мәдениеттер мен өркениеттердің генезисіне, дамуы мен құлдырауына арналған он екі томдық іргелі «A Study of History» еңбегінің авторы. Ол өзіне дүниежүзілік тарихтың өркениетті тудыруға да, оны ыдыратуға да қабілетті ықпал етуші күштерін ұғыну міндетін қояды. Өркениеттердің мәңгілік еместігі ХХ ғасырдың басында-ақ күмән тудырған жоқ. Тойнби өз зерттеуін тарихи зерттеудің ақылға қонарлық (яғни, адамның түсінуіне тұрарлық) тақырыптық өрісін анықтау әрекеттерінен бастайды, содан ұлттық мемлекеттер мұндай сапада қабылдана алмайтындығы туралы тұжырымға келеді. Англияның тарихи жолын қарастыра келе, Тойнби мемлекеттің ұлттық тарихының көптеген оқиғалары Англияның мындаған әлеуметтік-мәдени байланыстары бар елдердің тарихынан бөлек ұғынуға келмейтіндігін көрсетеді. Бұл тарихшы үшін талдаудың қарапайым бірлігі

ретінде Англия мен оны қоршаған елдер біртұтастың құрылымдық бірліктері ретінде кіре алатындай неғұрлым жоғары дәрежелі жалпылық мән болуы керектігін білдіреді. Мұндай мәнді Тойнби «өркениет» ретінде, ал нақтырақ айтқанда – «христиандық Батыс өркениеті» немесе жай «батыс өркениеті» деп анықтайды.

Өркениеттер генезисінің үш негізгі құраушылары ретінде, Тойнбиге сүйенсек, **эмбебап мемлекет, ғаламдық шіркеу және тайпалардың қозғалысы** болып табылады. Бұл құраушылардың болуы өркениеттің болғандығы туралы айтуға мүмкіндік береді. Дегенмен, өркениеттер өздігінен пайда бола алмайды; оның дамуы басталуы үшін, ерекше тарихи жағдай қажет етіледі. Осы тәрізді жағдайды Тойнби «Үндеу-және-Жауап» жағдайы түрінде белгілейді. Ал өркениет генезисінің барлық үш негізгі құраушысы бола тұра, Үндеу болмаған жағдайда, Жауап та болмайды, бұл өркениеттің де болмайтынын білдіреді.

Тарихи процестің барысын қарастыра келе, **П.Сорокин** тарихи процесті талдау шын мәнісінде сол қоғамның әлеуметтік өмірін талдау екендігіне баса назар аударады. Тарих – статистикалық деректерді бөлек жинастыру емес, бұл динамикалық процесс. Климат, географиялық жағдай және т.б. тұрақты физикалық жағдайлардың мәліметтері шегінде, тарихи өзгерістердің барысына ықпал ете алатын аса маңызды, тіпті жалғыз деуге тұрарлық бір фактор ретінде қоғам мүшелерінің мінез-құлықтарының басым қырларын анықтайтын мәдени жүйенің тұрақтылығы немесе керісінше, оның құлдырауы саналады.

Тарихи процестің доминанттары туралы мәселе, сарп еткенде, адам мінез-құлығының архетиптерін белгілейтін **детерминанттар туралы мәселеге** келіп тіреледі. Сорокин табиғаты түрлі факторлар кешенінің ықпалымен әлеуметтік өзара қатынастар жүйесіне аяқ басқан адамдар баршаға бірдей нормалар мен құндылықтарға негізделген қоғаммен қабылдана алатын мінез-құлық стереотиптерін қалыптастыруға қабілетті болған кезде ғана, қоғам бола алады. Бейнебір әлеуметтік «өзімшілдікті» конституциялайтын қоғам қалыптасатын тәрізді – бірақ бұл әрбір қоғамды тек оған ғана тән «мағына, норма, құндылық» тұрғысынан ұғынып, сипаттауға болады. Осы элементтер біржолғы мәдени сапа ретіндегі жүйенің негізін құрайды.

Осылайша, «құндылық» ұғымы Питирим Сорокиннің тарих философиясының орталық ұғымына айналады. Міне, осы нәрселер қоғам келбетін, оның мүшелеріне тән мінез-құлықты, нәтижесінде, оның тағдырын да белгілейді.

Бұл тұжырымдамалардың барлығына келесі ерекшеліктер тән: қоғам ілгерілеуінің европацентристік, біржелілі сызбасынан бас тарту; жергіліктілік пен алуан түрлі сапалылық тән келетін көптеген мәдениеттер мен өркениеттердің бар болуы туралы тұжырым; тарихи процестегі барлық мәдениеттердің бірдей мәні туралы пайымдау.

Қазіргі философиялық ой бөлініп көрсетілетін кезеңдердің іріленуі жағына қарай аяқ басты. Мәселен, бастыс оқулықтарында көбірек қолданылатын тәсіл бойынша келесілер бөлініп көрсетіледі:

1) дәстүрлі қоғам (капиталистікке дейінгі);

2) капиталистік қоғам (XVII – XVIII ғасырларда Батыс Еуропада қалыптасқан индустриялық қоғамның ерте, өтпелі формасын, сондай-ақ, XIX ғасырдың ортасынан бастап индустриялық қоғамды қамтиды);

3) постиндустриялық қоғам (XX ғасырдың ортасынан бастап).

Осылайша, адамзат өркениеттің үш «толқынынан» өткендей болады. Дәстүрлі қоғамда ауыл шаруашылық басым болса, постиндустриалықта – қызмет көрсету саласы басым болған, соңғы аталған салада негізгі рөлді ақпарат атқарады. Қазіргі қоғамдағы ақпарат оның дамуына әсер ететін факторға айналып отыр.

«Индустриялық қоғам» термині философиялық әдебиеттерде әлеуметтанудың негізін қалаушы – О.Конт пен Г.Спенсердің арқасында пайда болды. «Постиндустриялық қоғам» ұғымы ғылыми айналымға қазіргі кездің американдық ғалымы Д.Беллмен енгізілді. Индустриялық және постиндустриялық қоғамдардың айырмашылығы Д.Беллдің пікірі бойынша, индустриялық қоғамның «өзекті институты» жеке меншік, ал постиндустриялық қоғамдікі – шығармашылық білім болып табылуында.

Міне, ғасырдың үштен бірінен астам уақыттан бері Кембридж университетінің (Ұлыбритания) ғалымы У.Ростоудың «экономикалық даму кезеңдерінің теориясы» деп аталатын тұжырымдамасы кеңінен танымал болып, өзінің көптеген жақтаушыларын тапты. Ол қоғамның дамуында бес «кезеңді» бөліп көрсетеді:

1) дәстүрлі қоғам;

2) өрлеу үшін алғышарттар қалыптастыру кезеңі;

3) ілгерілеу кезеңі;

4) даму кезеңі;

5) жоғары деңгейде жаппай тұтыну кезеңі.

У.Ростоу, нәтижесінде, дәстүрлі және қазіргі қоғамның арасындағы айырмашылық, оның ойынша, қаражат салу деңгейі халықтың өсіміне қатысты төмен болу-болмауынан құралады деп түсіндіреді. Қоғам тарихының алдыңғы кезеңденуін басшылыққа ала отырып, дәстүрлі қоғам дегеніміз не екендігін түсінуге болады, бірақ У.Ростоумен көрсетілген басқа кезеңдер нақтылауды талап етеді. «Ауысу барысындағы қоғам» – бұл «ілгерілеу» үшін жағдай жасалатын, яғни индустриялық өркениетке өтуге қажет жағдайлар жинақталатын кезең. Ілгерілеу кезеңі (сатысы) – бұл өндіріс әдістерінің өзгеруіне байланысты өнеркәсіптік революция кезеңі. Даму кезеңі – «бұл экономиканың өзі қалаған нәрселерінің бәрін болмаса да, бәрін дерлік өндіруге техникалық және кәсіпкерлік мүмкіндіктері бар екендігін көрсететін кезең».

«Экономикалық даму кезеңдерінің теориясы» дүниежүзілік тарихтың дәстүрлі, индустриялық және постиндустриялық қоғамдарға бөлуге өте жақын.

Постиндустриялық қоғам тұжырымдамасы американ әлеуметтанушысы Даниэл Беллдің 1973 жылы жарық көрген «Болашақ постиндустриялық қоғам» кітабында берілді. Ол аталған қоғамның негізгі белгілерін қалыптастырады: қызмет көрсету экономикасын құру, ғылыми-техникалық мамандар қабатының басымдылығы, қоғамдағы жаңалықтар мен саяси шешімдердің көзі ретіндегі теориялық ғылыми біліммен атқарылатын орталық рөл, өзін-өзі қолдап тұратын технологиялық дамудың мүмкіндігі, жаңа «зиятты» техниканың шығарылуы. Экономикадағы жаңа қырларды талдай келе, Белл қоғамда дамудың индустриялық кезеңінен постиндустриялық кезеңіне ауысу басталғандығы, және экономикада өндірістік емес, қызмет көрсету секторының басымдылығы туралы тұжырым жасаған. Бұл тұжырымдамаға Элвин Тоффлердің позициясы жақын.

Тоффлер «бірінші толқын» деп «ауыл шаруашылық өркениетті» атайды. Қытайдан Үндістанға дейін, Бениннен Мексикаға дейін, Грециядан Римге дейін өркениеттер қалыптасып, бір-бірімен қақтығысу нәтижесінде құлдырауға ұшырап жатты. Дегенмен, бұл айырмашылықтардың артында іргелі ортақ тұстар да жасырын қалады. Қайда болмасын, жер экономиканың, тіршіліктің, мәдениеттің, отбасылық ұйымдастыру мен саясаттың негізі болды. Барлық жерде қарапайым еңбек бөлінісі басым болып, бірнеше анық бөлінетін касталар мен кластар болды: ақсүйектер, дін басылар, сарбаздар, құлдар немесе крепоснойлар. Барлық жерде де билік тым өктем болды. Қай жерде де адамның шыққан тегі оның өмірдегі орнын белгілейтін. Барлық жерде экономика орталықсыздандырылған болғандықтан, әрбір қауым мұқтаждық сезінген нәрселердің басым бөлігін өзі жасап шығарумен айналысты. Үш жүз жыл бұрын – жарты ғасыр әрі-бері болуы мүмкін, бүкіл жерді айналып шыққан соққы толқындары ежелгі қоғамдарды қиратып, мүлдем жаңа өркениетті қалыптастырған жарылыс болған. Мұндай жарылыс ретінде, әрине, өнеркәсіптік революция саналады. Оның еркіндікке шығарылып, бүкіл әлемді басып алған алапат күші – «екінші толқын» – өткен кезеңнің институттарымен қатынасқа түсіп, миллиондаған адамдардың өмір сүру салтын өзгертті.

XX ғасырдың ортасына қарай, «бірінші толқын» күштері қиратылып, жер бетінде «индустриялық өркениет» қалыптасты. Дегенмен, оның жаппай билігі ұзаққа созылған жоқ, себебі оның жеңісімен бір уақытта әлемді үшінші «толқын» (постиндустриялық) басып алды, ол өзімен бірге жаңа институттар, қатынастар, құндылықтар ала келді.

Тоффлер шамамен 50-жылдардың орта тұсынан бастап, өнеркәсіптік өндіріс жаңа сипатқа ие бола бастайды деп көрсетеді. Көптеген технология салаларында техника түрлерінің, тауар үлгілерінің, қызмет түрлерінің саны өсті. Еңбектің мамандандырылуы бұдан бетер бөлшектене бастайды. Басқарудың ұйымдастырушылық нысандары кеңейеді. Басылымдардың көлемі ұлғая түседі. Тоффлердің пікірі бойынша, осының барлығы көрсеткіштердің тым бөлшектенуіне алып келіп, информатиканың пайда болуын шарттады. Ол болашақ қоғамды индустриялық өркениетке дейінгі кезеңге жаңа технологиялық база негізінде қайта оралу ретінде суреттегісі

келеді. Тарихты үздіксіз толқынды қозғалыс ретінде қарастыра келе, Тоффлер болашақ әлемнің ерекшеліктерін талдайды, оның ойынша, оның экономикалық тірегі ретінде электроника мен ЭЕМ, ғарыштық өндіріс, мұхит тұңғығын пайдалану және биоиндустрия болады. Міне, аграрлық (Бірінші толқын) және өнеркәсіптік (Екінші толқын) революцияларды аяқтайтын Үшінші толқын осы.

Тоффлер қоғамдық өзгерістерді техникалық ілгерілеудің тікелей рефлексі ретінде зерттейді. Ол қоғамдық өмірдің түрлі тұстарын талдайды, бірақ басты басымдылық ретінде технологиялық саладағы өзгерістерді қарастырды (бұған энергетикалық базаны, өндіріс пен бөліністі жатқызады). Бірақ бұл Тоффлердің қоғамның техника дамуында атқаратын рөлін зерттеуден көңілін басқа нәрселерге бөліп отырғандығын білдірмейді.

Ол демократияның бұдан әрі дамуы керектігін көрсетеді. Оның пайымдауына сүйенсек, феодализм барысында бір ғана ресурс – жердің меншік иелері үстемдік еткендігі туралы айтуға болады. Ал капитализм барысында – өндірістің барлық құралдарының меншік иелері. Социализм барысында бюрократия тұтас құрылым ретінде бүкіл экономиканың ұжымдық меншік иесіне айналды. Тоффлердің ойынша, постиндустриялық қоғамда да бюрократия үстемдік етуін жалғастыруда. Бірақ оның билігі шектеулі. Біріншіден, экономиканың өзінде – жеке және ұжымдық секторлармен. Екіншіден, бюрократияның өзі тұтас құрылым ретінде емес, бөлек-бөлек көрініс табады. Үшіншіден, бюрократия топтары жеке меншікпен түрлі дәрежеде бірігіп, бітіседі.

Өркениеттік тұжырымдаманың аты шулы өкілдерінің бірі Мануэль Кастельс саналады. Оның «Information Age: Economy, Society and Culture» монографиясы ақпараттық технологиялардың дамуымен тудырылған өркениеттік процестерді талдауға арналған. Ол адамзат XX ғасырда негізінен өндірістің үстемдік еткен екі тәсілі: капитализм мен этатизм барысында тіршілік еткендігін айтады. Кастельс капитализм өзінің форма құраушы ерекшеліктерін сақтайды – **жалдамалы еңбек пен капитал жинақтаудағы бәсекелестік**. Оның ойынша, капитализмнің қазіргі түрі өз мақсатында неғұрлым қаталдырақ, дегенмен кейнсиандық пен қоғамның жалпы әл-ауқаттылығы идеологиясының әсерінен 1930-1940 жылдары қалыптасқанға қарағанда, өз құралдарында анағұрлым иілімдірек. Оның айтуынша: «Дамудың жана, ақпараттық тәсілінде өндірімділік көзі білімді қалыптастыру, ақпаратты өңдеу және символикалық коммуникация технологиясында қамтылады. Әрине, білім мен ақпарат дамудың барлық тәсілдерінде ең маңызды элементтер болып саналады, себебі өндіру процесі әркез белгілі бір білім деңгейіне және ақпараттың өңделуіне негізделеді. Дегенмен, дамудың ақпараттық тәсілі үшін өндірімділіктің негізгі көзі ретіндегі білімге дәл сол білімнің өзінің ықпал етуі өзіндік ерекшелік болып табылады».

Кастельс ақпараттық-технологиялық революцияның оның тарихи ізашарларымен салыстырғандағы түбегейлі ерекшелігі келесіде деп санайды: егер бұрынғы технологиялық революциялар шектелген аумақта ұзақ уақыт

бойына қалған болса, жаңа ақпараттық технологиялар бүкіл ғаламшар кеңістігін лезде қамтап алады.

М.Кастельс ақпараттық-технологиялық революцияда өнертапқыштар, кәсіпкерлер, қаржылық корпорациялар мен мемлекет арасындағы байланысты талдайды. Ол (АҚШ-тан бастап Қытай мен Үндістанға дейін мысалдар негізінде) бүкіл әлемде мемлекет (өнертапқыш емес) осы революцияның бастамашысы әрі негізгі ынталандырушысы, әлеуметтік және мәдени күштерді білдіріп ұйымдастырушы, үлкен және қорғалған нарықтардың дамуына септігін тигізетін, макрозерттеу бағдарламаларын қаржыландырушы фактор болып саналғандығын дәлелдейді. Сонымен қатар, орталықсыздандырылған инновациялар технологиялық белсенділік мәдениетімен және жедел жеке табыс үлгілерінің рөлімен ынталандырылады.

Ақпараттық қоғамның басқа бір негізгі тұсы Кастельс бойынша, оның базалық құрылымының желілік логикасы болып табылады. Ол ақпараттық дәуірдің әлеуметтік құрылымын желілік қоғам деп атайды, себебі ол уақыт пен кеңістікті кесіп өтетін ғаламдық ағындағы виртуалдық мәдениетті қалыптастыратын өндірістің, билік пен тәжірибенің желілерімен құрастырылған. Оның пікірі бойынша, жаңа ақпараттық қоғам өндірістік қатынастарда, билік пен тәжірибе қатынастарында құрылымдық қайта құрылу байқалған кезде (және байқалатын болса), пайда болады.

Бақылау сұрақтары:

1. Саясат және әлеуметтік мифология.
2. Демократия және адам құқығы.
3. Өстік(осевого) уақыт тұжырымдамасы.
4. Тарихтың өркениеттік тұжырымдамалары.
5. Г. Кваш тарихының ырғақтары туралы сіздің ойыңыз.

XIII Бөлім

Мәдениет пен білім философиясы

13.1. Мәдениет философиясының пайда болуы және дамуы

Мәдениет философиясы (мәденифилософия) – бұл мәдениетті, оның мәнін, адам мен қоғам өміріндегі маңызын талдаумен байланысты философиялық білімнің тарауы. Адамның тіршілік әрекеттері, сарп еткенде, иә материалдық, иә рухани құндылықтардың өндірілуіне келіп тіреледі. Қызметтің бұл аялары жүзеге асырылу тәсілдері бойынша да, нәтижелері бойынша да, қоғамдық мақсатына қарай да бір-бірінен ерекшеленеді. Кіршіксіз табиғатқа қарсы тұратын адам еңбегімен жасалғанның барлығы мәдениетке жатқызылады. Сол себепті материалдық және рухани мәдениеттер ажыратылады.

Материалдық мәдениетке адамның тіршілік әрекеті аясына қатыстырылған, яғни адамға қызмет ететін өндіріс құралдары мен еңбек заттары жатады. Ол адамның табиғатты парктикалық меңгеру деңгейінің көрсеткіші болып табылады.

Рухани мәдениетке ғылым мен оның жетістіктерінің өндіріс пен тұрмысқа ендірілу дәрежесі, халықтың білім алу деңгейі, ағартушылық жағдайы, медициналық қызмет, өнер, адамдардың қоғамдағы мінез-құлығының рухани нормалары, ойлау логикасы мен тіл байлығын меңгеру деңгейі жатады.

Мәдениет – бұл материалдық және рухани құндылықтардың үйлесімі. Құндылық ретінде адамдар үшін маңызы бар материалдық немесе рухани нақтылық құбылыстары саналады. Олар адамдарда жанашырлық, таңданыс, сүйіспеншілік немесе керісінше наразылық, өшпенділік Иә болмаса жиреніштік сезімдерін тудырады.

Адамдар үнемі өздеріне тап болатын нәрсенің барлығын өз талғамы, қажеттіліктері мен мүдделері тұрғысынан бағалайды. Олардың әлемге деген қатынасы әркез бағалаушы сипатта болады, ал бұл бағалаудың өзі объективті, дұрыс, прогрессивті немесе субъективті, жалған немесе кертартпа да болуы мүмкін. Адамдардың дүниетанымында әлемнің ғылыми танымы мен оған деген құндылықты қатынас үздіксіз бірлікте болады. «Мәдениет» ұғымы өз мазмұнына қарай «өркениет» деген ұғымға жақын. Бұл ұғымдар арасында ұқсастық пен айырмашылық та бар.

Философия тарихында мәдениет мәселелері әлеуметтік дағдарыс, шұғыл тарихи өзгерістер дәуірінде, адам болмысы мен мәдениеттегі елеулі өзгерістер қоғам санасын мазалай бастаған кездерде аса өзектілікке ие бола бастаған. Мәдениет мәселесін философия, тарих, өнертану, этнография, лингвистика, психология салаларының өкілдері қарастырған. Олардың әрқайсысы мәдениет философиясына ерекше өзінділік пен бағдар бере келе, оны дамытуға үлкен үлес қосқан.

Алдымен білімнің осы салаларының өкілдері мәдениет ретінде табиғатпен салыстырғанда, адамның қолымен жасалғанның барлығын ұғынған; дегенмен, сол кездің өзінде-ақ, адам өз шығармашылығында жағымсыз нәрселерді көп жасайтындығы белгілі болған. Кейін мәдениетті мінсіз жұмыс істейтін жүйе мен кәсіби білікке ұқсататын көзқарастар да пайда бола бастайды. Мысалы, **М. Вебер** (1864–1920 жж.) зерттелетін феномендердің ерекше бейне-сызбаларын құрастыру арқылы мәдениетті

әлеуметтік тану әдісін тапқан. Бұл әдіс оған өзіндік, жеке мәдени-тарихи құбылыстарда «қайталанатын» – әдеттегіні анықтауға мүмкіндік берді.

И. Кант мәдениетті тек қана адамдардың игілігіне қызмет ететін немесе өз мәнінде ізгілікті болып табылатын дүние ретінде анықтайды, себебі ізгілік пен руханилықсыз шынайы мәдениет болмайды. Ол «тәрбие мәдениетін» «қабілет мәдениетіне» дәл қарама-қарсы қояды, ал мәдениеттің сыртқы, «техникалық» түрін **өркениет** деп атайды.

Мәдениетті зерттеудегі «ұғынушы» әдіснаманың негізін қалаушы **Вильгельм Дильтей** культурологиялық зерттеулердің бүкіл саласына үлкен ықпал етті. Ол «мәдениет туралы ғылымдардағы» танымдық әдіснаманың өзгешелігін дәуірдің тұтас рухани өмірінің түйсіктік қайта құрылуы ретінде анықтайды. Мәдениет тарихын Дильтей бір-бірімен байланыспаған тұйық мәдени жүйелердің қатары ретінде қарастырады. Оның ойынша, мәдениет феномендерін түсіндіру олардың мағыналық өзегі болып табылатын және мәдени жүйелердің тұтастылығының негізі болып саналатын дүниетанымды қайта құру арқылы жүзеге асырылуы тиіс деп санайды. Демек, мәдениет тарихы, оның ойынша, дүниетаным тарихы. Сондықтан, мәдениетті ұғынудың жалғыз жолы – адам мен қоғамның рухани өмірінің бірегейлігінде жалғасатын «өмірлік бірліктердің» құрылымдық байланысын анықтау.

Мәдениет феноменін ұғынудағы «өмір философиясы» желісін жалғастырушы **Георг Зиммель** (1858-1918 жж.) болып табылады. Оның ойынша, мәдениет объективті табиғат әлемі мен адамзат мәдениеті әлемі бір-біріне қарсы тұратын, «субъективті рух» әрекет ететін әлемнің терең дуализмімен ажырамас байланыста. «Адам әрине жануар тәрізді табиғи әлемдік мақсаттылыққа қосыла кетпейді, бірақ одан бөлініп, өзін оған қарсы қояды. Осы дуализмнің ортасында «мәдениет идеясы» тұрады.

Мәдениет ұғымы символикалық, Зиммель бойынша, оны «рухтың өзіне қарай жолы» деп көрсетуге болады. Мәдениет екі элемент кездесетін жерде болады: жеке тұлға рухы – және «заттылыққа» ие болған рух, яғни оны жасаған адамның рухани күштері мен мүмкіндіктерінің объектіленуі болып табылатын бейнебір шығарма, өнер туындылары мен моральдық нормалар, ғылым мен техника, дін мен құқық, мақсатқа сай қалыптастырылған заттар мен мінез-құлық мәнері.

Мәдениет, осылайша, күрделі, нәзік, субъектілік-объектілік қатынастарға толы өмір салты, оның барысында субъективті даму мен объективтік рухани құндылықтардың тұрақты синтезі жүзеге асырылып отырады. Бұл жағдайда, мәдениет тарихы – бұл өмірдің құндылықты мазмұнының шексіз ұлғаю процесі. Кез келген шығармашылық өмірді тағы бір рух құбылысымен байытады, бірақ дәл осы жерде, Зиммель бойынша, мәдениеттің трагедиясы – бір нысанның – адам шығармашылығының қайсыбір жетістігінің нақты және мәдени мәні арасында қайшылықтың болу ықтималдығы жасырынған.

Освальд Шпенглер өзінің «Еуропаның құлдырауы» еңбегінде ортақ дүниежүзілік-тарихи прогрестің тұжырымдамасына қарсы шығады. Ол дүниежүзілік тарихта өз мүмкіндіктерінің толық жүзеге асырылуына қол жеткізген сегіз мәдениетті бөліп көрсетеді. Бұл – Мысыр, Вавилон, Қытай,

Үндістан, антикалық, Ортағасырлық араб мәдениеті (оны византиялықпен біріктіреді), мексикандық мәдениет және Батыс Еуропа мәдениеті (X ғасырдан бастап). Осы мәдениеттердің әрқайсысы өз жан дүниесін жеткізудің тереңдігі мен мінсіздігімен, өз формаларының тіл тазалығымен ерекшеленеді. Европоцентризмнен бас тартып, Шпенглер негізгі зерттеу нысаны ретінде Еуропа мәдениетін қалдырады.

Өзінің іргелі **«Homo Ludens»** еңбегінде **Й. Хёйзинги** (1872-1945жж.) мәдениеттің аталмыш «ойын тұжырымдамасын» қалыптастырады. Ол мәдениет тарихын адамның рухани өмірі мен шығармашылығымен байланысты көптеген элементтер өзара әрекеттесетін, бір-бірін ауыстырып тұратын мәдени-тарихи құндылықтар ретінде қарастырды. Олардың айырмашылығы ондағы «ойын» мен «байыптылықтың» қатынасында көрініс табады. Оның ойынша, адам мәдениетінің қалыптастырушы элементі ретінде дәл сол ойын болған тәрізді, себебі ол қызметтің басқа тәжірибелік түрлеріне қарағанда анағұрлым кең витальдық функцияны орындаған. Ол «өмірлік күрестің көрінісі» ретінде өмірдің ең терең бейнесі болып табылады. Адам баласы өзінің бойында қоршаған әлемді өзгертуге күш жинаған бойда, ойын аясында өз «ортасын» қалыптастырады, оның қызметі «бүкіл мәдени өмірден ертерек әрі тұңғыш пайда болған».

Француз философы әрі психолог-позитивисті **Люсьен Леви-Брюль** (1857-1939 жж.) алғашқы қауым мәдениеті мен архаикалық сананы тайпалық сана феноменіне әлеуметтік тәсіл тұрғысынан зерттеген. Алғашқы қауымдық «логикалыққа дейінгі» ойлау тұжырымдамасын қарастыра келе, ол адамның ойлау түрі әлеуметтік ұйымдастырылу сипатына тәуелді тайпалық санамен берілетіндігі туралы ғылыми пікір айтқан. Бұл тұжырымға ол үлкен этнографиялық материалды талдау негізінде келеді.

Нобель сыйлығының иегері, теолог, мәдениет философиясының теоретигі **А. Швейцердің** (1875-1965 жж.) мәдени философиялық ойлары оның **«Мәдениеттің құлдырауы және өркендеуі. Мәдениет философиясы. I Бөлім»**, **«Мәдениет және этика. Мәдениет философиясы II Бөлім»** еңбектерінде көрініс табады.

Ол дағдарыстың негізгі сипаты ретінде материалдық өмірдің рухани өмірге, қоғамның адамға үстемдік жүргізуінде, адамның дара билігінен айырылуы мен моральсыздандырылуында деп санаған, себебі адам қазіргі қоғамда оның «ойсыздығын» ұйымдастыратын, оның ізгі ниеттерін жамандыққа айналдыратын тәуелділіктердің ықпалына түседі. Адам адамзат сүйгіштіктің соңғы қалдықтарын аяққа таптап, оны адамдарды жоюдың мінсіз құралдарына қызмет көрсетуге мәжбүрлейтін соқыр ырқының іске асырылуының дәлеліне айналады.

Еуропалық мәдениеттің осындай қайғылы жағдайының себебі, Швейцердің пікірі бойынша, мәдениеттің мәнін дұрыс түсіндірместен, оны жаратылыс эволюциясының аты жоқ құбылыстарымен жақындастырып, мәдени процестегі этикалық сәттерге дұрыс көңіл бөлмеген қате дүниетанымның таралуында жатыр. Оның ойынша, «мәдениет – адам мен адамзаттың барлық салалар мен бағыттардағы ілгерілеуінің жиынтығы, егер

де бұл ілгерілеу жеке тұлғаның рухани жетілуіне қызмет ететін болса. Прогреске деген ұмтылысты ... адам әлем мен өмірді өздігінен құндылық ретінде қалыптастыратын оптимистік дүниетанымнан алады.

Швейцердің пікірі бойынша, бүгінгі күннің басты міндеті оптимистік дүниетанымды негіздеу, бұған тек «өмірді қастерлеуді» негізгі ұстаным ету арқылы қол жеткізуге болады. Бұл – адамды қайта жандандыруға, шығармашылық белсенділігін, шынайы мәдениет туралы қамқорлық жасауға бағдарлануды қалпына келтіруге қабілетті әмбебап «ғарыштық этика» нормаларын қалыптастыру.

Қоғамдық өмірдің біртіндеп демократизациялануы, жоғары материалдық деңгейге жету, негізгі өндірістік процестердің техникалық жабдықталуы мәдени құндылықтар элиталық құндылық болудан қалып, көппен теңескен сипатқа ие болған бұқаралық қоғамның қалыптасуына алып келді. Бұл бұқаралық мәдениеттің, яғни бұқаралық ақпарат құралдарымен қалыптастырылатын және арнайы индустрия арқылы таратылатын орташаланған мәдениеттің пайда болуын шарттады. Бұқаралық мәдениеттің тарихи мақсаты – бұқара халықтың мәдениетінің мүмкіндіктері, оның тілі, өнерді қабылдау үшін қажет дағдылары туралы хабардар ету болып табылады; бірақ бұқаралық мәдениет шынайы биік өнермен тілдесудің орнын баса алмайды. Дегенмен, ол мәдениеттің жалпы мағынасында кез келген деңгейінде гуманистік бағдарланған құндылық болып табылады. Ал осындай құндылықты жоятынның бәрі мәдениетке қарсы нәрселер.

Бұқаралық мәдениет ұғымы мәнді әрі жағымды бола алады, себебі оған миллиондаған адамдар тартылады. Ал бұл ұғымның жағымсыз мағынасы көбіне адамдарға шынайы мәдениетке дейін жету мүмкіндігі берілу бермейтіндігінде қамтылады. Керісінше, бұқаралық мәдениет бұқара халықты мәдениеттің рухани биік, тіпті біртума ұлы үлгілеріне дейін көтеруі тиіс.

13.2. «Білім философиясы» пәні

Білім философиясының білім мен философия арақатынасы туралы негізгі сұрағына берілетін жауап оның қалған барлық міндеттерінің қойылуы мен шешілуінің тәсілін алдын ала белгілейді. Бұл жауаптың, өз кезегінде, аталған қатынасты философия мен білімнің өздері қалай анықтайтындығына байланысты болары анық. Алғаш рет Гегель ұғынған философия тарихы дамуының қажетті нәтижесі тұрғысынан, философия өз пәнінің логикалық ғылымы немесе ақиқатты танудың жүйелі әдісі, ұғымның ұғымы. Осы тұрғыдан қарағанда, білім философиясы білім ұғымы мәселесі мен білім беру процесінің сатыларын ажырату мәселесін шешуде септігін тигізуі керек. Бұл мәселелердің шешілуі білім берудің жалпы стратегиясының теориялық әзірленуіне және оның барлық ерекше формаларындағы тәжірибелік педагогикалық қызмет тактикасына нақты әсер етуі тиіс.

Ватикан мұражайында Рафаэльдің «Афин мектебі» деп аталатын фрескасы бар. Онда Платон мен Аристотельдің мүсіндері осы ғалымдардың білімге деген көзқарасындағы айырмашылықты көрсетеді. Платон сұқ

саусағымен аспанды көрсетсе, Аристотель жерді көрсетеді. Осы фресканың идеясы оның кейіпкерлерінің философияларына сәйкес келеді, Аристотель нақтылықтан жауап іздесе, Платон мінсіз мұратқа ұмтылған. Байқасаңыз, бүгінде білім беру саласының қызметкерлері алдында Рафаэльдің символикалық түрде көрсеткен мәселесі тұрғандай. Осы тұста біз Аристотельдің қимылына еруіміз керек пе, әлде Платонның ба?

Қазіргі білім беру жүйесі өзінің негізгі сипатында белгілі бір философиялық және педагогикалық идеялардың ықпалымен қалыптасты. Олар XVIII ғасырдың аяғында – XIX ғасырдың басында Коменский, Песталоцци, Фребель және кейін Герbart, Дистервег, Дьюи және т.б. қалыптастырылған, олардың жалпы жиынтығы білім берудің аталмыш «классикалық» жүйесін немесе үлгісін (мектептерін) құрайды. Бұл үлгі екі ғасыр бойына эволюциялануына қарамастан, өзінің негізгі сипаттамаларында ол өзгеріссіз қалды.

Философия өзінің әуел баста пайда болған сәтінен бастап бүгінгі күнге дейін білім беру жүйесінің тіршілігін ұғынып қана қоймай, жаңа құндылықтар мен білім шектерін қалыптастыруға ұмтылды. Осы орайда адамзат өзінің білімнің мәдени-тарихи құндылығын ұғынуымен қарыздар болған Платон, Аристотель, Августин, Руссо сияқты ойшылдардың аттарын еске салып кетуге болады. Тіпті философиялық ой тарихындағы тұтас бір кезең өзін Ағарту дәуірі деп атаған. XIX ғасырдағы неміс философиясы Кант, Шлейермахер, Гегель, Гумбольдт тарапынан тұлға мен оның өзіндік сана сезімінің гуманистік білім алу идеясын ұсынып, оны негіздеді және мектеп пен университеттік білім беру жүйелерін қайта құрудың жолдарын ұсынды. XX ғасырда да ірі ойшылдар білім беру мәселелері туралы толғанып, жаңа білім беретін институттардың жобаларын ұсынған. Бұл орайда В.Дильтей, М.Бубер, К. Ясперс, Д.Н. Уайтхед аттарын атаса да жеткілікті. Олардан қалған мұра – білім философиясының алтын қоры.

Білім беру мәселелері философиялық тұжырымдамаларда әрқашан маңызды орын алатындығына қарамастан, білім философиясынерекше зерттеу бағыты ретінде бөліп көрсету XX ғасырдың 40-жылдарында басталған. Колумбия университетінде (АҚШ) жаңа қоғам құрылады, оның мақсаты – білім берудің философиялық мәселелерін зерттеу, педагогика философтары мен теоретиктері арасында ынтымақтастықты орнату, колледждер мен университеттерде білім беру философиясы бойынша оқу курстарын, осы мамандық бойынша кадрлар дайындау, білім беру бағдарламаларын философиялық сараптамадан өткізу. Білім беру философиясы барлық батыс еуропалық елдерде философияны оқытуда маңызды орын алады.

Білім философиясының білім мен философия арақатынасы туралы негізгі сұрағына берілетін жауап оның қалған барлық міндеттерінің қойылуы мен шешілуінің тәсілін алдын ала белгілейді. Бұл жауаптың, өз кезегінде, аталған қатынасты философия мен білімнің өздері қалай анықтайтындығына байланысты болары анық. Алғаш рет Гегель ұғынған философия тарихы дамуының қажетті нәтижесі тұрғысынан, философия өз пәнінің логикалық

ғылымы немесе ақиқатты танудың жүйелі әдісі, ұғымның ұғымы. Осы тұрғыдан қарағанда, білім философиясы білім ұғымы мәселесі мен білім беру процесінің сатыларын ажырату мәселесін шешуде септігін тигізуі керек. Бұл мәселелердің шешілуі білім берудің жалпы стратегиясының теориялық әзірленуіне және оның барлық ерекше формаларындағы тәжірибелік-педагогикалық қызмет тактикасына нақты әсер етуі тиіс.

Білім берудің өзімізге таныс дәстүрлі үлгісі әркез дерлік мәдениеттің, бұл жағдайда, әдетте, сол қоғам мен мемлекетте белгілі бір уақытта үстемдік жүргізетін дара мәдениеттің қарапайым трансляциясы түрінде беріледі. Мұндай білім берудің негізгі мәні оқушылардың адамзаттың түрлі салаларда жинақтаған білім жиынтығын, ал көбіне әлеуметтік-экономикалық институттар мен кешендерге қосылуға дайын маманды дайындау мақсатында бөлек-бөлек білімдерді қарапайым меңгеру ретінде ұғылатын оқыту болып табылады.

Бұл жағдайда «білім алушылардың» санасына арнайы бөлінген және сәйкесінше өңделген мәдени материалды салу мүмкін әрі жеткілікті болып саналады, ал бұл жердегі алуан түрлілік пен жан-жақтылық ең көп дегенде, «білікті маманды» дайындауда маңызы шамалы фонға айналмақ. Әрине, мұндай білім беру-оқытуда адам білім беру процесінің субъекті болмағаны былай тұрсын, ол тіптен жеке тұлға, персона ретінде мүлдем қарастырылмайды; ол бұл жерде небары білім беру объекті ғана. Осы аталған принципті қағидаларға білім беру қызметінің дәстүрлі формалары: сабақ, сұрақ, жауап; дәріс, тапсырма, семинарлар да барабар келетіндігі баршаға мәлім. Бұл жерде ол мазмұны мен формасы бойынша өктемшіл әрі тоталитарлық, білім беру мазмұнының өктемшілдігі білім беру жүйелері мен кешендеріндегі барлық қалған нәрселерді алдын ала белгілейтін негізгі сәт болып табылады. Онда өз тағдырын өзі шешу, өз бейнесін табу, осы дүниедегі өз өмірін ұғынуға қатысты еш ұстаным жоқ. Басқаша айтқанда, мұндай білім беру-оқыту адамды қалыптастыру процесі ретінде ұғылатын білім беру болып саналмайды.

Қазіргі мәдени жағдай кез келген өркениетті қоғамның дамуын қамтамасыз ету мағынасында бүгінде дәрменсіз болып қалатын дәстүрлі білім беру парадигмаларын түбегейлі қайта қарастыруды талап етеді. XX ғасырдың басында-ақ Ф.Ницше, З.Фрейд, О.Шпенглер және бірқатар басқа да атақты ойшылдар еуропалық мәдениеттің адам баласына қас екендігін және оның қайткенде де ойсырап талқандалатындығын баса көрсеткен, бұл кейінірек осы ғасырда орын алған көптеген оқиғалар легімен үзілді-кесілді дәлелденді.

Қазіргі кезде біз адамның тіршілік әрекетінің барлық салаларында кез келген тоталитарлық пен өктемшіліктің талқандалуының көбеюін бақылай аламыз, бұл әсіресе соңғы онжылдықта кеңестік және посткеңестік кеңістікте ерекше айқын көрініс тапты. Бұл процесс, әрине, қоғам өмірінің аясын белгілейтін білім беру сияқты саланың үйреншікті мазмұны мен формаларын мүлдем қолайсыз ету арқылы оған үлкен әсер етті.

Қазірдің өзінде әлем көпполярлы әрі көпмәдениетті болып келеді, ал бүгінгі білім алудың озық процесі оның ізгіленуі мен гуманитарлануы, сұхбаттылығы мен жобалылығы болып табылады. Осы орайда білім алу мен оқыту – мүлдем бөлек дүниелер екендігін және білім алу жай ғана трансляциялауға айналмауы қажет екендігін ұғыну орын алған тәрізді, Дегенмен, бүгінде білім беру технологиялары мен әдіснамасы, тіпті білім беру бағдарламалары мен оқу жоспарлары өзгеріп келеді, бірақ білім берудің мәні мүлдем өзгеріссіз қалуда, себебі бұл тұрғыдан басты діліміз өзгермей отыр. Бұрынғыдай білім беру мәдениетті, иә одан да бетер қайсыбір дара мәдениетті жай трансляциялау ғана еместігі ұғынылмай отыр. Ал өзінің қастылығын, адамға қатысты жазалағыштығын айқындаған, күйреуге ұшыраған мәдениетті трансляциялау ақылға қонымсыз екендігі анық. Ал бұл білім берудің мәні, мақсаттары мен құндылықтары өзгеруі тиіс екендігін білдіреді.

Адамның, оның руханилығының қалыптасуын, жасампаздығын, өзін-өзі қалыптастыруын, тұлғаға айналуын меңзей келе, «білім алу=оқыту» парадигмасының «білім алу=қалыптасу» парадигмасына ауысуы туралы айтқан дұрыс. Білім беру қай тұрғыдан алғанда да, адамның, қоғам мен жалпы өркениеттің ілгері дамуына қызмет етуі тиіс, себебі біз білім берудің мәдениетті трансляциялауын қойып, адамды мәдениеттегі өз орнын тезірек табуға, өз суб-мәдениеттік кеңістігін толтыруға үйретуі қажет екендігі туралы айтып отырмыз, жаңа білім беру саласында философия мүлде басқа мәртебе мен мәнге ие болуы тиіс. Білімді адам ғана жоғары деңгейлі маман бола алады, сондықтан жаңартылған білім беруді жеке тұлға үшін де, кез келген мемлекет үшін де, стратегиялық тұрғыдан ең тиімді инвестициялық сала ретінде қарастыру керек.

Әрине, білім беру мәнінің осылайша өзгеруі білім беру қызметінің қолданылатын формалары мен білім беру кеңістіктері түрлерінің барабар өзгеруіне алып келеді. Осының барлығы дәстүрлі білім беруге үйреншікті мінсіз мұраттар мен нормаларды, соның ішінде жалпыадами құндылықтар қатарындағы нормаларды да қайта қарастырып, қайта бағалау қажеттігі туралы мәселені алдыңғы шепке шығарады. Қалай болғанда да, олардың көбі қайтадан түсіндіріліп, шынайы болмыстың өзгерген параметрлеріне бейімделуі тиіс.

Білім берудің қоғам өміріндегі орны көбіне адамдардың білімі, тәжірибесі, білігі мен дағдылары, кәсіби және жеке қасиеттерін дамыту мүмкіндігі қоғамдық дамуда атқаратын рөліне қарай анықталады. Бұл рөл XX ғасырдың екінші жартысында арта түсе, оның соңғы онжылдықтарында түбегейлі өзгереді. Ақпараттық революция мен қоғамдық құрылыстың жаңа түрін – ақпараттық қоғамды қалыптастыру ақпарат пен білімді әлеуметтік және экономикалық дамудың алдыңғы шебіне шығарады. Білім беру саласындағы өзгерістер әлемдік қауымдастықтың әлеуметтік-саяси және экономикалық өмірінде болып жатқан процестермен тығыз байланысты. Дәл осы тұрғыдан, әлемдік білім берудің негізгі процестерін бөліп көрсетіп, оларға талдау жасап көрейік.

Бүгінгі өркениет өз дамуының түбегейлі жаңа ақпараттық (постиндустриялық) сатысына аяқ басты, бүгінде озық әлемдік процесс Жер бетіндегі әлеуметтік және мәдени процестердің жаһандануын мойындап отыр. Дегенмен жаһандану оңтайлы тұстарымен қатар, бірқатар күрделі ғаламдық мәселелерді, атап айтсақ, әлеуметтік, экономикалық, экологиялық және рухани-адамгершілік мәселелерді тудырды. 1992 ж. Рио-де-Жанейрода БҰҰ конференциясында қабылданған қазіргі өркениеттің тұрақты даму стратегиясына сәйкес, ХХІ ғасырдың болашағынан озып түсетін жаңа білім беру тұжырымдамасы қажет. ЮНЕСКО-ның «ХХІ ғасырға арналған ашық білім беру жүйесі» бағдарламасында жастар алдында өмірлік маңызы бар міндеттер қойылды: тіршілік етуге, білім алуға, жұмыс істеуге, бірге өмір сүруге үйрену.

Қазіргі білім берудің процестерін талдай келе, бір жағынан, бір-біріне қарсы тұратын, ал екінші жағынан – бір-бірімен өзара байланысып, толықтыратын екі ғаламдық процесті бөліп көрсетуге болады. Бұл процестер – білім беруді **диверсификациялау** және **интернационалдандыру**. Диверсификация жаңа білім беру мекемелерін ұйымдастырумен, қоғамдық мекемелерге білім беру функциясын тапсырумен, оқытудың жаңа бағыттарын, жаңа курстар мен пәндер енгізумен, пәнаралық бағдарламаларды құрумен байланысты. Оқушыларды қабылдау шарасы, оқыту әдістері мен тәсілдері өзгереді. Білім беруді басқару жүйесі, оқу орындарының құрылымы мен оларды қаржыландыру тәртібі қайта құралады.

Білім беруді интернационалдандыру, керісінше, ұлттық жүйелерді жақындастыруға, оларда ортақ әмбебап концептілер мен құраушыларды, ұлттық мәдениеттердің алуан түрлігінің негізін құрап, олардың бірін-бірі байытуына септігін тигізетін ортақ негіздерді тауып дамытуға бағытталады. Білім беруді диверсификациялау мен интернационалдандыру бір-біріне қарсы тұрмайды, керісінше, бірін-бірі толықтырып, білім берудің дамуын анықтайды және жоғары стандарттарға жетуде өз үлесін қосады.

Бақылау сұрақтары:

1. Мәдениет, өркениет және этнос.
2. Жаһандану жағдайындағы мәдениет.
3. Бұқаралық мәдениеттің феномендері.
4. Педагогиканың үш типі: қалыптастыру педагогикасы, дамыту педагогикасы, бірігіп жасау педагогикасы.
5. Қазақстан мәдениетін дамытудың жағдайы мен болашағы қандай

XIV Бөлім

Диалектика және эпистемология теорияларының мәселелері

14.1 Диалектиканың басты ұстанымдары, заңдары мен категориялары

«Диалектика» (грек тілінен – сұхбат, пікірталас жүргізу өнері) термині түрлі мағыналық реңктерге ие. Сократ диалектиканы алғашқы болып, шындыққа түрлі ойлардың қақтығысуы арқылы қол жеткізетін диалог өнері ретінде қолданды. Платон диалектиканы ұғымдарды түрлерге немесе «тектерге» бөлу процесі ретінде қарастырды. Гегель диалектика түсінігін кеңейтті, оны ойдың қозғалу шеңберінен алып шықты, мәдениетте, тарихта болмыстың өзінде болатын қарама-қайшылықтардың қақтығысуы мен бірігуін көре білді. Марксистік философияда диалектика дәстүрлері қарама-қайшы бастаулардың қақтығысы негізінде жүзеге асатын жалпы байланыс пен даму тұрғысынан анықталды.

Диалектиканың қазіргі нұсқаларында оны дамыту ілімі ретінде түсінушілік жоқ. Диалектиканы біздің өмірімізді, санамыз бен тарихымызды түйреуші қарама-қарсылық, кереғарлық формасы ретінде ұғыну басым болып отыр. Диалектиканы түсіндірудің түрлі нұсқалары мүмкін болған үйлесімді синтезден бітімге келмейтін қарсылыққа дейінгі қарама-қайшылықтардың өзара байланысу принциптерін ұсынады. Алайда диалектиканың дерлік барлық моделі осы қарама-қайшылықтарды қосу құрылғысына ие не болмағанда диалектикалық қайшылықта басты қызмет көрсететін тұлға – адамдағы қайшылықтарды біріктіруге жол көрсетеді.

Принцип – білімнің күрделі, шоғырланған формасы, ол зерттеудің басты бағыттарын топтайды. Мұндай принциптерге негізінен даму принципін, диалектиканың, логика және таным теориясының теңдік (бірлік) принципін, жаппай байланыс принципін, абстрактіден нақтыға қарай көтерілу принципін, тарихи және логикалық бірлік принципін жатқызады.

Дамыту принципі қозғалысты материяның негізгі қасиеті (атрибуты) ретінде танудың тікелей нәтижесі болып табылады. Сонымен қатар дамыту принципі қозғалыстың көптеген түрінде оның жетекші формасы – дамытуды бөліп көрсетеді. Қозғалыс айналмалы (кері қайтатын), регрессивті және прогрессивті (қозғалыстың кері қайтпайтын формалары) болуы мүмкін. Дамыту қозғалыстың барлық үш түрін өзіне шоғырлайды, ол кері қайтпауды (бастапқы нүктеге толық оралуға мүмкіндіктің болмауы), сабақтастықты (ескімен жаңаның байланысы), бағыттылықты, кезеңділікті дұрыс деп есептейді.

Жаппай байланыс принципі дамыту процесінің ажырамас бөлігі, ол бірінші принциптің жүзеге асу шартын ашып көрсетеді. Пайда болу, өзгеру, даму құбылыстары өздігінен, окшау түрде жүзеге аспайды, ол ішкі және сыртқы байланысқа негізделеді. Ақыр аяғында, дамыту принципінің негізгі мазмұны ретінде қарама-қайшылықтың өрістетілуі қарсы байланыстың ерекше формасы болып табылады.

Диалектиканың, логика және таным теориясының теңдік (бірлік) принципі табиғат, адам ойы және қоғамды қамтитын дамыту процесінің даму заңдарының бірлігі, жалпылығын білдіреді. Гегельдің диалектикасында бұл принцип өзінің мүмкін болған нәтижелерімен (ойлау мен тұрмыстың теңдесу принципі) қанықтырылды. Материалистік диалектикада оны қолдануда қиындықтар туындады. Оның басқаша тұжырымы – объективті диалектика,

табиғат диалектикасы және субъективті диалектика, ой диалектикасы. Диалектиканың әр түрлі формалары осындай тұжырымдарда танылады, бәрақ ашылмайды. Үш түрлі пәндердің атаулары – диалектика, логика, таным теориясы пайда болғанда олардың әр түрлі формаларда дамуы анық және «принципшіл» болады. Ұсынылатын жауаптардың бірі келесідей анықтамаға саяды: диалектика табиғаттағы даму көріністерін зерттейді, бұл объективтілік диалектикасы; логика адам ойының даму ерекшеліктерін зерттейді; таным теориясы объективтілік диалектикасын субъективті диалектикаға байланыстыруға ұмтылады.

Абстрактіден нақтыға өрлеу принципі диалектика категориялары мен заңдарының танымдық мүмкіндігін өзіне шоғырлайды, ол таным процесін ұйымдастырады. «Абстракті» және «нақты» деген түсініктердің бірнеше мағыналары бар. Күнделікті өмірде көбіне нақтылық ұғымына жататын сезімділік, бейнеліліктен бөлек, абстракт дегенді парасаттылықтың синонимі ретінде түсінеді. Бұдан бөлек, абстракт ұғымы – жойылған қасиеттердің қатардан шығуы және олардың бастыларының ерекшеленуі. Бұл тұрғыда таным әрқашан абстрактілі, себебі ол ұғымдарға сүйеніп, жекені жалпылайды. Абстрактілі ұғымдарға жатқызылатын нақты ұғымдар объективті болмыс болып табылады, онда жандылар мен жансыздар бөлінбейді.

Логикалық және тарихи ұғымдардың бірігу принципі нақты ұғымның болмыста нақты танымға алмасуын түсінуге көмектеседі. Логикалық ұғым – шынайы даму заңдылықтарының теориялық ашылуы. Тарихи ұғым – болмысты және оның нақты формаларын өз уақытында, әр алуандығын сақтап өрістету процесі.

Кез келген ғылым, материалдық болмыстың қай аумағын зерттесе де тек қана заңдар жүйесін ғана құрмайды, ол әрбір ғылымның даму жолында жасалатын және оның негізі болып табылатын жалпы ұғымдардың белгілі бір категорияларын жасайды. Философиялық категориялар – бұл болмыстың жалпы сипаттары мен байланыстарын, тараптары мен қасиеттерін көрсететін ұғымдар. Бұлар ең алдымен материя және таным, сондай-ақ қозғалыс, кеңістік пен уақыт категориялары. Қарама-қайшылық, мөлшер, сапа, жоққа шығару, жеке және жалпы, мазмұн және форма, мағына және болмыс, себеп және салдар, қажеттілік және кездейсоқтық, ықтималдық және болмыс секілді категориялар. Бұл категорияларды зерттеу біздің жаппай даму және материалдық әлемдегі қатынастар туралы, диалектиканың негізгі заңдары туралы ойларымызды едәуір толықтырады.

Диалектиканың заңдары мен категориялары өзара байланысты. Диалектиканың жаңа заңдарын зерттегенде, олардың категориялар байланысы мен қатынасының мәнін көрсететінін байқаймыз.

Материалистік диалектиканың іргелі заңдарына жатады: қарама-қайшылықтардың бірігу және күресу заңы; сандық және сапалық өзгерістердің алмасу заңы; қарсылыққа қарсы келу заңы.

Қарама-қайшылықтардың бірігу және күресу заңы – диалектиканың ядросы болып табылады. Бұл кездейсоқ емес, ол диалектикалық өзгерістің,

дамудың себебі мен бастауын көрсетеді. Осы заңға сәйкес, әрбір зат және болмыс ішкі қайшылықтарға толы. Олар өзара байланыста болады: бір-бірін таңдай отыра, өз ішінде күрес жүргізеді. Ішкі қайшылықтар күресі материалдық әлемнің өзін өзі жетілдіру, өзін өзі дамыту көзі болып табылады.

Сандық және сапалық өзгерістердің алмасу заңы жаңа заттың қандай жолдармен пайда болатынын көрсетеді. «Сапа», «мөлшер» және «өлшем» категорияларынан бастаймыз. Сапа – бұл объектінің анықтылығы, ол заттың ерекше белгілерінің, сипаттамаларының, басқа объектілермен ұқсастықтарының бүтін және тұрақты жиынтығын көрсетеді. Саны – берілген сапа немесе бірдей сапалардың ішіндегі айырмашылықтарды сипаттау. Мысалы, Күн жүйесінің барлық планеталары бірдей қасиеттерге ие: масса, көлем, тегістік, Күн және өз өсін айналу уақыты және т.б. Алайда олардың саны жағынан айырмашылықтары бар. Әлемде тек қана сандық, немесе тек қана сапалық жақтан сипатталатын зат жоқ. Кез келген затты толықтай сипаттау үшін тек қана сапалық немесе сандық жағын айту жеткіліксіз. Өлшем – бұл берілген сапаның өзімен өзі қалу аралығы. Өлшем сапа мен санның ішкі байланысын көрсетеді, себебі берілген сапаның ішіндегі сандық айырмашылықтар белгілі бір шекарадан аса алмайды. Қарсылыққа қарсы келу заңы алдыңғы қарастырып өткен екі заңмен байланысты. Оның мәнін былай көрсетуге болады: қарама-қайшылықтардың бірлігі мен күресі негізінде дамыған кез келген жүйе іштей байланысқан бірнеше бірнеше кезеңнен өтеді. Бұл кезеңдер жаңаның бағынбайтындығын және дамудың әділ сипатын көрсетеді, бұл дамудың жоғарғы сатысында көрініс береді. Диалектикалық жоққа шығарудың негізгі мазмұнына екі сәтті жатқызуға болады: ескінің өлуі, жойылуы және сол уақытта дамуға қабілетті жаңа туманың дұрыс сақталуы. Қарсылыққа қарсы келу ең алдымен мыналарды болжайды: а) даму процесіндегі қайталанушылық; б) бастапқы жағдайға оралу, алайда жаңа жетілген деңгейде; в) дамудың нақты кезеңдерінің аяқталуын; г) дамудың шеңбер бойымен қозғалуға жанаспайтындығы. Қарастырылып отырған заңның мәні осыда.

Егер диалектика заңдары даму процесін ашса, онда болмыс құбылыстары мен заттарының өзара байланысы категориялар арқылы көрінеді. Тәжірибеде әлем құбылыстары мен заттарына сүйене отырып, оларды тани отырып, адам олардан көзге көрінерлік ұқсастықты тапты, ал бөлудің нәтижелерін категориялар мен ұғымдарда көрсетті. Себеп және салдар, мазмұн және форма категориялары және басқа категориялар адам санасында болмыстың осы категорияларына өзінің тәжірибе жүзінде миллиондаған рет қарсы келуіне байланысты қалыптасты. Осылайша, категориялар адамның тәжірибелік және танымдық қызметін көрсетеді, адам тарапынан қоршаған әлемді тану баспалдақтары болып табылады.

Тәжірибе мен танымның қорытындысы бола отырып, материалистік диалектика категориялары осы қызметтерде үлкен мәнге ие. Болашақ таным баспалдақтары ретінде олар адамға қоғам мен табиғаттың күрделі желісінде жол табуға көмектеседі. Сонымен қатар, заттардың бір-біріне тәуелділігі мен

өзара байланысын ашуға, олардың дамуындағы белгілі бір тәртіп пен заңдылықты ашуға және осыған сәйкес тәжірибе жүзінде әрекет етуге көмек береді.

Диалектика категориялардың, олардың пайда болу көздерінің мәнін аша отырып, ең алдымен олардың объективті сипатын айқындайды. Категориялардың бастауы – адамнан тыс өмір сүретін заттар мен құбылыстар. Мысалы, себеп және салдар категориясында бір зат пен құбылыс екіншісін тудырады, ал бұл екіншілер алдыңғылардың нәтижелері болып табылады. Маркстік диалектика тұрғысынан алсақ, категорияның бір маңызды сипаты олардың өзара байланысы, өзгергіштігі мен қозғалғыштығы болып табылады. Категориялардың бұл сипаттары материалдық әлемнің бірлігін, оның заттары мен құбылыстарының жаппай байланысын көрсетеді. Категориялар байланысының тығыздығы соншалық, кейбір жағдайларда олар бір-біріне өтуі, алмасуы мүмкін: себептер салдарға айналады, ал нәтижелер себепке айналады, қажеттілік кездейсоқтыққа және керісінше кездейсоқтық қажеттілікке айналады. Бірақ категориялар тек өзара байланысты болып қана қоймай, өзгергіш әрі қозғалмалы. Үнемі даму үстінде болатын материалдық әлемді көрсете отырып, олар өздері де өзгереді. Метафизиктер категориялардың диалектикалық табиғатын бұрмалайды. Олар әдетте категорияларды бір-бірінен бөледі, кейбір категориялардың рөлін елемей басқаларының мағынасын абсолюттендіреді. Бұл болмыстың өңін реакциялық саяси қорытындыларға қарай бұрмалауға алып келеді. Тек диалектикалық материализм тұрғысынан ғана категориялардың табиғатын тануға болады, оларды ғылыми таным және тәжірибелік қызметтің қаруы ретінде қолдануға болады. Ары қарай жеке категорияларды қарастырғанда, біз олардың ғылыми және практикалық мағынасын ашуға тырысамыз.

Материалдық әлемді зерттегенде, ең алдымен адамның назарын сансыз жеке, жалғыз заттар мен құбылыстар аударады. Сосын оларды салыстыра, салғастыра келе адам олардың жалпы, ұқсас сипаттары мен байланыстарын табады. Кез келген зат өзіне ғана тән, ерекше сипаттарға ие болады.

Мазмұн – бұл белгілі бір зат немесе құбылысты құрайтын элементтер мен процесстер жиынтығы. Форма – бұл мазмұнның құрылымы, ұйымдастырылуы, ол мазмұнға қатыстылығы жағынан сыртқы зат болып есептелмейді, оған іштей тән болып келеді. Қозғалысқа байланысты «элементарлық» бөлшектер мен процесстер химиялық элемент атомының мазмұнын көрсетеді. Осы бөлшектерді ұйымдастыру, олардың атомда орналасу реті оның өз формасын құрайды.

Мағына ұғымы мазмұн ұғымына жақын. Егер мазмұн аталған затты құрайтын барлық элементтер мен процесстердің жиынтығын құрайтын болса, мағына – заттың басты, ішкі, салыстырмалы түрде тұрақты жағы. (немесе оның тараптары мен қатынастарының жиынтығы). Мағына заттың табиғатын анықтайды, мағынадан оның барлық жақтары мен белгілері туындайды. Мысалы, тірі ағзаның мәні оған тән зат айналымы болып табылады. Ол барлық өмірлік хабарламалардың негізінде жатыр, кез келген тірі дененің

ішкі табиғатын құрайды. Құбылыс – бұл мағынаның сыртқы, тікелей көрінісі, көріну формасы.

Объективтік әлемде біз, құбылыстардың үнемі әрекеттесуін байқаймыз, нәтижесінде олардың кейбірі туындайды да, кейін өмірге жаңалары келеді, ал бұлар өз кезегінде үшінші болып табылады. Алдыңғыға себеп болып, келесінің туындауына ықпал ететін құбылыстар немесе әрекеттес құбылыстар тобы себеп деп аталады. Себептің ықпалымен туындайтын құбылыс нәтиже деп аталады. Себеп барлық уақытта нәтижеге алып келеді, алайда уақыт ағымы себептің жеткілікті белгісі болып табылмайды.

Белгілі бір жағдайларда міндетті түрде орын алатын құбылыс немесе оқиға қажеттілік деп аталады. Қажеттілік мағынадан, дамушы құбылыстың ішкі табиғатынан туындайды. Ол үнемі осы құбылыс үшін тұрақты болып табылады. Кездейсоқтықтың қажеттіліктен айырмашылығы ол аталған заттың табиғатынан туындамайды, ол тұрақсыз, уақытша.

Жаңа, дамушы зат әрқашан да қажетті болып табылады, бірақ ол бірден пайда болмайды. Алдымен оның пайда болуы үшін белгілі бір алғышарттар, факторлар құрылады, кейін мұндай алғышарттар дамып, жетіледі және объективті заңдардың күшімен жаңа зат пен құбылыс өседі. Жаңа заттың пайда болуының бұл алғышарттары ықтималдық деп аталады. Ықтималдықтар объективтік заңдылықтардан туындайды. Қоршаған орта мен ағзаның бірлігі заңы сыртқы жағдайды өзгерту арқылы ағзаға ықпал етуге, өсімдіктер мен жануарлардың жаңа түрлерін шығаруға мүмкіндік жасайды.

14.2 Эпистемология

Эпистемология білімнің мәні мен табиғатын, оның құрылымы мен дамуын зерттейді. Әдетте, білім анализі теориялық философияда, тұрмыс туралы ғылым – онтологияда жүзеге асырылады. Классикалық жаңаевропалық философияда бұл анализ әдетте «адамның ақыл-ойы» туралы жалпы зерттеулер аясында беріледі. Таным туралы түсініктің іргесін қалаған Декарт, Локк, Лейбниц, Юм, Кант секілді философтардың еңбектерінде осылай көрсетілген.

XIX ғасырдың ортасынан бастап философиялық білімнің осы саласы білімнің мәнін, оның құрылымы мен дамуын – «гносеологияны» немесе таным теориясын зерттеумен айналысатын ерекше философиялық-әдістемелік пән ретінде ұғындырыла бастады. XX ғасырдан және соңғы онжылдықтан бастап оны ағылшынша үлгімен – «**эпистемология**» деп атау жиілеп кетті. Классикалық философияда осындай терминдік нақтылықтарға арналған қандай да бір терең себептер жоқ. Олар тек білім теориясы жайлы көбіне ағылшын тілді философтар жазатыны туралы фактті көрсетеді. Классикалық емес философия «эпистемология» терминін кейбір категориялық айырмашылықтарды көрсетуге қолданады. Мысалы, егер гносеологияда таным мәселелері субъектілі-объектілі қатынастар арқылы қарастырылса, эпистемологияда акцент субъектіден объектіге (яғни, білімнің

өзіне) алмасады. Білім туралы зерттеу тереңдей түсуде, жаңа философиялық-әдістемелік бағыттар мен тәсілдер, ғылыми әдістер (аналитикалық, құрылымдық-функционалдық және басқалар) пайда болды. Басқаша айтқанда, білім мен объектінің қатынасы қазіргі уақытта таза танымдық жағдайлардың шегінен шығып кетіп отыр.

Эпистемология – бұл объект туралы білімді қалай алуға болатындығын және ол туралы шынайы ұсыныс жасау мәселесін қарастыратын теория. Басқаша айтқанда, эпистемология – ол танымның шығу тегіне, әдістеріне, дамуына және басқа да мәселелеріне байланысты сұрақтарға жауап табумен айналысатын теория.

«Эпистемология» сөзі гректің «episteme» – білім, және «logos» – сөз, ғылым деген сөздерінің тіркесуінен пайда болған. Ең алғаш рет бұл терминді **Дж.Ф. Ферье** (1808-1864 жж.) қолданған. Erkenntnistheorie (таным теориясы) немісше түсінігі **К.Л. Рейнхольдом** (1758-1823 жж.) тарапынан енгізілген. Орыс тілі әдебиеттерде эпистемология ұғымының орнына көбіне таным ұғымы қолданылады.

Таным теориясы (гносеология) – бұл философияның таным табиғатын, оның мүмкіншіліктері мен шекараларын, шынайылық пен білімнің қарым-қатынасы мәселелерін зерттейтін саласы. Ол таным процесінің жаппай алғышарттарын, білімнің деректілік шарттарын, таным формалары мен деңгейлерін және басқа да мәліметтерді зерттейді.

Таным – ең алдымен қоғамдық-тарихи тәжірибемен шартталатын білім алу және оны дамыту, оны үнемі тереңдету, кеңейту және жетілдіру процесі. «Білім» термині әдетте үш негізгі мағынада қолданылады:

- бір нәрсені жасау, жүзеге асырудағы білгірлікке негізделетін қабілеттер, икемділік пен дағдылар;
- кез келген танымдылық мәні бар ақпарат;
- адамның болмысқа қатынасының ерекше танымдық бірлігі, гносеологиялық формасы, ол өзінің тәжірибелік байланыс атты «жолдасымен» бірге не өзара байланыста өмір сүреді.

Екінші және үшінші аспектілер – гносеологияны, таным теориясын талқылау пәні болып табылады.

Таным және оны зерттеу бір рет қана берілетін өзгеріссіз құбылыс емес, ол белгілі бір заңдар бойынша дамитын «әлдебір диалектикалық» құбылыс. Өзінің даму жолындағы әрбір кезеңінде білім таным теориясы тарихының бейнесін жасайды.

Таным қоғамдық тәжірибемен тығыз байланыста дамиды және жетіле түседі. Тәжірибе – бұл адамның қоршаған ортаны материалдық жағынан игеруі. Бұл әлемде адамдар өздерінің мәнді күштерін мүлт кеткізіп, материалдық заттар жасайды.

Заманауи философияда таным процесіндегі тәжірибенің рөлі талқыланады. Мысалы, К. Поппер теория мен практиканың бірлігін жоюдың немесе (мистицизм секілді) оны мифпен алмастырудың ретсіздікке алып келетінін айтады. Ол тәжірибе – теориялық білімнің дұшпаны емес, ал «оған баратын ынталандырғыш» деп көрсетеді.

Танымның кез келген формада болса да тікелей мақсаты – ол шындық. Оған барар жол әдетте күрделі, қиын және қарама-қайшылықтарға толы. Заманауи философия сөздігіне сәйкес, «ақиқат (грек тілінен *aletheia* «жасырын болмау») – өз затына сай келетін білім. Ақиқаттың басты қасиеттері мен белгілерінің қатарына: өзінің сыртқы бастауына байланысты объективтілік және ішкі мінсіз мазмұнына байланысты субъективтілік; процессуалдық сипат (ақиқат «жалаң нәтиже» емес, ол процесс); мазмұндағы абсолютті, тұрақты және салыстырмалы, нақты, өзгермелі сипаттардың бірлігі (яғни, «мәңгі ақиқаттар»); абстракті және нақтылықтың өзара байланысы («ақиқат әр уақытта нақты»). Кез келген шынайы білім (ғылымдағы, философиядағы және өнердегі) өз мазмұны мен қолданылуы жағынан анықталады. Ақиқаттың қарама-қайшылығы және оған қарай танымның жылжуы адасу болып табылады. Ақиқат критерийлері эмпирикалық (машық, тәжірибе) және эмпирикалық емес (логикалық, теориялық және қарапайымдылық, сұлулық, білімнің іштей жетілуі секілді).

Ақиқаттар эмпирикалық және теориялық болады. Эмпирия – бұл тәжірибе. Тәжірибелерден біз жеке эмпирикалық ақиқаттар туралы түсінік аламыз. Көбіне олар үстіртін болып келеді, заңды мәртебеге таласпайды және әр түрлі жағдайлармен жеңіл әшкереленуі мүмкін. Теориялық шындықтар эмпирикалық шындыққа толықтай қарама-қайшы болып келеді. Олар заңның қатаң тұжырымдарында бекітілген, яғни кездейсоқ немесе үстіртін емес, терең заттық байланыста болып келеді.

Адам ақиқатты ашпай, өзінің субъективті образдарын айналасындағылармен салыстырмай өмір сүре де, дами да алмайды. Сондықтан да ақиқат туралы шындық ежелгі уақыттарда пайда болды. , ақиқатты ашу шарттары және оның тұрмыстағы жағдайы туралы сұрақтармен бірге олардың жауаптары да туындап отырды.

Біріншіден, көне замандардан бастап тарихтың бүкіл кезеңдерінде скептицизм бағыты (немесе басқаша релятивизм) өмір сүрді. Скептиктер барлығына ортақ шындықты іздеу – нәтижесіз, қайырымсыз жұмыс деп есептеген. Мораль не болмаса табиғат мәселелері болсын, кез келген сұрақтар бойынша екі тікелей қарама-қарсы пікірлерді қалыптастыруға болады, олардың екеуі де теңдей негізделеді.

Ақиқатты танудағы екінші ірі бағыт **объективті идеализм** деп аталатын ілімдерге байланысты. Оның мәні ежелгі грек философы Платонның тұжырымдарында көрсетілген. Платон объективті идеялар (эйдостар) әлемі өмір сүреді, ал біздің күнделікті өміріміз – тек қана оның көлеңкесі, жартылай көрінісі деп есептейді. Сұлулық, Әділдік, Махаббат идеялары шынайы тұрмысты құрайды. Олар барлығы үшін ақиқат, ядро, нұсқа болып табылады.

Шындықты ұғынудың және бір бағыты – бұл субъективті идеализм. Ол әсіресе XVIII ғасырдағы ағылшын епископы Джорж Беркли еңбектерінде жарқын көрініс тапты. Беркли біз нақтылықпен біле алатын жалғыз шындық ол біздің сезімдеріміздің шындығы. Қалғандарының барлығы – ақылдың құрылымдары.

XVII ғасырдағы неміс философы, таным мен сананың белсенділік идеясын алға тартқан Иммануил Канттың берген түсініктері үлкен эвристикалық құндылықты (танымға себепші болатын) құрайды. Ол біздің танымдық қабілетімізді күрделі құрал деп есептеді, оның көмегімен әлем бейнесі дәйекті түрде өзінше құрылымданады. Бірақ әлем бейнесін жасайтын танымдық қабілет материалы сыртқы әлемнен, яғни «өзімен өзі жатқан» әлемнен алынады. Біздің миымызда өмір сүретін әлем бейнелері, Канттың ойынша, адамгершіліктен тыс болмысты көрсетпейді, және біз адам көзқарасынан тыс болмыс көрінісінің қалай болатынын білмейміз және біле де алмаймыз, бірақ сонда да таным объективтілікке деген сүйенішсіз мүмкін емес. Танымның өз бейнесін жасайтын материалы сананың өзіне байланысты емес. Осылайша, ақиқат әлемнің өзінен шығатын сәттермен қоса субъективті-объективті болып табылады.

Ой тарихында шындық туралы екі қарама-қайшы түсінік бар. Бір көзқарас шындықты объективті, ешқандай жеке ойларға тәуелді емес, сондықтан да абсолютті деп қарастырады. Шындықтың абсолюттілігі – бұл толық көлемдегі білім, оның мазмұны толығымен болмысқа сәйкес келеді және ғылымның ары қарай даму жолында өзгертілмейді. Бұл дегеніміз осы шындықтың ешқайда, ешқашан, ешкімнің тарапынанто бұрмаланбайтындығын білдіреді. Ол ашылған сәтінен бастап барлық халықтар мен уақыттар үшін сол қалпында қалады. Және тек қана адамдар үшін ғана емес, кез келген саналы зат үшін ақиқат сол күйінде қалады.

Скептиктер тарапынан насихатталған ақиқатқа деген және бір көзқарас біздің білімдерімізде ешқандай ерекшелік жоқ, барлығы релятивті, яғни өткінші, өзгермелі деп түсіндіреді. Салыстырмалы шындық дегенде олар өзінің бүкіл объективті мазмұны бойынша аяқталмаған және толық емес болып табылатын білімді меңзейді, яғни бұл білім ерте ме кеш пе өзгеріске түседі. Әрбір кезең және әрбір дәуір өзінің жаңа көзқарастарын енгізеді.

Осы жерде мынадай сұрақ туындайды: кімдікі дұрыс, абсолюттік шындықты жақтаушылар ма, әлде релятивистер ме? Ойымызша, екеуі де емес. Шынайы білім – бұл болмыстың дамушы моделі, сондықтан да ол тұрақтылық пен өзгергіштік сипаттарын қатар алып жүреді.

Заманауи философияда шындықтың үш тұжырымы ерекше түрде бөліп көрсетіледі: сәйкестік (корреспонденция), когеренттілік және прагматикалылық тұжырымдамасы.

Сәйкестік тұжырымдамасы бойынша шындық субъект және объект психикасының өзара сәйкесу формасы. Аристотель шынайы және жалған ұғымдар заттарда емес, ойда өмір сүреді деп есептеген. Сезім мен ойдың дәл сәйкестенуінің қарабайыр схемасы объектіге жеткіліксіз болып табылады. Жеке ойлау тек ойлау жүйесінде ғана өз мәніне ие болады. Жол-жөнекей көпдыбысты логикалық құрылымдар болса, пайымдаулар мен талқылаулардың нәтижелілігін, байланыстылығын есепке алуға тура келеді. Бұл тұрғыда шындықтың когерентті байланысы туралы айтуға болады. Когеренттік дегеніміз айтылымдардың өзара үйлесімділігі. Шындықтың когерентті концепциясын дамытуға Лейбниц, Спиноза, Гегель елеулі үлес

косты. Шындықтың когеренттілік концепциясы сәйкестілік тұжырымдамасын жоққа шығармайды.

Тәжірибені шындықтың критерийі ретінде есептейтін тұжырымдама өз бастауын грек софистикасы мен ежелгі Қытай философиясынан алатын шындықтың прагматикалық тұжырымдамасы деп аталады. Прагматикалық тұжырымдаманы дамытуға өзіндік елеулі үлес қосқан марксизм және американдық прагматизм жақтастары. Марксистер шындық істердің объективті жағдайын көрсетеді деп санаған; ал прагматиктер шындықты сезімдер, ойлар, идеялардың «жұмысқа қабілеттілігі», олардың көзделген мақсатқа қол жеткізудегі пайдалылығы деп санады.

Американдық философ Н. Решердің ойы құнды болып табылады, оған сәйкес шындықтың үш концепциясы жойылмайды, керісінше бір-бірін толықтырып отырады. Философиядан проблематиканы алып тастауға деген ұмтылыс сәтсіздікке ұшырады.

Ғылыми рационалдылықтың қазіргі даму жолында ғалымдар және әдіскерлер тарапынан көп қайтара болып жатқан зерттеулер шындық критерийлерінің жойғыш реестрінің мүмкін еместігін мойындауға алып келеді. Бұл әр уақытта үдемелі дамып отыратын ғылым дамуымен, оның трансформациясымен, жаңа, классикалық емес сатыға алмасуымен ерекшеленеді. Критерийлердің кетігін толтыру үшін, жаңа үлгідегі прогрессизм немесе қарапайым еместік, нақтылық, сыншылдық, қажеттілік секілді ұғымдарға арқа сүйейміз. Заттық-тәжірибелік қызмет, объективтілік секілді ұғымдар бірінші орынға қойылатын, ал екінші орынға логикалық қайшылықсыздық, қарапайымдылық және эстетикалық ұйымдастырушылық секілді ұғымдар қалдырылатын бұрынырақ белгіленген өлшемдер шынайы білім өлшемдерінің қатарына жатады.

Бақылау сұрақтары:

- 1.Диалектика адамның ғылыми-танымдық және тәжірибелік-өзгерушілік қызметінің логикасы және әдістемесі ретінде.
- 2.Диалектиканың басты ұстанымдары мен заңдары.
- 3.Диалектиканың басты категориялары.
- 4.Ғылыми танымның ерекшелігі және оның динамикасы.
- 5.Шындық пен адасудың қасиеттері мен критерийлері қандай?

XV Бөлім

Техника және глобалистика философиясы

15.1. Техника философиясы

Техника мен технология әркез болған, себебі адамзат тарихы еңбек құралдарын, яғни ең қарапайым техниканы қолдана бастаған кезден басталады. Бұдан бетер, адамзат тарихының барысы көбіне техниканың біртіндеп дамуы мен қоғам үшін қолжетерлік технологиялардың жиынтығымен анықталады.

Техника батыс христиандық өркениеттің сол бұрынғыдан бар ежелгі механизмдердің үйлесімі болып табылатын техниканың өз қарамағына бу, минералды отын, электр тоғы, ең ақыры атомдық ыдырау түріндегі жаңа қуат көздерін алған Жаңа және Қазіргі уақытта қарқынды дами бастайды. Сол кезден бастап әлемнің бір де бір мемлекеті техника саласында болып жатқан өзгерістерден тыс қалғысы келмеді.

Өзінің даму барысына қарай, техника философиялық ұғыну тақырыбына айналады. 1877 жылы Брауншвейгте техника мәселелерін жүйелі философиялық қалыптастырудың бастапқы нүктесі деп саналатын философ-антрополог **Э.Капптың** «Техника философиясының негіздері» атты кітабы жарық көреді. Шамамен осы уақытта Францияда **А.Эспинас** философиялық тәсіл мен философиялық терминдерге негізделетін жалпы техника теориясын қалыптастыру жұмыстарын жүргізе бастайды, оның аяқталуы 1897 жылға келеді. Орыс философтарының жұмыстары арасында атақты инженер П.К.Энгельмейердің «Шығармашылық теориясы» (1910) және «Техника философиясы» (1910-1913жж.) тәрізді еңбектерін атап кету қажет.

«Техника» ұғымының қатал, бірмәнді анықтамасы осы күнге дейін жоқ. Мысалы, техника ретінде жасанды түрде құрылған заттарды (артефакттарды) ұғынатын болсақ, онда, мәселен, қала құрылыстарын, картиналар мен мүсіндерді қайтпекпіз? Француз философы әрі элеуметтанушысы **Жак Эллюль** (1912-1994жж.) «Техникалық жүйе» кітабында «техниканы «адам қызметінің кез келген саласында ... сөзсіз тиімділікке ие ұтымды қалыптастырылған әдістердің қосындысы ретінде анықтайды». Басқаша сөзбен айтқанда, техниканы ол техногенді өркениетке тән белгілі бір ұтымдылық түрі ретінде қарастырады. Неміс техника философы Ф.Раппе анықтамалардың екі түрін бөліп көрсетеді – тар және кең. Тар мағынада техника ретінде ол инженерлік қызметпен байланысты жасалған артефактыларды санайды. Ал кең мағынада – кез келген тиімді әдіснамалық қызмет саналады.

Қазіргі кезде негізгі мәселелердің бірі ретінде техниканың табиғат пен қоғаммен байланысына қатысты мәселе қалып отыр. Әдетте бұл мәселені қарастыру барысында Жаңа дәуір ғылымы мен философиясымен қалыптастырылған екі базалық идеяға негізделеді. Оның біріншісі – ғаламшардың табиғи қорларының шектеусіздігі туралы түсінік болса, екіншісі – адамның табиғатқа үстемдік ететін «табиғат патшасы» болып табылатындығы туралы түсінік. Дегенмен бұл идеялар бүгінде қате болып шықты. Бір жағынан, ғаламшар қорлары шектелген, себебі ілгерілеудің шексіз экстенсивті дамуы мүмкін емес. Екінші жағынан, адам – табиғаттан

тыс өмір сүре алмайтын, бар болғаны табиғат бөлігі ғана екендігі туралы ұғыну келеді.

Осы орайда техника философиясының алдында адами қоғамның әлеуметтік және технологиялық дамуындағы өзара байланыс туралы мәселе пайда болды. Детерминизм үлгілерінің алуан түрлігі арасында «технологиялық детерминизм» ең көп таралғаны болды, оның көптеген түрлері ажыратылды. Марксизм философиясына сәйкес, өндірістік күштердің даму деңгейі, яғни техниканың жағдайы өндірістік қатынастардың деңгейін анықтайды. Өндірістік қатынастар сипатының өндірістік күштердің даму деңгейіне сәйкестік заңының әсері «формацияны» анықтайтын «өндіріс тәсілі» ұғымы арқылы ашылады, ал аталған формациялардың бес түрі ажыратылады – алғашқы қауымдық, құлиеленушілік, феодалдық, капиталистік және болашақта – бүкіл тарихтың ақырғы формациялары ретінде социалистік және коммунистік.

Марксистік тәсілде техникалық ілгерілеу бейнебір квазиавтономды процесс ретінде ұғылады, оның барысымен қоғамда болып жатқан барлық әлеуметтік-мәдени өзгерістер анықталады. Мұндай тарихи және технологиялық процеске деген көзқараста қамтылған ақиқат адамдардың әрекеттері толықтай еркін болып табылмай, сол қоғамда қалыптасқан технология ұсынатын құралдар жинағымен шектелетіндігінде көрініс табады.

Бұл тұрғыдан, технологиялық детерминизмді жақтаушылардың ұстанымы, әрине, дұрыс, олардың қатарында Г.-М. Мак-Люэнді, М. Кастельсті, Л. Мэмфордты атауға болады.

Расында да, ХХІ ғасырды техниканы әлеуметтік өмірдің түрлі салаларында кеңінен қолдануымен сипаттауға болады. Ол түрлі басқару салаларында да бұрынғыдан белсендірек қолданыла бастап, әлеуметтік дамудың қайсыбір жолдарын таңдауға іс жүзінде әсер ете бастайды. Техниканың осы жаңа қызметін кейде оның әлеуметтік күшке айналуы ретінде сипаттайды.

Канадалық философ әрі мәдениеттанушы **Маршалла Мак-Люэннің** (1911-1980 жж.) «бастапқыда біз технологияларды қалыптастырамыз, ал кейін олар бізді қалыптастырады» деген сөздері қазір де өзектілігінен айырылған жоқ. Өз кезінде ғалым үлкен өмірге «өз анасының теледидарымен бірге жарнама арқылы әлемнің барлық кезеңдері мен кеңістіктерін бірге сорған ұрпақтардың» келуін көрсеткен. Ол ХХ ғасырдың орта тұсында-ақ адам қолының теледидар батырмасымен, теледидардың көзбен, компьютердің денемен, адамның Желімен бітісуін болжаған. Мак-Люэн жаңа шынайы болмыстың келуін жаршылаған.

Әлеуметтанушы **Мануэль Кастельс** *«Ақпараттық дәуір: экономика, қоғам және мәдениет» трилогиясында былай деп көрсетеді:* «Біз қарқынды әрі индустриялық дәуір шегінен асып кеткен қозғалыс туралы белгі беретін жаңылысқан жаңарулар дәуірінде өмір сүреміз. Бірақ осы ауысуды картаға салатын ұлы әлеуметтанушылық зерттеулер қайда? Зияттылығы аздар ақпараттық қоғамды түсіндіріп бақса, зияттылықтан жұрдай постмодернизмге дербес әлеуметтік түсініктеме беріп әуреленуде».

Іргелі өркениеттік процестерді Жан-жақты талдау негізінде Кастельс ақпараттық технологиялардың қазіргі әлемде түбегейлі жаңа рөл атқаратындығы туралы тұжырымға келген. Қарадүрсін технологиялық детерминизмді сынай келе, ол ақпараттық технологиялар заманында **өндіріс, тәжірибе, билік және әлеуметтік сәйкестіктер** арасындағы өзара байланыс күшейе түсетіндігі туралы болжам айтады.

Кастельстің пікірі бойынша, «даму тәсілдері – еңбектің материалға әсер етуін жүзеге асыратын технологиялық сызбалар, олар өнім жасау үшін, ақырында экономикалық артықшылықтың көлемі мен сапасын детерминациялайды». Оның ойынша, «дамудың жаңа, ақпараттық тәсілінде өндірімділік көзі **білімді қалыптастыру, ақпарат пен символикалық коммуникацияны өңдеу технологиясында** қамтылады. Әрине, білім мен ақпарат дамудың барлық тәсілдеріндегі ең маңызды элементтер болып табылады, себебі өндіріс процесі әрқаз білім деңгейі мен ақпараттың өңделуіне негізделеді. Дегенмен, дамудың ақпараттық тәсілі үшін, **білімге негізгі өндірімділік көзі ретіндегі білімнің әсер етуі** өзіндік ерекшелік болып табылады».

Американдық философ әрі әлеуметтанушы **Льюис Мэмфорд** (1895-1990 жж.) қоғам дағдарысының себебін «мегамашиналар» рөлінің тым күшейіп кетуінде көреді. «**Машина туралы миф**» кітабында ол адамды құрал өндіріп, оны басқарушы ретінде технократиялық бейнелеу енді артта қалғандығын айтады. Жағымсыз технологиялық детерминизм тұрғысынан Мэмфорд бүгінде техниканы пайдаланып басқаратын адам емес, керісінше техника адамдарды пайдаланып басқаратындығын көрсетеді. Оның айтуынша, адамдардың техниканы басқару процесі өзінің шоғырландырылған көрінісін жансыз әрі келбетсіз Мегамашинадан тапқан. Бұл Мэмфордтың айтуынша, адам қызметінің өте ұтымды, технократиялық әлеуметтік ұйымдастырылуы болып табылады.

Техниканың әлеуметтік функциясының қалыптасуының жарқын көрінісі ретінде **энергия мен білімді қолдану арқылы өндіріс құралдарын пайдалану функциясы ретіндегі материал мен еңбек арасындағы қатынастардың** өзгеруі саналады. Бұл процесс «**даму тәсілдерін**» анықтайтын өндірістегі техникалық қатынастарды сипаттайды.

Заманауи техника қоғам өмірінің барлық салаларына әсер етті, атап айтқанда, материалдық өндіріс саласы революциялық өзгерістерге ұшырады, әлемнің дамыған елдерінің әлеуметтік құрылымы айтарлықтай өзгерістерді өткерді. «**Қазіргі техника**» кітабында К.Ясперс былай деп көрсетеді: «Техниканың нақтылығы адамзат тарихында ақылға қонбайтын өзгеріске алып келді, оның барлық салдары тіпті ең қиялшыл оймен болжамдана алмайды. Бірақ бір нәрсе ғана айдан анық: техника – тек құрал ғана, өздігінен ол жақсы да, жаман да бола алмайды. Мәселе адамның одан не жасайтындығында, оны қандай мақсатта пайдаланып, қандай жағдайда қолданатындығында. Оны пайдаланатын адамның өзі қандай, техниканы қолдану арқылы оның көздейтін мақсаттары қандай? Техника өзінің

көмегімен қол жеткізілетін нәтижелерге тәуелсіз, яғни бұл дербес мәннен көрі құралдың мақсаттан үстем болуы.

15.2. Қазіргі заманның ғаламдық мәселелер философиясы

Ғаламдық мәселелер (француздың global сөзінен аударғанда «жалпы», от латын globus (terrae) сөзінен – жер шары) кенеттен әрі бүгін ғана пайда болған жоқ. Олар бұрын да азды-көпті түрде жергілікті, өңірлік қайшылықтар түрінде болып келген, қазіргі заманда әлеуметтік-экономикалық және ғылыми-техникалық ілгерілеудің біркелкі болмауының, сондай-ақ, бүкіл қоғамдық қызметтің ұлғайып келе жатқан интернационалдандырылу процесінің және осыған байланысты адамзаттың ықпалдасуының күрт шиеленісуі салдарынан ғаламшарлық сипатқа ие болып отыр. Ғаламдық мәселелерді анықтаудың критерийлеріне сандық және сапалық критерийлер жатқызылады. Сандық критерий ретінде аумақ көлемін атауға болады. Бұл критерийге сәйкес, бір мемлекетке немесе мемлекеттер тобына тән келетін өңірлік немесе жергілікті мәселелерге қарағанда, тұтастай ғаламшарға, оның жалпы бір өңіріне қатысты кез келген мәселені ғаламдық деп атауға болады. Ғаламдық мәселелерді анықтаудың сапалық тұсы олардың қандай да бір сипаттамаларынан көрініс табады, мысалы:

– бұл мәселелер бүкіл адамзаттың және әрбір жеке адамның өмірлік мүдделеріне қатысты болады;

– олар болашақ әлемдік дамудың, қазіргі өркениеттің тіршілік етуінің объективті факторы болып табылады;

– ғаламдық мәселелерді шешу (жеңу) үшін, бүкіл халықтардың, кем дегенде ғаламшар халқының басым бөлігінің күш-жігері қажет етіледі;

– ғаламдық мәселелердің шешілмеуі мен шешілмегендігі болашақта түзетуге келмейтін салдарға алып келуі мүмкін.

Қоғамдық дамудың ғаламдық мәселелеріне өзіндік икемділік тән, себебі олар үнемі өзгеріп отыру арқылы түрлі қарқындылыққа, демек, қайсыбір тарихи замандағы маңыздылыққа ие болады. Ғаламдық мәселелердің кейбіреуінің шешілуімен соңғылары әлемдік ауқымдағы өзектілігінен айрылып, басқа деңгейге, мысалы, жергілікті деңгейге ауысуы немесе мүлдем жойылып кетуі мүмкін. Барлық ғаламдық мәселелер күрделі өзара байланыста әрі өзара тәуелділікте болады. Бұл қандай да бір мәселенің шешілуі оған басқа мәселелер жиынтығының әсерін ескеруді болжайды.

Әлемнің кез келген бөлігінде үнемі жаңа мәселелер пайда болып жататындығын байқаусыз қалдыру мүмкін емес, мұндай мәселелер тез арада әлемдік, жалпы адамзаттық мәселелер деңгейіне өтіп жатады. Мәселен, соңғы кезде адамзат жердің озон қабатының жұқаруы булану әсерін бергендігінің куәсіне айналды, бұдан басқа жүре пайда болған имунтапшылығы синдромы (СПИД) да бар, және басқа да көптеген мәселелер.

Ғаламдық мәселелер бір-бірімен тығыз байланыста болады, олардың пайда болу және даму көздері де ортақ, сондықтан оларды белгілі бір

тәсілмен жіктеп, жүйелендіру, олардың пайда болу себептері мен қоғам оларды шеше алатындай жағдайларды ұғыну аса маңызды. Жоғарыда аталған критерийлер мен ерекшеліктердің негізінде келесі ғаламдық мәселелер бөліп көрсетіледі:

- әлемдік термоядролық соғыстың алдын алу;
- барлық халықтардың дамуына бейбіт жағдайды қамтамасыз ету;
- артта қалушылықты жою, жер бетінде аштықты, қайыршылық пен сауатсыздықты болдырмау арқылы дамыған және дамып келе жатқан елдер арасында экономикалық деңгей мен адам басына шаққандағы табысы арасында ұлғайып бара жатқан алшақтықты жою;

- дамып келе жатқан елдерде халық санының қарқынды өсуін («демографиялық дүмпу») тоқтатып, дамыған капиталистік елдерде «де популяция» қаупін жою;

- қоршаған ортаның, соның ішінде атмосфераның, Дүниежүзілік мұхиттың апатты ластауының алдын алу;

- адамзаттың одан әрі экономикалық дамуын қалпына келетін және қалпына келмейтін қажетті табиғи қорлармен; оның ішінде азық-түлікпен, өнеркәсіптік шикізатпен және қуат көздерімен қамтамасыз ету; ғылыми-техникалық революцияның тікелей алшақ кері салдарының алдын алу.

Өткен ғасырдың 70-жылдарындағы осы мәселелері Рим клубының өз қатарында түрлі елдердің белгілі ғалымдарын, мәдениет қайраткерлерін, кәсіпкерлерін, мемлекеттік қайраткерлерін біріктіретін көрнекті дүниежүзілік ұйымның зерттеу нысанына айналды. Бірнеше жыл қатарынан бұл ұйымды ірі итальян кәсіпкері әрі экономист **Аурелио Печчеи** (1908-1984 жж.) басқарып келген.

Өзінің атақты «Адами қасиеттер» кітабында ол 70-жылдардың басына қарай әлемде қалыптасқан экологиялық жағдайды дағдарыстық жағдай ретінде атайды. Ол материалдық құдыреті өз шыңына жеткен адам ғаламшарды өз империясына айналдыра бастағанын баса көрсетеді, ал бұл экологиялық апатқа апарары сөзсіз. Адам баласы өзінің күннен күнге өсіп бара жатқан ұмтылыстары мен қажеттіліктерінің салдары жөнінде еш ойланбастан, өзінің тойымсыз тұтыну тәбетін одан бетер ұлғайтуда. Адаммен қалыптастырылатын алуан қырлы жасанды әлем табиғатты одан әрі шеттетуде.

А. Печчеи ғаламшар көлемінің шектелгендігі адамның табиғатқа қатысты экспансиясының да шегін болжайтындығы туралы тұжырымға келеді. Мұндай тұжырым әлемдік мәдениетте басым келетін өндірістік көрсеткіштердің тоқтаусыз өсуіне бағдарланған бағытқа қайшы келіп, адамның табиғатқа қатысты ойлауының жаңа стилінің символына айналды. Осының нәтижесінде адамның табиғатқа деген жаңа құндылықты қатынасы, яғни қоғам қажеттіліктері мен табиғат мүмкіндіктерінің салыстырмалы түрде өлшеулі қатынасы қалыптаса бастады.

XX ғасырдың 80-жылдарынан бастап шектелген даму тұжырымдамасының орнына Рим клубының адамзаттың үздіксіз дамуы мен органикалық өсуі туралы жаңа тұжырымдамасы келеді. Бүгінгі әлем дамуының жаңа

үлгісін негіздей келе, Рим клубы атынан М.Месарович ғаламдық мәселелер ретінде келесілерді атап көрсетеді:

- жер халқы санының өсуін азайту;
- қалпына келмейтін қорлардың пайдаланылуын қысқарту;
- қоршаған ортаның ластану және қиратылу деңгейін азайту;
- теңсіздікті азайту;
- аштық пен кедейлікті жою.

– Нобель сыйлығының иегері, ғалым этолог әрі философ **Конрад Цахариус Лоренц** өзінің «**Өркениетті адамзаттың сегіз үлкен күнәсі**» кітабында келесі ғаламдық мәселелерді қарастырады:

1) жер бетін мекендейтін адамдар санының көбеюі, бұл адамды басы артық әлеуметтік қатынастардан қорғануға мәжбүр етіп, оның тар кеңістікте адамдардың тығыз шоғырлануы салдарынан пайда болатын агрессия-шылдығын тудырады;

2) табиғи өмірлік кеңістіктің құлазуы, бұған сыртқы табиғи ортаның қирауы дәлел, осының салдарынан адамның табиғат сұлулығы мен қасиеттілігін қастерлеуі жойылып барады;

3) техника дамуының шапшаңдауы, бұл адамдарға жойқын әсер етеді, себебі оларды барлық шынайы құндылықтарға көр соқыр етіп, адами қатынастың, табиғат әлемінің, өнердің толықтай дерлік орнын басады;

4) адамның тым әлжуаздылығы, бұл оның барлық күшті сезімдері мен аффектілерін жояды;

5) адамның генетикалық азуы, бұлтуылған нәрестелерде байқалатын кемтарлықтың, дене және ақыл патологияларының өсуіне жағдай жасайды.

б) идеологиялық догматтардың қалыптан тыс ұлғайған маңыздылығы тұрғысынан дәстүрлердің ыдырауы;

7) адамзаттың ұлғайып бара жатқан индоктринациясы, бұл бірдей мәдени топқа жататын адамдар санының ұлғаюы болып табылады;

8) ядролық қарудың кеңінен таралуы.

Ол осы аталған заманауи ғаламдық мәселелерге қатысты қатты үрейленетіндігін айтып, оларды шұғыл тәртіпте шеше бастау қажеттігін көрсетеді.

Ғаламдық мәселелер бір-бірімен тығыз байланыста болады, олардың пайда болу және даму көздері де ортақ, сондықтан оларды белгілі бір тәсілмен жіктеп, жүйелендіру, олардың пайда болу себептері мен қоғам оларды шеше алатындай жағдайларды ұғыну аса маңызды.

Бүгінгі ғаламдық мәселелер әлемде болып жатқан эволюциялық процестерге деген көзқарасты айтарлықтай өзгертеді. Эволюция адамды өзгертеді, бірақ адам да эволюцияға әсер етіп, оның сипаты мен барысын өзгерте алады. Сонымен қатар, бүгінде әлемнің эволюциясы үшін жауапкершілік көбіне адамның өзіне жүктелетіндігін айтуға болады, ал адамдар бұл жүкті қабылдамай тұра алмайды.

Осылайша, ғаламдық мәселелер философиясы қазіргі әлемнің қайшылықтары мен оларды шешу жолдары талдауының кең спектрін

ұсынады. Философиялық бағыт қайшылықтарды жеңу жолдарын ұсына келе, адамға, оның ұмтылыстарына және оларды шешу ниетіне сүйенетіндігі айтуға тұрарлық.

Көкейкесті экологиялық мәселелерді кеңінен ұғынудың дәлелі ретінде кеңінен етек алған экологиялық қозғалысты (жасылдар партиясы) атауға болады, бұл шын мәнісінде мемлекеттік табиғат қорғау саясатын жүргізудегі барлық келеңсіздіктерге әлеуметтік қарсылық танытудың күшті ағыны болды. Бүгінгі таңда жасылдар қозғалысы өз қызметін аса маңызды үш ұстанымға сүйеніп қалыптастырады:

- табиғи қорлардың таусылмайтындығы туралы тұжырымдамадан оның таусылатындығы туралы тұжырымдамаға көшу қажет;
- қоғамда табиғат дамуының қарқыны үйлесімді болуы тиіс;
- адамдар өз тіршілігінің жасанды емес, табиғи жағдайына бағдарлануы керек.

Бақылау сұрақтары:

1. Техниканың философиялық аспектілері.
2. Техниканың гуманитарлық философиясы.
3. Жаһандық модельдеу «Рим клубының» негізгі проблемасы ретінде.
4. Жаһандану, глобализм және антиглобализм тарихтың жаңа үндеулері ретінде.
5. Ғылыми-техникалық прогресстің әлеуметтік-гуманитарлық салдары қандай?

Пайдаланылған әдебиеттер

Негізгі әдебиет:

1. Спиркин А.Г. Философия. М., Гардарики, 2007.
2. Философия. Учебник для студентов вузов и колледжей / Т.Х. Габитов и др. А., 2004.
3. Балашов Л. Е. Философия: Учебник. М., 2003.
4. Канке В.А. Философия. М. Логос, 2001.
5. Лешкевич Т.Г. Философия: Курс лекций – М.: ИНФРА-М, 2000.

6. Философия XX века. Учебное пособие. М., ЦИНО общества «Знание» России, 1997.
7. Рассел Б. История западной философии. В 3 кн.: 3-е изд., испр. / Подгот. текста В. В. Целищева. – Новосибирск: Сиб. унив. изд-во; Изд-во Новосиб. ун-та, 2001.
8. Новая философская энциклопедия. В 4 томах. М.: 2001-2002.
9. Скирбекк Г., Гилье Н. История философии. М., 2000.
10. Реале Д., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. В 4 томах. СПб.: 1994 – 1997.
11. Богут И.И. История философии в кратком изложении. М., 1991.
12. Антология мировой философии. В 4-х томах. М.: 1963-1966.

Қосымша әдебиет:

13. Вольф Р. П. О философии. М., 1996.
14. Вундт В. Введение в философию. М., 1998.
15. Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию. М., 1992.
16. Чанышев А. Н. Курс лекций по древней философии. М., 1991.
17. Мотрошилова Н. В. Рождение и развитие философских идей. М., 1991.
18. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. СПб., 1999.
19. Трубецкой С. Н. Курс истории древней философии. М., 1997.
20. Асмус В. Ф. Античная философия. М., 1968.
21. Гомперц Т. Греческие мыслители. СПб., 1999.
22. Целлер Э. Очерки истории греческой философии. СПб., 1996.
23. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1972.
24. Колпстон Ф. Ч. История средневековой философии. М., 1997.
25. Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. М., 1979.
26. Соколов В. В. Средневековая философия. М., 1979.
27. Восток. Философские традиции Индии, Китая и мира ислама // История философии: Запад-Россия-Восток. Книга первая: философия древности и средневековья. Учебное пособие для студентов высших учебных заведений. Под ред. Н.В.Мотрошиловой. Москва: «Греко-латинский кабинет», 1995.
28. Восточные традиции и современность // История философии. Запад-Россия-Восток. Книга третья. Москва: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1998.
29. Предисловие, Философия древнего Востока и Философия зарубежного Востока XX века // История восточной философии. Учебное пособие. Москва: ИФРАН, 1998.
30. Баткин Л. М. Итальянские гуманисты: стиль жизни, стиль мышления. М., 1978.
31. Горфункель. Философия. Эпохи Возрождения. СПб., 1991.
32. Рутенбург В. И. Титаны возрождения. СПб., 1991.

33. Философия эпохи Возрождения и реформации: Хрестоматия. СПб., 1996. Кн. 2.
34. Ильин В. В. Философия Нового времени. СПб., 1993.
35. Соколов В. В. Европейская философия XV–XVII вв. М., 1999.
36. Хесле В. Гении философии Нового времени. М., 1992.
37. Асмус В. Ф. Кант. М., 1975.
38. Библер В. С. Кант – Галилей – Кант. М., 1991.
39. Гулыга А. В. Немецкая классическая философия. М., 1986.
40. Кузнецов В. Н. Немецкая классическая философия. М., 1986.
41. Галактионов А. А. Никандров П. Ф. Русская философская мысль IX–XIX вв. М., 1989.
42. Замалеев А. Ф. Курс истории русской философии. М., 1996.
43. Зеньковский В. В. История русской философии. СПб., 1991. Т. 1–2.
44. Сегизбаев О.А. История казахской философии и социально-политической мысли (От архаичных представлений древних до учений развитых форм XIX – первой половины XX века.). Алматы. 2005.
45. Кьеркегор С. Страх и трепет. М., 1993.
46. Шопенгауэр А. Избранные произведения. М., 1992.
47. Ницше Ф. Соч.: В 2 т. М., 1990.
48. Делез Ж. Ницше. СПб., 1997.
49. Бессонов Б. И. Современная европейская философия. Основные школы, традиции, тенденции. М., 1997. Кн. 1–2.
50. Зотов А.Ф. Современная западная философия: Учебн. – М.: Высш. шк., 2001.
51. Проблема человека в западной философии. М., 1988.
52. Мельникова Н. А. Образ мира. М., 1998.
53. Человек. Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. М., 1991–1995. Кн. 1–2.
54. Степин В. С. Философская антропология и философия науки. М., 1992.
55. Бердяев Н. А. Смысл истории. М., 1990.
56. Тойнби А. Постигание истории. М., 2001.
57. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991.
58. Назаретян А. П. Агрессия, мораль и кризисы в развитии культуры. М., 1995.
59. Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура. М., 1991.
60. Айдинян В. Ф. Система понятий и принципов гносеологии. Л., 1991.
61. Касавин И. Т. Познание в мире традиций. М., 1990.
62. Диалектика в науках о природе и человеке. М., 1989.
63. История диалектики. М., 1980.
64. Ленк Х. Размышления о современной технике. М., 1996.
65. Степин В. С., Горохов В. Г., Розов М. А. Философия науки и техники. М., 1996.

66. Горелов А. А. Социальная экология. М., 1998.