

17.5a73/5a
11/200

Әбжанов Т.
Нысанбаев Ә.

Қысқаша
философия
тарихы

The background of the book cover is a surreal, painterly illustration. It features a large, textured, yellowish-green rock formation in the center. To the left, a full moon is visible against a light blue sky. In the bottom left corner, there is a checkered floor, possibly a chessboard, with a white chess piece (a king) standing on it. The overall color palette is dominated by yellows, greens, and blues.

Әбдімәлік НЫСАНБАЕВ
Телеуғазы ӘБЖАНОВ

ҚЫСҚАША ФИЛОСОФИЯ ТАРИХЫ

Алматы
Эверо
2004

ББК 87.3

Н 90

Н 90 Нысанбаев Ә., Әбжанов Т.
Қысқаша философия тарихы, Алматы. 2004. — 272 бет.

ISBN 9965-680-33-7

Батыс философиясы тарихы жаңаша көзқарас тұрғысынан қайта жүйеленген бұл кітапта ежелгі грек мифологиясы мен философиясынан бастап, XX ғасыр философиясына дейінгі даналық ілімінің тарихи формалары қызықты баяндалған. Кітап жоғарғы оқу орындарының студенттеріне, аспиранттарына, оқытушыларына және дүниетаным тарихы қызықтырған көпшілік оқырман қауымға арналған.

ББК 87.3

Н 0301030000
00(05)-04

ISBN 9965-680-33-7

© Эверо, 2004

ФИЛОСОФИЯ ТАРИХЫ — ФИЛОСОФИЯНЫҢ ӨМІР СҮРУ ФОРМАСЫ

Философия тарихы дегеніміз не және оны қалай түсінуге болады? Философия тарихының мәнін жете түсіну үшін, оны философияның өмір сүру формасы түрінде қарастыру қажет және философияның дамуын адамзат өркениетінің дамуымен тығыз бірлікте зерттегенде ғана оның маңызы айқындала түседі. Философия тарихын білмеу, оны бағаламау адами ойлау процесінің рухани жұтандануына, ғылыми-зерттеу жұмыстарының жүйесіздігіне, әсіресе, жаратылыстану ғылымдары саласындағы дүмшелікке, жалаң практикашылдыққа әкеп соқтырады. Ғылымның қай саласының өкілі үшін де философия тарихын білу табиғи және тарихи қажеттілік болып табылады. Оны білмеу жаратылыстану мен қоғам өмірін зерттеуші ғалымдарды үнемі ыңғайсыз жағдайда қалдырып, олардың теріс көзқарастар мен ой-пікірлерге қарсы лайықты уәж айта алмауына, дәрменсіздігіне соқтырып жүр. Соның салдарынан ондай ғалымдар әуесқой модаға айналған, мазмұны жағынан іске алғысыз “жаңа философиялық” ағымдарға еріп жүре беруі мүмкін.

Бұдан шығатын қорытынды: барлық ғалымдардың теориялық ойлау өнерімен қарулануына жол ашатын тек философия тарихы ғана болмақ. “Теориялық ойлаудың өзі тек қабілеттілікті дамытуға, жетілдіруге тиіс, ал ол үшін осы уақытқа дейінгі бүкіл философияны зерттеп үйренуден басқа ешбір жол жоқ” деген пікірде шындық бар. Өткен дәуірдің философиясын зерттеу, оның логикалық тарихи даму жолын білу — бүгінгі адамдар санасында ойлаудың диалектикалық әдісін қалыптастырудың бірден-бір жолы. Мұндай пікір философия тарихын логикалық, теориялық ойлаумен тығыз байланыстырып, диалектиканы дамудың логикасы мен таным теориясы ретінде қалыптасқан ғылыми жүйе түрінде негіздеуге жол ашады.

Мұның өзі философия тарихының логикамен, әсіресе, диалектикалық логикамен тығыз байланысты екенін көрсетеді. “Философия тарихы — нақты тарихи дамудың логикасы, ал

логика — мәнге ие болған философия тарихы” деген пікір де осыдан келіп шыққан. Гегельдің “Тарихта философияның дамуы логикалық философияның дамуына сәйкес болуға тиіс” дейтіні де осыдан.

Бұдан келіп философия мен философия тарихының бірлігі мәселесі шығады, яғни өткен заманның философиялық проблемалары біздің тарапымыздан өткінші, қайтып оралмайтын процесс екен деп қаралмауы керек. Керісінше, жаңа тарихи заманда өткен дәуірдің философиялық ойларының қайта жаңғыруы, практикалық қызметпен, қоғам өмірімен тығыз үштасуы жиі кездеседі. Яғни бұрынғы дәуірлерде тек ықтимал болып келген ой-пікірлер, теориялық толғамдар жаңа дәуірде ықтималдылықтан шындыққа айналып, адамзатты толғандыратын нақтылы проблемалар қатарына қосылуы ғажап емес. Мұндай жағдайда, философиялық ойларды тарихи тұрғыдан зерттеп отыру қазіргі заманғы философия дамуының бірден бір жолы болып табылады.

Бұл орайда философия тарихының басқа ғылымдар тарихынан өзгеше екенін аңғару қиын болмайды. Айталық, жаратылыстану ғылымдарының тарихы ғылымның қазіргі даму дәрежесіне тікелей ықпал етпеуі мүмкін. Шынында да, ертедегі Пифагор мен Эвклидтің математикалық ойларын тәптіштеп қанша зерттегенмен қазіргі жоғары математика, дифференциалды және интегралды теңдеулер үшін олар аса қажетті болмауы түсінікті. Әрине, бұл жерде ғылымдардың тарихын қазіргі ғылыми жетістіктермен байланыстыру шарт емес деген теріс ұғым тумауы керек. Өйткені, қандай ғана ғылым болмасын оның ішкі мазмұны мен даму логикасы бір-бірімен өте тығыз байланысты.

Мәселе басқада. Философия тарихы мен қазіргі философияның даму процесі арасындағы бірлік өзге ғылым салаларына қарағанда мүлде өзгеше. Басқаша айтқанда, философия тарихы — сол философияның өзінің өмір сүру формасы. Сондықтан да әрбір қоғамның мәдениеті өткен заманның ойшылдарына ерекше көңіл бөліп, олардан нәр алып отырады. Философия да сол дәуірдегі, сол қоғамдағы жаратылыстану және әлеуметтік ғылымдар салаларының жаңадан пайда болған проблемаларын жете зерттей отырып дамиды. Бұл орайда ол өзінің тарихына көз жүгірте отырып, сондағы теориялық проблемаларды байыпты түрде зерттеп, дамытып қана қоймай, оларды өзі өмір сүріп отырған дәуірдің практикалық

процесіне жете пайдаланады. Бұл жағынан алғанда философия мен философия тарихының бірлігі іштей қабысып, жалпы қоғамның, әсіресе, адамның сана-сезімінің қалыптасуының бірден бір жолы болады. Өткен дәуір ойшылдары мен философтарының шығармалары қай заманда да олшеусіз маңызы бар, қоғамдық ойға қосылатын қазына болып есептеледі.

Осы тұрғыдан келгенде, философия тарихын тарих пен философияның қосындысы, екі ілімнің бірлігі ғана деп қарау ағаттық болады. Әрине, философияның белгілі бір экономикалық, әлеуметтік-мәдени жағдайда дамуын, өсіп-жетілуін білу үшін тарихи зерттеулердің қажет екендігі өзінен-өзі түсінікті. Алайда, олардың барлығы философия тарихындағы процестердің кейбір астарын айқындауға ғана жәрдемдеседі. Негізгі мәселе — философиялық теорияларды жете дұрыс түсініп, сын көзімен қарай отырып, ондағы ақиқатты анықтап, оның әрі қарай дамуына жол ашу. Ал философиялық ақиқат қоғам өмірін де, адамдар қызметін де тығыз байланыста қамтиды. Адамдардың практикалық өндірістік қызметі және оны жете түсіну философия тарихында маңызды рөл атқарады. Әрбір философиялық теорияның, жүйенің дүниеге келуі, олардың сол дәуірдегі адамдарға әсері, оларды ойландыруы, өзара айтыстыруы сол ортадағы қоғамдық өмір салтына, қоғамдық өндірістік қатынастарға тығыз байланысты болды.

Философия тарихы, оның зерттеу пәні мен әдісі туралы мәселелер көптеген әдебиеттер мен монографиялық басылымдарда, мақалаларда зерттелген. Әсіресе, В.Ф. Асмус, Ж.М. Әбділдин, А.С. Богомоллов, Б.В. Богданов, И.В. Бычко, Э.В. Ильенков, П.В. Копнин, А.Ф. Лосев, В.А. Малинин, А.Д. Макаров, М.К. Мамардашвили, В.И. Шинкарук, т.б. философ-ғалымдар еңбектерінде философия тарихы, оның пәні, әдісі, теориялық негіздері, тағы басқа да келелі мәселелер жан-жақты зерттеліп, өз шешімдерін тапты. Алайда, философия тарихының біршама теориялық мәселелері күні бүгінге дейін айтыс тудырып, шешілмеген күйінде қалып отыр. Сондай мәселелердің бірі — философия тарихының пәні мен әдісіне қатысты.

Философия тарихының пәні туралы осы кезге дейін жарық көрген оқулықтар мен академиялық жинақтардың бәрінде жазылған. Бірақ көптомдық философия тарихының бірінші томына үңілсек, “философия тарихының пәні — философияның негізгі ағымдары материализм мен идеализмнің, диалек-

тика мен метафизиканың арасындағы өзара күрес тарихы” деген анықтамаға тап боласыз. Осындай анықтама жоғарыда аталған философтар еңбектерінде де қайталанған. Әрине, адамзат тарихындағы, әсіресе, рухани өркениет тарихындағы қарама-қарсы топтар мен күштердің күресі тек материалдық негізден ғана туған емес, сонымен бірге идеялық, көзқарастық, дүниетанымдық күрес те ерекше орын алған. Осы тұрғыдан философия тарихының пәнін әлгі күрестің, қарама-қарсылықтардың негізінде дамыған ілім деп қарау бір жағынан дұрыс та.

Философия тарихындағы негізгі мәселелерді таптық тұрғыдан қарастыру К. Маркс пен Ф. Энгельстің “Коммунистік партияның манифесі” деп аталатын еңбегінен басталған. Кейін В.И.Ленин проблемалар мен теориялық мәселелерді таптық тұрғыдан талдауды дәстүрге айналдырды. Кеңес өкіметі орнаған соң, барлық салада таптық және партиялық принципті қолдану дәрекі түрде тым етек жайып, кез келген мәселені шешетін негізгі тұтқаға айналды. Мұның өзі сталинизмнің негізгі идеясы — “социализмге, оның жеңісіне қарай қадам басқан сайын тап күресі күшейе түседі” деген қағидамен ұштасып, бұл бүкіл тарихты бұрмалады, еліміздегі еркін ойлы адамдарды қуғын-сүргінге ұшыратты, қан төгіп, ел басына ойран салды. Соның зардабы идеология саласындағы дағдарысқа әкеліп, 1949 жылда А.А. Ждановтың, өзінше, философия тарихына “ғылыми” анықтама беруіне жол ашты. Ол анықтама бойынша “философия тарихы — идеализм мен материализмнің, диалектика мен метафизиканың арасындағы күрес тарихы. Ал материализм мен диалектика алдыңғы қатарлы — қаналушы таптың, идеализм мен метафизика артта қалған — қанаушы таптың көзқарастары” болып шыға келді. Осы тұжырымдама күні бүгінге дейін көптеген монографияларда, оқулықтарда сол күйі қайталанып жүр.

Алғаш рет философия тарихының пәні туралы түсінікті қасаң қағидалардан арылтуға талпыныс жасаған П.В.Копнин болды. Оның “Диалектика. Логика. Ғылым” деген кітабында философия тарихының пәні екі тұрғыда қарастырылады. Бір жағынан алғанда, философия тарихы ілімінің негізгі мақсаты — философиялық ойдың үдемелі дамуын ашып беру. Ал жекелеген көрнекті ойшылдардың еңбектері — нақтылы ақиқатқа қарай қозғалу кезеңі болып табылады. Демек, кез келген дәуірдегі философия философия тарихынсыз өмір сүре алмайды.

Ал екінші жағынан алсақ, философия тарихы жалпы тарих пәнімен қабысып жатыр. Өйткені, оның міндеті қоғам өмірінің материалдық жағын ғана емес, рухани жағын да көрсету. Ал философия болса, рухани мәдениеттің ең маңызды бөлігі. Сондықтан тарих рухани мәдениетсіз, әсіресе, философия тарихынсыз өмір сүре алмас еді.

Осыдан келіп П.В.Копнин бір жағынан алғанда, философия тарихы мен философияның пәні бір-біріне сәйкес келеді, қарама-қарсы екі пән жоқ деп қорытынды жасайды. Сол себептен философия тарихы адамзат танымының қалыптасуы, дамуы туралы тарихи білім болып қала береді. Біз өткен заман ойшылдарының пікірлерін біздің дәуірімізге де сәйкес келетін аса қажетті, өзекті пікірлер деп қараймыз. Өйткені, адам, қоғам, табиғат, таным теориясы, философия әдісі мен оның формалары туралы мәселелер философия тарихында кеңінен орын алып, әрдайым барлық дәуірлердің ойшылдарын қатты ойландырып отырды.

Ал философия тарихының өзгешелігі мен өз алдына пәні бар деп есептеу философиялық идеялардың белгілі бір нақты шындыққа байланысты пайда болып, олардың қоғамның ілгері дамуына үнемі ықпал етуіне байланысты. Бұл жерде тарих философиялық ілімдердің өмір сүру тәсілі емес, философиялық процестің мазмұны, оның қоғам дамуындағы өмірі болып табылады.

Біз неге философия тарихын осылай екіге бөліп қарап отырмыз? Себебі, біз үнемі екі сыңаржақтыққа тап боламыз. Біріншіден, философия тарихын адамзат өмірінің терең мазмұны мен даму формасының бірлігі деп қарасақ, философия мен тарихты шатастыратын сыңаржақтықтан құтылар едік. Сөйтіп, біз тарихилық пен логикалық сабақтастықтың қабаттасып, ұштасып жатқанын көреміз. Өйткені, әрбір дәуірдің философиялық өмірін ондағы материалдық өндіріс процесінің даму дәрежесі жағынан алып қарауымыз керек.

Екінші жағынан, философия тарихы белгілі бір қоғамның материалдық, рухани мәдениетімен тығыз байланысты дами-ды. Әрбір ойшыл, ғалым, философ өз ұлтының, халқының перзенті. Оның шығармалары халқының тілімен, әдет-ғұрпымен, әдебиетімен, өнерімен, жалпы мәдени өсу дәрежесімен тығыз біте қайнасады. Ендеше, философия тарихындағы ойшылдарды тек материалист немесе идеалист, ал әдісі, таным теориясы тұрғысынан тек диалектик не метафизик деп шек-

теу көптеген қиындықтар тудырар еді. Әрине, әр дәуірдегі философия қарама-қарсы ағымдарға бөлініп, өзара күрескені рас. Бірақ, бұл күресті тым асыра дәріптеу сыңаржақтыққа апаруы мүмкін.

Мәселе әрбір қоғам, адамзаттың өмір қызметі тудырған философиялық проблемаларда болып отыр. Сондықтан философия тарихының пәні тарихи негізде пайда болып, қалыптасып және үнемі дамып, жетіліп отыратын философиялық проблемалар. Бұл проблемалар көктен аяғы салбырап түсе қалған жоқ. Олар әрбір қоғамның өмірінен, өндірістік және қоғамдық қатынастардың дамуынан келіп шығады. Бұл проблемаларды шешуде көзқарастық жағынан қарама-қарсы — идеализм мен материализм, ал таным теориясы тұрғысынан — диалектика мен метафизика сияқты ағымдардың пайда болуы заңды да. Ендеше, осы ағымдардың арасындағы қақтығыс жоққа шығарылмайды, керісінше, ол философия тарихының негізгі даму заңдылығына жатады.

Мынадай да пікірлер айтылады: философия тарихын материализм мен идеализмнің, диалектика мен метафизиканың арасындағы күрес деп қарасақ, онда тұрған не бар? Қайта бұл тұжырым өткен заман ойшылдарының бір-біріне қарама-қарсы жүргізген күресін анықтай түспей ме?

В.И. Ленин өзінің “Материализм және эмпириокритицизм” еңбегінде өткен заманның философиялық ағымдарын бір-біріне қарама-қарсы материалистік және идеалистік деп, тіпті көне грек дәуірінде де ондай бағыттардың болғанын атап көрсетті.

Алайда, философия тарихын тек материализм мен идеализм, диалектика мен метафизиканың арасындағы күрес қана деп қарасақ, онда философиялық проблемаларды шешудегі осы ағымдардың атқарған рөлін түсінбеген болар едік. Өйткені, философиялық проблемалардың шешілу түйіні қайшылықтарда жатыр. Осы қайшылықтарды жан-жақты қарап, олардың негізін түсінуде бір-біріне қарама-қарсы ағымдардың, көзқарастардың пайда болуы заңды. Осы тұрғыдан алғанда, өткен замандағы жекелеген ұлы ойшыл философтардың (Аристотель, Декарт, Кант) шығармаларындағы материализм мен идеализм деп аталатын көзқарастардан ауытқушылығы немесе бұл екі ағымды өзара келістірмекші болған әрекеттері біршама түсінікті болуы мүмкін.

Сонымен бірге, философия тарихының ең алдымен әрбір

ұлттың, халықтың материалдық өмір салтымен ғана емес, олардың рухани мәдениетімен, әдебиетімен, өнерімен, тілімен, әдеп-ғұрпымен тығыз байланысты екенін есте сақтауымыз керек. Ал осы салалардың барлығында қайшылыққа толы проблемалардың орын алғаны, оларды шешу теориялық ойлауды аса қажет ететіні түсінікті болуға тиіс.

Егер философия тарихын тек қана материализм мен идеализмның, диалектика мен метафизиканың арасындағы күрес қана деп қарасақ, онда материализм әрдайым алдыңғы қатарлы, прогрессивті, ал идеализм керітартпа реакцияшыл ілім деген ұғымның тууына жол ашылады. Философия тарихы қайшылыққа толы процестерді көрсетіп, барлық материализмнің біркелкі еместігін, оның ішінде тұрпайы, дөрекі, механикалық түрлерінің бар екендігін айқындайды.

Философияның тарихын және оның мәнін философиялық проблемалар арқылы зерттеу ұзақ жылдар бойы орын алған таптық көзқараспен біте қайнасқан сыңаржақтылықтан құтқарар еді. Бұл мәселе философия тарихы үнемі дамып отыратын жүйе деген ғылыми тұжырыммен сәйкес келеді.

Философия тарихын жүйе ретінде дәлелдеген немістің ұлы ойшылы Гегель болатын. Оның айтуынша, кез келген философиялық ілім кейбір проблемаларды негіздей отырып, тарихи қажеттілікке қарай дами келе тұтас жүйенің даму кезеңінде белгілі рөлге ие болады. Гегельдің бұл пікірі философия тарихында үлкен маңыз атқарды. Егер философия тарихы үнемі үздіксіз дамып отыратын жүйе болса, онда оның ішіндегі негізгі проблемалар ғылыми дамудың негізгі элементтері болып саналады. Тарихи дамудың нәтижесінде проблемалар үнемі өзгеріп, дамып, жетіліп отырады да, жаңадан туындап, өсіп-өркендеп, ескілері заман талабына сай келмей, кейін ығыстырыла береді. Мұның барлығы ең алдымен саяси-қоғамдық өмірмен, жаратылыстану және қоғамтану ғылымдарының дамуымен, әсіресе философияның өзіндегі ішкі өзгерістермен тығыз байланыста көрінеді. Әрбір жаңа заман ұрпағы философияның алдында тұрған жаңа мәселелерден ғана емес, сондай-ақ өткен дәуірдің қалдырған проблемаларынан да қазіргі заман талабына сай шешімді іздейді. Философия тарихының ғылым екендігі, оның үнемі даму жолындағы жүйе екендігі, міне, осыдан келіп айқындала түседі.

Бұл жүйелер мен олардың ішіндегі проблемалары өзара алмасып, бір-бірімен тығыз байланысып қана қоймай, үздіксіз

даму үстінде болады, әрі бір-бірімен қабысып жатқан, не бір-бірінен алшақ кеткен спиральді шеңбер құрайды.

Философия тарихындағы проблемалар мен идеялар шоғырлана, шеңбері жап-жағына жайыла беретін процесс болып көрінеді. Бір уақытта негізгі, қажетті болған проблемалар ендігі жерде замана ағымына ілесе алмай, оқшауланып, кейінгі қатарға ығысып, ал бұрынғы маңызды болмаған проблемалар алға қарай озып, өз шешімін талап етеді. Кейін қалған, маңызды емес деп есептелген проблемалар өз мазмұнын жоғалтпай, болашақта қайтадан жаңғырып, белгілі категориялар мен ұғымдардың диалектикалық өзара байланысы арқылы негізгі мәселелердің біріне айналады. Сөйтіп, белгілі бір шеңбер құрылады. Бұл шеңбер тарихтың үздіксіз дамуында әрбір проблемалар мен мәселелер жаңарып, жаңа заман тұрғысынан қайта-қайта өз негізіне оралып отыратынын айқын көрсетеді.

Философия тарихын шеңбер ретінде қарау, “бір шеңбердің айнала шетінде басқа да шеңберлер өте көп” деген пікір Гегельдің ғылыми тұжырымынан шыққан болатын. Кейін мұндай пікір жоғары бағаланып, ойдың әрбір сарыны жалпы алғанда адам ойы дамуының ұлы кеңістігіндегі шеңбер екендігі ерекше атап көрсетілді. Философия тарихын қабаттасып, өзара байланысып жатқан шеңберлер түрінде түсіну — дамудың диалектикалық-логикалық жолын ашу деген сөз. Оның мақсаты — өткен заманға тән философиялық ойлаудың дамуы мен қазіргі кезеңдегі оның даму дәрежесінің арасындағы аса қажетті, заңды, объективті байланысты ашу болып табылады. Бұл байланыс әрбір дәуірдің қоғамдық-әлеуметтік тарихи дамуынан келіп шығады.

Алайда, осы заңды, объективті, қажетті ішкі байланыстарды анықтау кезінде философия тарихында кейбір сыңаржақ пікірлердің де орын алып келгені байқалады. Мұндай пікірлер философия тарихын ғылым ретінде түсінуге, оның мәнін анықтауға, сөйтіп, адамдардың қоғамдық-практикалық өмірімен қабаттасып жатқан идеяларды ұғынуға бөгет жасайды.

Сонымен бірге мынандай мәселені есте сақтаған абзал. Философия тарихын ғылыми зерттеуге қарама-қарсы бір-бірінен алшақ кеткен пайым мен зерденің әсер ететінін де байқаймыз. Бұлардың бастарының бірікпеуі философия тарихындағы проблемаларды түсінуге үлкен кедергі жасайтыны анық.

Кейбір абстрактылы ойлайтын адамдардың айтуынша, фи-

лософия тарихы әрбір дәуірдегі әрбір халықтардың әртүрлі көзқарастарының жиынтығы ғана. Ендеше, философия тарихының өзіне тән пәні болуы мүмкін емес. Өйткені, ол тек ғалымдардың өткен заманға деген әуесқойлығынан туып, олардың жан-жақты көп білетіндігінен шыққан. Мұнда ешқандай білім жоқ, тек шым-шытырық пікірлердің жиынтығы ғана бар.

Осыған ұқсас пайымдаудан туатын екінші бір сыңаржак көзқарасты айта кету керек. Оны уағыздаушылар философия тарихын қырғын соғыс, майдан даласы деп қарайды. Бұл майданда бір жүйе екіншісін құртып, түп тамырымен жойып, оның орнына өз үстемдігін орнатады. Мұндай сыңаржақтық философия тарихындағы мұрагерлікті, тарихи сабақтастық байланысты мойындамайтын жалаң абстрактылықтың белгісі.

Осы сыңаржақтылықтарды сынай отырып, бір біріне қабыспайтын пайымдау мен зердені тудырған білімнің екі түрін — пікір мен ақиқатты айқындап беру керек. Әрине, олар алғашқы кезде бір-біріне қарама-қарсы болуы мүмкін. Пікір көбінесе жалаң сезімге, субъектінің күйініш-сүйінішіне ғана сүйенеді. Олай болса, ол әлі ақиқат емес. Пікір тек қана күнделікті қарапайым сананы ғана білдіреді. Бұған қарама-қарсы философиялық, ғылыми, нақты ақиқат — терең ойланған зерденің жемісі. Сөйтіп, философия тарихындағы пікір мен ақиқат, пайымдау мен зерде бір-бірінен алшақ кетіп, өзара қарама-қарсы болса, олар абстрактылы мен нақтылы ойлаудың сипатын танытады. Ендеше, философия тарихын ғылым ретінде түсінуде абстрактылықтан нақтылыққа қарай өрлеу негізгі рөл атқарады. Бұл әдіс философия тарихын сыңаржак түсінуден, жалаң пайымдау мен зердеден сақтандырады.

Философия тарихының зерттеу әдісі барлық философиялық білімдерге тарихи тұрғыдан қарап, оларды қоғамның даму процесімен тығыз байланыстыра отырып, логикалық негізде терең талдауды талап етеді. Осыдан келіп, философия тарихының зерттеу әдістерінің тарихилық пен логикалық сипаты айқын көрінеді.

Әрбір философиялық жүйе адамзат тарихының белгілі бір даму сатысында қажеттіліктен пайда болатын құбылыс. Сондықтан да өткен дәуірдегі философиялық жүйелердің өзінің танымдық, саяси-әлеуметтік пайда болу негізі бар. Сол себептен әр дәуірдің философиялық жүйесін талдай отырып, оған нақтылы — тарихи тұрғыдан көз салуымыз керек. Гегельдің пікірінше, бұл жерде біз қарама-қарсы екі қателікке

ұрынуымыз мүмкін. Кейде біз өткен дәуірдің ойшылдарын, философтарын аса жоғары бағалап, орынсыз дәріптейміз. Олардың өз заманының ағымына байланысты жіберген қателіктерін жуып-шайып, оларды тіпті ақтауға кірісеміз. Сөйтіп, олар біздің замандасымыз болып шыға келеді. Мұндай қиянат кейде әрбір халықтың, ұлттың мәдениеті мен әдебиетін, философиясы мен өнерін аса жетілдіріп, ілгері дамытқан адамдарға жасалады. Олардың өз заманының перзенті екенін, одан асып кете алмайтынын ұмытып кетеміз. Сөйтіп, олардың шығармаларындағы “данышпан” пікірлерді қисынсыз үзіп алып, өңдеп, олардың материалистік, диалектикалық дәрежеге дейін көтерілуіне ат салысамыз. Кейде өткен замандағы кез келген ақын, жазушы, әнші, өнер қайраткерлерін философ жасап, олардың аузына сөз салып, белгілі бір классикалық философия өкілі дәрежесіне дейін жетелейміз. Мұндай өрекет философия тарихына, жалпы алғанда, кейбір ойшылдарға тарихи тұрғыдан, объективті түрде қарамаудың кесірі.

Ал кейде бұған қарама-қарсы қателіктердің де кездесуі мүмкін. Кеңес өкіметі кезінде өткен дәуір ойшылдарын, ғалымдары мен өнер қайраткерлерін орынсыз сынап, сөгіп, олар ана дәрежеге, мына сатыға көтеріле алмады, “материалист-диалектик болмады” деп қисынсыз жазғырдық. Оларды белгілі бір таптың өкілі болды деп орынсыз айыптадық. Сөйтіп, олардың өз заманында алған орнын дұрыс бағалай алмадық. Оларға өзіміз көтерілген дәуірдің деңгейінен қарап, жоғары дамыған таным сатысының өлшемімен баға бердік. Бұл да тарихтың дамуына жасалған үлкен қиянат.

Гегельдің тарихилық туралы пікірі бұл жерде өте орынды. Сол көне дәуірдегі ойшылдар қазіргі дүние мақсатынан туған біздің санамыздың көтерген мәселелеріне нақты жауап береді деп үміттенбеуіміз керек, өйткені, мұндай проблемалар дамудың белгілі бір сатысын бейнелеп, өз заманына қатысты қажеттілік пен өреге тығыз байланысты болады.

Өткен дәуір ойшылдарына тарихи тұрғыдан қарап, олар қазіргі талапқа сәйкес не берді екен деп жазғырмай, керісінше, өзіне дейінгілермен салыстырғанда, қандай еңбек сіңірді дей отырып, бағалауымыз қажет. Тарихилықтың бүкіл рухы, оның бүкіл жүйесі әрбір қағиданы тек қана тарихи тұрғыдан, басқалармен байланысы жағынан, өмірдің нақтылы тәжірибесі мен себеп-салдарлығы тұрғысынан алып қарауымызды талап етеді.

Тарихилықтың негізгі принципіне сүйенсек, философия

тарихы кез келген ағымның, басқа да ілімдердің түп тамыры мен мәнін айқындап, қайшылықтарын ашып, ол жүйедегі бағалы ой-пікірлерді адамзаттың рухани қорына қосуға ат салысады.

Философия тарихының зерттеу әдістерімен қатар принциптері де бар. Олар көп жағдайда өзгермейтін философия тарихының таным құралы ретінде қалыптасқан. Олар жөнінде біздің философиялық-әдебиеттерде аз айтылады. Сондықтан да кейбір принциптерге тоқтала кеткенді жөн көрдік.

Философия тарихының негізгі принципінің бірі — даму. Даму туралы философиялық әдебиеттерде аз айтылып жүрген жоқ. Кейбір оқулықтарда даму дегеніміз қозғалыс десе, екінші бірі өзгеріс дейді, сөйтіп, оны жаратылыстану ғылымының саласынан алынған мысалдар арқылы түсіндіруге тырысады. Бірақ, мұның барлығы ақиқатқа сәйкес келмейді. Алдымен Гегельге жүгінейік. Оның пікірінше, даму дегеніміз бір процестің екі жағы, яғни олардың ажырасуының, қарама-қарсылығының және өзара әсерінің диалектикалық бірлігі. Даму әуелі белгілі бір мүмкіндік ретінде пайда болады. Бірақ, кез келген мүмкіндік ілгері дамып, өркендей бермейді. Мұндай жағдай тек реальды мүмкіндікке ғана тән. Ал енді мүмкіндіктің, реальды мүмкіндіктің жүзеге асуы тарихтың, адамзаттың қоғамдық өмірінің күнделікті қызметімен тығыз байланысты. Ендеше, негізгі мәселе — мүмкіндіктің, реальды мүмкіндіктің белгілі бір объективті жағдайда шындыққа айналуы. Шындықтың өзі болмай қоймайтын объективті, заңды, ең қажетті процесс. Бұл — процестің бірінші жағы, яғни белгілі бір идеялар жүйесі түріндегі болжам, мүмкіндік қана. Процестің екінші жағы да біріншісі сияқты, бірақ бұл — бірте-бірте мазмұнының кең түрде ашылуы, яғни мүмкіндіктің шындыққа айналуы. Ендеше, бұл — даму процесі. Даму дегеніміз мүмкіндіктің шындыққа айналуы. Ал философия тарихындағы даму белгілі бір идеялардың, проблемалардың әуелгі кезде мүмкін ғана болып, бірте-бірте саяси, қоғамдық өмірдің әсерімен өрісін кең жайып, өзінің ішкі байланыстары арқылы ашыла бастауы. Сөйтіп, әрбір алдыңғы жүйе онан кейінгілерге қажетті материалдар жинап, оның әрі қарай жетіліп тереңдей түсуіне мүмкіндік жасайды. Сөйтіп, бұл процесс философияның әрі қарай дамуына жол ашады. Мұндай диалектикалық даму процесінде біз мүмкіндіктердің қоғамның саяси, экономикалық, әлеуметтік қатынастарымен тығыз байланыста екенін

байқаймыз. Осы қатынастардың нәтижесінде ғана белгілі бір мүмкіндіктер шындыққа айналады. Олай болса, осы қатынастардың негізі адамдардың практикалық әрекеттерімен байланысты. Осыдан келіп философиялық категориялардың қалыптасуы адам баласының саяси, экономикалық, әлеуметтік жағынан дамып жетілуімен сәйкес келеді деген пікір туады.

Философия тарихындағы даму дегеніміз — категориялардың бір-бірімен тығыз байланысты болып, өзара қабысуы, табиғат пен қоғам өмірінің әртүрлі салаларын жан-жақты бейнелеуі. Даму процесін көрсете отырып, философия тарихы проблемалардың көбейіп, әр дәуірдің философиясында сансыз ағымдар мен мектептердің орын алғанын айқындайды. Ал ондағы мәселелер сансыз қайшылықтардан өтіп, өз шешімін табады. Философия тарихы адам танымының даму процесіндегі осы тарихи жолдарды бағдарлап, олардың үнемі үздіксіз жетіліп отыратынын баяндайды.

Философия тарихындағы даму өте күрделі, сансыз қайшылықтарға толы процесс. Әрбір замана ағымы толқындай тулап, ілгері басқан сайын философиялық проблемалар сансыз көбейіп, олардың жеке айналымдары мен алыс кеткен шет жақтары әлі де шешілмеген көптеген мәселелерді тудыра береді. Жаңа проблемалар көбейіп, олар шеңберленіп, үйірілген сайын, шешімі табылып жүзеге асқан кезеңдерден бастап, жаңа қоғам күн тәртібіне қоятын философиялық ойлар бұрынғыдан да жиілене түсіп, даму процесін қайшылықтармен шиеленістіреді. Осындай даму кезеңінде күнделікті нақты проблемалармен қатар өз шешімін таппаған өткен заманның келелі мәселелері бой көрсетіп, олар дәуірдің болашағымен тығыз байланысты болып шығады. Міне, осындай қайшылыққа толы даму процесінде біз философия мен философия тарихының пәні бір екеніне, ал диалектика осы дамудың көзі болатын қайшылықты ашып, оны шешудің жолдарын айқындап беретініне көз жеткіземіз.

Олай болса, даму дегеніміздің өзі қайшылық. Бұл жәй, формальды-логикалық, ойлау процесінің сыртқы көрінісінде ғана орын алатын процесс емес. Мұндай қайшылық бүкіл табиғатқа, қоғамға, адамның ойлау процесіне тән. Сондықтан, қайшылық философия тарихының негізгі принциптерінің бірі ретінде көріне отырып, қоғамдық қатынастар дамуының негізі болып табылады. Мәселе қайшылықты байқап, көрсете білуде

ғана емес, ондай іс пайымдаудың қолынан да келеді. Негізгі мәселе қайшылықты нақтылы түрде анықтап, оның өмірмен тығыз байланысын ашып, дұрыс шешудің жолдарын белгілеу. Жалпы өткен замандағы ұлы ойшыл-философтардың “рухани драмасы” олардың шығармаларындағы шиеленіскен тар өрістілікке, жеке басының ерекшелігіне ғана байланысты емес, олардың өмірінің өзгешелігімен, өмір сүрген орталарындағы қоғамдық қатынастардың қайшылықтарымен тығыз байланысты. Тарихтағы ұлы ойшылдардың, философтардың қателіктері мен тар өрістіліктері олардың “кінәсі” емес, керісінше, олардың “қырсығы” деп қарау осыдан келіп шығады. Ал “қырсық” болып, қыр көрсетіп, қарысып отырған — әлеуметтік, қоғамдық қатынастармен өмір сүрген орта. Ендеше, философия тарихындағы қайшылықтарды шешу үшін ең алдымен осы органы, адамдардың қоғамдық, тарихи, әлеуметтік қатынастарын ашып, талдау қажет.

Осы пікірлердің бәрінен келіп “тоқсан ауыз сөздің тобықтай түйіні” шығады. Яғни философия тарихының маңызы қандай, оны оқып үйрену нендей маңыз атқарады деген заңды сұрақ туады.

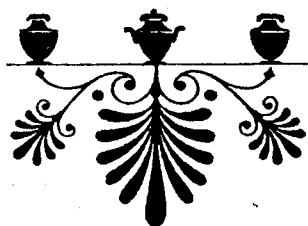
Философия тарихы, негізінен алғанда, адам баласының ғана емес, бүкіл адамзат тарихының өзіндік санасы екенін ұмытпағанымыз жөн. Ендеше, философия тарихын зерттеп білу бүкіл адамзат тарихына тән ойлау процесінің, адамның дүниеге қатынасының негізін қоғам өмірінің қилы-қилы бұрылысқа, қайшылыққа толы жолдарымен байланыстыра отырып, ұғыну деген сөз. Әрбір философия тарихын оқып үйренуші, зерттеуші адам ең алдымен адамзаттың даму тарихын ой елегінен өткізе отырып, әрбір тарихи кезеңнің, дәуірдің сырын ашып, ондағы процестерді жан-жақты білуге ұмтылады. Олай болса, философия тарихы жәй ойлаудың емес, диалектикалық ойлаудың, тарихи ойлаудың жолдарын көрсетеді. Сол арқылы терең ойлаудың, диалектикалық, логикалық ойлаудың негізі ашылады. Философия тарихы бүкіл адамзатқа тән ойлаудың жолдарын көрсете отырып, шығармашылық процеске жол ашады. Шығармашылық, теориялық ойлау әрбір ғылымның негізгі, өзекті мәселесі. Онсыз бір де бір ғылымның дамуы, әрі жетілуі мүмкін емес. Философия мен басқа да ғылымдардың бір-бірімен байланыстылығының өзі, міне, осыдан басталады.

Шынында да диалектикалық ойлау, әсіресе, қазіргі біздің заманымызда реформалау процесінің негізгі құралына айна-

лып отыр. Өйткені, диалектика дегеніміз ештеңеге бас имейтін және өзінің мәні жағынан сыншыл теориялық қару. Ендеше, мұндай диалектикалық ойлауға, диалектиканы әдіс ретінде игеруге және оны күнделікті өмір процесіне пайдалануға тек өткен тарихымызға логикалық жолмен талдау жасау арқылы ғана жете аламыз.

Философия тарихы, сонымен қатар, адамдардың алдыңғы қатарлы біртұтас көзқарасын қалыптастырады. Себебі, философия тарихы — адамның дүниеге деген қатынасының қалыптасу және даму тарихы. Мұндай көзқарас дүниетанудың құралы ғана емес, оны адамдардың ақыл-ойымен жаңаша қайта құруының бірден бір әдісі. Сондай-ақ философия тарихы терең ойланбай, жадағай жаттап алуға қарсы бағытталған ілім. Оның мазмұны — шығармашылық. Өзімізге белгілі жадағайлыққа, жаттампаздыққа ойлауды қарсы қоюға болады. Бүгінгі күні жаңаша ойлау, жаңаша жұмыс істеу негізгі талапқа айналып, жас ұрпаққа білім мен тәрбие беру процесі көп жағдайда жаңаша құруды талап етіп отыр. Ендеше, адамзат тарихындағы ойлау процесінің диалектикалық дамуын көрсетіп, адам баласының өзіндік санасын қалыптастыратын философия тарихының білім беру мен тәрбие саласында алатын орны мен атқаратын маңызы зор. Философия тарихы — теориялық ойлауды қалыптастыру мектебі. Сонымен, философия ойда ұғынылған дәуір. Ендеше, оның тарихи сатылары мен формалары бар. Қазіргі жоғарғы оқу орындарында философияны оның тарихы арқылы оқыту өте тиімді. Біз осындай әдістемелік жақты негізге алдық.

ЕЖЕЛГІ
ГРЕК
ФИЛОСОФИЯСЫ



§1. КӨЗҚАРАС. МИФОЛОГИЯ. БІЛІМ

Көзқарас дегеніміз не? “Көзқарас дегеніміз — бүкіл әлем, дүние, бізді айнала қоршаған табиғат пен қоғам туралы білімдердің жиынтығы, білімдердің жүйесі” деген пікір кең етек алып, бүкіл энциклопедиялар мен оқулықтарда, монографиялар мен мақалаларда берік орныққан. Сол пікір, бір жағынан алғанда, дұрыс та? Өйткені, білім жоқ жерде ешқандай көзқарас та жоқ. Әуелі дүние, өмір, табиғат пен қоғам туралы бірдеңе білмесек, қандай көзқарасымыз болуы мүмкін.

Алайда білім көзқарастың негізгі тұтқасы бола қояр ма екен? Білімі көп, тиянақты көзқарасы жоқ жандар да бар. Олар үшін, дүниеде не болса ол болсын, өзінің көйлегі көк, тамағы тоқ болса жетеді, басқа нәрсеге бас ауыртып жатпайды. Осыдан келіп, көзқарас білімнен гөрі тәлім-тәрбиеден келіп шыға ма деген ой бізді көп мазалай береді. Кейде мынандай ой келеді: Әрине, жалаң білім ештеңе өндірмейді. Тәлім-тәрбие де қажет. Дегенмен білім беру де тәлім-тәрбиенің құрамдас бөлігі емес пе? Бірақ, кеңестік дәуірде барлық мектептер мен жоғарғы оқу орындарының мақсаты тек көзқарасты, оның үстіне маркстік-лениндік көзқарасты ғана қалыптастыру болды. Ал басқалары — діни, идеалистік, тағы сол сияқтылар бізге жау деген сыңаржақтыққа ұрынбадық па? Соның әсерінен шетелдік жазушылар мен ғалымдардың, философтар мен ойшылдардың шығармалары буржуазиялық, идеалистік деген айдармен жете бағаланбай келді. Ендеше көзқарасты қалай анықтау керек? Сонда оның өзі не болды?

Міне, мәселенің қиындығының өзі де осында. Көзқарас “адамның дүниені рухани-практикалық тұрғыдан игеруі” деген анықтама да мәселенің барлық жағын толық қамтып тұрған жоқ.

Дегенмен, мұнда ойланатын жайлар бар. Алдымен бұл анықтамада көзқарасты тек біліммен ғана байланыстыру атымен жоқ. Екіншіден, барлық мәселе, көзқарастың қалыптасуының өзі адамдардың практикалық іс-әрекетімен тығыз байланысты деген ой басым жатыр. Бірақ, жалаң іс-әрекет, практиканың өзі неге әкеліп соғатынын қазірдің өзінде-ақ анық байқап отырған жоқпыз ба? Алысқа бармай-

ақ, мына Арал теңізін алайық. Жалаң іс-әрекеттің, практиканың жемісі бүкіл дүниежүзіндегі ірі көлдердің бірі — Аралдың жер бетінен жойылуына әкеліп соқты емес пе?

Иә, бұл айтып отырған мәселеде сұрақ көп. Дегенмен, айтылған анықтаманың “рухани тұрғыдан игеру” деген жағына неге көңіл бөлмейміз. Егер адам баласы дүниені тек практикалық негізде игеріп, ал рухани жағын мүлде естен шығарса, онда бүкіл дүние, табиғат пен қоғам баяғыда-ақ күл-талқаны шығып, адамзат өмір сүруін тоқтатар еді.

Көзқарас туралы тағы бір анықтама бар. Ол анықтаманы сонау жетпісінші жылдардың аяқ кезінде украин философы академик В.И.Шинкарук айтқан болатын. Оның ойынша, көзқарас дегеніміз қоғамдық адамның қоғамдық өзіндік санасы.

Мұндай анықтама сұрақтарды көбейтеді. Себебі көзқарасты қоғамдық өзіндік санамен анықтау өте күрделі процесс. Өйткені, көзқарас өзіндік санадан әлдеқайда бұрын, сонау алғашқы қауымдық қоғамда қалыптаса бастады. Ендеше, өзіндік сана мен көзқарасты бұлай байланыстырып, қатар қою қисынға келер ме екен?

Мәселенің мәні мынада. Көзқарастың тарихи, әлеуметтік жағынан бұрынырақ пайда болуы рас. Өйткені, адамзат қоғамының жаңа қалыптасып келе жатқан кезеңінің өзінде-ақ дүниеге деген көзқарас пайда бола бастады. Кейін келе адамдардың табиғаттан бөлінуі ғана емес, көзқарастың терең бір арнаға түсуі түрінде өзіндік сана қалыптасты (өзіндік сананың тарихын Сократтан басталады деу ағаттық болар, тегі ол ертерек қалыптасқан рухани процес емес пе екен?).

Алайда күні бүгінге дейін адам баласы санасының, әсіресе, өзіндік сананың өсуі ғылыми, тарихи, қоғамдық, әлеуметтік көзқарастың негізгі тұтқасы болуы керек деген идеяны жан-жақты зерттей алмай келеміз.

Ойланып көрелікші. Адамдардың өзіндік санасы сонау ерте заманнан, яғни олардың табиғаттан бөлініп шығып, индивидтің қоғамға өзін-өзі қарсы қоюы кезеңінен бастап, екіге бөлінбеді ме? Бірі — күнделікті күйбең тіршіліктің (адам дүниеге келіп, одан қайта аттанып кеткенге дейінгі тіршілік) санасы, екіншісі — ой, арман, идея, мақсаттар (өзінді өзін тануға, әлемдегі, дүниедегі өз орнында табуға әрекеттенген, бірақ, осының бәрін ой-арман, қиял ретінде сақтау) санасы. Сырт қарағанда, ой-арман, идея, мұрат — өмірдің

тек мүмкіндігі, ал күнделікті күйбең тіршілік шындық сияқты. Бірақ, бұл шартты, салыстырмалы ұғым. Біреу үшін күнделікті тіршілік әрекеті — негізгі шындық, басты мәселе де, ой-арман, идея, мұрат — тек бос әуре, алдамшы бір нәрсе. Ал екінші біреуге, керісінше, ой-арман, идея, сана, мұрат, шындық, соларға үнемі ұмтылу — оның өмірінің мәні де, күнделікті күйбең тіршілік — тек жалған дүние, бос әуре. Тегі біздің бұрынғы өткен ата-бабаларымыз бен халқымыздың ардагер ақын-жыраулары, қоғам қайраткерлері, зиялылары тіршілік өмірді жалған, “адам бір қонақ дүниеге түней кеткен” деп тегін айтпаған болар. Өйткені, олардың ой-арманы, мақсат-тілегі, идеялары мен санасы күнделікті күйбеңнен әлдеқайда жоғары тұрған ғой.

Адам дүниеге келген соң тіршілік етпей, күнделікті күйбеңмен айналыспай отыра алмайды. Сонау көне грек дәуірінің философы Платон күнделікті күйбең тіршілік пен ой қызметі арасындағы қарама-қарсылықты көре білді де, бұларды бір-бірімен үйлеспейтін нәрселер деп санап, бірін тіршілік ету және екіншісін мән деп бөліп жібереді. Платоннан басталған осы бөлініс күні бүгінге дейін сақталып, екі қарама-қарсылықтың басы қосыла алмай келеді. Мәселе бұларды Платонның бөліп жіберуінде емес, адамзат қоғамының саяси, әлеуметтік, экономикалық құрылымының бұл екі көзқарастың біте қайнасып, қосылып, біртұтас болуына мүмкіндік бермей отырғандығында. Адамдардың көбі күні бүгінге дейін өзінің күнделікті тіршілік күйбеңінен әрі аса алмай жүр. Оның үстіне біздің еліміздегі экономикалық, әлеуметтік, саяси дағдарыстар адамдарды қандай жағдайға душар етіп отырғанын көрудеміз. Тамақ, киім, тұрғын үй, тағы басқа да мәселелер адамдардың ой санасын әбден аздырып, жүйке тамырын тоздырып бітті. Ой, сана, идея, мұрат дегендерді көптеген адамдар бос қиял деп бағаласа, тіпті кейбір жандар оларға жиіркенішпен қарайды.

Тегі мәселенің негізі — адамдардың алдыңғы қатарлы көзқарасын қалыптастыру болса, ол рухани қазынадан, алдымен өзіндік санадан келіп шығады. Олай болса, қоғамдық адамның қоғамдық санасын қалыптастыруымыз керек. Кейде мынадай ой келеді. Қоғам деп, оның өзін абстрактыға айналдырып, адамды ұмытып кеткен жоқпыз ба? Қоғамдық сана, қоғамдық адам, тағы басқа да осындай ұғымдар қазір құлаққа жат болып естіліп жатқан жоқ па? Адам қай-

да? Оның санасы, өзіндік санасы тек қоғамға ғана бағынышты болса, онда адамға тән өзіндік ерекшелігі, өзгешелігі қайда? Көзқарас алдымен адамның көзқарасы емес пе? Ендеше, оның тұрмыс-салты, салт-санасы, психологиясы, менталитеті, сезімі, тілі мен әдет-ғұрпы осы көзқарасты қалыптастырмай ма? Соған келіп кірмей ме? Біз осы көзқарасты барлық адамзатқа тән деп жалпы абстрактылы қарап отырған жоқпыз ба?

Расында, бұл жерде ойланатын жайлар бар екен. Сондықтан, біздің ендігі қарастыратын мәселеміз ежелгі грек философиясы болғандықтан, соған негіз болған алғашқы көзқарастарды талдай отырып, осы айтылған сауалдарға жауап іздеуге ұмтылдық.

Алдымен алғашқы қауымдық, рулық көзқарас негізінде мифология өмірге келді. Мифология — алғашқы қауым адамының өзін қоршаған әлемге, дүниеге қатынасы. Ол әлемді, дүниені әмбебапты қауымдық-рулық қоғамның тұрғысынан түсіндіреді. Мифология мазмұны алғашқы қоғамдық қатынастардың, адамдардың рулық өмір қызметінің нәтижесінен келіп шығады.

Алғашқы қауымдағы өндіріс қатынастары мен өндіргіш күштерінің жетілмегендігінен ой мен еңбек бұл кезеңде біртұтас болса да, бүкіл әлемді түсіну өте қиынға соқты. Сондықтан да адамдар амалсыздан дүниені екіге бөліп қарады. Бірі — өздері өмір сүріп, тіршілік етіп отырған дүние, екіншісі — бұлардан тыс сыртқы жатқан, әлі де болса белгісіз дүние. Күнделікті, тіршілік ету дүниесі олардың өмір сүру негізі болса, екінші дүние ой-санасы мен қиял-армандарының тұтқасы еді. Бұлардың болашақтағы өзара бірлігі, біртұтастығы осы алғашқы қауымдық қоғамның іргесінде-ақ қалана бастады. Рулық қатынастағы адамдардың өз өмірінен тыс, жеке тұрған, оның күш-әрекетіне бағынбайтын, оның шамасы келмейтін болмысқа деген көзқарасы — осы мифология. Алғашқы қауымдық, рулық қоғамдағы адамдардың затқа, табиғат құбылысына деген қатынасы өзгеше. Ол қатынас заттарды, табиғат құбылыстарын, айнала қоршаған дүниені түсінуге бағытталмайды. Керісінше, осы заттардың, табиғаттың тағдыры адамдардың тағдыры сияқты басқа біреуге, басқа бір адамнан тыс тұрған күшке байланысты. Ендеше, мифологиялық көзқарас бойынша затты, табиғатты олардың заңдылығы, ішкі мазмұны, даму жолдары ар-

қылы қабылдау, білу мүмкін емес. Зат, құбылыс, табиғат, жан-жануарлар, адамдар, тағы басқалары өз негізінен тыс шындықтан, өмірден бөлек жаратылған. Бұл жерде кез келген зат, құбылыс, табиғат — символ. Оның маңызы заттың өзінен тыс жатыр. Заттың маңызы оның белгілі бір қасиеттері арқылы айқындалмайды. Бұл жерде логика, ойлау процесі осы затты, құбылысты, табиғатты тануда тіпті дәріменсіз.

Көне замандағы ауыз әдебиетімізде, әсіресе, ертегілер мен жырларда заттың, құбылыстың, іс-әрекеттің ішкі мазмұнын ашу, логикалық құрылымын көрсету, тіпті себебін салдарлы байланыстарды анықтау байқалмайтыны сондықтан. Мұнда таным процесі жан-жақты қалыптаспаған. Ал таным процесі өркендемеген жерде қарапайым практикалық іс-әрекеттің қуаты жоқтың қасы. Танымы мен практикасы әлсіз алғашқы қауымдық қоғамның адамдары дүниені, әрине, толық тани алмайды, оны өзгертуге мүмкіндігі де жоқ. Олай болса, алғашқы сана, адамның ойлау қабілеті қалай дамыды екен деген ой туады.

Алғашқы адамдардың күнделікті өмір тәжірибесі, өмір қызметі олардың “рухани” дамуына жеткілікті мүмкіндік тудырып, қарапайым сананың, мифологиялық сананың дүниені, алдымен табиғатты, оның күшін “адамдандыруға” әкеп соқты. Табиғат, оның күші адамша іс-әрекет жасайды, адамның барлық мінез-құлқы, оның жақсы-жаман жақтарын табиғатқа да берілген. Бөрінен жоғары тұрған күш — құдай да адамдандырылған, адам баласының моральдық-адамгершілік принциптерінің бөріні бойына жинақтаған көне грек дәуірінің бүкіл мифтері мен мифологиясы құдайларға адамдардың барлық (жақсы да жаман) қасиеттерін тегіс таратып берген.

Ендеше, алғашқы таным мифологиялық сананы тудырды. Бұл — жеке адамның, тіпті көрнекті ру көсемінің көзқарасы да емес, бұл жалпы біртұтас рудың дүниені тануға бағытталған көзқарасы. Бұл — бүкіл біртұтас рудың іс-әрекетін, қимыл-қызметін бейнелеген көзқарас.

Әрине, алғашқы қауымдық қоғам адамдарының көзқарасы дүниені тануға және оны өзгертуге бағытталған тым қарапайым, әрі тұрпайы ойлау құралы ғана. Ендеше, ойлау, сана мұнда да барынша орын алған. Бірақ, бұл ойлау ақыл-зердеге сүйенбеген, заттардың негізін, мәнін ашуға бағытталмаған. Олардың дамуы мен қозғалу заңдылықтары ойлау процесінен тыс қалады. Мұндағы негізгі мәселесі қарапайым

пайым ғана. Бұл жерде таным және ойлау дүниені түсіндіреді, бірақ оның өзіндік заттық табиғатын анықтауға дәрменсіз. Ол жалпылықты, тұтастықты көрсетеді, бірақ олардың мәнін ашпайды. Заттар мен процестердің арасындағы байланыс рулық, туысқандық қатынастардан әрі асып түсе алмайды. Ендеше, алғашқы қауымдық қоғамдағы адамдардың көзқарасы тым қарапайым, сүйеніші — пайымдау. Мифологиялық сана табиғатты “адамдандырудан” басталғанымен, зат, құбылыс, дүние және адам ешбір анықталмай, танылмай “өзіндік зат” ретінде қала берді. Яғни, оның мәні мен маңызы ашылмай қалды. Оған алғашқы қауымдық қоғамдағы заттар мен процестердің практикалық қатынасы, адамдардың өмір қызметі ешқандай мүмкіндік бермеді.

Дегенмен, осы жетілмеген қарапайым пайымдау адамдардың өзін қоршаған дүниеге, табиғатқа, одан соң өзі өмір сүретін ортаға деген қатынасын негізгі мәселе ретінде қалдырды. Ендеше, көзқарастық сананың екінші жағы бар. Бұл санада адамдардың табиғаты, жан-жануарлардан бөлініп шығу жағы да бейнеленген болатын. Бірақ, бұл теориялық бөлініп шығу емес, өйткені, әлі де теориялық ойлау, категориялар адамдардың басында толық қалыптаспаған еді. Алайда, бұл бөлініп шығудың өзіндік ерекшелігі де болды. Адамдар табиғат пен өздері өмір сүретін болмыстың арасын ашып, ол аралыққа құдайларды орналастырды. Ал құдайлар болса рух емес, реалды өмір сүретін табиғаттың бір бөлшегі іспетті.

Мифологиялық көзқараста болашақ ілімдердің элементтері де бар екенін ұмытпауымыз керек. Оларды алғашқы қауым адамдары өздерінің күнделікті тіршілігіне, қарапайым практикалық қызметіне қажетті түрде пайдалана білді. Мұның өзі алғашқы рет білім мен практиканың байланысына жол ашты. Күнделікті өмір — адамдардың өндірістік қызметі қарапайым білімдердің ұлғая беруін талап етті. Ал, екінші жағынан, әлі белгісіз табиғат құбылыстары, олардың дүлей күштері, танылмаған жақтары діни ұғымдарды тудырды. Бұл ұғымдар адамдардың осы табиғи құбылыстарға, өмірдің практикалық жақтары тудырған мәселелерге жауап бере алмаған дәрменсіздігінің нәтижесі емес, керісінше, табиғат пен қоғамдық қатынастардың, адамдардың практикалық қызметінің әлі де жетілмегендігінің негізінде пайда болды.

Мифологиялық санада адамдар әлі де табиғатпен біртұтас,

бөлінбеген, жалпылықта ұғынылады. Ал жекелеген, даралық немесе жеке адам, оның қызметі бұл санада айрықша орын алмаған. Сондықтан мифологияда бәрін жаратушы табиғат, соның күші біртұтастық құрайды. Ал адам әлі де болса осы біртұтастықтың бір бөлігі ғана.

Сол себепті мифологиялық санадағы уақыт ұғымы адамдардың күнделікті өмір қызметімен тығыз байланысты емес. Уақыт, керісінше, өткен өмір қызметімен, өткен заман оқиғаларымен байланысты. Соның негізінде белгілі бір оқиғалар, адамдардың іс-әрекеті өткен өмір уақытымен белгіленді. Мысал ретінде айтсақ: қазақтың көне ертегілері мен жырларында да оқиғалар мен іс-әрекеттер өткен заман деңгейімен бағаланады.

Мифологиялық санада ерекше орын алатын нәрсе — өткенді еске түсіру. Еске түсіру — өткен қауымдық рулық қатынастардың өркендеп тұрған кезіндегі жағдайларда орын алған заттар мен құбылыстардың, процестердің маңызын қалпына келтіру. Яғни өткен өмір тәжірибесін қазіргі заманға сөзсіз ақиқат, өзгермейтін бедел ретінде көрсету. Мұндай көзқарас кейін құлдық қоғамдық дәуірде де өмір сүрді, өз үстемдігін жүргізді.

Бұл мәселенің негізі мынада жатыр еді. Уақытты өткен дәуірге бағынышты ету ең алдымен сол дәуірдегі адамдардың бостандықта, еркіндікте емес, әлі де өткенге тәуелді екенін, олардың қоғамның негізгі өндіргіш күшіне айналмағандығын айқындай түседі. Адамдар өзінің практикалық-өндірістік қызметінің мәнін түсінбеді. Өйткені, ол қызметтің өзі әлі де жетілмеген, өте қарапайым еді. Ендеше мифологиялық құдайдың өзі келешекті айтып бере алмайды. Оның қолындағы құрал — тағдыр, жазмыш. Ол күні бұрын белгіленіп берілген, адамдардың тағдыры күні бұрын шешілген. Адам осы тағдырдың қолындағы ойыншық, соның құрбаны.

Бірақ мифтердің, аңыздардың, әфсаналардың, мифологиялық сананың да көне грек дәуіріндегі маңызы өте үлкен болды. Өйткені, миф деген ұғымның өзі грек тілінде “сөз” деген мағынаны береді. Мұнда адамның айнала қоршаған дүниені тануын деп ұмтылуы ғана бейнеленбесе керек. Тегі “миф” сөзі белгілі бір оқиға, әлем, дүние туралы ой айтып, адамның өз түсінігін беруге ұмтылушылығы мағынасында

да айтылған шығар. Сонымен қатар, ерте дүниедегі грек мифтері құдайлар мен батырлар туралы “сөздер” екендігі белгілі.

Әрине, бұл жерде сөзге өте сақ болмаса болмайды. Өйткені, “сөз” гректерде “миф” деген мағынамен қатар, “эпос”, “логос” деген ұғымдардың да баламаларына сәйкес келеді. Бірақ бұлардың ішкі мазмұны мен мағыналары бір-бірінен белгілі бір шекара арқылы бөлінбеген. Алайда, олар кейде әртүрлі болғанымен, бір ұғымға, “мифке” сиып кетуі мүмкін.

Көне грек дәуірі ойының дамуына байланысты “миф” сөздің мәндік жалпылық жағын беріп, тұтастықты көрсетсе, “эпос” деген сөз дыбыстың жинақталғанын, оның айтылуын, әртүрлі ырғағын ерекше құнттайтын болған. Сондықтан, эпос батырлық, ерлік жырлары ретінде жеңістің қуанышты жақтарын суреттеуге тырысқан. Гомер поэмалары немесе қазақ халқының батырлар жырлары да, міне, осындай.

Қазақ халқының эпостары аңыз бен мифті аз пайдаланып, көбінесе жаугершілік замандағы халық батырларының ерлігін кеңінен суреттейді. Егер гректердегі эпостарда оқиғаға қатысатын батырлардың саны әрі көп, әрі құдайларға бағынышты болса, қазақ жырларында мұндай дәстүр атымен кездеспейді. Бұл жырларда халықтың атынан жекелеген батырлардың ел қорғаудағы ерліктері дәріптеледі. Мұның өзі көне грек дәуірі мен қазақ халқының өмір сүрген заманының әртүрлі болғанын бейнелейді. Сонымен бірге грек эпостары өте көне дәуірде пайда болғанын, әлі де нағыз мифологиялық сананың құрсауынан шыға қоймағандығын бейнелейді. Ал қазақ эпостары болса, тегі біздің дәуіріміздегі, яғни жаңа дәуірдегі қазақ халқының әртүрлі шапқыншыларға қарсы күресін бейнелейтін болуы керек.

Ал, “логос” ұғымы — кейін ойлау процесі тудырған, аналитикалық ойлаудың негізіне қаланған түсінік. Сондықтан Гомердің “Илиада” және “Одиссея” поэмаларында “логос” деген сөз атымен кездеспейді. Бірақ, Гомер поэмаларындағы құдайлар мен демондар алғашқы аңыз бен мифтегіден гөрі өзгеше бейнеленеді. Олар сөзбен көркем өрнектеліп, әртүрлі теңеулер мен поэзиялық суреттеу дәрежесіне дейін көтерілген. Тегі Гомер осы құдайларды дүниеден тыс тұрған күш деп суреттеудің орнына жаңа дүниені — адамды ашып берді деуге болады.

Мифологияның, әсіресе, көне грек мифологиясының болашақтағы философияның, білім мен ілімдердің дамуына әсері өте зор болды. Сондықтан сол мифологияның қалыптасу, даму дәуірлерін білгеніміз дұрыс болар.

А.А.Тахо-Годидің “Грек мифологиясы” деген еңбегінде мифология классикалыққа дейінгі және классикалық дәуірдегі деп екіге бөлініп, әрқайсысына жеке-жеке және жан-жақты талдау жасалады. Мұнда классикалық мифологияның өзі де құдайлар мен батырлар туралы жырлардан, аңыздардан тұратыны атап көрсетілген. Батырлар (Геракл, Тесей, Ахил, Одиссей) арқылы мифология адамдарды, олардың күші мен ақылын суреттеуге ұмтылады. Сөйтіп, батырлар мен адамдардың өмірі өте жақын, ұқсас, түбінде бір болып шығады. Мұның өзі адамдарды, олардың күнделікті өмірін суреттеуде көне грек мифологиясының ілгері қадам басып, жақындай түскенін көрсетеді.

Батырлар мен адамдарды эпостарда трагедияға, тағдырдың тепкісіне, ауыр қайғыға, азапқа салып суреттеу сол кездегі адамдардың еңбегімен тығыз байланысты. Былайша айтқанда, адамдар өздерінің еңбегі, еңбектегі қызметі арқылы өздері өмір сүріп отырған дүниені, айнала қоршаған шындықты тіптен өзгерте алмайды. Өйткені, олар өздерінің өмір қызметін, өмір сүру шындығын байыбына жеткізіп аяғына дейін түсінбейді. Сондықтан оларды көп ойлантып, толғандырған қазіргі өмірі емес, өткен дүние, өткен тарих, тәжірибе, практика ретінде қалған бұрынғы заман болатын. Мұндағы таным процесі өткеннен қазіргі өмірге өту ғана. Көне грек адамдарының айтуынша, қазіргі өмір — өткінші, жалған, алдамшы. Ендеше, қайтадан өткенге оралу, соны түсіну қажет. Өйткені, өткен “алтын ғасыр” болып есептеледі. Болашақ қандай? Ол белгісіз. Оны сезіну, түйсіну әлі де жоқ, ол беймәлім, түсініксіз нәрсе.

Шынында да, осы өзіміз өмір сүріп отырған дүниені түсінбеу болашақты білуге, ұғынуға мүмкіндік бермейді. Қазіргі біздің жағдайымызға қараңызшы. Бүгінгі күндегі өміріміздің мәнін түсінбейінше, келешекке қалай ұмтыла аламыз? Келешекті біз жете түсіндік, соған қарай адымдап, барынша қарыштап келе жатырмыз деп айта алмайтынымыз да сондықтан шығар.

Ал көне грек дәуіріндегі адамдардың, жоғарыда айтылғандай, әлі де еркіндікке, бостандыққа, әсіресе, еңбек ту-

дырған негізгі байлықтарды барынша игеруге қолы жеткен жоқ еді. Мұның өзі алғашқы қауымдық қоғамнан құлдық дәуірге өту кезеңінде де сақталып қалды. Егер алғашқы қауымдық қоғамдағы адамдардың, әсіресе, жеке адамның қызметіндегі, іс-әрекетіндегі бостандығы мен еркіндігі жалпы рулық, абстрактылы күштің ықпалында болып келсе, одан кейінгі дәуірде де бұл жағдай толық өзгере қойған жоқ. Әрине, құлдық қоғамнан бастап адамдардың еңбегіне, олардың өзара қарым-қатынасына үлкен өзгеріс енді. Бірақ, бұл қоғамда да жеке адамның еркіндігі мен бостандығына түбегейлі өзгеріс ене қойған жоқ. Сондықтан болар құлдық қоғамда аңыз бен эпостарға, мифтерге деген ерекше құрмет пайда болды. Оларды қайтадан өңдеу, қалпына келтіру кеңінен өріс алды. Эпостар мен мифтердегі адамнан тыс тұрған күштер: құдай, тағдыр, жазмыш, тағы басқаларының рөлі толық сақталды деуге болады. Мұның өзі нені көрсетеді? Бұл жалпы адамдардың еңбегінің мәні толық айқындалмағанын, әсіресе, дене еңбегінің рөлі тым төмендеп кеткенін бейнелейді. Әрине, құлдық дәуірде ой еңбегіне еркіндік берілді. Бірақ, мұндай еркіндік пен бостандық көне заман адамдарының өзін айнала қоршаған табиғат пен қоғамның мәнін түсінуіне жол ашпады.

Ендеше, миф, мифологиялық көзқарас адамдар үшін дүниетанудың бірден бір құралы болып қала алмады. Сол себептен бұл мифологиялық сана, көзқарас бірте-бірте қоғамның дамуына байланысты кейін ысырыла бастады.

Көне грек дәуіріндегі көзқарастың миф пен мифологиялық санамен байланысты болғанын тарихи жағынан заңды деп қарап, оны түсінуге болады делік. Ал енді қазіргі батыстық философия мен шетелдердегі көркем шығармалар саласындағы пайда болған мифтік сана, мифологиялық көзқарастарды қалай түсінеміз деген сұрақтың тууы мүмкін. Шетел ойшылдарын былай қойып, кеңес дәуірі жазушылары М.Булгаковтың ("Мастер және Маргарита"), Шыңғыс Айтматовтың ("Жан пиди"), тағы басқаларының шығармаларында кең өріс алған мифологиялық санаға жол болсын?

Бұл мәселе тегі біздің заманымыздың өзіндік ерекшелігіне байланысты. Барлық адамдардың тағдыры (ертедегі грек мифологиясындағыдай) қазір қыл үстінде тұр деуге болады. Келешекке оптимистік түрде қараудан гөрі көп адамдардың жүрегінде өлі де атом соғысы, дүниежүзілік жаппай апат,

экологиялық бақытсыздық, рухани жағынан азғындау, тағы басқа да толып жатқан қауіп-қатерлер сақталып қалған. Одан құтылудың жолын іздеу, оларды болдырмауға әрекеттену, сондай-ақ, тағдырдан, жазмыштан шошына қоркумен бірге оларды түсінуге, ұғынуға ұмтылу әрекеттерінің батыс философиясынан, мәдениетінен, көркем әдебиетінен бізге қарай ауысуы заңды процесс. Өйткені, социализм орнаттық, адамдарға теңдік пен бақыт туын әкелдік деген даурықпалардың астында не түрлі адам айтқысыз зұлымдықтар мен жеке кісілердің ауыр да қайғылы өмірі болғанын қазір біліп отырмыз. Сондықтан кейбір адамдар осы ауыр тағдыр мен жазмыштан ат тонын ала қашты. Кейбір ойшыл-жазушылар жеке адамның басынан кешкен ауыр тағдыры мен азабын тәптіштей зерттеп, соның өзін түсінуге, ұғынуға ұмтылды. Осыдан келіп көне замандағы аңыз ертегілерді, мифтік ұғымдарды қайта жандандыру үлкен өріс алды. Мұндай ұмтылыста құдай мен дінді қайта орнатып, оларды аңсаушылық та, адам баласы дәрменсіз, ешбір келешегі жоқ пенде деп торығушылық та, адамның рухани дүниесін қайта жаңартып, өзгертуге ұмтылушылық та кездеседі. Сондықтан, қазіргі кездегі мифтік сана мен мифологиялық көзқарастың қайта бел алып келе жатқанынан шошынып, оларды айыптауға болмайды. Керісінше, осылардың барлығы алдымен біздің өміріміздің қиын-қыстау кезеңдерінен пайда болып отырғандығын түсінуіміз керек.

Көне грек мифологиясының өркендей ілгері дамығанына қайта оралсақ, бұл көзқарас қоғамдық-экономикалық, әлеуметтік және саяси даму процесінде үлкен өзгерістерге ұшырады. Келе-келе мифология, мифтік сана адам баласының күнделікті өмір қажетіне керекті қарапайым ілімдердің пайда болуына әкеліп соқты. Өйткені, бұл қарапайым ілімдерсіз қоғам және оның практикасы ілгері баспаған болар еді. Ендеше, мифологиялық көзқарас дүниені тануға, оны шамасы келгенше өзгертуге де жол ашты деп айтуға әбден болады.

Мифология арқылы жинақталған білімдер бірте-бірте адамдардың дүниетанымының құралына айнала бастады. Олардың өмірлік тәжірибесімен, адамдардың қызметімен тығыз байланысты болғаны, біртүрлі-бірте жинақталып, бір жүйеге айналуына мүмкіндік берді. Өткен дәуір білімдерінің маңызы, осылардан келіп шыққан адамдардың практикасы,

қызметі көне гректерге даналықтың бейнесі, символы ретінде көрінді. Бұл даналықты білу, түсіну қажет еді. Сондықтан даналықты сүю заңды процеске айналды. Адамдар ілім мен білім арқылы даналықты ашады. Соған ұмтылады. Сөйтіп, негізгі мәселе — даналықты сүю (грек тілінде “сүю” — фило, “дана” — софия деген мағынаны береді), яғни философия келіп шықты. Көне грек дәуіріндегі бүкіл ілімдер мен білімдердің жиынтығы, жүйесі осы философия болды.

Екінші жағынан, мифология өз заманының өндіріс қатынастарының жетіле алмағандығынан таным процесіндегі қиындықтарды тудырды. Ол қиындықтар адамдардың дүниетанымында көптеген қайшылықтарды тудырды. Бұл қайшылықтар адамдардың өз өмірінен тыс жатқан дүниені танымын деп әрекеттенуінің сәтсіздікке тап болғанын айқын көрсетті.

Сөйтіп, ой мен дене еңбегінің осы кезеңде бірте-бірте бөлуін, адамдардың өздері түсінбеген нәрсені, құбылысты, процесті сырттан танылған күш арқылы ұғынуға әрекеттенгенін көреміз. Мұндай ұғыну адамға бағынбайтын аса бір зор күш — құдай бар деген тұжырымдарға әкелді. Осылайша даму процесіндегі қайшылық мифологиясынан шыққан діни көзқарастардың өзіндік ерекшелігі бар еді. Көне грек дәуірінен әлдеқайда бұрын шығыс елдерінде пайда болған діндермен салыстырғанда, Грекиядағы діни ұғымдар қоғамдық сананың негізгі бір формасына айналып, беделді рөл атқарып, негізгі орынға ие бола алды. Көне грек дәуіріндегі адамдар құдайларды, әсіресе, Зевс бастаған құдайлар тобын мойындағанымен, оларға деген ерекше табынушылық болмады, құдайлар жөніндегі идеологиялық тұжырымдамалар да жоқтың қасы еді. Сондай-ақ, көне грек дәуіріндегі адамдар ресми түрде діни ұйымдар құрып, мекемелер аспады. Сондықтан ол дәуірде діни әдет-ғұрыптар сақталып, оларды қатал түрде орындау әдетке айналмады. Әрине, грек мифологиясындағы құдайларға деген құрмет өте зор болды. Бірақ, бұл құдайлар мифтік, аңыз күйінде болып, олар әлі де белгілі бір діннің тірегіне айнала алмады. Дін белгілі бір қоғамдық сананың формасы болмағандықтан, көне грек дәуіріндегі храмдар мен мифтік құдайлар адамдардан, олардың қызметінен, өмірінен бөлініп кеткен жоқ. Керісінше, олар адамдардың күнделікті ісіне, қызметіне араласып жүрді. Сондықтан көне грек дәуіріндегі құдайлар адамдардың

қызметімен тығыз байланысты болды. Осыған сәйкес көне грек мифіндегі құдайлардың атқаратын қызметтері де көп. Айталық, от, су, жер, соғыс, өсемдік, даналық, тағы басқа да қызметтерін атқаратын құдайлар болды. Мұның өзі діни құжаттар және дін туралы кітаптардың жазылмағандығын айқын көрсетті.

Бірте-бірте еңбектің бөлінуіне және әлеуметтік бөлшектенудің орын алуына байланысты алғашқы қауымдық қоғамның саяси-әлеуметтік ішкі құрылымына үлкен өзгеріс енді. Бұл рулық құрылыстың дәуірінен өткенін, оның еңбек бөлінісінің нәтижесінде әлеуметтік жіктелуге қарай қадам басқанын айқындай түсті.

Алғашқы қауымдық қоғамдағы адамдардың көзқарасы — мифология барлық еңбек еткен жандардың практикалық қызметі арқылы табиғатты тану мен оны өзгертуге тікелей әсер етті. Ал жаңа, құл иеленушілік қоғам болса, табиғаттық болмыспен қоғамның кейбір мүшелерінің — құлдардың еңбек қызметі арқылы тікелей емес, жанама байланыс жасады. Алғашқы қауымдық қоғамдағы әрбір мүше, әрбір адам (ол ру мен тайпаға сіңіп кетсе де) әлеуметтік адамдық жиынтықтың барлық жақтарына ие болып, оның әрбір іс-әрекеті мифологияда кеңінен бейнеленді. Ал құл — ол негізгі өндіргіш күш болса да, әлеуметтік функциялардың кейбір бөлігіне ғана, яғни заттық дене сапасының жиынтығына ғана ие. Сондықтан оның әлеуметтік құндылығы, оның денелік мүмкіндіктерінде — денсаулығында, күш-қуатында, яғни тағы басқа да қасиеттері арқылы ғана бағаланды. Құлды көне грек дәуірінде, әсіресе, Аристотельдің шығармасында “сөйлейтін құрал күші” ретінде қарайды. Кейін келе Рим құқында “құл” деген ұғымды айқындау үшін “зат” деген терминді пайдаланды.

Көне дәуірде құлға адам деп қарамаған. Ол кезде негізгі өндіргіш күшті осылай бағалау адамдардың ой-санасына, көзқарасына әсер етпей қойған жоқ. Осыдан келіп құлдық дәуірде “дене тұлғалылығы” белгілі өмір салтының мәнін беретін, ертедегі адамдардың өмір қызметінің барлық саласының негізгі көрінісі ретінде орын алды. Әрине, бұдан көне заманның адамдары осы “денелікке ғана” сәйкес, тепе-тең бағаланды екен деген теріс ұғым тумаса керек. Өйткені, көне грек дәуіріндегі адамдардың сыртқы тұлғасымен бірге олардың сезімдері, үміт-тілегі, рухани қасиеттері, алдына қой-

ған мақсаттары да болды. Бірақ, бұл адамдардың өмір салты мен барлық қызмет салалары осы “денелікке” бағытталды, олар заттың “бейнесі мен ұқсастығына” сәйкес келеді. Бұған дәлел ретінде көне грек дәуіріндегі ерекше дамыған архитектура мен скульптура салаларын айтуға болады. Мұнда адамның көркем бейнесі мен заттың әсемдігі бірінші орында тұрады, олар негізгі және шешуші маңыз атқарады.

Философия бірте-бірте ілім ретінде пайда болып, мифологияны ғана жеңіп қоймаған, ол дүниетанымның негізі, барлық білімдердің жүйесі, әлемді теориялық ой елегінен өткізетін құрал ретінде қалыптасты. Сондықтан да ол әлемнің, дүниенің біртұтастығын және оның негізгі тұтқасын іздеді. Көне грек философтары бұл негізгі біртұтастықты материалдық, заттық деп санады.

Осыдан келіп грек жеріндегі алғашқы философия материалистік негізде, дүниенің материалды екендігін айқын дәлелдеген ілім ретінде пайда болды деген пікірлер өріс алған.

Ал шындығында мәселе материализм бірінші пайда болып, идеализмнің кейін шыққаны туралы болып отырған жоқ. Ол кезде материализм, идеализм деген ұғым кеңінен өріс алмаған. Мұндай екі бағытты бейнелейтін ұғымды біздер философиялық ойлардың қарама-қарсылығын айыра білу үшін пайдаланып келдік. Ал қазір мәселе басқаша.

Ең алдымен “Ежелгі грек философтары сонымен қатар жаратылыстану зерттеушілері” деген тұжырымдаманы еске түсіргеніміз жөн болар. Ойдың түйіні басқада. Оны келесі тарауда талқылаймыз.

§2. НАТУРФИЛОСОФИЯДАН АНТРОПОЛОГИЯҒА ҚАРАЙ

Сонымен, біз көне грек философиясының алғашқы ағылдары мен мектептерін талдауға кіріссеміз. Көне грек дәуірінің шығармаларын білмеген адам, Гегель пікірінше, әсемдік білмей өмір сүрген адаммен бірдей. “Гректер әр уақытта біздің ұстаздарымыз болып қала береді. Өйткені, жаңа заман философиясы Гераклит пен Аристотельдің философиясы бастаған жұмысты әрі қарай жалғастырушы ғана” деген ой өте дұрыс айтылған.

Алайда, көне грек философиясы өте күрделі көптеген ағымдардың басын құрыстырды, олардың арасында үнемі талас-тартыс жүріп отырды.

Ондай ағымдардың бар екенін қазір жоққа шығара алмаймыз. Дегенмен, мәселе қандай ғана ағымның өкілі болмасын, белгілі бір ойшылдың негізгі философиялық проблемалардағы қайшылықтарды ашып, соларды жан-жақты талдап, шешіп беруінде болып отыр. Олай болса, алдымен осы грек философиясындағы мектептер мен ағымдардың шығуының саяси-әлеуметтік негізіне үңілсек дейміз.

Шынында, көне грек заманы ерекше даму процесінің кезеңі болды. Құлдықтың да атқарған рөлі көп. Құлдық болмайынша, Грек мемлекеті мен грек мәдениеті, грек ғылымының да болуы мүмкін емес деген пікір өте дұрыс сияқты.

Алдымен грек философиясы қай жерде пайда болды деген сұрақ туады. Грек философиясы мен мәдениетінің өркендеген жері грек жері емес, Жерорта теңізі жағалауындағы елдер. Бұл елдерді бір кезде гректер жаулап алған болатын: Милет, Самос, Абдер сияқты қалалар Жерорта теңізіне жақын болып, оларда сауда-саттық және экономикалық қатынастар кеңінен өркендеді. Сондықтан бұл қалаларда ірі мәдениет ошағы, философиялық орта пайда болып, дами бастады. Алғашқы грек философиялық мектебі Милет қаласында пайда болды. Бұл Милет мектебінің негізін қалаушылар Фалес, Анаксимен, Анаксимандр еді. Бұлар дүниені біртұтас, бір-бірінен бөлінбейтін жалпы процесс деп қарастырып, оның негізін материалдылықтан іздеді. Фалес дүниенің негізін оттан, Анаксимандр апейроннан (шетсіздіктен), Анаксимен ауадан іздейді. Олар өткен дәуірде мифологиялық көзқарастан бас тартты. Алдымен жараты

лыстану саласын зерттеушілер болды. Олар дүниеде не бірінші деген мәселені емес, керісінше, дүниенің біртұтастығын белгілі бір материалдық бірінші негіз арқылы шешуге тырысты. Ендеше, олардың су, апейрон, ауа деп отырғаны күнделікті біз көріп, пайдаланып жүрген қарапайым процестер емес. Олар осы ұғымдарды дүниестанудың белгілі бір алғашқы мәні ретінде зерттеуге тырысты. Айталық, дүниенің негізі су деген ұғым барлық заттарға да тән алғашқы мәнді, яғни тірі және өлі заттар мен процестер судан жаратылып, қайтадан суға айналады деген ойдың түйінін береді. Ендеше, су бұл жерде, философиялық тілмен айтқанда, алғашқы субстанция болды. Барлық заттар мен процестердің негізі ретінде көрінеді. Ал Анаксимандрдың апейроны дүние мен әлемнің шексіздігі мен шетсіздігін суреттеп қана қоймай, қарапайым болса да қозғалысты суреттеп, заттың формаларының жан-жақты екендігін және олардың жалпылықта болатындығын көрсетеді. Сол сияқты Анаксименнің ауа деген ұғымы реалды шындықты көрсетіп, заттардың өзара біртұтастығын айқындайды. Ауа деген ұғым кейін келе адамның жаны деген категориямен де салыстырмалы түрде баламалы болып шықты (ауа жетпеген адам өледі, кеудеден жан ауа сияқты ұшып шығады). Бұлардың көзқарасы натурфилософиялық негізде қалыптасты. Сондықтан да олар табиғаттың мәнін ашуға, оның негізін білуге ұмтылды. Яғни, бұлар алғашқы математиктер, физиктер, астрономдар, биологтар еді. Әрине, олардың көзқарасында көптеген қайшылықтар болды.

Дегенмен, бұлар ғылыми ілімнің алғашқы идеяларын бере отырып, өздері көптеген қиыншылықтарды басынан кешірді. Ең алдымен, олар материалдылықты тым асыра бағалап, идеалдылықтың (ойлаудың, сананың, жанның) не екенін түсіне алмады. Заттар мен құбылыстарда жан болады деп есептеп, оны қарапайым жабайы түрде ұғындырды. Соның кесірінен олар қайшылыққа ұрынып, бұдан шығатын жолды таба алмады. Бұл сыңаржақ кеткен материализмнің трагедиясы еді.

Бірақ, Милет мектебі шеше алмаған мәселені Пифагор мектебі мен оның шәкірттері жан-жақты зерттеді. Пифагоршылар дүниенің негізін белгілі бір материалдық деп қараудан бас тартты. Олар дүниенің негізі сандық қатынастарда, сан барлық заттар мен процестердің мәні деп есептеді.

Бұл әрине, басқаша көзқарас еді. Ал шындығында әлемнің заттық қатынастары дүниедегі процестердің гармониялық бірлігін көрсетеді. Сандардың негізі әрбір зат пен процестің өлшемінде жатыр.

Дегенмен, пифагоршылар да дүниенің негізін түсінуде біржақты кеткен сияқты. Барлық заттар мен процестерді тек сандық қатынастар арқылы түсіндіру адамды шындыққа жеткізе қоймайды. Өйткені, сандық қатынастар абстрактылы, өмірден қол үзген таза ойлауға ғана әкеліп соғады. Бірақ, біз бұл жерде Пифагор мектебі сандық қатынастарды асыра дәріптей отырып, болашақ математикаға, одан теориялық ойлауға жол ашқанын айта аламыз.

Әрине, олардың әрбір жеке санды асыра дәріптеуінде көптеген қиындықтар бар еді. Оны кейін христиан діні жете пайдаланып кетті. Дегенмен, Пифагор мектебі көптеген категориялардың, әсіресе, көптік, бірлік, қарама-қарсылық, тағы басқаларының мәнін ашып, заттардағы екі жақтылықтың бір-бірімен тікелей байланысты екенін айқындап берді.

Шынында Пифагор мектебі заттардың және құбылыстардың мәнін сандық қатынастар арқылы аша отырып, олардың қасиеті мен сапасын да тапты. Алайда, Пифагор мектебіндегі қиындықтардың бірі — осы сандар мистикаға айналып, өмірден қол үзген жалаң категориялар болып шықты.

Екінші жағынан, Пифагор мектебі Милет қаласынан шыққан ойшылдардың шеше алмаған мәселесі — адамның жаны туралы әрі қызықты, әрі күрделі идея көтерді. Жан адамның тәнімен тығыз байланысты бола отырып, оның негізгі мәнін ашады. Мұндай байланыстылықты ашу философия тарихындағы жақсы басталған қадамдардың бірі болды. Бірақ, Пифагор мектебі өзінің даму процесінде жанды тәннен бөліп алып, оны асыра дәріптеп жіберді. Сөйтіп, жан абсолюттік, өлмейтін мәңгі процесс болып шыға келді. Мұның өзі кейін христиан, исләм діндерінің негізгі проблемаларының біріне айналды.

Пифагор мектебінің бұл көзқарасында әртүрлі мән де бар. Өйткені, жан абсолютті мәңгі өлмейтін, ал тән уақытша, өткінші жалған процесс сияқты. Осыдан келіп жан — күл иеленушінің, тән — күлдың бейнесін белгілейді. Бірақ, адамның өзі жан мен тәннің бірлігі болғандықтан, мәселе басқаша қаралады. Мұнда тән еркіндікте, ал жан қапаста, қамауда. Тек адам өлгеннен кейін ғана жан еркіндік алып,

мәңгілікке бет бұрады. Мұндай көзқарасты кейін Платон өзінің философиясында жете пайдалана білді.

Сонымен қатар Пифагор мектебінің екіге бөлініп, бірі — аға буын ғалымдар, математиктер, қоғам қайраткерлері, екіншісі — кейінгі буын, діни мистикалық идеалдарды уағыздаушылар болып шыққанын есте сақтауымыз керек. Мұның өзі қандай ғана болмасын мектептің, ағымның іштей біркелкі еместігін көрсетеді.

Көп жағдайда Милет және Пифагор мектептері негізгі философиялық проблемаларды шеше алмады. Өйткені, бұл екеуі де көптеген мәселелерге сыңаржақ келген еді. Сондықтан ендігі жерде философиялық проблеманы диалектикалық тұрғыда шешу күн тәртібіне қойылды. Оның үстіне құлдық-демократиялық қатынас енді ғана кең өріс жайып, қанаты қатайып келе жатты. Бұған қарсы оппозициялар да пайда болды. Яғни дәуірі өткен аристократиялық топтың өкілдері құлдық демократияның жаңа басталып келе жатқан қайшылықтарын бірден аңғарып, соған қарсы шыға бастады. Міне, осы тұста философия саласында жаңа ағымдар пайда болды. Осындай көзқарасты уағыздаушы көне грек философиясының атақты өкілі Гераклит (шамамен б.з.б. 540-475 жылдар) болды. Оның есімі философия тарихында өшпес із қалдырған. Гераклит идеяларын Платон сынға алса, Аристотель оның ой-пікірлерімен айтысқа түсті. Гераклиттің еңбектері христиан дінінің өкілдеріне де зор әсерін тигізді. Гегель оның шығармаларын жан-жақты терең зерттеп, көптеген идеяларын пайдаланды. Атақты неміс ойшылы Ф.Лассаль ол туралы екі томдық еңбек жазды. Неміс философы Ф.Ницше оны барлық философтардың ішіндегі ең ұлы адам деп мойындады.

Соған қарамастан Гераклит тарихта Қараңғы деген қосымша есімімен белгілі. Мұндай теңеу оның шығармаларының ерекшелігіне: ойлау машығының сипатына, тіліне, стиліне қарай айтылады. Гераклиттің ойлары өте қысқа әрі жинақты келеді. Ол түсініксіз сөздер арқылы терең ой жүйесін ширатып, әрбір құбылыс пен заттың мәнін ашуға тырысады.

Бірақ, заттың мәні әрдайым қайшылыққа толы. Ендеше, оны сөз, сөйлем арқылы жеткізу мүмкін емес. Сондықтан ойшыл бір-біріне қарама-қарсы ой-пікірлерді араластыра отырып, олардың ортақ негізін ашуға тырысады. Мұндай әрекеттер оңайға түспейді. Өйткені, қарама-қарсылықтар

бірінсіз бірі өмір сүрмейді ғой. Олардың бірлігі көптеген, терең ойлай алмайтын адамдарға ешбір түсініксіз. Қалайша даналық пен надандық, ізгілік пен зұлымдық, жақсылық пен жамандық, әсемдік пен көріксіздік, тағы басқа да қарама-қарсылықтар қатар өмір сүреді? Жок, мүмкін емес деген ой кез келген адамның басына әбден орнығып алған, одан арыту оңай емес. Өйткені, кей адамдардың ойынша тек даналық, ізгілік, жақсылық, әсемдік, тағы басқалары ғана болуы керек. Олардың қарама-қарсы мәндерінің қажеті жок.

Кей адамдарға “әлем уақыт пен кеңістік жағынан шекті ме әлде шексіз бе” десең, олар: әрине, шексіз деп жауап береді. Бұдан сұрақ туады: енді қалай? Дүние, әлем шынында да шексіз бе, әлде шекті ме?

Мәселенің өзі сонда. Бұдан екі жарым мың жылдай бұрын Гераклит қарама-қарсылықтардың бірінсіз бірі өмір сүрмейтінін дәлелдеп шықты. Ендеше, шексіздік пен шектілік категориялары салыстырмалы процесс, әлем осы шектілік пен шексіздіктің бірлігі. Осыдан келіп, Гераклит көне грек дәуіріндегі алғашқы диалектик деген тұжырым берік орын алды.

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. Немесе, оның соғыс туралы айтқан мына пікіріне көңіл бөлейікші. “Соғыс — барлығының әкесі және барлығының патшасы. Біреулерді ол құдайлар етіп белгілейді, біреулерді адам етеді, енді біреулерді ол құлдарға айналдырса, келесі біреулер — еркіндікке ие болады”. Міне, мұндай ой-пікір сол кездегі жағдайды терең ашып берген диалектикалық ойлаудың көрінісі емес пе?! Оның диалектикалық көзқарасы дүние үнемі қозғалыста, өзгерісте, дамуда болады деген тұжырыммен ғана шектелмейді. Мұндай тұжырым ол кезде де, қазірде де екінің бірінің айта алатын пікірі. Ендеше, екінің бірін диалектик деп атауға ауымыз барар ма еді? Жок. Мәселе басқада. Гераклит қарама-қарсылықтардың бірі-бірімен ажыраспайтынын, бірі-біріне өтетінін, алмасатынын, бірін-бірі толықтыратынын, бірі жойылса, екіншісі де жоғалатынын айқындап берді.

Осыдан қызық сұрақ туады: сонда мәңгі бақи жамандық пен жақсылық, даналық пен надандық, адамдық пен хайуандық, ізгілік пен зұлымдық бір-бірімен қосақтасып, өмір

сүре бергені ме? Әрине, мәңгі бақи қосақтаспаса да, олар бірінсіз бірі өмір сүрмейді. Айталық, ақ пен қараны, оңтүстік пен солтүстікті, оң мен терісті, сол сияқты тағы басқаларын қалай бір-бірінен айырамыз? Олар ғой мәңгілік, бірінсіз бірі болмайды. Ал, ендеше, егер жамандық жойылса (әрине, ол процесс тез бола қоймайды), жақсылық деген ұғымның қажеті бола қоя ма екен? Өйткені, жақсылыққа қарама-қарсы жамандықтан басқа ешқандай балама жоқ.

Гераклит те сол кездегі басқа ойшылдар сияқты жаратылыстану саласымен айналысып, дүниенің негізін материалдық біртұтастықтан іздеді. Сондықтан да ол дүниенің негізі отта деп есептеді. Барлық заттар мен процестер оттан жаратылады, қайтадан отқа айналады. “Алтын тауарларға, тауарлар алтынға айналатыны сияқты от та бәріне айырбасталады: от бәріне айналады” деп атап көрсетті Гераклит. Ендеше, от мәнді, реалды процесс. Өйткені, от — физикалық уақыт, абсолюттік тынымсыздық, абсолюттік күйретуші. Бұл реалды процестің екі жағы бар: бірі — жоғары жақ, екіншісі — төменгі жақ. Бірінші жоғарғы жақта өмір сүретін заттар мен процестердің қарама-қарсылықта, бір-біріне қарсы болуы байқалса, екінші жақта — осы қарама-қарсылықтардың бірігуі орын алады. Осы процестің екі жағын түсінікті етіп сипаттау үшін ол былай дейді: біріншісі — бітіспес күрес, үнемі айтыс, ал екіншісі — достық, гармония. Осылардың ішінде өшпенділік, үнемі айтыс айырмашылықтардың пайда болуын тудырады да, ал екіншісі келісім мен бейбітшілік құрып бітуді, толық жанып болуды бейнелейді. “Табиғат дегеніміз үнемі жасырынуды жақсы көреді” дейді Гераклит. Ендеше, табиғат үнемі тоқтамайтын қозғалыс, ал әлем — бір-біріне ауысып отырушы айырмашылықтан, қарама-қарсылықтан бірлікке, бірліктен қарама-қарсылыққа өту.

Гераклиттің осы көзқарасын көптеген ойшылдар: “Дүниеге ең алғашқы, қарапайым, бірақ, асылында дұрыс көзқарас. Ерте замандағы грек философиясына тән көзқарас еді, ал бұл көзқарасты тұңғыш рет айқын көрсеткен Гераклит болатын: барлық нәрсе бар, сонымен қатар жоқ та, өйткені барлық нәрсе өтіп отырады, барлық нәрсе үнемі туу мен жойылу процесінде болады” деп аса жоғары бағалады.

Оның көзқарасының өзі өте қарапайым болғаны сол кездегі натурфилософиямен, табиғат туралы іліммен тығыз байланысты. От қандай затты болмасын күлге айналдыра-

ды, ағашты топыраққа, мұзды суға, қайнаған суды буға, бу арқылы — ауаға айналдырады. Ауа отты әрі қарай жандырады. Ауа өз тарапынан бұлтқа айналады да, ол қоюлана келіп, су болып ағады, су жерге сіңеді де қайтадан отқа негіз болатын заттарды береді деп көрсетті. Сөйтіп, Гераклиттің ойынша, үнемі осындай өзара айналыс болып отырады.

Осыдан келіп Гераклит бұл дүниені жаратқан, жоғарыда тұрған күш жоқ деген тұжырымға дейін келді емес пе? “Дүниені ешқандай құдай да, ешқандай адам да жаратқан емес, бірақ, ол мәңгі өшпес от және әрқашанда сондай от болмақ. Ол заңды түрде жалындап, заңды түрде сөніп отыратын мәңгі өшпес от болған, болып отыр және бола бермек”.

Гераклит — көрнекті диалектик, теориялық ойлаудың шым-шытырман тұңғыығына, оның қайшылықтары мен бұрылысы көп жолдарына батыл көз жүгірткен ғұлама философ. Ендеше, оның диалектикасы көптеген келелі мәселелерді көтерді. Сондай проблемалардың бірі — таным процесін, әсіресе, диалектикалық танымның салыстыру әдісімен қалыптасатынын көрсетуінде. Салыстыру арқылы жақсылық пен жамандықтың, әсемдік пен көріксіздіктің, тағы басқаларының жігін ашып, мәнін негіздеуге болады.

Шынында да, бәрі де салыстыру арқылы танылады деген тұжырым әрі қызықты, әрі нақтылы. Мәселен, маймыл, адам, құдай. Бұлардың әрқайсысын салыстыра отырып, бір-бірінен айырмашылығын, олардың әсемдік немесе көріксіздік жақтарын белгілі бір категориялар арқылы ашып, мәнін анықтауға болады. Немесе “Мәңгілік-бала” деген диалектикалық ұғымның қандай терең ойды бейнелегеніне таң қаласың. Сондай-ақ, “Ақылсыз адам кез келген іліммен әуестенуге икемді-ақ” деген пікірдің бүгінгі күн тақырыбына сәйкес келетініне қалай таң қалмайсың.

Гераклиттің афоризмге айналған мына ойына тереңірек үңілейік: “Көп білгендік ақылға үйретпейді. Әйтпесе, Ксенофан мен Гесиод ақылды болар еді”. Міне, ғажап пікір! Жарайды, біз оның замандастары — Ксенофан мен Гесиодты сынап отырғанын былай қояйық. Бірақ, бұл ойда терең мән жатқан жоқ па? Біз ғой күні бүгінге дейін оқу, білім алу — ақылға бастайтын төте жол деп есептейміз.

Гераклиттің бұл данышпандық пікірі келелі проблеманы қозғап отыр. Ең алдымен тек оқып, білім алу ғана ақылды болудың тәсілі деген ой — өте жансақ, әрі қате. Қаншама

оқысаң да, неше рет жоғары оқу орнын бітірсең де, ақымақ болып жүре беруің ғажап емес. Оны біздің заманымыз айқынын көрсетіп отыр. Оқығандары көп болғанымен, тоқығандары өте аз.

Гераклиттің осы диалектикалық пікірін әрі қарай жалғастыра отырып, кез келген оқушы мен студент-жастарды көбірек оқытып “миын шіріткеннен гөрі” барынша адамгершілікке тәрбиелеген дұрыс болар. Әйтпесе, қоғамымыз моральдық, адамгершілік, парасат, руханилық жағынан дағдарысқа ұшырауда.

Бұл ойшылдың бізге келіп жеткен азын-аулақ шығармаларын оқи отырып, адам туралы терең мағыналы ойларына таң қаласың. Гераклиттің “Мен өзімді өзім іздеп жүрмін” деген ғажап данышпандық пікірі грек философиясының тарихындағы адам туралы антропологиялық ілімінің бет ашары іспетті.

Сондай-ақ, Гераклит шығармаларының біріндегі: “Мен өзімді өзім зерттедім” деген тұжырымына ерекше мән беру қажет. Яғни ол философияны тек натурфилософиялық негізде ғана зерттеп, сонымен шектелмеген екен. Ол өзіндік санаға да көңіл бөлген. Оның осы ойларын грек философиясының тарихында кейін Протагор мен Сократ жалғастырды.

Грек философиясында Гераклит диалектикасына қарама-қарсы бағытта пайда болған сол кездегі ағымдардың бірі — Элей мектебі болды. Ол мектептің өкілдері — Парменид және Зенон (олар біздің эрамызға дейінгі VI-V ғасырларда өмір сүрді) қазіргі біздің ғылыми әдебиеттеріміз бен оқулықтарымызда философия тарихындағы алғашқы метафизиктер ретінде көрсетіліп жүр.

Ал, шындығында, Парменид пен Зенон бастаған Элей мектебі келелі мәселелерді, философиялық проблемаларды көтерді. Ең алдымен олар болмыс туралы проблеманы жан-жақты талқылады. Себебі, Гераклит өзінің диалектикалық ойларын кеңінен өрістетіп, оны дүниетаным мен өмірді зерттеудің құралына айналдыра алмады. Ал сол кездегі ойшылдар ең алдымен айнала қоршаған дүниені — болмысты жете түсінуге, оның мәнін ашуға ұмтылды. Егер болмыс біртұтас дүниенің бейнесін берсе, ол қозғала ма, өзгере ме? Егер ол өзгерсе, қозғалса, онда болмыс бола ма? Байқап отырсақ, жай қарапайым -ақ сұрақ. Бірақ оны түсіну, оған

жауап беру үлкен қиындықты ала келді. Болмыс пен ойлауға, олардың өзара қатынасына көңіл аударатырып, олардың мәнін анықтау, тіпті мүмкін емес сияқты. Осы қиындықтарды Элей мектебі көрсетіп қана қойған жоқ, оларды шешуге белсене араласты.

Олар табиғатты мадақтап, оған табынған жоқ, табиғат туралы ілімнен философияны бөліп алып қарауға тырысты. Сондықтан олар дүниені екіге бөліп: бірін — сезімдік заттар дүниесі, екіншісін — сезімнен тыс дүние деп атады. Әлемді, дүниені осылай екіге бөлу кейін Платон философиясының өзекті мәселесіне айналды.

Элей мектебі болмыс туралы философиялық мәселе көтере отырып, оның мәнін ашуға әрекеттенді. Болмысты тек ойлау арқылы білуге, түсінуге, сырын ашуға болады. Ендеше, негізгі мәселе — ойлаудың болмысқа деген қатынасы. Бұл — Элей мектебінің ашқан жаңалығы. Мұның өзі кейін философияның негізгі мәселесіне айналды.

Ендеше, философияның негізгі мәселесі бұдан екі мың жарым жыл бұрын Элей мектебі өкілдерінің тарапынан қойылған екен.

Элей мектебінің негізін қалаған Парменид деген ойшыл. Оның ұстазы атақты ақын, ойшыл Ксенофан болған. Міне, осы Парменид болмыс туралы терең ой-пікірлер қозғаған. Ол: “Болмыс бар, ал болмыс емес жоқ” — деп кесіп айтты. Өйткені, оның ойынша, “болмыс еместіні” тануға, білуге тіпті болмайды, оны сөзбен де айтып жеткізе алмайсың. Олай болса, оны ойға алу да қисынсыз. Өйткені, жоқтың аты жоқ (қазақша айтқанда: “жоққа жүйрік жетпейді”). Осыдан ой мен болмыстың өзара қатынасы келіп шығады. “Ойлау мен болу бір” дейді Парменид. Яғни ойлау мен болмыс бір деген ұғым туады. Ол ойдың мәнін зат туралы ойдан бөліп алып қарауға, сөйтіп, оны шешуге тырысты. Бірақ, ол ой арқылы болмыс пен болмыс еместің диалектикалық бірлігін ашып көрсете алмады.

Әрине, оның тек болмысты ғана мойындап, болмыс еместіні жоққа шығаруы үлкен қателікке ұрындырды. Өйткені, өмір сүрудің өзі гносеологиялық, онтологиялық, әсіресе, әлеуметтік жағынан алғанда, осы болмыс пен болмыс еместің бірлігі. Тіпті өткен замандағы заттар мен процестер, ойлар мен пікірлер қазіргі біздер үшін, бір жағынан, болмыс, екінші жағынан, болмыс емес, яғни екеуінің диа-

лектикалық бірлігі. Ендеше, болмыс еместің өзі ойлаудың мәніне қарай ауысып кетіп отыр.

Парменид болса, болмыс еместіні жоққа шығара отырып, болмысты өзгермейтін, қозғалмайтын процесс деп қарады. Ол өз орнын өзгертіп, қозғалса, болмыс емес болып шығады. Себебі, ол қозғала отырып, бір орында бар, ал екінші орында жоқ болады, яғни болмыс емеске айналады. Ал ойлауда қателікке жол жоқ. Сөйтіп, Парменид болмысты қажеттілік заңдылығының құрсауына алады.

Болмыс жоқтан, әрі өзінен өзі пайда болмайды. Әйтпесе, ол болмыс емеспен бірге туар еді. Екіншіден, оның пайда болуы деген сөз өз мәнін өзгертті деген сөз. Сондай-ақ, болмыс жойылмайды да. Өйткені, оның күйреуі, жоғалуы болмыстың болмыс емеске айналуы болып шығады. Ал соңғы, яғни болмыс емес жоқ қой. Ендеше болмыс пайда болмайды да, жоғалмайды. Сондықтан да ол қозғалмайды және өзгермейді. Өйткені, өзгеріс пен қозғалыс бұрынғының жойылып, жаңаның тууы, бір жағдайдан екіншіге өту деген сөз. Мұның өзі болмыстың уақытша екенін көрсетіп, оны жоққа шығарады. Болмыс бола ма және болды ма деп ештеңе айтуда болмайды. Парменид өткен де, болашақ та жоқ деп есептейді. Себебі, өткен енді өмір сүрмейді, ал келешек әлі өмір сүрген жоқ. Болмыс бірлікте, тұтас, ешбір бөлінбейді, ол шексіз емес, керісінше, түйықталған, ешбір кетігі жоқ.

Ал енді дүниені сезімдік және сезімнен тыс деп бөле отырып, Парменид дүниеде екі жол бар деп есептеді. Бірі — пікір жолы, екіншісі — ақиқат жолы. Пікір жолы сезімдік дүниеден келіп шығады. Ол көпшіліктің, бұқараның, жұртшылықтың қалайтын пікіріне сүйенеді. Ал сезімнен тыс — ақиқат жолы. Ол — жалғыздың, дананың ғана жолы. Ендеше, жекелік, даралық қана бар. Ол болмыс. Ал көпшілік жоқ. Өйткені, көпшілік болмыс емес.

Шынында да, Парменидтің осы пікірі сорабымен жүре берсе, грек философиясындағы метафизикалық көзқарасқа ұрынуға болады. Бірақ, Элей мектебінде диалектикалық көзқарас та қалыптасты. Оның негізін қалаушы осы Парменидтің шәкірті (кейбір деректерге қарағанда, оның асырап алған баласы) Зенон Элейский болды. Ол өз ұстазынан оқып, білім алды. Оның ілімін ілгері дамытып, жаңа ағымның іргетасын қалады.

Зенон Элей мектебіндегі философтардың ішінде ерекше

орын алады. Бір жағынан ол өзінің ұстазы Парменидтің көзқарасын ілгері дамытушы болса, екінші жағынан осы мектепте қалыптасқан метафизикалық әдісті күйрете соққылаушылардың біріне айналды. Бір адамның бойындағы мұндай қарама-қайшы көзқарас тегі бұл мектептің өкілдерінің ойлау процесімен жете айналыса отырып, ондағы қайшылықтарға белшесінен бата түскендігінен болар. Әлей мектебі біртұтас болмыс бөлінбейді деп уағыздайды, ал ойлау болса дүниені, өлемді бейнелей отырып, дамудың өзін түсінуге ұмтылады. Расында да, қозғалыс, өзгеріс, даму жоқ деп түсіндіру оңайға түспейді. Сондықтан әлейлік философтар күнделікті күйбең өмірде, сезімдік дүниеде қозғалыс, даму бар дейді. Бірақ, өмір мен дүниеден біздің білетініміз пікір ғана. Ал шын білім мен ақиқат тек сезімнен тыс, қозғалмайтын, дамымайтын дүниеден шығады.

Міне, осы қайшылықтан шығу үшін Зенон өзінің атақты апорийлерін пайдаланды. Оның апорийлерінің барлығы да төрт дәлелге жүгінеді. Біріншіден, қозғалыс ешбір ақиқатқа ие бола алмайды, себебі қозғалушы дене өзінің нысанасына жету үшін алдымен жарты жолға жетуі керек, тағы сол сияқты... Бұл жерде шексіздік, өзіне-өзі қайшы келіп отыр. Өйткені, қозғалыс дегеніміздің өзі қайшылық. Гегельдің тілімен айтқанда, “қозғалыс — кеңістік пен уақыттың шындығы”. Ал кеңістік пен уақыт шексіз түрде бөліне бермейді, керісінше, шектілікте ғана бөлінеді. Қозғалыстың болашақта бөлінуі — мүмкіндік, оның бөлінгендігі — шындық. Ендеше, “қозғалыс дегеніміз үздіксіздіктің (уақыт пен кеңістіктің) және үздіктіліктің (уақыт пен кеңістіктің) бірлігі. Қозғалыс дегеніміз қайшылықтардың бірлігі” деген ой осы диалектикалық процесті көрсетіп отыр.

Екіншіден, қозғалысты сезімдік түрде анықтау оңай болғанымен, ой арқылы, кеңістік пен уақыттың арақатынасында анықтау өте қиын. Зенон “Ахиллес пен тасбақа” деген апорийі арқылы тағы да қозғалыстағы қайшылықты шиеленістіре түседі. Желмаядай жүйрік Ахиллес тасбақаны қуып жете алмайды. Өйткені, белгілі бір жерге жету үшін Ахиллеске де, тасбақаға да белгілі бір уақыт пен кеңістіктің арақатынасын игеру қажет. Ендеше, Зенон Ахиллес пен тасбақаны белгілі бір “шекарадан өткізбейді”, оларға ырық бермей отыр. Ондай жағдайда, әрине, Ахиллес қанша жүйрік болса да, қыбырлаған шабан тасбақаны өмірі қуып жете алмайды.

Кейін осы мәселеге айрықша көңіл белген Аристотель де, жаңа дәуірдегі Гегель де Ахиллестің “шекарадан өтуіне ырық берсе, оның тасбақаны қуып жететіндігін” дәлелдеуге тырысты. Бұл апорий жөнінде мынандай ой бар: “Біз үздіксізді үзбейінше, жанды нәрсені ойландырмайынша, тұрпайыландырмайынша, бөлмейінше, жансыздандырмайынша қозғалысты түсіне, айтып жеткізе, өлпей, бейнелей алмаймыз. Қозғалысты оймен бейнелеу дегеніміз қашан да болсын оны тұрпайыландыру, жансыздандыру. Оймен ғана емес, түйсіктерде де тұрпайыландыру, жансыздандыру. Тек қозғалысты ғана емес қай ұғымды болса да осылай ету. Диалектиканың мәні, міне, осында”.

Үшіншіден, “ұшып келе жатқан жебе тыныштықта тұр” деген апорий қозғалыс пен тыныштықтың диалектикалық арақатынасын ашып беруге бағытталған. Бұл дәлелдемеде: “мұнда”, “қазір” деген ұғымдар үлкен маңыз атқарады. Екі қозғалушы дене бір-біріне қарсы қозғалыста ма, жоқ па? Мен кеменің жүрісіне қарсы жүрсем — кемеге қарай мен жүріп келемін бе, әлде кеме ме? Міне, диалектикалық мәселе. Өйткені, қозғалыс әрдайым абсолютті, ал тыныштық (оны ешуақытта жоққа шығаруға болмайды) салыстырмалы.

Төртіншіден, қозғалыс барлық денеге тән бе әлде оның жеке бөлшектеріне ғана қатысты ма? Мұндай сұрақтың өзі қайшылық. Өйткені, қозғалыс жоқ жерде өмір жоқ. Ендеше, ешбір қайшылықтың болуы да мүмкін емес. Мұнда қозғалыстың жалпылығы айқын көрінеді. Сондықтан, мәселе қозғалыс бар ма деген сұрақта емес, оны ойлау логикасында қалай айтып жеткізу, түсіну керектігінде болып отыр.

Әлей мектебінің философтары көзқарастарының шешілмейтін қайшылығының негізі мынады: Парменид болса, метафизикалық танымның негізін қалады. Ал, оның шәкірті Зенон өзінің ұстазының ілімін дамыта отырып, басқа жолға түсіп, диалектиканың өріс алуына ат салысқанын өзі де сезбей қалды.

Мұндай жағдай Зенонның көзқарасының тұрақсыздығымен ғана байланысты деп қарау ағаттық болар еді. Ол, ең алдымен, ойлау процесіндегі қайшылықтан келіп шығып отыр. Зенон ойлаудағы қайшылықтарды болдырмаймын деп әрекеттене отырып, ондағы диалектикаға ұрынды. Екінші жағынан, Зенон философия тарихында алғашқы рет дәлелдеудің жаңа әдісін тудырды. Ол әдіс өз қарсыласының ба-

ғытына көшіп, оны керісінше дәлелдеу әдісі. Мұндай әдістің аса тиімді екендігі ойлау процесін тереңнен зерттеу кезінде ерекше көрінді.

Зенонның осы әдісі философия саласында тек софистер мен Сократ пайдаланған ойлау тәсілі шеңберінде қалған жоқ. Кейін жаңа заманда Зенонның бұл әдісі көркемөнер мен әдебиетте де ерекше орын алды. Айталық, орыстың ұлы жазушысы Ф.М.Достоевский осы кері дәлелдеу принципін өзінің шығармаларында барынша қолданып, жете пайдаланды. Қазіргі біздің дәуірімізде де осы принципті негізге ала отырып, қарсыласамыздың бағытына да назар аударып, оны сынап, мінеумен ғана шектелмей, ондағы келелі, терең ойлы, өмірге қажетті проблемаларды қабылдағанымыз жөн сияқты.

Әлей мектебінің ойшылдары басқа да көптеген мәселелерді көтергенін, олардың бүгінгі күні аса маңызды екенін айта кеткен орынды. Айталық, бұрын біздің оқулықтарымызда, монографияларымызда болмыс туралы терең талданған түсініктер болды ма? Әрине, жоқ.

Енді, міне, қазіргі кезде жоғары оқу орындарына лайықталып жазылған оқулықтардың арнаулы тарауы толығымен “Болмыс” деген мәселеге арналған. Онда болмыстың негізгі формалары заттардың, процестердің, адамның, руханилықтың, әлеуметтіктің формалары деп бөлінген. Және әрқайсысына жеке -жеке талдау жасалған.

Грек философиясы Әлей мектебі арқылы көптеген проблемаларды көтерді. Алдымен ойлау мен болмыстың бірлігі және олардың өзара байланысы, әсіресе, әлемнің, оның адамдануы, тағы басқа да мәселелер философия тарихындағы жаңа бетбұрысқа жол ашты. Ғарышты, әлемді адамсыз, одан тыс түсінуге бола ма? Мүмкін, әлемнің қалыптасуы мен дамуы біздің сезім, ойлау, ақыл-парасатымызбен тығыз байланысты шығар. Міне, осындай сұрақтар көптеп пайда болды. Оған жауап беру көне грек философиясының ірі өкілдері Эмпедокл мен Анаксагордың үлесіне тиді.

Акраганттан шыққан Эмпедокл (б.з.б. 448-424 жылдары) сицилиялық философ әрі ақын, саяси қайраткер, діни реформатор, дәрігер, асқан шешен адам болған. Бірақ, ол жөнінде қазіргі уақытта елдің бәрі көп біле бермейді. Эмпедокл шығармалары (азын-аулақ еңбектерінің өзі) әлі күнге дейін қазақ, не орыс тілдеріне аударылмаған. Тек қана 1985 жылы “Өткен заман ойшылдары” деген сериядан шыққан

А.В. Семушкиннің “Эмпедокл” деп аталатын кітапшасында гректің ұлы ойшылының өмірі мен шығармашылығына қысқаша талдау жасалған.

Ал, шындығында Эмпедокл өз жерлестері Платон мен Аристотельді, сондай-ақ Ф. Гельдерлин мен Гегельді, П.Ницшені, біздің ғасырымыздағы ұлы жазушылар — Р.Роллан мен С. Цвейгті таң қалдырған философ. Ендеше, мұндай ойшыл туралы біздің күні бүгінге дейін ештеме білмеуіміз, сыпайы айтқанда, таң қаларлық.

Бұл философ өз заманының келелі мәселелерін шешемін деп қайшылыққа белшесінен батқан адам. Күні бүгінге дейін оның өмірі мен шығармашылығы аңызға айналып, ел ауызында жиі айтылып жүр. Оның табиғатпен ұласуым керек деп, өмірінің ақырында Сицилиядағы Этнаның лапылдап жанып, бұрқылдап атқылап тұрған жанартауының кратеріне түсіп кетуі, одан оның мыс шәркейінің лақтырылып тасталғаны — мұның бәрі оның шығармашылығына деген аса зор қызығушылықты, құмарлықты өсіре түседі. Өйткені, оның жартылай фантастикалық тағдыры, трагедиясы — С.Цвейгтің тілімен айтқанда, поэзияның, жалпы шығармашылықтың трагедиясы.

Өйткені, бұл философ адамдардың күнделікті өмірінен ғана емес, жалпы тұрмысынан жатсынып, біртұтас ғарыштың мәнін түсініп, соны игеруге ұмтылады. Ендеше, ол тірі құдай болғысы келеді. Ал адамдар болса, Эмпедоклге бас иіп, оның білімі мен даналығын мойындағанымен, оны құдай деп есептемейді. Сондықтан, ол құдайлар тарапынан да, өзі жатсынған адамдар арасынан да орын таба алмаған. Мұнан шығудың жалғыз жолы — ажал ғана. Ол не ауырып, не кәртайып өлу емес, бұрын-соңды болмаған, ешкімнің қолынан келмейтін, адам баласының санасына симайтын ажал болуы керек. Яғни ажал арқылы адамдардың санасына құдай сияқты бойлай еніп, мәңгі сақталып қалуы керек. Тек осындай ажал арқылы Эмпедокл өз тағдырының жасыры сырын ашты.

Эмпедоклдің шығармашылығы табиғаттың жасырын сыры сияқты. Оның табиғатқа қарап: “О, аса шыдамды табиғат, міне, мен сендікпін, қазір тағы да мен сендікпін! Баяғы мені мен сенің арамыздағы махаббатым тағы да қайта тірілді! Сен мені өзіңе шақырып, өзіңе қарай тартып, жақында, жақындата түсесің...” деуі — адамның шыққан негізі мен даму көзін бағдарлауға ұмтылғаны.

Эмпедокл үшін Ғарыш — жаратылыстану саласының ғана пәні емес, оның ойынша, негізгі мәселе осы табиғаттың жасырын жатқан сырын ашу. Адам өз табиғи құрылымы жағынан табиғатпен туыстас, органикалық бірлікте. Эмпедоклдің ойынша, табиғаттың жасырын сыры оның адамгершілік, парасаттық мәнінде жатыр.

Оның “Табиғат туралы” деген поэмасында дүние жөніндегі негізгі идеялары баяндалған. Сырт қарағанда, Эмпедокл Милет мектебінің натурфилософиялық ойларын жалғастырып, дүниенің төрт стихиясын: от, ауа, су және жер деп аталатын негіздерін көрсетеді. Бірақ, ұлы ойшыл-философтың осы шығармасына тереңірек үңілген сайын оның ғарышты адамның ісімен, діни-адамгершілік проблемаларымен байланыстыра қарағанын байқаймыз.

Бұл ойшылдың пікірінше, шектіліктер дүниежүзілік кеңістікте кең өріс алып, бір-біріне өтіп, “жоғары” шектілік — құдіретті гармониялық Бірлік деп аталса, ал төменгі шектілік — дөрекі, стихиялы, материалды Көпшілік деп аталады. Ол осы әлемдік нүктелердің арасында ғарыш жатыр деп есептейді. Сол ғарышта біз өмір сүреміз.

Әлем күні бұрын белгіленген белгілі бір қажеттілікке бағынышты. Әлем заттар мен тірі жандарды үнемі тудырып, үнемі оларды қайтадан жойып отырады. Яғни бірде Көпшіліктен бірлік шығады, ал бірде, керісінше, Бірліктен көбейіп от та, су да, жер де, ауа да шығады. Олар үнемі өзгеруші және айналмалы сипатына қарамастан, белгілі бір шекарада болады. Әлемнің басы да, аяғы да жоқ. Сондықтан да ол қай уақытта пайда болды деу өте қиын. Үнемі өзгерістің нәтижесінде ол әрі жас, әрі жаңа. Бірақ, оның үнемі өзгермеуі, уақытынан бұрын ешнәрсенің бола қоймайтындығы ескі және кәрі екендігін көрсетеді. Әлем мәңгі пайда болып отырған сақина сияқты. Оның айналасы мен шеткі жақтары үнемі орын ауыстырып отырады.

Мұндай көзқарас Эмпедоклдің диалектикалық ойларды түйдек-түйдегімен айтқанын айқындайды. Ол әлемде абсолюттік екі күштің арасында себепті байланыс бар деп, олардың бірі жоғары жаққа қарай, екіншісі төменгі жаққа қарай ұмтылып, бірін-бірі теріске шығарады деп көрсетті. Жоғары жақтағы — достық, махаббат, ал төменгісі — өшпенділік, жеккөрушілік. Міне, осылардың арасында күрес жүріп жатады. Бұл күрес кәдімгі драмалық шайқасқа өте

ұқсас, бірде — махаббат күші жеңсе, бейбітшілік орнайды, кейде — өшпенділік пен жеккөрушілік басым болса, соғыс пайда болады.

Оның осы екі стихиялық қарама-қарсылықтарды суреттеуі көне грек дәуіріндегі мифологиялық кейіпкерлер арқылы берілген.

Алайда, ол мифологиялық құдайлар мен батырлардың есімдерін ғана атағаны болмаса, оларда ешбір діни- мистикалық негіз жоқ. Өйткені, олар мифтік құдайлар емес, күнделікті өмір сүріп отырған адамдардың бейнесі болып шығады. Міне, осының өзі оның философиясында адамға қарай бетбұрыстың жасалғанын ерекше байқатады. Пікіріміз дәлелді болуы үшін оның ғарыш туралы көзқарасына қайта оралайық. Ол дүниенің пайда болуының үш сатысы бар дейді. Олар құдай, табиғат заттары (ғарыш) және адам болып бөлінеді. Осыдан келіп Эмпедокл дүниежүзілік дамудың үш генетикалық дәуірлері бар деп есептеді. Олар: теогенез, космогенез, антропогенез. Теогенез құдай туралы мәселені көтерді. Бірақ, Эмпедоклдің айтуынша, құдай дүниені жаратушы, жасаушы ғана емес, оның өзі осы дүниеге айналушы. Ендеше құдай негізгі дамушы субстанцияның бейнесін көз алдымызға елестетеді. Сөйтіп, құдай — заттардың көрінбейтін, жасырын жағдайы, ал заттар болса құдайдың, күдіреттің жарқырап көрінуі. Эмпедоклдің құдайы (Сфайрос) шар бейнесіндегі математикалық символ сияқты. Оны көруге болмайды. Ол ақылмен ғана байқауға болатын абсолютті түрде жетілген процесс. Құдайдың ішкі рухани дүниесі бар. Ол — қайғы мен мұңға, қуаныш пен сүйінішке толы. Ендеше, Махаббат пен Өшпенділіктің бірлігі де осы құдайда.

Заттардың пайда болуы мен жойылуының арасында адамдардың да тарихы бар. Осы тарихқа Эмпедокл ерекше мән беріп, көңіл бөледі. Бірақ осы тарихты философ Махаббат пен Өшпенділіктің өзара қатынасы арқылы түсіндіреді. Бұл махаббаттағы негізгі мән — бірігу, қосылу, яғни өмір сүру. Ал өшпенділіктің мәні — заттар мен процестерді толығынан ыдыратып, оны жойып жіберу. Дүние, әлем бірде махаббат аясына бөлініп, тірі дене мен рухтардың бірін-бірі өзара тарту процесін басынан кешірсе, енді келесі жағдайда бұлардың арасында жатсыну, өшпенділік пайда болып, ешбір тәртіпсіз, мәнсіз, мағынасыз, жақындығы жоқ бөлінушілік

басталады. Сөйтіп, анархиялық бетімен кетушілік — Хаос орын алады. Сонымен, дүниенің хаостық жағдайы басталады. Бұдан не артқа, не алға шығатын жол жоқ. Дүние тек “Махаббат құдайының” қайта оралуын күтеді. Махаббаттың біріккен күші Хаостың ішінде іс-қимылға көшіп, өшпенділікті бірте-бірте тықсыра бастайды.

Егер осы екі процесс бір-біріне ауысып, бірін-бірі жоққа шығара бастаса, адам да бұл дүниеге, өмірге екі рет келетін болғандығы ма? Немесе ол Махаббаттың туындысы ма, әлде өшпенділіктің жемісі ме? — деген сұрақтар пайда болады.

Бұл сұрақтарға Эмпедокл “Тазару” деген поэмасында жауап берген сияқты. Онда осы екі процесс қатар көрсетіле отырып, адамның өзін диалектикалық негізде қарауға алғаш қадам жасалған. Алайда, Эмпедоклдің шығармасында соқыр-мылқау күштердің Хаос болып үнемі Махаббатқа, Бірлікке қарсы күресетіндігі ашықтан-ашық көрсетілген. Сонымен қатар бұл поэмада адамның сипатын ашумен бірге оның мүмкіндігінің шекарасына дейін жетіп, одан да асып түсуге ұмтылушылық орын алған.

Эмпедокл тіпті осы мылқау күш Хаостың терең жатқан негізіне дейін көз жүгіртіп, ондағы шындықты ашуға ұмтылады. Оның айтуынша, шындық күнделікті біз өмір сүріп отырған ортада емес, бізден тыс жатқан, бірақ, сезімдік, логикалық білімдер арқылы анықтауға келмейтін процесте жатыр. Бұл шындық пен идеялар заттық дүниеде тек көлеңке ғана іспеттес. Ендеше, сезімдік заттық тірі болмыс әлі де шындықты бермейді. Сондықтан шындық аса бір күш — ерік пен қызметтің бірлігі сияқты болып көрінеді. Дегенмен, Эмпедоклдің ақиқатты адамдардың практикалық өмірі мен қызметінен де көруге әрекеттенгенін байқамыз.

Бірақ, адамдарға қатысты оның айтқан шындығы әулиелік, сәуегейлік тәрізді. Ол өзін қоршаған адамдарды белгілі бір білім алуға итермелеген жоқ. Керісінше, оның философиясы адамдардан тыс жатқан ақиқат пен шындықты уағыздау сияқты болып көрінді. Сондықтан оның замандастары мен оны қоршаған адамдар Эмпедоклді бірде әулие, бірде құдай деуге дейін барды.

Мұның өзі философияның ендігі жерде сезімдік заттар дүниесінен бас тартып, бірте-бірте ақылға қарай, адамға қарай жол тартқанын көрсетеді. Оның философиясы жаңа дүниетанымның, адам туралы ілімнің негізін қалай баста-

ды. Бұл философия жан-жақты дамыған белгілі бір идеяға негізделген жүйе жасады.

Сөйтіп, грек философиясында ақыл дүниетанымның негізгі тірегі ретінде пайдаланыла бастады. Мұның айқын айғағы ретінде Анаксагордың философиясын алуға болады.

Анаксагордың философиялық көзқарасына талдау жасамастан бұрын көне грек тарихында б.з.б. VI-V ғасырларда болған өзгерістерді айта кеткен жөн. Өйткені, атақты Милет және Элей қалаларындағы мектептердің шыққан жері Кіші Азия жағалауларын б.з.б. VI-V ғасырларда парсы патшалығы басып алған еді. Сондықтан, ендігі жерде мәдениет пен әдебиеттің, философия мен саясаттың орталығы Грекиядағы Афинаға қарай көше бастаған болатын. Міне, осындай интеллектуалды, зерделі ортадан атақты ғалым және философ Анаксагор (б.з.б. 500-428 жылдары) шыққан еді. Ол натурфилософиялық негізде әлемнің пайда болуы мен дамуы туралы келелі пікірлер айтты. Анаксагор әлем туралы сол кездегі өзінің замандастарын таң қалдырған ғылыми болжамдар жасады. Оның пікірінше, жұлдыздар Жерден ғарыштық айналымның әсерінен бөлінген, қайнап тұрған тастар, Күн — өте күшті қызумен жанып тұрған алып, ал Ай болса, жер сияқты дене. Айда да тіршілік ететін тұрғындардың болуы мүмкін. Міне, осындай натурфилософиялық ойлар сол кезде көптеген адамдардың, әсіресе, ескі әдет-ғұрыптар мен салт-саналарды жақтаушылардың ашу-ызасын тудырды. Сондықтан да, көп жағдайда, Анаксагор қуғынға ұшырап, әр жерге көшіп отыруға мәжбүр болды.

Ол өзіне дейінгі ойшылдардың да көзқарасына талдау жасап, олардан өзіне қажетті идеяларды өз жүйесінде кеңінен пайдалана білді. Әсіресе, Гераклиттің диалектикасы мен Элей мектебінің идеяларын өзара үйлестірмекші болды.

Айталық, оның дүние көзге көрінбейтін, бірақ, шексіз бөліне беретін бөлшектерден, яғни саны шексіз “тұқымдардан” тұрады деген идеясы осыны айқын көрсетеді. Әрбір зат келесі бір заттың бөлшегі ғана сияқты. Мұндай көзқарас философия тарихындағы гомеомериялық іліммен тығыз байланысты (“Гомеомерия” деген термин грек тілінде дененің негізгі қасиеті, яғни кез келген дене өз қасиеті жағынан жалпыға ұқсас деген мағынаны береді).

Бірақ, көптеген ғалымдар бұл терминді өзінің “Метафизика” дейтін кітабында Аристотель алғаш рет қолданды, сол

арқылы Анаксагордың философиясын түсінуге әрекет жасады деген пікірлер келтіреді. Бұл терминнің орнына Анаксагор “тұқымдар” деген ұғымды қолданған екен. Оның ойынша, барлық заттарда барлығының бөлігі бар. Өйткені, әрбір зат өмір сүре отырып, басқа да заттардың бөлшегін өз бойында сақтайды. Міне, осыдан келіп Анаксагордың “Әмбебап қоспалар” деген принципі шықты. Ол принцип бойынша қандай болмасын заттың үлкен және кіші деген қасиеті салыстырмалы (бір таң қаларлығы — бұл принциптің XX ғасырдағы Эйнштейннің салыстырмалық теориясындағы “үлкен” және “кіші” деген ұғымдардың диалектикасымен ұштасуында болып отыр). Көзге көрінбейтін ұсақ бөлшекті шандарда да барлық заттардың қасиеті жинақталған. Егер осылардың әрқайсысын жеке бөліп қарасак, олардың көпшілігі салыстырмалы болып шығады. Себебі, әрбір зат жеке даралағанда ғана кіші. Ал енді кішінің де кішісі бар, үлкеннің де үлкені бар. Бірақ, бір ғажабы олардың саны бір-біріне тең. Міне, осыдан келіп екінші қағида — заттың шексіз бөлінуі туралы идея шығады. Осы идеялардың барлығынан, сайып келгенде, заттың дамуындағы материяның сақталуы және әмбебапты қоспалар принципі деген мәселе келіп шығады. Анаксагордың табиғатты зерттеудегі пайдаланған осы принципі, яғни заттың шексіз бөлінуі туралы идеясы бір кезде Парменидтің біртұтас әлем, болмыс бөлінбейді деген қайшылығын шешті. Сөйтіп, ол материя туралы өз теориясын құрды. Оның бұл теориясы грек философиясы тарихында, әсіресе, Аристотельдің тарапынан кеңінен қолдау тапты.

Біз Анаксагордың ғылыми теориясына айрықша көңіл бөле отырып, оның ақыл туралы идеясын ерекше атап өтуіміз керек. Анаксагордың ақыл туралы идеясы оның философиясының негізгі тірегі.

Ғұламаның пікірінше, әлемнің бөлшектері мен біртұтастығы, олардың арасындағы байланыс ғарыштағы қозғалыстың үнемі болып тұратынын айқындайды. Ал енді осылардың бәрін қозғалысқа келтіретін бөлек бір күш бар екен. Ол күш — ақыл (грек тілінде “нус”). Бұл күш белгілі бір мақсаттылықтан келіп шықпайды. Керісінше, ол — механикалық себеп-салдарлы. Сондықтан ол механикалық қозғалысты ғана тудырады.

Анаксагор өзінің шығармаларында ақылдың екі негізгі

функциясын атап көрсетті. Біріншіден, ақыл — қозғалыстың қайнар көзі. Ол “алғашқы игеруді” тудыра отырып, бұрынғы тыныштықта тұрған заттарды қозғалысқа әкеледі. Екіншіден, ақыл— ғарышты ұйымдастырушы. Ол ғарыштың айнала қозғалысын тудыра отырып, оның дамуын жөнге келтіреді және жан-жақты ұйымдастырады.

Бірақ, Анаксагор ақыл (нус) арқылы өзінің қайшылықты көзқарасын да көрсетті. Оның пайымдауы бойынша, ақыл (нус) ешнәрсемен араласпай, өзімен өзі бөлек өмір сүреді. Ол тек қозғаушы күш. Олай болса адамнан, табиғаттан тыс жатқан қозғаушы күш не? Әрине, мұндай күш құдай болуға тиіс.

Бірақ, Анаксагордың философиясындағы негізгі мәселе ол емес қой. Ол ақылдың (нустың) жасампаздық рөлін айтып отыр. Яғни нус-ақыл заттардың қарама-қарсылығын аша отырып, олардың бірлігін негіздейді. Айталық, бір-біріне қарама-қарсы тығыздық пен сиректілік, жылылық пен суықтық, жарық пен қараңғылық, тағы басқалары пайда болып, мұның өзі ауаның, эфирдің, бұлттың, тағы басқаларының шығуына әкеліп соғады. Ендеше қозғалыстың басы — өзіндік ішкі қозғалыста жатыр. Ал өзіндік қозғалыс — ой, ойлау процесімен тығыз байланысты. Анаксагордың бұл жерде айтып отырған ойы — объективті, қызметшіл ақыл-ой. Мұның өзі жай ғана ой емес, жасампаз шығармашылық екендігі айқын.

Сол себептен Анаксагорды Гегель жоғары бағалап, оны “мастардың ішіндегі есі дұрысы” деді. Грек ғұламасы саналы, таза ой өзіне-өзі және жалпыға тән ақиқат болып шығады деп есептеді. Сондықтан оның ілімі бір жағынан болашақтағы атомдық көзқарасқа жол ашты.

Анаксагордың басқа да ғылыми идеяларын жоққа шығаруға болмайды. Оның ғарыш туралы идеялары сол кездің өзінде-ақ ескі діни көзқарастарға қарсы бағытталған болатын. Сондықтан да “Анаксагордың бейнесі арқылы халықтың өзі ескі құдайынан бас тартты” деген оймен келісуге болады.

Көне грек философиясы халықтың тарихи-әлеуметтік, экономикалық өмірімен тығыз байланысты бола отырып, демократиялық құлдық қоғамның дамуын сипаттайды. Демократиялық құлдық қоғам сол кездегі философияның, әдебиет пен мәдениеттің кеңінен өркендеуіне жол ашты.

Әсіресе, бұл кезде ғылым ерекше дамыды. Бірақ, бұл шын мәнісіндегі ғылым емес, тек ғылыми ілімдердің алғашқы көріністері ғана болатын.

Көне грек қоғамы жаратылыстану саласын ерекше өркендете отырып, дүниеге Левкипп және Демокрит сияқты ойшыларды туғызды. Бұлар — грек философиясындағы өздеріне дейінгі көзқарастардың барлығына терең шолу жасай отырып, дүниенің бірлігін жеке материалдық заттардан іздеуден бастады. Олардың ойынша, дүниеде, әлемде, ғарышта сансыз көптеген бастамалар бар. Олар ең алдымен бөлінбейтін бастамалар. Мұндай көзқарас грек философиясында атомдық (атом деген сөз грек тілінде “бөлінбейді” деген мағынаны береді) ілім деп аталады.

Осы ілімнің негізін қалаған Левкипп пен Демокрит. Бірақ Левкипп жөнінде мәлімет аз болғандықтан, біз негізінен Демокриттің шығармаларына сүйенеміз.

Абдерден шыққан Демокрит (б.з.б. 460-370 жылдар шамасында) атомдар бір-бірінен формасы, жағдайы және тәртібі арқылы ерекшеленеді деді. Бірақ, олар өзгермейтін сапалық жағынан біртекті. Бір-бірінен айырмашылығы сыртқы сандық негізінде, яғни формасы мен көлемі арқылы ғана. Атомдардың саны мен формалары шексіз. Абсолютті кеңістікте бірін-бірі бірде кері итеріп, бірде өзара қосылысып, өмір сүреді. Олардың қосылысы дүниенің, заттардың пайда болуына әкелсе, бірін-бірі итеруі заттар мен процестердің ажырауына, ішкі бөлшектерінің ыдырауына әкеліп соғады.

Демокриттің атомдық теориясында ерекше орын алатын жаратылыстану саласындағы идеясымен қатар таным теориясын айта кеткеніміз де жөн. Сол көне грек заманының өзінде-ақ атомдар, олардың құрылымы, саны, формасы, тағы басқалары туралы пікір айта отырып, Демокрит дүниені тану туралы келелі проблемалар көтерді.

Оның ойынша, дүниетаным алдымен сезінуден басталады. Дүниетаным түйсік арқылы бізге материалдық денелердің бейнесін береді. Бұл бейне бізден тыс тұрған заттардың көшірмесі ғана. Бірақ, Демокриттің ойынша, бізден тыс, сыртта тұрған заттың көшірмесінің өзі материалдық болып есептеледі.

Демокриттің таным теориясындағы бір ерекшелік — заттардың сапасын ашуға ұмтылғандығында болып отыр. Оның

ойынша, заттардың сапасы адамдардың сезім мүшелерімен де тығыз байланысты. Бірақ, адамның сезім мүшелері арқылы белгілі болған заттың сапасы денелерде, заттарда өмір сүрмейді. Атомдарда сапалар объективті болғанымен олардың бейнеленуі, формасы, мөлшері және жағдайы біздің білгенімізден өзгеше.

Дегенмен, Демокриттің атомдық теориясы жаратылыстану саласынан бөлініп шыға қоймағанымен болашақ ғылым үшін үлкен рөл атқарды. Тіпті оның теориясы XIX ғасырдың аяғы, XX ғасырдың басына дейін өзгермей келді. Тек XX ғасырдың қарсаңында атомдардың бөлінетіндігі ашылды. Ал мұндай үлкен революциялық өзгерістің шығуы атомдық көзқарастың маңызымен байланысты еді.

Демокриттің атомдық көзқарасы жаратылыстану ғылымы үшін де пайдалы болды. Бірақ, сонымен қатар, Демокрит көзқарасында қажеттілікті аса жоғары бағалап, кездейсоқтықты жоққа шығару орын алды.

Сол кездегі және қазіргі жаратылыстану ғылымы тек қажеттіліктің, себеп-салдарлы принциптің негізінде өсіп шықты деп кесіп айту кателік болар еді. Әрине, жаратылыстану ғылымы себеп-салдарлы байланысты негіз етті. Бірақ, осыдан келіп бұл ілімдегі кездейсоқтықты жоққа шығаруға бола ма? Әрине, болмайды. КСРО-да жаратылыстану саласындағы 40-50-жылдарғы “кездейсоқтық — ғылымның жауы” деген ұранның өзі қаншама зиян әкелгенін білеміз. Соның кесірінен, әсіресе, биология саласында қиянатшылдыққа жол беріліп, лысенкошылдық пайда болды.

Демокриттің көзқарасындағы қажеттілік асыра дәріптелген ілім болып фатализмге ұрындырды. Дегенмен, Демокриттің фаталистік көзқарасының қоғам өмірімен тығыз байланысты негізі де бар. Біріншіден, сол кездегі барлық адамдардың ғарышқа, полиске (кішігірім мемлекет-қалаларға) бағыныштылығы жағдайында мұндай идея әрі заңды, әрі қажетті еді. Ендеше, мұндай адамдардың бостандығы, еркіндігі жоқ. Ал қажеттілік, саяси-әлеуметтік жағынан алғанда, белгілі бір мемлекетке (полис-қалаға) ғана бағыныштылық емес, сонымен қатар адамдардың тағдырының бейнесі. Адамдардың тағдыры олардан тыс тұрған күш. Міне, осындай көзқарас сол кезде әдебиет пен өнерде кең өріс алған болатын. Мысал ретінде сол кездегі трагедияларға

назар аударып, ондағы адамдардың бейнесін көз алдымызға елестетсек те жеткілікті.

Қоғамның саяси-әлеуметтік дамуындағы осы көзқарас Демокриттің атомдар туралы ілімінде де бейнеленді. Өйткені, атомдар біркелкі, бірбеткей және тура қозғалады. Олардың қозғалысында ешбір кездейсоқтық жоқ. Олар қозғалысты абсолюттік кеңістікте өткізеді. Мұндай жаратылыстану ғылымы сол кездегі құлдық-демократиялық дәуірдегі адамдардың өмір жағдайы мен тұрмыс-салтын дәл суреттеп отыр. Ендеше, Демокриттің атомдық көзқарасындағы негізгі идеялар өз заманындағы әлеуметтік-саяси жағдаймен байланысты пайда болды. Сондықтан, Демокритті айыптаудан гөрі оның шығармаларын тереңірек оқып түсінген дұрыс болар еді.

§3. СОКРАТ немесе ФИЛОСОФИЯ ПӘНІ — АДАМ

Көне грек қоғамының дамуы жаңа ағымдарды тудырып, жаңа дәуір бастады. Бұл жерде біз Афина қаласындағы ірі интеллектуалды ойдың, философиялық мектептердің пайда бола бастағанын білеміз. Әсіресе, солардың ішінде софистер ағымы ерекше рөл атқарды.

Міне, осындай ағымдардың пайда болуы мен соған дейін кең өріс алып келген атомдық ілімнің дағдарысқа ұшырай бастауы бір-біріне тұспа-тұс келді.

Мәселе мынада. Алдымен атомдық іліммен бірге көне грек философиясындағы үлкен бір натурфилософиялық деп аталатын дәуірдің аяқталғанын атап өтуіміз керек. Ал оның дағдарысына келсек, грек философиясының дамуы өзінің негізі, басты проблемасы — адамға қарай жақындады. Ал атомдық көзқарас барлық заттар мен процестерді тек материалдық, атомдық денелердің жиынтығы деп қарап, адамның ойы, оның ішкі сезім дүниесі жөнінде ештеме айта алмады. Яғни атомдық көзқарас бойынша адам атомдардан тұратын сүйектер мен терілердің жиынтығы ғана болып шықты. Ендеше, адамдардың арасындағы қатынас, олар бірігіп өмір сүріп отырған қоғам-мемлекет, адамның ойы тудырған рухани дүние жан-жақты ашылмай қала берді.

Осыдан келіп, бұрынғы өткен философтардың, сонау Милет мектебінен бастап Демокриттің атомдық теориясын қоса қамтығандағы дәуір философиясы адамдардың ойын, ішкі рухани дүниесін жетілдірмеді деген қорытынды шығару қате болар. Дегенмен, гректің натурфилософиялық дәуірінің аяқталғанын мойындауымыз керек. Философияның ендігі жердегі мәселесі адам және оның рухани дүниесі болды. Философияда б.з.б. VI-V ғасырлардан бастап жаңа дәуірдің, антропологиялық дәуірдің басталғанын байқаймыз. Мұның өзі қандай себептерге байланысты? Ең алдымен құлдық демократиялық дәуір үлкен дағдарысқа ұшырай бастады. Қоғамның демократия деген аты болғанымен, негізгі мәселе мемлекетке, мемлекет басшыларына ғана байланысты болып, адамдар өмірден шеттеліп қала берді. Сондықтан да адамның рухани дүниесін, ойлау процесін жетілдіру қажеттігі пайда болды.

Көне грек дәуіріндегі құлдық-демократиялық қоғамның

осындай дағдарысын алғаш көре білген ойшылдар — софистер еді. Өйткені, бұл кездегі негізгі мәселе жастарды тәрбиелеу болды. Жастарға білім беріп, оларды дұрыс ойлауға үйретіп, қоғамға лайықты нағыз азамат даярлап шығару үшін ұстаздар қажет болды. Осындай ұстаздар — данышпандар (данышпан, дана грек тілінде “софия”, “софист” деп аталады) шоғыры пайда болды. Олар жастарды оқытуға, тәлім-тәрбие беруге белсене ат салысты. Өздерінің мұндай еңбектері үшін ақы алды. Софистер екі топқа бөлінді. Олардың бірі аға буын (Протагор, Горгий, Гиппий, Продик, тағы басқалары), ал екінші тобы кейінгі буын кіші софистер деп аталды. Бұларды мұндай топқа бөлу, ең алдымен, олардың өмір сүріп отырған дәуіріне және атқарған қызметіне байланысты еді. Өйткені, аға буын софистер, негізінен алғанда, ғалымдар, қоғам қайраткерлері, ірі философтар болды. Сондықтан олар философия тарихында маңызды рөл атқарып, гректің алдыңғы қатарлы ойының жаршылары ретінде көзге түсті. Ал кейінгі буын — кіші софистер байлық қуған, ойлаудың сыртқы формасына ғана көңіл бөлген адамдар еді. Олар көбінесе айтыс-тартысты, даулы процестерді ұйымдастырушылар болды. Кейін ұнамсыз мағынаға ие болған софизм деген ұғым осылардың іс-әрекетіне байланысты туды. Софизм деген сөз осы екінші буын кіші софистерден бастап көп сөзділіктің, метафизикалық ойдың белгісі ретінде бейнеленді.

Бірақ софистік философия, шын мәнісінде, антропологиялық ілім болып қалыптасқан еді. Оның негізін қалаушы аға буынның өкілі — Протагор болатын. Протагордың “Адам дүниедегі бар және дүниедегі жоқ заттардың мөлшері” деген қағидасы адам туралы ілімнің іргетасын қалаған негізгі принцип болды. Шынында да, адам барлық заттардың және соған қатысты процестердің мөлшері болуға тиіс. Мұндай идеяның негізінде адамның өзінің рөлі де және оның қызметінің маңызы да жан-жақты қамтылады. Міне, осы қағида ендігі жерде барлық әлемді, ғарышты, дүниені танумен қатар адамға да айрықша көңіл аудару керек екендігін баса көрсетті. Әрине, бұдан аға буын софистер жаратылыстану саласынан бас тартты деген ой тумауы қажет. Айталық, Протагордың өзі ірі ғалым болды. Оның ғарыш туралы көптеген идеялары сол кезде үлкен рөл атқарды. Протагор — жаратылыстанушы ғалым. Оның таным теориясы да ғылы-

ми принципті ұстанған болатын. Софистердің алғашқы буыны, Гегельдің тілімен айтқанда, тұңғыш грек ағартушылары, энциклопедистері және педагогтары болды. Протагордың принципі, шынында да, адамның мәнін материалдық дүние арқылы ашуға ұмтылғандықтың белгісі. Өйткені, адам — дүниенің негізгі тұтқасы, барлық заттардың өлшемі. Бірақ, ол сонымен бірге заттарды да тудырушы, оны өзгертуші және қайтадан жаратушы. Ендеше, адамның қадір-қасиеті құнды заттарды өзгертіп, тудыруына байланысты бағаланды.

Бірақ, Протагордың бұл принципін тым асыра дәріптеп, мадақтауға да болмайды. Өйткені, ол өзінің осы принципі бойынша адамды философияның негізгі тұтқасы етіп ала отырып, субъективтік негізде қарады. Яғни, адам белгілі бір өлшем ретінде қаралып, әркімнің орны ерекше атап көрсетілген. Қанша адам болса, олардың сонша ойлары, идеялары, пікірлері болады. Ендеше, соншама өлшем де болады деген тұжырым шыға келмей ме. Сондай-ақ, Протагор өзінің принципі арқылы танымның салыстырмалы екендігіне аса зор көңіл бөлді. Сондықтан ол өзінің таным теориясында ақиқаттың өзін тек салыстырмалы деп қарады. Мұның өзі ақиқатты аша алмаған дәрменсіздікке алып келді.

Протагор пікірі ақиқаттың аражігін аша алмады. Оның ойынша, егер пікір бағалы, пайдалы болса, ол да ақиқатқа жатады. Тек пікірдің зиянды және өтірік болмағаны дұрыс. Ендеше, айтыс-тартыстың мақсаты, пікір таластырудың негізі процестің пайдалы жағын көздеу, қалайда ұтымды түрде жеңіп шығу. Міне, мұндай көзқарас екінші буынның — кіші софистердің ойлау процесіндегі табансыздығын, жалтақтығын тудырды. Пікіріміз дәлелді болу үшін софист Горгийдің көзқарасын алайық. Оның пікірінше “біріншіден, ештеме дәйекті түрде объективті өмір сүрмейді. Екіншіден, егер бірдеңе бар болып, өмір сүрсе, ол ешуақытта да танылмайды, біз оны тани алмаймыз. Үшіншіден, біз тани алған күннің өзінде оны түсіндіру, сөз арқылы жеткізу мүмкін емес” деп дәлелдеуге тырысты. Яғни, Горгийдің айтуынша, сайып келгенде, дүниені тануға, оның мәнін ашуға болмайды екен.

Кейінгі буын — кіші софистер Горгийдің: “егер қарсыласың салмақты пікір айта қалса, оны күлкімен күл-талқан ету керек, ал егер ол күлкіге сүйенсе, салмақтылықпен ұрып жық!” деген нақылын қару етіп пайдаланды. Сондықтан кіші софистер алдыңғы буынның принциптерінен бірте-бірте бас

тартып, бос сөзді қуалап кетті. Осы софистердің көзқарасын терең түсіну үшін мынандай бір мысал келтірсек:

— Білімсіз адамды білімді ету — оны өлтіру деген сөз ғой.

— Қалайша?

— Білімді болған соң ол бұрынғы қалпынан айырылып, яғни бұрын кім болса, енді ол сондай болмайды ғой? Ал адамды өлтіру деген өзінің бұрынғы қалпынан айыру деген емес пе?

Міне, бұл — формальды логиканы қолдана отырып, ондағы қайшылықтар арқылы қисынсыз пікірлерді дәлелдеп шығу.

Софистердің көзқарасы бара-бара субъективизмге қарай бет бұрып кетті. Сондықтан оған қарсы күрес бір жағынан бұрынғы ғылыми көзқарасты сақтап қалу болса, екінші жағынан философияның өзіне тән ерекшелігін қорғау еді. Ендеше, бұл жерде софистік философияға қарсы шыққан, оның негізін талқандаған Сократтың еңбегін атап өткен орынды.

Сократ (б.з.б. 469-399 жылдары) жасында мүсіншілікпен айналысып, кейін философ, қоғам қайраткері дәрежесіне дейін көтерілді. Оның өмірі әртүрлі аңыздар мен түрлі жорамалдарға толы. Кейбір көне грек философиясын зерттеушілердің айтуына қарағанда, тіпті, Сократ деген тарихта болмаған, ол барлық ой-пікірлердің жиынтығы сияқты бейне ғана. Бірақ, бұл пікірлердің қате екендігін көптеген ғалымдар, әсіресе, А.Ф.Лосев, В.Ф.Асмус, Ф.Х.Кессиди, В.И.Толстых, тағы басқалары дәлелдеп шықты.

Сократтың ілімі өз заманында ғана емес, жаңа дәуірде де адам баласын таң қалдырды. Атақты неміс философы Ф.Ницше “Сократ өмірді түсінуге және оны бағалауға ұмтылды. Бірақ, кім оған ондай құқ берді. Егер философ өмірдің өзіне проблема ретінде қараса, мұның өзі ақылдан адасушылықтың белгісі емес пе” деп сұрақ қойды.

Сондықтан 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, олардың негізгі кемшілігін көре білді. Сократтың ойынша, таным мен философияның негізгі мәселесі адам болуы керек.

Сократ мәселені өте батыл түрде қойды. Дүниені тану, әлемді білу, әрине, қажет-ақ. Дегенмен адам өзін-өзі, өзінің ішкі дүниесін білуге ұмтылуы керек. Осыдан келіп Сократтың бірінші принципі шықты. “Сен алдымен өзінді-өзін таны!”. Бұл принцип сырт қарағанда қарапайым, ешбір мағынасы жоқ сияқты. Бірақ, ішіне үңіліп қарасаң, Сократ бұл жерде адамның өмірін философияның негізгі мәселесі етіп қараумен шектелмей, өмірдің өзін өзіндік сана ретінде қарап отырған. Ендеше, адамша өмір сүрудің өзі өнер екен. Сөйтіп, философия тарихында бірінші рет өзіндік сана философияға айналды.

Оның екінші қағидасы: “менің білетінім — менің ештеңе білмейтіндігім, ал басқалар мұны да білмейді”. Бұл пікірдің өзі керемет қағида. Өйткені, адам өзіне-өзі сырттай үңілген сайын, өзін өзі тануға ұмтылған сайын, сайып келгенде, өзінің ештеңе білмейтіндігін анықтайды.

Бұл жерде “ақыл” мен “топастықтың” арақатынасы ашылып отыр. Ақымақ, топас адам үшін дүние мен адам, барлық заттар бірдей сияқты. Ол дүниені де, адамды да тани алмайды. Ал ақылды адам үшін ең негізгі мәселе — адам. Бірақ, ол адам абстрактылы, басқа біреу емес, өзі. Шынында да, адам өзіне өзі көп үңілген сайын өзінің рухани дамуының жетімсіздігін аша түспей ме? Ол қанша көп білемін дегенімен аз білетінін, өзін өзі ақылдымын деп есептесе, ақымақ екендігін түсіне бастайды. Сократтың осы көзқарасы қазіргі заман үшін де маңызды. Ол адамға алдымен өзіндік біл, сол арқылы дүниені, әлемді білесің деп уағыздайды. Мұның өзі Сократтың сонау Протагор көтерген мәселеге қайта оралғаны. Яғни адам — барлық заттардың мөлшері.

Сырт қарағанда, әрине, солай сияқты. Бірақ, шын мәнісінде Сократ мәселені тереңірек қойып отыр. Өйткені негізгі ой адамның ішкі дүниесіне бағытталған. Адамның өзі зат арқылы емес, өзінің ішкі дүниесімен ғана бағаланады. Сондықтан Сократ өзінің принципін әрі қарай жалғастырады. Егер адам өзін өзі біле алмаса, онда не істеу керек? Жай қарапайым пайымдау онда білім алу керек деп жауап берер еді. Сырт қарағанда, мұндай пікірмен Сократ та келісетін сияқты. Ол өзінің ойларында адамның ішкі дүниесін өзгерту үшін білім қажет деп есептейді. Оның айтқандарын тереңірек талдай түссек, мәселе, тіпті, басқаша.

Сократ жалаң білім беруге, құр білімді дамытуға қарсы.

Оның ойынша, жалаң білім ештеме бермейді, қайта адамды бұзады, софистер айтқандай, адамды өлтіреді, бұрынғы қалпынан айырады.

Сократтың осы көзқарасы қазіргі жағдайда, біздің заманымызда да өз маңызын жойған жоқ. Оқудан гөрі тоқу, жалаң білім алудан гөрі адамгершілікті қалыптастыру — қазіргі басты мәселелердің бірі.

Қазір біз екі жақты қауіпке тап болдық. Бір жағынан, ғылым мен білім өскен сайын адам өзінің сауатсыздығын күннен күнге жете түсініп келеді. Әсіресе, ғылыми-техникалық революция кейбір адамдардың білімді игерудегі дәрменсіздігін, бишаралығын ашып көрсетуде. Ал, екінші жағынан, көптеген мектептер мен жоғары оқу орындарында жастарға шала білім берілетіндігі әркімге аян. Ондай шала білім жастардың өміріне, болашағына зияннан басқа пайдалы ештеме әкелмейді. Енді не істеу керек? Алдымен шала, догмалық білімдерден бас тартуымыз керек. Сөйтіп, “ақылдың жалқаулығынан” бойымызды аулақ ұстағанмыз жөн. Екіншіден, қазіргі ғылыми-техникалық революция, ақпараттық дәуір әкелген білімдерді игере отырып, оны адамдандыру керек.

Сократ өзі атап көрсеткен қайшылықты жолын іздеді. Ол алдымен білімнің мәнін түсінуге ұмтылды. Яғни, білім дегеніміз не деген сұрақ оның алдында кесе көлденең тұрды. Білім дегеніміз зат туралы ұғым және сол ұғымның жан-жақты анықталуы болар?

Сократтың ойынша, білімнің мәні басқада жатыр. Білімнің мәні — адамның алдына қойған мақсатын жан-жақты ашуы. Себебі, адам өзін қоршаған дүниенің сырын ашамын деп қаншама әрекеттенгенімен, оны толық түсіне алмайды. Өйткені, сыртқы дүние, табиғат, ғарыш адамға бағынышты емес. Ал адамға бағынышты, адамның іс-әрекетінен келіп шығатын оның ішкі дүниесі, жаны және солардың қызметі. Сондықтан адам алдымен осы негізгі мәселені шешуі керек. Яғни, адам өзінің жан дүниесін жан-жақты зерттеп, тануға тиіс. Міне, философияның пәніне айналған өзіндік сананың мәні де осында жатыр.

Егер Сократ білімді өзіндік сана арқылы анықтауға тырысса, адамның ішкі дүниесіне көп көңіл бөлсе, онда білімнің қайнар көзін ашу қиынға соғады ғой. Өйткені, білім мен ілім сыртқы дүниеден келмей ме?

Әрине, білім мен ілімнің көзі сыртқы дүниені тануда жатқаны рас. Бірақ, Сократтың қойып отырған мәселесі де терең ойлауды талап етеді. Өйткені, адам сыртқы дүниені, әлемді, ғарышты тани отырып, олардан алған білімдерін өз бойында жинақтайды. Ендеше, адамның ішкі дүниесі оның сырттан алған білімімен ғана емес, рухани өмірімен де бағаланады. Міне, осыдан келіп Сократ білімді адамның ішкі рухани дүниесімен тығыз байланыстырады. Ендеше, білім жалаң, адамнан қол үзген процесс емес; ол ең алдымен адамдардың іс-әрекеті қызметінен келіп шығады. Сократтың айтуынша, білім дегеніміз — ізгілік. Мұндай көзқарас білімнің мәнін терең ашады. Адамның алдына қойған мақсаты, оның рухани өмірі —білімді құрал ретінде ғана емес, өмір сүрудің әдісі ретінде пайдалануға жол бастады. Сондықтан білім адамның белгілі бір іс-әрекеті, қызметінен шыға отырып, оның өмірінің мәніне айналуға тиіс.

Сырт қарағанда, бұл мәселе таза философиялық емес, этикалық проблемаға ұқсайды. Яғни, Сократ адамның мақсаты мен білімін жете байланыстыра отырып, олардың мәнін қатар қойды.

Шынында да, Сократ әрбір философиялық, этикалық, эстетикалық категорияларды адамның қызметімен байланыстырды. Белгілі бір философиялық және этикалық ұғымдар адамдардың өмір қызметін бейнеледі. Айталық, жақсы және жаман, ерлік және қорқақтық, әсемдік пен көріксіздік, тағы басқалары адамның сырттан қабылдаған білімі арқылы ғана келмейді. Бұл категориялар адамның іс-әрекетінен туады. Өйткені, адам үнемі жақсы, батыр, әсем болып тууы мүмкін емес. Ендеше, оның бойындағы осы қасиеттердің қай-қайсысы болмасын алдымен белгілі бір қызметке бағынышты. Сол қызметтен барып адамға не жақсы, не жаман, не батыр, не қорқақ, не жомарт, не сараң деген баға беріледі.

Осыдан біз Сократ философиясының негізгі пәні адамның іс-әрекеті, оның игілігі туралы мәселемен тығыз байланысты дейміз. Бұл жерде Цицеронның “Сократ философияны көктен жерге түсірді” деген ойы еске түседі.

Сократ бұрынғы, өзіне дейінгі философтардың бүкіл әлемді, дүниені, әсіресе, ғарышты жете тексеріп, сол арқылы ғылымның негізін жасаған принципінен бас тартты. Оның ойынша, білімнің көзі адамның өзінде, оның іс-әрекетінде. Міне, сондықтан, білімді адамгершілік принципімен тығыз

байланыстыра отырып, ол үлкен жеңіске жетті. Сөйтіп, Сократтың ойынша, сан ғасырлар бойы орын алып келген ада-сушылықтан құтылуға болады. Ол үшін әрбір адам өзінің еркімен жақсылыққа қарай ұмтылып, білімнің негізін игере отырып, жаман әдеттерден бірте-бірте бас тартуы қажет. Даналық дегеніміз — білімді осы бағытта терең жетілдіре түсу.

Сократтың бұл көзқарасы өз заманындағы ақыл мен парасатқа, зерделілік пен адамгершілікке сүйенген ілім еді. Оның көзқарасы өз заманындағы көптеген ойшылдар мен қоғам қайраткерлерін таң қалдырды. Сократтан екінші жол шықты. Оның философиясы ғылыми ұғымдарды, жаратылыстану саласындағы білімдерді және танымның өзін игілікке айналдырды. Сократтың ілімі білімнің өзін жалпылыққа, жалпы идеяға апарды. Міне, осыдан келіп, жаңа ағым — Платонның философиясы басталды.

Философия тарихында Сократтың адамды тану және оның рухани дүниесін ашу үшін пайдаланған әдісі өте бағалы. Аристотельдің тілімен айтқанда, Сократтың ойлау процесіндегі индуктивтік әдісті ашуы және жалпы анықтаушы ұғымдарды тудыруы ерекше құнды.

Сократ көне грек заманындағы диалектикалық қарама-қарсылықтардың өзара байланысы мен бірінің біріне өту тәсілін шебер пайдаланған. Сондықтан философия тарихында Сократтың есімімен аталатын әдіс пайда болды. Бұл әдіс сырт қарағанда қарапайым, әрі түсінікті сияқты. Ал шындығына келгенде, терең мағыналы, әрі түсініксіз. Сократтың бұл әдісі әуелі жай сұрақтардан, қарапайым ойлау процесінен басталады. Одан соң бірте-бірте адамның ойын тұңғиық тереңге қарай әкете береді. Осы тұңғиық тереңде бір-бірімен матасып, қабаттасып жатқан қайшылықтарға бастап апарады. Олардан шығудың жолы тіпті белгісіз. Мұндай әдіске тап болған адам жай қарапайым сұрақтарға әуелі оп-оңай жауап бергенімен, кейін әбден шатасып, қайшылықтың шешімін таба алмай, дағдарысқа түседі. Сократ сұрақтарды көбейте отырып, мұндай дағдарыстан шығудың жолын іздейді. Бірақ, мұндай жолға Сократ жалғыз өзі түспейді. Ол өзінің қарсыласын, айтысып отырған адамын ілестіріп ала кетеді.

Осындай әдістің ерекшелігі тек қарапайымдылығында ғана емес, сонымен бірге әрбір адамның өзіне-өзінің, өз

ойы мен санасына тереңірек үңілуінің ерекшелігінде жатыр. Мұндай айтыс-тартыстан соң адам жеңіліп, еңсесі түсіп, енді қайтып мұндай тартысқа түсуден бас тартып, қиын жағдайға ұшырап отырмайды. Керісінше, бұған қатысқан адамдар жан-жақты білім алып, білгендерін тереңдете түседі.

Сократ жас балаға жоғары математиканың негізін үйретіпті деген лақаптың сақталып, бізге жетуі тегін емес. Әрине, мәселенің өзі осында жатыр. Адам өзінің рухани өміріне үңілген сайын ақылы мен парасаты жағынан байи түсетіні рас.

Сократ әдісінің ендігі бір ерекшелігі — бір идеяны айрықша бөліп алып, соның айналасына бірнеше мәселелерді, негізгі проблеманы жинақтау. Сонда әрбір мәселе жеке-жеке бөлініп қалмайды, керісінше, олар біріге отырып, сырттан келген бір идеяға бағынады, сөйтіп, әртүрліліктің, сан алуан сапырылысқан ойлардың бірлігі болып шығады. Сократтың осы әдісі жаңа замандағы Гегель негіздеген абстрактылықтан нақтылыққа қарай өрлеу принципіне және оның пайда болуына көп әсер етті. Сократ адамдар мен адамдардың арасындағы өзара айтыс-тартыста, пікір алысуда, өзінің қарсыласымен сайысқа түскенде, осы әдісті қолдануға үйретіп, өзі де оны жете пайдаланады.

Сондай-ақ, Сократ даналықты адамның ең бағалы қасиетінің бірі деп есептеді. Ендеше, ол философияның негізгі пәні ретінде қаралуға тиіс. Иә, сонымен даналық дегеніміз не? Нағыз ақиқат білімнің жалған пікірден қандай айырмашылығы бар? Шын мәніндегі білімге қарай тартылған жол қандай? Ойлау процесінің құралдары — ұғымдар мен категориялардың танымдағы атқаратын маңызы қандай болмақ? Диалектикалық ұғымдарды қалай жетілдіру керек? Міне, Сократтың алдындағы өз шешімін таба алмай, күрделі қайшылықтарға белшесінен батып тұрған проблемалар осылар.

Бұл қайшылықтар қайдан келді? Олардан шығудың жолы қандай? Құлдық демократиялық қоғам өзінің белгілі бір даму дәрежесіне жетіп, әрі қарай гүлденіп өспей жатып-ақ өшуге, құруға бет алды. Өйткені, жалпы қоғамдық қатынастар жеке адамнан, индивидтен жатсынып кеткен еді. Адам мен қоғамның арасындағы қайшылықтар толып жатқан шешімі пісіп жетілмеген проблемалар тудырды. Құлдық қоғамның адам айтқысыз жыртықш бейнесі бұрынғыдан гөрі ашыла

түсті. Сөйтіп, қоғамда адамдардың идеалдары — бұрынғы эпостардағы жырға айналған батырлық, рухтың бірлігі, беріктігі, парасаттылық принциптері ендігі жерде бос сөзге айналып, жүзеге аспай қалды. Құлдық демократиялық құрылыстың құлдырауы өз жеке басының камын ғана ойлайтын — индивидуализмді, баққұмарлықты, мансапқорлықты, тағы сол сияқты адамдарды азғындататын не түрлі қулық-сұмдықтарды тудырды. Оның өріс алуына жағдай жасады.

Егер бұрын құлдық қоғамның демократиясы жаңа өркендеген дәуірде адамдарға ерекше әсер етіп, елдің бәрін бір орталықтағы жарқырай атқан күннің қызуына, оның нәріне, содан төгілген жылуға қарай бастаса, ендігі жерде жағдай тіпті басқаша болды. Сол жарқырап тұрған күн бірте-бірте өз ұясына еніп, дүниедегі шағылысқан жарық пен анықтықтың орнына күнгірт қараңғылық төкті. Ол заттар мен процестерді тұмандандырып, қою қараңғылыққа батырып, өздерінің көлеңкелеріне түншықтырды. Соның кесірінен бірте-бірте көзден таса бола бастады. Сөйтіп, дүниенің өзі ешбір саңылаусыз, әрі елес, әрі қорқынышқа айналды.

Сондықтан ендігі жерде әрбір адам өз шырағын жағып, соның сәулесі арқылы басқа жандардан бөлектеніп, оқшаулана бастады. Адам енді өзімен-өзі ғана, өз ойы, сана-сезімі, ішкі дүниесімен әлек болып, оңаша қалды. Сол рухани өз дүниесі, өзінің ойлау процесі арқылы бүкіл әлемді, табиғатты, ғарышты түсінуге тырысты.

Міне, осыған байланысты көне грек қоғамы ойшылдарының таным процесінде бір-біріне қарама-қарсы екі қауіпті жағдай пайда болды. Біріншіден, табиғатты, ғарышты ғана зерттеу адамның ішкі дүниесін, оның ойлау процесін түсіне алмай, жалаң түрде пайда болған, жаңа заманға сәйкес келмейтін ескі натурфилософиялық ілімді ғана дамытуға ұштылушылық байқалды. Ал, екінші жағынан, адамның ішкі дүниесіне көңіл аудару, оны табиғаттан, айнала қоршаған ортадан бөліп алушылық жалпы ғылымға, ілімге, сондай-ақ, қоғамға нем құрайлы қараушылыққа алып келді.

Сократ, міне, осы екі қауіптен де аман-есен құтылып шықты. Ол адамды, оның рухани дүниесін философияның пәні ретінде қарастыра отырып, дүние мен ондағы заттарды жан-жақты әрі терең зерттеуге байсалды назар аударды. Оның ақыл мен ойды дамытуға бағытталған ілімі дүниедегі заттар мен процестердің мәнін ашуға негіз болды. Бірақ,

бұл процестің қиындығы өзінен-өзі түсінікті еді. Өйткені, Сократ өзінің қарсылас адамдарына да, сүйікті шәкірттеріне де ғылыммен айналысатын адам болып көрінбейтін. Қайта, оның пікірлері тек талас тудыратын, айтысқа ғана арналған сияқты болатын.

Сондықтан Сократты ғалым деп ешкім мойындай қоймаса керек. Керісінше, ол тек қана Афины қаласының көрінген жерін кезіп жүрген, кездескен адаммен айтыса кететін әрі аңқау, әрі тілі ащы, сыншыл адам ретінде танылды.

Сократтың өмірі де соған бейім емес пе? Ол ешбір ғылыми еңбек жазып, артында кітап қалдырмаған. Оның тіпті бір де бір шығармасы жоқ. Бірақ, соған қарамастан ол сол кездегі қоғамға қарама-қарсы тұрған адамның біріне айналды. Сократтың адам туралы, оның ішкі дүниесін не түрлі ластардан тазарту жөніндегі іс-әрекеті мен ойлары құлдық демократиялық қоғамның сол кездегі басшыларының зәреқұтын қашырды. Сондықтан олар Сократтан қалай да құтылудың қамын жасады. Ең алдымен оған жастарды бұзып жүр, грек халқының құдайларын мойындамайды деген айып тағылды. Міне, осы айыптың ақыры Сократтың жазаға тартылып, сотталуына әкелді.

Сократқа ұйымдастырылған сот процесі де ойланарлық мәселелерді көтерді. Айталық, Сократтың кейбір “дос”, “жолдас” болып жүрген адамдары оған қарсы болды. Міне, осы жерде, әсіресе, Сократты соттау процесін терең зерттей отырып, көне грек дәуіріндегі адамдардың психологиясына таң қалмасқа болмайды. Осы сот процесінде кейбір адамдардың екіжүзділігі, табансыздығы, өз досын, жолдасын сатып кетуге дайын тұратындығы айқын көрінеді.

Ойлансақ, адамдардың мұндай қасиеттері, олардың екіжүзді, сатқын болатын себебі тегі туа пайда болатын қылық емес, бірте-бірте қоғамның белгілі бір даму кезеңінде айқын көрінетін қасиет екен.

Сократты азғын адамдармен бірге көзқарасы алдыңғы қатарлы, ойы терең Платон сияқты адамдар да қоршаған болатын. Солар Сократқа: “Сен қашып кет, біз көмектесейік!” деп ақыл айтқан. Афинадан қашып кетпей, достарының ақылына Сократтың назар аудармағаны несі?

Бұл жерде мәселеге тереңірек қарауымыз керек. Сократ жалпыадамзат тарихында, оның ішінде философия тарихында бірінші рет адамның өз идеясы, өзі уағыздаған ойлары

үшін шыбын жанын да қиюға дайын тұратынын көрсетті. Ол бірінші болып адамзаттың, адам баласының, жеке адамның өз мақсаты, идеясы үшін неден болса да тайынбай, күреске түсіп, егер жеңіліске ұшыраса, өлімге дейін баратынын өз өмірі арқылы толық дәлелдеп берді. Сократтың өлімі бұл ұлы философты сөздің ғана адамы емес, сонымен бірге іс-әрекеттің, рухани қызметтің адамы екендігін айқындап берді.

Сократтың өлімі сол кездегі философия саласына үлкен әсер еткен тарихи процеске айналды. Ол өзінің өлімі арқылы (ол соттың үкіміне байланысты өзі у ішіп өлді) өзі уағыздаған философиясының шындықпен, ақиқатпен сәйкес келетіндігін дәлелдеді. Сондықтан Сократтан кейін пайда болған оның мектебі бірнеше тамаша ойшылдарды шығарып, дүниені таң қалдырды. Оның ізбасарлары философия тарихында өздерінің лайықты орнын алды. Бірақ, бұлардың барлығы біркелкі көзқарас ұстанған жоқ. Олардың кейбіреулері әлі де софистік көзқарастан арыла алмады. Ал кейбір мектептің өкілдері Сократтың өзінен асып түсіп, дүниені тәрк етті. Бұл жерде, әсіресе, Кинигтер мектебін алуға болады. Оның өкілі өзінің тірі кезінде, аңызға айналған Диоген еді. Ол бүкіл өмірін бөшкенің ішінде өткізіпті. Ешқандай киім, үй, жанұя, тұрмыс жағдайын елемеген. Бұл философ тек қана ойлауды және адамның ішкі рухани дүниесін дәріптеуді ғана өзінің мақсаты деп есептеген.

Әрине, мұндай жағдайды тым дәріптеп, мадақтауға болмас. Бірақ көне грек дәуірінің өзінде адамның мәнін зат, дүние арқылы ғана ұғынудан бас тартып, оның ішкі білім мен санасына көбірек үңілуді, оны жете түсінуді мақсат етіп қойған мектептің қалыптасқанына көз жеткізуге болады.

Бұл жерде негізгі мәселе олардың өз ұстаздары ілімін әрі қарай дамытуында болып отыр. Сократ бастаған бұл мектеп адамның ішкі дүниесін, оның рухани даму жолын жан-жақты суреттеп, көне грек философиясында жаңа ағымды тудырды. Ендеше, негізгі мәселе Сократ және оның мектебінің адамға қарай бет бұрып, оның мәнін ашуға ұмтылғандығында.

Сократтың ілімі және оның мектебінің көтерген бірнеше проблемасы жаңа дәуірде де үлкен қолдау тапты. Күні бүгінге дейін Сократ және Декарт деген мәселе өз зерттеушісін таба алмай келеді десек, артық айтқандық емес. Егер Сократ

“Адам алдымен өзін өзі тануы керек, менің білетіндігім — ештеме білмейтіндігім” десе, Декарт жаңа заманда, жаңа дәуірде адамның білімі мен іліміне күмәндана қарау керектігі жөнінде принцип ұсынды. Бұл принцип бойынша адам, ең алдымен, өзі қабылдаған білім мен ғылыми білімді жан-жақты тексеріп, терең зерттеп қана барып, өмірдегі негізгі құралына айналдыруға тиіс.

Сократ көне грек дәуірінде философияны өзіндік сана дәрежесіне дейін көтерді. Сөйтіп, адам мен оның білімінің сайып келгенде парасаттылық, адамгершілік ізгі ниеттен шығатынын дәлелдеді. Сондай-ақ, Декарт жаңа заманда өзінің принципі арқылы адамның ойлау қабілеттілігі оның өмір сүруінің негізгі шарты екендігін негіздеді. Ендеше, Декарттан классикалық неміс философиясы нәр алды десек, қателеспеген болар едік.

Осыдан Сократ пен Канттың арасындағы рухани байланыс мәселесі келіп шығады. Олар да бір-бірімен ұқсас.

Әрине, Сократ адамның алған білімі мен ілімін оны ішкі дүниесімен, парасатты ізгілікпен байланыстырды. Ал Кант болса, жаңа дәуір философиясын әрі қарай жалғастырып, тек қана білім мен ілімге сүйенген зердені қатты сынға алды. Оның ойынша, мұндай зерде ешбір жақсылыққа, адамгершілік пен парасаттылыққа әкелмейді. Өйткені, жалаң зерде түбінде жалаң ғылыми ілімді тудырады. Мұндай жалаң ғылыми ілім әрі барғанда пайымдаудың ғана шеңберінде қалады. Ал егер одан бой жазып шыға қалса, шешілмейтін қайшылыққа ұрынып, антиномиялар тудырады. Ендеше Сократ пен Кантты бір-бірімен үндесіп жатыр десек, қателеспеген болар едік. Өйткені, сайып келгенде, Сократтың негізгі мақсаты — адамның бойындағы ізгілікке бас ию болса, жаңа замандағы Кант пайымдау мен ғылыми білімнен гөрі парасат пен адамгершілікке, адамның бойындағы әсемдік, көркемдік қасиетке табынады.

Сократтың қазіргі батыстық философияға тигізген әсері де өте зор екендігін айта кеткен жөн. Әсіресе, олардың ішінде экзистенциализм ағымы Сократқа ерекше көңіл бөлген. Қазіргі шетел философиясындағы осы ағымның іргетасын қалаушылар өздерін Сократтан шықтық деуге дейін барады.

Шынында да, экзистенциалистік философияның адам туралы ілімі сырт қарағанда Сократтан келіп шыққан сияқты. Өйткені, экзистенциалистер адамның тіршілік ету про-

блемасын өз философиясының негізгі пәні етіп алған. Сондықтан адам осы дүниеде тіршілік ете отырып, айналадағы дүниені, табиғатты танудан гөрі өзін өзі түсінуі тиіс. Міне, өзін өзі түсіну керек деген мәселеде олар Сократтың идеясын қайталап отыр. Бірақ, Сократ пен экзистенциалистіктің бір-бірінен түбегейлі айырмашылығы бар. Себебі, Сократ адамның ішкі дүниесі, оның ақыл-ойы мен санасына ерекше мән беріп, өмірге оптимистік негізде қараса, экзистенциалистік философияның өкілдері адамды түсіне алмай, оны жете бағаламай, оның өмірін уақытша жалған деп қарайды. Сондықтан адамның өзі ешбір түсініксіз “дүниеге лақтырылып тасталған бірдеңе” деген идеядан аса алмайды. Сондай-ақ, экзистенциалистік философия көне грек дәуіріндегі құлдық демократиялық қоғамның жағдайындағыдай жаңа дәуірдің қайшылыққа толы кезеңінде өмір сүріп отыр. Экзистенциалистік философияның өкілдері адамның тіршілік етуі мен оның негізгі мәні туралы мәселені күн тәртібіне қоя білді. Сондықтан бұл философияның өкілдері, сырт қарағанда, өзінің негізін Сократтан алған сияқты болып көрінеді. Ал, шын мәнінде, бұлардың арасында зор айырмашылық бар. Қанша дегенмен Сократ адамның адамдығына, оның даналығына, адамгершілігі мен ізгі ниетіне үлкен сеніммен қарады. Ал экзистенциалистер болса, адамнан түңілген, бүкіл адамзаттың даму тарихын дағдарысқа ұшырады деп есептейтін философияның өкілдері. Олар біздің заманымыздың қайшылықтарын шеше алмады. Олай болса, Сократ пен олардың арасында жақындық та, айырмашылық та бар.

Иә, Сократтың жаңа дәуір философиясына тигізген әсері зор. Сонымен қатар оның көне грек философиясына, оның даму тарихына тікелей әсер еткенін ұмытпағанымыз жөн. Әсіресе, Сократтың философиялық көзқарасының көне грек дәуірінде Платонның философиялық жүйесі арқылы ілгері дамығанын ерекше атап өтуіміз керек.

§4. ПЛАТОН немесе ФИЛОСОФИЯ — ДАНАЛЫҚТЫ СҮЮ

Көне грек философиясы ендігі жерде адамға қарай тікелей бет бұрып, философияның негізгі пәнін жаңа ғана тапқан сияқты. Өйткені, бұдан былай философия Сократ бастаған жаңа жолға келіп түсті.

Платон Сократтан келіп шықты дегенімізбен бұл екеуінің аралығындағы байланысты жете түсінуіміз керек. Сократтың көптеген мектептері мен шәкірттері болды. Бірақ, біз грек философиясының әрі қарай даму жолын Сократ мектебі мен оның сансыз шәкірттерінен іздеудің орнына Платонға келіп тірелеміз. Оның негізгі себебі де бар. Сократ адамға көңіл бөле отырып, оның ойлауы мен ұғымдарының қалыптасуын ерекше бағдарлап, соларға назар аударды. Міне, осыдан келіп, ойлау процесі, адамның санасы, оның идеясы негізгі болып шықты. Ал бұлар көп жағдайда объективтік өмірден келіп шықпаған, керісінше, одан тыс қалыптасқан процесс ретінде қарастырылды. Міне, сондықтан мұндай көзқарас жаңа бағытты тудырды. Бірақ бұл бағыт көне грек дәуіріндегі өзіне дейінгі барлық ағымдар мен мектептердің көзқарасына сүйенген еді.

Жаңа көзқарас философия тарихында Платонның есімімен тығыз байланысты. Әрине, көне грек қоғамындағы философияны объективті және субъективті деп бөлу сол кездегі ойшылдардың көзқарасына жасалған қиянат болар еді. Дегенмен, мұндай бөлу Платонның философиясын софистердің көзқарастарына қарама-қарсы қоя отырып, занды түрдегі процесс екендігін көрсетеді. Өйткені, софистердің философиясы қазіргі біздің заманымыздың тұрғысынан алып қарағанда, шын мәнінде, субъективтік көзқарас. Өйткені, олар адамның ойын, санасын объективті дүниеден бөліп қараумен ғана шектелмейді. Сонымен қатар, сананың өзін өмірмен байланыстырмай, бөлек алып қарастырды. Міне, осының кесірінен сана негізгі философиялық проблема ретінде адамның дүниетанымындағы бірден бір құрал болып табылатын адам баласы қалыптастырған рухани мәдениеттен тыс қалды.

Көне грек философиясындағы ойлау туралы мәселенің қалай түсіндірілгенін ұғыну үшін оған қатысты софистердің,

Сократтың және Платонның көзқарастары айырмашылығын зерттеу қажет. Себебі, адамның ішкі дүниесін, қоғамдық қатынастардың қалыптасуын талдау сырттай қарағанда софистердің де, Сократтың да, Платонның да қарастырылған негізгі мәселелері сияқты. Ал, шындығына келгенде, софистер ойлаудың қызметін жеке индивидтің субъективті психологиялық жағдайын ғана білдіретін, оның өзінде бұл мәселені тек сөз бен сөйлемнің дұрыс құрылуымен ғана шектейтін процеске айналдырды. Сөйтіп, ойлау объективті дүниені зерттеуден гөрі адамдардың сөздерінің формасын айқындайтын мәселеге айналды. Бұдан келіп, дүниені ақылмен, зердемен танудың орнына оны сөзбен және пайымдаушылықпен қарастыру орын алды. Міне, бұл софистік философияның негізгі принципі болатын. Мұның өзі софистердің шындықты, объективті дүниені дұрыс түсінуден аулақ кеткенін, олардың ойынша философия ендігі жерде әлем, ғарыш, табиғат және адамды зерттеуден бас тартып, ой пікірталасын, айтыс-тартыстарды шешетін құралға айналды деп дәлелдемекші болғанын айқын көрсетеді. Біз ойлауды түсінудегі тым тар өрісті дәстүрдің осы софистерден басталғанын атап өтуіміз керек. Өйткені, олар категориялардың объективтік мазмұнын түсініп, теориялық қиыншылықтан шығудың орнына қайшылықтарды бос сөзбен және жалпылама сөз тіркестерімен матастырып, бұрынғыдан да шиеленістіріп жіберді. Міне, сондықтан Сократ пен Платон ойлаудың диалектикалық даму негізін аша отырып, оның жалпы қоғамдық мәнін, адамның іс-әрекетімен, алдымен адамгершілік, ізгілік категорияларымен анықтап берді. Осыдан келіп ойлаудың қоғамдық, әлеуметтік негізі айқындала бастады. Сократ пен Платон қоғам өмірінің қилы-қилы кезеңдеріне көңіл бөлді, олар жалпының жекеге қатынасын адам өмірімен, одан тыс тұрған күштің арақатынасымен түсіндіруге тырысты.

Ойлаудың мәнін ашу процесінде софистердің, Сократтың, Платонның негізгі айырмашылығы қандай мәселелерден келіп шықты? Былай қарағанда, софистер (әсіресе, Протагор) бірінші болып адамның өзін абстрактыға айналдырып жіберіп, оны сылдыр сөзбен анықтап, жалған логиканың тасасында қалдырыпты. Ойлау процесінің айналасындағы мәселеде софистер алғашқы болып пікір қозғағаны-

мен, олар өздеріне дейінгі, әсіресе, Демокрит философиясының деңгейінде қалып қойды. Қалайша Демокрит софистермен бұл мәселеде қатар қойылады деген сұрақ та занды.

Амал нешік, қоғамның экономикалық, саяси-әлеуметтік даму процесінде пайда болған қайшылықтардың тым шиеленісуіне байланысты оларды шешуде әр түрлі көзқарастағы ағымдар өзара тіл табысып, қатар болуы осы көне грек философиясынан анық көрініп отыр. Өйткені, қоғамдық жалпылықтың жеке индивидке, адамға реалды түрде үстемдік етуі, сонымен қатар ешкімге бағынбайтын сыртта тұрған бөтен күш болуы атомдық көзқарасқа да, адамды объективтік дүниеден бөліп алған, оның ойы мен санасын жалаң түрде зерттеген софистерге де түсініксіз процесс болып шықты. Оның себебі, сол кездегі философтар үшін адам әлі де табиғаттың, ғарыштың, құдайдың жаратқан пендесі ғана. Ендеше, ол тағдырдың, жазмыштың, сайып келгенде, табиғаттың жемісі болып шықты.

Ал, Сократ пен Платон көне грек дәуірінің тарихи даму дәрежесіне қарай, әлеуметтік біртұтастықты ұғынуға ұмтыла отырып, оның реалды шындық екенін мойындады. Ендеше, ол жеке индивидке, адамға, оның ой-өрісіне, іс-әрекеті мен қызметіне тікелей әсер етеді. Ол адамды бағындырып, оның мақсатты қызметін осы қоғамдық организмге сәйкестендіреді.

Әрине, мәселеге бұлай қарау Сократ пен Платонның өзінен бұрынғы философтардан, әсіресе, Демокрит пен софистерден айырмашылығы болмады деген ой тудыруы мүмкін.

Әуелі осы мәселені түсініп алайық. Шынында да, бүкіл грек философиясы үшін сырттан танылған күштің - ол табиғат па, әлде құдай ма, әлде тағдыр ма — әсері өте зор. Сондықтан да оны әрбір философ өзінше бейнелеуге тырысты. Бірақ, Сократ пен Платон өзінен бұрынғы ойшылдарға қарағанда қоғамдық қатынастарға көңіл бөлді. Олардың ойынша, қоғамдық организм жалпылық болады да, ол “тұтастықтың” өмір сүруі мен сақталуының негізгі принципіне айналып, өз алдына бөлек маңызы бар процесс болып шығады. Ал жеке зат, процесс жалпыға бағынышты, олар бөлек өмір сүре алмайды. Өйткені, олар ақиқат емес, шындыққа жатпайды. Олардың негізі басқада. Міне, осыдан келіп, Платонның жалпыны асыра дәріптеп, оны мистикалық-космологиялық негізде құрған объективтік философиясы шықты.

Бірақ, бұл көзқарастың негізінде көптеген шындық жатыр. Ең алдымен, Платон қоғамдық болмыстың жеке адамға, индивидке үстемдік ететінін аңғарып отыр. Шынында да, жалпы рухани дамудың өнімі, айталық, ұғымдар, мәдени-әдеби, көркемөнер жемістері индивидтің санасына, оның сезімі мен жай-күйіне тікелей әсер етіп, оларды бағындырмай ма? Сондықтан да адамның ойлауы рухани дүниедегі жалпыға бірдей заңдылықтарға бағынышты емес пе?

Міне, Платон философиясының шығуының негізі сол кездегі қоғамдық және идеологиялық күрестердің жемісінің нәтижесі екен.

Бәрімізге белгілі Платон (б.з.б. 427-347 жылдары өмір сүрген) атақты және аса ауқатты бай жанұядан шыққан адам. Әкесі — Аристон жағынан, аттиканың соңғы патшасы Кодр тұқымынан шықса, ал шешесі Периктиона жағынан атақты данышпан, заң шығарушы Соломонмен туыстас.

Философия тарихында Платонның қалыптасуы, көбінесе, оның ұстазы Сократтың есімімен тығыз байланыстырылады. Оның үстіне Платонның көптеген шығарма сұхбаттарының негізгі кейіпкері — Сократ.

Алайда, Платонның шығармашылық жолын үш кезеңге бөлуге болады. Бірінші кезеңде ол Сократтың шәкірті, соның идеясын насихаттаушы, шығармашылық мұратын ілгері апарушы ойшыл. Дегенмен, бұл дәуірде Платонның ой-пікірлерінің өте терең екендігіне, оның философиялық проблемаларды жан-жақты талдай алатын қабілеттілігіне таң қалмай қоймайсың.

Екінші кезең — Платонның Сократ ықпалынан бірте-бірте босап шығып, өз жүйесін, өз шығармашылық жолын негіздеуге ұмтылған кезең. Мұнда Платон болашақ идеяларын, әсіресе, таным теориясын, диалектикалық ойлау әдісін қалыптастыруға айрықша күш салған.

Үшінші кезең — Платонның философиялық жүйесінің толығынан айқындалып, оның саяси-әлеуметтік көзқарасының кемеліне келген шағы. Платонның бұл кезеңдегі де шығармаларында, сұхбаттарында Сократтың есімі кездесіп отырады. Бірақ, ендігі жерде Сократтың айтқан идеяларының сыртында Платонның өзі тұр. Ол өзінің негізгі идеяларын әрі қарай жан-жақты дамыта берді. Платонның қалыптасу жолдары оның шығармашылық бейнесін аша түсті.

Дегенмен, Платонды тек Сократтан ғана шыққан деп есептеу қателік болар еді. Оған кезінде Пифагор мектебі және Элей философияларының, Гераклиттің және софист Кратилдің, тағы басқаларының ықпалы өте күшті болған.

Платон философиясынан, әсіресе, Пифагор мектебінің ықпалы анық байқалады. Айталық, Пифагордың жан өлмейді, мәңгі деген идеясынан Платонның идеялар туралы ілімі дүниеге келді.

Бұл жерде біз Платонның көзқарасына, әсіресе, Элей мектебінің тікелей әсер еткенін айта кеткеніміз жөн. Өйткені, өзімізге белгілі Элей мектебі дүниені екіге бөлді. Бірі — сезімдік заттар дүниесі, екіншісі — сезімнен тыс дүние. Бірінші дүние уақытша, өткінші, жалған болса, екінші дүние мәңгі. Элей мектебі “бірінші дүние үнемі қозғалып, дамып отырғандықтан, бізге білім бермейді, одан пікір шығады, ал екінші дүние қозғалмайтын болғандықтан, одан білім мен ақыл пайда болады” деп дәлелдеді.

Платон болса, осы идеяға сүйене отырып, Элей мектебінің ақиқат дүние ешбір қозғалмайды, ешбір өзгермейді деген ілімін жаңаша қарап, оны жандандыруға тырысты. Ол осы идеяны әрі қарай жалғастыра отырып, сезімдік заттар дүниесі үнемі өзгеріп, дамып отыратын болғандықтан шындыққа жатпайды, ақиқат емес деген қорытынды жасады. Ал сезімнен тыс дүние ол болмыс, оны тек қана ақыл-зердемен танып түсінуге болады. Бірінші дүние, яғни сезімдік заттар дүниесі үнемі қозғалып, ешбір тұрақтылыққа ие болмағандықтан ол бізге ақиқат, білім бермей, пікірдің ғана объектісіне айналады. Ал екінші дүние бізге білім береді, бізді ақиқатқа қарай жетелейді. Бұл дүниені Платон идеялар дүниесі деп атады. Сонымен Платон қарама-қарсы екі дүниені бір-бірінен ерекшелейді. Бір дүние қалыптасу, үнемі өзгеру дүниесі. Бірақ, ол үнемі қалыптасу үстінде болғандықтан, болмысқа ие болмайды деп кесіп айтты. Ал екінші дүние — әбден қалыптасқан, бұрын болған мәңгі абсолютті дүние. Ендеше, бұлардың біріншісі екіншісіне бағыныпты.

Платон сезімдік заттар дүниесін ешбір білім бермейтін процесс деп қарап, оның маңызын барынша төмендетті емес пе? Ал екінші дүниені — идеялар дүниесін асыра дәріптеп, соны негізгі етіп, тың жол бастады емес пе?

Бұл, әрине, дұрыс та шығар! Дегенмен, мәселенің мәні әлдеқайда тереңірек. Платонның айтайын деп отырғаны,

дүниені екіге бөліп, бірін сезімдік заттар дүниесі, екіншісін идеялар дүниесі деп кана шектеу емес, мәселе осы екі дүниенің арасындағы байланыста жатыр. Шынында да, сезімдік заттар дүниесі идеялар дүниесіне бағынышты. Оны Платон жасырмайды. Алайда, сезімдік заттар дүниесі белгілі бір себептерден, мақсаттылықтан пайда болып, ілгері қарай дамиды. Ендеше, оның негізгі себебі, мақсаты алға ұмтыла қозғалу идеясымен тығыз байланысты. Идеялар негізгі мән, ал сезімдік заттар дүниесі олардың салдары, көшірмесі, елесі ғана.

Алайда, заттар үнемі өзгеріп, дамып, қалыптасып отырғандықтан, олар бірде болмыс, ал бірде болмыс емес болуы мүмкін. Осы болмыс емес “материя” деген ұғыммен сәйкес келеді. Ендеше, материя сезімдік заттар дүниесі мен сезімнен тыс идеялар дүниесінің ортасындағы аралықта орналасқан. Материяның өзі үнемі қозғалыстың, пайда болу мен өзгерудің мекені.

Бұл жерде Платон “материя” деген ұғымды қолданғанымен, оның мәнін ашып бере алмай отырғанын ашық айту керек. Ол тек өзгеріс пен қозғалыстың, тұрақсыздықтың бейнесі сияқты. Ал, атомдық философия болса бұл көзқарасқа, керісінше, сезімдік заттар дүниесін, денелерді ашықтан ашық атомдардан тұрады деп атады, ал болмыс емес дүние бос кеңістікпен теңестірілді. Міне, бұл Демокрит пен Платонның арасындағы айырмашылықты сипаттайды.

Демокриттің көзқарасы мен Платонның теориясының арасындағы осы айырмашылық көне грек философиясында айқын байқалып, өліспей беріспейтін қарама-қарсылыққа айналды ма екен? Өйткені, жаңағы біз айтқан денелерді, сезімдік заттарды бейнелейтін “атом” деген ұғымның өзі бөлінбейтін деген мағына берсе, “идея” деген сөз (оны бірінші пайдаланған Платон емес, Демокрит қой) атомдардың немесе заттардың материалдық элементтері деген мағына берген. Мұндай пікірді бізге В.Ф. Асмус өзінің “Платон” деген кітапшасында сонау алпысыншы жылдардың аяғында мәлімдеді.

Сонда атомдар идеялар болғаны ма? Қалайша біз атомдар мен идеялар бірдей, тепе-тең, өзара ұқсас деп айта аламыз?

Мұның ешқандай өрескелдігі жоқ. Жаңағы кітапта Асмус түсіндіргендей, “идеялар” деген сөз Демокриттің шығармаларында “формалар” деген мағынамен дәлме-дәл

келеді. Ендеше, “атомдар — идеялар” деген сөз “атомдар — формалар” болып шығады. Ал “форма” деген сөз өз мәнісінде “пішін” деген ұғымға өте жақын.

Демокриттің философиясын талдағанда, жоғарыда атап көрсеткендей, атомдар тек түсі, температурасы, жұмсақтығы, қаттылығы, тығыздығы, тағы басқа жағынан емес, пішіндері жағынан да айырмашылықта болады екен. Ендеше, бұл формалар — пішіндер болмыстың элементтері. Оларды, Демокриттің ойынша, сезімдік таным арқылы анықтай алмаймыз, қолмен ұстап, көзбен көріп, иісін білуге болмайды. Оларды сезіммен емес, ақылмен ғана айырамыз. Сөйтіп, “идея” деген ұғымды Демокрит те пайдаланып, ол ұғым заттар болмысының элементтерін ақыл арқылы ашуға мүмкіндік беретін формалар екенін айқындайды.

Бірақ Платон бұл ұғымды керісінше пайдаланды. Ол осы “идея” деген сөзге этимологиялық жағынан жақын “түр” / “эйдос” / деген ұғымды қатар қойып, оларды заттың мәнін ашуға қолданды. Ендеше, Платон да Демокрит сияқты “идея”, “түр” деген сөздерді форма ретінде қарап, оны сезіммен емес, тек ақылмен ғана терең түсініп, тануға болатынын көрсетті.

Алайда, бұл ұқсастықтар тек сыртқы белгілер. Олар сөз бен ұғымды айыруда ғана пайдаланылды. Ал шындығында Демокритте атомдар, идеялар немесе атомдар, формалар сезім арқылы тануға келмейді, себебі — олар тым кішкентай, әрі көрінбейтіндігінен деген ой бар. Ал Платонда идеялар-формалардың, идеялар-түрлердің сезімдермен танылмайтындығы олардың табиғаты жағынан тіпті өзгешелігінде. Сондықтан Демокриттің идеялары, формалары — денелер, атомдық денелер. Ал Платонда олар — ешбір денесіз формалар. Бұл айырмашылықта терең мән бар.

Платон Элей мектебінің сезімдік заттар дүниесі және сезімнен тыс дүние деген идеясын пайдалана отырып, өзі де дүниені екіге бөлді ғой. Оның бірі — үнемі қозғалып, өзгеріп, дамып, қалыптасып отыратын тіршілік дүниесі, ал екіншісі — ешбір қозғалмайтын, дамымайтын, мәңгіге айналған мәндер дүниесі. Сөйтіп, философия тарихында бірінші рет Платон адамзат пен қоғам өміріндегі тіршілік пен мәннің арасын ашты. Олар бір-біріне ешбір сәйкес келмейтін қарама-қарсылықтар болып шықты.

Платонның бұл философиялық идеясы кейін Аристотельді де, орта ғасырда әл-Фарабиді де, жаңа заманда Спиноза мен Кантты да, Гегельді де, қазіргі заманғы экзистенциалистік негіздегі философтарды да терең ойлантты.

Дегенмен мәселе басқада. Осы тіршілік заттар дүниесі мен мәнді идеялар дүниесінің арасындағы диалектиканы түсіну күні бүгінге дейін оңайға түспей тұр. Платон таным процесінде біздің сезім мүшелерінің берген мәліметтеріне сенетіндігімізді көрсетеді. Бірақ, бұдан біз ақиқат, дұрыс білім ала алмаймыз. Өйткені, сезімнен бізге келетін тек пікір ғана. Ендеше, заттың мәні сезім арқылы, сезімдік заттар дүниесі арқылы анықталмайды. Жалпы алғанда, мән идеялармен (эйдостармен) ғана ашылады. Олай болса, әуелі көрініс, құбылыс пайда болады. Оларды біз сезім мүшелеріміз арқылы да айыра аламыз. Өйткені мән әріде жатыр. Оны біз тек ақыл мен идеялар арқылы анықтаймыз.

Платон әрбір категорияның, ұғымның мәні мен көрінуін бір-бірінен айыра қарайды. Айталық, әдеміліктің процесс ретінде мәні мен оның көрінісінің бір-бірінен үлкен айырмашылығы бар. Платон “Үлкен Гиппий” деген сұхбатында осы мәселеге ерекше назар аударады. Бұл сұхбатта Сократ (оның көзқарасы, әрине, Платонның ойы ғой) софист Гиппиймен айтысып қалады. Сократ әуелі “кім көп ақша тапса — сол данышпан” деп софистерді кекетіп алып, “әдемілік” дегеніміз не?” деп сұрақ қояды. Гиппий түсінбей қалып, “әдемілік дегеніміз әдемі зат” деп жауап береді. Сократ өзінің ойын софиске былай деп ұғындырады: “Не әдемі деп сұрақ қойып отырғанымыз жоқ, әдемілік дегеніміз не?”. Бұған Гиппий бірден: “Әдемі — ол мына әдемі қыз” деп жауап береді. Әуелгі кезде Сократ онымен келісе кеткен ыңғай білдіреді. “Иә, бұл қыз әдемі” дейді. Одан соң: “Егер сен нені әдемі десен, сол әдемі бола кете ме?” деп тағы да сұрақ қояды.

Бұл жерде Сократ (Платон) софистің субъективтік көзқарасын сынап отыр. Шынында да, мынау әдемі екен деген нәрселердің бәрі әдемі бола бере ме? Егер олай болса, онда өркімнің өзіне ғана тән әдемілік туралы талғамы болғаны ғой. Талғам жөнінде пікір әртүрлі. Бұл жерде данышпан қазақ айтқандай ғой “Сұлу сұлу емес, сүйген сұлу” деп. Ал мына көзқарас бойынша талғам туралы айтысты қоя салуға да болады. Егер олай болса, субъективтік, сыңаржақ көзқарас-

тағы софистер дұрыс ойлап, шындықты ашқан болып шығады.

Айтыстың негізі басқада. Сократ осы айтыста “әдемілік өзінен өзі ғана өмір сүре ме, егер солай болса, жаңағы қыз не себептен әдемі?” деп сұрақ қояды. Ал софист Гиппий болса, “әдемі болғандықтан әдемі” деп қыздың әдемілігін қарсыласының алдына тарта береді. Сол мысалға қайта-қайта оралады. Сондықтан Сократ сырт қарағанда софист Гиппийдің пікірін қолдаған болып, “әдемі бие де әдемі, әдемі құнан да әдемі” деп, пікірін әрі қарай жалғастырады. Мұндай ойға амал жоқ софист Гиппий де келіседі. Ендігі жерде осылардың барлығын салыстыра келіп, Сократ әдемілік жөнінде көне грек философы Гераклиттің идеясын қайталап: “маймылдардың ішінде де ең әдемісі болған. Бірақ, олар адаммен салыстырғанда, өте ұсқынсыз емес пе?” деп Гиппийді тағы да өз ойына көндіреді. Сөйтіп, әдемі деген құнан қызға қарағанда ұсқынсыз, әдемі деген қыз құдаймен салыстырғанда көріксіз болып шығады. Сонымен бір-бірімен салыстыра келіп, барлық заттар әрі көрікті, әрі әдемі, әрі көріксіз, әрі ұсқынсыз екені анықталады. Сонымен әдемілік сезімдік заттар дүниесіне тұрақты түрде тән емес екен. Өйткені, ондағы әдемілік үнемі өзгеріп, дамып, қалыптасып қана отырады. Олай болса, әдемілік заттардан, дүниеден тыс өз алдына бөлек, мәңгі өмір сүретін идеялардан, түрлерден келіп шығады екен. Осы ойды Сократ (Платон) былай деп тұжырымдайды: әдемілік — ыңғайлы, ізгілік жасауға қабілетті процесс. Әдемілік — пайдалы нәрсе. Ендеше, әдемілік — ізгіліктің себебі. Сөйтіп, Платон әдемілікті мәнге қарай жақындата түседі. Бұл сұхбаттың ерекшелігі сонда, сайып келгенде, айтысқа қатысып отырған Сократ та, Гиппий де әдемілікті әлі толық анықтамайды, бірақ оны түсінуге, оның мәнін ашуға жақындап келеді. Дегенмен мынандай сұраққа да жауап қажет: Платонның әдемілікті ізгілікпен және ізгіліктің себебімен ұштастыруын қалай түсінеміз?

Платон бұл жерде жекелеген заттарда, процестерде, адамда әдемілік ұғымның болмайтынын, ал бола қалса ол үнемі өзгеріске ұшырап отыратындығын көрсетіп берді. Сондықтан Платон жекелеген заттардағы әдемілік негізгі мәнде емес екендігін талдап шықты. Өзінің негізгі идеясына сүйене отырып, Платон әдемілікті адамның іс-қызметіне, адамгерші-

лік қасиетіне қарай жақындата түсті. Әдемілік ізгілікті болуы керек. Яғни ол пайдалы, оның пайдасын жеке адам ғана көріп қоймай, немесе әсемдік үшін ғана жаратылмай, барлық жандар мен заттарға өзінің әсерін тигізіп, зор ықпал етуі керек. Ендеше, әдемілік алдымен идея. Ол сырттан таңылатын идея. Ал идея барлық заттардың негізі, мәні, себебі.

Енді Платон атап көрсеткен екі дүниенің арасындағы диалектикалық байланысты (егер ондай байланыс бар болса) талдауға көшелік. Бұл екі дүние туралы түсінікті Платон тек Әлей мектебінен алып, оларды өз шығармаларына көшіре салған жоқ. Дүниені бұлай екіге бөліп қарауда тегі үлкен мән бар.

Платонның сезімдік заттар дүниесі мен сезімнен тыс дүниені қарама-қарсы қоюында, бірін—тіршілік, ал екіншісін — мән деп айыруында үлкен мағына жатыр. Енді біз осыларға жеке-жеке қысқаша тоқталып өтелік. Ең алдымен, Платонның ойынша, идея — бір жағынан себеп, заттың болмысының, олардың қасиеттері мен қатынасының қайнар көзі, ал екінші жағынан заттар дүниесін тудырушысы және жасаушысы, яғни барлық заттардың жасампаз негізі. Үшіншіден, идеялар — барлық өмір сүретін заттардың ең жоғары игілікке қарай ұмтылатын мақсаты.

Сөйтіп, Платон ең алдымен әр уақытта және мәңгі өмір сүріп, ешуақытта да қалыптаспайтынды және үнемі қалыптасып, бірақ ешуақытта да өмір сүрмейтінді бір-бірінен айыру керек деп атап көрсетеді.

Біз жоғарыда айтқандай, үнемі өзіне көңіл аудартатын және біздің зерттейтін пәніміз сияқты көрінетін әдемі зат құбылыс емес, шын мәнінде, әдемі болатын, былайша айтқанда, өзіне-өзі әдемі болып сәйкес келетін мән. Платонның айтуынша, сайып келгенде, идея-мән. Ол мән болғандықтан, бір де бір кездейсоқтыққа, өзгермелі және салыстырмалы түрде көрінетін жағдайларға бағынышты емес. Ендеше, Платонның сұхбатында атап көрсеткендей, әдемілік дегеніміз қай уақытта да әрдайым әдемі болады. Сонымен идея — мән және өзімен өзі ғана болек өмір сүретін барлық заттардың қатынастары мен әр жақтылығын көрсетіп отыратын жалпылық. Идея — барлық заттар мен процестердің негізі және соны тудырушы. Міне, осы жерде қайдағы бір заттар мен процестерден тыс тұрған идеяны көрсете оты-

рып, Платон, шын мәнісінде, өзінің сыңаржақ кеткенін дәлелдемей ме?

Әрине, сырт қарағанда идея бірінші, негізгі заттар мен процестер соның туындысы деп отырған Платон қателесіп кеткен сияқты. Біздің философиялық әдебиеттердегі материализм мен идеализм туралы жасалған сұлбаға Платон сиып кеткендей көрінеді. Ал шындығында, Платонның осы идеясының өзінде де адамзаттың ойын толғандырған, мәдениеттің алға басуына септігін тигізген көптеген проблема-лар бар.

Айталық, қазіргі әдебиет пен көркемөнердегі, тағы басқа салалардағы көркем шығармалар үшін идеяның атқаратын маңызы өте зор. Ең алдымен, қандай ғана шығарма болмасын, негізгі бір идеяның айналасына барлық оқиғаларды, шиеленіскен қайшылықтарды топтастырады. Әрине, мәселе идеяның ақиқаттығында жатыр. Дегенмен, идея бұл жерде шешуші және негізгі. Олай болса, Платонның идеяларға көп көңіл бөлуі философияның кейінгі даму процесіне, жаңа заман мәдениетіне үлкен әсер етті.

Бірақ, бұл идеялар, Платон айтқандай, заттар мен процестердің сезімдік дүниесінен бөлініп кетпеуі керек еді ғой деген ой қинайды. Идеяның материалдық дүниені айқын суреттей отырып, өзі де сол процесті жандандырушы рөл атқаратыны белгілі. “Идеялар бұқара халық қабылдаған соң-ақ жеңілмейтін күшке айналады” деген қағидада ақиқат орын алған. Бұл жерде идеяның бұқара халықтың әлеуметтік күші арқылы маңызды рөл атқаратынын айқындаймыз. Әрине, идея мен өмірдің тығыз байланыстылығы өзінен-өзі түсінікті. Платонның көзқарасының тар өрістілігі де идеяны асыра дәріптеп, сезімдік заттардан бөліп алуында.

Платонның айтуынша, сезімдік заттар дүниесі идеялар дүниесінен таза бөлініп қалмаған. Ол идеялар дүниесіне белгілі бір жағдайда қатысты. Алайда, біз тереңірек бұл мәселеге үңілсек, Платонның идеялар дүниесі сезімдік заттар дүниесіне қарама-қарсы қойылмаған. Идеялар болмыс емес дүниеге, яғни былайша айтқанда, “материяға” қарсы қойылған. Материя деген Платонның ұғымынша шексіз ұшы-қиыры жоқ бастама және ол кеңістіктің жағдайы. Өйткені, кеңістікте көптеген заттар, әсіресе, сезімдік заттар дүниесі өмір сүреді.

Сөйтіп, идеялар мен “материя” бір-біріне “болмыс” пен “болмыс емес” сияқты қарама-қарсы заттар. Бірақ, бұлар бір-біріне қарама-қарсы бөлек тұрған екі субстанционалдық негіз емес. Өйткені, болмыс бірінші. Сондықтай да ол ақиқат және негізгі. Алайда, бұл жерде Платон болмыс еместі де қажетті деп оның болмай қоймайтындығын негіздейді.

Сонда сезімдік заттар дүниесі де, идеялар дүниесі де “материяға” жатпағаны ғой. Яғни сезімдік заттар дүниесі осы екі қарама-қарсылықтың ортасындағы сфераға орналасқан болар. Ендеше, оның маңызы қандай деген сұрақ өзінен өзі туады.

Бұл ортаға орналасқан дүние бір жағынан идеялардың, екінші жағынан материяның туындысы болып келеді. Бұл жерде Платон өзінің ойын адамдардың жынысына қарай жақындатып, идеялар дүниесі белсенді еркектік, ал материялар дүниесі енжар әйелдік бастама деп суреттейді. Ал сезімдік заттар дүниесі болса, осы екеуінен пайда болған нәресте ғана сияқты.

Сонымен сезімдік заттар дүниесі, Платонның ойынша, не боп шықты? Бұл ең алдымен үнемі қалыптасып, қозғалып, дамып отыратын процесс. Ендеше, ол идеялардың көшірмесі, көлеңкесі, салдары, туындысы ғана. Сондықтан да бұл дүние өз алдына бөлек өмір сүре алмайтын болмыс пен болмыс еместің диалектикалық бірлігі ғана. Ол тіршілік ету сферасы. Платонның бұл идеясы өзіне дейінгі барлық философиялық мектептерді толғандырып келген, қайшылыққа толы процесті шешуге бағытталған әрекет еді.

Шынында да Платон бұл жерде ең алдымен Гераклиттің дүние үнемі өзгерісте, қозғалыста, қалыптасуда болады деген идеясын әрі қарай дамытып отыр. Сондай-ақ, Платон Парменидтің болмыс және болмыс емес деген проблемасын әрі қарай өрістете отырып, олардың арасындағы байланысты анықтайды.

Платонның бұл көзқарасы шынында да үлкен маңызды рөл атқарды. Әсіресе, жаңа дәуір философиясында, Гегельдің диалектикасында болмыс пен болмыс еместің арақатынасы қалыптасу арқылы шешіліп, дүниені тануға үлкен үлес қосты.

Шынында, біз Платонның көзқарасынан көне грек дәуірінің философиясына тән диалектиканы, жаңа дүние-

танымның жаңа әдісін көреміз. Бұл мәселе былай қарағанда, Сократтың әдісін шебер пайдалана білгендіктің үлгісі сияқты. Ал, шындығына келгенде, бұл диалектика — Платонның философиялық жүйесінің негізі.

Платон өзінің сұхбатында, ең алдымен, әрбір заттың, оның көп жақтылығының негізін ашуға ұмтылады. Осыдан келіп, олардың басын құрастырып отырған, бірлігінің негізі болатын нақтылықты айқындауға тырысады. Сөйтіп, ол барлық заттардың негізі және “түрі” қайда жатқанын анықтайды. Екіншіден, осы бір-бірімен өзара байланысып жатқан заттардың негізін түсінуде “түрлермен олардың қарым-қатынасы” қандай деген мәселе шығады. Осылардың барлығын нақты шешу үшін белгілі бір шеберлік қажет. Мұндай шеберлік, Платонның тілімен айтқанда, диалектика деп аталады. Бірақ, Платонның диалектикасы мәселені шешудің өнері ғана болып, танымға бағытталмаған.

Платонның диалектикасы таным процесін де қамтып кетеді. Айталық, оның ойынша, өрлеу әдісі бар. Ол әдіс бойынша, таным әуелі қарапайым гипотезалардан, болжамдардан басталып, идеяға дейін, яғни белгілі бір бастамаға дейін жету керек. Ал екіншіден, осы бастамадан, түрлерден төмен қарай өту процесі орын алады. Міне, біз байқап отырғандай, алғашқы әдіс (идеяға қарай өрлеу әдісі) — біріктіру, яғни көптеген бытырап бөлек жатқан заттардың басын қосу, солардың бәрін бір негізге жинақтау. Екінші әдіс (идеядан төмен қарай түсу әдісі) — оларды бөлу деп аталады.

Осы айтылып отырғандардан болашақтағы индукциялық және дедукциялық, анализ бен синтез әдістері көз алдымызға елестейді.

Бірақ, Платонның диалектикасы шын мәнісінде әдіс туралы ілім емес. Ол сондай-ақ, таным туралы ілімге де жатпайды. Ендеше, оны логика деп айтуға да болмайды. Сонда ол не? Егер ол әдіс, таным, логика болмаса, бұл диалектика нені зерттейді?

Платонның диалектикасы онтологиялық диалектика, яғни ол заттар мен процестердің, сезімдік дүниенің онтологиясын зерттейді. Платонның диалектикасы түсінікті болуы үшін мынандай мәселелерді қаралық. Оның ойынша, кім дүниені таныса, сол іс-қимылмен әрекет етеді. Яғни танылған нәрсе қимылға ұшырады деген сөз. Ал әрбір қимыл өзгеріс

әкеледі. Әрбір өзгеріс қозғалыс тудырады. Бұл ой қазіргі біздің табиғатты асыра дәріштеп, диалектиканы мойындамай жүрген онтологиялық көзқарастағы кейбір философиярымыздың идеяларымен сәйкес келетін сияқты.

Дегенмен, мәселе басқада. Платон өзінің диалектикалық көзқарасында көне грек дәуірінің сол кездегі ойлау деңгейін көрсетіп отыр. Ол қозғалыс пен тыныштықтың арақатынасын болмыспен байланыстыра қарайды. Оның ойынша — болмыс, қозғалыс және тыныштық деп аталатын үш түр бар. Олардың әрқайсысы ең алдымен өзіне-өзі және содан соң басқаларымен сәйкес тепе-тең келеді. Ендеше, қозғалыс пен тыныштық диалектикалық қарама-қарсылық. Яғни бұл Әлей мектебінің философиясында орын алған қайшылықты диалектикалық негізде шешуге ұмтылушылық. Сондай-ақ, Платон диалектикасы болмыс пен болмыс еместің, жалқылық пен жалпылықтың, тепе-тендік пен тепе-тендік еместің арақатынасын ашуға бағытталған. Бірақ, оның диалектикасы қайшылықтардың заңдылығын аша алмады. Платонның ойынша, қайшылықтың идеялар мен ойларға қатысы жоқ. Қайшылық тек сезімдік заттар дүниесінде ғана орын алады. Міне, Платонның осы көзқарасынан келешекте ойдағы қайшылықты жоққа шығаруға ұмтылған Аристотельдің формальдық логикасы пайда болды десек қателеспейміз.

Осы екі философтың өзара байланысы ойлау процесіндегі қайшылықтар туралы көзқарастарынан аңғарылатын сияқты. Ал, шындығында, Платонның қайшылық жөнінде өзгеше, өзіне ғана тән, көзқарасы бар. Оны түсіну оңай емес. Егер қайшылық біздің ойымызда орын алып, пайда болса, онда ол таным процесі үшін әрі пайдалы, әрі маңызды екен. Ендеше, қайшылық Платонның ұғымына тек белгілі бір мақсат үшін ғана пайдаланылады. Бірақ, қайшылық, сайып келгенде, танымдық қызметтің игілікті шартына нұқсан келтіреді екен. Дегенмен, диалектика Платонның ұғымынша ақиқат еместен ақиқатқа қарай тартылған ойлаудың жолы немесе қозғалысы. Бірақ, Платонның ойынша, қозғалыс сезімдік заттар дүниесіне ғана тән процесс, ал идея болса мәңгі және қозғалмайды ғой. Қалайша ақиқатқа баратын жол қозғалыс болуы мүмкін?

Міне, осы сұрақтың өзінен-ақ біздің әлі де Платонның қозғалыс жөніндегі көзқарасын толық білмейтіндігіміз көрініп

түр. Біз, көбінесе, Аристотельдің Платонды сынағандағы келтірген пікіріне сүйенетін сияқтымыз. Ал шындығында көне грек философиясының маманы А.Ф. Лосев айтқандай, Платон кейбір сұхбаттарында (“Софист”, “Саясат” тағы басқаларында) жан қозғалады, өйткені ол дүниені тануға ұмтылады деп көрсетеді. Таным дегеніміз қозғалыс болып шығады. Ендеше, жанның өзі қозғалысқа ие болады. Осыдан келіп Платонның идеялар да қозғалады, олардың да осындай оздеріне тән қасиеті бар деген ұғымға келгенін көреміз.

Платонның айтуынша, жан өзіне әсер ететін, яғни қозғалысқа келтіретін белгілі бір мүмкіндік арқылы ғана дүниені таниды. Олай болса, қозғалыстың мүмкіндігі мынандай: біріншіден, танитын жаннан тануға, объектіге қарай, екіншіден, керісінше, танылған объектіден танушы жанға қарай бағытталады. Жан әрі дүниені таниды, әрі қозғалады. Ал енді идеялардың қозғалуы мүмкін бе? Платонның ойларына тереңірек үнілсек, қозғалмайтын, тыныштықтағы идея жаннан тыс тұрады, ал қозғалушы идея —соның ішінде. Бірақ олардың бастамасы бар. Олар — қозғалыс та, тыныштық та, яғни қозғалмайтын және қозғалыстағы идеялар. Бірақ, олар үнемі қозғалатын және қозғалмайтын заттардан тәуелсіз болады. Міне, бұл идеялардың барлығы жаннан тыс тұрады, бөлек тіршілік етеді. Платон өзінің “Софист” деген сұхбатында жаннан тыс тұратын бес түрді — болмыс, қозғалыс, тыныштық, тепе-тендік пен айырмашылықты атап көрсетті.

Бұл Платонның идеялардағы қозғалысты мойындағаны ғой. Олай болса, оның дүниені екіге бөле отырып, бірі — үнемі қозғалыста, екіншісі — мәңгі қозғалмайтын деп атап көрсететінін қалай түсінуге болады?

Мәселенің өзі осында болып тұр. Платон қайшылықтарға белшесінен батып, шыға алмайды. Ол түгілі қазіргі біз де кейде Платонмен келісеміз. Пікірімізді дәлелдеу үшін білім, ілім туралы мәселелерді алайық. Платон айтқандай үнемі қозғалып, өзгеріп отыратын дүниеден білім мен ілім ала аламыз ба? Яғни ондай дүниені тану өте қиынға соғып, бұл тұрақсыздыққа әкелуі мүмкін, үнемі өзгеріп, қозғала берсе, онда қандай тұрақты білім болады.

Платон да осылай ойлайды. Ол білімді тұрақты, қозғалмайтын, мәңгі, сезімнен тыс дүниеден шығады деп есептейді. Ал ондай дүние — идеялар дүниесі. Дегенмен, Платон сезімдік заттар дүниесінен сезімнен тыс дүниеге, яғни қазіргі

біздің тілімізбен айтқанда онтологиялық зерттеуден логикалыққа көшкенде, жоғарыда айтылған бес түрдің — болмыс, қозғалыс, тыныштық, тепе-тендік пен айырмашылықтың сақталып қалатынын атап көрсетеді.

Бұл жерде біз Платонның жанның қозғалуына байланысты идеялар тыныштықта болмайды деген пікірін еске сақтауымыз керек. Өйткені, идея барлық заттарға бір уақытта және толығынан қатысты болуы мүмкін емес. Осыдан келіп философ жеке идея бар деген ой қозғайды. Ал жеке идея, Платонның айтуынша, (бұл “Парменид” деген сұхбатында атап көрсетіледі) — нозма. Нозма дегеніміз жетілген идея. Осы нозмалар әр адамда әртүрлі болуы мүмкін. Олар мәңгі емес. Әрбір адамның жаны оларды қабылдаған, олар белгілі бір уақытқа дейін тіршілік етеді. Нозмалар белгілі бір жағдайда идеялардың ролін атқарады. Бұдан әрі Платонның көзқарасындағы қозғалыс туралы мәселеге қатысты туындаған үлкен өзгерісті тағы да байқаймыз. Оның ойынша, егер біз “бір нәрсе болмысқа ие болды” десек, онда “бір нәрсе қозғалыс мүмкіндігіне ие болды” дегеніміз.

Платонның осы диалектикалық ойы, қозғалыс туралы пікірі тұтастық пен бөлшектіктің қатынасын зерттегенде де байқалады. Мұндай диалектикалық ой Платонның “Тимей” және “Парменид” деген сұхбаттарында айтылады. Болшектер, егер олар жеке-жеке бөлініп қалса, онда олардың бір-біріне деген, сондай-ақ, тұтастыққа деген ешқандай қатынасы болмайды. Сондықтан олардың мұндай жағдайдағы жалпы саны заттардың шын мәніндегі тұтастығын туғыза алмайды.

Шынында да, бөлек-бөлек, жеке жатқан кірпіштер, тақтайлар, шынылар мен тағы басқа да заттар, олардың басын қаншама құрастырса да, оларды жиыстырып бір жерге жинаса да, әлі ешқандай тұтастықты бейнелемейді ғой. Алайда, белгілі бір мақсат пен идеяның негізінде осы материалдарды жинақтап, құрастырса, онда жаңадан бір объекті — үй, мекеме, салтанатты сарай, тағы басқалары пайда болмай ма.

Міне, идеяның, әсіресе, Платон атап көрсетіп отырған идеяның, ролі қандай екені өзінен өзі-ақ көрініп тұр. Шынында да, идея тұтастықты жасайды. Ол дүниені, тіпті бұрынсоңды біз білмеген заттарды, процестерді тудырады. Тек идеяның негізінде ғана дүние, ғарыш, зат пайда болады. Осы-

дан келіп Платон идеяларды, формаларды асыра дәріптеп оған құдайдың жасампаз қабілетін берді. Идеяның осындай шығармашылық шеберлігі Платонды өте таң қалдырды. Осыдан болар, ол бұл идеяларды жерден алып, жоғары аспанға, тіпті аспанның да ар жағына орналастырды.

Платон идеяларды жан-жақты кең суреттеу барысында, көбінесе, көне грек аңыздары мен мифтеріне сүйенеді. Ол мифтерді терең талдап, олардан философиялық қорытынды жасайды. Оның мифтерге сүйенген сондай шығармасының бірі — “Федр”. Осы сұхбатында адамдардың жандары құдайлардың жандары сияқты, ақыр аяғында келіп, аспанға орналасатыны айтылады. Әрбір құдай мен адамның жаны күйме арба сияқты аспан әлемін аралап жүреді. Оларға ақылды және есерсоқ, ақылсыз аттар жегілген. Он екі топтан тұратын құдайлардың күймелі арбасы аспанның биік жотасында емін-еркін, жайбарақат, тып-тыныш қалқып жүреді екен. Ал адамдардың жандары, тіпті, басқаша жағдайда. Өйткені, олардың әрқайсысының күймелерінде бір жақсы ат жегілсе, соған қоса мейірімсіз асау ат та қосарланған. Сондықтан мұндай қос атты күймелі арба олай-бұлай аспан әлемін дүрілдете шапқылап жүргенде ауырлықты көтере алмай, ол жерге құлап та түсетін көрінеді. Міне, осыдан кейін бұл жандар жердегі адамдардың, тағы басқа да тірі жәндіктердің денелеріне кіріп, жан бітіретін көрінеді.

Бұл мифке негізделген ой Платонның таным теориясымен байланысты. Бірақ Платонның таным теориясы да қайшылыққа толы, оны түсіну өте қиын. Себебі, көне грек заманындағы таным процесі, әсіресе, Платонның таным теориясы біздің бүгінгі күнгі айтып жүрген теорияларымызға сәйкес келе бермейді. Ол біздің қазіргі схемамызға симайды.

Бұл таным теориясы, біріншіден, дүниені тануға бағытталған процесс емес. Екіншіден, ол еске түсіру теориясы деп аталады. Жоғарыда аталған “Федр” деген сұхбатында бұл толық көрсетілген.

Жерге түскен жандар немесе идеялар жаңа адамдардың денесіне ұялаған соң, бұрынғы өздерінің білетіндерінің бәрін ұмытып, білімнен жүрдай болады. Содан олар айналасына, дүниеге, ондағы заттарға қарап отырып, өздерінің бұрынғы білгендерін бірте-бірте есіне түсіре бастайды. Өйткені бұл заттарға қатысты идеяның көшірмесі, көрінісі, елестері бар.

Біздің қазіргі кезеңдегі оқу мен білім беру жүйеміздегі тек дүниені тануға ұмтылу, адамды тануды ұмыту осы Платонның еске түсіру идеясын ескермей, оны пайдалана алмай келгендіктен туған процесс. Әрине, дүниені, айнала қоршаған табиғат пен қоғамды тану, оларды зерттеу керек-ақ шығар. Бірақ, адамның таным процесінде еске түсіру — оның ойының, санасының, парасатының, зердесінің жетілуіне әкеліп, шығармашылық ойлау процесін тудырмай ма? Біз неге Платонның осы еске түсіру идеясын бағалап, оған жете көңіл бөлмейміз? Егер оның идеясын мифологиялық қабыршағынан тазаласақ — онда ол адамның ішкі дүниесіне қарай бағытталған проблема болып шықпай ма? Біз егер осы еске түсіру теориясына сүйенсек, адамның алдымен өз адамгершілігін, парасатын, зердесін, ізгілік қасиеттерін қалыптастырып қана қоймай, ішкі дүниесін жетілдіре беруге жол ашар едік. Адам осы еске түсіру теориясы арқылы өзіне өзі көбірек үңіліп, өз іс-әрекеті мен қызметіне әділ төреші болар еді-ау.

Бірақ, бұл жерде Платон өзінің таным теориясы арқылы Сократты қайталап, жалпы қалыптасқан сүрлеу жолдан ауытқып кетіп отырған жоқ па? Немесе оның еске түсіру теориясы таным процесіндегі сыңаржақтықпен туындасып жатыр емес пе? Кейін келе бұл теория таным процесінен бас тартып, құдай мен дүние туралы идеяларды тудырған діни-мистикалық көзқарастардың негізі болмады ма? Өйткені, қандай ғана дінде (ислам, христиан және будда) болмасын дүниені, әлемді, ғарышты, табиғат пен қоғамды тану негізгі проблемаға айналмаған ғой. Өйткені, олардың барлығы және адамның өзі құдайдың жаратуымен ғана пайда болады деп уағыздайды емес пе? Ендеше, қандай дін болса да оларды таным деп ұмтылушылық күнәкарлық, адамға қайғы-мұң әкеледі деп жарияламай ма? Міне, сұрақтар көп. Оған жауап та аз емес. Әрине, Платонның еске түсіру теориясынан әркім әртүрлі қорытынды шығара алады. Бірақ, біздің ойымызша, мәселе басқада ғой дейміз. Ең алдымен, Платонның білім, ілім туралы ойлары ерекше маңызды. Оларды жете түсінуіміз керек.

Айталық, Платонның ойынша, білім әркімнің қолына түсе беретін дүние емес. “Философия” деген сөз көне грек тіліндегі “даналықты сүю” деген мағына береді. Ендеше, ол көрінгеннің қолындағы құралға айнала алмайды. Ол көп білетін, ақиқат білімге ие адамға (ондай адам жоқ, ондай —

тек құдай болуға тиіс) керегі жоқ, сондай-ақ ол ештеме білмейтінге де қажетсіз. Себебі, ештеме білмейтін кісі бірдеңені білейін деп ойламайды да, білімге де ұмтылмайды. Көне замандағы шығыс ойшылдары айтқандай “надан адам өзінің надандығының мөлшерін ешуақытта да білмейді де, түсінбейді де. Егер ол өзінің надандығын білсе немесе сезсе, ақылды болар еді”. Абай атамыз айтқандай: “Қайғысыз отыр білмеген соқыр. Тамағы тойса, жатуға”, — дегендей болғаны ғой.

Платонның ойынша, философ осы екі процестің ортасында тұр, бір жағынан көп білетін, толық, абсолютті білімге ие болған адам емес, екінші жағынан ештеме білмейтін, білімнен құр алақан қалған жан да емес. Сөйтіп, ол білмеушіліктен білімге қарай, аз білуден көп білуге қарай ұмтылады. Сондықтан Платон білімге диалектикалық тұрғыдан қарап, оны жетілдіре беруді мақсат етті.

Платон, сонымен бірге, көптеген адамдардың бойындағы шала білімге де барынша қарсы шықты. Ол Сократтың бұл жөніндегі терең мағыналы ойын әрі қарай дамыта отырып, “таза топас болу онша бір үлкен пәле емес, ал нашар меңгерілген ілімдерді жинақтай беру — одан да жаман” — дейді. Не деген терең ойлы көзқарас! Қазіргі біздің білім беру жүйемізге көз жүгірте отырып, осы қағиданы еске түсірсек жан түршігеді екен. Шынында да, қазіргі біздің білім беру әдістемеміз бен оқыту тәсіліміз әлі де жетілмеген, үлкен жауапкершілік кезеңнің алдында тұр.

Жалпы білім туралы Платонның көзқарасы тіпті өзгеше. Оның айтуынша (бұл оның “Теэтет” деген сұхбатының негізгі мазмұны), біріншіден, білім — сезімді қабылдау емес, екіншіден, білім — дұрыс пікір де емес, үшіншіден, білім — мәні бар дұрыс пікірге де жатпайды. Себебі, білім идеялар туралы ғана білім. Идеялар, біздің тілімізбен айтқанда, объективті білімдер. Платонның бұл объективті білімдері жаңа замандағы абсолюттік идеяны абсолюттік білімдер қатарына жатқызған Гегельдің пікірімен сәйкес келетініне таң қаласыз.

Платон мен Гегельдің ұқсастықтары өте көп. Бірақ, Платон “тек сезімдік заттар ғана пікірлердің объектісі, ал білімдер идеясы абсолюттік ой арқылы беріледі. Заттар туралы пікірлер мен көріністер сезімдік қабылдаулар арқылы пайда бо-

лады. Олай болса, идеялар өз алдына бөлек өмір сүреді”, — деп атап көрсетті.

Дегенмен, Платонның білімдерді жіктеп көрсетуі, оларды талдап беруі көңіл аударарлық проблема. Платон “Мемлекет” деген сұхбатының 6-кітабын осыған арнайды. Оның ойынша, білім интеллектуалдық және сезімдік болып бөлінеді екен. Интеллектуалдық білім ойлау және пайымдау болып, әрі қарай сараланады. Ойлау — ақылдың қызметі, ол сезімдік білімнің қосындыларынан тазартылған. Мұндай қызметті кейін Аристотель “ойлаудың ойлауы” деп бағалады. Одан соң жаңаплатоншылдар да бұған айрықша назар аударып, интеллектуалды білімді интуиция деп атады. Жаңа дәуірде классикалық неміс философиясының өкілдері Фихте мен Шеллинг те бұл ұғымды толығынан пайдаланып, ілгері дамытты.

Интеллектуалдық білімнің екінші түрі — пайымдау. Пайымдау, Платонның айтуынша, тануға ұмтылушының ақылды пайдалануы. Бірақ, дүниетанушы оны ақыл үшін емес, сезімдік заттарды білу үшін ғана қажет етеді. Ендеше, пайымдау ақыл мен пікірдің арасындағы салада қызмет атқарады. Ол ақылдан төмен, ал түйсіктен жоғары.

Міне, осыдан кейін Платон сезімдік білімді талдауға кіріседі. Ол да екіге бөлінеді: бірі — “сезім”, екіншісі — “ұқсату”. Сезім арқылы біз заттарды тіршілік етіп тұрған қалпында қабылдаймыз және сол күйінде олардың сапасын ашамыз. Ал “ұқсату” қабылдау емес, керісінше, заттарды елестете, бірдеңеге ұқсатып көру. Ол ойлаудан өзгеше. Оның ойлаудан айырмашылығы — бұл жерде таза “эйдостармен” (түрлермен) тікелей қатысы жоқ. Бірақ, ұқсатудың сезімнен де айырмашылығы бар. Өйткені, “ұқсату” — сенімге сүйенген ойлау құрылымы.

Бұл проблеманы В.Ф. Асмус өзінің “Платон” деген кітапшасында жан-жақты суреттеді. Платон өзінің “Мемлекет” деген сұхбатының 5-кітабында ойлау мен пікірге ерекше назар аударып, оларды бір-бірінен барынша ажырата қарайды. Өйткені, білімге ие болатын адам ақиқат мәніне ерекше көңіл бөледі. Ал, білімге қарағанда пікір тек әдемі дыбыстарды, жайнаған гүлдерді, көркем бейнелерді жақсы көреді де, оның ауқымы әдеміліктің бар табиғатын сүйеге, оны жан-жақты көруге дәрменсіз. Ендеше, пікір білімсіздік те, білім де емес.

Ол нақты білімге қарағанда қараңғы, білімсіздікпен салыстырғанда — жарықтау. Ол осы екеуінің ортасына орналасқан. Міне, біз байқап отырғандай, Платон білімдердің шығуын және қалыптасып дамуын өзінше топшылайды. Оның көзқарасында осы мәселелер туралы ойланатын жәйттер өте көп.

Платонның білімдер туралы ілімінде кейбір келісуге болмайтын көзқарас та бар. Платон идеялар өз алдына бөлек тіршілік етеді дейді. Сондай-ақ, түрлер мен идеялар, Платонның ойынша, пирамидаға ұқсас жүйе құрайды екен. Оның ең биік шыңына “игілік идеясы” орналасқан көрінеді. Тек сол ғана танымға негіз болады және заттардың тіршілік етуіне мүмкіндік жасайды. Заттар мен денелер сол арқылы ғана өзінің мәніне ие болады.

“Игілік идеяларыңсыз” барлық адамдардың білімдері, тіпті олар жан-жақты жетілген күйінде болса да, ешбір қажетсіз, маңызсыз жағдайға тап болады. Олай болса, игілік деп отырғанымыздың өзі — “құдай”. Яғни Платонның ойы, сайып келгенде, “игіліктер идеясы арқылы” жоғарыдан тыс тұрған күшке, яғни құдайға сүйенді.

Енді осы игілік дүниені барлық жағынан жетілген, саймасай болуы үшін өзіне ұқсастыра, яғни тірі өмір сүретіндердің ең соңғы жетілген түріне сәйкес етіп жасайды. Ендеше, дүниенің мәні — құдай немесе ең жоғарыда тұрған игілік болып шығады. Оның әрекетінің сәтті болуы өзі жасаған дүниенің өмірімен тығыз байланысты. Ол барлық заттар мен процестердің шығатын бастамасы, әрі ортасы, әрі барлығының аяқталуы. Оның бастама болуы — барлық даму содан шығады. Оның орта болуы, ол — мән, ендеше, оның шығу тегі бар, яғни шығуы, жасалуы және дамуы болады. Сайып келгенде, барлығы осы игілікке қарай ұмтылады.

Осы ойдың барлығы терең түсінуді талап етеді. Платон өзінің “Федр” деген сұхбатында игілік — бастаманың ерекшелігін атап өтеді. Ол бастама ешбір нәрседен пайда болмайды екен және жойылып кетпейтін көрінеді. Бұл жерде Платон өзіне дейінгі көне грек философиясындағы кейбір ағымдарды қатты сынға алып отыр. Егер көне грек философиясындағы кейбір ағым дүниенің, ғарыштың, табиғаттың негізін белгілі бір бастамадан (су, ауа, от және атомдар) іздесе, сөйтіп оны материалдық, сезімдік заттар деп есепте-

се, Платон ол негізді идеалдық деп қарап, оны, сайып келгенде, өзіндік даму дәрежесіне дейін көтеріп отыр.

Алайда игілік идеясы натурфилософияға қарама-қарсы бағытталып, материалды, затты денелердің біріншілігінің орнына идеалдықты ұсынады. Яғни Платон, ең алдымен, таным процесіндегі эмпириялық (сезімдік заттар дүниесі) пен теориялықтың (сезімнен тыс дүние) арасын бір-бірінен айырып, тіпті оларды қарама-қарсы қойып отыр.

Әрине, ол кезде эмпириялық (латын тіліндегі “тәжірибе” деген ұғым) білім әлі шыға қойған жоқ еді. Ал “теория” деген сөздің өзі басқа мағына беретін.

Бұл жерде Платонның өзіне дейінгі философияны — сыңаржақ пікірлері үшін сынға алуы орынды да. Өйткені, құлдық демократиялық қоғамның құлдырауы ендігі жерде қоғамдық сананың маңызын ерекше өсіріп, дүниені тек материалдық, табиғи тұрғыдан зерттеудің тар өрістілігін айқындап берді. Яғни Сократ атап көрсеткен өте күрделі рухани дүниені білу мәселесі сол кездерде аса маңызды проблема болып шықты. Ал, олай болса, адамның рухани дүниесін этикалық, эстетикалық, танымдық логиканың категориялары арқылы тану қажет болды. Адамдарды сезімдік заттар дүниесінің шеңберіне сиғызу — адамды тану үшін қисыны келмейтін үлгі еді. Айталық, егер адамды тек сүйектер мен еттің қосындысы, ал әдемілікті бейнелеген ғажап суретті түрлі-түсті бояулардың жиынтығы, ал музыка мен сөзді түрлі дыбыстардың шығу өзгешелігі ғана деп қарасақ, онда бұл процестердің мәні мен мазмұны еш уақытта да ашылмаған болар еді. Алайда, екіншіден, осы процестерді материалдық жағынан біріктіріп тұрған заттар мен дүниелерді жоққа шығарып, жалаң идеяға ғана бас ию неменеге апарып соғатынын осы Платонның өзі көрсетіп берді.

Амал жоқ, бұл мәселеге тағы да тереңірек үңілуге мәжбүр боламыз. Өйткені, Платон философия тарихында білім мен ілімдерді сезімдік заттардан тыс тұрған идеяны түсінуге бағыттайтын жол деп айта отырып, амалсыз мән мен тіршілік етудің арасындағы қайшылықты көрсетті. Бұл екеуі бір-бірінен алшақ кетіп отырған дүниелер. Ал шындығында бұлар бір процесс болуы керек. Осы дүниелердің бір-бірінен жатсынып бөлек кетуі Платонға дейінгі философияның даму тарихының өн бойына тән нәрсе.

Егер бұл мәселеге жеңіл-желпі қарасақ, көне грек философиясындағы материализм тек тіршілік ету проблемасын материалдық негіз арқылы ғана шешуге ұмтылды, ал сол кездегі идеализм мәнге ғана көңіл бөліп, оны идеямен, абсолюттік идеямен тығыз байланыстырып, ол процесті Платонның философиясы арқылы аяқтап шықты деуге болар еді. Ал, шындығында, тіпті олай емес.

Әрине, көне грек философиясында мәнге деген көзқарас пен материалдылықты негізгі деген көзқарас қандай қарама-қарсы келсе, тіршілік ету категориясын негіздегенде олардың арасындағы келіспеушілік те сондай дәрежеде орын алды деуге болады.

Сырт қарағанда бұл тұжырым дұрыс. Бірақ мәселе мынада. Осы категориялар бұл проблеманы әртүрлі логикалық дәрежеде түсінудің негізін бейнелейді. Айталық, субстрат жағынан алғанда, барлық заттардың негізі бір. Шынында да олар атомнан құралады. Бұған ешқандай дау жоқ сияқты. Ал енді олардың мәніне келсек, атомдар заттардың негізін ашып бере алмайды. Зат атомдардан тұрғанымен мәнге олардың қатысы жоқ. Адамның мәні не деген сұрақ сонау көне заманнан бері қарай әлі күнге дейін бізді қатты ойландырып келеді. Иә, адамдардың мәні не? Атомдар ма? Дәл солай, атомдар адамның мәнін ашып береді деп, тіпті, көне грек философы, атомдық ілімнің негізін қалаушы Демокрит те кесіп айта алмас еді. Ендеше, шындық дүние дегеніміз не? Оның мәні қайда жатыр? Бір жағынан алғанда, заттар мен дүниелердің негізін ұсақ бөлшекті атомдарсыз түсінуге болмайды. Екінші жағынан, олардың мәнін атомдар ашып бермейді. Сонда не болды? Ендеше, мән, бір жағынан, бар процесс, екінші жағынан алғанда, ол — жоқ. Бір жағынан, ол заттық, екінші жағынан, оның затқа ешқандай қатысы жоқ сияқты. Сонымен не болды? Мүмкін мәннің ешбір көзге көрінбейтін, қолмен ұсталынбайтын, материалды емес, тек идеалды болғандығынан оны асыра дәріптеп, реалды шындықтан, сезімнен тыс деп қарау Платон үшін өте қажет болған шығар?!

Дегенмен, сайып келгенде, барлық заттар мен дүниелердің, барлық тірі және өлі организмдердің, табиғат пен қоғамның мәні бір болуға тиіс деген ілім осы Платоннан басталады. Оның ғылымға тигізген пайдасы атомдық теориядан

артық болмаса кем түспейді. Осы бір тұжырым бізді ойландырады. Қалай? Демокриттің атомдар туралы идеясы ұзақ ғасырларды бастан кешіріп, қазіргі біздің жаратылыстану ғылымына ұласып отыр. Демокриттің атомдар бөлінбейді деген ойы жаңа дәуірдегі бүкіл жаратылыстану саласының іргетасын қалап, ХІХ ғасырдың аяғы мен ХХ ғасырдың басына дейін маңызды рөл атқарып келді.

Тек ХХ ғасырдың басында атомдардың да бөлінетіні, оның ұсақ элементар бөлшектерден (электрон т.б.) тұратыны белгілі болды. Міне, осыған байланысты Демокриттен басталған ілім де сол дәуірдегі жаратылыстану саласы сияқты үлкен дағдарысқа ұшырады.

Жаратылыстану саласының өкілдері ендігі жерде жаңадан жол іздеп, дағдарыстан шығуға барынша әрекеттенді. Міне, осыдан келіп ХХ ғасырдың аса көрнекті ғалымдары Демокриттен гөрі Платонға жүгінуге ұмтылды.

Әрине, қазіргі замандағы жаратылыстану ғылымы ХХ ғасырдың басындағы жағдайдан күрт өзгеше. Қазір тек физиканың отыздан астам саласы бар. Ендеше, қазіргі жаратылыстану ілімі, оның ішінде физика саласы, сонау көне грек дәуіріндегі Демокриттің атомдар жөніндегі идеясымен шектеліп қалмауға тиіс. Мұны қазіргі жаратылыстанушы ғалымдар, әсіресе, дүние жүзіне әйгілі болған физиктер — Альберт Эйнштейн, Вернер Гейзенберг, тағы басқа да ғалымдар қолдады. Сол ғалымдардың айтуынша, Демокриттің атом жөніндегі ілімі жаратылыстану тарихында физиканың пайда болып, дамуы үшін маңызды рөл атқарғаны күмәнсіз. Осы ғалымдар атом жөніндегі Демокрит философиясы мен идеялар туралы Платонның ілімін салыстыра отырып, бүгінгі физика ғылымының, әсіресе, ядролық, термоядролық физиканың дамуына олардың үлкен үлес қосқанын мойындайды. Алайда, кейінгі жаратылыстанушы ғалымдар, әсіресе, В.Гейзенберг Платонның “Тимей” деген сұхбатындағы ұсақ қарапайым бөлшектер жөніндегі көзқарасын талдай келіп, олардың материяға жатпайтынын, тек қана математикалық формалар ғана екенін дәлелдеуге тырысты. В. Гейзенбергтің ойынша, қазіргі квант теориясы ұсақ бөлшекті өте қарапайым математикалық формаларды зерттейді. Тек олардың құрылымы мен табиғаты өте күрделі және абстрактылы болады.

Шынында да, Платонның жан-жақты дәлелдеп шыққан идеялар туралы ілімі қазіргі физика мен математика салаларына үлкен септігін тигізгендігі айдан анық. Мұны В. Гейзенберттің “Шаги за горизонт” (М., “Прогресс”, 1987) атты кітабынан анық көреміз.

Сонда қазіргі ғылымның, әсіресе, физика мен математика салаларының дамуына көне грек философиясындағы Демокриттің атомдық теориясы мен Платонның идеяларды асыра дәріптеген көзқарасының маңызды рөлі бірдей болғаны ғой деген сауал туады. Бұл жерде біз қазіргі ғылым үшін тек қана Демокрит немесе Платон әсер етті, маңызды рөл атқарды десек, ағат кеткен болар едік. Бүгінгі ғылымның дамуы үшін олардың екеуінің де тікелей әсер еткені сөзсіз. Мұнда терең диалектика жатыр. Өйткені ғылым үшін ең алдымен дүниені терең, объективті тану ең басты мәселе. Ал енді оған бір жағынан жаңа идея, екінші жағынан алдыңғы қатарлы әдіс аса қажет. Рас, біздің заманымыздың тарихында алдыңғы қатарлы теория мен диалектикалық әдістің дүниені тану үшін, оның сырын ашу үшін орасан маңыз атқарғаны даусыз.

Кейде қате теория мен теріс әдісті пайдаланып, жаратылыстану саласы көп қиындықтарға ұрынып отырды деген пікір де бар.

Бірақ мәселе тереңде жатыр. Сонау көне грек дәуіріндегі Платонның философиясына тағы да оралайық. Оның сұхбаттарындағы қайшылықтар, ең алдымен, сол дәуірдегі саяси-өлеуметтік қайшылықтардан туған. Өйткені, ол сол кездегі тіршілік етудің негізі болған материалдық заттар мен дүниелердің ендігі жерде үлкен өзгеріске, дамуға ұшырап, өз мәнін жоғалтып бара жатқандығын көре білді. Ендеше, барлық процесті, әсіресе, адам мен оның ішкі дүниесін заттар байланысы арқылы ғана түсіндіру бұл қайшылықтан шығудың жолы емес еді.

Мұндай қайшылыққа қазіргі заманда біз тап болып отырмыз. Себебі біз кеңес дәуірінде тіршілік ету мен мән туралы философиялық проблемаларды бір-бірінен бөліп қарағанымызды мойындауымыз керек. Көптеген адамдардың санасында тіршілік ету философиясы ғана қалыптасты. Ондай жағдайды біз, көбінесе, материалистік негіздегі болмыс деп бағалауға дейін бардық. Соның кесірінен адамның мәні мен

оның тіршілік ету процесінің өзара тығыз байланыстылығына көңіл бөлінбеді.

Философия саласында, оның тарихында бір-біріне қарама-қарсы екі ағымның, бір-біріне қарама-қарсы бағыттардың орын алуы мүмкін. Біз олардың көзқарастарын талдап, анықтаймыз. Басты мәселе — оларды сынау емес, түсіну.

Қазір біз философиялық тұрғыдан тіршілік ету мен мәнді бір-бірімен тығыз байланысты, бір-бірінен бөлінбейді деп қараймыз. Ал оларды көне грек заманында сол кездегі саяси-әлеуметтік жағдайға байланысты Демокрит те, Платон да бөліп алып қарастырды. Бірақ, Платонның “барлық заттардың негізгі мәні бір, ендеше, осы мән туралы ілім де біреу. Ал ол ілім — философия” деп атап көрсетуі ойланарлық. Көне грек дәуірі философиясы мен ғылымда бұл басқаша түсіндіріліп келген еді. Платонның біз көңіл бөліп, талдап отырған таным теориясы да ұғыну үшін өте ауыр, әрі күрделі. Оның таным теориясы үш бөлімнен тұрады. Бірінші бөлім — Эрот туралы. Екіншісі — еске түсіру идеясы. Ал үшіншісі — теориялық ойлаудың рөлі туралы идеялар. Философия тарихында Платонның таным теориясының үшінші бөлімін, көбінесе, оның диалектика туралы ілімі деп қарайды.

Енді біз олардың әрқайсысына (бірінші және екінші бөлімге) жан-жақты тоқталайық. Ал үшінші бөлім — диалектика туралы жоғарыда айтып өттік.

Платонның таным теориясының бірінші бөлімі — Эрот туралы екенін жаңа айттық. Эрот деген кім? Оның таным теориясына қатысы қандай? Эрот көне грек мифологиясындағы құдайлардың бірі емес пе? Міне, осы сұрақтарға жауап беруге тырысайық.

Платонның “Той” деген сұхбатында таным теориясы туралы мәселе жан-жақты қарастырылады. Бірақ, оның таным теориясы объективті дүниені тануға бағытталған емес. Сондықтан да бұл сұхбаттағы кейбір мәселелерді түсіну оңайға соқпайды. Дегенмен, ойланайық.

“Той” сұхбатында Платон данышпан туралы біраз пікір қозғайды. Данышпан құдай мен адамның арасындағы жан. Құдай адаммен осы данышпан арқылы байланыс жасайды. Ал адам болса дүниені, ғарышты, табиғатты, құдайды данышпанның ойы, ақылы, идеясы арқылы тани алады.

Платонның осы қозқарасын дамытқан жаңаплатоншыл-

дық арқылы христиан дінінің негізі қаланғанын біз тарихтан білеміз. Сонымен Эрот туралы мәселеге тоқталсақ, ол — көптеген данышпандардың бірі. Эроттың қайдан шыққанын Платон мынандай бір миф арқылы түсіндіреді. Сонау көне заманда Афродита (көне грек мифологиясындағы махаббат пен әдемілік құдайы) дүниеге келгенде, барлық құдайлар Олимпе (көне гректердің қасиетті тауы) үлкен той өткізіпті. Сол тойға барлық құдайлар жиналыпты. Тойға тек қайыршылық құдайы Пенія шақырылмапты. Есіктен қайыр сұрай келген Пенія тойдағы құдайлардың ішінен Метиданын (құдайлардың құдайы — Зевстің бірінші әйелі) баласы Поросқа (грек тілінде “жол” деген сөз немесе “белгілі бір мақсатқа жетудің құралы”, қиыншылық жағдайдан шығатын есік деген ұғымды береді) көзі түседі. Өйткені, әрі әдемі, әрі ақылды Порос шырын (ол кезде әлі шарап болмаған еді) ішіп, мас бола бастапты. Кешікпей ол Зевстің бақшасына дем алуға шығып, сонда ұйықтап қалады. Пенія болса, өзінің кедейлігін, қайыршылығын ойлап, Поростың жанына жатып, одан бала таппақшы болады. Сол ниеті орындалып, сол күні Эрот дүниеге келеді. Міне, сондықтан, Эрот — Афродитаның үнемі қызметшісі, әрі серігі. Өйткені ол Афродитамен қатар дүниеге келген еді.

Алайда, Эроттың өзіндік ерекшелігі бар. Ол бір жағынан үнемі әдемілікке әуес, оны жан тәнімен сүйеді, өйткені Афродита сұлу ғой. Сонымен қатар, Порос пен Пенияның баласы болғандықтан, ол — кедей, түрі жағынан тіпті әдемі емес, мейірімділігі, нәзіктігі жоқ, керісінше, дөрекі, салдырсалақ, жалаңаш және үй-күйсіз. Есік алдында, көшеде, далада, аспан астында жата береді. Сондай-ақ, ол үнемі шешесі сияқты әдемілік пен мүлтіксіз жетілгендікке ұмтылады, өжет, батыр, күшті, не түрлі қастандық жасаудың епті шебері. Ақылдылықты аңсап, соған ұмтылады, бүкіл өмір бойы философиямен айналысады; Эрот шебер арбаушы, әрі сиқыршы және софист. Өзінің табиғаты жағынан ол өлмейді, мәңгі. Өлсе де, кездейсоқ қаза болады. Бірақ, әкесінің табиғатын бойына сіңіргендіктен бір күннің ішінде, егер істеген ісі жақсы болса, қайта тіріледі.

Эрот даналық пен надандықтың ортасында тұр. Мұндай жағдай оның Порос пен Пениядан туғандығынан емес, оның себебі басқада. Құдайлардың ешқайсысы философиямен ай-

налыспайды, даналыққа ұмтылмайды. Олар онсыз да данышпандар. Ал, адамдар арасында да философиямен айналыспайтын және даналыққа ұмтылмайтындар бар. Олар — надандар. Наданның жамандығының өзі сонда жатыр: ол жетілген, ақылды болмаса да өзімен өзі мәз, өзіне-өзі риза. Егер біреу бір нәрсені қажет етпесе, ол оны білмейді де, білгісі де келмейді. Платонның бұл ойын бір заманда қазақтар: “Өзің білме, білгеннің тілін алма” деп мақалдаған.

Платон өзінің ойын әрі қарай жалғастыра келіп, егер даналық не данышпанға, не наданға қажетсіз болса, оған енді кім ұмтылады деп сұрақ қояды. Даналыққа ұмтылатын даналық пен надандықтың, яғни осы екеуінің ортасындағы адам. Эрот сондай жан. Өйткені, даналық дүние жүзіндегі ең бір ғажап, әрі әдемі игілік екен. Эрот осы әдемілікке қарай ұмтылады. Ендеше, ол — философ. Ал философ даналық пен надандықтың ортасынан орын алады.

Бұл жерде Платон философияның грек тіліндегі баламасын, яғни даналықты сүю деген ұғымын дәлелдеп отыр. Бірақ, қазіргі замандағы философия сол көне дәуірдегі даналыққа ұмтылу мағынасынан алшақ кете бастады. Дегенмен, ойланайық, қазіргі заманда философияны таза ғылым, не білім деп кесіп айтуға болмайды. Оны өз алдына бөлек пәні бар ғылымдардың қатарына қоса алмайсың. Өйткені, ол мазмұны мен формасы жағынан барлық ғылымдармен туыстас, олардың барлығының білімдерін бойына сіңірген. Сондықтан ол табиғат, қоғам, адам және оның ойлауы туралы ғылым болып, жекеленуі мүмкін деген ой туады. Философияның бір замандарда барлық ғылымдардың ғылымы болуға ұмтылған себебі де осыдан келіп шықты. Сөйтіп, ол өзін өзі ыңғайсыз жағдайға қалдырып, сол рөлінен күні бүгінге дейін арыла алмай келе жатқан сияқты. Адамдардың практикалық-материалдық қызметі ерекше өріс алып, соның мәні жан-жақты ашылып келе жатқан қазіргі дәуірде философия, шынында да, даналықты сүюге айналып, барлық адамдардың шығармашылық ойлау процесін жетілдіруі керек. Ал даналық дегеніміз, адамдардың практикалық-өндірістік қызметінің нәтижесінде жинақталған бай тәжірибені бір ұрпақтан келесісіне рухани игілік ретінде сақтап, жеткізу болып табылады. Адамдар философия арқылы осы рухани бай игілікті, яғни даналықты игеруі қажет.

Платон осы “Той” деген сұхбатында сүйіспеншіліктің, әсіресе, әдемілікке деген сүйіспеншіліктің мәнін ашып көрсетеді. Өйткені, оның ойынша, әдемілікке ұмтылу, оны сую игілік әкеледі. Ендеше, мұндай сүйіспеншіліктің әр түрі бар екен. Соның бірі — шығармашылық. Платонның ойынша, шығармашылық болмыс еместен болмысқа қарай өту. Кез келген өнер туындысы — қас шебердің қолынан шыққан әдемі дүниелер шығармашылықтың жемісі. Ал оларды жасаушы — жаратушы деп аталады.

Бірақ, даналықты сүйген жандардың бәрі жаратушы бола бермейді екен. Ол үшін алдымен сол адамның өзі әдемілікті бойына сіңіруі қажет. Платонның ойынша, махаббат, сүйіспеншілік дегендер адамның бойына әдемілік бітіп, соны дүниеге әкелуі. Дүниеге келу, туу деген өлімге жаратылған пенденің мәңгі өлмейтіндігінің бір белгісі. Олай болса, сүйіспеншілік, махаббат мәңгілікке ұмтылу болып табылады.

Платон дененің және жанның әдемілігін салыстыра отырып, адамның рухани дүниесінің әдемілігіне бас иді. Өйткені, жанның әдемілігі мінез-құлықтың әдемілігіне әкеліп соғады. Ал одан кейін ғылымның әдемілігін түсінуге әкеледі. Міне, осылай әдеміліктің жарқын да асыл телегей-теңізіне шығуға болады.

Сүйіспеншілікке жетудің екі жолы бар екен: бірі — өзің-ақ жетесің, екіншісі — біреудің көмегімен қол жеткізесің. Сүйіспеншілікке жету үшін әуелі жекелеген әдемі нәрсеге, одан соң бірте-бірте сатымен көтерілгендей бір әдемі денеден екіншісіне, үшіншісіне, тағы сол сияқты одан әрі әдемі әдет-ғұрыпқа, бара-бара әдеміліктің дара тұрған өзіне жетуге болады. Сөйтіп, өзімен өзі дара тұрған әдемілікке жеткеннен артық ешқандай бақыт бола қоймас деп өз ойын түйіндейді Платон. Мұның өзі әдеміліктің ешбір затсыз, ешбір кіршіксіз, адамның денесімен араласпай таза болып өз алдына өмір сүретінін көрсетеді.

Олай болса, Платон таза әдемілікке, өмірмен ешбір байланысы жоқ әдемілікке ұмтылып отыр ғой, мұның өзі келешекте пайда болған әдемілік әдемілік үшін деген идеяға келіп соқпай ма деген тұжырым туады.

Әрине, болашақтағы, әсіресе, қазіргі замандағы жалаң эстеттер үшін Платонның пікірі таптырмайтын дәлел. Бірақ, мәселе басқада жатыр.

Платонның таным теориясы объективтік дүниені бейнеле-

уден гөрі ілім мен білімнің өзіндік дамуына айрықша көңіл бөледі. Ендеше бұл теория болашақтағы жаңа ғылыми тұжырымдар үшін бастама болғаны айдан анық. Ол өзінің шығармасында таным теориясының өз логикасы, өз диалектикасы болу керек деген ойды мегзейді. Өйткені, ол шығармашылық процесс қой. Таным теориясы шығармашылық дәрежеге жеткеннен соң, ол дүниені танумен ғана шектелмей, оны жаңадан өзгертіп, қайта жасаудың әдісіне айналады.

Тегі Платонның таным теориясының бірінші бөлімін осымен аяқтауға да болады. Ал бұл теорияның екінші бөлімі бізге аз да болса таныс. Біз ол мәселені еске түсіру туралы идеяны талдағанда қозғаған едік.

Шынында да, Платонның айтуынша, адам өлген соң одан ажырасқан жан аспан әлеміне кетіп, өзімен өзі өмір сүре бастайды екен. Алайда, мұнда жанның жағдайы онша мәз болмайтын көрінеді. Бір жағынан ол сезімдік заттар дүниесіне тікелей қатысты болса, екінші жағынан идеялар дүниесімен тығыз байланысты. Сондықтан ол өзінен өзі пайда болмай, ешбір жойылмай, әрі өзгермей, әрі бірлікте болады екен. Осы екі дүниеге қатар қатысы болғандықтан жан кейде екіжүзді болып келеді. Оның мұндай ерскшелігі жан орналасқан аспандағы арбаға жегілген асау аттың екі қанаты сияқты, оның бір қанаты жерге, сезімдік заттар дүниесіне ұмтылса, екіншісі — көкке, сезімнен тыс дүниеге қарай көтеріле жөнеледі. Міне, осындай екі қанаттың арпалысы кезінде екіншісі жерге қарай тартып, жан жерге келіп түскенде, ол өзінің бұрынғы білгендерін ұмытып қалады. Одан соң жан (идея) бірте-бірте өзінің бұрынғы білгендерін есіне түсіре бастайды. Бұдан әрі біз Платонның еске түсіру теориясын жан-жақты талдап жатпаймыз.

Алайда таным теориясындағы еске түсіру проблемасының аса бір маңызды жағы бар. Ол мынада. Біз оқу мен халық ағарту мәселесінде адамдарға білім беру проблемасын сынаржақ, қате түсініп келдік. Яғни күні бүгінге дейін оқу процесін білім берумен ғана шектейміз. Былайша қарағанда, адамға білім беру біреуден бір нәрсе алып екіншіге беру сияқты қаралады. Мұғалім, ұстаз оқушыға, шәкіртіне өзінің білетіндерін айтып, білімнің негізін береді. Бұл процесс, дөрекі тілмен айтқанда, білімді бір адамның басынан алып екіншісінің басына күйеу деген сөз.

Ал Платон болса өзінің “Той” деген сұхбатында осы мәселеге ерекше мән береді. Оның сұхбатында екі адам — Агафон мен Сократ өзара айтысады. Сол айтыс-сартыста Агафон Сократқа қарап: “Саған тиген даналықтың үлесі маған да дарысын” деп тұжырымдайды. Сонда оған Сократ “егер данышпандық — екеуміз бір-бірімізбен жақындасқанда толып тұрған ыдыстан бос ыдысқа құйылатын су сияқты болса ғой” деп ашықтан ашық білімнің, даналықтың бірден-бірге құйылатын сұйық затпен салыстыруға келмейтінін атап көрсетеді.

Бұл пікір сонау Сократ заманының өзінде білімнің бірден бірге көшіп жүретін процесс еместігі туралы ойдың берік орныққанын аңғартады. Шынында да, бір адамның білгенін екінші бір білмейтін адамға суша құя салуға болмайды ғой.

Осыдан келіп, қазақтың білім мен ілім туралы “Ақпа құлаққа айтса ағып кетеді, құйма құлаққа айтса құйып алады” деген мәтелінің мәнісі қалай дәл айтылған деп ойланасыз.

Мұндағы пікірдің төркіні, тіпті, басқа мәселеде жатыр. Бұл сөздің төркіні адамның басын немесе құлағын құйып алатын ыдысқа тенеуінде емес. Қазақ бұл ойында адамды алдымен жақсылыққа, ізгілікке, ұқыптылыққа, адалдыққа тәрбиелей отырып, білім мен ілімді өмірмен тығыз байланыстыру керектігін меңзеп отыр. Өйткені, өмірде көрген тәжірибесі мол бала-шаға болсын, орта жастағы немесе үлкен адам болсын, айтылған ой-пікірдің негізін түсініп, оны өз бойына дарыта алады. Ал ештемені білмейтін, тәжірибесі жоқ, өмірге қалай болса солай қарайтын адам ешқандай айтқанды ұқпайтын ақпа құлақ болады.

Ал біз болсақ, Сократтың (Платонның) осы ұлағатты данышпандық ойын еске сақтамай, адамның басын іші бос, қуыс ыдысқа санап, оған не түрлі қажетсіз ақпараттарды құюға тырыстық емес пе? Ол ол ма, тіпті адамның жанын ештеме жазылмаған таза ақ қағазға теңеп, оған тек өмір ғана өз өрнегі мен оюын салып, жазуын жазу бастайды деп есептедік қой. Осындай сыңаржақтық көзқарастың әлі де біздегі оқу-тәрбие жұмысында орын алып отырғаны өкінерлік жай. Мұндай сыңаржақ көзқарастан педагогика өлі күнге дейін арыла алмай келеді. Оның неменеге апарып соққаны белгілі. Біз күні кешеге дейін бәрін шешетін, адамды илейтін

де билейтін қоғам, ұжым, ал жеке индивидті солардың жемісі ғана деп қарадық. Соның кесірінен әрбір адамның ішкі дүниесі мен жеке қабілетіне назар аудармай келдік.

Платонның таным теориясы, әсіресе, оның еске түсіру туралы проблемасы біздің өміріміздің қазіргі жаңару дәуіріне сәйкес келіп, адамдардың ішкі рухани байлығын өсіре түсуге ерекше назар аудару қажеттігін аңғартады.

Платонның таным теориясы, әрине, идеялық негіздегі теория. Бірақ оның үшінші бөлімі адамның теориялық ойлауы процесін терең зерттеуге бағытталып, диалектика деп аталады. Біз Платонның диалектикасын аз да болса талдаған едік. Дегенмен, осы диалектикада болашақ таным теориясы мен логиканың қайнар бұлағы жатыр десек асыра айтқандық болмас еді. Өйткені, бір жағынан, осы диалектикада теориялық ойлау процесінің негізі берілген. Әрине, Платонның теориялық ойлау процесі туралы талдауы Сократтың көзқарасынан туындаған, одан терең емес деген пікірдің айтылуы да мүмкін. Бірақ, мұндай пікір асығыстық болар. Өйткені, ойлау процесіне қатысты көптеген категорияларды Сократ практикалық тұрғыдан, яғни адамдардың өмірінің қырлы-қырлы кезеңдерін талдау барысында пайдаланды. Алайда, ол (Сократ) категорияларды теориялық тұрғыдан мұқият зерттеуге көңіл бөлмеді және мұндай мәселе оның философиялық қызметінің негізгі мазмұны емес еді. Ал, Платон болса, теориялық ойлау процесін жан-жақты талдай отырып, ғылыми-теориялық білімнің логикасын терең зерттеп шықты. Оның логикалық категорияларды — жалпылық, ерекшелік және даралықтан бастап, мән және тіршілік ету, тұтастық және бөлшектерге дейін — түгелдей белгілі бір принципке, яғни идеяға (түрге) бағындырып, олардың қоғамдық, саяси-әлеуметтік мазмұнын ашуға әрекет жасауы философия тарихындағы үлкен жаңалық болып табылады. Алайда, Платонның осы бастаған қадамы кейінгі философтардың тарапынан, әсіресе, Аристотельден толығынан қолдау таба алмады. Аристотель бұл категорияларды формалды логикалық схемаға әкеліп түсірді. Кейде мынандай ой келеді: Платон ойлау процесінің ішкі мазмұнына ғана көңіл болді, ал Аристотель оның сыртқы формасына назар аударған шығар. Бірақ дәл осылай болған еді деп кесіп айту қиын. Дегенмен, Платонның теориялық ойлау процесі мен

оған пайдаланған категориялар терең мазмұнды, әлі де өмірмен, әсіресе, адам өмірімен тығыз байланысты екенінде сөз жоқ. Аристотель болса өзінің логикаға талдау жасаған шығармаларында бұл мәселені тым абстрактылы қарап, ойлаудың сыртқы формасына ғана назар аударатын сияқты. Әрине, мұндай мәселе формалды логиканың ғылым ретінде пайда болуына зор септігін тигізді.

Дегенмен, өзіміз талдап отырған мәселемізге келсек, Платон теориялық ойлау проблемасын адамдардың рухани жағынан қалыптасу процесіне пайдаланбақшы болды.

Сонда қалай? Платонның таным теориясы, оның ішінде теориялық ойлау туралы тұжырымдары адам мәселесін шешуге бағыттала ма? Яғни теориялық ойлау мен адам мәселенің арасындағы өзара байланысты ашуға Платон мүмкіндік бар деп есептей ме?

Әрине, бұл мәселеге жан-жақты бағдарлай қарасақ, шындығында да, Платон үшін сезімдік заттар дүниесінен адамды бөліп алу, оны сезімнен тыс дүниеге, яғни идеяларға қарай тарту оңайға соқпайды. Оның үстіне адамның таным процесінің өзі қилы-қилы қайшылықтарға толы. Сол қайшылықтар арқылы дүниені, адамның өзін-өзі тануы мүмкін емес. Осы ойымызды дәлелдеу үшін Платонның “Мемлекет” деген еңбегінің 7-кітабындағы таным туралы мәселені талқылайық.

Бұл сұхбатта Платон тағы да мифтік аңызды пайдаланады. Сол миф бойынша адамдар жер астындағы өте үлкен әрі кең үңгірде тұрады екен. Үңгірдің жоғары жағындағы ойықтан сәуле түседі. Мұндағы адамдар жан-жағына мойын бұруға мүмкіндігі жоқ, мойындары мен аяғы кісенделген, тек алға ғана қарай алатын тұтқындар екен. Олар мұнда жас кезінен бастап қамалыпты. Тұтқындардың желке жағынан сырттағы оттың жарығы түсіп тұрады. От пен тұтқындардың ортасында жол бар. Жолмен еркін адамдар өтеді. Олар осы түрлі заттар — құмыраны, ыдыстарды, статуялар мен фигураларды әкетіп бара жатады. Адамдардың кейбіреулері өзара әңгімелесіп өтсе, кейбіреулері үндемейді. Тек олардың бейнелері оттың сәулесімен тұтқындағы адамдардың қарсы алдындағы қабырғаға түседі.

Міне, осы елес, сурет, Платонның ойынша, адамның өмірі, яғни біздің таным процесіміздің бейнесі. Біз адамдар

— үңгірдің тұтқындарымыз, біз заттардың өздерін және мәнін ешуақытта көре алмаймыз, әрі түсіне алмаймыз. Біз тек қана қабырғаға келіп түскен заттардың көлеңкелерін ғана көреміз.

Кейін жаңа дәуір философиясының іргетасын қалаған Бэконның ақылдың адасушылығының бірі деп есептеген үңгірге табынушылық — осы Платонның таным теориясынан келіп шыққан ой болар. Бэкон өз заманындағы озық ойдың өкілі бола отырып, көне грек дәуірінің философы Аристотельге қарсы шыққанымен Платонға теріс қарамаған ғой.

Ал енді Платонның ойын әрі қарай жалғастырайық. Ол өзінің осы сұхбатында егер біреу әлгі тұтқындарды босатып, оларды орнынан тұрғызып, жан-жағына мойындарын бұрғызып, жарыққа қарай апарып, сол жаққа көз салуға мәжбүр етсе, онда не болар еді? — деп сұрақ қояды. Онда бұл тұтқын адамдардың көздері жарыққа үйренбегендіктен шаншып ауырып, өздері тек көлеңкелерін ғана көрген заттарға қарай алмас еді. Ол тұтқындардың ойынша өздері бұрын білетін және көрген көлеңкелер ғана ақиқат шындық, ал мына қарап тұрғандары алдамшы, жалған сияқты болады.

Егер осы тұтқындардың біреуін күшпен зорлап жоғары, күннің жарығына сүйреп алып шықса ше? Осындай жарыққа шыққан адам жарқыраған сәулелерден шошынып, заттардың шын мәніндегі түрін көре ала ма? Тек бірте-бірте көзін үйрету арқылы адам жарық сәулеге қарап, дүниедегі заттарды анықтай алатын болады. Осындай дүниені көріп-білу бақытына ие болған адам үңгірде қалған өз серіктерінің жағдайына аянышпен қарар еді. Олардың шындық пен бос елестің арасын айыра алмай отырғандарына қынжылады ғой.

Платон ойлап тапқан осы мифке, аңызға ұзағырақ тоқталып отырған себебіміз, сонау көне грек дәуіріндегі аңыздар кейде өмірмен тығыз байланысты болып шыға келе ме дейміз.

Ойланайықшы. Біздің кеңес дәуіріндегі жетпіс жылдан астамғы саяси-әлеуметтік және рухани өміріміз де терең қараңғы үңгірде болып, әлемді сырттағы түскен сәулелерден көріп отырған тұтқындардың жағдайын елестетпей ме? Жан-жағымызға қарайықшы. Кейбір жандар ұзақ жылғы өздері орналасқан үңгірлерден шығып, мына дүниеге жаңа ғана үйреніп келе жатқан сияқты. Ал кейбіреулер: “Ойбай, бұрынғы жағдайымыз жақсы еді, мына шақырайған жарық

сәуле қайдан пайда болды, қайдан түсті, жап үңгірдің аузын!” — деп байбалам салуға әзір.

Платонның айтып отырғаны өз заманының таным теориясындағы қайшылық. Ал одан шығып, қазіргі заманның адамдарының тұрмыс жағдайына, әсіресе, бүгінгі күнгі біздің өмірімізге көшу — әрі қызықты, әрі таң қаларлық екені даусыз.

Адам танымын осылай суреттеген Платон мұндай қайшылықтан шығудың жолын іздейді. Бірақ, оны таба алмайды. Өйткені, таным, дүниені тану өз алдына бөлек жатқан процесс емес. Оның, ең алдымен, адамға тікелей қатысы бар. Ендеше, мәселе адам туралы болуы керек. Бірақ, Платон адамды тек сезімдік заттар дүниесінің арасында қалдыра алмады. Екінші жағынан, адамды осы сезімдік заттар дүниесінен біржола бөліп алу мүмкін де емес. Бұл қайшылық сонау Пифагор философиясындағы жан мен тәннің арасындағы диалектикалық байланысты аша алмағандықтан туған еді. Платон бұл жерде адам деген ұғымды көп жағдайда жан деген ұғымға алмастырады. Ол жан туралы, оның аспандағы, көктегі және жан-жануарлар мен адамдарға орналасқандағы жағдайын суреттейді.

Алайда, Платонның адамға көңіл бөлетін, оның саяси-әлеуметтік жағдайын жан-жақты талдайтын шығармалары да аз емес. Олар — “Мемлекет”, “Заңдар”, “Саясатшы” және “Өлшем” деген сұхбаттары.

Платон адамды алдымен қоғамдық өмірмен байланыстыра отырып, тануға ұмтылады. Көне грек заманының ұлы ойшылының осы ниетін жаңа дәуірдегі — XIX ғасырдың екінші жартысындағы орыс ойшылы Н.Г. Чернышевский де жете аңғарды. Ол өз ойын былай деп жеткізеді: “...Ол (Платон) тек қана құрғақ қиялшыл емес, ол жұлдыздар дүниесі туралы ғана емес, жер туралы, көлеңкелер туралы емес, адам туралы ойлайды. Платон, ең алдымен, адам мемлекеттің азаматы болуы керек деп есептейді.

Бірақ, Платонның осы саяси-әлеуметтік ой-пікірлерінде де жанды, идеяны асыра дәріптеген, кейде діни мистикаға ұқсас көзқарастардың кең орын алғанын ұмытпағанымыз жөн. Осы мистикалық көзқарастар ұлы ойшылдың пікірлерін жете түсінуге бөгет жасап келмеді ме? Ол да болуы мүмкін. Платонның саяси-әлеуметтік көзқарасының оның

объективтік ойларымен тығыз байланыстылығы өзінен өзі-ақ көрініп тұр. Дегенмен, осы ойлардың ішінде адам мен оны қоршаған орта — мемлекет, қоғам туралы бағалы тұжырымдары да аз емес.

Сондықтан біз адам туралы мәселе көтеріп, оны жете түсінуге ниет білдірген көне грек философы — Платонның саяси-әлеуметтік көзқарасына біраз талдау жасағанды жөн көрдік.

Алдымен Платонның мемлекет жөніндегі ойларының аса көңіл аударарлық құнды екенін атап өткеніміз дұрыс. Ол мемлекеттердің жетілген, идеалды және жетілмеген формаларын анықтауға ұмтылады.

Дегенмен, Платон мемлекеттің бір формасына ғана ерекше назар аударды. Оның ойынша, адам баласының алтын дәуірі артта қалған. Сондықтан да өзі өмір сүріп отырған заман оның сынына ұшырады.

Шынында да, көне грек дәуіріндегі адамдардың ұғымы бойынша уақыт кері жүріп отыратындықтан, Платон адамзаттың тарихының дамуын болашақтан күтпей, өткенге көп көз салады. Осыған байланысты, оның ойынша, қазіргі мемлекеттік құрылысқа қарағанда өткен заман, әсіресе, мифке, аңызға айналған Хронос басқарған қоғам адамдардың бірге өмір сүрген формасының ең жоғары түрі болып саналады. Ол уақытта құдайлардың өздері құдіретті бақташылар сияқты жекелеген аймақтарды басқарып отырған. Ал қоғамда өмір сүруге қажеттілердің барлығы жеткілікті болғандықтан ешбір соғысқа, жаугершілік пен өзара жауласушылыққа себеп жоқ еді. Сол кездегі адамдар тікелей жердің өз перзенті болғандықтан, оларға үй мен тұрмыс бұйымдарының қажеттігі болмады. Сондықтан олардың бос уақыты мол еді. Адамдар осыған байланысты, көбінесе, философиямен айналысты. Сол кездегі адамдар табиғатпен аса жақсы қатынаста болып, оның ауыр зардабына ұшырамады.

Платон осы өзі идеалды деп есептеген Хроностың басқаруындағы аңызға айналған қоғамдық құрылысты неге өз заманына, яғни құлдық демократиялық дәуірге ұсынбаған деген ой да туады. Платонның өзі-ақ көне замандағы мифке, аңызға сүйенген Хронос патшалығы үлгісінің ең жақсы қоғамдық құрылыс ретінде өз заманына ұсынуға келмейтін жоба екендігін даналықпен көре білген. Себебі, ең алды-

мен, адам мен табиғат арасындағы үйлесімсіздік бұл кезде орши түсті; адамдардың, халықтардың арасында өзара қырқысқан майдан басталды. Сонымен бірге, осы құлдық қоғамның өзінде-ақ шаруашылық қажеттерінің тапшылығына, жанұялық қатынастардың бүлінуіне байланысты шиеленіскен қайшылықтар өз шегіне жеткен еді. Платон өзі идеалды, “алтын дәуір” деп отырған замандағы үлгіге қарама-қарсы қоғамдық құрылымның теріс кейпін көрсетіп, оны талдап берді. Ол теріс типті қоғамдық құрылыстағы адамдардың мінез-құлқы мен іс-қимылының негізгі қозғаушы күші — олардың материалдық қажеттілігін өтеуге бағытталған күнделікті күйбең тіршілігінде екенін айқындады. Өзінің “Мемлекет” деген сұхбатының 4-кітабында Платон: “Қандай ғана болмасын мемлекеттің өз ішінде бір-бірімен жалғасқан екі мемлекеті бар: бірі — кедейлердің мемлекеті, екіншісі — байлардікі”, — деп атап көрсетті.

Міне, Платонның өзі сол замандағы мемлекеттің ішкі жағынан алғанда, бір-бірімен жауласқан, екі әлеуметтік жіктің қарама-қарсылықтарынан тұратынын көрсетіп берген.

Әрине, Платон сол кездің өзінде-ақ қоғамда қарама-қарсы күштердің бар екенін, олардың өзара айқаста болатынын көре білгені айдан анық. Мүмкін ол кезде “әлеуметтік жік” деген ұғым әлі де толық өз мазмұнына ие болмаған шығар. Сондықтан оны Платонның пайдаланбауы мүмкін. Дегенмен, теріс типті мемлекеттердің адамнан жатсына бастағанын ұлы ойшыл аса зор көрегендікпен байқады. Сондықтан ол теріс типті мемлекеттің төрт түрлі формасы болуы мүмкін деді. Олар: тимократия, олигархия, демократия және тирания. Олардың әрқайсысы бірте-бірте идеалдылықтан айрылып, төмен кетіп, адамдардың әл-ауқатын, тұрмыс жағдайын, өмірін қиындатып, қоғамда азаматтардың бірлігінің орнына өшпенділік, өз міндеттерін адал түрде бөлісудің орнына күш пайдалану, зорлық-зомбылық жасау, басшылар мен әскери қорғаушылардың қоғамдық мақсаттың орнына өз мақсаттарына жету үшін үкімет билігін пайдалануы, материалдық қызықтырушылықтан бас тартудың орнына дүниеқорлыққа салынуы кеңінен орын алды.

Мемлекеттің теріс формаларының алғашқысы — тимократия, яғни баққұмарлардың билікті өз қолдарына алуы. Бұл дәуірде қоғамның іріп-шіруі біртіндеп басталады. Өйт-

кені, билеуші топ дүниеге ие болуға, баюға ұмтылады. Бірақ, алғашқы кезде тимократияда әлі де болса жетілген қоғамдық құрылыстың белгісі — өкімет басшыларының беделі бар. Әскери адамдар жер өңдеуден және ұсақ-түйек жұмыстардан, күнделікті тіршіліктегі өнімсіз істерден босатылады. Олардың соғыс өнері мен дене шынықтыру мәселесімен айналысу мүмкіндіктері туады. Алайда, мұның барлығына өкімет билігін қолына алған адамдардың байлыққа қызығушылығы, дүние жинауға ұмтылуы теріс әсер етеді.

Осыдан келіп қоғам бірте-бірте тимократиядан олигархияға (грек тілінде “олигархия” деген азшылдық деген мағына береді), яғни азшылықтың көпшілікке үстемдік етуіне көшеді. Бұл басқарудың мәні Платонның “Мемлекет” деген сұхбатының 8-кітабында айтылған: “байлар билік жүргізеді, ал кедейлер басқаруға қатыса алмайды”. Міне, осындай жағдайдан олардың арасында бір-біріне деген өшпенділік және қастандық жасау әрекеті пайда болады. Мұндай типті мемлекетте ысырапсыздық кеңінен өріс алып, байдың өзі кедейдің дәрежесіне түседі. Сөйтіп байлардан — қарақшылар, ұрылар, сатқындар, жауыздар, қаскүнемдік іске шеберлер, қылмыскерлер келіп шығады. Мұндай мемлекеттің негізгі заңы әрбір қоғам мүшесі “не істеймін десе еркі өзінде” деген принципке құрылады. Бірақ, мұндай типтегі мемлекетте өмір сүретін кейбір адамдардың қол өнері мен, жерді өңдеп баптаумен және әскери істермен айналысуына мүмкіндік жасалады.

Олигархияның әрі қарай дамуы қоғамды демократияға, Платонның тілімен айтқанда, мемлекеттік құрылыстың ең нашар түріне әкелді. Бұл халықтың (грек тілінде “демос” “халық” деген мағына береді), көпшіліктің билік жүргізіп басқаруы. Мұндай үкіметте кедейлер мен байлардың арасындағы карама-қарсылық бұрынғыдан да өршіп, шиеленісе түседі. Міне, сондықтан, кедейлердің байларға деген өшпенділігі көтеріліс жасауға әкеліп соғады. Бұл көтерілісте кедейлер жеңіске жетсе, олар байлардың біраз бөлігін құртып жібереді, кейбір бөлігін елден қуып шығады. Сөйтіп, мемлекеттік үкіметті олар қоғамда қалған басқа да азаматтармен бөлісіп алып, басқарады. Міне, осындай жағдайды Платон демократия деп атайды.

Идеалды мемлекеттік құрылыстан ауытқып кеткен форманың ең жаманы, Платонның ойынша, тирания. Бұл —

қоғамдағы биліктің бір адамның қолына көшуі. Өйткені, олигархияны құртқан ауру демократияға жұғып, оны да құртады. Ал демократия болса, өрескел түрдегі еркіндікке, бостандыққа бастап, тиранияға жол ашады. Алғашқы кезде өкімет басшысы — тиран жұрттың барлығымен қоян-қолтық жүріп, олармен күле амандасып, барлық адамға теңдік әпермекші болады. Ол кейде өзіне жақын адамдарға және жақын еместерге де жер беріп, әрі жомарт, әрі жуас болып көрінеді. Алайда тиран қалайда соғыс ашып, халықтың “көсеміміз болса екен” деген тілегін орындамақшы болады. Бірақ, соғыс халыққа ешбір жаңалық әкелмейді, керісінше, елде адам шығыны көбейіп, ауыр салықтар пайда болып, ауыртпашылықтар жайлап кетеді. Сондықтан халық тиранға қарсы шығады. Ал тиран болса, өз билігін сақтап қалу үшін өзімен қарсыласқандардың бәрін — достарын да, жауларын да аямай, қырып салады.

Платонның мемлекеттің теріс формаларын тәптіштей суреттеп, талдағандағы ой-пікірлерін оқи отырып, солардың кейбіреулерін жетпіс жылдан астам уақыт бойы кеңес дәуіріндегі адамдар басынан кешірген жоқ па екен деп ойлап қаласың. Өйткені, кеңес елі жеке адам басқарған тиранияны да, бетімен лағып кеткен, елге ие бола алмаған демократияны да басынан кешірді. Сондықтан Платонның мемлекеттің теріс формалары туралы айтқандары бәрімізді де ойлантатыны анық. Платонның айтуынша, мемлекеттің осындай әртүрлі типтеріне қарай ондағы өмір сүретін адамдар да соған сәйкес бөлінеді екен. Олар “тимократиялық адам”, “олигархиялық адам”, “демократиялық адам”, тағы басқа болып аталатын көрінеді. Мемлекеттің әр түрінің адамдары да өзінің өмірінің жағдайына байланысты әртүрлі болып келеді. Бұл жерде Платон адамдардың дамуы белгілі бір саяси, қоғамдық, әлеуметтік құрылыспен тығыз байланысты болады деген идеяны айтып отыр.

Сөйтіп, Платон мемлекеттік құрылымның ең жаман формаларын қатал сынға алып, оларды іске алғысыз етеді. Ол өзінің “Мемлекет” деген сұхбатында мұндай формаларға қарсы қоғамды басқарудың ең жақсы деген үлгісін ұсынады. Мұндай үлгі, яғни әлеуметтік утопия Платонның осы аталған сұхбатының негізгі мазмұнына айналған.

Платонның ойынша, мемлекетті жақсы басқаратын адамдардың табиғи қабілеті болуы керек. Олар белгілі бір мерзім

ішінде мемлекетті басқару өнерін үйрететін дайындықтан өтулері қажет. Осыған сәйкес, кейде мынандай ой келеді: біздің мемлекетімізді де осындай табиғи қабілеті бар, зор дайындықтан өткен Н. Назарбаев сынды ақылды адам басқара берсе ғой.

Платонның айтуынша, идеалды мемлекеттің құрылымының ең негізгі принципі — әділеттілік. Бұл принцип барлық жағынан — экономикалық, саяси және әлеуметтік мазмұнмен толықтырылуы қажет. Мұндай мемлекеттің өзін-өзі қорғай алатын қорғанысы және ұйымдастырушы күші болуы керек. Сол арқылы ол өзін қоршаған жаулардан қорғана алады. Сонымен қатар мемлекет өз азаматтарын қажетті деген материалдық игіліктермен қамтамасыз ете алатын дәрежеде болғаны дұрыс. Бұл мемлекет елді рухани және шығармашылық даму негізінде басқаруға тиіс.

Платон сонау көне грек дәуірінің өзінде-ақ еңбек бөлінісі, адамдардың өз қабілеті мен мүмкіндігіне қарай қызмет етуі проблемасын көтерді. Ол қоғамдағы мамандықтардың шығуына және олардың әрі қарай жетілуіне ерекше назар аударды. Сондықтан көптеген ойшылдар өз шығармаларында Платонның еңбек бөлінісіне жасаған талдауын аса жоғары бағалады.

Қоғамдағы адамдардың сұранысы мен қабілеттілігі бір-бірімен сәйкес келе бермейді. Сонымен бірге адамдар бір жерге шоғырлануы, бір мемлекеттің аясында тұруы қажет.

Бірақ, Платон еңбек бөлінісінің мәнін қызмет етуші, негізгі өндіргіш күш тарапынан емес, керісінше, өнімді тұтынушы тарапынан талдайды. Платон: “Іс жұмыскерге емес, жұмыскер іске бейімделуге тиіс”, бірақ, жұмыскер бірден бірнеше кәсіппен қоса қабат шұғылданбайтын, басқаша айтқанда, олардың бірін қосалқы жұмыс ретінде орындайтын болғандықтан іс жұмыскерге бейімделмей қоймайды”, — деп атап көрсетті.

Тағы бір ойланатын жай Платон еңбек бөлінісінің негізін көне грек мемлекетінің тұрмысынан алып, талдап отырған жоқ. Белгілі ойшылдың тілімен айтқанда: “Платонның республикасында еңбек бөлінісі мемлекет құрылысының негізгі принципі болып табылатындықтан, оның өзі Мысырдың қасталық құрылысын Афинаның дәріптеуі ғана болып шығады”.

Сонымен мемлекеттің ең жетілген түрі мынандай қаси-

еттерге ие болуы керек. Біріншіден — даналық, екіншіден — ержүректік, үшіншіден — зерделілік, төртіншіден — әділеттілік.

Олардың бәрі белгілі. Бұлардың әрқайсысына жеке-жеке талдау жасауға болады. Жоғарыда аталған В.Ф.Асмустың “Платон” деген кітапшасында осылардың әрқайсысына жеке-жеке талдау берілген.

Бұл жерде біз Платонның қоғамдағы еңбек бөлінісін көрсетіп беруіне байланысты адамдарды да топ-топқа жіктегенін ерекше атап өткенді жөн көріп отырмыз. Платон адамдарды үш топқа бөледі. Мұндай топқа бөлу себебі, Платонның ойынша, адам жанының үш бастамасы бар. Бірінші топтағылар — данышпандар, яғни көне грек тіліндегі аудармаға сәйкес келетін — философтар. Олардың негізгі қызметі мемлекетті дұрыс басқару. Платон не себептен мемлекетті тек философтар — даналар басқаруы керек деп ерекше атап өтті екен?

Оның себебі, Платонның ойынша, философтар дүниені идеалды түрде көз алдарына елестетіп қана қоймай, олар әдемілікті терең ұғынады. Сондай-ақ, философтар белгілі бір мәселені пікір арқылы ғана шешпей, оның болмысына және ақиқатына үңіліп, жан-жақты талдауға ұмтылады. Осыдан мынандай ой келеді: қазіргі мемлекет қайраткерлері де жалаң пікірлерден, әркім айтқан өсек-аяңнан жоғары тұрса ғой. Олар әрбір келелі мәселелердің болмысы мен ақиқатына көздерін әбден жеткізіп барып шешім қабылдаса, шіркін! Ал, Платонның ойынша, мемлекетті басқаратын философтың табиғи қабілеті болуы керек. Ол мәселені әрі әділ, әрі нақты шешіп отыруға тиіс. Бірақ, философтар, мемлекетті басқаратын даналар, көрінгеннің айтқанына құлақ асып, тобыр топтың соңынан еріп кетпегені жөн.

Екінші топқа — әскери қорғаушылар жатады. Олар мемлекетті сыртқы және ішкі жаулардан қорғайды. Бірақ, Платонның айтуынша, бұлар күні-түні соғыс өнерімен ғана шұғылданып қоймай, поэзия, музыка, тағы басқа да көркем өнер салаларымен айналысуы қажет. Мұның өзі олардың соғыс өнеріне қажет шеберліктерімен қатар олардың ақыл-ойларын да өсірс түседі.

Үшінші топтағыларға — қол өнершілер мен егіншілер жатады. Олар қоғамды, мемлекетті аса қажетті деген заттармен, тұрғын үй, киім-кешек, тамақтармен қамтамасыз етеді.

Әрине, Платон өз заманындағы қоғамдық дамудың деңгейінен асып кете алмады. Сондықтан ол адамдарды еркіндікте деп санап, оларды өз жанының ерекшелігіне қарай топқа бөлді. Айталық, философтардың жаны — зерделі, ерікті, қажырлы, әрі әділетті. Ал, әскери қорғаушылардың жаны сезімтал, ынтымақтас, үшінші топтағы қол өнершілер мен егіншілердің жанына ынтымақтық, құмартушылық тән. Бұлардың қатарына сол кездегі қоғамның негізгі өндіргіш күші — құлдар жатқызылмайды. Өйткені, олар адам емес.

Платонның “адамдарды қызметіне қарай бөлуінің бізге қажетті нәрі бар ма?” — деген ой да мазалайды. Дегенмен, ойланып көрелік. Егер Платонның “Мемлекет” деген сұхбатын мұқият оқып шықсақ, мұнда осы мәселеге байланысты біраз құнды пікірлер де бар. Платон, ең алдымен, қоғамдағы еңбек бөлінісін адамдардың іскерлігіне, қабілеттілігіне сәйкестендіріп отыр. Ендеше, адамдардың іс-қызметінің негізі олардың қабілетіне, талантына байланысты деп қарау осы көне грек философиясынан — Сократ пен Платоннан басталды десек асыра айтқандық болмас. Адамның қабілеті, таланты, оның шығармашылығы кейінгі ғасырлардағы (Орта ғасыр, жаңа дәуір және біздің заманымыз) ойшылдарды да қатты толғандырып келді.

Ол ол ма, Платон өзінің осы сұхбатында жас балаларды тәрбиелеу мәселесін де осы принципке, яғни таланттың, қабілеттің көзін ашып, оларды барынша өрістете түсуге бағыттады.

Сонымен Платонның философиясы көне грек дәуіріндегі сонау Пифагордан басталған діни-мистикалық идеяны дамытумен ғана шектелген жоқ (көне грек дәуірі философиясын зерттеген көптеген ғалымдар еңбектерінде әлі күнге дейін осындай жаңсақ пікір өріс алып келе жатыр).

Платон, жоғарыда біз атап көрсеткендей, өзіне дейінгі философтардан қажетті, бағалы деген ой-пікірлерді қабылдай білді. Рас, ол өзіне дейінгі философияның біразын қатты сынға алды. Бірақ, осы сындарының өзінен данышпан Платонның кейбір философтардың сыңаржақ кеткен тар өрістіліктерін аңғара білгенін мойындаймыз. Ендеше, Платонның сынынан кейбір ойшылдарға деген өшпенділікті ғана аңғарып қоймай, өзіне дейінгі философияны талдау процесіндегі терең ойлы пікірлерін көре білгеніміз жөн.

Дегенмен, Платон көне грек философиясының көрнекті

өкілі ретінде, ең алдымен, адам туралы мәселеге кеңінен тоқталып, соған байланысты көптеген проблемалар көтерді. Оның философиясындағы үлкен бір жаңалық — адамды биологиялық табиғи, сезімдік заттар дүниесінің немесе атомдардың қосылысы деген дәреке, тұрпайы анықтамадан бас тартуы. Ол, ең алдымен, адамды қоғамдық өмірдің сан түрлі белестеріне көз жүгірте отырып, тануға ұмтылды. Сондықтан, Платонның ойынша, адам — әрі қоғамдық, әрі парасатты, әрі мемлекеттік азамат. Ендеше, адамды жан-жағынан ұғыну үшін сонау Сократтан келе жатқан адамгершілік, парасаттылық қасиеттерді жете түсінумен бірге оның өмір сүріп отырған қоғамына, азаматы болып отырған мемлекетіне тереңірек үңілген жөн.

Платон өзінің көптеген шығармаларында, әсіресе, саяси-әлеуметтік мәселелерді қарастырған сұхбаттарында адамның ішкі дүниесін ашумен қатар оның қоғамдық іс-әрекетіне де талдау жасады. Сөйтіп, Платонның философиясы өз оқушыларын адамның қоғамдық мәнін тануға бір адым болса да жақындата түсті. Сонау софистерден басталған философиядағы антропологиялық (адам туралы ілім) бетбұрыс Сократ арқылы кеңінен өрістей келіп, Платонның философиясында тұжырымдалды деуге болады.

Көне грек дәуіріндегі құлдық демократиялық қоғамның бірте-бірте ыдырап, философияның, мәдениет пен әдебиеттің құлдырап кетуіне байланысты ендігі жерде адамның мәнін, әсіресе, оның қоғамдағы атқаратын рөлін ғылыми негізде түсінуге әрекет жасалды. Сондықтан Платонның шәкірті Аристотель өзі өмір сүрген дәуірдің саяси-әлеуметтік жағдайына байланысты таным теориясы мен логика мәселелерін жан-жақты талдап, дамыта отырып, оларға үлкен ғылыми жаңалықтар енгізді. Сөйтіп, көне грек философиясының тарихында философиялық жаңа кезең басталды. Бұл кезеңнің негізін қалаушы әрі ғалым, әрі қоғам қайраткері, әрі данышпан философ Аристотель болды.

§5. АРИСТОТЕЛЬ немесе ҒЫЛЫМИ ТАНЫМ ЛОГИКАСЫ

Аристотельдің (б.з.б. 384-322 жылдары) философиясы, бір жағынан, барлық көне грек философиясының қорытындысы іспетті. Ал, екінші жағынан, Аристотель қозғарасы орта ғасыр мен жаңа дәуірдің ғылыми ілімдерінің қайнар бастауы болды. Яғни бұл ұлы ойшыл көне грек данышпандары көтерген проблемаларға жан-жақты талдау жасап, өз заманындағы көкейкесті мәселелерді шешіп беруге ұмтылды. Ол, сондай-ақ, өзінің өмір сүріп отырған заманы әлі де күн тәртібіне қоймаған мәселелерді шешемін деп болашаққа ой жүгіртті.

Аристотель философиясында алғаш рет өткен дәуір көзқарасына терең талдау жасалды. Ол “Метафизика” деп аталатын кітабында философияның негізгі мәселелерінің бірі — болмысты жан-жақты анықтай отырып, өзіне дейінгі ойшылдарға, әсіресе, Платонның философиясына сын ескерпелер айтты.

Бұл жерде біз Аристотель мен Платонның арасындағы сабақтастық байланысқа тоқталып өткеніміз жөн. Иә, Аристотель — Платонның шәкірті. Ұстазының көзі тірісінде шәкірті оның шығармаларына сын көзбен қарап, пікірлерін ашық айтпағаны рас. Бірақ кейін келе, өзінің философия жүйесін жасау процесінде ол Платонның көзқарасына қарама-қарсы шықты. Аристотельге: “Сен неге көзіңнің тірісінде ұстаыңа қарсы шықпадың?”, — деп айып таққанда, ол: “Платон маған дос, бірақ ақиқат одан да гөрі қымбатырақ”, — деп жауап беріпті деген аңыз бар.

Әрине, аңыз аңыз болып қала береді. Дегенмен, мәселе басқада. Ол Платонды, біздің тілімізбен айтқанда, “өлтіре сынап” отырған жоқ. Керісінше, ол өзінің ұстазымен көзінің тірісіндегідей айтысып, қарсы пікірлерін алдына жайып салып, онымен ой таластырып отыр.

Енді біз Аристотельдің “Метафизика” деген кітабындағы Платонға қарсы айтқан біраз пікірлеріне қысқаша тоқтайық. Өйткені, бұл пікірлердің ішінде Платонды сынау ғана негізгі проблема болып отырған жоқ, сонымен бірге осы ойлар жана философияның іргетасын қалайтын келелі мәселелерді қозғалды.

Айталық, Аристотель өзіне дейінгі философтар сияқты

болмыс мәселесіне айрықша көңіл бөле келіп, оны адамның білімімен біте қайнастыра қарастырады. Міне, осы болмыс пен білім негізін ашудағы ұғымдардың қандай рөл атқаратыны жөніндегі мәселе де Аристотельді қатты толғандырады. Бұл проблема сонау Сократтан бастап философияның негізгі көкейтесті мәселесіне айналған болатын. Платон сияқты Аристотель де ұғымдардың өзіне тән ерекшеліктерін көрсетіп, олардың болмысты, табиғатты, ғарышты, тағы басқаларының қасиеттері мен негізгі мәнін түсінуде айрықша құрал екендігін атап көрсетті. Бірақ, Аристотель Платон сияқты ұғымдар мен идеялар өз алдына дербес өмір сүреді деген ойдан аулақ. Аристотельдің ойынша, осы ұғымдар болмыссыз, табиғатсыз, бізді айнала қоршаған дүниесіз өз дербестігін жоғалтады. Платон ұғымдарды, түрлерді, идеяларды сезімдік заттар дүниесінің мәні деп қарап, оларды бір-біріне қарама-қарсы қойса, Аристотель бұған ашықтан ашық қарсы шықты. Оның айтуынша, мұндай жалған ойдың негізі тарихи жағынан алғанда өзінің бастауын сонау Гераклиттің диалектикалық көзқарасынан алады. Өйткені, Гераклит сезімдік заттар дүниесі үнемі өзгеріп, қозғалып отырады деген қағиданы негізге алды. Платон да өзінің философиялық жүйесінде осы Гераклиттің пікіріне сүйене отырып, үнемі өзгеріп, қозғалып отыратын сезімдік заттар дүниесіне қатысты ешбір ақиқат жоқ деп есептеді.

Аристотельдің ойынша, Платон сияқты “идеяларды” өз алдына бөлек болмыс деп, оларды сезімдік заттар дүниесінен бөліп алудың таным теориясына ешқандай пайдасы жоқ. Негізінде сезімдік заттар мен идеялардың болмыс табиғаты бір ғой.

Ендеше, Платонның бұларды екіге бөліп, сезімдік заттар дүниесі мен идеялар дүниесі деп атауы ешбір қисынға келмейді. Өйткені, сайып келгенде, Платонның ойынша, қарама-қарсы идеялардың өзі сезімдік заттар дүниесінің көшірмесі, егіздің сыңары сияқты емес пе? Олай болса, Платон екіге бөліп отырған заттардың өзі бір-бірімен бірігудің орнына алшақ кетіп, бізге ешқандай білімнің негізін бермейді. Сондай-ақ, олар білімнің негізі емес. Платонның айтуынша, “идеяларда” жалпылық бар. Мұндай жалпылық жекелеген сезімдік заттарға да тән. Ендеше, осылай бөліне беретін идеяларда мазмұнның болуы неғайбыл. Өйткені,

сайып келгенде, жекелеген сезімдік заттарда мазмұн болмай шықты ғой. Айталық, адам “идеясының” әрбір жеке сезімдік адамның ортақ белгілерінің жиынтығынан ешбір айырмашылығы жоқ. Бұл жерде Аристотель өзінің болашақ философиялық жүйесінің негізгі теориясын айқындап беріп отыр. Өйткені, Платон өзінің философиясында мазмұн (сезімдік заттар дүниесі) және форманы (сезімнен тыс идеялар дүниесі) бір-бірінен бөліп алып, оларды алшақтатып жіберді. Ендеше, мұндай бір процестің екі жағын бір-біріне қарама-қарсы қою болмыстың мәнін аша алмайды.

Аристотельдің өзінің ұстазына бағыттаған екінші қарсылығында “Платон идеялар дүниесін жеке бөліп алып, оның сезімдік заттар дүниесімен арасындағы байланысты үзіп жіберді” деп көрсетеді. Әрине, Платон олардың арасын қосуға да әрекеттенді. Сондықтан ол сезімдік заттар дүниесі идеяларға біршама “қатысы” бар деп есептейді. Оның бұл түсіндірмесі баяғы замандағы пифагоршылардың әдісін қайталағаны. Олар заттардың сандарға қатысы бар, яғни соларға сәйкстейді деген болатын. Мұндай ой желісі мәселені толық шешіп бере алмайды, қайта бұл екі дүниенің арасындағы алшақтықты қайшылыққа әкеліп ұрындырды. Аристотель Платонның идеяларын талдай келе, оның логикалық ілімінің қайшылығын да ашты.

Платон идеяларының логикалық арақатынасы жөніндегі пікірі, тіпті, қисынға келмейді. Біріншіден, “идеялардың” арасындағы логикалық байланыс, екіншіден, “идеялар” мен сезімдік заттар арасындағы қатынастар қайшылыққа толы. Идеялар арасындағы байланыс жеке идея мен жалпы идеялардың арасындағы қатынас арқылы көрініп, жалпы — жекенің мәні деген қорытындыға тіреледі. Ал идеялар мен сезімдік заттар арасындағы қатынаста зат пен оның идеясы бір-бірінен бөлек тұратын көрінеді. Бірақ заттар дүниесі, Платонның ойынша, “идеялар” дүниесінің бей-нелеуі ғана ғой. Ендеше, әрбір заттың және оның идеясының екеуіне де ортақ және жалпы бірдеңе болуы керек. Егер сезімдік заттарға қатысты “идеялар” дүниесі бар десек, онда осыларға қатысы бар “идеялардың” жаңа дүниесі де болуы қажет. Ендеше, бұл — “идеялардың” өзіне тән екінші дүние. Сөйтіп, Платонның идеялар дүниесін амалсыздан сансыз көбейте беруге болады. Яғни, Аристотель көрсеткендей, идеялар дү-

ниесінен келіп “үшінші адам” шықты деуге мәжбүр етеді. Ол қалай дейсіз ғой? Ол мынандай жағдайға байланысты: “Әуелі жеке сезімдік адам және оның идеясы бар”. Одан соң осылар бағынатын тағы да бір “идея” бар. Ендеше, бұл идея бірінші идея мен сезімдік адамның арасындағы ортақ жалпылықты қамтиды. Олай болса, ол — “үшінші адам”.

Сайып келгенде, Платонның идеялар туралы теориясы сезімдік заттар дүниесін түсіндіре алмайды, оның қасиеттерін ашуға да дәрменсіз. Бұл идеялар заттардың шығу тегін, қозғалуы мен қалыптасуын, пайда болуы мен жойылуын түсіндіріп, оның мәнін аша алмайды. Өз алдына бөлек тұрған идея заттардың қайдан пайда болып, не себептен қозғалып дамитынына жауап беруге дәрменсіз келеді.

Платон идеялар дүниесі арқылы жаратылыстану саласындағы себеп-салдарлы байланысты аша алмады. Сондықтан Аристотельдің ғылыми ілімдерге жете көңіл бөліп, жаратылыстану саласымен кеңінен айналысуы Платон философиясындағы қайшылықтардан шығудың жолын іздегендігі деуге әбден негіз бар.

Осы жерде бұл екі ойшылдың көзқарасын бір-біріне тым қарсы қойып, бірін — материалист, екіншісін — идеалист деуден аулақ болған дұрыс.

Мұндай қағиданы тым асыра дәріптеп жіберуге болмайды. Өйткені, Аристотель Платонды сынап, шын мәніндегі басқа бағытқа қарай өтейін деп отырған жоқ. Керісінше, Аристотель белгілі бір философиялық проблеманы шешу процесінде ұстазының қайшылыққа белшесінен батып, одан шыға алмағанын ғана көре білді. Енді өзі белгілі бір жүйе жасау үшін осы қайшылықтарды қалайда шешуге ұмтылды.

Біз Аристотельдің сынын ақтайық деп отырғанымыз жоқ. Бірақ, дәл осы логикалық-диалектикалық, танымдық-теориялық мәселелерді шешуде көне грек философиясының алыбы — Аристотель үшін басқадай жол қалмаған еді.

Дегенмен Платонды сынау арқылы Аристотель көптеген мәселелердің бетін ашып тастады емес пе?

Мәселенің өзі осы болып тұр. Біреуді “мынаны істемеді, мына проблеманы шешпеді” деп сынау, тағы басқа да себептерді айтып айыптау оңайырақ. Ал енді сол мәселелерді шешуге бет алған сыншының өзі қайшылықтарға белшесінен батып, түншығып шыға алмай қалуы мүмкін.

Сөзіміз жалпылама, абстрактылы болмас үшін мынандай проблеманың қойылуы және шешілуін алайық. Жоғарыда біз Аристотель Платонға қарсы шыға отырып, мазмұн мен форма, яғни материя мен форма мәселесін көтерді, олардың өзара байланысын ашпақшы болды дедік қой. Ал енді осы екі категорияның (“материя” мен “форманың”) диалектикалық қатынасын талдай отырып, Аристотельдің философиялық жүйесіне көз жүгіртелік.

Аристотельдің анықтамасындағы “материя” Платонның ұғымындағыдан әлдеқайда өзгеше. “Материя”, Аристотельдің ойынша, “субстрат” (латын тілінде “негіз”, “астар” деген мағына береді). Ол өзінің анықтаушысынан, формасынан айырылған процесс. Сайып келгенде, бұл материя, субстрат тек қана мүмкіндік күйінде қалады. Бірақ, ол мүмкіндіктен шындыққа айналуға тиіс. Сонда бұл процесс қалайша бір біріне өтеді?

Ең алдымен материя белгілі бір формаға ие болады. Бұл процесс мүмкіндіктің жүзеге асуы, оның шындыққа айналуы. Ендеше, форма жоқтан бар болмайды, болмыс еместен тумайды. Өйткені, болмыс еместен ештеңе де шықпайды ғой. Ал, екіншіден, форма болмыстан да тумайды екен. Егер ол болмыстан пайда болса, онда жаңадан болған нәрсенің бұрыннан да бар екендігі даусыз болар еді.

Сонда Аристотельдің формаға берген анықтамасы жалпы Платонның идеясын, яғни идеалдықты елестететін болды ғой. Бәрін былай қойғанда, жаңа замандағы К.Маркстің тауарды, құнды, қосымша құнды, тағы басқаларын әрі реалды, әрі идеалды деп анықтағанына ұқсас болып шықты ғой деген ойға келуіміз де мүмкін.

Ол да рас. Шынында да, болмыстың болмауы және шын мәніндегі болмыс осы Аристотель айтып отырған форманы көз алдымызға елестетеді. Яғни, Аристотельдің тілімен айтқанда, форма әуелгі кезде болмыс “мүмкіндігі”. Ал оның мүмкіндіктен шындыққа айналуы форма болып шығады.

Бірақ, мәселе мынада. Қалайша болмыс болмыс емеске, одан керісінше айналады, ол ненің әсерінен болады? Оның қайнар көзі қайда жатыр? Аристотельдің айтуынша, шындық болатын болмыс формасы әуел басында өзінің бойына мүмкіндікті сақтайды екен. Өзінің ойын Аристотель былай деп түсіндіреді. Адам әуелгі кезде сауатсыз еді, енді сауатты

болды. Оның сауатты болғаны бұрынғы сауатсыздығынан емес, керісінше, адамның сауатты болғаны оның бойында сауаттылыққа деген мүмкіндіктің (қабілет-тің) бар болғандығынан.

Ендеше, материяның, субстраттың бойында екі жағдай бар. Бірі — онда әлі “форма жоқ”, ол кейін пайда болады, екіншіден, онда болашақта “формаға” айналатын мүмкіндік бар. Бұл бір процестің екі жағы. Бірі — теріс анықтама, ал екіншісі — оң анықтама.

Материя деген ұғым, Аристотельдің түсінігі бойынша, бір жағынан субстрат, яғни негіз, бірдеңенің ішкі астары. Бұл шын мәніндегі таза мүмкіндік қана деуге болады. Екінші жағынан материя мүмкіндік қана емес, ол іске асқан шындық.

Айталық, егер біз “мраморды” алсақ, ол өз алдына жатқан “материя”, яғни сезімдік зат. Оның осы күйінде химиялық, физикалық, биологиялық ерекшеліктері, қасиеттері бар. Оларды ешкім жоққа шығара алмайды. Бұл Аристотельдің тілімен айтқанда “соңғы материя” болады.

Ал енді оның осы табиғи қасиеттерінен басқа жағына, оның іске асатын мүмкіндігіне көңіл бөлсек, оның шындық жағдайы туады. Бұл мүмкіндікті (ешқандай физикалық, химиялық, биологиялық қасиеттерімен ғана шектелмейтін) ешуақытта да, еш жерде де сезім арқылы қабылдауға болмайды. Ол тек оймен ғана айқындалады. Осындай жағдайға байланысты оны “белгісіз субстрат” деп атайды. Ал Аристотель өзінің философиясында бұған “бірінші материя” деп ат берді.

Бұл жерде үлкен бір философиялық мән жатыр. Тегі осы “соңғы материя” мен “бірінші материяның” байланысы диалектикалық болуға тиіс. Бірі сезімнің химиялық, физикалық, биологиялық ерекшелігімен дараланса, екіншісі басқа да қасиеттерімен, басқа да сапалық ерекшеліктерімен анықталуға тиіс. Міне, осы ерекшеліктер мүмкіндіктің шындыққа, материяның формаға айналуын белгілеп беретін болғаны.

Аристотельдің бұл пікірі бірін-бірі диалектикалық байланыста ұстап отырған “материя” мен “форма”, яғни мүмкіндік пен шындықтың бір-біріне өтуі, олардың өзара тығыз байланыстылығы басқа бір процестен келіп шығады ма деген ойға әкеп тірейді.

Сонда ол не болды екен? Мүмкін осының бәрі адамдардың іс-әрекетіне байланысты шығар? Аристотель өзінің шығармасында мұндай өзара байланысты, өзара сабақтас ұғымдар тізбегін: мрамор — мүсін — мүсінші көрсетіп берді емес пе? Сонда адам ғой негізгі, оның іс-әрекеті де маңызды рөл атқарады екен ғой.

Біз осы ойды терең талдай отырып, мына пікірге ойысамыз. Айталық, мрамор-субстрат материалды зат болса, оның бойында табиғи ерекшеліктерінің бәрі бар. Ал енді осы мрамор мүсіншінің қолына түсті делік. Одан шебердің қолы арқылы тамаша мүсін пайда болады. Сонда бұл ненің нәтижесі? Бұған жауап бере келіп, әрине, Платон мен Аристотель мұны күні бұрын адамның басына ұялаған идеяға байланысты дер еді. Өйткені, осы идеяның негізінде ғана мрамордан салтанатты сарайдың, адамның, жан-жануардың мүсіндері, әдемі ыдыстардың, тағы басқа да әсем заттардың өзі пайда болады ғой.

Иә, ол да дұрыс жауап. Дегенмен, Аристотель өз ұстазы Платонның абсолюттік идеясынан гөрі басқаша пікір айтып отыр емес пе? Сондықтан ол осы заттарды, әсем мүсіндер мен салтанатты сарайларды тудыратын адамдардың идеялары ғана емес, олардың қызметі деп есептейді.

Жаңа заманда, капитализм дәуірінде ғана дүниеге, ойлау процесіне енген адамдардың қызметі туралы идея сонау көне грек дәуіріндегі Аристотельдің басына ұялағанына таң қаламыз.

Амал нешік, жағдай солай болған соң?! Көне грек философиясының жоғары шыңы болған Аристотель өз заманындағы саяси-әлеуметтік, экономикалық қатынастарға терең талдау жасай отырып, ол тіпті құн формасын зерттеуге дейін барды ғой. К. Маркс өзінің “Капиталының” I томында бұл жөнінде: “Ең алдымен Аристотель тауардың ақшалай формасы — құнның жай формасының тек келешектегі дамуы ғана, яғни бір тауар құнының әйтеуір басқа бір тауардан көрінуі ғана деп мүлдем айқын көрсетеді” демей ме.

Бірақ, ол кезде, яғни көне грек заманында құн ұғымының болмауы Аристотельдің қайшылыққа тап болуына әкелді де, ол әрі қарай мәселені талдауды тоқтатады. Ал, шындығында, бір тауар мен екінші тауардың өзара алмасуының негізі бір нәрсеге байланысты ғой. Ол — адам еңбегі емес

пе? Ендеше, Аристотель материядан формаға, мүмкіндіктен шындыққа өту адам қызметінің нәтижесі деп көрсетсе, оның не артықтығы бар? Дегенмен, Аристотель тауар құнының формасында еңбектің барлық түрлері бірдей бар екенін аша алмаған-ды. Яғни, басқаша тілмен айтқанда, тауар құндырының формасында еңбектің барлық түрлері бірдей және демек, бір-біріне тең адам еңбегі болатындығын Аристотель күн формасының өзінен шығара алмады, өйткені, грек қоғамы құл еңбегіне негізделген-ді, демек, бұл кемшіліктің табиғи негізі адамдардың және олардың жұмыс күштерінің теңсіздігінде жатыр еді. Еңбектің барлық түрлері тең және бірдей. Өйткені, олар жалпы адам еңбегі болып табылады, күн көрінісінің бұл жасырын сыры адам теңдігінің идеясы халық сезімінде тұрақты орын алған кезде ғана ашылуы мүмкін еді. Ал мұның өзі тауар формасы еңбек өнімінің жалпы формасына айналған қоғамда, демек, тауар иелері ретіндегі адамдардың өзара қатынасы үстемдік етуші қоғамдық қатынас болып табылатын кезде ғана мүмкін болады. Аристотельдің данышпандығы дәл мынадан көрінеді: тауар құнының көрінісінен ол теңдік қатынасын ашады. Ол өмір сүрген қоғамның тарихи өрісінің тарлығы ғана бұл теңдік қатынасының мәні “шындығында” дәл неде екенін ашуға оған кедергі болды.

Аристотельдің материя мен форманың арақатынасы, олардың диалектикалық өзара байланысы туралы қарастырған мәселесі жаңа замандағы көптеген философтардың ой желісіне арқау болғанын байқаймыз. Бірақ, бұл мәселені тек адамдардың практикалық-қоғамдық қызметі арқылы ғана түсіне аламыз ғой. Материяның формаға айналуы, мүмкіндіктің шындық болып жүзеге асуы белгілі бір тарихи, саяси-әлеуметтік жағдайларға байланысты. Адамдардың практикалық, өндірістік қызметі белгілі бір жағдайдағы материяны, субстратты қоғамға қажетті аса бір құнды формаға айналдырып, заттың белгілі бір кезеңдегі табиғи, жаратылыстық негізін өзгертіп қана қоймай, оның бойындағы жасырын сырын да қоғамдық негізде кеңінен аша түседі. Қоғамдық адамдардың практикалық қызметінің әсерінен материя, тілті, ғажап түрде өзгеріп, ол жаңа бейнеге, формаға ие болады. Мұндай күдіретті тудыратын заттың өзіне ғана тән физикалық, химиялық, биологиялық өзгешеліктері ғана емес, оның

басты себебі адамдардың қоғамдық шығармашылық еңбегінде жатыр. Түрленіп, ерекше қасиеттерге ие болған форма да өзінің белсенділігінің арқасында материяның қозғалысы мен дамуына жаңадан жол ашып, бағыт сілтейді. Материя мен форманың бірлігі тек адамдардың қоғамдық материалдық қызметінің шығармашылық дамуының нәтижесінде ғана айрықша көрінеді. Сонымен материя мен форма өздерінің мәнін тек қоғамдық материалдық-практикалық негізде ғана табады. Ендеше, тек материяны, әлде форманы асыра дәріптеу екі жақты, кейде тіпті шешілмейтін қайшылыққа алып келеді. Аристотельдің таным теориясындағы бір ерекшелік — ол Платонның философиясындағы тар өрістілігін сынай отырып, материя мен форманың басын біріктірмекші болды. Өйткені, Аристотель жаңа дәуірде, әсіресе, көне грек мәдениетінің құлдырау кезеңінде мазмұн мен форманы, материя мен форманы біріктіре, өзара тығыз байланыстыра қарамайынша дүниенің (табиғат пен қоғамның) негізін аша алмаған болар еді. Сондықтан Аристотель Платонның тар өрістілігін ғылым саласымен жете айналыса отырып аңғарды.

Әрине, мұның өзі Аристотельді шындыққа қарай жақындата түскенімен, табиғат пен қоғамдағы қайшылықтарды шеше алмады. Сондықтан болар, ол кейін осы көзқарасынан ауытқып, басқа жолға түсті. Себебі, Аристотель өзінің ұстазы Платонды ұғым мен идеяны асыра дәріптегені үшін сынға алып, біраз мәселелердің басын ашып, ғылымды жалпының үстемдігінен босатып алып шыққанымен, өзінің жүйесін жасауда қайтадан шешілмейтін қайшылыққа ұрынды. Сол себептен Аристотель өз жүйесін қалыптастыру процесінде бір-бірінен алшақ кетіп, өзара жатсынған материя мен форманың бірлігін былайша анықтамақшы болды. Оның ойынша, материя — енжар, ал форма — белсенді болып келеді. Сондықтан материя, субстрат өзінің табиғи енжарлығына байланысты ешбір қимылмен іске қатыспайды. Ал форма болса тым белсенді. Ол материяның түрін, негізін өзгертіп, оның басқа формаға ауысуына мүмкіндік жасайды. Олай болса, егер форма, оның белсенділігі болмаса материяның ешбір маңызы да жоқ болып шығады. Міне, осы көзқарас Платонның идеясына, яғни оның идеяны асыра дәріптеген процесіне қайта алып келеді. Егер Платон жал-

пыны, идеяны асыра дәріптеп, үлкен қайшылыққа ұрынса, Аристотель жалпы мен жекенің арасындағы диалектиканы түсіне, сол диалектиканың негізінде пайда болған қайшылықтарды шеше алмады. Бұдан Аристотель форманың ролін, оның қызметін, іс-қимылдағы белсенділігін асыра дәріптей отырып, өзінің философиясында идеалдылықты асыра бағалауға қарай бет бұрды деуге болады.

Әрине, мұндай анықтама дұрыс та шығар. Аристотель, шынында да, өзіне дейінгі философияның таным теориясын тереңдете талдай отырып, ондағы ілім мен білімнің негізі материалдық, практикалық қызмет екенін жете түсінбеді. Оған Аристотельдің өзі емес, ол өмір сүріп отырған орта, көне грек тарихындағы жаугершілік пен шапқыншылықты, экономикалық және саяси дағдарыстарды басынан кешіріп отырған қоғамдағы шешілмейтін қайшылықтар кінәлі болатын. Осы қайшылықтардың негізін Аристотель ғылыми білімдердің жүйесін жасау арқылы шешпекші болды. Айталық, Аристотельдің форманы асыра дәріптеуі қанша біржақты болса да, таным теориясындағы мәселені толық шеше алмаса да, ғылым үшін оның ерекше маңыз атқарғанын айтқанымыз жөн. Бұл ойымыз қайшылықты, әрі түсініксіз болуы да мүмкін. Дегенмен, Аристотельдің ойлау процесінің мәселелерімен көп айналысқанын жақсы білеміз. Оның осы мәселеге арналған “Категориялар”, “Бірінші аналитика”, “Екінші аналитика”, “Топика”, тағы басқа да еңбектері бар.

Аристотель таным теориясына Платонға қарағанда әрі көбірек, әрі тереңірек көңіл аударды. Ол бұл мәселені Платоннан гөрі тым өзгеше, әрі түсінікті етіп баяндады. Ол Платонның мифке сүйенген таным теориясынан бас тартты. Егер Платон таным тек еске түсіру, сайып келгенде, үңгірге қамалған адамдардың дүниені сырттан түскен сәулелер арқылы ғана, елес арқылы қабылдауы деп есептесе, Аристотель бұл теорияға басқаша мән берді. Ол бізге әлі де толық жетпеген “Философия туралы” деген трактатында адамдардың танымын үнемі даму процесінде қарайды. Ол Платоннан өзгеше, адамды үңгірде қамағаннан гөрі, оларды сырттағы жарық сәулелерге қарай жетелейді. Аристотельдің осы бір теңеуі дүниені танудың ақиқат жолына қарай бастағанын байқаймыз.

Аристотельдің ойынша, егер адамдар жер астында өмір

сүрсе, олардың дүниетанымы қалай болар еді? Жер астындағы адамдардың үйлері әрі жарық, олардың ішінде не түрлі жиһаз, қазыналар, әдемі статуялар мен суреттер бар. Сондай-ақ, олардың бақытты болуына қажетті нәрселердің бәрімен қамтамасыз етілген (Аристотельдің бұл айтып отырғаны қапас үңгірдегі адамдарды қол-аяғы кісендеулі, ешбір жарық сәулені көрмейтін жағдайда суреттеген Платон теориясына қарама-қарсы). Бірақ, жер астындағы адамдар жер үстінде құдайлар бар екен деген ұзынқұлақ әңгімелерді естиді.

Бірде жер қозғалып, енді оның астында тұра беруге мүмкіндік болмағандықтан, адамдар жер бетіне шығады. Сонда не болады? Олар тосыннан жерді, теңізді, суды, аспанды, ондағы бұлттарды көріп, ызындап соғып тұрған желдің күшін байқап, аспандағы күнді көріп, ғажайып әдемілігіне танданып, оның бүкіл жер бетіне төгіп тұрған нұрына балқып, ал кеш болған соң түнгі аспан әлеміндегі жымыңдаған жұлдыздарды көріп, айдың әртүрлі жағдайда жарық шашатынын сезініп таң қалар еді. Осының бәрінен олар: “иә, рас, құдайлар бар екен, осы ғажап дүниелер мен құбылыстарды тек солар жаратады” деген қорытындыға келген болар еді.

Дүниені танудың осындай, Аристотель бейнелегендей жолы — біріншіден, Платонның таным теориясынан, оның еске түсіру идеясынан бас тарту болса, екіншіден, танымды бірте-бірте дами келе ақиқатқа бастайтын логикалық процесс деп қарау.

Аристотель таным теориясын осылай белгілі бір даму ретінде қарай отырып, әуелі жеке танушы субъектінің жалпыны түсінуге ұмтылатынын өзінің “Метафизика” деген еңбегінде жан-жақты талдап көрсетті. Таным процесі сезімдік қабылдаудан басталады екен. Одан соң тәжірибеге келеді де ол сезімдік таным процесімен тығыз байланыса отырып, санадағы жадта сақтауды тудырады. Сөйтіп, тәжірибеде адамға жеке заттар туралы білім беріледі екен. Осы тәжірибеден кейін адам білімінің практикалық негізі қалыптасады. Айталық, емшінің жалпы адамды, абстрактылы адамды емес, жекелеген индивидті емдеуден алған тәжірибесі ғылым үшін үлкен рөл атқарады. Одан соңғы танымның сатысы — өнер де, Аристотельдің айтуынша, тәжірибенің негізінде пайда

болады екен. Осыған байланысты ол “тәжірибе жекелеген заттарды білу болса, өнер — жалпы мен себептердің негізін білу. Осы өнерді білген жандар — дана адамдар. Өйткені, олардың осы заттар туралы ұғымы бар. Олар бұл заттардың қайдан шыққанын, не себептен пайда болғанын біледі”. Одан соңғы саты — ғылымдар. Олардың ең жоғарғы түрі — принциптерді тануға бағытталған философия. Аристотельдің таным теориясы Гегельдің “Рух феноменологиясындағы” білімнің қалыптасу жолдарын көз алдымызға елестететінін айта кеткеніміз жөн болар.

Сырттай болса да бұлардың өзара ұқсастығы бар. Өйткені, Гегель Аристотельдің философиясынан көптеген ой-пікірлерді қабылдап алды. Бірақ ғылым, Аристотельдің ойынша, өнерден гносеологиялық немесе танымдық негізде емес, өзінің әлеуметтік белгісі арқылы ерекшеленеді. Ғылымның қоғамдық құбылыс екендігі туралы жаңа замандағы ойшылдардың көзқарасына Аристотельдің жақындап келгеніне таң қаласың.

Сайып келгенде, Аристотельдің таным теориясы сенсуализмнен (сенсуа — латын тілінде “түйсік”) басталып, рационализмге (“рацио” — латын тілінде “ақыл”) келіп аяқталады.

Көне грек дәуірінде осы екі ұғымның екеуі де болғаны анық. Ендеше, танымды түйсіктен, тәжірибеден ақылға, білімге, ғылымға қарай өтті деп Аристотельдің ойын тұжырымдауымыз оның көзқарасына жасалған қиянат емес.

Әрине, сырт қарағанда солай болып көрінері даусыз. Бірақ Аристотель “Метафизика” деген еңбегінде таным теориясындағы ойлау мен болмыстың тепе-тең келіп, шамаласпайтын болмағаны ма деген сұраққа өзі жауап береді: білім қуаты жағынан жалпыға, актуалдылығы жағынан дараға бағытталады. Міне, жалпыға ұмтылатын білімнің бәрін ойлау процесі арқылы белгілі бір формаға түсіріп, зерттеу қажет. Сондықтан Аристотельдің форманы асыра дәріптегені ағат болғанымен, сол көне грек дәуірінде жаңа ғылымның, кейін орта ғасыр мен жаңа дәуірде ерекше рөл атқарған көптеген білімдердің сүйенер негізі болған формальды логиканы тудырды. Аристотель жасаған осы ғылымның (формальды логиканың) атқарған маңызын айтып жеткізу қиын шығар. Оның таным теориясына да, дүниетанымға да тікелей қатысы

болды. Ол өзі пайда болған дәуірден бастап тек логика болып қана қалған жоқ, сонымен бірге ол әлемді, дүниені, табиғатты танудың әдісіне айнала бастады. Тек XVIII ғасырдың аяғы мен XIX ғасырдың басында классикалық неміс философиясында диалектикалық логика таным теориясы ретінде өмірге келген соң ғана бұл логика өзінің бұрынғы әмбебапты, жан-жақты тегіс қамтыған маңызынан айырыла бастады. Бірақ жаңа заманның математикалық логикасы, тіл біліміне қатысы бар ілімдер — лингвистика мен семантикалық логикалары осы формальдық логикадан келіп шықты. Ендеше, формальды логиканың қазіргі жаратылыстану саласы мен жекелеген ғылымдар үшін әлі де өте маңызы зор екенін есімізде ұстағанымыз дұрыс.

Бірақ, Аристотельдің таным теориясы мен формальды логикасы тек рационалды, идеалды болып шыққандықтан, олар адам туралы мәселеден бөлініп қалды ғой?! Әсіресе, формальды логикадағы силлогизмдер мен дәлелдемелер адамнан, оның ішкі дүниесінен қол үзіп кетті емес пе деген сауал да пайда болады.

Сауалға жауап: Аристотель осы білім мен ғылым арқылы адамды тануға жақындай түседі. Бірақ, бұл адамға қарай басталған жол өте ауыр, әрі қайшылыққа толы. Оның ойынша, ілім ақылды жанға ғана орналасқан. Ендеше, жанның бір түрі — ақылды жан тек адамға ғана тән. Ол денеден бөлек, оқшау өмір сүреді. Ойлау мәңгі. Өйткені, ақыл ешу-ақытта да жойылмайды, әрі қирап талқандалмайды. Ол өте күдіретті және ештемеге бағынышты емес. Бұл теориялық ақыл. Ал енді болмысты материя және форма деп екіге бөлуге байланысты Аристотель ақылды да екіге бөледі. Оның ойынша, әрі пайымдаушы, әрі енжар ақыл бар. Сондай-ақ, әрі белсенді, әрі жасампаз ақыл да өмір сүреді. Оның бірі — материяға тән, екіншісі — формаға сәйкес келеді. Ақылдың қандай түрі болмасын, сайып келгенде, ол құдайға келіп тіреледі.

Аристотельдің ақылды құдайға әкеліп тіреуі форманы асыра дәріптеуімен тығыз байланысты екендігі өзінен өзі түсінікті. Өйткені, оның ойынша, формалардың формасы бар. Ал ол — құдай. Міне, орта ғасырдағы діннің шығуына негіз болған осы идея шығар. Сондай-ақ, Батыстағы орта ғасырлық схоластиканың негізін қалаушы Фома Аквинский “фор-

малардың формасы — құдай” деп ашықтан ашық айтқаны да осыдан келіп шығады.

Аристотельдің форманы асыра дәріптеуі құдай туралы ұғымды алып келді. Формалар үш негізде өмір сүреді екен: құдайда — актуалды және материясыз, табиғатта — актуалды және материалды, жанда — потенциалды және материясыз. Міне, осыдан келіп Аристотель білім танымнан бұрын өмір сүрген деп есептейді. Мұндай пікірдің негізі ақылдың енжар, селқос болуымен қатар оның белсенді әрі жасампаз негізде өмір сүретінін дәлелдейді. Сөйтіп, Аристотель білімді дамып отыратын процесс деген идеясын басқаша негізде жандандыра түсті.

Аристотельдің таным теориясы мен логикасына қысқаша шолу жасай отырып, оның адам туралы іліміне де кеңірек тоқталуымыз қажет. Өйткені, ұлы ойшылдың таным теориясы мен логикасы теориялық ілім негізіне, ал оның этикасы мен практикасы, эстетикалық көзқарасы адамның қызметі арқылы іске асатын практикалық философия негізіне қаланды ғой.

Аристотель өзіне дейінгі философтардың, ең алдымен Сократ пен Платонның көзқарастарын талдай келіп, олардың терең ойлы пікірлеріне жүгінеді. Оның ойынша, практикалық ілімдер — этика мен саясаттың адам қызметіне тікелей қатысы бар. Олар адам ойлары мен әрекетінің іске асуын айрықша айқындайды. Өйткені, адамгершілік пен зерде адамның өз еркінің қалауымен тығыз байланысты. Сонымен бірге өз бетімен немесе еріксіз іс-қимылдар жасау адамның ішкі рухани дүниесіне тікелей қатысты.

Адамгершілік — адам жанының қабылдап алған рухани сапасы. Өз табиғатынан тыс жақсы адамның болуы мүмкін емес. Табиғат бізге игілікті қабылдайтын мүмкіндіктерді ғана береді. Содан бара-бара ол мүмкіндіктер шындыққа, шын мәніндегі ізгілікке, адам жанының жақсы сапаларының біріне айналады.

Ізгіліктерді қабылдап алу екі негізгі процеске байланысты. Бірі — оқып білім алуға, ал екіншісі, әсіресе, адамгершілік — тәлім-тәрбиеге байланысты. Тек тәлім-тәрбие ғана адамгершілік пен зерделілікті адам бойына сіңіре алады. Аристотель бұл жерде тәлім-тәрбиеге байланысты: “Әркім өзінің мінезіне өзі жауапты” деген пікір айтты. Мұндай

пікірдің кейін жаңа заманда да қайталанғанын атап өткен жөн. Жаңа дәуір ойшылдары адам өз тағдырының қожасы, ол өз драмасының актері деп бұл мәселені жаңа тарихи жағдайда жаңаша дамыта түсті.

Сонымен бірге Аристотель тәрбиешіге, яғни тәрбиелеуші адамға үлкен көңіл аударады. Оның ойынша, ең басты негізгі тәрбиеші — мемлекет және оның заң шығарушы органы. Олар осы мемлекеттегі азаматтарды тәрбиелеуде ерекше рөл атқаруға тиіс. Адам өзінің рухани қабілеттерін үнемі жетілдіре және жаттықтыра отырып, зор жеңістерге жетеді.

Сондай-ақ, Аристотель адамның ішкі рухани сапаларын жетілдірудегі пайда болатын диалектикалық қайшылықтарға да жан-жақты тоқталды. Мұнда екі жаққа кететін ұшқарылық, сыңаржақтықтар бар. Аристотель бұл қарама-қарсылықтарды “аралық” және “орташалық” деп бөліп қарады. Егер осы екеуінің диалектикалық бірлігі болмаса, адамның қабілеті өз қасиетінен айырылған батпақ сияқты ортаға түседі.

Айталық, батылдықтың тым асқан көп болуы — ессіз ерлікке, ал батылдықтың ешқандай белгісі жоқ болса, ол қорқақтыққа әкеледі. Сондай-ақ, игілік — екі қарама-қарсы шектің арасындағы ұнамды істер, ал ол екі шектің екеуі де жаман: біреуі — молшылық, екіншісі — тапшылық. Дәл сол сияқты қайырымдылық та екі түрлі жағдайдың арасындағы рухани күйлер мен қасиеттер; ол екі шеткі жағдайдың екеуі де теріс жағдай: біреуі — ысырапшылдық, екіншісі — тапшылық. Мәселен, таза ниеттілік — құмарлық пен ләззат сезімнің жоқтығының аралығы, бұл екеуінің бірі құмарлық — ысырапшылдық, екіншісі — тапшылық. Мырзалық — сарандық пен ысырапшылдықтың аралығы. Қалжындағы, ойын-сауықтағы тапқырлық бір жағынан, бейпіл ауыздықтың, бұзылғандықтың және, екінші жағынан, топастықтың аралығы. Қарапайымдылық бір жағынан — тәкаппарлықтың және екінші жағынан, үялшақтықтың аралығындағы адамгершілік қасиет. Ізгілік — бір жағынан — мақтаншақтықтың, менмендіктің, аса құмарлықтың және екінші жағынан — мүсәпірліктің аралығы. Міне, осы диалектикалық қарама-қарсылықтарды Аристотель айтқан “аралық” және “орташалық” арқылы әрі қарай жалғастыра беруге болады.

Ендеше, білім (мынандай сыңаржақтықтар білімнің жоқ-

тығынан шығар) ізгіліктің негізі деген Сократтың пікірі дұрыс па? Сократ “Әркім біліммен қаруланған бойда жақсылыққа қарсы тұрмайды” деп атап көрсетті ғой.

Мұндай қағиданың қайшылыққа әкелетінін Аристотель өз шығармаларында айқындап берді. Айталық, жақсылық пен зұлымдық туралы білімге ие болу және оны практикалық істе пайдалану бірдей емес екен. Өйткені, ниеті бұзық адамдар жақсылық пен зұлымдықтың арақатынасын біле тұра өз ойынша іс атқармай ма? Сондай-ақ, ұстамсыз адамдар қатты толғаныс, ғашықтық сезім үстінде өзінің не істеп, не қойғанын білмеуі де мүмкін. Ендеше, Сократтың ізгілік ақылдың ажырамас қасиеті деп санауы дұрыс емес. Осыдан келіп: “Сонда қалай, ізгілік пен ақыл бір-біріне қарама-қарсы болғаны ма” деген сұрақ туады.

Сократтың көзқарасын сынай отырып, Аристотель “әріне, ақыл өте қажет-ақ, бірақ, қайырымдылыққа, ізгілікке жетудің бірден-бір жағдайын ол жасай алмайды” дейді. Жоғарыда айтып өткендей, батылдық — бір-біріне қарама-қарсы тұрған сыңаржақтықтардың дәл ортасы. Тек практикалық іс-әрекетте ғана адам осы ортаны таба алады. Әйтпесе, ол сыңаржақтықтардың біріне түсіп кетуі мүмкін.

Бір таңқаларлығы осы пікірді жаңа заманда классикалық неміс философиясының іргетасын қалаушы И. Кант та қайталаған болатын. Оның ойынша, даналық пен надандықтың арасының жақындығы сонша, оның бірінің үстінде келе жатып, екіншісіне қалай өтіп кеткенінді біле алмай қаласың.

Сонымен Аристотель өзінің адамгершілік пен парасаттылық туралы көзқарасында Платонның жоғары игілік жалпыда, идеяда деген пікірін сынға алды. Ондай игілік адамның қолы жетпейтін нәрсе. Ал игілік сапа категориясымен алғанда — ізгілік, мөлшер категориясы бойынша — мөлшер, қатынас категориясында — пайдалылық, уақыт категориясында — ыңғайлы шақ, кеңістік категориясында — жағымды мекен-жай. Сөйтіп, игілік ешқандай да жалпылыққа жатпайды. Ол әртүрлі жағдайда, әруақытта әртүрлі. Ендеше, адамның адамдық белгісінің өзі оның зерделі қызметімен тығыз байланысты.

Жанның ақылы, Аристотельдің айтуынша, практикалық өмірмен ұштасып жататын болғандықтан пайымдаушы ақыл

болып келеді. Пайымдаушы ақыл, бір жағынан — практикалық ақыл, екінші жағынан — практикалық ақиқат. Олар адамдардың күнделікті іс-әрекетімен сабақтасып жатады. Практикалық пайымдаушы ақыл — адамның өз іс-әрекетін белгілі бір жағдаймен сәйкестендіріп, әбден өлшеп-пішіп алып қимылдауы. Адам алдына белгілі бір мақсат қойып барып, іс-әрекетке көшеді. Сондықтан практикалық пайымдаушы ақыл байсалдылықты, сабырлылықты талап етеді. Өйткені, тым құмарлыққа әуестену және сол сияқты қайғыға тым берілу практикалық ақылдың біртіндеп тоза беруіне әкеліп соғады. Ал практика үшін тәжірибе аса қажет. Сондықтан болар, жастар жағы, көбінесе, практикалық іс атқара алмай, өмірде өзінің дәрменсіздігін көрсетеді. Ал практикалық іске бейім адамдар көп жағдайда жанұяны және мемлекетті басқара алады. Себебі, олардың практикалық іс-әрекеттері экономикамен және саясат саласымен тығыз байланысты.

Бірақ, практикалық ақылды Аристотель тым асыра бағалаудан аулақ. Ол практикалық қайырымды кеңеспен, көрегендікпен, зерделілікпен, ойлап тапқыштықпен ұштастыра қарайды.

Әсіресе, зерделілік практикалық ақылдың қарама қарсы баламасы сияқты. Өйткені, практикалық ақыл өз әрекетін жүргізеді, зерделілік болса тек сынап-мінеу рөлін атқарады. Практикалық ақыл, әрине, ойлап тапқыштық қасиет емес. Дегенмен, онсыз практикалық ақыл өмір сүре алмайды. Ойлап тапқыштық белгілі бір мақсатты іске асыруға қажетті амал ретінде де көрінеді. Егер мақсат жақсы әрі тиімді болса, ойлап тапқыштықты мақтауға тұрарлық. Ал мақсат жаман, әрі арам ниетті болса, онда ойлап тапқыштық өте қауіпті. Міне, сондықтан практикалық ақыл мен ойлап тапқыштық бір-біріне ұдайы қызмет етуге тиіс. Сондықтан практикалық ақыл, Аристотельдің ойынша, екіге бөлінеді. Бірі — жеке тұрмыстық игілікке жету үшін қажетті практикалық ақыл, ал екіншісі — экономикалық, заң шығарушылық, саясатшылдық қызметке қажетті ақыл.

Аристотель адамдардың іс-әрекетіне ерекше көңіл бөле отырып, оны адамгершілік-саяси қызмет және шығармашылық деп екіге бөледі. Олар өзара бірлікте. Бірақ, олардың арасында айырмашылықтар бар. Олардың бірлігі — екеуі де

ақылды жанның пайымдаушы құрамдас бөлігі екендігінде. Ал олардың айырмашылығы — шығармашылық пен адамгершілікті айыра білумен сәйкес. Өйткені, шығармашылық — сыртқы мақсат, ол өнер үшін қызмет етеді, ал адамгершілік болса, ол адамның іштей өзіне өзі қойған мақсаты. Өйткені, адамгершілік қызмет белгілі бір мақсатты адамның өзінің қалап алуымен тығыз байланысты. Ендеше, ол адамның еркіндігімен ұштасып жатыр. Адамгершілік қызметінде адам өзін өзі жаратады. Ал шығармашылықта адам өзгені тудырады. Ендеше, бұл екеуі бірі-бірімен өте тығыз байланысты, әрі бір-біріне қарама-қарсы практикалық қызмет. Сондықтан болар Аристотель практикалықты адам қызметінің төменгі түрі деп есептейді.

Дегенмен, адамдардың іс-әрекеті осы практикалық ақылмен тығыз қабаттасып жатады. Бірақ, адам болса, Аристотельдің ойынша, дүниедегі ең тәуір жаратылған жан емес көрінеді. Сол себептен адамның қызметі басқа салада бағалануға тиіс. Ондай сала экономика мен саясат екен.

Практикалықтың осы бір әртүрлі жақтарына жан-жақты әрі жете тоқталып отырған себебіміз сонау көне грек дәуірінде өмір сүре отырып, Аристотель адам қызметінің пайымдаушылық пен зерделілік жағынан бағаланатынын көре білді.

Философия тарихы көрсетіп бергендей, пайымдау кейін келе жаңа дәуір философиясында практиканың бір-ақ жағын қамтып, адам ақылының бір ғана көрінісі екенін танытты. Сондықтан жаңа дәуірдегі жаратылыстану ғылымы мен оның өкілдері осы пайымға сүйенді десек артық айтқандық болмас.

Мұндай пікірді кезінде Гегель де өзінің “Философия тарихы туралы дәрістерінде” атап көрсетті ғой. Ол, тіпті, классикалық неміс философиясына дейінгі дәуірді пайымдау дәуірі деп есептеді.

Ал енді адамның қызметін кеңінен қоғам өмірімен, оның шығармашылық еңбегімен тығыз байланыстыра қарау зерделілікке жатады. Шынында да, ол тек жалаң практика арқылы емес, аса зор жан-жақты қамтылған тәлім-тәрбиемен қалыптасады. Тек зерделілік қана адамгершілікке, парасаттылыққа бастайды. Өйткені, зерделілік пайымдауға қарағанда әлдеқайда зор дүниетанымды қамтиды. Ол бола-

шақты көре білуге жол салып, адамның ойын диалектикалық ойлаумен ұштастырады. Ендеше, Аристотельдің айтуынша, саясат адамдарды адамгершілікке, парасаттылыққа тәрбиелеуде маңызды рол атқарады.

Аристотельдің қоғамдық-саяси көзқарасы оның “Саясат” деп аталатын еңбегінде айқын көрініс тапты. Оның осы шығармасы “Этикамен” сабақтаса келіп, біртұтас ілім құрайды. Өйткені, оның “Саясат” деген шығармасындағы адам алдымен өзінің адамгершілік қасиеттерімен ғана айрықша даралануға тиіс. Ізгі ниетсіз адам нағыз бұзылған, әрі дөрекі жан. Сондай-ақ, ол жыныстық қатынас пен тамаққа деген құмарлық жағынан хайуаннан ешбір айырмашылығы жоқ жануар болып шығады.

Саясаттың әдісі ғылыми талдау әдісі сияқты ерекшеленеді. Ендеше, әрбір қоғамдық-мемлекеттік құрылысты ғылыми жағынан алып, терең талдау қажет. Мемлекет дегеніміз не? Міне, осы сұраққа жауап бере келіп, Аристотель мемлекет барлық адамдардың қоғамдық тұрмысының формасы деді. Сондай-ақ, мемлекет адамдардың саяси құрылысы деп жауап береді. Мұндай саяси құрылыс барлық азаматтар үшін заңның үстемдік етуін талап етеді. Заңдылық, заң үстемдік етпеген жерде саяси құрылым да болмайды, азаматтар өз бетімен кетіп, қоғамның өмірі құруға айналады.

Шынында да, осы көне грек заманындағы ұлы ойшылдың ой-пікірлеріне үңіле отырып, біздің еліміздегі соңғы жылдары заңсыз іс-әрекеттердің өршіп кетуі, сөйтіп, олардың мемлекетіміздің құрылымына теріс әсер етіп, адамдардың өміріне үлкен қауіп төндіріп отырғандығын байқасақ, қалай таң қалмайсың?

Әсіресе, Аристотельдің саясатта тым қызбалыққа салынуға жол бермеу керек, асығыс шешімдерден сақ болу қажет деген қағидалары бүгінгі күннің талабымен өте сәйкес келеді. Мысалы, парасатты, зерделі саясат жүргізе алмаған басшылардың дәрменсіздігінен “аракқа қарсы шабуыл”, “аграрлық өнеркәсіпті жетілдіру” деген, тағы басқа да даурықпалардың неге әкеліп соққанын білеміз. Мұның бәрі гректің ұлы ойшылы Аристотельдің саясаттағы көрегендігін айқындайды. Осыдан келіп көне грек дәуіріндегі данышпанның айтқан ой-пікірлерінің бүгінгі күні де маңызын жоғалтпағанына таң қаласың.

Аристотельдің ойынша, “Мемлекет өз табиғаты жағынан сан алуан болады. Оның құрылымы күрделі, әрі көптеген бөліктерден тұрады”. Мемлекеттегі адамдар әртүрлі, олар біркелкі болуы да мүмкін емес. Мемлекет жанұялардан тұрады. Олардың да бір-бірінен айырмашылықтары бар.

Мемлекет ең алдымен азаматтардан тұрады. Мұндағы азаматтардың қозқарастары да әртүрлі. Егер адам сот пен басқару орындарына қатысса, онда ол азамат болып есептеледі. Бұл Аристотель берген азаматтықтың абсолюттік анықтамасы. Сонымен бірге азаматқа әскери, әкімшілік, соттық және діни функциялар да тән.

Жанұя — адамдар қауымының алғашқы формасы. Әрине, Аристотель құлдық қоғамдағы дамыған жанұяны талдады. Жанұяның өзі үш түрлі жұптан және соған сәйкес үш қатынастан тұрады.

Қарапайым жанұяның жұптары қожасы мен құлы, күйеуі мен әйелі, әкесі мен балалары. Соған байланысты үш қатынас бар. Олар: қожалық-құлдық, ерлі-зайыптылық және ата-аналық. Аристотель құлға қожалық ету мен үй шаруашылығында үстемдік етуді бөліп алып қарайды. Сондай-ақ бірнеше жанұя тұрақты мекен-жай құрайды. Олардың өзара бір-бірімен байланысы, ортақ мақсаттары бар. Мемлекет осы тұрақты мекен-жайлар мен жанұялардан келіп шығады.

Мемлекет өте күрделі тұтастық болғандықтан, ол бір-біріне ұқсамайтын әртүрлі бөліктерден тұрады. Әрбір бөліктің бақыт жөнінде және оған жетудің жолдары туралы өз ой-пікірлері бар. Сондықтан әрбір бөлік өкімет билігін өз қолына алып, өзінің басқару формасын жүзеге асыруға тырысады. Соның негізінде әрбір бөлік мемлекетті өз түсінігі бойынша қабылдайды; олардың бірі — қатыгез, катал әкімшілікті, екінші біреулері — патшалықты қалап алса, енді біреулеріне еркіндіктегі саяси өмір аса қажет боп саналады.

Аристотельдің ойынша, саяси құрылымның үш дұрыс басқару формасы (монархия, аристократия және полиция) мен үш теріс басқару формасы (тирания, олигархия және демократия) бар.

Бұл формалардың барлығына Аристотельдің еңбегін зерттеуші ғалымдар жеткілікті түрде жан-жақты талдау жасады. Сондай-ақ, осы мемлекеттің түрлерін анықтауда Аристотель өзінің ұстазы — Платоннан онша алыс кете қойған

жоқ. Оның саяси құрылым жөніндегі идеясында қазіргі біздің заманымыз үшін қажетті ой-пікірлердің молдығы мәлім.

Оның демократия туралы сыни көзқарасы мен сол саяси құрылымды суреттеуі ойланарлық проблемалар көтерген. Аристотельдің ойынша, демократияның бес түрі бар, олар екі текке бөлінеді: заңға негізделген демократия және жоғары өкімет билігі тобырлар қолында болған кездегі демократия. Егер өкімет билігі заңның емес, тобырлардың қолында болса, ондай демократия жағдайында негізгі рөл атқаратындар халық болмайды, керісінше, соның атын пайдаланған жарамсақтар мен даурықпалар ғана болады. Егер тианның жанында жарамсақтар жүрсе не халықтың атынан даурықпалар басқарса, қандай ғана үкімет болса да күйреуге ұшырайды. Осындай демократияның кесірінен зардап шегетіндер — аристократия тобы, (олар ізгілік принципі мен заңның негізін қолдаушылар ғой) және қадірлі де сыйлы жандардың жеке меншігі. Сондай-ақ, жерге ие болып, оны өндейтін еңбек адамдары — егіншілер де бұл демократиядан қысымшылық көріп жақсылыққа қолы жетпейді. Сонда оның пайдасына ие болатын кімдер дейсіз ғой? Олар, Аристотельдің ойынша, тәлім-тәрбие алмаған, жеке меншіктен, жерден және еңбектен қол үзіп қалған адамдар. Олардың өз алдына тиянақты да ерікті, табанды бет алысы да жоқ.

Бұл демократия жағдайында бостандық, еркіндік деген ұғымдар ешбір мазмұнға ие болмаған бос сөз болып шығады. Өйткені, мұнда “еркіндік дегеніміздің не екенін нашар түсінеді”.

Міне, осыдан келіп біртұтас демократиялық мемлекеттік полис (қала) быт-шыт болып бөлініп, оның ішінен бір-біріне қарама-қарсы күресуші элементтер пайда болып, олардың арасынан жік шыға бастайды. Олардың әрқайсысы өз мақсаттары үшін өкімет билігін алуға ұмтылады. Мұндай қайшылықтар мен айтыс-тартыстарға толы шайқастардан шығудың жолы, Аристотельдің ойынша, тұрғындардың ең нашарларын өкімет орнынан қуып шығып, жер иеленушілердің рөлін күшейту. Өйткені, олар өте ұстамды, әрі қол-аяғымен жерге байланған жандар. Сондықтан олар саяси озбырлыққа да, саяси арандатушылық әрекеттерге де құлықты емес.

Демократияда және басқа қандай ғана болмасын билік жүргізу формасында бұқара халық (бұқара, Аристотельдің

ойынша, өз еркі өзіндегі заңға қабілеттілер) жоғары бір өкіметтің бар екенін, оның өктем билігін сезінуі тиіс. Ал, шындығында, ондай өкімет жоқ болса, өктемдік сезілмесе, кейбір топтар оның бұлдыр сағымын жасап, өзі өкіметтің күшін көрсететін қоғамдық сананың алдамшы түрлерін пайдалануға мәжбүр болады. Сөйтіп бұқараның санасы халықтың басын айналдыратын софистиканың, даурықпалықтың, саяси актерліктің объектісіне айналады. Міне, бұл жерде жалғандық ақиқат, ал өтірік шындық болып шыға келеді.

Аристотельдің “Саясат” деген еңбегін оқу үстінде осы ойшыл бүгінгі біздің жағдайымызды суреттеп отырған жоқ па деп ойлап та қаласың. Біз де кезінде өкімет халықтың қолында деп даурығып келдік. Ал шындығына келгенде, ол аз ғана топ — әкімшілдік-әміршілдік жүйенің басқаруында болған екен. Олар халыққа ешқандай теңдік бермей, оны биліктен, жұмысшыларды өндіріс орнынан, шаруаларды жерден айырды емес пе? Сондай-ақ, осындай ауыр жағдайға ұшыраған халықтың басын айналдырып, оның ой-санасын идеологиямен әбден шатастырып, болашаққа, жарқын өмірге деген сенімін жоюға сәл қалды. Осының кесірінен қоғам экономика, саясат, әлеуметтік тұрмыс және мәдениет салаларында мешеу қалып, соның зардабынан біз күні бүгінге дейін арыла алмай келеміз.

Аристотельдің қоғамдық-саяси көзқарасындағы тағы бір ерекшелік — ол Платонға қарағанда жеке меншік туралы мәселені өзінше дұрыс шешті. Егер Платон идеалды мемлекетті іздей отырып, жеке меншіктен не түрлі пәленің шығатынын дәлелдеуге әрекеттенсе, сөйтіп, оны жоюға ниет білдірсе, Аристотель бұған қарсы шығып, жеке меншікке қорғаушы болды. Аристотельдің ойынша, қоғамдағы пәле жеке меншіктен туып отырған жоқ, керісінше, адамның тілегінің нысапсыздығында және оның ашқарақтығында, дүниеқорлығында жатыр. Осы пікірге жүгіне отырып, Аристотель Платонды сынағанда, оның идеалды мемлекетін жоққа шығарды, ал өзі қандай әлеуметтік идеал принципін ұсынды? — деген сұрақ алдан шығады.

Аристотель де, барлық ұлы ойшылдар сияқты мемлекеттің ең тәуір түрін іздеуден жалыққан жоқ. Ол да саяси құрылымы жақсы мемлекетті идеал етіп алуға ұмтылды. Оның ойынша, мұндай мемлекеттегі өмір — ең бақытты өмір.

Адамдардың денсаулығы, дене құрылымы — бәрі де жақсы қалыпта. Бұл мемлекеттегі адамдар күнделікті өмір күйбеңінен босап, ең қажетті деген заттармен толық қамтамасыз етілген. Олардың демалысын да, бос уақытын да бұзатын ештеңе жоқ. Кейде осындай данышпан адамның құлдарды адамға санамай, оларды сөйлейтін құралдар деп қана қарауы қисынсыз-ақ екен. Ол, тіпті, жерге ие болған егіншілердің де құл болуын қалайды, бұл идеяны түсіну қиынға соғады-ақ.

Әрине, өкінішті. Аристотельдің ондай ой-пікірі, тіпті, орынсыз. Дегенмен, кәйбір софистер өз уақытында барлық адамдар туғаннан бастап, табиғатында тең құқықты деді емес пе? Осы ой Аристотельдің “Саясат” атты кітабында да кейде жылт етіп бір көрініс қалады. Бір адам (әрине, Аристотель бұл жерде ерікті адамды айтып отыр) екінші адамды құл етуге құқы бар ма? деген сұраққа Аристотель бір адамның екіншіні құлға айналдыруына болмайды дейді.

Бірақ, Аристотельдің ойынша, құл — табиғи құбылыс. Өйткені, біреулер өз табиғаты жағынан құлдар, екіншілері еріктілер. Сөйтіп, Аристотельдің ойынша, адам табиғаты жағынан тең болмайды екен. Біреудің екіншіге бағыныштылығы дененің жанға, жануардың адамға тәуелділігі сияқты. Адамдардың өзара тең болмау себебі оның бірі ауыр дене еңбегімен, екіншісі ой еңбегімен, ақылмен айналысады. Құлдар тек қана басқалардың ойлаған ойын, ниетін жүзеге асырады. Олар, әрине, ақылдыны түсінеді. Бірақ, өздері ақылға ие болмаған. Олар қожайынның тірі мүлкі және қаруы. Ал қожайын болса ойлайтын, күні бұрын өзінің иеніетін дайындайтын адам. Құл қожайын денесінің бір бөлігі сияқты. Ол өзінің қожайынысыз өмір сүре алмаған болар еді. Сондықтан да құл, Аристотельдің айтуынша, тек қожайын үшін ғана жаратылған. Ол табиғаты жағынан өзіне емес, басқаға тиесілі жан.

Бірақ, Аристотельдің “Саясатын” оқығанымызда оның құлдық жөніндегі пікірі қиян-кескі қайшылықтарға толы екенін көреміз. Ол біресе құлдың тек сөйлейтін қару екенін айтып дәлелдесе, бірде оның да ойлау қабілеті, адамдарға тән ержүректік, пайымдаушылық, әділеттілік, тағы басқа да қасиеттері бар екенін атап көрсетеді. Бұл мәселеде Аристотель әбден шатасып, қайшылыққа бата түседі. Өйткені, ол кездегі қоғам тек құлдардың еңбегіне ғана тәуелді, солар-

дың арқасында ғана күн көріп отырды. Екіншіден, қоғамның экономикалық, саяси-әлеуметтік, рухани дамуы құлды да адам деп есептеуге мәжбүр ете түсті.

Сайып келгенде, қоғамдық дамудың барлығы да адам еңбегіне келіп тіреледі. Ендеше, Аристотель осы мәселеге де айрықша көңіл бөлген ойшыл. Біз оны Аристотельдің экономикалық көзқарасынан айқын байқаймыз.

Негізінде саяси экономия, яғни қоғамдық қатынастар жөніндегі ғылым өндірістің дамуы, материалдық игіліктердің айырбасталуы мен тұтынылуы, мануфактуралық дәуірдің пайда болуы кезінде өрістей бастады ғой. Бірақ, сонау көне грек дәуірінде Аристотель осы мәселелердің біразына айрықша көңіл аударып, оларды ғылыми негізде талдауға ұмтылды. Сондықтан ойшылдар Аристотельді “Көптеген ой-пікір формаларымен, қоғамдық формалармен және табиғи формалармен қатар құн формасын тұнғыш рет талдаған ұлы зерттеуші” деп атады. Шынында да, сол көне құлдық заманның өзінде-ақ Аристотель тарихта алғаш рет еңбек бөлінісі, тауарлы шаруашылық, айырбас, ақша, құнның екі түрі, қоғамдық өмірдің тағы басқа да құбылыстарын ғылыми негізде зерттеуге тырысты.

Аристотельдің адам тәрбиесі мәселесіне өзіне дейінгі ойшылдарға қарағанда айрықша көңіл бөлгенін айта кетуіміз керек. Адамның жан-жақты мәдени және рухани дамуына ерекше ықпал етіп, айрықша рөл атқаратын ең алдымен — өнер. Ол адамдарды тәрбиелеудегі негізгі құрал болып табылады. Осы өнердің ішінен Аристотель трагедияны ерекше бөліп алып, оның адамдарға тигізетін әсерін барынша бағалады. Трагедия демосқа (демос — грек тілінде “халық”) жақын тұрады. Өйткені, демос — бұл күш, саяси шындық, одан ешқайда кете алмайсың. Негізінен біртұтас болған жағдайда демократиялық көпшіліктің көптеген жақсы қасиеттері де бар. Бұл көпшілік әрдайым даналық ой-пікірлер айтады. Осы даналық ой-пікірлердің біразы сахнада көрінуге тиіс. Біртұтас демосқа әсер ететін өнер — трагедия. Ендеше, трагедия осы көпшіліктің, халықтың тікелей қатысуымен пайда болады. Сөйтіп, халыққа зор әсер етеді.

Афина мемлекетінде (полисінде) маңызды тәрбиелік рөл атқаратын өнердің тағы бір түрі бар. Ол — музыка. Оның әсері адамның сезімін жетілдіреді. Музыка адамның рухани

дүниесіндегі жай-күйін қалыпқа келтіріп, әсем дыбыстар мен идеалды тербелістер арқылы объективті өмірдегі орын алатын сезімдік жайларды жете түсінуге көмектеседі. Музыка, сонымен қатар, тек қана дыбыс пен шудың көрінісі болып қалмай, өз тыңдаушыларын, әсіресе, жастарды адамгершілік пен парасат рухында тәрбиелеуге айрықша көңіл бөледі.

Аристотельдің музыка жөніндегі ой-пікірлері бүгінгі күннің талабымен сәйкес келіп отыр ма? Шынында да, қазіргі музыка, әсіресе, шетелден келген және өзіміздің эстрадалық әндер айғай-шуы басым, мазмұны жоқ, бос даурықпа қаңғыр-дүнгір бірдемелер емес пе? Біз қазір музыка саласында халқымыздың дәстүрінен, дүниежүзілік классикалық үлгіден бірте-бірте айырылып бара жатқан жоқпыз ба? Бұл толғанарлық пікір. Қазіргі музыка саласындағы жағдай бәрімізді де қатты толғандыруда. Өйткені, музыка халқымыздың адамгершілік және парасаттылық қасиетін жете тануға бастайтын жол ғой.

Ал, Аристотель болса, барлық тәлім-тәрбие мәселесін адамның жан-жақты дамуына бағыттай отырып, өнердің басқа да түрлеріне ерекше назар аударды. Бір сөзбен айтқанда, Аристотель өнер және оның түрлері арқылы адамгершілік пен парасаттылықты қалыптастырып, оларды шын мәніндегі адамның бойына бітетін бірден бір негізгі қасиеттер деп есептеді.

Аристотельдің философиясы өз заманымен шектеліп қалмай, оның көптеген идеялары кейінгі ойшылдардың арасынан қолдау тауып, шығармашылықпен дамытылды. Бұл жерде шығыстың орта ғасырдағы үлкен алыбы, философия саласында “екінші Аристотель” атанған әл-Фарабидің еңбектерін атап өтсе де жеткілікті. Оның “Философиялық трактаттары”, “Әлеуметтік-этикалық трактаттары”, “Логикалық трактаттары”, “Тарихи-философиялық трактаттары”, тағы басқа да еңбектері Аристотельдің көзқарасын барынша ілгері дамыта отырып, өз заманына сәйкес жаңа көзқарастарының негізін қалады.

Айталық, Аристотельдің шәкірті болған әл-Фараби одан өзіне тиісті, заманында айрықша рөл атқарған бірнеше идеяларды қоғамдық өмірге сәйкестіре қарап, ілгері дамытты. Әл-Фараби дамытқан идеялар мыналар: біріншіден, дүние мәңгі,оның басы да, аяғы да жоқ, ол уақыт пен кеңістік

жағынан шексіз де шетсіз деп дәлелдеу. Екіншіден, әрбір даму процесіндегі, дүниедегі заттардың себеп-салдарлы байланыстарын ашу. Яғни Аристотельдің дүние болмысының төрт себебі (материалды, формалды, қозғалушы және мақсатты) бар деген идеясын ілгері дамытты. Үшіншіден, Аристотельдің зерде туралы ілімін (потенциалды және әрекетшіл зерде) әрі қарай дамыта отырып, бара-бара адам жанының мәңгі өлмейтіндігі жалған дейтін қорытындыға келуі т.б.

Аристотель идеялары әл-Фарабидің философиясында жан-жақты дами отырып, бір жағынан, болашақтағы ғылыми көзқарастың, екінші жағынан, диалектикалық ой-пікірлердің қалыптасуына жол ашты. Дүниенің мәңгілігі, оның уақыт пен кеңістік жағынан шексіздігі туралы ілім жаратылыстану ғылымын дамудың көзі болатын диалектикалық әдіске қарай жақындата түсті. Ал дүниедегі заттардың себеп-салдарлы байланысын ашу болашақтағы жаратылыстану ғылымының оркендеуіне негізгі тірек болып есептелді. Әсіресе, Аристотельдің дүниенің даму себептері белгілі бір мақсаттылыққа бағыныштылығы туралы идеясын дамытқан әл-Фараби жаңа заманның диалектикалық көзқарасына жол ашты деуге болады. Сондай-ақ, Аристотельдің зерде туралы ілімін дамыта келіп, әл-Фараби жаңа замандағы Н.Кузанский, И.Кант және Гегельдің философиясындағы зерде туралы ойдың қоғамдық өмірмен тығыз байланыстылығын айқындауына мүмкіндік берді. Мұның өзі зерденің қоғамдық-әлеуметтік мәні бар екенін ашуға жағдай жасады.¹

Сөйтіп, Аристотель философиясы, бір жағынан, өзіне дейінгі философияның, ғылымның, таным теориясының, әлеуметтік-саяси, экономикалық ілімдердің бәрін жинақтаған көне грек дәуірінің энциклопедиясы болды. Екінші жағынан, Аристотельдің өзі көптеген философиялық, саяси-әлеуметтік мәселелерді көтеріп, оларды өз заманының деңгейінде шешуге ұмтылды. Оның қойған философиялық проблемаларының маңыздылығы сонша, олар келесі дәуірдегі ұрпақтардың игілігіне айналды.

¹ Әл-Фараби философиясы “Қысқаша философия тарихының” шығыс философиясына арналған екінші кітабында егжей-тегжейлі талданады.

Аристотель философиясының аса бір маңызды жағы — ол софистер, Сократ және Платон бастап, бірақ аяқтай алмаған адам туралы көкейтесті мәселеге барынша назар аударды. Ол қоне грек философиясында алғашқылардың бірі болып, адамды қоғамдық қатынастардың жемісі ретінде қарастыруға ұмтылыс жасады. Бірақ оның заманы, құлдық демократиялық дәуір ұлы ойшылдың бұл әрекетін іске асырмады.

Ерте замандағы грек философиясының тарихына қысқаша талдау жасай отырып, ондағы әртүрлі мектептер мен ағымдардың философиялық, саяси- әлеуметтік көзқарастарын шолып өттік. Сондағы байқағанымыз: философиялық проблемалар әрбір дәуірдің айнасы сияқты, сол заманның саяси, әлеуметтік, экономикалық қатынастарымен тығыз байланысты болып шықты.

Бірақ, бұл философиялық проблемаларды нақты, ғылыми тұрғыдан шешу, көп жағдайда, олар қоғамдағы әлеуметтік-саяси топтардың көзқарастарымен үнемі қарама-қайшы келгендіктен оңайға түспеді. Өйткені, әрбір кезеңнің, әсіресе, құлдық демократиялық дәуірдің тұсында мәдениет пен саяси-әлеуметтік салаларда көптеген адамдардың арасында күрес жүріп жатты. Сол күрестің әсері философиялық мәселелерді шешуге де тікелей қатысты болды.

Айталық, көне грек дәуірінің мифологиясында аристократиялық үстем таптың көзқарасы бейнеленіп, олар діни-мистикалық негізде талданса, құлдық қоғамда жаңа экономикалық және саяси қарым-қатынастардың өркендеуі қарапайым түрде болса да ілімдер мен білімдердің пайда болып, әрі қарай дамуына жол ашты. Сондықтан философиялық ойлар да ғылымның, әсіресе, жаратылыстану саласының қауырт дамуына байланысты жаңа сатыға көтеріліп, натур-философиялық дәуірді дүниеге әкелді. Көне грек философиясының бұл дәуірінде Эмпедокл, Анаксагор, Демокрит сияқты ғалымдар дүниеге келді. Бұлар ғылыми білімдердің дамуында айрықша рөл атқарды.

Көне грек философиясының аса бір дамыған дәуірі — құлдық демократиялық қоғамның құлдырап, идеология саласында қиян-кескі күрестің басталған уақыты. Міне, осы кезде философияда бір-біріне қарама-қарсы екі ағымның арасы бұрынғыдан да ашыла түсіп, олардың күресі саяси-әлеуметтік мазмұнға ие болды. Көне грек философиясына

көз жүгірте отырып, басқаша түйінге де келуге болады. Көне замандағы философтардың, әсіресе, грек ойшылдарының негізгі мақсаты ұдайы күрес, пікір тартысы, идеологиялық тұжырымдарды қарсыластарына қарсы жұмсап, қалайда жеңіске жетуді көздеу емес. Керісінше, әрбір дәуір тудырған экономикалық, саяси- әлеуметтік қайшылықтарды жете түсініп, дұрыс шешу оңайға соққан жоқ. Мұндағы басты қиыншылықтар философтардың, ойшылдардың сана-сезімінің артта қалғандығынан емес, замана тағдыры, сол кездегі саяси-әлеуметтік жағдай сананың, ойдың осы қайшылықтардан туындаған мәселелерді шешуіне мүмкіндік бермегендігінде.

Бірақ, біз бұдан келіп сол кездегі алдыңғы қатарлы ойшыл-философтардың санасы, ойы тек болмысты ғана тікелей бейнелеп, өзінің әлсіздігін, бишаралығын көрсетті деуден аулақпыз. Көне грек тарихындағы әрбір дәуірдің ойшылдары қоғамның мәнін түсінуге барынша қатыса отырып, келелі мәселелер көтерді. Олардың ойлары мен идеялары шығармашылықтың асқан үлгісін көрсетіп, өз дәуірінің шеңберінен шығып, келешектегі проблемаларды да қамтып отырды.

Сондықтан біз қысқаша шолып өткен дәуірдің философтарына өз заманымыздың биік кезеңінен ғана қарап, олардан таптық қақтығыстар тауып; “олар таптық позицияда тұрды”; “көзқарасы тек таптық болды” десек, онда сол ойшылдарға жасаған қиянат болады.

Олардың белгілі бір проблеманы шешу процесінде қайшылыққа тап болып, соның кесірінен әртүрлі позицияларда тұрғанын жоққа шығара алмаймыз. Сондай-ақ, Демокриттің философиясы мен Платонның көзқарасы өзара тіл тауып, бірін-бірі толықтыра түсті деп тағы да айтпаймыз. Бұлардың қарама-қарсы ағымдарда тұрғаны айдан анық. Бірақ, мәселе басқа жақта жатыр.

Белгілі бір проблеманы шешуге ұмтылғанда одан туған қайшылықтарды әркім әртүрлі түсінеді ғой. Ендеше, сол мәселелерді шешу заңды түрде әртүрлі болады. Тіпті бұл проблема қоғамдағы әртүрлі топтардың көзқарасының әсерінен ойламаған жерден өзгеше шешілуі де мүмкін. Олай болса, бір топтың мүддесін қорғап отырған философтар қайшылықтарды шешуде бір-бірінен бөлініп, өзара айтыс-тартысқа түсіп, дауласа кетуі де мүмкін. Айталық, Платон мен Аристотельдің арасындағы айтысты тудырған мәселелер осы-

ны айқын көрсетеді. Өзінің шәкірті бір кезде ұстазына қарама-қарсы шығады ғой деп кім ойлаған. Ендеше, бұл екі ой алыбының ортасында ақиқат жатыр. Ақиқат барлығынан да, әсіресе, достықтан да, туысқандықтан да жоғары тұр.

Дегенмен өзіміз талдаған, барынша жан-жақты қарауға тырысқан грек философиясы ойшылдарының көбі ортақ мақсатқа, өзара тіл табысуға ұмтылды. Айталық, әңгімемізге негізгі арқау болған адам туралы проблема сол кездегі барлық философтардың ойын бір жерге шоғырландырды деуге әбден болады. Әрине, дәл осы мәселені шешуде Платон мен Аристотель бір бағыттағы адамдар болса да проблеманы өртүрлі қарастырды. Бірақ, Платон да, Аристотель де негізінен алғанда мәселені біркелкі шешті. Олардың негізгі көңіл бөлген проблемасы адамды тәрбиелеу, оның ішкі рухани дүниесін жан-жақты жетілдіру еді. Оның үстіне Аристотель — көне грек философиясының ең жоғарғы шыңы, ол өзіне дейінгілердің қазынасын толық игере білді. Дегенмен Аристотельмен көне грек философиясы аяқталған жоқ. Өйткені, онан кейін Эллинизм дәуірі (б.з.б. III-II ғасырдағы) басталды. Эллинизм ойшылдары стоялықтар — Аристотельді, эпикуршілдер Демокритті, скептиктер Элей мектебі мен софистерді, Платонды әрі қарай ілгері жалғастырушылар болды.

Сондықтан Аристотельден кейінгі философия тек дағдарысқа ұшырап, одан соң барлығы қайтадан, жаңадан басталды деу қате болар еді. Әрине, Аристотельден кейінгі философияның теориялық деңгейі едәуір төмендеп кетті. Бірақ бір ойшылдың тілімен айтқанда: “батырлардың өлімі керілгеннен жарылып кеткен бақаның өлімі емес, ол күннің қызырып барып батқанына ұқсайды”.

Ендеше, заманның мәнін, ішкі рухани дүниесін түсіну үшін эллинизм дәуірі, ондағы стоялықтар, эпикуршілдер және скептиктер маңызды рөл атқарды десек асыра айтқандық болмас.

Әсіресе, стоялық ойшылдар өзінің логикасында, физика мен этикасында табиғатты, яғни сезімдік материалды, ғарышты субъекті ретінде қарап, сол арқылы адамның негізін түсінуге ұмтылды. Өйткені, табиғат, олардың ойынша, көркем түрде жаратылған. Ендеше, адам да ешбір бүлінбей, идеалды түрде шебердің қолынан шыққандай, өзінің мәнін айқара

ашып, күнделікті күйбең өмірдің лас жағынан тазаланып шығуы керек. Сондықтан ол ешбір қайғыны, ауыр азапты басынан кешірмей, тыныш, жайбарақат өмір сүруі тиісті. Ол үшін адам өз рухына өзі барынша беріліп, өзінің ішкі дүниесіне қарай бет бұрып, соған ғана барып орналасқаны жөн.

Көне грек дәуірінің аумалы-төкпелі заманында, әсіресе, мәдениет пен философия құлдырап, барлық ел дағдарысқа ұшырағанда бұл да бір табылған дұрыс жолдардың бірі еді. Бірақ, ол үшін адамдар рухы берік, нағыз философтар болуы керек қой. Қазіргі біздің осындай дағдарысқа ұшырап отырған заманымызда мұндай рухы берік стоялықтар табыла қояр ма екен? Оның үстіне ол көне заманда ғарыш, табиғат дәл қазіргідей бүліне қойған жоқ еді.

Ал енді эллинизм дәуірінің келесі ағымы — эпикуршілдік — атақты философ Эпикурдің есімімен аталатын философия. Ол ағым сонау Демокриттің атомдық философиясын ілгері 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.

Егер құлдық демократиялық дәуірдің өркендеп тұрған кезінде Демокрит атомдар біркелкі және тура қозғалады деп есептесе, Эпикур өз заманына байланысты атомдардың қозғалысындағы өзгерісті көрсетті. Сондай-ақ, Демокрит атомдар қажеттіліктерге ғана бағынады, олардың өзара байланысында ешбір кездейсоқтық болмайды деп тұжырымдаған еді. Эпикур болса атомдардың өмір сүруі мен қозғалысында кездейсоқтықтардың орын алатынын атап көрсетті.

Осы екі ойшылдың атомдық көзқарасының айырмашылығы сырт қарағанда онша маңызды емес. Ал, шындығында, мәселенің негізі басқада. Эллинизм дәуіріндегі Эпикур атомдардың қозғалысында үлкен өзгеріс болады, олар кездейсоқтыққа ұшырайды деп сол кездегі қоғамдық өмірдің бейнесін беріп отыр. Бұл жердегі әңгіме атомдардың қасиеттері туралы болып отырған жоқ. Керісінше, Эпикур атомдар арқылы еркіндік пен бостандық мәселесін көтерді деуге болады.

Сондай-ақ, скептиктер (грек тілінде “қараймын”,

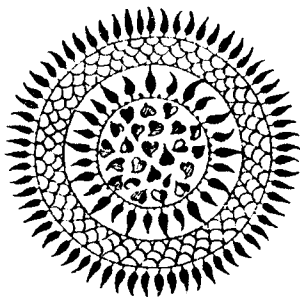
“зерттеймін”, “күдіктенем”) ағымы да адамның ішкі дүниесін, рухани өмірін өзгерткен көптеген ойларды қамтыды. Бұл ағымның негізін қалаушылар Пиррон, Секст Эмпирик, тағы басқалары болды. Бұл философияның негізі адамның ойы арқылы айналадағы дүниеге кеңінен көз салу, оны жақсылап көріп алу, өткен жолымызға қайта қарау және танымның жетістігіне сын көзбен шолу арқылы оны қайта бағыттау. Скептиктер қонне дәуірдегі диалектика мен софистиканы ұштастырды. Олар өз заманындағы қайшылықтарды айрықша анықтап, соларға ерекше назар аударды. Сондықтан болар, олардың философиясында қарама-қарсы анықтамаларға шебер түрде талдау жасалады. Гегельдің тілімен айтқанда, скептиктер диалектиканың өзіне қарсы шығу үшін диалектиканы жақсы пайдалана білді.

Алайда, білімнің шындығына сын көзбен қарай отырып, оған күдік тудырып, олар адамның практикалық қызметін жоққа шығармады. Олардың негізгі теориясы адамның қызметіне бағытталды десек қателеспеген болар едік.

Расында да осы эллинизм дәуірі бір жағынан Аристотельдің философиясымен аяқталған процесті жалғастырды да, екінші жағынан жаңа дәуір — орта ғасыр дәуірінің жаршысы болды. Бұл ағымдар — стоялықтар, эпикуршілдер және скептиктер — философия тарихында бір-бірімен үнемі жауласып өткен топтар. Алайда, олар адам өмірінің негізгі мақсатын бақыт деп білді. Сондықтан олар адамның бақытқа жетуінің жолдарын өзінше көрсетіп беруге барынша ат салысты.

Сонымен, қорыта келгенде түйіндеген ойымыз — қонне грек философиясы адамның мәнін түсінуге үлкен қадам жасады. Ал одан кейінгі дәуір — орта ғасыр адамға тікелей назар аударып, оны ендігі жерде ғарышпен, табиғатпен, заттармен шатастырмай, оны құдайдың сүйген құлы, тірі жан деп есептеді. Сөйтіп, жаңа дәуірде адамды сезімдік материалдық зат деп қараудан арыла бастады. Бірақ адамды затпен, табиғатпен, ғарышпен шатастырған теріс көзқарастан толық арылуға әлі де көп уақыт бар еді. Ол үшін алдағы сан ғасырларды бастан кешіру керек болды.

ЖАҢА ДӘУІР ФИЛОСОФИЯСЫ



§1. ТАБИФАТ, ҚОҒАМ, АДАМ

Жаңа дәуір философиясы белгілі бір әлеуметтік-экономикалық, саяси-қоғамдық қатынастардың жемісі болатын. Өйткені, Батыс Еуропада капиталистік құрылыстың пайда болуы орта ғасырлық діни идеологияға қарсы күресті үдете түсті. Тауарлы-ақшалы шаруашылықтың дамуы орта ғасырлардағы тұйық қоғамның жемісі болған барлық әлеуметтік, саяси-идеологиялық қатынастарды талқандауға әкеліп соқты. Жаңа заман, яғни капитализм дәуірі құлдық пен феодалдық-өндірістік қатынастардың формаларын түбірінен жаңартып, қайтадан заттық-тауарлық қатынастарды қалпына келтірді. Адам ендігі жерде сатып алатын, сатылатын тауарларға бағынышты болды. Оны өлтіруге, сатуға және сатып алуға болмайды. Бірақ, адамның жұмысшы күші сатылады, өйткені, ол қосымша құн тудырады. Бүкіл байлық — капитал осы процесс арқылы дүниеге келеді.

Философияның ендігі мәселесі капиталистік өндіріс, нарық тудырған, бірте-бірте өндіргіш күшке айнала бастаған жаңа типтегі ғылым және оның жаңа әдісі туралы болды. Философия сонымен қатар жаңа дүниетанымды, жаңа көзқарасты дүниеге әкелді. Жаңа философия қалыптасты.

Жаңа көзқарас әлемді біртұтас дүние ретінде тануға, дүниенің барлық салаларын жан-жақты қамтуға әрекет етті. Табиғатты толық тануға ұмтылған бұл көзқарас, бір жағынан, жаңа заман ойшылдарының діни-мистикалық қапастан шыққаннан кейінгі еркіндік аңсаған армандарының орындалуы еді. Дүние кең байтақ, ұшы-қиыры жоқ, оны танитын, оның сырын ашатын табиғаттың нәрестесі (құдайдың жаратқан құлы емес) — адам. Ол бүкіл дүниені тануға және игеруге ұмтылды. Бұл оптимистік көзқарас.

Адам орта ғасырлық, қаратүнек қараңғылықтан, діни шырмаудан босанып шығысымен ендігі жерде тек өзіне-өзі ғана сенді. Ол өзінің еркіндігін және күшін танып, өз ісінен, қызметінен әділеттілік пен зерделілікті көрді. Сойтіп, Гегельдің тілімен айтқанда, “Адам Американы, оның қазынасы мен адамдарын ашты. Адам табиғатты және өзін-өзі

ашты".¹ Екінші жағынан, бұл көзқарас дүние жүзіне үстемдік етуге, барлығына өз әмірін жүргізуге бағытталған батыстағы саясаттан келіп шықты.

Бірте-бірте классикалық батыс философиясы ерте дүние тарихынан (яғни көне грек пен рим дәуірінен), орта ғасыр заманынан кейін қайтадан жалпы көзқарас ретінде танылып, барлық ілімдердің атасы, ғылымдардың ғылымы ретінде қаралды. Алайда, жекелеген ғылымдардың бөлініп шыға бастауы (математика, механика, тағы басқалары) философияның осындай құдіретті үстемдігін әлсірете бастады.

Жаңа дәуір өндіргіш күштердің ерекше қарқынмен дамуына кеңінен жол ашты. Өндіргіш күшке айнала бастаған ғылым мен техниканың өркендеуі бірте-бірте жаңа философиялық және ғылыми танымды қажет етті. Сондықтан да жаңа дәуір ойшылдары таным процесіне, табиғатты тануға ерекше назар аударып, ғылыми танымның негізін қалыптастыруға кірісті. Ең алдымен танымның жалпы әдісі, сонымен бірге жекелеген ғылымдардың саласындағы әдістер пайда бола бастады.

Осы кездегі ғалымдар мен философтар табиғатты ғылым мен философияның негізгі нысаны етіп алды. Бірақ, олар табиғатты белсенді, "тірі" бірлік деп қарай отырып, оның ішкі дамуының қайнар көзін аша алмады. Амалсыздан қайтадан орта ғасырлық құдай туралы ілім жандандырылды. Бірақ құдай бірде табиғат, бірде зерде, бірде абсолют, ақыр аяғында ақша, дүние, капитал болып шыға келді.

Табиғат және оның зерттелу процесі адамның табиғатын ашуға әкеліп соқты. Адамның зердесі өзінің ұшан-теңіз мүмкіндігімен, шығармашылық қабілетімен танылды. Зерде, ақыл Батыстағы дүниетанымның діни-феодалдық идеологияға қарсы бағытталған құралдарының біріне айналды. Зердені ғылыми негізде түсіну табиғаттың сырын ашуға, әсіресе, жаратылыстанудың негіздерін дамытуға, таным теориясын адам өмірінің кейбір салаларымен байланыстыра зерттеуге жол ашты. Философиялық негізде орта ғасырлық қасаң көзқарастан қайта өрлеу дәуірі ар-

¹ Гегель Г.Д.Ф. Лекции по истории философии. Соч., Кн.3. М.- Л., 1935. Т.11. С. 206.

қылы жаңа заманға өту ой мен зердеде көптеген өзгерістерді тудырды. Мұның өзі адам мен табиғаттың бірлігін басқаша қарауды талап етті.

Жаңа заманның дүниетанымы адам мен табиғатты бір-бірімен байланыстырып, олардың бірлігін негізден анықтаудың орнына, оларды жекелеп бөліп алып, бір-біріне қарама-қарсы қойды. Орта ғасырлық субъективтілікке (ой, сана, жан, тағы басқалары) объективтілікті, рухқа табиғатты, абстрактылы жекеге абстрактылы жалпылықты, субстанцияны қарама-қарсы қойды.¹

Табиғатты барлық жағынан зерттеуге, оны игеруге мүмкіндік ашылды. Мұның өзі өндіргіш күштердің қауырт тез дамуына жол ашты. Алайда табиғаттың ішкі және сыртқы даму белестері, оған тән ішкі қайшылықтар, олардың қалай өрістеп, қоғамның пайда болу және дамуына қандай ықпал ететіні, тағы басқа сұрақтар анықталмай қалды. Табиғат метафизикалық түрде, қатып-семіп қалған қағидалар негізінде зерттелді. Мұның өзі табиғатқа деген табынушылықты, оның заңдарын толық түсінбеушілікті тудырды, соның негізінде табиғаттың заңдары барлық құбылыстарға тән, олар адамның да мәнін ашуға мүмкіндік береді, өйткені, ол жан-жақты, әмбебап деген көзқарас пайда болды.

Ал табиғаттың ішкі мәні, оның қозғаушы күші ашылмаған соң ол абсолютке, сырттан тыс күшке бағындырылды. Табиғат жаратушы, табиғат өзін-өзі жаратқан әрі жарата береді. Табиғат белсенді, оның ішкі дамуы себеп-салдарлы. Олай болса табиғат — құдай. Осындай пантеистік дүниетаным жаңа дәуірде кеңінен өріс алды.

Дегенмен, табиғатты зерттеген жаратылыстану ғылымы әрі қарай оркендей берді. Адам баласы дүниені игеріп, оны меңгеруге кірісті. Табиғат өзінің дамуында “құдайдың” қасиетіне ие бола отырып, адамды, оның ақыл-зердесін тудырды. Осыған байланысты адам және оның мәні табиғаттың заңдары арқылы түсіндірілді. Осыдан келіп, табиғатты зерттеген жаратылыстану ғылымы басқа да білімдер саласында өз үстемдігін жүргізе бастады. Жаратылыстану ғылымы және оның орасан зор өркендеуі табиғатты да, адамды да түсінуге жол ашты. Бірақ бұл тек жол ғана еді.

¹ Методологический анализ историко-философского знания. К., 1984. С. 162.

Өйткені, табиғаттың сыры адамға ғана тән ақыл, зерде арқылы ашылуға тиіс. Ал ақыл мен зерденің мәні тек табиғат арқылы ғана анықталып отыр. Сөйтіп, жаңа дәуір философиясы табиғат пен ақыл арасындағы шешілмейтін сиқырлы шеңбер қайшылыққа тап болды. Бұдан шығудың жолы табылмады, үміт тек жаратылыстану ғылымында ғана деген қорытынды шықты.

Жаратылыстану ғылымдарының ішінен ерекше бөлініп шыққаны механика болатын. Сондықтан оның заңдары әлемді (жер мен көкті), оның механикасын, дүниені танып түсінуге бағытталды. Сондай-ақ, адамды түсіндіруге де әрекет жасалды. Механикамен сабақтасып, математика да өркен жая бастады. Математика мен механика өзара біріге отырып, әлемнің молшерлік мәнін, өлшемдік негізін айқындап берді. Алайда, мөлшерлік негізде түсіндірілген табиғаттың атрибуттары — уақыт пен кеңістік белгілі бір нысаннан оқшау алынып қаралды. Мұның өзі XVII-XVIII ғасырлардағы ғылым мен білімдердің арасындағы диалектикалық байланысты үзді. Өйткені, табиғаттың уақыт пен кеңістігі жеке-жеке қаралып, олардың ішкі диалектикалық бірлігі айқындалмады. Табиғат “рухтандырылды”, оның негізі адамның ақылы мен зердесі арқылы өлшенді. Сондай-ақ, бүкіл жаратылыстану ғылымы мен қоғам туралы білімдер өзара қатынаста болғанымен, олардың байланысы сыртқы механикалық түрде ғана түсіндірілді. Міне, осындай көзқарас сол кездегі философтар мен жаратылыстану ғылымдарының өкілдеріне тән болды.

Алайда, жаңа қоғам философия мен жаратылыстану ғылымдарының арасында тығыз байланыс тудыруға тиіс еді. Онсыз дүниеге деген жаңа көзқарас дами алмайды. Бірақ, олай болмай шықты. Жаратылыстану саласының дамуы қоғам алдына қойылған мақсатқа сәйкес келді. Өйткені, бұл көзқарас философияны жаратылыстану ғылымының жетегіне іліктірді.

Дегенмен, даму процесі диалектикалық жолмен жүреді. Жаңа дәуірдегі ғылымның, яғни жаратылыстану ғылымының дамуы сол кездегі философияның өркендеуіне ішкі мазмұны жағынан өзара сәйкес келді. Оларды біріктірген жалпыға бірдей әдіс — метафизикалық, механикалық әдіс болды. Бұл әдіс, ең алдымен, сол кездегі ғылымның даму-

ына байланысты шықты. Ғылым бұрынғы шашылған ұсақ-түйек ілімдерден бір арнаға жинақталған жүйеге айналуы қажет етті. Сондықтан ғылым білімдер жүйесіне айналды. Сонымен қатар ғылымдардың жекелеген таным тәсілдері философияға да тән әрі ортақ болып шықты.

Алайда метафизикалық, механикалық әдіс өзінің прогрессивті жақтарымен қатар, көптеген қиындықтарды да ала келді. Олардың ең бастысы — жаңа дәуір заманы, оның қоғамдық қарым-қатынастары толық ашылмай қалуымен байланысты. Себебі, бұл әдіс танымның мәнін түсінбейтін. Ол көп жағдайда жекелеген ғылымдар, әсіресе, жаратылыстану ғылымдары үшін маңызды болғанымен, адамды, қоғамды, жалпы тарихты түсінуге бөгет болды. Бұл әдіс, негізінен алғанда, пайымдаудың дәрежесінен аспайтын жағдайда еді. Сондықтан ол таным теориясында көптеген қиыншылықтар тудырды. Міне, осының себебінен келіп таным теориясында бір-біріне қарама-қарсы екі бағыт пайда болды. Олар сырт қарағанда ойлау процесіндегі ой-пікір, пайым мен зердеден келіп шықты. Олардың бірі эмпирикалық (эмпирия — латын тілінде тәжірибе), ал екіншісі рационалистік (рацио — латын тілінде ақыл, зерде) болып бөлінді. Бұлар кейін келе-келе бір-бірімен қарама-қарсы бағытқа айналды. Таным теориясындағы бұл екі бағыт философия тарихындағы, таным процесіндегі көптеген қайшылықтардың бетін ашты. Ал метафизикалық, механикалық әдіс таным теориясындағы осы екі ағымның диалектикалық байланысын анықтаудың орнына, оларды бір-бірінен алшақтатып жіберді. Бұл әдіс ақыл мен зердені тек табиғаттың, тіпті, құдайдың тудырған жемісі ретінде қарастырды.

§2. БЭКОННЫҢ, ДЕКАРТТЫҢ ЖӘНЕ ГОББСТІҢ ФИЛОСОФИЯЛЫҚ ЖҮЙЕЛЕРІ

Жаңа дәуірдегі ғылымның және оның жалпы әдісінің қалыптасып дамуы таным теориясындағы қайшылықтарды шиеленістіре түспесе, оларды шешудің жолдарын таба алмады. Мұның өзі метафизикалық-механикалық әдістің таным процесінде ой-пікірге, пайымға көбірек сүйенгенін айқын көрсетеді. Бірақ, біз осы дәуірдегі эмпирикалық бағытты пайымдаудан шыққан, ал рационалистік көзқарасты зердеден пайда болған деп түйіндеуден аулақпыз. Алайда, осы кезеңдегі ғалымдар мен ойшылдардың көзқарасына көңіл аудара отырып, Бэкон, Декарт, Гоббс сияқты ойшылдардың дүниетанымы мен таным теорияларында ой-пікірдің, пайымның ерекше орын алып отырғанын атап өтпеске болмайды.

Айталық, ағылшын ғалымы Ф.Бэкон “Жаңа Органон” атты шығармасында табиғатты өзінің зерттеу нысаны етіп ала отырып, одан алынған білімнің қандай әдіспен, қалай пайда болғанына назар аударады. Сөйтіп, ол философия мен ғылымда эмпирикалық және индуктивтік әдістердің негізін қалаушы болды. Бірақ, оның әдісінің бәрі тәжірибемен тығыз байланысты болып, кең көлемді теорияның тууына жол аша алмады. Мұндай тар өрістілік Бэкон сияқты философқа танымның әлеуметтік негізін ашып, адамның табиғатын түсінуіне мүмкіндік бермеді.

Ол табиғатты байлықтың көзі деп қарай отырып, оның негізгі мәнін, адамға қатысты жақтарын аша алмады. Сондай-ақ, ұлы философтың ғылыми жаңалықтарымен бірге, негізгі кемшілігі қоғамды, ондағы қатынастарды түсінуде де айқын көрінді. Ол орта ғасырдағы ақылдың адасушылығын тамаша көркем тілмен суреттеп бере отырып, оның мәнін терең түсіндіре алмады. Сондықтан да біз ағылшынның ұлы ғалымы, әрі философы Ф.Бэконның жаратылыстану саласындағы ғылыми еңбегін зор бағалай отырып, оған тән тар өрістілік оның ғылыми әдісінде, әсіресе пайымның шеңберінен толық шыға алмағандығында жатыр дер едік.

Мұндай тар өрістілікті сезе отырып, одан шығудың жолын ақылдан, зердеден іздеген француздың атакты ғалы-

мы, әрі философы Рене Декарт болды. Оның философиясы зерделі ойдың негізінде дүниені екі субстанциядан (латын тілінде - негіз деген мағынада), яғни материалдық және рухани негіздерден тұрады деп есептеді. Бұл екі субстанцияның мәнісі — басқа заттың бар болуынан тәуелсіз өмір сүріп тұрған зат бір-біріне бағынышты емес, бір-бірінен келіп шықпайды. Айталық, материалдық субстанция рухтан немесе санадан пайда болмайды. Сондай-ақ, идеалдық субстанция да алғашқы болып саналады, ол да өз алдына тәуелсіз, дербес. Бұл екеуінің өзіне тән ажырамас қасиеттері, атрибуттары бар. Материалдық субстанцияның атрибуты — тұрақ немесе өріс, ал идеалдық субстанцияның атрибуты — ойлау. Бірақ жаратылыстану саласымен жан-жақты айналысқан Декарт шын мәнісінде, осындай дуалистік (дуа — латын тілінде екі) көзқараста қала алмады. Ол кейбір мәселелерді шешкенде өзінің осы көзқарасынан әрдайым ауытқып кетіп отырды.

Декарт, ең алдымен, жаратылыстанушы ғалым болғандықтан оның ғылыми көзқарасы пайымнан гөрі зердені жоғары қойып, дүниетаным мәселесін сол арқылы шешуге тырысты. Өйткені ол көптеген шығармаларында математиканы аса жоғары бағалап, оның нақты дәл шешім тбатын принциптерін асыра дәріптеді.

Философиямен айналысқан Декарт математикалық принциптер сияқты философияны да абсолюттік негізде тудыру керек деп санады. Сондықтан да ол философияны негізгі бір тапжылмайтын, нақты принцип арқылы дамытуды көздеді. Философия тарихында әйгілі болған бұл принцип “күмәндану” деп аталады. Ұлы философ өзінің күмәндану принципін былай деп негіздеді: “Егер мен күмәндансам, онда менің ойлай алатыным сөзсіз. Егер мен ойлайтын болсам, онда менің өмір сүргенім”.

Бұл принциптің маңызы, ең алдымен, орта ғасырлық схоластикалық, қатып-семіп қалған ұғымдарға қарсы күресті ерекше күшейте түскендігінде. Сонымен қатар бұл принцип зерде арқылы таным процесіне қарай бағытталған жаңа жолды көрсетіп берді. Атап айтқанда, ол ең алдымен ешқандай да күмәндануға болмайды деп есептелген діни, орта ғасырлық көзқарасты ендігі жерде толығынан талқандап, оның нәтижесін іске алғысыз етіп шығарды. Сөйтіп, Де-

карттың күмөндану принципі ғылым мен философияның ескі көзқарастардан арылып, жаңалыққа бой ұруына мүмкіндік туғызды. Өз принципі арқылы Декарт ғасырлар бойы өзгермейді деп келген қиы қашқан қағидаларды теріске шығарды.

Декарттың бұл принципінің пайда болуы мен дамуы философия тарихында маңызы үлкен жаңалық болып, ойлау процесінің ілгері өрістеуіне жол ашты. Бұл принцип “егер мен күмөндансам, онда менің ойлай алғандығым” деген эмпирикалық, яғни тәжірибеге ғана сүйенген әдіске қарама-қарсы рационалдық әдістің тууына себепкер болды. Декарттың рационализмі ақыл мен зердені аса жоғары бағалап, оны білімнің негізгі қайнар көзі деп санады. Мұндай көзқарас білімнің сезім мүшелеріміз арқылы келетініне күмән туғызды. Өйткені, Декарттың ойынша, адамның сезім мүшелері үнемі алдайды, олар нақты білім жасауға дәрменсіз. Олай болса біз ойлау процесінде тек ақылға, зердеге ғана сенуіміз қажет. Декарттың рационализмі таным процесіндегі тәжірибе мен сезім мүшелерінің ролін анықтай алмағандықтан әдістегі сыңаржақтылықты тудырды. Сондықтан болар принциптің екінші жартысындағы: “Егер мен ойлайтын болсам, онда менің өмір сүргенім” деген идея Декарттың философиясында толығынан жүзеге асып, өз нәтижесін бере алмады. Демек, бұл принциптің екінші жартысы XVIII ғасырдың аяғында, XIX ғасырдың басында қалыптасқан классикалық неміс философиясының пайда болуына үлкен үлес қосқан негізгі тұтқа болды.

Декарттың зердені тым жоғары бағалауы, рационалды танымды асыра дәріптеуі таным процесіндегі сыңаржақтылықты тудырып, үлкен қиыншылықтарға алып келді. Сондықтан ұлы ғалым Декарт білімнің қайнар көзін таба алмай, өзі бір уақытта қатты сынға алған діни көзқарастардың негізгі қағидаларына жармасуға мәжбүр болды. Сөйтіп, оның рационализмі адамның басында туа пайда болатын идеялар бар деген қате қорытындыға алып келді. Декарт логика мен математиканың негізгі ұғымдары және принциптері адамның бойында туа біткен, олар тәжірибеден келіп шықпайды деп уағыздады.

Декарттың философиясы жаңа заман дүниетанымы да-

муына үлкен әсерін тигізді. Ол алдымен материя мен қозғалыстың арасын диалектикалық түрде бейнелей отырып, заманында үлкен оқиғаға айналған жаңалықтар ашты. Солардың ішінде ұлы ғалымның айнымалы шама туралы ілімі математикадағы жаңа беталыс болса, осының арқасында дифференциалдық және интегралдық есептеу қажет екендігі өзінен-өзі түсінікті бола кетті. Ал осы жаңалықты жалпы және тұтас алғанда Ньютон мен Лейбниц аяқтап шыққан еді.¹

Жаратылыстану саласындағы ғылыми жаңалықтар мен қоғам өміріндегі ұлы өзгерістердің орталығына айналып, жаңа қоғамның барынша дамып, өркендеуіне жол ашқан Англия елінің Т. Гоббс сияқты ойшылы дүниеге келді. Оның философиясы өзіне дейінгі өмір сүрген атақты ойшыл Ф.Бэкон бастаған ілімді ілгері дамытты. Бірақ, Гоббс Англияның аса күрделі әрі қайшылыққа толы дәуірінде өмір сүрген ойшыл еді. Сондықтан да ол өз заманында пайда болған ғылыми әдістерді пайдалана отырып, оларды қоғам өмірімен, адам туралы іліммен байланыстыруға тырысты. Сол себебінен біз бұл ойшылды Бэкон философиясын дамытушы ғана деп көрсетумен шектелмей, оның қоғамның саяси-әлеуметтік мәнін ашуда ерекше бой көрсеткен алдыңғы қатарлы көзқарастарына тоқтала кетуді жөн көрдік. Өйткені Гоббс қоғам мен адам туралы көптеген тың ойларды айта отырып, ойлау процесіндегі пайымның шеңберінен шыға алмағандықтан, саяси-әлеуметтік өмірді метафизикалық, механикалық әдістің негізінде ғана қарастырды.

Т. Гоббстың саяси-әлеуметтік, қоғамдық көзқарасын айқын бейнелейтін шығарма — “Левиафан”. Бұл шығарма қоғамның пайда болуын, оның даму жолдарын жан-жақты талдауға әрекет жасайды. Ұлы ойшыл қоғамды екі дәуірге бөледі. Алғашқы дәуір табиғи деп аталады. Мұндағы адамдардың барлығы тең құқылы, олар барлығына, яғни заттарға толық иелік етеді. Бірақ, бұл тең құқылық адамдардың арасындағы өзара қақтығысқа, соғысқа, бірін-бірі қырып-жоюға, сөйтіп адамзаттың жер бетінен құрып кетуіне әкеліп соғатын еді. Сондықтан адамдар өзара келісе

¹ Энгельс Ф. Табиғат диалектикасы. А., 1982. 212-б.

отырып, “мынау менікі, мынау сенікі” деген құқықтық қатынастарды тудырады. Мұның өзі әркімнің жеке меншігінің пайда болуына әкелді. Ал жеке меншікті қорғау керек. Ол үшін белгілі бір күш, әкімшілік орын, яғни мемлекет қажет. Ендігі жерде адам баласы екінші дәуірге аяқ басты, яғни бұлардың шығуы қоғамның тууына әкеліп соқты. Сөйтіп, Гоббстың ойынша қоғамның шығуы заңды түрде жеке меншік пен мемлекеттің тууына әкеліп соғады. Олай болса, жеке меншік, мемлекет әрі заңды, әрі қажетті, әрі объективті, әрі қасиетті. Ендеше, заңды түрде пайда болған бұл процеске қарсы шығуға болмайды.

Т. Гоббстың саяси-әлеуметтік көзқарасында жеке меншік пен мемлекеттің шығуы заңды процесс деп қаралып, оны қасиетті деп қастерледі. Олай болса, жеке меншік пен мемлекетке қарсы шығу адамзаттың табиғатына, белгілі бір заңдылыққа қарсы шығу деген сөз. Сөйтіп, ұлы ойшыл Т. Гоббс жаңа туған қоғамның мүддесін философиялық негізде қорғап шықты.¹

Зерделі ойға сүйенсек, Т. Гоббс өзінің саяси-әлеуметтік көзқарасында қоғам мен адамның мәнін метафизикалық, механикалық негізде түсіндірді. Мұның өзі қоғамды механикалық қатынастардың жиынтығы сияқты деп қарауға әкеліп соқты. Ал адам болса, ол тек қана табиғаттың жемісі, оның ақылы, санасы, ойы, зердесі жаратылыстану ғылымы арқылы түсіндірілді. Мұндай көзқарас адамның негізгі мәнін ашудан аулақ жатыр еді. Сондықтан болар, сайып келгенде, Гоббс адам адамға дос болмайды, керісінше, адам адамға қасқыр деген идеяны тудырды. Адамгершілік принциптерін ұсына отырып, жеке меншік тудырған мораль мен парасатты қатты сынады. Бірақ, адамды механикалық негізде қарау Гоббстың философиясында үлкен қайшылықтарға ұрындырды. Мұндай көзқарас жаңа қоғамда өмір сүрген адамдардың рөлін, қоғамдық еңбегінің мәнін

¹ Қазір біздің заманымызда Гоббстың жеке меншік туралы көзқарасын ұлы ойшылдың тар өрістілігі, қоғамды ақтап шығу деп сынау ағаттық болар еді. Өйткені, жетпіс жыл бойы өмір сүрген кеңестік қоғам ұжымдық меншіктің адамдарға берер пайдасын таныта алмады. Сондықтан да Т.Гоббстың шығармаларын, әсіресе, меншік, мемлекет, ондағы адамдардың қатынасы туралы идеяларын жан-жақты терең зерттеп, зейін қоя оқып шыққанымыз дұрыс сияқты.

ашып бере алмады. Сондықтан XVII-XVIII ғасырлардағы метафизикалық материализм үстемдік етіп тұрған кезеңде адамға деген дұшпандық көзқарас пайда болды. Міне, осының кесірінен адам жай механизмнің, сайып келгенде, машина деген ұғымның айналасында қалды.

Алайда, Т.Гоббстың саяси-әлеуметтік көзқарасы, оның мемлекет, қоғам, адам туралы ойлары кейінгі дәуірге ерекше әсер етті. Әсіресе, XVIII ғасырдағы француз философтары мен ағартушылары ұлы ойшылдың саяси-қоғамдық ықпалының негізінде өздерінің ойларын өрістетті. Француз ағартушылары ескі идеологияға қарсы күресте Гоббстың қоғам туралы негізгі идеяларын пайдаланды. Әсіресе, француз ағартушысы, жазушысы, демократиялық ағымның көрнекті өкілі Ж.Ж.Руссо осы философияның қоғам, мемлекет туралы идеяларын аса жоғары бағалап, өзі де соның ықпалында болды. Оны қатты толғандырған идеялардың бірі мемлекет пен ондағы адамдардың арасындағы қоғамдық қатынас болатын. Гоббстың айтуынша, адамдар өз мемлекетін өздері еркін құрады. Мұны олар дұрыс түсіне ме, жоқ па мәселе онда емес. Мәселе басқада. Адамдардың өз қолдарымен, өз ойларымен тудырған мемлекеті дами келе адамдарға өзінің үстемдігін жүргізеді. Өз қол астындағы бағынышты азаматтарды қуғын-сүргінге ұшыратып, жазалап түрмеге қамай бастайды. Мұндай жағдай бірте-бірте адамдарды еркінен айырып, құлдық жағдайда қалуына әкеліп соғады. Осыдан келіп, адамдар табиғаттың әлі танылмай жатқан қаһарлы күштерінен бірте-бірте босанып шыққанымен, Левиафан (бұл інжіл ертегісіндегі алып жыртқыш, жайын балық бейнесі) мемлекеттің құрығына ілігеді. Сөйтіп, адамдарды өздері құрып, өздері өмір сүріп отырған мемлекетті жатсынуы, огейсуі басталады. Гоббстың осындай философиялық идеясы келесі ғасырда пайда болған Ж.Ж. Руссоның көзқарасымен келіп ұласты. Сөйтіп Т. Гоббстың жатсыну, огейсу деген категориялары басқа да философтардың алдыңғы қатарлы көзқарастарының тууына үлкен әсер етті. Ағылшынның ұлы ойшылы Гоббстың бұл проблемасы жаңа туып келе жатқан қоғамның қайшылықтарын бірте-бірте түсінуге жол ашты десек, қателеспеген болар едік.

§3. СПИНОЗАНЫҢ СУБСТАНЦИЯ ТУРАЛЫ ІЛІМІ

Философия тарихында жаңа дәуірден басталатын таным теориясының екі ағымы (эмпиризм мен рационализм) толығынан қалыптасып, мұның өзі олардың арасында үлкен қайшылықтар тудырды. Бұл жағдайларға талдау жасай отырып, мұндағы пайым мен зердеге байланысты мәселелерді диалектикалық негізде шешу керек. Философия тарихына тереңірек үңіле отырып, мынандай бір ойды айта кеткенді жөн көрдік. Рационалистік ағымның сонау Р. Декарттан басталатын негізі әрі қарай дами отырып, диалектикалық ойдың пайда болуына зор ықпалын тигізді. Мұның өзі осы дәуірдегі зерделік ойдың кеңінен өріс жайғандығын айқындайтын дәлел. Біз осы ойымыздың дұрыстығына көз жеткізу үшін XVII-ғасырдағы ұлы ойшыл, философ Б.Спинозаның көзқарасына тоқтала кетуді жөн көрдік. Оның негізгі шығармалары “Этика”, “Құдай”, “Адам және оның бақыты туралы қысқаша трактат”, “Діни-ілімдік саясат туралы трактат”, тағы басқа да шығармалары негізінен рационалистік көзқарасты уағыздалы.

Б.Спиноза өзінің рационализмінде сол кездегі дедукциялық геометриялық әдісті пайдалана отырып, ойлау мен болмыстың арасындағы қатынасты логикалық тұрғыдан түсіндіруге тырысты, ойлау қарапайымнан күрделілікке, абстрактылықтан нақтылыққа қарай орлеу процесінде сезімділікке, тәжірибеге сүйенбей-ақ жаңадан білім бере алады. Бұл процесс қалай жүреді? Сондай-ақ, ақиқат дегеніміз не? Міне, Р.Декарттың философиясында толық шешілмей қалған осы сұрақтарға Спиноза жауап беруге кірісті. Ұлы философ, ең алдымен, дүние бір негізден тұрады, ол — табиғат деп есептеді. Ендеше, Декарт айтқандай субстанция екеу емес, ол — жалғыз. Табиғат — субстанция, себеп-салдарлы байланыстар өзіне-өзі себеп болып дамиды. Бұл субстанция-табиғат шығармашылық процесс. Мұндай шығармашылық тек құдайға ғана тән. Сондықтан Спиноза өзінің философиясында субстанция-табиғатты құдай деп қарайды. Бұл, әрине, толығынан алғанда діни-мистикалық көзқарас емес, мұндай ілім жаңа дәуірде орын алған пантеистік (құдай мен табиғат қатар жаратылған деген ілім) көзқарас болып табылады. Мұндай көзқарастың

пайда болуы зерделі ойдың жемісі екендігі өзінен-өзі көрініп тұр. Бірақ, бұл идея Р. Декарттың дүниетанымына қарама-қарсы. Өйткені, ол екі субстанцияны қатар өмір сүреді деп мойындаса, Б.Спиноза субстанцияны — табиғатты біреу ғана деп уағыздайды. Егер Декарт ойлауды адамның жанымен ұштастырып қараса, Б.Спиноза адамның жанын тек модус (субстанцияның қалпы) деп біледі.

Пайымға жете көңіл бөлмесе де, ұлы философ Спиноза субстанция-табиғат туралы көзқарасында көптеген зиялы ойлар айтты. Оның ойынша, субстанция-табиғат екі атрибуттан тұрады. Оның бірі — тұрақ, өріс, ал екіншісі — ойлау. Ұлы ойшылдың бұл көзқарасы оның шығармаларын зерттеуші ғалым-философтардың арасында әртүрлі талас пікірлер тудырды. Кейбір зерттеушілердің айтуынша, субстанцияның-табиғаттың атрибуты — тұрақ, өріс деп анықтау ойға қонымды болса да, ал енді біреулер субстанцияның екінші атрибуты ойлау деген пікірге келісе қоймайды. Кейбір зерттеушілердің айтуынша, бұл жерде, яғни философтың ойлауды табиғатқа тікелей қатысы бар, оның өмір сүру формасы деп есептеуі гилозоизмге (бүкіл табиғат ойлайды деген көзқарас) ұрындырып отыр. Ал шындығында, Б.Спинозаның ойлау — табиғат субстанциясының атрибуты деп анықтама беруі, біздің ойымызша, дұрыс пікір. Себебі ойлау процесі адамның материалдық органы — мидың ғана жемісі емес, ол бүкіл қоғамдық дамудың, қоғамдық қатынастардың туындысы. Ал қоғам дегеніміз — табиғаттың жалғасы, оның ілгері дамуы.

Спинозаның философиясы ойлау процесіндегі зердеге сүйене отырып, көптеген диалектикалық проблемаларды көтерді. Солардың ішінде адам туралы проблеманы қысқаша айтып кеткен жөн. Өйткені, Спинозаның философиялық жүйесі сырт қарағанда адам туралы емес, тек қана табиғат жөніндегі ілім сияқты болып көрінуі мүмкін. Шындығына келгенде, Спиноза адамды “күдай” дәрежесіне дейін көтермейді, керісінше, оны сол қалпында, оған тән кемшіліктерімен, жетістіктерімен талдауға әрекеттенеді. Оның диалектикалық көзқарасының бір ерекшелігі адам мен күдайдың арақатынасын терең талдап бергендігінде болып отыр. Ұлы ойшыл Спинозаның айтуынша күдай бар, бірақ адамдар оны басқаша бейнелейді. Кейде адамдар

өздерінің барлық қасиеттерін, бар ерекшеліктерін құдайға ғана таңып, келе-келе өздері бәрінен айырылып, жұрдай болады. Сөйтіп, құдай адамдар сияқты әрі жақсы, әрі жаман жақтары мен кемшіліктері бар, белгілі бір ұлтқа жататын бейне болып шыға келеді. Міне, сондықтан адамдар өздерінің қандай жағдайға душар болғандықтарын сезбей де қалды. Ал шындығына келгенде, құдай адамдарға түсініксіз, оларға сшқандай ұқсастығы жоқ абстрактылы белгісіз бір нәрсеге айналады. Сондықтан оны жеке алып бейнелеу, суреттеу, ол жөнінде дәлелді пікір айту өте қиын. Сөйтіп, Спиноза құдай мен адамның арасындағы байланысты анықтай отырып, құдай туралы ілімдегі дін иелерінің ұзақ жылдар, тіпті, ғасырлар бойы орын алып келген идеологиясына аямай соққы берді. Сонымен қатар, Спиноза “құдай жоқ” деп мәселені оп-оңай шешуге ұмтылған атеистерді де барынша сынға алды. Осыдан келіп ол “құдай” деген тек жалаң ұғым, ал шын мәнісінде ол — табиғат болып шығады. Оны түсіну үшін жан-жақты зерттеп, оның заңдылықтарын ашып, адам өмірінде, қоғамда, практикалық негізде пайдалана білу қажет деп білді.

Ендеше, адамнан тыс тұратын осы объективті күшті (табиғатты) алдымен түсініп, айқындап, оның қаһарлы ықпалынан шығу керек. Өйтпейінше, адамдардың табиғаттан өзін-өзі тани алмай қалуы сөзсіз. Сөйтіп, адамдар надандықтың өзәзіл күшінің құрбаны болады.

Шынында да, адамдар қаншама ғасырлар бойы надандықтың құрбаны болып, діни шырмаудан, реакцияшылдық-идеологиялық құрсаудан құтыла алмай келді. Әлі де болса олар осы тағдырдың тауқыметін басынан кешіруде.

Мұндай надандықтың күші адамдарды көктегі құдайға ғана емес, жердегі жеке адамға да табынушылыққа алып келгенін сан ғасырлар бойғы тарихтың тағдырынан да, біздің күні кешегі өмірімізден де көріп отырмыз.

Спинозаның философиясындағы тағы бір ерекшелік — өзі жаратылыстану саласын жетік білгенімен, философияны және өзінің көзқарасын геометриялық, математикалық формада баяндағанымен, ол жеке ғылымдар саласын асыра дәріптемейді. Мұның өзі оның философиясындағы ойлау процесінің негізгі бір танымдық әдісі ретінде қабылданып, зерде жаратылыстану саласының жетістіктерін толығы-

нан түсіндіруге бағытталды. Бірақ ол осы әдіс арқылы философияны жаратылыстану саласынан кейін қоюға барынша қарсы еді.

Айталық Спиноза атақты философ Декарттың “психико-физикалық” проблема арқылы “жан мен тәnniң” арақатынасын шешпекші болған әрекетіне ашықтан ашық қарсы шықты. Ол Декартты қиналдырған бұл мәселені “адамның жаны (рухы) мен тәnniң арасында ешқандай қатынас жоқ, болуы да мүмкін емес” деп зердемен бір-ақ шешті.

Ал бұлардың арасында себеп-салдарлы байланыстардың да орын алуына ешқандай қисын жоқ. Өйткені, олар (жан мен тән) екі бөлек нәрсе емес, керісінше, біреу-ақ, біртұтас. Спиноза бұл жерде денесіз жан бар деген даурықталы діни-теологиялық ағымдардың іргетасын қалаған идеологтарды, сондай-ақ, “жансыз дене” бар деген, “жан”, “рух”, “ойлау” т.б. категорияларсыз-ақ өмір сүруге болады деген метафизикалық, механикалық көзқарастарды тудырған ойшылдарды да сынап отті.

“Ойлаудың табиғатын” жекелеген индивидтің денесі мен миының ішінде жатқан құбылыстар мен оқиғалар арқылы түсінуге болмайтыны осы Спинозаның философиясында айқын көрінеді. Өйткені, бұл оқиғаларда сыртқы күдіретті себептердің, әмбебап қажеттіліктің әсері бейнеленген. Тек осы күштердің аясында ғана барлық денелер, оның ішінде адамның денесі қозғалып, іс-қимыл жасай алады. Ендеше, ойлау процесін тек мидың ғана жемісі деп қарау, жеке адамның денесімен ғана шектеу ағаттық болар еді. Ал ойлауды тудыратын тек қана адамның денесі емес, бүкіл шексіз денелердің жиынтығы. Адамның денесі болса, осы бір тұтастықтың, табиғаттың бөлігі ғана. Ал ойлауды субстанцияның, табиғаттың атрибуты, ажырамас қасиеті деп қарау сол заманда пайда болған механикалық, метафизикалық көзқарастың ғана әсерінен емес еді. Бұл — одан кейінгі жерде де екі жүз жылдан астам өмір сүрген, тек қана жаратылыстану саласының нәтижелеріне сүйеніп келген сыңар-жақ дүниетанымға қарсы бағытталған соққы болатын.

Кейін Спинозаның осы ойы көптеген ойшылдардың еңбегінде кеңінен қолдау тапты. Олардың ойларының негізін Ф.Энгельс қолдай отырып, ғылым мен таным саласындағы маңызын: “Алайда, пәле мынада: механизм сон-

дай-ақ, XVIII ғасырдың материализмі де абстрактылы қажеттіліктен еді, сол себепті де сол кездейсоқтықтан арыла алмайды. Материя адамның ойлайтын миын дамытады деген факті ол үшін таза кездейсоқтық болып табылады...”¹ — деп көрсетті.

Ойлаудың табиғаты белгілі бір дененің, оның іс-әрекетінің өзгешелігінде ғана емес, керісінше, оның нақты түрде денелік іс-қимыл жасау қабілетінде жатыр. Ендеше, дененің ойлау қабілетіне ие болуы оның өз іс-әрекетінің дүниедегі барлық денелер жиынтығының әмбебап қажеттігінен келіп шығатынын бейнелеуінде.

Бұл жерде Спинозаның нағыз ғылыми принципті ұстап, Декарттың діни-мистикалық негіздегі “ерік бостандығы” деген тезисіне қарсы шығып отырғанын байқаймыз. Декарттың “Ерік бостандығын”, яғни “жанның” (рухтың) іс-қимылға деген қабілетін материалдық денеге, белгілі бір жағдайлар жиынтығына абсолютті түрде тәуелсіз деп қарауы философия тарихында кейінгі ойшылдардың тарапынан кең қолдау тапқан еді. Бұл идея жаңа дәуірде Кант пен Фихтенің, олардың ізбасарларының қолдауына ие болып, біздің заманымызда экзистенциалистік философиялық көзқарастарға негіз болды. Спинозаның ойынша, бостандықты бұлайша түсіну біздің ақыл-ойымыздың объективті дүниені дұрыс ұғына алмауынан туған еді.

Осыған орай, Спиноза бостандық проблемасын ең алдымен объективті дүниені, табиғатты, яғни бізді қоршаған қажеттілікті танумен тығыз байланыстырды. Табиғатты, яғни қажеттілікті барлық адамдардың терең түсініп, соған тән адамдардың сапалық қызметі, одан шығатын олардың мақсаты мен оны іске асырудағы құралдары объективті дүниенің барлық жақтарының өзара байланысынан келіп шығады. Міне, мұндай көзқарас орта ғасырлық схоластикаға ғана емес, сол кездегі керітартпа философиялық ілімдерге де соққы болып тиді. Сондықтан мұндай көзқарасты фатализм деп атап, оның өміршендігін байқамау ағаттық болар еді. Күні бүгінге дейін өздерін материалистерміз деп кеуде қағатын кейбір ойшылдардың, философтардың Спиноза көрсетіп берген қажеттілік пен кездейсоқтық ди-

¹ *Энгельс Ф. Табиғат диалектикасы. А., 1962. 168-б.*

алектикасын әлі де түсіне алмай келе жатқанына таң қаламыз.

Спиноза өзінің еркіндікке берген анықтамасы арқылы объективті дүниенің негізіне зерделі ой арқылы жол ашып берді деуге болады. Оның қажеттілікті ұғыну адамдарды олардан тыс тұрған табиғи жағдайлардың көзсіз, соқыр құлына айналдырмай, керісінше, оның қожасына, билеушісіне айналдырады деген қағидасы өте маңызды болды.

Спиноза өзінің ілімінде материалды дүниені біртұтас, ешбір қоспасыз, ешбір бөлшектеусіз қарап, талдауды ұсынды. Бөлшектелген заттардың жиынтығы табиғатты құрап, ондағы қарама-қарсылықтар мен қайшылықтарды тудыра алмайды. Керісінше, қарама-қарсылықтар мен олардың қайшылығы біртұтас жалпылықтан, оның себеп-салдарлы өзара байланысынан шығады. Мұндай көзқарас ғылыми дедукциялық ақиқат жолы болатын. Егер эмпирикалық, күнделікті көзге бірден түсетін қарама-қарсылықтарды алып, оларды алғашқы деп қарап, талдай бастасақ, солардың ішіндегі бірлігін және қажетті өзара байланысын ашу мәселесі шешілмейтін қиындыққа тап болар еді. Осыдан келіп таным процесіндегі пайымның дәрменсіз тірлігі өзінің нәтижесіздігін көрсетер еді.

Ал Спиноза зерделік ой мен таным теориясын ілгері дамыта отырып, әуелі бастапқы бірліктің (тұтастықтың) негізін түсініп, одан оның не себепті бір-бірінен айырмашылықта болатынын, келе-келе тіпті қарама-қарсы жақтарға бөлінетінін зерттеуге кіріседі. Бұл негізгі принцип диалектикалық деп аталып, К.Маркстың “Капиталы” да осы принциптің ізімен эмпирикалық, нақты заттардың пайда болуының, олардың шығу тегінің, тарихи жолының логикалық формасын жасады.

Мұндай зерделік, диалектикалық принциптің тарихи жолы бізді таным процесі мен ғылыми талдауда жекені тұтастықтан бөліп алып, немесе жалпыны жекеден оқшаулап, олардың әрқайсысын асыра бағалаудан сақтандырады. Өйткені, жекені тұтастықтан бөліп қарау және оны асыра дәріптеу позитивизмге, неопозитивизмге әкеледі, яғни әрбір бірлік, тұтастық объективтік дүниеде емес, біздің ойлау процесімізде ғана, тілдің құрамында ғана деген теріс көзқарас туғызады. Ал тұтастықты, бірлікті жекеден бөліп

алып қарау, оны жоғары бағалай отырып, асыра дәріптеу бізден тыс идея, рух, ерік, тағы сол сияқтылар бар деп есептейтін, дүниенің өзі солардың жаратуының жемісі деп санайтын сонау Платон мен Шеллингтен басталып, Гегельмен аяқталатын философиялық сыңаржақ ағымға әкеледі.

Спинозаның зерделі философиясының тағы бір ерекшелігі — оның диалектикалық принциптерді тудыра отырып, оны өзінің ілімінде жан-жақты қолдануы. Ол Декарттың сыңаржақ рационалистік көзқарасына қарсы шыға отырып, дегенмен оның жаратылыстану іліміне сүйенеді. Алайда, Декарттың көзқарасындағы философияны ғылымдардың жиынтығы ретінде қарап, зерттеуге бағытталған пайымдаушы ойға ашық қарсы шығуы өзінің маңызын күні бүгінге дейін жоғалтқан жоқ.

Спинозаның ең негізгі зерделік ойға сүйенген идеясы — заттардың табиғатына да және зердеге де тән жалпылықтың, тұтастықтың болуын ашып көрсету. Идеялардың арасындағы байланыс заттардың байланысы мен реттілігіне сәйкес келуі керек. Ал бұл сәйкестік жалпы логикаға бағынады. Олай болмаған жағдайда ақыл-зерде өзіне тән логиканың жолымен ғана кетіп, тек шатастырудан басқа ештеңе тудырмайды. Ал ақыл-зерденің негізгі міндеті — абстрактылық ұғымдарды асыра дәріптемей, оларды өз орнында пайдалану.

Ғылым мен мәдениеттің логикасын жасау процесінде Спинозаның зерделі философиясының атқарған ролі ерекше. Ол ойлау процесінің диалектикалық мәдениетін жасады. Табиғат адам арқылы өзін-өзі тани ала ма? Немесе адам арқылы табиғатты денесіз және ешбір кеңістіксіз өмір сүретін “интеллект” ретінде ғана сезініп, тануға бола ма? Бұл берілген сұрақтар күні бүгінге дейін адам баласының дүниетанымы үшін өте маңызды болып отыр. Табиғатты танитын және оны зерттейтін “ақыл”, “рух” немесе “зерде” емес, тек қана нақты түрде кеңістік пен уақытта өмір сүретін, ақылға, рухқа, зердеге ие болған адам ғана. Тек адам арқылы ғана табиғат өзін-өзі және өзінің шексіздігін таниды. Мұның өзі сонау көне грек заманындағы Аристотельден бастап Спинозаға жалғасқан, кейінгі ойшылдар Шеллинг, Гегель, Шопенгауэр арқылы дамып отырған,

біздің заманымызға да келіп жеткен сыңаржақтықты, объективтілікті тым асыра бағалаған бағытқа соққы болып тиді.

Спиноза ғылымды және білімді қорғау үшін құдай туралы ілімнің тілін пайдалана білді. Ал қазіргі замандағы кейбір ойшылдар білімнің тілін пайдалана отырып, не түрлі реакцияшыл керітартпа көзқарастарды қорғап отырғанына таң қаласыз. Спинозаның қазіргі барлық философтардан айырмашылығы да осында.

Спинозаның философия тарихында қалдырған бір үлкен үлесі — оның монистік принципі. Бұл принцип бойынша табиғат жалғыз — біртұтас зат. Оның өзіндік ішкі даму заңдылығы бар. Ол уақытша ғана мәңгілік, кеңістік жағынан шексіздік пен шетсіздікке ие, ал енді субстанция тудырған модустар әрдайым өзгеріп, дамып отырады. Олар не мәңгі шексіз немесе уақытша шекті-шетті болып келеді. Мұндай зерделі көзқарас табиғатты біртұтас деп біледі, сонымен бірге ол механизм емес, заттардың механикалық қосындысына жатпайды деп атап көрсетеді. Табиғатты бұлай қарау, оның ішкі байланыстарын ашуға ұмтылу, диалектикалық процесс екендігін анықтау өз заманында үлкен жаңалық болды. Оның бұл диалектикасы жаратылыстану саласына үлкен септігін тигізіп, ондағы себеп-салдарлы байланыстарды толығынан ашуға жақындады.

Спинозаның диалектикалық дүниетанымы мынандай мәселелерді шешкенде де айқын көрінеді. Ол өзінің зерделі философиясында ең алдымен ақиқат туралы проблеманы жан-жақты зерттеп шықты. Ақиқатты жан-жақты талдай отырып, оның адасушылықпен диалектикалық өзара байланыста екендігін анықтады. Ұлы ойшыл адасушылықтың ақиқатсыз, ақиқаттың адасушылықсыз болмайтындығын айқындап берді. Ақиқат осы адасушылықтың мәнін аша отырып, шындықты көрсетті. Бұл көзқарас сонау Аристотель заманынан бері келе жатқан “ақиқат дегеніміз объектінің шындықпен сәйкес келуі” деген қағидаға қарама-қарсы еді. Олай болса, ақиқат объективті шындықтың өзін адасушылықпен байланыстыра отырып қарайды. Кейін бұл көзқарас классикалық неміс философиясының үлкен өкілі — Гегельдің ақиқат пен шындықтың диалектикалық байланысын ашуына үлкен ықпалын тигізді.

Спинозаның зерделік диалектикасы еркіндік пен қажеттіліктің өзара байланысын ашып, олардың таным процесінде маңызды рөл атқаратынын айқындап берді. Еркіндік дегеніміз, Спинозаның тілімен айтқанда, танылған қажеттілік. Олай болса, еркіндік адамның өз өміріне, оны қоршаған дүниеге тығыз байланысты. Сондықтан адам өзі өмір сүріп отырған ортаны жете танып, түсіну арқылы ғана еркіндікке ие болады. Мұндай көзқарас сол Спиноза өмір сүріп отырған заманда дүниеге деген ғылыми көзқарастың дамуына, қоғамдық өмірдің қайшылыққа толы қилы-қилы белестерін түсінуге барынша мүмкіндік беріп, ойлау процесінде жаңадан бір даңғыл жол ашты.

Алайда, бұл анықтама сол дәуірдің алдыңғы қатарлы ағартушылық көзқарасының жемісі болатын. Еркіндікті диалектикалық тұрғыдан түсіну кейінгі дәуірде, әсіресе, XVII-XIX ғасырларда басталды.¹

Спинозаның зерделік философиясы ғылымда да маңызды рөл атқарды. Өз заманының және одан кейінгі дәуірдің алдыңғы қатарлы ғалымдары мен ойшылдары оның жемісті идеяларына сүйене отырып, көптеген жаңалықтар ашты. Айталық, атақты психолог Л.Виготский “Эмоциялар туралы ілім” деген еңбегінде ұлы ойшыл Спинозаның психологиялық жоғары жүйке қызметінің физиологиясымен, психологиялық процестердің “сыртқы тәртіптерімен” өзара әрі тығыз байланысты екенін шебер түрде талдағанын және ұлы философтың осы принциптерінің өте маңызды екенін жан-жақты көрсетіп берген.²

¹ XIX ғасыр мен XX ғасырдың саяси-қоғамдық оқиғалары еркіндікті қажеттілік арқылы ғана ұғыну негізінде анықтаудың тар өрістілігін көрсетті. Сонымен, еркіндік адам өмір сүрген ортаны практикалық жолмен өзгерту болып табылады. Олай болса, еркіндік туралы анықтаманың ішкі диалектикалық байланысының екі жағы бар. Бірі — адамдардың өзін айнала қоршаған дүниені, қоғамды, қажеттілікті біліп, түсініп тануы. Бұл ғылымның және дүниетанымның ағартушылық бағытымен тығыз байланысты. Бірақ, мұнымен шектеліп қалуға болмайды. Еркіндіктің екінші жағы қажеттілікті, яғни, айнала қоршаған дүниені толығынан адамдандырып, өзгертуде жатыр. Бірақ, еркіндіктің бұл жақтарын бір-бірінен бөліп алып, әрқайсысын тым асыра бағалауға болмайды. Егер оның бірінші жағы қарапайым ағартушылыққа алып келсе, екінші жағы дүниені жалаң түрде адамнан қол үзіп өзгертуге, яғни, қайта құруға бағытталса, мұндай процесс өте қауіпті болады. Ол адамдардың сыңаржақ іс-әрекетін тудырады.

² Виготский Л. С. Собр. соч. в 6-и томах. М., 1984. Т. 6. С. 92-93.

Дегенмен, Б.Спинозаның зерделік философиясы ұзақ жылдар бойы (екі ғасырға тарта уақыт) бағаланбай, оны көптеген ойшылдар мойындамай келді. Соған қарамастан оның көзқарасы, дүниетанымы және зерделік философиясы қазіргі біздің заманымызда, нарықтық экономика өріс алып отырған кезеңде адамдардың ішкі дүниесін тану үшін ерекше маңызды болып отыр.

Спинозаның философиясы пайыммен шектелмей, қоғам өмірінің ендігі жердегі қайшылығы зерде арқылы анықталатындығын айқын көрсетті. Яғни Спинозаның зерделік философиясы сол заманның саяси-әлеуметтік, қоғамдық дамуына байланысты адамдардың практикалық қызметін жаратылыстану ғылымы арқылы зерттеумен тұйықталмады. Спиноза бұл мәселені, яғни адамның өмірі мен оның ойлау процесін, рухани дүниесін талдап түсінуде аксиоматикалық ғылыми-зерттеу жолдарының, олардың әдістерінің жеткіліксіз екендігін сезінді. Сондықтан болар, ол ендігі жерде өзінің рационалды әдісіне негізделген зерделі ойлау күшін пайдалануды мақұл көрді. Ал зерделі ойлау қоғам мен адам өмірінің сан қилы қиыншылықтарын тереңінен аша түсетін диалектикаға қарай бастайтын жол еді. Ендеше, Спинозаның философиясы диалектикаға қарай бет бұрды десек қателеспейміз.

Бірақ, жаңа дәуірдің XVII-XVIII ғасырларында философия тарихында диалектикалық әдіске келу көптеген қиын-қыстау жолдардан өтті. Ең алдымен жаңа дәуірдегі таным теориясында бір-бірінен алшақ кете бастаған эмпиризм мен рационализмнің өзара күресі, талас-тартысы бұл мәселені дер кезінде шешуге едәуір кедергі болды. Дегенмен соны әдіс, тың ой өрісін іздестіру, бірде пайымға, бірде зердеге бас ию жаңа дәуір философиясында кеңінен жүріп жатты.

§4. ЛОКК ФИЛОСОФИЯСЫ

Сондай ізденіс пен талпынысты біз ағылшынның көрнекті философы, қоғам қайраткері, ұлы ойшылы Дж. Локктың философиясынан айқын көреміз.

XVII ғасырда Англияда болған саяси-әлеуметтік өзгерістер ғылым мен техника саласында да, сондай-ақ, ойлау процесінің дамуында да көптеген жаңалықтар әкелді. Бұл жаңалықтар, әсіресе, 1688 жылғы Англиядағы қала буржуазиясы мен ауылшаруашылық аристократиясының өзара ымыраға келуімен тығыз байланысты еді. Осындай ірі төңкерістер мен өзгерістерді басынан кешірген ұлы философ Локк өз қоғамындағы қайшылықтардың шиеленісе түскенін шығармаларында айқын көрсетіп берді.

Оның “Адам ақыл-ойының тәжірибесі туралы” деген еңбегінде философия тарихында бірінші рет таным теориясының жүйеге келген негізі көрсетілді. Адамның ақылы, зердесі — зерттеудің негізгі нысаны. Сондықтан ақылдың мүмкіндігін, оның қабілетін зерттей отырып, оны қалай пайдалану керектігін білуіміз қажет. Білім қандай жолмен пайда болады? Ақыл білімге қалай келді? Локк осы мәселелерді шешуде жалаң рационалистік көзқарасқа сүйенген Декарттың дүниетанымын қатты сынға алды. Ол ең алдымен Декарттың білім “туа пайда болады” деген идеясын сынай отырып, сезімде жоқ нәрсе ақылда болуы мүмкін емес деп, эмпирикалық таным әдісін ұсынады. Адамның жаны ақ қағаздай тап-таза, оған белгі түсіріп, жазу жазатын сыртқы дүние. Ал сыртқы дүние сезім мүшелеріміз арқылы бізге әсер етіп, білім береді. Білімнің негізі тәжірибеде жатыр. Мұндай көзқарас сонау Бэконның философиясынан басталатын белгілі бір эмпирикалық бағыттың сара жолы болатын.

Локк философиясы зердені тек ақылдың деңгейінде, яғни алған білімдерді жинақтайтын қызмет түрінде ғана бейнелейді. Оның ойынша зерде (оны Локк ақыл дейді) дегеніміз жанның қабілетінің ең жоғарғы сатысы. Оның әрбір қадамы білімге қарай әкеліп, белгілі бір жаңалықтар ашып отырады.¹ Мұндай ойлау процесінің қабілеті ақиқатты тауып және зерттеуге бағытталады.

¹ Локк Дж. Сочинения. М., 1985. Т.1. С. 80-81.

Локк зерде (ақыл) мен әдістің өзара байланысын ашпақшы болып, олардың өзара ұқсастығын (білім мен пікірдің байланысын) көз алдымызға елестетеді. Егер ақыл ойлау қабілетінің сатысы ретінде білім алуға жол ашса, әдіс ақыл арқылы идеяларға ие болуға мүмкіндік береді.¹ Біздің ақылымыздың күші барлық заттардың көлемін толық қамтуға әлі жетпейді, дәрменсіз. Сондықтан білім белгілі бір қызмет арқылы пайда болып, өзінің таным қабілетінің арқасында адамды скептикадан және ақылдың жалқаулығынан құтқаратын болады.²

Локк сыртқы дүние бізге түйсіктер арқылы беріледі дей отырып, таным теориясында жаңа, тың пікір айтты. Ол түйсіктерді екіге бөледі: сыртқы және ішкі. Сыртқы дүние сезім мүшелерімізге әсер ететін түйсіктердің сапаларын, ал біздің ішкі дүниемізге әсер ететін түйсіктер эмоциямызды, сезімімізді тудырады. Локк түйсіктер идеясын әрі қарай дамыта отырып, солар арқылы келетін сапаларды жан-жақты зерттеп, терең талдайды. Ол сапаларды да екіге бөледі: “бірінші реттегі”, яғни объективті және “екінші реттегі” субъективті. Бірінші реттегі объективті сапалар дегеніміз — заттар мен процестерге тән, ал екінші реттегі субъективті сапалар дегеніміз — заттардың өзіне тән сияқты, ал шындығында оларда болмайтын біздің сезім мүшелеріміз арқылы берілетін сапалар. Бірінші реттегі сапаларға шама, фигура, мөлшер, қозғалыс, тыныштық, тағы басқалар жатады. Ал екінші реттегі сапаларға түс, дыбыс, иіс, тағы сол сияқтылар кіреді. Локк бұл жерде өзінің таным теориясында табансыздық көрсетіп отыр. Өйткені, сапаларды бұлай бөліп, олардың объективті және субъективті жақтары бар деп есептеп, оларды бір-біріне қарама-қарсы қоюы дұрыс емес. Өйткені, сапалар заттың ішкі біртұтас айқындығын негіздейді. Сапа затқа ғана тән. Оны заттан бөліп алып қарауға болмайды. Сапаны заттан бөліп алу жалаң субъективизмге бастайтын жол. Локктың сапаларды бір-бірінен айырып қарауы, оның объективті және субъективті жақтарын қарама-қарсы қоюы, философия тарихында жаңа ағымның — субъективтік философияның пайда болуына әкеліп соқты.

¹ Локк Дж. Сочинения. М., 1985. Т.1. С. 92.

² Там же. С. 94.

Алайда Локктың пайымға сүйенген философиясы зерделік ойдағы жіберген қателіктерді айқын көре білді. Мұның дәлелі ретінде оның француз философы Декарттың “Туа пайда болатын идеясын” сынағанын атап өтуге болады. Білімнің көзі — тәжірибеде деген эмпирикалық көзқарасты дамыта отырып, Локк ешқандай да туа пайда болатын білімдердің болмайтынын анықтап берді. Ол өзінің шығармаларында адамның қабілеті туа пайда болады деген көзқарасты да негізсіз деп атады. Егер мәселе осылай болатын болса, туа пайда болатын идеялар мен қабілет үшін осыншама күрес жүргізудің қажеті не? Сондықтан “белгілі бір зат бірде болады, ал бірде болмайды деу мүмкін емес” деген қағида арқылы ақылды тым асыра бағалаған, адамның идеясы мен қабілеті туа пайда болады деген көзқарасты аямай сынға алды.¹ Міне, осы қағидалардан философтың ақылдың өзін белгілі бір қабілеттіліктен, яғни сыртқы дүниенің әсерінен пайда болатынын айқындап бергенін көреміз.

¹ Локк Дж. Сочинения. М., 1985. Т.1. С.99.

§5. БЕРКЛИ МЕН ЮМ ФИЛОСОФИЯСЫ

Англиядағы саяси-әлеуметтік жағдай өндіріс қатынастары мен өндіргіш күштердің арасындағы қайшылықтың кеңінен өріс алғанын айқындады. Бұдан біз Локктың таным теориясындағы табансыздығын кейбір ойшылдардың өз мақсатына толық пайдаланғанын байқаймыз. Осыған байланысты атақты ағылшын философы Д.Ж. Берклидің (1685-1751) дүниетанымын атап өтуге болады.

Дж. Беркли “Адам білімінің бастамасы туралы трактат”, “Гилас пен Филонустің арасындағы үш әңгіме”, тағы басқа шығармаларында субъективтік философияны негіздеді. Ол, ең алдымен, өз заманындағы ғылымға сүйенген көзқарастың негізі болып отырған материя туралы ілімге барынша қарсы шықты. Философтың ойынша, бұл ілім тым абстрактылы, әрі қисынсыз. Оның ойынша, біздің ақылымыз адамның сезім мүшелері арқылы келген қабылдаудан, түйсіктен құралады. Ол өзінің ойын: “Сезімдік қабылдау тым дөрекі, дегенмен онда да өзіндік айырмашылықтар бар... көз бен құлақ адамның жанына қажетті материалдарды қамтамасыз етеді” деп сабақтайды. Сол арқылы бұл сезім органдары дүниені қабылдап алып, тани алады. Осы сезімнің тәжірибелері арқылы біз жанның ең төменгі қабілетімен танысамыз да, содан жоғарғы танымға қарай көтерілеміз. Сезім біздің жанымызға қажетті бейнелерді береді. Олар ойдың елестетуі арқылы объектілерге айналады. Ал осы елестетулердің қызметін қарайтын және соларға әділ баға беретін — пайым. Пайым өз қызметінің нәтижесінде зерденің нысанына айналады...”¹ Міне, біз байқап отырғандай, Беркли таным процесіндегі сезімділіктің де, пайымның да, олардан жоғары тұрған зерденің де қызметін айқын көрсетіп отыр. Дегенмен, ол пайымды тым қарапайым түрде қарастырып, оны ғылыми білімдер жинақтайтын қабілеттіліктен бөліп алып отыр. Ал зерде болса, философтың ойынша, пайым қызметінің нәтижелерін жинақтаушы ғана. Мұндай идея сол кездегі саяси-әлеуметтік жағдайға байланысты таным процесінің тар өрісті-

¹ Беркли Дж. Сочинения. М., 1978. С. 493

лігін көрсетіп қана қоймай, пайым мен зерденің арасындағы диалектикалық байланысты да анықтай алмады.

Беркли өзінің таным теориясында Локктың табансыздығын пайдаланып, оның сапаларды екіге бөлінуіне айырықша назар аударды. Беркли, ең алдымен Локк дәлелдеп берген бірінші реттегі сапалар туралы идеяны қатты сынға алды. Егер біз дүниені сезім мүшелеріміз арқылы қабылдайтын болсақ, онда біз сапалардың объективтілігін, санамыздан тыс тұратынын біле алмаймыз деді. Өйткені, қандай ғана болмасын зат — түйсіктердің жиынтығы.

Алайда Берклидің шығармаларында пайым мен зерде туралы біраз ойлар айтылған. Ол бір сөзінде “заттарды біз сезім арқылы қабылдаймыз, ал зерде арқылы біз тұжырымдап, қорытынды жасаймыз”¹, — дегенді айтады. Сондай-ақ, философ білімнің тек пайым арқылы қабылданатынын да атап көрсетеді.

Дегенмен, Беркли зерденің рөлін, оның таным процесіндегі алатын орнын бейнелей отырып, оны жоғарыда тұрған бір күшке, жалпы принципке бағындыруға тырысты. Философ “заттар зерденің бұйрығымен ғана қозғалады. Сондықтан ол біздерде қозғалыстың принципі болып аталады. Әрине, ол жай, қарапайым бағынышты принцип. Өйткені, оның өзі ең алғашқы, әрі жалпы принципке тәуелді”², — деді. Сондай-ақ, Беркли адамның ақыл-ойы — зерденің танымды кеңейтіп, оны әрі қарай дамытатын қабілетке ие болатын процесс екенін де айқындады. Дегенмен, ол зерде мен тәжірибе бізге ақыл мен жаннан басқа белсенді ештеменің жоқ екенін көрсетеді деп, таным процесін объективті дүниеден бөліп алып қарап отыр.³ Сөйтіп Беркли өзінің субъективтік көзқарасымен бір жағынан ХІХ ғасырдың аяғы мен ХХ ғасырдың басында пайда болған субъективтік философиялық ағымдардың шығуына негіз қалады.

Алайда, Дж.Берклидің субъективтік көзқарасы таным теориясындағы қиыншылықтарды одан сайын шиеленістірді. Ендігі жерде пайымның да, зерденің де рөлі белгілі бір

¹ Беркли Дж. Сочинения. М., 1978. С. 145

² Там же. С. 170.

³ Там же. С. 374-375.

тұйыққа тірелді. Міне, осы қиыншылықтарды шешу процесінде Д. Юм (1711-1776) философиясының маңызы ерекше болды. Ол ағылшынның Локк бастаған эмпиризм философиясын әрі қарай дамыта отырып, таным теориясының тек сезім мүшелеріне ғана сүйенетінін, сөйтіп, түйсіктердің асыра дәріптелетінін атап көрсете отырып, орын алған қайшылықтарды шеше алмады. Д.Юм өзінен бұрынғы ойшылдардың ізімен адам танымының шығатын арнасы сезімдік тәжірибе деп мойындады. Олай болса, сезімдік тәжірибе түйсіктердің жиынтығы. Ендеше, адам дүниені сезім мүшелері арқылы ғана танып, одан шығып кете алмайды. Біз сезім мүшелерімізден тыс не бар екенін білмейміз, оны ақыл да айыра алмайды.

Д.Юм өзінің “Адамның табиғаты туралы трактат” деген еңбегінде материалдық дүниенің бізден тыс өмір сүріп тұрғандығы, оны танып білуге болатындығы жөнінде күмәнданады. Мұндай күмәндану скептикаға апарып ұрындырды. Философтың айтуынша, адамдардың ақыл-ойы, зердесі өз басының рухани тәжірибесіне ғана сүйенбейді. Д.Юм зерденің бір уақытта әлемге әйгілі болып үстемдік еткенін мойындайды. Бірақ, кейін оның маңызы төмендеді. Философ осы шығармасында зерде туралы: “Зерде әуелі өз билігін әлемге жүргізіп келді. Одан соң оған деген бағыныштылық туды. Оған қарай икемделу, оны құптаушылық пайда болды. Бірақ бірте-бірте оған қарсылар шығып, зерденің күшін азайта бастады. Сөйтіп, зерденің өзі скептикаға ұрынып, одан соң догмалық қағидалармен қарулануға мәжбүр болды ¹”, — деді.

Философтың айтуынша, біз таным процесінде сезім мүшелерімізге ғана сүйенсек, одан тыс тұрған дүниенің бар екеніне көз жеткізе алмасақ, онда себеп-салдарлы байланыстар да жоққа шығады. Мұның өзі Д.Юмның ғылыми білімге, оның практикалық нәтижелеріне қарсы шығып, оның теориялық негізін мойындамауын көрсетеді. Оның айтуынша, білімнің негізгі мақсаты — дүниені тану, болмыстың мәнін ашу емес, керісінше, адамдардың практикалық өміріне қолданатын қару бола білу. Ал объективтік

¹ Юм Д. Сочинения. М., 1966. Т.1. 580 б.

шындық біз сезім мүшелерімізге жинақтаған процесс қана. Оның себебі бізге белгісіз, әрі түсініксіз.

Д. Юм барлық ғылымдар негізге алатын детерминизмді, себеп-салдарлы байланыстарды жоққа шығарды. Оның ойынша, ғылымда пайда болған себептілік ұғымы адамдардың субъективті тәжірибесінде ғана орын алады. Мұндай ұғымның, Д. Юмның ойынша, психологиялық мәні ғана бар. Өйткені, біз тек қана құбылыстардың кезектесіп отыратынын байқаймыз. Бір құбылыстың артынан екіншісі келсе, біз оны себеп-салдарлы байланыс дейміз. Ал негізінен алғанда бұл қате. Біздің себеп-салдарлы байланыс деп жүргеніміз есімізде әбден қалыптасып, қатып қалған ескі дағды ғана. Одан арылуымыз керек.

Сөйтіп, Д. Юмның пайымдық козқарасы сыңаржақ кеткен эмпиризмді дүниені тануға болмайды деген агностицизм идеясына әкеліп ұрындырады. Мұның өзі таным теориясындағы эмпиризмнің екінші жағы рационализмнен бөлініп қалғанда, шыға алмайтын тұңғыыққа тірелгенін көрсетті. Тегі содан болар, Д. Юм өз заманындағы зерденің маңызын анықтай алмады. Ол зердені аффектілермен¹ салыстыра қарады. Оның ойынша, өте тез, шапшаң және тым баяу аффектілер бар. Өте тез, шапшаң аффектілер адамның еркіне зор белгі қалдырады. Осылардың барлығы адамның көңіл-күйіне, елестету қабілетіне, олардың әдетіне әсер етеді. Ендеше, зерде де сол сияқты.

Д.Юмның пайымдау философиясы өз заманының, өз тегінің, әсіресе, буржуазия қауымының жағдайынан туған еді. Мұның өзі тек пайымға ғана, яғни жаңа әлеуметтік топтың жалаң іс-әрекетіне ғана негізделген қызметтің мәнін көрсететін ойлау процесі болатын. Д.Юм тек қана жалаң пайымға сүйену нендей жағдайға әкеліп соғатынын өзінің шығармашылығы арқылы айқын көрсетіп берді.

¹ Аффект - ашу-ызадан, долданудан туатын процесс

§6. ЛЕЙБНИЦ МОНАДОЛОГИЯСЫ

Бірақ, XVII ғасырдың аяғы мен XVIII ғасырдың басында Батыс Еуропадағы саяси-әлеуметтік және экономикалық жағдай тудырған ғылым мен зерделі ойлау процесінің әрі қарай дамуы философия тарихындағы үлкен өзгерістердің пайда болуына әкеліп соқты. Міне, осындай тарихи құбылысты данышпандықпен көре біліп, оны өз шығармаларында жан-жақты талдап берген немістің атақты ғалымы, көрнекті философ Г.Ф.Лейбниц (1646-1716) болды. Ол Германиядағы жаңа қалыптасып келе жатқан капиталистік қатынастардың негізінен туған ғылыми теорияларды айқын көре білді.

Жаңа дәуірдегі таным теориясында эмпиризм мен рационализмнің арасындағы күрестің шиеленіскен жағдайы Лейбницке де өз әсерін тигізді. Ол өзінің “Адам зердесінің жаңа тәжірибелері”, “Монадология” деген еңбектерінде таным теориясындағы рационалистік әдістің әрі қарай дамуына кеңінен жол ашуға тырысты. Алайда, оның рационализмі таным теориясындағы шиеленіскен қайшылықтардың түйінін шеше алмады.

Г. Лейбництің рационалистік көзқарасы оның ғылыми-зерттеу жұмыстарымен жан-жақты ұштасты. Ол өзі әрі физик, әрі математик, әрі механик, тағы басқа ғылымдардың негізін қалаушы болды. Оның осы ғылыми білімдер саласындағы пайымдық қызметі философиялық жүйені зерделік негізде толығынан жасап шығуға бөгет болмады.

Г. Лейбництің рационализмі өзіне дейінгі ойшылдарға, әсіресе, Декарт пен Спинозаға қарсы бағытталды. Ол өзінің рационалистік көзқарасында осы ойшылдардың дүниетанымындағы негізгі кемшіліктерге тоқталды. Егер Декарт өзінің философиясында дүние екі субстанциядан тұрады деп, ал Спиноза ол субстанция — табиғатты жалғыз деп есептесе, Г. Лейбниц мұндай ойлардың ағат екендігін дәлелдеуге тырысты. Оның ойынша, субстанция ұшы-қиыры жоқ дүние заттары болып есептеледі және ол өте көп. Философ әрбір субстанция болмыстың “біреу”, яғни жалғыз екендігін, монада (дара, қарапайым деген сөз) екендігін

анықтады.¹ Монада материалдық емес, ол рухани атом. Кез келген монада әрі жан, әрі дене, сол екеуінің бірлігі. Монадалар арқылы материя мәңгі қозғалыс қабілетіне ие болды. Сөйтіп, ол материя мен қозғалыстың бір-бірінен ажыраспайтынын және өзара бірлікте екендігін анықтап берді.

Әрбір монада бір жағынан алғанда форма, ал екінші жағынан алғанда материя. Бірақ, форма материалдық емес, ол мақсаттылық негізде қозғалатын күш. Ал дене болса, механикалық күш. Бірақ, табиғатты механика арқылы, соның күштерімен, заңдарымен түсіндіру мүмкін емес. Олай болса, таным процесіне мақсаттылық принципін енгізу керек. Сонда әрбір монада, бір жағынан алғанда, барлық қозғалыс-қимылдың ішкі себебі және екінші жағынан олардың мақсаты. Философтың ойынша, жан дегеніміз дененің мақсаты. Бірақ, бұл дененің ішкі қозғалысын айқындайтын мақсат. Ендеше, осы ішкі мақсатқа қарағанда дене — жанның құралы ғана. Бұл жерде біз Г. Лейбництің дүниені механикалық негізде танудың тар өрістілігін байқап, одан шығудың жолын ол мақсаттылық принципі арқылы таппақшы болғанын көреміз. Философтың бұл принципі таным теориясында ғана емес, барлық ғылымдар саласында да үлкен рөл атқарды десек асыра айтқандық емес.

Субстанция ретінде әрбір монада бір-бірінен тәуелсіз. Бірақ, олар бір-бірінен бөлініп жатқан дүние емес. Әрбір монада бүкіл әлемнің құрылымын бейнелейді. Сондықтан болар, Г. Лейбниц монаданы әлемнің “тірі айнасы” деп атайды. Барлық монаданың екі түрлі табиғаты бар: бір жағынан ол — белсенді, рухани болса, екінші жағынан ол — енжар, материалдық. Монаданың ішіндегі үнемі болып тұратын өзгеріс пен қозғалыс ондағы негізгі принципке байланысты. Монадалардың дамуы арқылы көрінетін оның ұшы-қиыры жоқ әртүрлі жағдайлары оның материалдық емес, идеалды екендігін, яғни түсініктер екенін мойындайды. Олай болса, барлық монадалардың дамуына негіз болып отырған да осы түсініктердің күші. Бұл күшті Г. Лейбниц перцепция деп атайды. Барлық монадаларға тән қасиет осы түсінік. Бірақ, перцепция санада орныққан дей алмаймыз, ол негізінен табиғаттағы жан-жануарлар мен бас-

¹ Лейбниц Г.В. Сочинения. М., 1983. Т.2. С. 386.

қа да организмдерге тән. Ал адамдарға тән қасиет — өзіндік сана қабілеті. Оны Лейбниц апперцепция деп атайды. Түсініктер қабілеті барлық монадаларға тән дей отырып, философ микродүниенің денелерін ашты. Мұның өзі біздің заманымыздан екі ғасыр бұрын ашылған ұлы жаңалық. Монадалар, Лейбництің ойынша, тек атомға ғана емес, сонымен бірге микродүниелерге де ұқсас. Оның ойынша, бұл “кіші дүние” әлемнің қысылған формасы.

Міне, біздің байқап отырғанымыздай, Г. Лейбництің таным теориясы мен монадалар идеясы оның зерделік ойынан келіп туып отыр. Монадалардың әртүрлі болуы, әр сатыда дамуы бейнелеу қабілетінің әртүрлілігіне байланысты. Төменгі сатыдағы монадалар қараңғы қабылдауға ие болған. Олар не өздерін, не өзгені айыра алмайды. Одан кейінгі саты күңгірт елестетуден тұрады. Мұндағы монадалар барлық заттарды өзінен айыра алады, бірақ, өзін-өзі түсіне алмайды. Олар елестеген нәрсені өзінен де, басқалардан да айыру қабілетіне ие болады. Г. Лейбництің бұл жердегі зерделі ойы монадалардың қалыптасуы арқылы адам баласының пайда болып, өсіп-жетілгенін және дамуын көрсетіп отырғандай.

Г. Лейбництің таным теориясындағы негізгі мәселелердің бірі — дамушы сананың әртүрлі сатыларының айырмашылығын көрсету. Оның ойынша, сана әрдайым даму үстінде. Ол қараңғы сананың айқындыққа өтіп отыратынын көрсетіп берді. Осыдан келіп Лейбниц мынандай қорытынды жасады: әрбір қазіргі монада, біріншіден, болашаққа ұмтылса, екіншіден, оның өткен дәуірі бар. Әрбір монаданың болашағы (сондай-ақ, өткен дәуірі) өзіне және де оның ішкі танымдық мазмұнының әрі қарай дамуына байланысты. Философтың бұл көзқарасы сол кезде кең өріс алған механикалық ілімге қарама-қарсы тұр. Оның ойынша, әрбір даму — сапалы жаңа процесс.

Г. Лейбництің көзқарасы жаратылыстану саласын пайымдауға ғана негізделмей, зерделік ойлаудың барлық мүмкіндігін пайдаланып отыр. Сондықтан ол таным теориясындағы бір-бірімен шайқасып келген эмпиризм мен рационализмге тән сыңаржақтылықтан қалайда құтылмақшы болды. Сол себептен ол рационалист Декарттың білім туа пайда болады деген идеясын қатты сынға алды. Алай-

да, Лейбниц таным теориясында рационализмнің ықпалынан толық шыға алмай, туа пайда болмаса да ақылда (зердеде) орын алатын кейбір идеялар бар деуге мойын ұсынды. Олар дайын күйінде емес, тек мүмкіндік түріндегі ақылдың орналасуы. Бұл мүмкіндіктер қалайда болсын жүзеге асуы керек. Оның ойынша егер біз өзіміздің ішкі дүниеміздегі “мен”-ді, “өзіндік сананы” мойындайтын болсақ, онда сыртқы заттарға бағынбайтын қабілеттіліктің орын тебетінін айтқанымыз жөн. Өйткені, бұл ақылдың, зерденің табиғаты және ол өзін-өзі ғана қабылдайды.¹ Лейбництің осы ойы оның рационалистік көзқарастың бір-жақтылығынан шығып кете алмағанын көрсетеді.

Сонымен біз жаңа дәуір философиясына қысқаша шолу жасай отырып, бұл дәуір ойшылдарының көзқарасында, әсіресе, таным теориясында бір жақты ойлаудың пайымдық негізі кең өріс алғанын байқаймыз. Мұның өзі қоғамдағы жаңа өндірістік қатынастардың, өнеркәсіп орындарының дамуына, солардың негізінде ғылым мен техниканың өріс ала бастауына байланысты болды. Екінші жағынан ойлау процесі жаңа заман тудырған шиеленіскен қайшылықтарды шеше алмай, пайымның тар өрістілігін көрсетті.

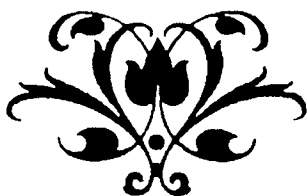
Сондай-ақ, жаңа замандағы дүниеге деген көзқарастың зерделік ойлау процесі негізінде дамығаны сөзсіз. Өйткені, бұл дәуірде адам жаңа жерді, елді-мекенді, табиғаттың сырларын ашумен ғана шектелген жоқ, ол өзінің қызметі арқылы ең алдымен өзін-өзі ашты. Осы заманның көптеген ойшыл — философтары дүниені және адамды тану процесінде ғылыми әдіспен, пайыммен ғана шектеліп қоймай, зерденің терең мағыналы ойлау жүйесімен қаруланып, соны пайдалана білді. Осы тұрғыдан біз ұлы Гегельдің “жаңа заман философиясы, ғылымы, көзқарасы тек пайымдық дәрежеде қалды” деген идеясын толығынан қолдай алмаймыз. Жоғарыда айтылғандай, жаңа заман ойшылдарының біразы пайымдық ойлаудың ықпалында болса, ал Декарт, Спиноза, Лейбниц сияқты философтар зерденің дүниетанымдағы рөлін анықтай отырып, болашақ ғылым-

¹ Гайденко П.П. Эволюция понятия науки (XVII-XVIII вв.). М., 1987. С. 307.

дардың ғана емес, сонымен қатар диалектика сияқты жалпы әдістің пайда болуына жол ашты.

Алайда жаңа дәуірдің таным теориясындағы эмпиризм мен рационализмнің арасындағы күрес, олардың бір-бірімен бітіспейтін екі көзқарасы пайым мен зерденің өзара тіл табысуына үлкен бөгет жасады. Бұдан кейінгі даму ойлау процесіндегі пайым мен зерде сияқты әрі әдіс, әрі көзқарастық рөл атқаратын процестердің бірлікте болуын талап етті. Оның үстіне XVII ғасырдың аяғы мен XVIII ғасырдың басында белең алған шиеленіскен тарихи-әлеуметтік қоғамдық қарым-қатынастар бір-бірінен алшақ кеткен ойлау жүйесін адамдардың материалдық, заттық, практикалық қызметін түсіну арқылы біріктіруді күн тәртібіне қойды. Сондықтан осы мәселелерді шешуге ең алдымен классикалық неміс философиясы белсене ат салысты.

КЛАССИКАЛЫҚ
НЕМІС
ФИЛОСОФИЯСЫ



§1. КАНТ ФИЛОСОФИЯСЫНЫҢ МӘНІ

Жаңа дәуірден бастап дамыған қоғамның өндірістік қатынастары XVIII ғасырдың аяғы, XIX ғасырдың басында Батыс Еуропа елдеріне көптеген өзгерістер мен жаңалықтар ала келді. Ғылымы, өндірісі мен техникасы жоғары дәрежеде дамыған Англия сол кездегі елдердің алдыңғы қатарына шықты.

Капиталистік даму процесі біртіндеп еніп, елдегі әлеуметтік жіктелуді күшейте бастағандықтан, Францияда жаңадан көптеген саяси ілімдер мен көзқарастар туды. Соның негізінде революциялық идеялар белең алып, мұның ақыры саяси төңкерістерге алып келді. Ал осы кездегі Германия үшін капиталистік қарым-қатынастың кеңінен дамуы болашақтың ісі сияқты еді. Өйткені неміс жерінде бытыраңқы, ұсақ (үш жүзге тарта) мемлекеттер пайда болып, олардың арасында шиеленіскен соғыстар жүріп жатқандықтан, жалпы елдің экономикасы мен саяси дамуы кенжелеп қалды.

Алайда, Германияда осы кезде ғылым мен мәдениет, әдебиет пен өнер ерекше дамып, осы салаларда дүние жүзін таң қалдырған ұлы жаңалықтар ашылды. Сондықтан неміс ойшылдары Батыс Еуропадағы осы тарихи дамуды басынан кешіре отырып, ағылшындар және француздардың мәдени, рухани дамуының байлығын бойына сіңіре отырып, жаңа классикалық философияның озық үлгілерін берді. Классикалық неміс философиясы бүкіл философия тарихындағы мұраны игеріп, алдыңғы қатарлы мәдениет пен ғылымға сүйеніп, сол кездегі қоғамдық дамуды терең талдай отырып, жаңа диалектикалық әдістің, таным теориясының, логиканың шығуына түрткі болды. Классикалық неміс философиясы ойлау мен болмыстың диалектикалық байланысын аша отырып, танымдағы субъектінің рөлін айқындады. Сондай-ақ, ойлаудың болмысқа қатынасы арқылы таным теориясындағы объекті мен субъектінің диалектикалық арақатынасын ашып, теориялық ойлау формасын жаңа сатыға көтеріп, философиялық категориялардың атқаратын рөлін көрсетіп берді.

Жаңа заман философиясындағы, әсіресе, оның таным теориясындағы пайым мен зерденің бір-бірінен алшақ кеткенін, ендігі жерде олардың ымыраға келмейтінін ай-

қын көріп, соларға ерекше назар аударған классикалық неміс философиясының негізін қалаушы, әрі оның атасы — И. Кант (1724-1804) болды. Ол өзінің философиясын ең алдымен, бұған дейінгі дәуірде бір-бірінен алшақ кеткен логика, таным теориясы және диалектика туралы проблемаларды жан-жақты талдаудан бастады.

Ол “Таза зердеге сын” (1781) деген атақты шығармасында сөзді бұрын ерекше бағаланып, бас иіп келген зерденің қазіргі кезеңдегі қайшылыққа ұшырап отырған тағдырынан бастайды. Зерде тап болған қайшылықтардың бетін аша отырып, логикаға, таным теориясына және диалектикаға тән мәселелердің де шет жағасын шығарды.

И. Кант өзіне дейінгі ойшылдардың эмпиризм мен рационализм саласындағы сыңаржақ кеткен кемшіліктерін көрсете отырып, философияда бұрын-соңды болмаған үлкен жаңалық ашты. Ол бұл жаңалықты философиядағы коперниктік төңкеріс деп атады. Бұл төңкерістің мәні мынада еді: егер Кантқа дейінгі ойшылдар табиғатты зерттей отырып, болмысты, материяны философияның негізгі нысанына айналдырса, немістің ұлы ойшылы, керісінше, біздің философиялық талдауымыз ойлауға, идеяға, ақыл-зердеге, субъектіге бағытталуға тиіс деді. Ал болмыс, материя, объекті осы ойлауға, идеяға, ақыл-зердеге, субъектіге бағынады және солардан келіп шығады деп білді. Мұның өзі Канттың сол уақытқа дейін кеңінен орын алып келген таным теориясындағы және философиядағы көзқарасты толығынан қайта қарап, жаңа ілімнің, ағымның іргетасын қалағанын көрсетеді. Канттың философиясындағы, таным теориясындағы коперниктік төңкерістің мәні таным процесіндегі субъектінің белсенді рөлін айқындап, негіздеп беру еді.

Кант жоғарыдағы еңбегінде таным процесіндегі қайшылықтарды кеңінен ашып, олардан шығудың жолын көрсетті. Ұлы ойшыл адам баласының таным қабілетін: сезімдік, пайым және зерде деп үшке бөледі. Таным процесін бұлай үшке бөлу философия тарихында, қайта өрлеу дәуіріндегі Николай Кузанскийдің шығармасында алғаш рет байқалған болатын. Бірақ Кант таным процесін басқа тарихи жағдайда басқаша қарастырды. Оның мақсаты жаңа дәуірдегі эмпиризм мен рационализмнің тар өрістілігінен шығып,

оларды өзара ымыраластыру еді. Сондықтан ол априорлы (априорлы — латын тіліндегі тәжірибеден тыс пайда болған ұғым, ой, идея) синтетикалық пікірдің жаратылыстану саласында қандай орын алғандығын көрсету үшін білімдердің әртүрлі салаларын алды. Кант ең алдымен математиканы, жаратылыстануды және метафизиканы (философияны) априорлы синтетикалық тұжырым арқылы талдай келіп, таным процесінің қалыптасуы мен белгілі бір сатылардан өту жағдайын көрсетті. Осыдан математика — сезімділікке, жаратылыстану — пайымға, метафизика, яғни философия — зердеге қатысты екені анықталды.

Кант осылайша белгілеген адамның таным қабілетінің үш түрі философия тарихында ерекше рөл атқарады. Өйткені, бұл бір жағынан танымды біртұтас, бірақ ішкі қайшылыққа толы процесс деп қарау болса, екінші жағынан, философияны жаратылыстану саласымен тығыз байланыстыруға жасалған әрекет еді. Сондықтан Кант белгілеп берген адамның бұл таным қабілетінің үш түрі бүгінгі күнде де өз маңызын жоғалтқан жоқ.

Канттың “Таза зердеге сын” еңбегінің трансцендентальды эстетика деп аталатын бөлімі сезімділіктің формалары туралы ілім.¹ Сезімділіктің априорлы формалары — уақыт пен кеңістік, математика ілімімен тығыз байланысты болғанымен, олардың дүниетанымға тікелей қатысы бар. Кеңістік — априорлық танымдағы сезімділіктің сыртқы формасы, ал уақыт болса — сезімділіктің ішкі формасы. Міне, осы анықтамасы арқылы ол өзіне дейінгі философтардың сезімділіктің формалары — кеңістік пен уақытты тек онтологиялық түрде, яғни оларды заттардың өмір сүруінің формалары ретінде қарастыруына қарсы шықты. Сөйтіп, Кант уақыт пен кеңістік жаратылыстану саласындағы ұғымдар ғана емес, олар дүниетанудың сезімдік формалары екендігін философия тарихында алғаш рет айқындап берді. Мұндай көзқарас уақыт пен кеңістікті метафизикалық тұрғыдан пайымдап келген жаратылыстану саласының өкілдеріне ғана емес, сондай-ақ, осы формаларды философиялық танымдық негізде түсіне алмаған ойшылдарға да қарсы бағытталған. Өйткені, әрбір ғалым, әсіресе,

¹ Кант И. Сочинения. М., 1964. Т.3. С. 127.

жаратылыстану саласымен айналысатындар белгілі бір объектіні тану үшін оны уақыт пен кеңістік арқылы зерттей алады.

Кеңістік Канттың философиясында сезімділіктің сыртқы формасы ретінде анықталып, математиканың геометрия деп аталатын саласында негізделді. Шынында да, белгілі бір кеңістікті, оның математикалық жағын зерттеу үшін адамның сезім мүшелерінің атқаратын рөлі зор. Бұл жерде Кант сезімділіктің бұл сыртқы формасы математикалық сандар мен тұжырымдардан туындайтынын айта отырып, оны объективті дүниеден бөліп алып қарап отыр. Сондықтан оның кеңістікті жалаң жаратылыстануға ғана тән ұғым деп шектемей, сезімділіктің формаларының бірі деп қарауы осы ұғымның әлеуметтік, саяси-қоғамдық мәнін зерттеуге жол ашып отыр. Шынында да геометриялық өрнектер — үшбұрыш, квадрат және тағы басқалары табиғатта кездеспейді. Оларды көзбен көріп, қолмен ұстау қиын. Дегенмен, олар біздің сезім мүшелерімізбен тығыз байланысты. Ендеше, бұл жерде қайшылық бар сияқты. Ал шындығына келгенде, бұл ұғымдардың барлығы әлденеше мың жылдар бойы адамзаттың практикалық, өндірістік қызметімен тығыз байланысты болды. Олар әрбір тарихи кезеңдер мен дәуірлерде бір жағынан адамдардың қызметімен, екінші жағынан, олардың санасымен сабақтаса келіп, үнемі өзгеріп отырды. Өзгерістің негізі кеңістіктің табиғатта бар, не жоқ деген қарапайым ұғымына байланысты емес, өзгеріс, ең алдымен, олардың ішкі мазмұнын түсінуден келіп шығады. Бұдан біз сонау көне замандағы, орта ғасыр мен жана дәуірдегі кеңістік туралы ұғымдардың мазмұны жағынан бір-бірінен айырмашылықта екендігін айқын білеміз.

Сезімділіктің ішкі формасы — уақыт математикамен тығыз байланысты. Уақыт тек математикалық өлшем ғана емес, ол сезімділік арқылы адамның ішкі рухани дүниесімен қабаттасып жататын процесс. Өйткені уақыт — алдымен еңбек өлшемі, адамның практикалық қызметінің өлшемі. Бұл жөнінде Кант уақыт дегеніміз біздің (адамның) пайымдауымыздың субъективті жағдайы. Ол субъектіден тыс ештеме де емес деп анықтайды. ¹ Мұның өзі Канттың уақыт-

¹ Кант И. Сочинения. М., 1964. Т.3. С. 139.

ты субъективті деп қарағанымен, оның адамсыз, адамның қатынасынсыз ештеме де болмайтынын данышпандықпен дәлелдеген болып табылады. Ендеше адамның ішкі рухани өмірін, оған тән байлықты біз тек осы уақыт арқылы анықтай аламыз. Уақыт адамзаттың даму тарихымен де тығыз байланысты. Әрбір дәуірдің уақыты әртүрлі болып белгіленеді. Айталық, көне грек дәуірінде уақыт өткінші процесс ретінде қаралды. Сондықтан, сол дәуірдің адамдары “алтын ғасыр” артта қалды деп санады. Ал орта ғасырдың адамдары уақыттың алға қарай кетіп бара жатқанын сол кездегі өндіріс қатынасына, оны бейнелей білген христиан дініне байланысты сезіп білді. Жаңа замандағы кеңінен қалыптасқан адамдардың қайшылыққа толы қарым-қатынасы уақытты еңбек процесімен тығыз байланыстырып, оның саяси-әлеуметтік мәнін ашуға мүмкіндік туғызды. Осыдан келіп біз сезімділіктің ішкі формасы — уақыт адамзаттың өмірінде ерекше рөл атқаратынын айқындаймыз.

Канттың айтуынша, сыртқы дүние біздің сезім мүшелерімізге әсер ете отырып, көптеген түйсіктер жинақтаған материалдар мен фактілердің пайда болуына жол ашады. Бірақ, олар тек құбылыстарды, заттарды бейнелейді. Олар әлі де білімге әкелмейді. Ал бұл құбылыстарды білу адамның ойлау қызметінің жемісі. Ендеше, таным туралы ғылым, ол ең алдымен ойлау туралы ғылым — логика.

И. Канттың “Таза зердеге сын” еңбегінің негізгі бөлігі “трансцендентальды логика” осы білім категорияларының пайда болуын қарастырды¹. “Трансцендентальды (трансцендентальды — латын тіліндегі “аттап өту” деген мағынадан шығады) философияда білім, ұғым, сана, идея тәжірибе арқылы пайда болмайды, оны аттап өтеді. Ал тәжірибе білімдердің жиынтығынан пайда болады. Сезімділік формалары жинақтаған материалдар мен фактілер белгілі бір ұғымдар арқылы анықталуға тиісті. Осы заттар мен құбылыстар пайымдау категорияларын тудырады. Категориялар, Канттың айтуынша, тәжірибе заттарындағы объективті, жалпы және қажетті байланыстардың пайымдық синтезінің формалары. Оның анықтағанындай, пай-

¹ Кант И. Сочинения. М., 1964. Т. 3. С. 154-164.

ым, жалпы алғанда, білімге деген қабілетті танытады. Ал білім болса белгілі бір жағдайдағы объектіге деген қатынас болып табылады. Ендеше — объекті дегеніміздің өзі сезімділік арқылы жинақталған көпжақтылықтың бірлігі. Сондықтан көпжақтылықтың басын қосып жинақтау олардың синтезі арқылы біріктірілуін талап етеді. Сананың бірлігінен заттарға деген қатынастардың бірлігі шығады.¹

Міне, біздің байқағанымыздай, пайым білім емес, оған деген қабілет. Екінші жағынан ол ұғымдарды тудырады. Осыған байланысты Кант пайым, ең алдымен, категорияларды анықтайды, оларды жүйеге келтіреді деп философия тарихында үлкен бір жаңалық ашты. Сонау көне грек заманындағы ұлы ойшыл Аристотельден кейін категорияларға ерекше назар аударып, оны талдауға кіріскен осы Кант болды. Егер Аристотель категорияларды бірнеше топқа бөліп, анықтамасын ғана берсе, Кант белгілі бір принциптің негізінде категориялар жүйесін жасауға ұмтылды.² Сол категориялардың арасындағы байланыстарды анықтай келіп, олардың өзара қатынастарын ашты. Категориялар бірінен-бірі туындайды екен. Канттың бұл жаңалығы, яғни категориялар жүйесін белгілі бір принциптің негізінде жасап шығуы кейінгі философиялық ағымдарға үлкен әсер етті.

Алайда, Кант категориялардың жүйесін толық жасап шыға алмады. Ол сол кездегі саяси-әлеуметтік, қоғамдық қызметтің жағдайына байланысты еді. Бірақ, оның ісін классикалық неміс философиясының аса зор өкілі Гегель жалғастырды. Ол категориялардың жүйесін жасауда айрықша еңбек етті. Бірақ, оның бұл жүйесі ойдың таза ұғымдары мен принциптерінің өзара қатынасын ғана айқындап, оны адамдардың күнделікті өмірінде пайдалануға келгенде, дәрменсіз болып шықты. Біз К.Маркстің “Капиталында” категориялар жүйесінің жасалғанын ашықтан-ашық мойындаймыз. Бірақ, бұл категориялар, ең алдымен, капитализмнің саяси экономиясының категориялары болатын. Оларды қазіргі заманның саяси-экономикалық қатынастарын ашуға дәлме-дәл келетін, абсолюттік ақиқат десек,

¹ Кант И. Сочинения. М., 1964. Т. 3. С. 195.

² Там же. Т.3. С. 197-199.

ағаттық болар еді. Ендеше, біздің заманымыздың саяси-экономикалық, қоғамдық қатынастарының негізін ашатын категориялар аса қажет.

Пайым философия тарихында ерекше маңыз атқарады. Оның маңызы мынада: біріншіден, ол — логика, яғни ойлау туралы ілім және соны ілгері дамытушы. Екіншіден, ол — таным процесін жаратылыстану саласы арқылы зерттей отырып, ондағы ұғымдарға философиялық мән береді. Үшіншіден, пайым ұғымдарды, категорияларды жүйеге келтіруге барынша ұмтылады. Төртіншіден, пайым адамның таным қабілетінің ерекшелігін, тұжырым қабілетінің қалай да болсын қалыптасуының қажет екендігін айқындайды. Канттың ойынша тұжырым қабілеті қалыптаспаған адам — ақымақ. Мұның өзі үлкен бір ауру. Ондай аурудан адамды ешқашан да сауықтыра алмайсың. Тұжырым қабілеті жоқ адам ғылым саласын қаншама күш салып, игергенімен, тіпті жоғары дәрежелі ғылыми лауазымдарға ие болғанымен, өмірде бірде болмаса бірде өзінің топастығын көрсетіп қалады.

Кант өзінің философиясында пайымның адам қызметімен тығыз байланысты екендігін ерекше көрсетіп отыр. Өйткені, пайым адамдардың тұрмыс жағдайымен байланысты болып, күнделікті өмірінен келіп шығады. Сондықтан пайым орта ғасырда ондағы өндіргіш күш — шаруалардың қызметіне байланысты болды. Тегі сол кездегі схоластиктердің пайымды ұнатпай, жек көруі осыдан шығар.

Пайымның, сонымен қатар, таным процесінде ерекше көрініп қалатын тар өрістілігі де бар. Пайым, яғни заттар мен процестердің ұғымын беретін қабілет, өзі талдаған категориялардың бәрін бір жүйеге енгізіп, оларды шектеп, ойдың кең өріс алуына бөгет жасауы мүмкін. Сондықтан бұл мәселені философиядағы теориялық ойлаудың шығармашылығын дамытқанда еске алғанымыз дұрыс. Екіншіден, пайым күні өткен, ескірген әдет-ғұрыптармен тығыз байланысты болып, догматизмге (қатып-семіп қалған ұғымдарға) алып келеді. Бұл қандай да болмасын ойлау процесінің шарықтауына бірден-бір қауіпті нәрсе. Үшіншіден, пайым, Канттың тілімен айтқанда, бір дағдыға, әдетке үйренген, одан жаза баспайтын “тауыққоз пайымдауды”

(бұл жөнінде ағылшын философы Д. Юм де пікір білдірді) тудырады. Мұндай пайымның қауіптілігі сонша, адамдар өмір бойы үйреніп қалған нәрседен арыла алмай, ескі көз-қарастың құрбаны болып, жаңаға, прогрессивті ағымға түсінбей, оған ашықтан-ашық қарсы шығуы мүмкін.

Дегенмен, өмірдің ағымына және дамуына байланысты пайым да өз шекарасында қалып қоя алмайды. Ол қалайда өзін қоршаған дүниені, тіпті бүкіл әлемді тануға ұмтылады. Дүниені, бүкіл әлемді, “өзіндік затты” тануға ұмтылған пайым ендігі жерде зердеге айналады.

Канттың зерде туралы көзқарасы философия тарихында бұрын-сонды болмаған терең ойлар мен тың пікірлерді дүниеге ала келді. Оның айтуынша, зерде дегеніміз ол да пайым. Бірақ, ол — пайымның жоғары формасы. Зерде таным процесінде категориялармен айналыспайды. Ол принциптер арқылы көрінеді. Канттың тілімен айтқанда, зерде дегеніміздің өзі принциптерді тудыру қабілеті. Бұл жерде біз Канттың зердені таным теориясының жоғары сатысы — теориялық ойлаумен тығыз байланыстырып отырғанын байқаймыз. Бұл өте дұрыс еді. Өйткені кейінгі қоғамдық өмірдің даму жолдары философия дегеніміз, ең алдымен, теориялық ойлау процесі екендігін айқын көрсетіп отыр.

Кант өзінің философиясында зерденің идеяны тудыратын ерекшелігін айқындап берді. Зерденің негізгі идеялары адам, әлем және құдай туралы. Бірақ, бұл идеяларды тану, оны толығынан зерттеп шығу мүмкін емес. Өйткені олар бір жағынан — жалпылама әрі абстрактылы, екінші жағынан — ешқандай мазмұны, мәні жоқ. Сондықтан зерде әлемді, бүкіл дүниені және олар туралы идеялардың негізін ашамын деп шешілмейтін қайшылықтарға тап болады. Бұл қайшылықтарды Кант өзінің философиясында “зерденің антиномиялары” деп атады.

Кант бұл жерде қайшылық тек зерденің табиғатына ғана тән деп анықтама берді. Мұның өзі ұлы философтың қоғамдағы және табиғаттағы үнемі орын алып келген, объективті болып есептелетін қайшылықтардың мәнін түсінбегендігінен шығып отыр. Себебі, зерденің өзі “бүкіл әлемді, дүниені қалайда толық білемін, оның мәнін ашамын” деп онбейтін іспен айналысады. Осындай ой-пікірлер арқылы

Кант өз дәуіріне дейінгі философтар мен ойшылдардың арасында кеңінен өркен жайып келген “философия бүкіл әлем туралы ілім” деген көзқарасты қатты сынап отыр. Оның ойынша, бүкіл әлемді білу және оны толығынан тану мүмкін емес. Адам тек қана өзін-өзі білуге ұмтылып, өзінің рухани қызметінен шыққан білімдерге ғана ие бола алады. Ендеше, зерденің бұл әрекеті қайшылықтан басқа ештеңе тудырмайды.

Кант зерде тудырған қайшылықтарға ерекше назар аударып, оның антиномияларын да жан-жақты талдады. Бұл антиномиялар сырт қарағанда тек ойдың жемісі ғана сияқты. Ендеше, одан туған қайшылықтар жасанды әрі жалған болып көрінеді. Айталық, Кант ерекше мән берген бірінші антиномияда мынандай сипаттама бар: “...Дүние уақыт пен кеңістік жағынан шексіз және шетсіз. Дүние уақыт пен кеңістік жағынан шекті және шетті”.¹ Кант осы антиномияға ерекше назар аударып, оны жан-жақты талдауға кіріседі. Әуелі дүниенің уақыт пен кеңістік жағынан шексіз және шетсіз екендігін дәлелдеу үшін оған қарама-қарсы шекті және шетті ұғымдарын негізге алады. Бірақ, сайып келгенде, бұлар бір-біріне ауыса береді. Яғни, біздің тілімізбен айтқанда, Кант шешілмейтін айналымға тап болады. Сөйтіп, философ бұл антиномияны формальды-логикалық негізде дәлелдеу былай тұрсын, өзінің трансцендентальды логикасы арқылы да ешбір байыбына жетіп, шешімін табуға болмайтындығына көзі жетеді. Міне, осындай қайшылықтан шыға алмаған Кант антиномияларды талдай отырып, олардың мәнін аша алмады. Олардың белгілі бір шешімге келмейтін себебін зерденің әлемді тануға ұмтылудағы дәрменсіздігі деп білді. Сондықтан Кант ендігі жерде зердені, оның дәрменсіздігін қатты сынға алып, оны айыптауға кірісті. Ал, шындығына келгенде бұл мәселеде ол күтпеген жерден табиғат пен қоғамдағы орын алған қайшылықтарды танымын деп ұмтыла отырып, зерденің диалектикалық процеске тап болғанын байқамай отыр. Мәселе зердеде емес, дүниедегі шым-шытырық диалектикалық қайшылықтарға толы процесте жатыр еді. Таным процесінің мақсаты — осы қайшылықтардың мәнін ашып, оның ше-

¹ Кант И. Сочинения. М., 1964. Т. 3.

шімін табу болмақ. Кант өз заманының саяси-әлеуметтік тар өрісті жағдайына байланысты бұл қайшылықтардың мәнін түсіне алмады. Сондықтан ол зердені айыптауға, сынауға көшті.

Дегенмен, Канттың зерде мен философияның өзара даму байланысын аңдауға сіңірген еңбегі ерскіше. Бұл жерде біз ол негіздеген зерденің даму тарихына тоқтая кетуді жөн көрдік. Канттың ойынша, зерденің даму тарихының үш кезеңі бар. Алғашқы кезеңде зерде бүкіл әлемге, барлық ойлау процесіне әсерін тигізіп тұрған күдіретті күшке ие болады. Оның қағидалары ешбір өзгермейтін, мәңгі жасайтындай көрінеді. Сөйтіп ол барлық ғылымдардың ғылымына айналды.

Кант бұл жерде зерденің тарихы арқылы философияның бір кезде, яғни жаңа дәуірде барлық ғылымдар үшін шешуші рөл атқарғанын көрсетіп отыр. Шынында да сол бір кезде философия ғылымдарының атасы болғаны сөзсіз.

Екінші кезең зерденің идеялары мен принциптеріне деген сенімсіздіктің, күмәннің бірте-бірте пайда болуымен сипатталады. Бұл кезеңде зерденің қағидалары әрі жалпы, әрі абсолюттік рөл атқарудан қала бастады. Сондықтан оның негізгі идеялары мен принциптері жаңа заман ағымына ілесе алмай, өзінің дәрменсіздігін көрсетті. Дәл осы кезде ағылшынның атақты ойшылы Давид Юм өзінің скептицизмі мен агностицизмі арқылы зерденің бүкіл дүниені, әлемді тануға болады деген қағидасына алғаш рет күмән келтірді.

Кант бұл жерде философия өзінің даму процесінде басқа да ғылымдармен тіл табыса алмағандығын көрсетіп отыр. Өйткені, жаңа дәуірде көптеген ғылымдар философиядан бөлініп шыға бастаған еді. Олар өзінің шығу тегін ұмытқан болатын. Ендігі жерде философияның маңызы бірте-бірте төмендегендіктен, ол жалпы дүние туралы таным болудан бас тартты.

Зерденің дамуының үшінші кезеңі, Канттың ойынша, сыншылдық дәуір деп аталады. Бұл кезең Канттың философиясынан басталады. Ұлы философ зердені барлық жағынан сынай отырып, оны жоққа шығарады. Мұның өзі зерденің әлемді толық тануға ұмтылған әрекетінің бос қиял екендігін көрсетеді. Сондықтан Кант зердені жалпы алғанда шектеп, сенімге кеңінен жол ашпақшы болады.

Оның бұл ойын кейбір зерттеушілер түсінбей, “Кант зердеден бас тартты, ендігі жерде ол ғылымды мойындамайды, діни сенімге ғана есік ашық деп жариялады” деп айыптады. Ал шындығында бұл дұрыс емес еді. Өйткені, ол дәл осы кезде өзінің “Дін зерденің шектелуінде” атты атакты шығармасын жазған болатын. Ұлы философ бұл еңбегінде зерденің дінге шек қойып, оның аумағын тарылта беретінін айқын көрсетті.

Канттың шығармасын зерттей отырып, зерде туралы айтылған пікірлердің айналасында мынандай бір ой түюге болады. Ол не себепті зердені осыншама айыптайды? Бұған жауап беру үшін мына мәселенің бетін аша кеткеніміз жөн. Немістің ұлы ойшылы сол дәуірдегі Батыс Еуропа әлеміне зерделі оймен көз сала отырып, ондағы қарым-қатынастың, әсіресе, экономикалық және саяси саладағы қайшылықтардың деңгейін мөлшерлеуге тырысты. Кант Еуропа елдеріндегі рухани дүниеге зер сала отырып, зерденің қандай дағдарысқа тап болғанын түсінуге ұмтылды. Сол Еуропадағы жағдай бірте-бірте өзінің Отанына да кеңінен бойлап еніп келе жатыр еді. Ол Германиядағы жаңа қалыптасып келе жатқан капиталистік қарым-қатынастарды айқын сезе отырып, соларды бейнелеуге және түсінуге тырысып отырған зерденің қандай дәрежеде екендігін байқады. Сөйтіп, ұлы ойшыл өз заманындағы зерденің бастапқы абыройынан айырыла бастағанын сезді. Себебі, жаңа капиталистік қарым-қатынастар, оның шиеленіскен қайшылықтары зерденің негізгі мәнін жоғалтты. Зерде ендігі жерде жаңа қоғам — капитализмнің жоғын жоқтаушы, мұңын мұндаушы болып қалды. Сондықтан Кант мұндай зердеге қарсы шығып, оның іс-әрекетін қатты әшкерелеуге кірісті. Немістің ұлы ойшылының бұл сыншылдық көзқарасы кейінгі философтардың пікірлерімен де сәйкес келіп жатты.

Бірақ Кант зерденің кемшілігін таным теориясынан ғана аңғарып қана қоймай, оның практикалық өмірдегі мәнін анықтауға да ұмтылды. Бұл жағынан алғанда оның зерде туралы ілімі екінші бір қырынан көрінеді. Айталық, “Мен нені білуім мүмкін?” деп сұрақ қойған Кант оған “Таза зердеге сын” деген шығармасында жауап берді. Сайып келгенде, Кант таным теориясында шиеленіскен қайшылық-

тардан шығудың жолын таппады. Өйткені, Канттың трансцендентальды логикасы оларды шешуге дәрменсіз еді.

Ендігі мәселе “Мен не істеуім керек?” деген сұрақтың айналасында болды. Бұған ол “Практикалық зердеге сын” деген шығармасында жауап беруге талпынды. Бұл шығарма негізінен этика мәселелерін, яғни адамгершілік, мораль, парасат мәселелерін және оларды шешуді қамтиды. Сөйтіп, Кант теориялық зердеден, оның шешілмейтін шым-шытырық қайшылықтарынан практикалық зердеге қарай өтті. Практикалық зерде ең алдымен адамгершіліктің, парасаттың заңдарына сүйенеді.

Кант осы шығармасында сөз болатын адамның еркі, бостандығы туралы мәселелерде негізінен алғанда француз ағартушылығының, әсіресе, оның корнекті өкілі Ж.Ж.Руссоның ықпалында болғанын байқаймыз. Сондықтан Кант тірі жандардың ішінде ең саналысы — адам деп санады. Ал оның саналылығы адамгершілік, парасат, моральдық қасиеттерімен өлшенеді.

Жалпы алғанда, адам бір-бірімен тығыз байланысты және бір-бірінен айырмашылығы бар екі процестің жиынтығы. Ол табиғаттан бөлініп шығады және соның заңына бағынады. Табиғат заңдары адамнан тыс, өз алдына бөлек. Адам тек оларды ұғынады, түсінеді. Табиғат заңдары белгілі бір жағдайда пайда болады, ол заңдар кейде тіпті қатал, озбыр, адам баласына қарсы бағытталуы мүмкін. Табиғат заңдары арқылы түрлі апаттар мен зардаптардың пайда болуы мүмкін.

Адам сонымен бірге қоғамға қатысы бар тірі жан. Ендеше, қоғамда адамгершілік, парасаттылық, мораль мен имандылық заңдары бар. Олар барлық адамдар үшін бірдей және жалпы болып есептеледі. Міне осы екі заңдылықтың арасында байланыстылық пен айырмашылық бар. Олардың өзара байланыстылығы адам өміріне қатыстылығында. Ал негізгі айырмашылығы мынада: табиғатта себеп-салдарлы байланыстар үстемдік етеді. Сондықтан табиғатта адамгершілік, парасаттылық жоқ. Ал қоғамның негізі осы адамгершілік, мораль принциптерінде жатыр. Егер табиғат пен оның заңдары қажеттілікке ғана бағынышты болса, қоғамдағы мораль мен парасат принциптері еркіндік пен бостандыққа негізделген. Ал адам әйтеуір бір тірі жан

болып табылса, онда парасат, адамгершілік, имандылық туралы сөз болмас та еді. Өйткені еркіндік, бостандық адамнан ғана басталады. Сол себептен адам өз еркімен адамгершілікке, парасатқа, оның заңдарына бас иіп бағынады. Міне, осы мәселелерді Кант өзінің “Практикалық зердеге сын” деген шығармасында жан-жақты талдады. Бұл шығармасында ол көптеген мәселелерге жаңа көзқараспен қарады. Атап айтқанда, философ еркіндіктегі себептілік идеясы арқылы жаңа заман ойшылдарының біразына сын айтты. Ол, әсіресе, Спинозаның жалпыға тән себептілікті қамтамасыз ету ілімін барынша сынады. Бұл жерде біз Канттың жаңа дәуірдегі ойшылдардың себептілік туралы механикалық, метафизикалық ілімдеріне қарсы шығып отырғанын аңғарамыз.¹

Адам өзінің даму процесінде қажеттілік пен еркіндіктің бірлігі екендігін айқындап отыр. Бір жағынан ол табиғатпен тығыз байланысты, соған бағынышты, ал екінші жағынан оның ақыл-ойы, зердесі, парасаты бар.

Канттың ойынша, адам дегеніміздің өзі еркіндікке жатады. Оның адамдығын айқындайтын нәрсе - парасат пен адамгершілік. Ендеше, адамгершіліктің өзі адамның еркіндікте екендігін көрсетеді. Ал құлда ешқандай еркіндік, бостандық жоқ. Себебі, ол адамгершіліктен, парасаттылықтан айырылған.

Кант адамның мораль, адамгершілік, парасат принциптерін өз алдына жеке, оқшау деп қарауға ұмтылды. Мұның өзі тым ертеде басталды. Сонау алғашқы дәуірлерден бастап осы мораль, адамгершілік принциптері үстемдік етіп келеді. Бұрын мораль мен парасат мәселелеріне тек қана дін үстемдік жүргізіп келген еді. Өйткені діннің айтуынша, мораль мен адамгершіліктің қайнар көзі —құдай. Тек сол ғана мораль мен адамгершілікті беретін. Бірақ Кант құдай туралы проблеманы шешуге болмайтын трансцендентті ұғым деп есептейді. Сондықтан ол мораль мен адамгершіліктің қайнар көзі бола алмайды.

Канттың ойынша, адамгершілік, парасат адам баласының бақытқа қарай ұмтылуымен тығыз байланысты. Бірақ бақыт деген ұғымның өзі эмпирикалық, оның өзгеруі мен

¹ Абдильдин Ж.М. Диалектика Канта. А.-А., 1974. С. 143.

дамуы белгілі бір дәуірдің жағдайымен байланысты. Ендеше, адамгершілік деген не? Біз адамгершілікке ие болған адамды қалай қалыптастырамыз? Шындығында ондай адамды қалыптастыру үшін материя керек. Ендеше, бұл мүмкіндіктің жүзеге асуы үшін, ол адамгершілік болуы үшін форма қажет. Мұндай категориялы форма, Канттың ойынша, парыз деп аталады. Егер адам белгілі бір іс-әрекетте парызға сәйкес іс атқарса, ондай адамда адамгершілік бар, ол парасатты. Алайда, адамның іс-қимылында әлі де адамгершілік, парасаттылық жоқ. Қайырымдылық өзінен-өзі адамгершілік не парасат бола кетпейді. Өйткені қайырымдылық міндетті түрде белгілі бір парызға сәйкес келуі керек. Бірақ, бір мәселенің шешілмей тұрған жайы бар. “Мен мұның адамгершілік, әлде адамгершілік емес екендігін қайдан білемін?”. Бұған жауап ретінде Кант барлық адам баласына жалпы болып есептелетін категориялды императивті ұсынады. Бұл адамгершіліктің заңы. Ендеше, адамгершілікті адамгершілік сақталмайтын кездегіден айыру үшін мынандай принцип қолдану керек. Яғни адамның өзін мақсат деп білу міндет. Сен өзіңнің іс-әрекетінде басқаға, барлық адамға мақсат ретінде қарауың қажет. Кімге болмасын, сен оған тек құрал ретінде қарама. Сондықтан Кант мақсат қандай ғана болмасын құралдар арқылы анықталады деген теріс принципке жан-тәнімен қарсы шықты.

Кант дүниедегі ең жоғарғы тұрған және қасиетті деп адамды атады. Ендеше, оны құрал ретінде пайдалануға болмайды. Белгілі бір құрал ретінде тек табиғат құбылыстарын пайдаланған жөн. Сөйтіп, ол философия тарихында алғашқылардың бірі болып гуманистік, адамгершілік рухтағы этиканың негізін қалады. Адам — өмірдегі ең жоғарғы мақсат. Алайда, бұл көзқарас нақты өмірге келгенде қайшылыққа тап болады. Көп жағдайда адамгершілігі мен парасаты жоқ оңбаған адамдардың ісі алға басады. Ал адамгершілігі мол адамдар қайғы-қасіретке ұшырап, бақытсыз болып, әрі-сәрі күн кешеді.

Канттың ойынша, адамгершілік заңын жай ғана қағазға жазып, іліп қоюға болмайды. Адамға ең алдымен құдайдың болмысын және мәңгі өшпейтін, өлмейтін идеяны беру керек. Бұл адамгершіліктің мақсатына жатады. Сондықтан ұлы философ бұл шығармасында зердеге қарсы шығып,

сенімге қарай жол ашады. Оның айтуынша, құдайдың болмысын ғылыми түрде дәлелдеу мүмкін емес, бірақ құдайға сену адамгершілікке бастайды. Канттың осы идеясы, зерделі ойы кейінгі ойшылдар мен ақын-жазушыларға ерекше әсер етті.

Канттың философиясына талдау жасай отырып, қысқаша мынадай қорытындыға келуге болады. Ол өзінің зерделі философиясы арқылы өткен заман ойшылдары тап болған қайшылықтарды шешуге тырысты. Ең алдымен ол XVII-XVIII ғасырлардағы философияда өріс алып, кейін келе өзара сыйыспай, бір-бірінен алшақ кеткен эмпиризм мен рационализмнің басын біріктірмекші болды. Бұл жағынан алғанда, Кант үлкен жетістіктерге жетті. Ол таным теориясында адам танымының қабілеттілігін сезімділік пен пайым деп бөле отырып, олардың бірлігін көрсетті. Канттың ойынша, сезімділік пен пайымның айырмашылығы, танымның бірі — мазмұны, екіншісі — формасы болғандығында. “Сезімділіксіз бірде бір зат бізге берілмес еді, ал пайымсыз олардың бірде бірін ойдан өткізу мүмкін емес. Ойда мазмұн болмаса, ол бос нәрсе, ал андаушылық ұғымдарсыз соқыр...”¹ Бұл екі қабілеттіліксіз таным процесі болмайды. Міне, өзінің осындай ілімі арқылы Кант ұзақ жылдар бойы айтыс-тартыстың қайнар көзі болған эмпиризм мен рационализмді бірлікте деп қарап, проблеманың шешімін тапты.

Сондай-ақ, Кант пайым мен зерденің диалектикалық бірлігін анықтауға да ұмтылды. Оның ойынша, пайым мен зерде бір-бірінен онша алшақ кете қойған жоқ. Қайта ұлы философтың айтуынша, пайым категориялармен, ұғымдармен қарулана отырып, зердеден гөрі адамға жақынырақ тұрады. Ал зерде болса өзінің идеялары және принциптері арқылы өмірден қол үзіп, “бүкіл әлемді танымын, білемін” деп бос әрекеттеніп, шешілмейтін қайшылықтарға ұрынады.

Пайым мен зерденің өзара байланысын айқындау процесінде біз Канттың не себептен пайымға ерекше бет бұрғанын аңғарғандаймыз. Өйткені, ұлы ойшыл шығармашылығының алғашқы кезеңі жаратылыстану саласында

¹ Кант И. Сочинения. Т.3. С. 155.

откен болатын. Ол ең алдымен математик, астроном, биолог, сондай-ақ тағы басқа да ғылымдар саласының маманы болды. Алайда шығармашылық өмірінің екінші, сыншылдық кезеңінде оның философияға бет бұруы зердеге ерекше мән беруіне, сол арқылы адамзатты ғасырлар бойы толғандырып келген әлемдік проблемаларға бой ұруына жол ашты.

Алайда, оның зерде туралы ілімі таным теориясы, логика, диалектика мәселелерінде, сондай-ақ адамгершілік, мораль және сезімділік, әдемілік проблемаларында таңғажайып жаңалықтарды ашты. Дегенмен, оның зерделі философиясы шешілмейтін қайшылықтарға тап болып, адам баласының алдында тұрған көптеген сұрақтарға жауап бере алмады. Біз оның зерделі философиясы шешпеген аса бір үлкен мәселе “өзіндік зат” идеясы дер едік. Өйткені, Кант “өзіндік зат” біздің санамыздан, бізден тыс өмір сүреді деп мойындай отырып, “бірақ оны тану мүмкін емес, өйткені оған біздің зердеміздің шамасы келмейді” деген қайшылыққа ұрынады. Оның зерделі философиясынан туған осындай қайшылықтарды шешу және “өзіндік зат” проблемасын белгілі бір объекті етіп қарау, философия тарихында жаңа бағытқа жол бастаған философтардың үлесіне тиді.

Канттың “өзіндік зат бар, ол тек біздің сезім мүшелерімізге әсер етеді, ал оны таным қабылдай алмайды, біз тек қана құбылыстарды біле аламыз” деуі ойлау процесінде қиындықтар тудырып, пайым мен зерденің арасындағы қайшылықтарға әкелді. Мұндай қайшылық зерденің өзін бір-біріне қарама-қарсы екі “Менге” бөлді: оның бірі біздің сезімділік аңдаушылығымыздан туса, екіншісі — ойлаудан шығады. Сонымен бір-бірінен алшақ кеткен екі дүние пайда болғандай, олар: аңдаушылық пен ойлау. Рас, бұлар тәжірибеде, нақты өмірде өзара бірлікте болады. Дәл осы жерге келгенде зерде үлкен қиыншылыққа душар болды. Канттың логикалық идеясы өз мазмұнынан айырылып қалды. Өйткені ойлау туралы түйіннің, қорытындының “өзіндік затқа”, оны ойлауға ешбір қатысы болмады.

§2. ФИХТЕ ФИЛОСОФИЯСЫ

Ендеше, ойлау туралы және ойлау мен заттар туралы ойлаудың арасындағы байланыс қандай? Бұл зерденің үлесіне тиген мәселе. Осы проблеманы классикалық неміс философиясының келесі бір өкілі И.Г.Фихте (1762-1814) шешпекші болды.

Фихтенің философиясына талдау жасамастан бұрын, оның Канттың философиясынан қалай жол тауып шыққанын айта кеткеніміз жөн. Бұл жерде Канттың атақты трансцендентальды апперцепциясы үлкен рөл атқарды. Мәселе мынада еді. Сонау жаңа заман дәуірінде Декарт өзінің философиясын негіздей отырып, “Егер мен күмәндансам, онда менің ойлағаным, егер мен ойласам, онда менің өмір сүргенім” деген принципке сүйенген еді. Осы принциптің екінші жартысы, яғни ойлау мен өмір сүрудің тепе-теңдігі Канттың трансцендентальды апперцепциясының пайда болуына әкелді. Осыған сүйене отырып, Фихте өзіндік сананың маңызын жоғары бағалады, оның ешбір объективті дүниенің заңдарына бағынбайтынын, одан тәуелсіз өмір сүре отырып, ойлаудың ең жоғарғы формасы — абсолютті “Менге” жететінін негіздеді. Мұның өзі Фихтенің ұстазы Канттың философиялық жүйесін адамға қарай, оның қызметіне қарай жақындата түскен қадамдарының бірі болатын. Әрине, бұл субъективтік көзқарас, дегенмен мұнда үлкен мән жатыр. Бұл Кант түсінбеген диалектикалық байланыстарды таным қызметімен ұштастыру еді.

Фихтені қатты алаңдатқан ендігі бір мәселе — Канттың “өзіндік зат” деген проблемасы болатын. Оның басқа да жақтастары сияқты Фихте де бұл мәселені айналып өте алмады. Өйткені, Кант біздің санамыздан тыс ешқандай заттарды мойындамады. Бірақ, “өзіндік зат” бар, оның не екені белгісіз деген тұжырым жасады. Міне, осыған байланысты Фихте “өзіндік затты” ойдан басқа ештеме емес деп дәлелдеуге тырысты. Бірақ, “өзіндік зат” жай қарапайым ой емес, ол абсолютті, өз қызметінің жемісі болып отырған жоғары сана сипаттас. Сөйтіп, Фихте бұл абсолютті ойды абсолютті “Менге” айналдырды. Содан танымның гносеологиялық жаңа түрі пайда болды. Ендігі мәселе — сананың өз қызметінің нәтижесінде пайда болған форма-

мен қатар, ол тудырған білімдердің мазмұнын ашу қажеттігі еді. Осылайша философия ғылымға айналды. Ол ғылым болғандықтан өзінің ішкі заңдылығы бар білімдер жүйесін тудыратын, сол арқылы дамидын процеске айналуы керек. Сонымен қатар философия жай ғана ғылымдардың қатарына жатпайды, ол ерекше ғылым, басқа да ғылымдардың пайда болуының ішкі заңдылығын, негізгі принциптерін дамытатын ғылым. Ендеше бұл, яғни философия, ғылымдардың ғылымы туралы ілім болуы керек.

Сөйтіп, Фихтенің жүйесіне байланысты философия тарихында жаңа бір ағым шықты. Бұл ағым философияны таза ұғымдардың, яғни философиялық категориялар — пайым мен зерденің жүйесі деп қараумен шектелмеді. Оның ойынша, “философия — барлық ғылымдардың жүйесін негіздеу, адамзат білімдерінің жалпы жүйесін жасау”.

Фихте сонымен қатар әрбір ғылым саласына да көңіл бөле отырып, олар белгілі бір негізден шығуы тиіс деді. Мұндай негізгі қағидалар және оның мазмұны ғылымның ішкі мазмұнымен байланысты. Ғылымның формасы негізгі принциптер арқылы, бір-біріне мазмұны арқылы байланысты болып отырған тәсіл болып саналады. Сөйтіп, Фихте философияның міндетін ғылым ретінде қарап, ол негізгі бір принциптің арқасында өзінің ішкі мазмұнын ашуға тиіс деп уағыздады. Ал енді ғылыми білімдер арқылы пайда болған таным процесінің заңдылығы барлық ғылымдар үшін негізгі болып есептеледі.

Алайда Фихтенің осы таным теориясы мен білімдердің ғылымы туралы идеясы диалектикалық бір негізге қарай ойысты. Ондай диалектикалық негіз абсолюттік “Меннің” дамуынан көрінді. Фихтенің осы идеясы оның “Ғылыми ілім” деп аталатын еңбегінде айырықша баяндалды. Ол, ең алдымен, абсолюттік “Меннің” өзіне-өзі тепе-тең, сәйкес келетінін дәлелдейді. Философтың мұндай пікірі өзінің субъективті, “Мен Менге тең” деген принципі арқылы танымның өзіндік санаға тән, өзіндік ішкі дамуы бар скендігін айқындап беріп отыр. Шынында да, әрбір зат, ең алдымен, өзіндік дамудың жемісі, алдымен өзін өзі таниды. Ендеше, осының барлығы өзіндік дамуға сырттан таңылған күш емес, өз-өзінен шыққан ішкі күш ретінде қарауға әкеліп соғады. Фихтенің бұл пікірі жалпы табиғаттың ғана

емес, адамның даму процесін де тереңінен ашуға мүмкіндік береді. Иә, адам мен қоғамның пайда болып, жетілуі ең алдымен ішкі дамудың, өзіндік дамудың нәтижесі.

Фихтенің келесі принципі абсолюттік “Мен” “Мен еместі” тудырады деген және соған сәйкес тепе-тең келеді деген ой арқылы дамиды. Бұл жерде біз оның қарапайым формальды логиканың шырмауынан шығып, субъектінің (оны адам деуге болады) белсенділігін, шығармашылық рөлін жоғары бағалап отырған идеясын көреміз. Бұл жерде “Мен” бір жағынан “Мен еместі” тудырады. Екіншіден “Мен” “Мен емеске” тепе-тең келеді. Бұл субъектінің шығармашылық қызметінің мәнін ашу болып табылады. Сырт қарағанда бұл мәселеде Фихте Канттың идеясын (субъектінің белсенділігін ашуда) қайталап отырған сияқты. Бірақ, бұл негізгі принципке құрылған ойды талдай отырып, біз Фихтенің Кант философиясынан көш ілгері тұрғанын, оның объекті мен субъектінің диалектикалық байланысын ашуға ұмтылғанын көреміз. Өйткені Фихтенің ойынша, философия дүниені тек танып қана қоймай, оны өзгертудің, шығармашылықпен қайта жаратудың жолдарын айқындап беретін ілім сияқты.

Абсолюттік “Меннің” келесі даму кезеңі, яғни “Мен” “Менге” және “Мен емеске” тең деп аталатын принципі таным процесінің негізгі мәнін жан-жақты аша түскендей. Егер алғашқы екі принциптің бірі теориялық, екіншісі практикалық танымды көрсетсе, мына үшінші принцип олардың өзара байланысын айқындап отыр. Бірақ үшінші принциптің негізі мұнымен аяқталып қалмайды. Фихте, ең алдымен, таным процесіндегі адамдардың практикалық қызметін ашуға жақындады. Сондықтан біз оның осы үшінші принципі адамдардың таным теориясын олардың практикалық қызметі арқылы анықтау дәрежесіне жақын келіп отыр дей аламыз. Әрине, бұл идея Канттың көзқарасында да кездеседі. Өйткені ол пайымның практикалық мәнін көрсете отырып, адам танымындағы “қызмет” мәселесін айқындап берді. Бірақ бұл мәселені ақырына жеткізген Кант емес, Фихте болатын. Өйткені ол танымның әрбір кезеңіне жеке-жеке тоқталып, оның теориялық және практикалық жағын аша отырып, адамдардың практикалық іс-қимылын көрсетіп берді. Алайда біз Фихтенің

практикалық қызмет туралы идеясын толық шешілген проблема деп айта алмаймыз. Өйткені ол адамның практикалық танымдық қызметінің негізін идеалдылық принцип арқылы ғана түсіндіруге тырысты. Оның материалдық негізі әлі де болса ашылмай қалған еді.

Фихтенің таным теориясы практикалық қызмет пен идеалдылық негізде болса да ұштаса отырып, адамның атқаратын міндетін, оның даму негізін ашуға ұмтылды. Ол “Адамның міндеті” деген еңбегінде өзінің негізгі диалектикалық принциптеріне сүйене отырып, жаңа ілімнің бастамашысы болды. Фихте ең алдымен адамға және оның ішкі дүниесіне барынша назар аударды. Сондықтан ол адамның қызметін негізгі мәселе етіп көтерді. Өйткені адам негізгі субъекті ретінде өзінің болмысын тек өзінің тіршілігі арқылы, өзінің заттық қатынасы арқылы аша алады. Ендеше, белсенділік, шығармашылық субъективті “Меннің” негізгі мәні. Олай болса, сана адамның негізгі мәнін ашатын қасиеттерінің бірі. Алайда, субъектінің (біздің тілімізбен айтқанда адамның) қызметі қайшылыққа толы процесс. Ол санасыздықтан саналылыққа қарай өтіп, субъекті мен объектінің бірлігі ретінде көрінеді. Өйткені қандай ғана болмасын субъекті ең алдымен өзін-өзі тани отырып, өзінің қызметін қарама-қарсы объектіге бағыттайды. Бірақ субъекті мен объектінің, арасындағы байланыс жай ғана қарапайым қарым-қатынас емес, ол белгілі бір қызмет. Бұл қызметтің белгілі бір қатынасы нәтижесінде субъекті объектіні тани отырып, оған тән жатсынуды ашады. Ал енді сананың қызметіне объектідегі жатсынуды ашып, оны игеру жатады. Ендеше, философия дегеніміздің өзі біздің санамыздағы гестикалық процесті ашу деген сөз. Сөйтіп, Фихте объекті мен субъектінің арасындағы қайшылықты таза таным процесі мен қоғамдық өмір негізіне қарай жақындата түсті.

Фихтенің философиясына тән негізгі ерекшелік — таным теориясына барынша көңіл бөліп, оның мәнін ашу. Міне, осы қызметінде Фихте, ең алдымен, бізге зерделік ойдың ерекше маңызды екендігін айқын көрсетті. Сондықтан оның ғылым туралы ілімі, адамның танымын қызмет ретінде қарауы барлық ғылымдар саласының, оның ішінде философияның ілгері дамуына ерекше әсер етті.

Фихтенің ғылым туралы ілімін одан кейінгі ойшылар ілгері дамыта алмады. Оның данышпандық ойы тек біздің

заманымызда айрықша назарға ілікті. Әсіресе, қазіргі ғылым мен техниканың кеңінен өрістеп, шарықтап шыңға шыққан шағында ғылымның мәнін ашу күн тәртібіне ерекше қойылып отыр. Өйткені осы заманғы ғылымның дамуы, оның ішкі және сыртқы факторы, олардың логикалық, диалектикалық қарым-қатынасы жан-жақты зерттелетін проблемаға айналуға. Ендеше, ғылым туралы ілімдегі Фихтенің көзқарасы өз жақтастарын енді тапты деуге болады. Қазіргі кезде шетелдерде ғана емес, біздің елімізде де ғылым туралы ілімге, ғылымды тереңірек зерттей түсуге баса назар аударылуда. Мұның өзі ғылымның мәнін, оның даму жолдарын анықтап, болашағын көрсетуге мүмкіндік туғызатыны сөзсіз.

§3. ШЕЛЛИНГ ФИЛОСОФИЯСЫ

Фихтенің зердеге айрықша назар аударған философиясы неміс жерінде үлкен қолдау тапты. Оның таным туралы, субъектінің қызметі туралы концепциясы көптеген философтарды ойландырды. Солардың ішінде классикалық неміс философиясының ірі өкілі Ф.И. Шеллингтің (1775–1854) еңбегі ерекше бағалы.

Бірақ, Шеллинг Фихтенің шәкірті болғанымен, көп кешікпей ұстазының көзқарасынан бас тартты. Өйткені тым субъективтік негізде құрылған Фихтенің философиясы практикалық өмірде, әсіресе, ғылым саласында өзінің дәрменсіздігін байқатып қалды. Екіншіден, XVIII ғасырдың аяғында жаратылыстану ғылымдарының ерекше алға озып кетуі сол кездегі философтарға, әсіресе, жас Шеллингке қатты әсер етті. Ол физика, химия, биология, тағы басқа да жаратылыстану салаларымен айналыса жүріп, табиғаттың ішкі заңдылықтарын ашуға барынша назар аударды. Мұның өзі оның философиясын объективтік бағытқа қарай бұрды. Сөйтіп, классикалық неміс философиясында табиғат туралы философиялық ілім болған натурфилософия ағым ретінде дүниеге келді.

Шеллинг жаратылыстану саласын философиямен тығыз байланыстыра қарай отырып, табиғатты субстанция ретінде айқындауға тырысты. Бірақ, оның табиғатты субстанция деген көзқарасы өзіне дейінгі ұлы ойшыл Спинозаның көзқарасынан өзгешелеу еді. Мұндағы өзгешелік—әрбір дәуірдің тарихи-экономикалық, саяси жағдайына байланысты. Егер Спиноза табиғатты субстанция деп қарай отырып, өз заманындағы тарихи, тар өрісті пантеистік идеядан шығып кете алмаған болса, Шеллинг табиғатты зерттеуде Кант тудырған классикалық неміс философиясының негізгі принципіне, яғни субъектінің рөлі деген принципке сүйенеді. Сондықтан Шеллинг қарастырған және жан-жақты талдаған табиғат сонау Спиноза зерттеген субстанцияның мәнінен өзгеше еді. Өйткені Спинозаның кезінде өріс алған механикалық, метафизикалық ілім ұлы философқа табиғаттың мәнін жан-жақты ашуға мүмкіндік туғызбады. Ал Шеллинг болса, XVII–XVIII ғасырларда ғылымда өріс алған механикалық көзқарастан бас тартып, классикалық неміс философиясындағы

жаңа қалыптасып келе жатқан диалектиканың негізіне сүйенді.

Шеллинг өзінің зерделі философиясында табиғаттың ішінде негізгі қозғалыс күші бар екендігін анықтауға тырысты. Бұл күш ондағы карама-қарсылықтардың бірлігі мен үздіксіз күресінен туады. Мұндай көзқарас табиғатты зерттеуде Шеллинг тудырған алғашқы диалектикалық ой болатын. Сөйтіп, немістің бұл философы диалектиканың заңдарын анықтауға жақындай түсті. Сондықтан Батыс Еуропадағы және Ресейдегі жаратылыстану саласының өкілдері Шеллингтің мұндай көзқарасын аса жоғары бағалап, оның ашқан жаңалықтарына ден қойып, өз еңбектерінде пайдалануға тырысты.

Өзінің натурфилософиялық теориясын жасаған Шеллинг классикалық неміс философиясын әрі қарай дамыта отырып, табиғат философиясын рухтың таным теориясымен байланыстыруды негізгі мәселе етіп алды. “Трансцендентальды идеализм жүйесінде” деген еңбегінде Шеллинг философия тарихында көптен бері негізгі мәселе болып жүрген проблеманы шешуге ниет етті. Әрине, философтың осы шығармасы оның философиялық ойының негізгі жүйесін толық айқындап бермесе де, нақты ізденістерін көрсетті. Ол адамның танымы, оның диалектикасы, субъекті мен объектінің арасындағы өзара байланысты тереңірек ашуға ұмтылды. Философтың бұл шығармасында табиғат жан-жақты, философиялық негізде айқындала түсті. Табиғаттың мәнін ашуда ол “Меннің” қызметіндегі екі форманың (санасыздық, қажеттілік және саналылық, еркіндік) ерекше мәнді екендігін атап өтті. Немістің ұлы ойшылы осы шығармасында “Философия әртүрлі дәуірді басынан кешірген өзіндік сананың тарихы” деген данышпандық қағиданы ұсына отырып, сол тарихи жолдардың логикалық формасын суреттеп берді. Шеллинг табиғатты философиялық негізде зерттей отырып, оны бізден өзінің құпиясын ғажайып жазуларымен жасырып тұрған поэма деп бағалады. Ал егер біз оның жұмбағын ашатын болсақ, онда үнемі одан адасып, өзін өзі іздеп, өз-өзінен қашып жүрген рух одиссеясын көрер едік. Ол сезімдік дүние арқылы қалың, қою тұманның ішінен жылт ете түсіп, белгісіздердің бейнесі сияқты көрінер еді.¹

¹ Шеллинг Ф.И. Соч., М., 1987. Т. 1. С. 487.

“Рух одиссеясын” көрсете отырып, Шеллинг ойлауды табиғаттан келіп шығатын, соның әсерінен туған түйсіктерден туындатады. Сондықтан болар оның рух туралы ілімі қоғамның дамуынан, оның тарихынан келіп шықпайды. Бұл жерде біз оның бастамасын, яғни “рух одиссеясын” шын мәнісінде қоғам мен оның тарихы арқылы әрі қарай дамытқан Гегель екендігін айта кетуіміз керек.

Шеллинг табиғаттың мәнін аша отырып, оның негізгі, ішкі қозғаушы күшіне ерекше назар аударды. Ал негізгі қозғаушы күш табиғаттағы қарама-қарсылықтарды тудырушы зерде болып шықты. Әрине, философтың бұл көзқарасын классикалық неміс философиясының дәстүрін әрі қарай жалғастыру деп бағалауға болар еді. Бірақ табиғат диалектикалық түрде дамиды ғой. Ал оның ішкі қозғаушы, абсолюттік күші -- зерде бізге даму процесі арқылы ғана айқын көрінеді.

Табиғаттағы ақылдың дамуы әуелі объективтік, санасыз, кездейсоқ басталып, бірте-бірте саналылыққа, субъективтілікке, қажеттілікке қарай қозғалады екен. Шеллинг табиғаттың осы ішкі даму процесін диалектикалық шеберлікпен көрсете білді. Табиғат бірте-бірте дами отырып, әртүрлі заттарды, құбылыстарды жарата береді. Бірақ, өз қызметін өзі әлі де түсінбейді. Өйткені табиғат санасыз қызметтің саласында ғана дамиды. Шеллинг физика, химия, физиология, психология, тағы басқа да ғылымдар арқылы осы санасыз қызметтің формалары мен әдістерін ғылыми негізде суреттеп берді. Расында да, санасыз қызмет органикалық табиғаттың, жалпы организмнің тіршілік ету тәсілі, өмірі болып саналады.¹

Осыған байланысты Шеллинг механикалық, органикалық өмірдің бірлігі, олардың өзара байланысы жалпы принципке негізделгенін айқын көрсетті. Табиғат ендігі жерде біртұтас, динамикалық процесс ретінде, ал оның әрбір сатысы жоғарылай жөне кейінгілерінің жолын кесе отырып, жаңаның пайда болуына мүмкіндік жасайды. Ал осы біртұтастық қарама-қарсылықтардан тұрады. Міне, осыдан келіп қарама-қарсылықтардың заңы шығады.²

¹ Ильенков Э. В. Диалектическая логика. М., 1984. С. 100.

² Там же. С. 101.

Даму процесі өзінің жоғары дәрежесіне жетіп, адамның ақыл-зердесін тудырады да, ол объекті мен субъекті ретінде қалыптасады. Сөйтіп, өзінің даму процесінде табиғат бір жағынан объекті болса, екінші жағынан адамның санасының тууына байланысты субъекті ретінде дүниеге келеді. Міне, осының бәрінде де белгілі бір ақыл, зерде, интеллект қозғаушы күш болып есептеледі. Ол үнемі дамудың қайнар көзі сияқты. Сондықтан болар, Шеллинг табиғаттың өзін “тас болып қалған интеллект” деуі тегін емес. Егер біз бұл көзқарастың бұрмаланған сана мен зердені асыра дәріптеген негізін алып тастасақ, онда бұл идея жалпы алғанда дұрыс болып шығады. Өйткені табиғат адам баласы үшін объекті болатыны, ал оны танушы адамның субъекті ретінде дүниеге келуі заңдылық. Адам табиғаттың бір бөлігі болуына сәйкес табиғат сол арқылы өзін-өзі зерттейтін объектіге айналады.

Табиғат — субстанция даму дәрежесіне жеткен соң, яғни адам мен адамзат қоғамы қалыптасқаннан кейін өзінің өткен тарихына көз жүгіртеді. Яғни даму процесі ендігі жерде таным процесінің рөлін атқаратын болады. Шеллингтің ойынша, тарих дегеніміз өткен дәуірді таным теориясы арқылы тану. Егер табиғат даму процесінің алғашқы кезеңінде санасыздықтан саналылыққа, объективтіліктен субъективтілікке қарай өтсе, ендігі жерде таным процесі саналылықтан санасыздыққа, субъективтіліктен объективтілікке қарай бағытталып, өзінің бұрынғы өткен жолдарына, дәуіріне шолу жасайды. Шеллинг бұл жерде таным теориясын философияның тарихымен байланыстыра отырып, көптеген тамаша пікірлер айтты. Ең алдымен ол осындай диалектикалық процестің нәтижесінде зерде санасыздық пен саналылықтың, объекті мен субъектінің, қажеттілік пен еркіндіктің тепе-тең екендігін дәлелдеп беретінін негіздеді. Сөйтіп, зерде даму процесінде шырқау биігіне шыға отырып, шығармашылық дәрежесіне дейін көтерілді. Ал шығармашылық дегеніміздің өзі объекті мен субъектінің, саналылық пен санасыздықтың, қажеттілік пен мүмкіндіктің бірлігі.

Шеллингтің осы шығармасы философия тарихында ғана емес, жалпы рухани өмір саласында зерделі ойлардың диалектикалық негізін ашып берді. Сондықтан табиғатқа де-

ген диалектикалық көзқарас осы Шеллингтен басталады десек, ешбір қателеспейміз. Өйткені табиғат тірі, үнемі қозғалыстағы, дамудағы процесс. Оның даму жолдары не түрлі кезеңдерді (химиялық, механикалық, органикалық, тағы басқа да) басынан кешіреді де, табиғилықтан тарихилыққа қарай және керісінше өтетін процесс болып көрінеді. Мұндай көзқарас болашақтағы диалектиканың негізгі әдістерінің бірі тарихилық пен логикалық принципінің пайда болуына мүмкіндік жасады.

Екіншіден, Шеллинг осы шығармасында диалектиканың негізгі заңдарының бірі — қарама-қарсылықтардың бірлігі мен күресі заңын ашты. Үшіншіден, философ объекті мен субъектінің өзара диалектикалық байланысын көрсете отырып, олардың бір-бірінен келіп шығуы арқылы табиғат пен тарихтың мәнін ашып, субъекті — субстанция өзіндік сананың жемісі екендігін түсінуге мүмкіндік береді. Сондай-ақ, табиғат күшінің бірлігі объекті-субъектіде екендігі айқындалып, құдайдың өзі даму процесінде өзін-өзі ашуға тиіс, оны да философияның қажетті пәні ретінде зерттеу керек деген идеяны ұсынды.¹ Төртіншіден, шығармашылықты диалектикалық негізде түсіндіре отырып, Шеллинг адамның рухани қызметінің жасырын сырын ашуға бет бұрды. Яғни адамның шығармашылық қызметінің табиғаты оның осы еңбегінен басталып, оның өнер туралы шығармаларында әрі қарай дамып, мәні ашыла түсті.

Шеллинг өз шығармашылығын ілгері дамыта отырып, өзі жасаған жүйесін натурфилософия (яғни табиғат философиясы) мен трансцендентальды идеализмнің бірлігі деп санады. Ендігі жерде Шеллинг шығармашылығының үшінші кезеңі басталып, ол тепе-теңдік деп аталатын жаңа дәуірмен ұштасты. Бұл кезең идеалдылық пен материалдылықтың, субъекті мен объектінің бірлігін жан-жақты әрі терең зерттеуге бағытталды. Заттардың негізгі мәні “...жанда, денеде емес, бұл екеуінің тепе-теңдігінде”² деген анықтама арқылы ашылады. Мұның өзі Шеллинг философиясының шын мәнісіндегі шығармашылық кезеңі еді. Өйт-

¹ Линьков Е.С. Диалектика объекта и субъекта в философии Шеллинга. ЛГУ, 1973. С.28-42, 72-81, 97-104.

² Шеллинг Ф.И. Сочинения. Т.1. С. 133.т

кені, ол өзінің зерделік философиясы арқылы, сайып келгенде, ойлау мен болмыстың, табиғат пен қоғамның диалектикалық байланысын ашып, олардың бірлігін негіздеуге үлкен үлес қосты. Бірақ, оның өзі ашқан, жалпы философиясының негізгі мәселесі болатын ойлау мен болмыстың қатынасы туралы бұл принцип әрі қарай дамып кете алмады. Оған Шеллинг шығармашылығындағы келесі кезең үлкен бөгет болды.

Шеллинг шығармашылығындағы төртінші кезең оның еңбектерін зерттеушілердің тарапынан тиісті бағасын ала алмады. Өйткені бұл дәуірде философ ең алдымен мифология, дін, мистика мәселелеріне айрықша көңіл бөліп, солардың мәнін ашуға ұмтылды. Осыған байланысты көптеген зерттеушілер Шеллинг бұл кезеңде өз заманының саяси-әлеуметтік жағдайына сәйкес реакцияшыл идеяларды, мистикалық пайымдаушылықты тудырушы болды деп, оны қатты айыптады. Мұндай пікір тегі, ең алдымен, Шеллингтің осы жылдары жазған шығармаларының, әсіресе, “Мифология философиясына кіріспе” деген дәрістерінің жарияланбауынан, сондай-ақ, Ф.Энгельстің 1841 жылы оның дәрістері туралы жазған өткір сын мақалаларының әсерінен де болса керек.

Ал шындығында Шеллингтің осы дәуірдегі еңбектері көптеген зерделі ойдың мәнін ашып берді. Айталық, оның мифологияның философиялық негізін анықтауға ұмтылған әрекеті таң қаларлық ойлардың кестесін береді. Мифология тарихы адамның ойлау тарихымен сәйкес келетіні оның осы кезеңдегі шығармаларында, әсіресе, дәрістерінде айқын айтылады.¹ Ол мифологияны поэзия деп атап көрсете отырып, олардың арасындағы байланысты айқындады.

Шеллинг мифологияның философиялық негізін аша отырып, оның тарихы болмыстың тарихымен тығыз байланысты екендігін көрсетті. Болмыстың өз тарихы бар, тарих болмыс арқылы даму процесін көрсетеді. Міне, осыған байланысты болмысқа да сана кіреді. Ал сана болса, болмыстан туындайды. Ендеше осы екі бастаманың негізі

¹ КСРО-да тек 80-жылдардың аяғында, яғни 1987-1989 жылдары Шеллинг шығармаларының екі томдығы жарыққа шықты да, сонда жоғарыда айтылған дәрістер жарияланды. *Шеллинг Ф.И.* Соч., Т.2.С.213.

айкындалуға тиіс: сана арқылы болмыс өзін-өзі аша түседі. Ал сананың өз тарихы бар. Сондай-ақ болмыстың да сана арқылы даму тарихы пайда болады. Сол сияқты адамдардың құдай туралы ұғымы да тарихи жолдармен қалыптасады. Мұндай зерделі ой-пікірлердің барлығын Шеллинг көптеген халықтардың рухани қазыналары (көне грек мифологиясы, көне үнді поэзиясы мен мифтері, Египеттің ескерткіштері, тағы басқалары) арқылы баяндаған. Көптеген халықтардың тарихы мен мәдениетін, әдебиеті мен философиялық ойларын қамтыған осындай шығармаларды бағаламау, ондағы ойларды діни-мистикалық деп дәлелдеу ағаттық болар еді.

Жалпы, Шеллингтің философиясы өзінің зерделі ойымен классикалық неміс философиясындағы жаңа дәуірге жол бастады.

§4. ГЕГЕЛЬДІҢ ФИЛОСОФИЯЛЫҚ ЖҮИЕСІ

Философия тарихында пайым мен зерденің әлеуметтік мәнін ашуға ұмтылып, оны ғылыми әрі диалектикалық негізде дамытқан классикалық неміс философиясының ірі өкілі Г.Ф. Гегель (1770-1831) болатын. Оның шығармашылығының даму кезеңі Германияның саяси-әлеуметтік жағдайының біршама үлкен өзгеріске түсіп, елдегі ішкі қайшылықтар белең алған тұста басталды. Сондықтан ол өзіне дейінгі барлық ойшылдардың, әсіресе, XVII-XVIII ғасырлардағы ағылшын және француз ағартушыларының, сондай-ақ, неміс жерінде кеңінен өрістеген ғылым мен мәдениеттің, өнер мен әдебиеттің жетістіктерін толық зерттей отырып, оларды өз жүйесін жасауға кеңінен пайдаланды.

Гегель негізінен өзіне дейінгі философияны тек пайымның әдісінде ғана қалыптасқан деп айқындай отырып, зерденің сан-қилы шығармашылық кезеңдеріне айрықша мән берді. Ол өзінің алғашқы философиялық шығармаларында қоғам өміріне, әсіресе, дін мен саясат мәселелеріне айрықша назар аударды. Гегельдің осы алғашқы шығармаларының ішінен болашақ диалектикалық, зерделілік әдісті тудыруға негіз болған еңбектерінің бірі — “Кім абстрактылы ойлайды?” деген мақаласы. Бұл шағын ғана еңбек болғандығына қарамастан, таным теориясының келелі мәселелерін көтерді. Ол ең алдымен ұзақ жылдар бойы қалыптасып келген таным процесіндегі тек сезімділік пен танымға ғана сүйенген абстрактылы ойды қатты сынға алды.

Расында да Гегельге дейінгі дәуірде сезімділік, пайым — нақтылықтың бейнесі, ал абстрактылық — ойдың жоғарғы даму процесімен тығыз байланысты деген көзқарас айрықша орын алып келді. Міне, осындай ағат пікірге Гегель ашықтан-ашық қарсы шықты. Оның ойынша, абстрактылы ойлау сауатсыз, білімсіз, топас адамның әрекеті. Өйткені, абстрактылы ойлау қандай ғана болмасын мәселенің басын ашып бере алмайды. Ол тек сыртқы көрініске, одан соң сезімге ғана мойын ұсынады. Абстрактылы ойлау таным процесіндегі сыңаржақтылықтың нақты бір белгісі. Абстрактылы ойлаған адам өз ойына өзі мән бермей, қаралып отырған мәселеге терең үңілмей, оның мәнін, тари-

хын ашып беруге дәрменсіз. Сондықтан Гегель абстрактылы ойлаған кейбір адамдарды мысалға ала отырып, олардың сауатсыздығын, надандығын, білімсіздігін көрсетті. Олай болса, таным процесі негізінен нақтылыққа ұмтылады. Нақтылық дегеніміз көптеген анықтамалардың синтезі, көпжақтылықтың бірлігі. Яғни нақтылық қандай да мәселеге болмасын, объективті, тарихи, ішкі байланыстарды анықтау арқылы қарауды талап етеді. Ендеше, таным процесі әуелі абстрактылықтан басталып, нақтылыққа қарай өрлейді. Бұл — таным процесіндегі негізгі принцип. Бұл принципті К.Маркс өзінің “Капиталын” жазу процесінде шебер пайдалана білді. Атақты философ Э.В.Ильенков К.Маркстің “Капиталындағы” нақтылық пен абстрактылықтың диалектикасы” деген кітабында Гегель айқындап берген, Маркс пайдаланған осы әдістің мәнін жан-жақты талдап шықты.

Таным процесінде логика мен диалектикаға ерекше назар аудара отырып, пайым мен зерденің өзара байланысын тереңнен зерттеген Гегель өзінің алғашқы еңбектерінің бірі “Рух феноменологиясында” зерделі ойдың негізін көрсетті. Бұл шығарма Гегель философиясының “ақиқаттың қайнар көзі және жасырын сыры”¹ рухтың көріну формаларын, яғни оның сана, өзіндік сана, рух, абсолюттік субъекті арқылы даму жолдарын суреттеп берді.

Гегель осы шығармасында зерде мен пайымның даму процесін тарихи негізде қарай отырып, көптеген жаңалықтар ашқанымен, негізгі бір мәселеге келгенде үлкен бір қайшылыққа келіп тірелді. Оның ойынша, философия бұрынғы өзінің даналыққа ұмтылу деген бейнесінен бас тартып, ендігі жерде ол білімнің саласына айналып, ғылым болуға ұмтылғаны жөн.² Ұлы ойшылдың мұндай көзқарасы, біріншіден, ұзақ ғасырлар бойы философияға қатысты қалыптасып қалған анықтамадан бас тарту болып табылады. Екіншіден, философияның мәні даналыққа ұмтылу және даналық емес дей отырып, оны ғылымдардың біріне айналдыру мақсатын көздеді. Оның бұл мақсаты жүзеге асты да. Бірақ, Гегель дәуірінен бастап философияның

¹ Гегель Г.В.Ф. Сочинения. М., 1959.Т.4.С.3.

² Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. М., 1974.Т.42. С.155.

білімдер жүйесіне кіріп, өз алдына ғылым болуы философия тарихына көптеген қайшылықтарды ала келді. Біріншіден, Батыс Еуропа ойшылдары ендігі жерде Гегель негіздеген ғылымға қарсы шықты. Осыдан келіп позитивистік ағымдар шығып, олар философияның негізгі пәнін жоққа шығарды. Екіншіден, Гегельден басталған осы бағыт философияны ғылым деп дәріптей келіп, оны жалпы дүниені, қоғам мен табиғатты, ойлауды зерттейтін ілім деп қарап, ақыр аяғында оны саясатпен, идеологиямен қаруландырып, өз мәнінен айрылып қалуына әкеліп соқтырды. Маркстік-лениндік философия дегеніміздің тағдыры да сонау Гегель негіздеген идеяда жатқан сияқты.

Гегель “Рух феноменологиясында” сананың қалыптасу және даму жолдарын қоғам өмірімен байланыстыра отырып айқындап берді. Сана әуелі қарапайым түрде (яғни жеке индивидтің санасы ретінде) басталып, сан ғасырларға созылған тарихи белестерден өтіп, қоғамдық санаға дейін көтеріледі. Оның бұл даму жолы, ең алдымен, қоғамдық өмірдің, тарихтың пайда болып, даму кезеңдерімен тығыз байланысты. Гегель бұл жерде сананы табиғаттан ғана алып шыққан Шеллингтің көзқарасына қарама-қарсы келіп отыр.

Сана әуелгі кезде зат пен білімнің диалектикалық өзара байланысынан келіп шығады екен. Сана жеке адамның, яғни “Меннің” затқа деген қатынасынан пайда болады. Бұл жерде біз мынадай бір үлкен ғылыми жаңалықтың бетін ашып отырмыз. Ең алдымен сана дегеніміздің өзі адамның затқа, табиғат пен қоғамға деген қатынасы болып шығады. Ендеше, бұл жерде К. Маркстің “Менің өз ортама деген қатынасым — менің санам”¹ деген ойының дұрыс екендігін және оның Гегельдің осы пікірімен тығыз байланысып жатқанын көреміз. Екіншіден, бұл ұзақ жылдар бойы (Гегельге дейін, одан соң КСРО-ның жетпіс жылдық тарихында да) сананы мидың жемісі деп қараған дәрескі, материалистік көзқарастың ағат екендігін көрсетіп отыр.

Сөйтіп, Гегель шығармасындағы сананың пайда болуы туралы ілім қоғамдық өмірдің тарихымен тығыз байланысты бола отырып, өзінің мәнін ерекше аша түскенін байқаймыз. Ол өз шығармасында пайымның өзіндік ерекшелігі

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Таңдамалы шығармалары. А., 1976. 1 т., 27-б.

мен оның қызметіне ерекше тоқталып өтеді. Оның айтуынша, “көрінетін рухтың” бейнесі сыртқа шығатын “рух” ретінде де танылады. Оның алғашқысы жекелеген индивидтердің санасынан орын алып келді, ал сыртқа шығатын рухтың қалай нақты өмір сүретінін суреттеу — негізгі мәселелердің біріне жатады. Адам санасына тән қабілеттің бірі — пайымның жеке дара бой көрсетуі болып табылады, өзара қарым-қатынастағы абстракциялардың пайда болуы — бұл пайымның күші. Оның сезімділіктен негізгі айырмашылығы осы. Ал пайымның күші сыртқа шыға отырып, рухты формаға, оның негізін объектіге айналдыруында жатыр. Мұның өзі белгілі бір болмыспен, оның абстрактылы формасының қасиеттерімен, қызметтің формальды ережелерімен, “заттандырудың” түрлерімен тығыз байланысты.

Пайымның өзіне тән жеке дара күші категорияларды тудырады (бұл жерде біз Кант идеясының ықпалын байқап отырмыз), ал олар жаратылыстану ілімдерінің дамуымен байланысты болып шығады. Рухтың объектіге айналуы және оның “заттануы” нәтижесінде сыртқа шығатын сезімділіктен басқа, жаңа дүние, материялық, заттық дүниеден өзгеше дүние пайда болады. Пайым арқылы туған “о дүние” сезімнен тыс дүние, сананың өзіне жат, оған әлі танымал емес болып қалыптасады. Ал оны түсіну үшін оған тереңірек үңіліп, байыппен қарау керек. Бірақ бұл оңай емес, тіпті мүмкін болмайтын нәрсе. Өйткені, пайым өзі тудырған сезімнен тыс дүниенің не екенін білемін деп, оны танимын деп шешілмейтін қиындықтарға тап болды. Себебі, мұндай дүниені тану абстрактылы ойлаумен, түсініксіз, әрі мағынасыз ұғымдардан пайда болған күрделі, жүйелі ілімдермен ғана байланысты емес. Керісінше, бұл жаңадан пайда болған сезімнен тыс дүние, оңі теріс айналдырылған, төңкеріліп түскен дүние.¹

Сөйтіп, адам баласы бұрын-соңды көрмеген, естімеген, ақылға сыйымсыз өте бір ботен жағдайға тап болды. Бұл жаңадан пайда болған сезімнен тыс дүние өзіне-өзі сәйкес келмейді. Ол ол ма, бұл дүние тіпті ақылға да симайды. Сөйтіп, бір уақытта рационалды болған, ақылмен ойлап

¹ Гегель Г.В.Ф. Сочинения. Т.6., С. 86.

өлшеп пішілген, сол арқылы пайда болған дүние ендігі жерде басқаша оң беріп, тіпті бөтен болып шыға келді. Басқаны былай қойып, өзі тудырған дүниені пайымның өзі де тани алмай дал болды. Сөйтіп, бір кезде рационалды деп аталған дүние ендігі жерде иррационалды (ақылға сыйымсыз) болып шыға келді.

Егер бұл мәселені адамның саяси-экономикалық, қоғамдық қатынастарымен түсіндірсек, нағыз қайшылықтардың бел ортасына барып бір-ақ түсеміз. Осындай иррационалды формалар практикалық жағынан іске аса отырып, басқаша саяси-экономикалық қатынастар тудырып отырады. Бұл формалардың қолдаушылары оларға бойлары үйреніп, бұл жағдайдан ешқандай жасырын сырды көре алмай, осы қатынастармен қатар өсіп, қабаттасып кетеді. Сондықтан олардың ойлары дәл осы дүниедегі қайшылықтарға ұрынбай, су ішіндегі балықтай емін-еркін жүзіп жүре береді. Олар үшін рационалдық жағдайдың өзі иррационалды болып, керісінше, иррационалды болып тұрған дүние рационалды қолдауға ілігіп шыға келеді.¹

Сөйтіп, пайым өз қызметінің жемісі болған, өңін айналдырған дүниені және туған қайшылықтарды түсіне де, меңгере де және игере де алмайды. Осы себепті оған, яғни пайымға басқа бір күштің көмегі қажет-ақ. Бұл күш осы өңі өзгертілген, сезімнен тыс дүниені анықтауға тиіс. Мұндай күш тек қана ғылымға тән. Пайым соған сүйенеді.²

Ғылым, ең алдымен, объективті шындықтың заңдары мен заңдылықтарын ашады. Бірақ, ол мәнді ашуға бағытталған. Ал пайым болса, мәнге онша жолай алмай, құбылыстарды ғана айқындайды. Құбылыс жекелеген заттардың өзара байланысын, өзара іс-қимылын анықтайды. Заң осы құбылыс арқылы өз мақсатына жетіп, заттардың ішкі байланысын ашуға ұмтылады. Сөйтіп, Гегель бұл жерде өзінің әріптесі Шеллингтен кейін жаратылыстану саласы арқылы шындық өмірдің негізін ашуға ұмтылғанын байқаймыз. Осы мәселеге келгенде оның ашқан жаңалықтары да аз емес. Ол, ең алдымен, қайшылықтарды атап көрсете отырып, қарама-қарсылықтардың өзара бірлігі мен

¹ Маркс К. Капитал. М., 1978. Т.3., ч.2., С.847.

² Матрошилова Н.В. Путь Гегеля к "Науке логики". М., 1984. С.155.

күресінің негізін диалектиканың заңы ретінде ашты. Гегель сондай-ақ, тепе-теңдік, бірлік, карама-қарсылық категорияларының өзара байланысын ашып, олардың мәнін анықтады.¹

Пайым ғылымға қаншама сүйенсе де, осы өңі айналдырылған, әрі түсініксіз дүниені тануға дәрменсіз болып шықты. Өйткені бұл дүниенің қайшылығы үлкен бір кесел, жазылмайтын ауру сияқты бой алып, бүкіл қоғамдық қатынастардың (саяси, экономикалық, идеологиялық, тағы да басқа) ішін кеңінен жайлап кеткен еді.

Гегельдің бұл философиялық ұлы жаңалығы сол өз заманында ғана емес, қазіргі біздің дәуірімізде де срекше маңыз атқарып келеді. Әсіресе, кеңес елінің даму тарихына көз жүгіртсек, пайымның тудырған сорақы жағдайларын құлақпен естіп, көзбен коруге болады. 70 жыл бойы жаңа социалистік қоғам орнатамыз деп жанталасқан пайым шым-шытырық қайшылыққа толы концепциялар мен жүйелерді бірінің артынан бірін құмырсқадай өрбітті. Жарты ғасыр өткен соң коммунизм орнатамыз деген абстрактылы қағидаларға сүйенгендіктен, іс ілгері баспады. Алайда, осы абстрактылы ойлардан туған дүниені жақтаушылар мен дәріптеушілер де көп. Тек шексіз үстемдікке ие болып келген Коммунистік партияның күші ойсырап, бүкіл халыққа ауыр зардап пен қасірет шектірген мемлекеттің қабырғасы күйрегеннен соң ғана бұл дерттің беті ашыла бастады.

Гегель ашқан пайым туралы жаңалықтың маңыздылығы сонша, осы шығарманы қайта-қайта оқып зерттей отырып, ұлы философтың данышпандық көрегендігіне қайран қаламыз.

Ол сананың даму процесіне айрықша мән берсе отырып, оның негізі мен даму жолдарын жан-жақты сипаттады. Сана ендігі жерде пайым мен ол тудырған ілімдерден, ғылымнан шығып, өзін-өзі түсінуге, өзінің мәнін ашуға бет түзейді. Сөйтіп, сана өзін-өзі зерттейтін объектіге айналып, өзіндік сана дәрежесіне дейін көтеріледі.

Өзіндік сананың пайда болуының өзіне тән диалектикалық ерекшелігі бар. Адамның өзіндік санасы алдымен

¹ Гегель Г.В.Ф. Сочинения. Т.4. С. 212.

оның табиғатқа, қоғамға, өзге адамдарға және өзіне қатынасынан пайда болады. Бұл қатынастың негізгі түп тамыры адамның еркіндікті аңсауында жатыр. Өйткені, адам қызметінің нәтижесінде табиғаттан да, қоғамнан да, өзге адамдардан да, кейде тіпті өзінен де еркіндікте болып, өз билігін қолына алуға ұмтылады. Ендеше, өзіндік сана мен адамның еркіндігі, бостандығы бір-бірімен қабаттасып жатқан диалектикалық құбылыс. Сондықтан адам дүниеге келіп, оның өзіндік санасы қалыптасқан уақыттан бастап еркіндік пен бостандық туралы идея да өмір сүреді.

Алайда, еркіндікке жету мен бостандық алу оңай іс емес. Адам осы мақсатына жету үшін бүкіл өмірін сарп етуге дейін барады. Яғни еркіндік дегеніміз өлім мен өмірдің арасында тұрған процесс. Егер өмір үшін күресе отырып өлімнен қорқатын болсаң, тек тәуекелмен жеңіске жетуің мүмкін емес. Демек, жеңіс өлім мен өмір арасындағы басым қатынас деген ұғымды білдірсе керек. Сондықтан болар Гегель өзіндік сананы екіге бөліп қарап, оны өзіндік құл сана және өзіндік қожайын сана деп атады.

Оның өзіндік сананы екіге бөлуі сол кездегі қоғамдық-саяси өмірге негізделген еді. Өйткені, құлдық сана адамның өз тәуелсіздігі үшін күреске бел байлағанымен, кейін еркіндік жолындағы шайқаста беті қайтып, өлімнен қорқып, өзінің құлдық жағдайына бой ұсынған бейнесін сипаттайды. Ал өзіндік қожайын сана еркіндік пен бостандық жолында өлімнен тайсалмай, қалай да жеңіске жетудің жолына басын тіккен ерліктің бейнесін көрсетеді.

Гегель ұсынып отырған бұл екі өзіндік сананың пайда болуы сол кездегі Батыс Еуропадағы саяси-әлеуметтік жағдайды көз алдымызға әкелгендей. Өйткені ескі феодалдық қоғамға қарсы күресіп, тәуелсіздік жолында жеңіске жеткен соң жаңа қоғамдық қатынастар орнатқан Англия мен Франция сияқты мемлекеттер сол кезде классикалық неміс философиясының өкілдері ерекше құрмет тұтқан елдер болатын. Ал саяси-экономикалық жағынан артта қалып, әлі де болса шын мәнісіндегі тәуелсіздікке қолы жетпеген, оның үстіне жаңа туып келе жатқан қоғамның негізін құрайтын әлеуметтік жіктің қорқақ әрі жалтақ болуы Гегельді осы құл санасын бейнелеуге жетеледі.

Алайда, Гегельдің айтуынша, бұлардың бір-бірімен өзара

байланысын диалектикалық даму айқындайды. Расында, да өзіндік құл сана мен өзіндік қожайын сананың бейнелеріне үңілсек, олардың арасындағы қатынастың қоғамдық негізде құрылғанын байқаймыз. Бұл қоғамдық қатынас, ең алдымен, өндіріс қатынасы болып отыр. Өйткені, құл (яғни, құл сана деген сөз) қожасына қызмет көрсете еңбек ету арқылы өз өмірін сақтап қалады. Құл өз қожасы үшін қажетті заттар мен өнімдер шығарады. Ал қожайын (бұл өзіндік қожайын сана деген сөз) болса оларды керегіне пайдаланумен ғана шұғылданады. Сөйтіп, өндіріс процесі мен өндіріс қатынасы әрі қарай дами береді. Міне, осындай даму нәтижесінде құл, яғни, өзіндік құлдық сана бірте-бірте өзі өндірген заттардың, процестердің, өнімдердің иесіне айнала бастайды. Ал өзіндік қожайын сана болса бұл заттарды тек тұтынып, өзінің тәбетін әрі қарай өршіте түсетін бейне болып қала береді.

Біз бұл жерде Гегельдің зерделі ойы адамдардың арасындағы өндірістік, қоғамдық қатынастарды аша отырып, олардың диалектикалық байланысын тереңнен зерттеп, көрсетіп бергенін айтып өткеніміз жөн.

Өзіндік құл сана мен өзіндік қожайын сананың арасындағы бұл байланыс философиялық тілмен былайша сипатталады. Құл тұтынатын заттарды және бұйымдарды өндіре бергенімен, оның бұған ешқандай қожалығы да, билігі де жүрмейді. Олар тек қожайынға қатысты болады. Ендеше, құл өндіруші ғана. Бұл саяси, экономикалық, қоғамдық жатсыну мәселесінің бір жағы болып есептеледі. Ал қожайын санасының осы заттар мен бұйымдарды өндіруге мүлдем қатысы жоқ. Ол тек қана тұтынушы. Тұтынушы ретінде ол заттар мен бұйымдарға абстрактылы, жалпылама түрде ғана қожалық етеді. Әрине, құлдар болмаса заттар да және оларды тұтынатын жандар да, яғни қожайын да болмас еді. Ендеше, осы заттар мен бұйымдарсыз қожайын ештеме емес. Ал құл заттар мен бұйымдар болмаса да — бірдеңе.

Гегельдің осы шығармасынан екі өзіндік сананың арасындағы диалектикалық өзара байланысты анықтай отырып, көптеген жайларды аңғаруға болады. Ең алдымен, өзіндік сананың екі жағы бар, бірі — көз алдымызға пайымды елестетсе, екіншісі — жалаң зердені көрсеткендей болады. Бірі — күнделікті күйбең тіршіліктен аса алмай отыр-

ған сана да, екіншісі — ерлік пен еркіндікті аңсап, соған қол жеткізуге ұмтылған бейнені айқындағандай. Бірақ, бұлардың арасындағы байланыс немен анықталады?

Күнделікті күйбең тіршілік жайын ойлап, өлімнен гөрі өмірді аңсаған, соған бет бұрып, еркіндіктен айырылған құл сана жеңіске жете ала ма? Ал еркіндік пен бостандыққа ұмтылған, сол үшін өмірін қиюға дейін барып, басын ажалға тіккен мырза — қожа санасы жеңе ме? Әрі қарай дамудың немен аяқталғанын байқалық. Қожайын санасы күнделікті тіршіліктің әрскетінен безгенімен, дүние жинап, тамағы тоқ, көйлегі көк, уайым-қайғысы жоқ жағдайда бұрынғы ерлік пен еркіндікті аңсаған өз жайын ұмытқанға ұқсайды.

Ендеше, келешек күні-түні жұмыс істеп, бірте-бірте күйбең тіршіліктен шығып, өз еңбегімен өмірді де, айнала қоршаған дүниені де және өзін де түп тамырымен өзгертін, жаңа қарым-қатынастың негізін қалаған құл санасының қолына көшкені ме?

Сырт қарағанда бұл екі өзіндік сана — бірі пайым, бірі — зерде сияқты болып көрінеді. Бірі күнделікті күйбең тіршілікпен тыраштанып, өз ісін ғана атқарып, терең ойға бойламай, алдына мақсат қоймай, шыңға шарықтап шықпайтын сана да, ал екіншісі көз алдымызда ерлік пен еркіндіктің туын желбіреткен айбынды қожа санасы еді. Ол зерде сипаттас. Қазір ше?

Міне, диалектиканың мәні енді ғана көріне бастады. Олар сырттан келген, зорлықпен алмастырылған жоқ. Керісінше, тек даму процесінде, ішкі шиеленіскен қайшылықтарды шешу кезеңінде ғана осы диалектикалық өзара алмасу басталады. Барлығы да ішкі, әрі қажетті, әрі нақты, әрі объективті қайшылықтарға байланысты болып шықты.

Диалектиканың осындай ішкі, қажетті заңдылығын түсінбеген қайсыбіреулер мұндай өзара байланысқа шошына қарап, мұны болмай қоймайтын тағдыр ма немесе мәлімсіз күштің мазағы ма, әлде сиқырлы ойдың егесі ме деп те ойлауы әбден мүмкін.

Мұнда сыртта тұрған ешқандай да күш, тағдыр, сиқыр жоқ. Ол даму процесіндегі не оңға, не солға бет бұратын жалпы заңдылық қана. Ол іске асқаннан соң оны түзетемін, оны жөндеймін, оны болдырмаймын, не тоқтатамын деп

әурелену диалектиканы түсінбеу ғана емес, іс жүзінде ешбір нәтиже бермейтін қауіпті әрекет.

Бұдан шығар түйін өте маңызды. Алдымен өзіндік құлдық сана мен өзіндік қожайын санасының арасындағы байланыс қоғамдық сипатта болады. Мұндай байланысты табиғат пен оның құбылыстарын зерттей отырып, ешқашан түсіне алмаймыз. Өйткені, бұл адам мен адамның қатынасынан, қоғамдық өндірістік қатынастан пайда болады. Екіншіден, мұндағы қатынас зерделік ой арқылы мынандай идеяларды тудырады. Ең алдымен, біз адамды адам ететін еңбек деген идеяның осы екі өзіндік сананың арақатынасынан-ақ айқын көрініп тұрғанын байқаймыз. Сондай-ақ қоғамдық қатынастың негізі — өндірісте жатыр деген идея да Гегельдің осы шығармасында алыстан айғайлап тұрғандай. Өндірістен, оның қатынасынан қол үзу адамды өзінің мәнінен айыратыны осы шығармада айқын көрінген. Ондай адам өзін де, өзін қоршаған қоғамдық орта мен басқаны да түсіне алмайды. Оның қатынасы ендігі жерде тек затқа ғана бағытталған болып шығады. Осыдан келіп адамға деген қатынастың орнына заттық қатынас пайда болады. Өйткені, қожайын санасы затпен тек құл арқылы қарым-қатынаста болып отыр. Ендеше, қожайын үшін құл зат сияқты болғандықтан, ол оның өзін де, еңбегін де, жалпы еңбек процесін де түсінбейді. Сөйтіп, екі өзіндік сананың арасындағы қатынас бірін-бірі түсінбегендіктен, өзара жатсынудан тек заттық қана болып шығады. Олардың, яғни екі өзіндік сананың ортасына ендігі жерде заттар ғана орналасады. Бірақ, қожайынның ойынша құл да зат, одан басқа ештеме де емес (Аристотельдің құл дегеніміз сөйлейтін құрал деп анықтама беруі тегін емес). Сонымен бұл шым-шытырық өзара қатынас қайшылыққа тап болады. Одан шығудың жолы — қарама-қарсылықтардың бірін-бірі жоюы емес, біріне-бірінің өтуі, бірінің мәніне екіншісі ие болуы. Мұндай диалектикалық процесс тек сонау көне грек, рим, құлдық қоғамына ғана емес, кез келген дәуірдегі қоғамның ішкі, негізгі дамуына тән. Өйткені, пайым сыңаржақ ойлау процесінен еш уақытта құтыла алмайды. Ол қоғамда пайда болған заттардың, процестердің мәнін ашпақ түгіл, адамның өзін де түсіне алмай әлек болады. Бұл жерде оның категориялары мен ғылыми ұғымдары дәр-

менсіз. Өйткені, қоғамдағы шиеленіскен қатынастар адамдар мен заттардың, адамдар мен адамдардың арасындағы қайшылықтарды өршіте түседі. Мұның өзі қоғамдағы жатыну ауқымын кеңейте береді.

Осы екі өзіндік санадың арасындағы қатынастарды кеңінен зерттей отырып, қожайын санасының құл өндірген дүниелердің тұтынушысы ғана болып, өзінің мәнін, негізін аша алмағанын көреміз. Ал құл болса өндіріс процесі арқылы заттар мен тұтыну дүниелерін тудырумен қатар тікелей өзіне ғана төн өндіріске қатыспағандықтан, осы тұтынушы заттар мен бұйымдарға тәуелді болып қалады. Сөйтіп, бұрын-соңды болмаған мынандай диалектикалық өзара қатынас туды: ендігі жерде құл өзінің қожасының қожасына, ал қожайын болса өзінің құлының құлына айналды.

Осы диалектикалық даму процесіне үңілген кезде біз әрі келелі, әрі зерделі ойға тап болдық. Біздің ойымызша, Гегельдің мұндай қатынастарды жан-жақты талдап, олардың мәнісіне назар аударуы тегін емес. Өйткені тек қана Германияның қоғамдық-саяси, әлеуметтік, экономикалық жағдайы арқылы бұл мәселені терең түсінуге болмайды. Тегі осындай тауарлы-заттық, экономикалық қатынастардың мәніне үңілуде Батыс Еуропаның төрінде, әсіресе, ағылшын жерінде пайда болған саяси-экономикалық қозғалыс Гегельге ерекше әсер етуі мүмкін. Өйткені, классикалық неміс философиясының атасы — И. Кант “Антропология...” деген еңбегінде ағылшын саяси экономисі А. Смиттің шығармасымен таныс екенін еске түсірген болатын.¹ Демек, өз оқырмандарын экономикалық ойлау жүйесімен қаруландырып, тауарлы қатынастың негізін ашуға ұмтылған ағылшынның ғалым-экономисі А.Смиттің шығармасымен Гегельдің таныс болуы мүмкін.

Сондықтан Гегельдің осы шығармасындағы еңбек және оның мәні туралы зерделі ойлары күні бүгінге дейін өз маңызын жойған жоқ. Еңбек, Гегельдің ойынша, адамның өзін-өзі жарату, тудыру процесі, оның табиғаттан, жануарлар дүниесінен босап шығуының негізі. Еңбек, ең алдымен, адамды табиғатқа соқыр сезімді құлдық бағыныштылықтан құтқарды. Гегель еңбекті абстрактылы-рухани жа-

¹ Кант И. Сочинения. М., 1966. Т.6. С.449.

ғынан талдап, зерттеу жүргізсе де, оның адамның қалыптасуы мен дамуындағы рөлін осы шығармада жан-жақты ашып көрсетті. Ұлы ойшыл еңбек арқылы адамның өзін-өзі айнадағыдай айқын көрсететінін, саналы түрде оның басқалармен қарым-қатынасының тереңдей түсетінін, сол арқылы өзін-өзі тануға жол ашатынын ерекше сипаттап берді. Қазіргі адам өзінің әрекетінің, тарихи даму процесінің жемісі. Тек еңбек арқылы ғана адам өз бойындағы мәндік, адамдық, рулық, күштерді аша алады. Яғни кейінгі ұлы ойшылдар (Әсіресе, Фейербах) айтқандай, еңбек арқылы ғана адамдардың шын жағдайдағы адамдық мәні: қабілеті, дарыны, таланты, тағы басқалары айқара ашылады.

Сөйтіп, Гегель көрсеткендей, өзіндік сананың даму процесі тек еңбекте, яғни қожайынның санасында емес, керісінше, еңбек етуші құлдың санасында ғана анықталады.

Алайда, сананың, өзіндік сананың екіге бөлінуі, олардың байланысының үзілуі — өзіндік құл және қожайын саналардың пайда болуын, олардың бір-біріне өтуіндегі шым-шытырық қайшылықтарды одан әрі шиеленістіре түсті. Сондықтан сананың мұндай төңкеріле айналып түскен дүниеден құтылып шығуының жолы — қайтадан ойлау, сезімдік ойлау дүниесіне, яғни өзіне-өзі, әрі тыныш әрі ешбір бүліксіз өмірге оралу. Ондай сананың айта-тыны мынау: ойлау — менің бостандығым, еркіндігім. Мен бұл жерде өзімді өзім тастап ешқайда кетпеймін, мен үшін мән болатын менің болмысым; міне, осы ұғымдағы менің қозғалысым — менің өзімнің қозғалысым.¹

Міне, осылай заттар мен нәрселерден, бұйымдар дүниесінен қашып шығып, өз-өзіне бой ұрған, өзіне-өзі үңілген өзіндік сана стояшылдық пен скептикшылдыққа тап болды. Бұл жерде біз Гегельдің көне грек философиясының тарихындағы, әсіресе, эллинизм дәуіріндегі ағымдарға қысқаша шолу жасап отырғанын байқаймыз.

Алайда, осы екі ағымнан да опа таба алмаған өзіндік сана ендігі жерде өзінің еркіндігінен біржолата айырылып, оның үстіне ішкі қайшылықтарға ұрынады. Ол үнемі күрес үстінде болады. Бірақ, бұл майданда ол бір жағынан жеңіске жетсе, екіншіден үнемі жеңіліске ұшырайды. Сондықтан

¹ Гегель Г.В.Ф. Сочинения.Т.4.С.107.

оған мәңгілікке, сезімнен тыс жаратылысқа қарай ұмтылу негізгі қасиет болып саналады. Дегенмен, бұл сананың өз мазмұны бар. Оның мазмұны күнделікті күйбең өмірдің болмысы. Бірақ, бұл мазмұн болмыс пен өмір туралы шайқастан туған қайғы-қасіретпен ұштасады. Осының барлығынан келіп, бұл сана “бақытсыз сана” деп аталады.

“Бақытсыз сана” ескі қоғамдық қатынастар күйреп, талқандалған, ал жаңа дәуір әлі қалыптаспаған кезеңде пайда болады. Сол себептен, мұндай “бақытсыз сана” қоғамның және ондағы жеке адамның шешілмейтін қайшылықтарға ұшырағанын, материалдық қана емес, рухани ауыр трагедиялық бейнесін де сипаттайды. Тегі бұл сананың пайда болуы, ұлы философтың ойынша, құлдық қоғамдық қатынастар ыдырап, әлі жаңа қатынастар пайда болмаған кезеңде туған. Ал, біздің ойымызша, мұндай сана орта ғасырда экономикалық және саяси қатынастар күйреп, жаңа дәуірдің бейнесі әлі толығынан көрінбеген кезеңде орын алған сияқты. Оған мысал ретінде ағылшынның ұлы драматургі У.Шекспирдің “Гамлет” трагедиясын атауға болады. Мұнда басты кейіпкер Гамлеттің не өткенді, не өз заманын, не келешекті көруге дәрменсіз санасы шебер суреттелген. Оның трагедиясы кейіпкердің жеке басына ғана тән емес, сол заманның тұңғыққа тіреліп, толып жатқан қайшылықтарды шеше алмаған мүшкіл халін танытатын жәйт.

Гегельдің осы шығармасындағы “бақытсыз сана” деп аталатын бөлім кейінгі философтарға, жазушылар мен өнер қайраткерлеріне ерекше әсер етті. Оның айқын айғағы ретінде орыстың ұлы жазушысы Ф.М.Достоевскийдің көптеген шығармаларында Ресейдің ХІХ ғасырдың алпысыншы-жетпісінші жылдарындағы қайшылықтардың нәтижесінен туған, солар арқылы қалыптасқан “бақытсыз сананы” бейнелеуін атап айтқанымыз жөн. Қазіргі заманда Батыс Еуропаның көптеген жазушылары мен экзистенциалистік философияның өкілдері Гегельдің осы “бақытсыз сана” деп аталатын ұғымына айрықша назар аударып, оны әрі қарай дамытуда.

Гегель “Рух феноменологиясында” зердеге де ерекше мән береді. Зерде сана мен ойдың тұңғығына батып кеткен пайымнан келіп шығады. Пайым қалай да өмірге, он-

дағы дүниелер мен нәрселерге қайтадан оралып, оларды түсінуге ұмтылады. Сондықтан ол өзінің категориялары мен ғылыми ұғымдары арқылы бұл дүниені тануға барынша әрекет жасайды. Оның әрекеті белгілі бір тәсіл мен теория арқылы іске асуы тиіс. Ендеше, зерденің пайымнан келіп шығуы ғылымдар саласының теориялық негізде қалыптасуы деген ойдың тамаша бір тетігін бергендей. Бұл жерде біз Гегельдің зердені ғылымға қарай, ғылым саласына айналған философияға қарай бұруын заңды процесс дейміз. Өйткені, одан бұрын И. Кант та зердені философияға әкеліп, теліген болатын. Бірақ, ол зердені тек адамның ойлау қабілетінің үшінші сатысы деп атады. Сондықтан зерде ойлау қабілетінен келіп шықты. Ал Гегельдің зердесі, керісінше, ғылыммен, теориялық ғылыммен тығыз байланысты болып отыр. Сол себептен мұндай зерде бір жағынан теориялық болса, екінші жағынан практикалық болып қалыптасуы керек. Ол үшін теориялық зерде ғылыммен, таным теориясымен, жаңа ойлау тәсілімен тығыз байланысты. Әрине, зерденің теориямен және идеялармен байланысты болып, өмірден қол үзіп кететінін Гегель де аңғарған. Сол себепті де практикалық зердені іздеп таппақшы болды. Алайда, сол кездегі Германияның саяси-қоғамдық, экономикалық өмірі ондай зердені тауып бере алмады. Сондықтан болар, ұлы ойшыл практикалық зердені әдеби шығармадан — Гетенің “Фауст” деп аталатын трагедиясынан тапқан еді.

Гетенің “Фауст” трагедиясындағы басты кейіпкер — Фауст ұзақ жылдар бойы ғылымның әр саласымен, таным теориясымен, әртүрлі ғылыми тәсілдерді тудырумен айналысқан адам. Бірақ, ол өмірді, айнала қоршаған ақиқатты көріп, толық зерттей алмағандықтан, оның ілімі қатып-семіп қалған догмаларға айналып, ешбір пайдасыз болып шықты. Сондықтан Фауст қалай да өмірді, бүкіл әлемді аралап шығу үшін тіпті, жын-шайтан бейнесінде Мефистофельмен де келісімшартқа отырады. Сол арқылы өмір шындығының ащы-тұщысын көріп, қайтадан өз орнына оралған Фауст жалаң теориядан гөрі, адамның ақиқат өмірін жоғары бағалайды.

Бұл жерде біз зерденің практикалық жағын ашуға ұмтылу процесінде ұлы ақын әрі жазушы Гете мен ойшыл-фило-

соф Гегельдің бір-бірімен терең байланысын айқын байқаймыз.

Бұдан кейінгі рухтың көрінуі пайым мен зерденің өзара байланысын тереңнен ашып береді. Рух көптеген кезеңдерді (көне грек және рим дәуірі, орта ғасыр, жаңа дәуір) бастан кешіреді. Бірақ, бұл процесс қарапайым емес диалектикалық қарым-қатынастарға, пайым мен зерденің өзара алмасуына негізделген. Гегель, әсіресе, осы кезеңдердегі тарихи-әлеуметтік көзқарастарға, олардағы философиялық, зерделік пайымдауларға терең талдаулар жасаған. Рух өзінің даму процесін тарих пен қоғамның қатынастары арқылы өрбітеді. Бұл қатынастар, көбінесе зерделік ойлау процесі арқылы айқындалған. Айталық, рух алғашқы кезде өте жас, балаң бейне ретінде сипаттала келіп, бірте-бірте өзінің бойына ортағасырлық ерлік пен серіліктің қасиеттерін сіңіре отырып, бірақ кейін сол замандағы шиеленіскен қайшылықтардан шыға алмай, сан-қилы сұмдық зұлымдық пен екіжүзділікті басынан өткереді. Одан кейінгі дәуір осы келеңсіз жағдайларға, рух тап болған ортағасырлық қоғамның надандығы мен тонастығына қарсы күресті бастаған ағартушылыққа келіп жалғасады. Гегель осы ағартушылық дәуірді жоғары бағалай отырып, оның тар өрістілігін де көре білді. Тек білім мен ғылымға ғана негізделген ағартушылық пен тәлім-тәрбие арқылы адамның зерделік ойын толық қалыптастыруға болмайды екен. Ойткені, бұл бағыт, ең алдымен, өмірден қол үзін, бір жағынан жалаң пайымға ұрынса, екінші жағынан зерде арқылы жалаң ойлау процесіне, тек теориялық білімдер саласына сүйеніп, өмірдің терең тамырлы шиеленіскен қайшылықтарынан шыға алмады. Мұның айқын айғағы ретінде Гегель Франциядағы XVIII ғасырдың аяғында болған буржуазиялық революцияның неге әкеліп соққанын көрсетеді. Бұл революция негізінен француз ағартушылығы мен материализмінен келіп шыққан еді. Бірақ, жалаң ағартушылықтың таяз пайымдауы мен зердесіне ғана сүйенген революция қан төгумен ғана, Гегельдің тілімен айтқанда, “қанды террормен” ғана аяқталған болатын. Сондықтан, Гегельдің зерделі ойынша, бұдан кейінгі кезеңде неміс және француз романтизмінің дүниеге келуі заңды еді.

Гегельдің “Рух феноменологиясы” философия тари-

хында алғаш рет жекелеген индивидтің санасының дамуы адамзат қоғамының тарихи кезеңдерімен тығыз байланысты екенін корсетті. Яғни бұл шығармадан біз жеке адамның санасы барлық тарихи кезеңдерді, әрбір дәуірге тән қайшылықтарды басынан өткере отырып, қоғамдық санаға дейін көтерілгенін аңғарамыз. Сондықтан да бұл шығарманы “рух эмбриологиясы мен палеонтологиясының параллелі деп, адам санасы өткен тарихи сатыларды қысқаша қайталау ретінде қаралатын жеке адам санасының әр алуан сатылардағы дамуын сипаттау деп атауға болар еді...”¹ Гегель бұл шығармасында адам санасының қалыптасуы мен даму жолдары адамзаттың тарихы және оның қоғамдық қатынастарымен тығыз байланысты екенін терең зерттеді. Ол бүкіл адамзат мәдениетіне жан-жақты шолу жасап, оның әрбір кезеңін толығынан талдап шықты.

Гегельдің “Рух феноменологиясы” негізінен зерделік ойдың жүйесіне сәйкес құрыла отырып, классикалық неміс философиясында жаңа дәуірді, яғни адамның ойлау процесін табиғатпен емес, керісінше, қоғам өмірімен тығыз байланыстыра қарайтын кезеңді тудырды. Сондықтан бұл шығарма күні бүгінге дейін Батыс пен Шығыста ойшылдардың сүйікті еңбектерінің біріне айналып отыр.

Гегель философия тарихында философияны ғылым ретінде қайтадан тудыра отырып, оның жаңа жүйесін жасауға талпынған ойшыл. Оның осы мақсатта жазылған басты еңбегі — “Философиялық ғылымдардың энциклопедиясы” деп аталады. Бұл шығарма негізінен барлық ғылымдарды қамтыған: “Логика ғылымы”, “Табиғат философиясы”, “Рух философиясы” деп аталатын үш кітаптан тұрады.

Гегель өзінің “Рух феноменологиясын” абсолюттік біліммен аяқтай келіп, оның абсолюттік идея ретінде басынан кешірген логикалық, табиғи және рухани кезеңдерін терең зерделі ой слегінен өткізді. Яғни ол осы кезеңдерді корсете отырып, логика ғылымына, жаратылыстану саласына және қоғамдық білімдерге (қоғамдық сананың формаларына) жан-жақты талдау жасады.

Гегельдің философиясындағы пайым мен зерденің диа-

¹ *Энгельс* Ф. Людвиг Фейербах және классикалық неміс философиясының ақыры. А., 1966. 11-б.

лектикалық арақатынасы оның үлкен шығармасы “Логика ғылымында” айқын көрсетілген. Логикада ғылыми ұғыну пәні ойлаудың өзі болып саналады. Ал кез келген ғылым бір нәрсе, бір зат туралы ойлау. Гегель тілімен айтқанда, әрбір ғылым іске асатын ой. Ендеше, ол логиканы ойлау туралы ілім деп анықтай отырып, оның басқа да ғылымдармен іштей тығыз байланыстылығын және сонымен қатар олардан айырмашылығы мен өзгешелігін айқындады.

Ал енді ойлау дегеніміз не? Мұндай сұраққа бірден жауап беру тіптен мүмкін емес, өйткені оған жауап беру үшін жай пайым жеткіліксіз. Мұндай сұрақты ғылыми жолмен анықтау да қисынға келмейді. Кейбір зерттеушілер Гегель логика ғылымының ауқымын тым кеңейтіп жіберді деп айыптайды. Олардың ойынша, ұғымдар мен категориялар өзінің мазмұнын қисынсыз ұлғайтып, санадан тым сыртқа шығып, заттар мен процестерді бірдей қарауға бағытталған. Шындығына келгенде Гегельді айыптайтын мұндай қозғарас дұрыс емес екенін З.В.Ильенков жан-жақты талдап берді.¹

Зердеге сүйенс отырып, пайымның ауқымынан шыққан ойлау процесі, Гегельдің ойынша, ұзақ ғасырлар бойы орын алып келген тар шеңберлі схоластикалық жүйеден, формальды логикаға айналған жағдайдан шығады. Ұлы философ осы шығармасында бұрынғы логикалық қағидалар мен принциптер әртүрлі дәуірлердің қилы-қилы өзгерістеріне, адамзат мәдениетінің жан-жақты құбылыстарына сәйкес келе бермейтінін дәлелдеп берді. Яғни Гегельге дейінгі ескі логика мен оның заңдары адамның қолымен және оның миымен жасалған дүниені түсіндіріп бере алмайтын жағдайға жетті. Ойлау туралы ілім осы ойлаудың өзі тудырған процестерді, заттарды ұғындыруға ешбір дәрменсіз болғаны қалай? Осыған байланысты ғылым мен тәжірибеден туған жаңалықтар түсіндірілмей қала берді. Сол себептен болар, адамзаттың зердесі өзі тудырған, өзі шығарған мәдениеттің алдында оны түсінбей таң қала қарап қалғаны ойланарлық жай. Мұны Шеллинг “Рухты таң қалдыру” деп анықтады.²

Гегель философия тарихында алғаш рет ойлау ұғымына

¹ Ильенков Э.В. Диалектическая логика. М., 1989. С.112-113.

² Там же. С. 115.

басқаша көзқараспен қарап, оны терең ғылыми негізде зерттеді. Сойтіп ол ойлау процесінде қалыптасқан идеяларды талқандауға ат салысты. Гегельден бұрын ойлау процесі тек ойдың қызметі, ол ең алдымен адамның басындағы бейнелерді, түсініктерді қайта өзгертеді, жаңартады деп есептелді. Сойтіп, ойлаудың шеңбері тым тарылып кеткен еді.

Ойлауға осындай анықтама беру оны пайымдаумен шатастырғандықтың белгісі еді. Сондықтан мұндай көзқарас ойлауды психологиялық қызмет ретінде қарауға кеңінен жол ашты. Осыған байланысты адамның ойлау процесі белгілі бір схемадан, жүйеден шықпай, соның ішінде ғана іс-қимыл жасауға тиіс еді. Егер ондай ойлау қателікке ұшыраса, оның себебі дұрыс құрылмаған схема мен жүйеде немесе оларды игере алмаудың негізінде жатыр. Мұндай логиканың ешбір пайдасы да, тіпті, керемет зияны да жоқ.¹

Гегель логиканың пәнін жаңаша қарап, оны өмірдің шындығымен жақындастыруға ұмтылды. Соның негізінде логиканың пәні абстрактылы ұғымдардың схемалары емес, керісінше, ғылым мен техниканың тарихы болып шықты. Ал ол тарих жеке адамға, индивидке, олардың ойлау процесіне ешбір тәуелді емес. Керісінше, әрбір адамның ойы, оның ойлау жүйесі осы объективті, заңды, қажетті процеске бағынышты болады. Әрине, бұл жерде әрбір индивидтің саналы қызметі ойлауда үлкен рөл атқаратынын ұмытпауымыз керек. Міне, осы арқылы ол философия тарихында алғаш рет ойлаудың формаларын жан-жақты талдап, олардың өзара байланысын ғылыми негізде диалектикалық тұрғыдан айқындап берді. Гегельдің осы зерттеуі адамның қызметі мен іс-әрекетінің формаларын тереңірек ұғынуға жол ашты.

Алайда, оның зерделі ойы келелі бір мәселені шешуге барынша күш салды. Бұл түйін, ең алдымен, логика адамдарды ойлауға үйрете ме деген мәселемен байланысты еді. Гегельдің айтуынша, пайым бұл мәселені оңай шешетін сияқты. Өйткені, пайым бойынша әркім, әрине, ойлай алады, себебі оған өлшем ретінде оның басында миы және табиғи ақылы бар. Осындай пікірге назар аудара отырып,

¹ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. М., 1987.Т.1.С.110.

Гегель әркім етік үшін өзінің табиғи өлшемі аяқтарын ұсынғанымен, бірақ олардың етікті тігуге батылдары бармас еді. Мұндай ой кез келген затты оп-оңай түсіндіре алмайтынын айқын көрсетеді. Егер етік тігу үшін аяқтың табиғи өлшемі ретінде алынбайтындығы өзінен-өзі түсінікті болса, ойлауға үйрену үшін ми мен табиғи ақылдың өлшем бола алмайтыны белгілі.

Гегель осы “Логика ғылымында” адамдарды ойлауға үйрету мәселесіне айрықша назар аударды. Ол өзінің ойын былайша айқындады: физиология мен анатомияны оқи отырып, адам ішкен тамағын қорытуға немесе қозғалуға мүмкіндігі болады деу қандай ағаттық болса, логика арқылы ойлауға, үйренуге болады деу сондай сорақылық шығар.¹ Сонда ойлаудың, оған үйренудің көзі қайда жатыр? Міне, осы мәселеге Гегель ерекше назар аудара отырып, оны, ең алдымен, адамдардың іс-әрекетінен, қызметінен іздеген болатын. Адамдар өздері өмір сүріп отырған қоғамдық қатынастарды, ондағы практикалық-материалдық қызметтің негізін түсіну арқылы ойлау қабілетіне ие болады. Мұндай көзқарасты ол анықтап айтпаса да, осындай ұғымға тым жақын келіп тұр. Ендеше, адамның ғылыми ұғымдары мен категориялары олардың қызметінің формалары ғана. Бұл жерде Гегель ойлау да, оның категориялары мен ұғымдары да, сондай-ақ оларды пайдалана білу де, үйрену де табиғи емес, ол қоғамдық қатынастардан шығады деп атап көрсетіп отыр.

Оның көтерген осы проблемасы ұзақ жылдар бойы айтыс-тартыс пен пікір таласына негіз болды. Шынында да, мектеп ойлауға, теориялық ойлауға үйрете ме деген сұрақ жеңіл-желпі мәселе емес еді. Ол кеңес қоғамының жетпіс жыл бойғы басынан өткерген саяси-әлеуметтік, қоғамдық негізін қамтыған сауал болды. Оған жауап беру үшін бүкіл халық ағарту, орта және жоғарғы білім беру жүйелерін толығынан қайта қарап, оны пайымның құрсауынан шығарып, диалектикалық зерденің жолына түсіру керек еді. Бірақ бұл мәселе көптеген ойшылдардың шығармаларында жан-жақты талқылانғанымен, шешімін таба алмады.

Гегель пайым мен зерденің өзара байланысын диалек-

¹ Гегель Г.В.Ф. Наука логики. М., 1970.Т.1. С.76.

тикалық логика арқылы шешуге ұмтылды. Оның ойынша, пайым анықтамаларды береді де, соларды мықтап ұстайды; ал зерде болса ол әрі теріс, әрі диалектикалық. Өйткені ол пайым анықтамаларын жоққа шығарады. Бірақ, екінші жағынан, ол дұрыс та онды. Өйткені жалпылықты тудырып, оны ерекшелік арқылы ғана аңғарады. Өзінің шын ақиқатында зерде дегеніміз рух. Өйткені, ол бұл екеуінен де жоғары: ол пайымдаушы зерде немесе зерделік пайым.¹

Гегельдің зерделік логикасындағы аса ірі ерекшелік — оның қайшылықтар туралы ілімі. Философия тарихында оған дейін қайшылықтарға жан-жақты талдау берілмеді. Кант өзінің философиясында қайшылықтарға тап болғанымен, оларды шешуге келгенде дәрменсіздік көрсетті. Өйткені, оның трансцендентальды логикасы қайшылықтарды шешу былай тұрсын, оларға антиномиялар деп қана қарады. Өйткені қайшылықтарды анықтау мен оларды шешу тек диалектиканың ісі. Гегель диалектиканы, ең алдымен, таным теориясы және тәсілі ретінде негіздеп шықты. Сөйтіп, диалектика бір жағынан ғылым (оның заңдары мен категориялары бар), екінші жағынан таным теориясы ретінде негізделді. Егер диалектика көне заманда ойлаудың тәсілі, ал жаңа заманда өзінің мәнін таба алмай Кант философиясында жалғандық белгісі ретінде қаралса, Гегель философиясында ол дүние танудың және оны өзгертудің құралына айналды. Сондықтан диалектика ойлаудың формасы болды. Ал бұл форма оның философиясында қайшылықтарды ашып көрсетумен шектелмей, оларды шешудің жолдарын да қарастырды. Мұның өзі тек таным теориясындағы мәселелерге ғана қатысты емес, керісінше, ғылым мен техникада және адамгершілік мәселелерінде орын алған түйіндерді шешуге мүмкіндік берді.

Гегельдің логикасындағы пайым мен зерденің арақатынасын бірде ажыратып, бірде біріктіретін мынандай негізгі үш бөлімді көрсете кету керек. Оның айтуынша, логикалық ойлаудың: 1) абстрактылы немесе пайымдық; 2) диалектикалық немесе теріс зерделі; 3) спекулятивті немесе оң зерделі², — деп аталатын үш кезеңі бар.

Бірінші кезеңде ойлау пайым ретінде көрінеді. Өйткені

¹ Гегель Г.В.Ф. Наука логики. М., 1970. Т.1. С. 129.

² Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т.1. С.202

ні, догматизм ойлау қызметінің жеке кезеңі екені, ал логикалық — теориялық ойлау оның өзіндік санасы “жалпы”, яғни таза формальды логика қызметінен басымырақ екені айқындалып тұр.

Екінші, диалектикалық кезең болса, анықтамалардың әлде бір-біріне қарама-қарсы болып, әлде олардың бір-біріне өтіп, дами беретінін сипаттайды. Оның тарихи даму кезеңі скептицизммен байланысты. Яғни ойлау мына қарама-қарсылықтардың ішінде өзін-өзі ыңғайсыз санап, сасып абдырайды. Сондықтан Канттың қайшылықтарды шешілмейтін антиномиялар деп зердені айыптауы осыдан болар. Скептицизм (“теріс диалектика” түрінде), тарихи жағынан алғанда, догматизмнен әлдеқайда жоғары. Мұнда пайымдау диалектикасы ұғынылған.

Үшінші, спекулятивті немесе оң зерделі ойлау болса, ол қарама-қарсылықтардың бірлігі арқылы ұғынылады да, олардың шешілуі мен бір-біріне отуі арқылы мақұлданады. Осы үшінші кезең арқылы біз Гегельдің логиканы жаңа сатыға көтеріп, оның философия тарихында алғаш рет “диалектикалық логика” деп аталатын формасын ашқанын көреміз. Ұлы ойшыл осы арқылы диалектиканың бір мезгілде әрі логика, әрі таным теориясы және әдісі ретіндегі негізгі мақсатын айқындай түсті.¹

Ол ендігі жерде ғылыми ұғымдар мен категориялардың мазмұнын диалектикалық негізде түсіндіре отырып, олардың дамуын бүкіл адамзаттың тарихымен тығыз байланыстырды. Сондықтан ұлы ойшыл категориялардың өзара байланысы әрі ішкі, әрі қажетті, әрі объективті екенін айқындай отырып, олардың мазмұнын табиғат пен қоғамның даму белестерімен сәйкестендіруге тырысты. Мұндай көзқарас диалектиканың заңдары мен категориялары ішкі мазмұны жағынан аса бай екенін растайды. Сондықтан олар объективті дүниенің мазмұнын жан-жақты айқындай түседі. Гегель осы категориялар мен ұғымдардың өзара байланысы арқылы оларды түсіну негізінде объективті дүниенің шындық бейнесін жасамақ болды.

Оның зерделі диалектикасы құбылыстар мен заттардың өзара байланысын логикалық-теориялық жолмен анықтап,

¹ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т.1, С. 129

түсінуге жол ашты. Ендеше диалектика табиғаттың, қоғам мен ойлау процесінің жалпы заңдылықтарын аша отырып, оны нақты-тарихи негізде түсінуге ұмтылады. Гегельдің бұл диалектикалық әдісі ойлауды үнемі дамып отыратын процесс деп қарап, категориялар мен заңдардың ішкі арақатынасын объективті деп санайды. Шындығында да солай еді. Өйткені диалектика, таным теориясы және әдісі бір-бірімен тығыз байланысты, объективті дүниенің мазмұнын беретін ілімдер. Сол себептен диалектиканың заңдарын объективті түрде зерттей отырып, оларды ұғынуда ішкі байланыстар мен қайшылықтарға зер салған жөн. Сонымен қатар диалектиканың кез келген заңы мен категорияларына мысалдардың жиынтығы деп қарауға жол бермеген абзал.

Гегель философиясындағы үлкен бір жаңалық — ол рухтың жан-жақты дамуын диалектикалық негізде баяндап берді. Әсіресе, оның “Философия ғылымдарының энциклопедиясы” деген шығармасының “Рух философиясы” деп аталатын бөліміндегі проблемаларды жан-жақты талдай отырып, сол мәселелерді шешудегі зерделі ойына көңіл бөлейік.

“Рух философиясында” үш кезең қамтылған. Ол — құқ, мораль және парасат (адамгершілік). Міне, осылардың арасындағы байланыстарды нұсқаған Гегель бұлардың бір-бірімен сабақтасып, жалғасып жатқанын көрсетеді. Айталық, құқ меншіктен басталып, келісім арқылы құқ дәрежесіне дейін көтеріледі. Мораль болса өзінің даму процесінде парасатпен (адамгершілікпен) аяқталады. Міне, осы диалектикалық өзара байланыстарға үңіле отырып, анықтайық дегеніміз оның мораль мен парасаттың өзара қатынасындағы диалектикалық ойын көрсету. Мораль көп жағдайда адамның ниетімен, ізгілігімен, жақсылық және жамандық іс-әрекетімен байланысты бола келіп, өзінің негізінде тар өрісті екендігін байқатады. Әрине, бұл адамның ішкі рухани дүниесінің жемісі десек те адам баласының өмірінде ғасырлар бойы қалыптасқан әдет-ғұрып пен салт-сана, дәстүр осы моральмен тығыз байланысты болады. Сондықтан, көбінесе, адамдар өмірінде алдымен осы моральға бағынышты. Оларға жастайынан моральдың заңнан айырмашылығы, оның принциптері зорлықпен үйре-

тілмейді. Гегель бұл тұста, сондай-ақ, белгілі бір дәрежеде заңның да және заңға бағынған үкіметтің де адамды тәрбиелеудегі маңызын атап көрсеткен болатын. Оның айтуынша, көне заманда біреу “ұлымды адамгершілік-парасат жағына қалай тәрбиелеймін” дегенде, оған пифагоршыл “Балаңды жақсы заңдар қызмет етіп тұрған мемлекеттің азаматы етуің керек”, — деп жауап беріпті.¹ Мұнда Гегель мораль және парасатпен қатар жақсы заңдардың да алдыңғы қатарлы азаматты тәрбиелеп шығаруда айрықша орын алатынын айқын аңғартып отыр.

Гегель мораль мен парасаттың (адамгершіліктің) диалектикалық арақатынасын айқындай отырып, олардың бірі пайымдаудың шеңберінде, ал екіншісі зерденің жетегінде деп көрсетеді. Шынында да, тек пайымның ұғымдарына сүйенген мораль адамдарды жасынан ізгілікке тәрбиелей алмауы мүмкін. Өйткені, баланы жасынан: ананы ұстама, мынаны істеме, ананы алма, мынаған тиіспе, өзінді былай ұста, былай киін, былайша жүр! деген қағидаларға үйрету оның бойына жақсылық пен ізгі ниеттерді сіңіре қоймайды. Сөйтіп, мораль тек қана жаттап алатын қағидаларға айналып, өмірге ешқандай қатысы жоқ, қатып-семіп қалған ұғымдар болып шықты. Мұның тәрбиелік жағынан гөрі, зияны басымдау.

Сондықтан Гегель парасатқа (адамгершілікке) айрықша мән береді. Расында да, тәрбиеде ерекше рөл атқаратын осы адамгершілік (парасат). Ал парасат отбасынан басталады. Жанұяда адам алғаш рет ананың ақ сүті арқылы өз ұлтының салт-санасына, әдет-ғұрпына және мәдениетіне бойлай енеді. Оның отбасынан алған парасаттылық (адамгершілік), имандылық қасиеттерін азаматтық қоғам әрі қарай жалғастырады. Себебі, қоғам өмірі адамның әрі қарай дамуына, оның шын мәніндегі адамдық қасиетінің қайнар көзін ашуға мүмкіндік туғызады. Адамгершіліктің (парасаттың) ең жоғарғы түрі, оның ойынша, мемлекетпен аяқталуға тиіс. Өйткені, мемлекет — әрі объективті, әрі қажетті, әрі қасиетті мекеме. Мемлекет шын мәнісінде адамгершілік пен парасатқа сүйенген ұжым болуға тиісті. Ол бұл тұста парасатты (адамгершілікті) айқындай отырып, оның зер-

¹ Гегель Г. В. Ф. Философия права. М., 1990. С. 207.

делік мәнін ашып отыр. Шынында да, адамгершілік зерде моральдің догмалық ұғымдары мен қағидаларынан әлдеқашан арылған, ол адам ойының биік шыңына қарай қол созатын қасиет. Сондықтан адамның адамдығы оның бойындағы парасаттық (адамгершілік) қасиеттері арқылы ғана көрінеді.

Гегельдің мораль мен парасаттың арасындағы диалектикалық байланысты пайым мен зерденің бейнелері сияқты көрсете айқындауы күні бүгінге дейін өз маңызын жоғалтқан жоқ. Жетпіс жыл бойы кеңес қоғамындағы адамдардың көбі тек социалистік және коммунистік моральдің, қағидалардың негізінде тәрбиеленгенін айқын көріп отырмыз. Ал енді зерделі парасаттық (адамгершілік) қасиеттердің ұзақ жылдар бойы адамдарымыздың, әсіресе, жастарымыздың бойларына дарымағаны өкінішті-ақ. Сондықтан болар олардың арасында өз ұлтының тарихын, салт-санасын, ана тілі мен әдебиетін, мәдениетін білмейтіндер көптеп кездеседі. Бір сөзбен айтқанда, парасаттылықпен адамгершіліктің, имандылық пен ізгіліктің біздің жастарымызға тәлім-тәрбие беруге өзек бола алмағаны, олардың арасында мәңгірттіктің өріс алғаны белгі беруде.

Гегель осы мораль мен парасаттың диалектикалық арақатынасын көрсете отырып, бұл проблеманы зерде арқылы дұрыс шешуге талпынған. Расында да тек парасат (адамгершілік) арқылы адамның рухани дүниесін мүлдем өзгертіп, жаңартуға болар еді.

Бұл жерде мынадай бір мәселеге тоқтала кетуді жөн көрдік. Классикалық неміс философиясының атасы болған И. Кант осы өзекті мәселені шешуде алдымен моральға көбірек көңіл бөлгенін көреміз. Оның айқын айғағы ретінде Канттың “Практикалық зердеге сын” деген шығармасын алуға болады. Мұнда ұлы ойшыл қоғамның моральдік даму тарихына ерекше мән беріп, оны жан-жақты зерттеген. Ал енді Гегельге келсек, ол, керісінше, моральден гөрі парасат пен адамгершілікті ерекше бөліп қарап, бұлардың маңызын аса жоғары бағалайды. Дәл осы мәселелерге келгенде Канттың пайымдық көзқарастың шеңберінде қалғанын байқаймыз. Ал Гегель болса, пайымдық ұғымдар мен категориялардан шығып, зердеге қарай бет бұру негізінде адамның ішкі рухани дүниесін дамытуға кеңінен жол ашқан.

Оның зерде мен пайымды зерттеудегі көзқарасы саяси, тарихи-әлеуметтік мәселелерді талдауынан айқын көрінеді. Ол өзінің ең алғашқы шығармаларының бірі “Рух феноменологиясының” өзінде-ақ рухани өмірді қалыптастырудағы тарихшылардың ең ауыр жұмысына көбірек тоқталады. Тарихи шындық пен адамзат қызметінің түп тамырына диалектикалық негізде үңілген Гегель субъектінің субстанциямен қатынасын ашуға ұмтылды. Субстанция субъектінің шығуы мен дамуы үшін негіз болғанымен, олардың арасындағы тығыз байланыстылық бір-бірімен орын алмастыратыны айқын. Сайып келгенде, ол субъектінің тарихи қажеттіліктер арқылы субстанцияның ішінен жарып шығатынын айқындап береді.

Алайда, ол “тарих дегеніміз белгілі бір идеяның жүзеге асуы” дей отырып, қоғам мен тарихтың объективті заңдылықтарынан бас тартатын ойшыл болып көрінуі мүмкін. Шынында да, ұлы ойшылдың тарихи шындықтың зерделілігі туралы ілімін қалай түсінеміз? Тарих, Гегельдің айтуынша, рухтың қызметі. Ал рухтың субстанциясы — еркіндік. Міне, осы тұста оның диалектикасы тарих пен қоғамды түсінуде мақсаттылық шартын енгізген. Ал мақсаттылық дегеніміз ғаламдық зерде еркіннің жүзеге асуының нәтижесі. Ендеше, бұл ерік (адамның емес, зерденің) өзінің қажеттілігімен танылуға тиіс. Бұдан біз зерденің қажеттілікті тануға ұмтылғандығы, тек соған ғана тән ерекшелік екенін көреміз.

Гегель дүниестанымындағы аса бір зер салып зерттейтін мәселе — тарих пен зерденің арақатынасы. Оның ойынша, объективті дүние мен зерденің арасында өзара тығыз байланыстылық, яғни диалектикалық арақатынас бар. Мұны ол: “Шындықтың бәрі зердеге сиымды; зердеге сиымдының бәрі шындық”¹ — деп сипаттайды. Міне, осы диалектикалық өзара байланыста болып отырған тарихи шындық пен зерденің арақатынасын қалай түсінеміз? Сол кездегі неміс жұртының шолақ ойлы басшылары үшін бұл көзқарас Гегельдің өзі өмір сүріп отырған шындықты мойындап қоймай, оны ақиқат деп, зерделі деп ақтағаны сияқты болып көрінеді. Ал шындығында бұл олай емес еді. Оның

¹ Гегель Г.В.Ф.. Философия права. М., 1990. С.53.

айтуынша, “Шындық өрістей келе қажеттілікке айналады”.¹ Ендеше, өмір сүру шындыққа жатпайды. Өмірде бар заттар мен нәрселер, белгілі бір процесс өзінің дамуы барысында негізінде шындық болудан қалады. Ендеше, Гегель айтқандай, “Шындық дегеніміз мән мен өмір сүрудің бірлігі”.²

Міне, біз байқап отырғандай Гегельдің диалектикалық дүниетанымы негізінде зерде мен шындық өзінің қарама-қарсылығына айналады екен. Яғни адамзаттың тарихи саласындағы шындықтың бәрі даму процесінің барысында зердеге сиымсыз болып шығады. Демек ол өз табиғаты бойынша зердеге сиымсыз болып шығады. Зердеге сиымсыздық оның әуел баста бойында бар қасиет. Ал адам ба-сындағы зердеге сиымды нәрсенің бәрі қазіргі шындық сияктанып отырған нәрсеге қаншама қайшы келетін болса да, түбі ақиқат болып шығады. Гегельдің ойлау тәсілінің барлық ережелері бойынша, шындықтың бәрінің зердеге сиымдылығы туралы қағида өмір сүріп отырған нәрсенің бәрі өшпекші деген екінші бір тұжырымға айналып отырады.³

Мұндай диалектикалық әдістің негізінде біз шындық пен зерденің қаншалықты қарама-қарсы болғанымен бір-біріне өтіп, бірін-бірі толықтырып отырғанын байқаймыз. Әрине, мұндай қозқарасты неміс елінің сол кездегі басшылары былай тұрсын, қазіргі замандағы өкімет адамдарды да жете түсінбейтініне таңдануға болмайды. Өйткені, олардың ой-өрісі диалектикалық қарама-қарсылықтарды аша отырып, олардан туған қайшылықтарды шешуге жете бермейді.

Гегель ғаламдық зерденің “қулығы” деген проблеманы көтеріп отыр. Мұндай қулық диалектикалық әдіс арқылы ғана түсіндіріледі. Өйткені, адамдар тарихи қажеттіліктерге, өмір шындығына бағынышты. Яғни олар күні бұрын құрылып қойған торға түскен жандар сияқты. Сондай-ақ адамдар күні бұрын жасалып қойылған театр сахнасындағы ак-

¹ Энгельс Ф. Л. Фейербах және классикалық неміс философиясының ақыры. А., 1966. 6-6.

² Сонда. 7-6.

³ Гегельдің соңғы тезисі Гетенің “Фауст” атты трагедиясындағы Мефистофельдің «Жаратылыс құру үшін жаратылған» деген сөзінің өзгертілген түрі. Қараңыз: Гегель Ф. Фауст. А., 1969. 55-6.

терлер іспетті. Олардың алдын-ала белгіленген күнделікті орындайтын рөлдері бар секілді. Бұдан адамдар қашып құтыла алмайтындай болып көрінеді. Яғни ислам дініндегі “туғанда маңдайыңа не жазылса, сол болады” деген фаталистік тағдыр күні бұрын белгіленіп қойғандай.

Ал Гегельдің диалектикасы бойынша адам осы қажеттіліктің темір құрсауынан зерденің “қулығы” арқылы босанып шыға алады. Өйткені, адамдардың еркі мен бостандығы, олардың дүниетанымдық қабілеті қандай да болмасын қоғам заңдылығын өзіне бағындыра алатын сияқты. Бұл жерде ол тарихтағы ұлы адамдардың, саяси қолбасшылар мен әскери көсемдердің (Александр Македонский, Цезарь, Шыңғысхан, Ақсақ Темір, Наполеон, тағы басқалары) ерік-жігері мен мақсаттарына жеткенін дәлелдейді. Алайда, Гегельдің диалектикасы бұл адамдар тарихтың даму заңын қаншама бұрмалап, мақсаттарына жеткенімен, олар тарихтың объективті даму заңын өзгерте алмады деп көрсетеді.¹

Оның философиясындағы пайым мен зерденің арасындағы диалектикалық арақатынасты шешуде таным теориясы, логика және диалектика үлкен жаңалықтарға ие болды. Бірақ, біз Гегельдің әрі философ, әрі ғалым ретінде пайымнан гөрі зердеге ерекше мән бергенін айта кетуіміз керек. Олай болса, классикалық неміс философиясындағы Канттың дүниетанымы жалпы алғанда пайымдаушылық дәрежеде қалды деп түйеміз. Бұған Кант пен Гегельдің арасындағы 100 талер туралы қызу айтыс дәлел болады.

И. Кант өзінің “Таза зердеге сын” деген шығармасында қалтадағы, яғни нақты 100 талер мен ойдағы, яғни идеалды 100 талер біріне бірі сәйкес келмейді деп көрсеткен болатын. Демек, оның ойынша, нақтылық пен идеалдылықты шатастыруға болмайды. Бірі — бар, ал екіншісі — жоқ. Бұл мәселені Кант құдайдың бар екендігін онтологиялық негізде дәлелдеймін деп айтқан болатын. Сондықтан болар Кант “ұғымнан болмысты аршып алуға болмайды”² деп көрсетеді. Бұл тұста Канттың зерделік ойдан гөрі пайымға, оның категорияларына сүйеніп отырғанын аңғарамыз.

¹ Гегель Г.В.Ф. Сочинения.М.-Л., 1935. Т.8., С. 85, 254.

² Кант И. Сочинения.М.,1964.Т.3.С.522.

Міне, осы мәселеге Гегель өзінің “Философия тарихының дәрістері” деген еңбегінің үшінші кітабында айрықша мән береді. Оның ойынша, көз алдымызға елестеткен 100 талер шындықтағы талермен сәйкес келетінін білеміз. Бұл мәселе алдымен бізден тыс тұрған жағдайға байланысты. Өйткені жүз талер шын бар ма, әлде жоқ па, олар менің меншігім бе, әлде оған жатпай ма, бұл өзара қатынастың субъективті елес пен нақты өмір сүрудің байланысы делінген болатын.¹

Шынында да талерлер де елестегі құдайлар сияқты өмір сүре алады. Бірақ шын талер жалпы елестету мен қиялдан басқа жерде, яғни барлық адамдардың қоғамдық елестетуінен тыс жерде өмір сүре ала ма? Міне, мәселе осында. Егер қағаз ақшаларды пайдалана білмейтін басқа елге апарсаңыз, онда әркім сіздің бұл субъективті түсінігіңізге күлген болар еді,² яғни сіздің апарған қағаз ақшаларыңыз өз жұртыңыздан басқа жерге жарамайды, олардың мұнда құны жоқ. Мұның өзі, Гегель айтқандай нақтылық пен идеалдылықтың орын ауыстырып отырғанын, сайып келгенде, олардың тепе-тең екендігін көрсетеді.

Маркс айтқандай, егер сен өз құдайыңды, оның суретін басқа құдайларға сыйынатын бөтен елге апарсаң, онда сен бос қиял мен абстракцияның үстемдігіндесің.

Мұның бәрі адамдардың қоғамнан, бір-бірінен жатсынуы негізінде болған жағдай. Жатсыну нақтылық пен идеалдылықтың араларын ашуға да, оларды қосуға да мүмкіндік бермейді. Ендеше, құдайлар мен талерлер, сайып келгенде, біркелкі құбылыс екенін түсіну қиын емес. Міне, осы мәселені жан-жақты терең зерттеу кезінде Кант пен Гегельдің бір-бірінен қаншама алшақ кеткенін білеміз. Сондықтан болар пайым мен зерденің өзара диалектикалық мәнін толық аша алмаған Кант нақтылық пен идеалдылықты шатастырып, ұғым мен болмыстың өзара қатынасын түсінбеді. Сол себептен оның таным теориясында пайымның құрсауынан шыға алмай, зердені сынаумен айналысуы заңды сияқты болып көрінеді. Ал диалектикалық негізде ғана зерденің мәнін анықтауға ұмтылған Гегельдің

¹ Ильенков Э.В. Искусство и коммунистический идеал. М., 1984. С.33-34.

² Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956. С.98.

философиясы нағыз зерделі болды. Оның зерделік философиясы өз заманында бүкіл Батыс Еуропаның ой-өрісі мен зердесіне барынша үстемдік жүргізгенімен, ХІХ ғасырдың отызыншы-қырқыншы жылдарындағы Германияның саяси-әлеуметтік және экономикалық жағдайына байланысты жаңадан пайда болған қоғамдық проблемаларды шешудің құралына айнала алмады. Дегенмен оның зерделі философиясы сол кездегі ойдың шыңы болатын. Мұндай жүйені лақтырып тастау оңайға соқпады. Сол кездегі алдыңғы қатарлы ойшылдар, әсіресе, Гегель мектебінің өкілдері мұндай дағдарыстан шығудың жолын іздестірді.

§5. ФЕЙЕРБАХ ФИЛОСОФИЯСЫ

Міне, осы жолды тауып, зерделі философияға жаңа бет-бұрыс жасауға ұмтылған немістің ұлы ойшылы Л.Фейербах (1804-1872) болды. Оның 1841 жылы жарық көрген “Христиан дінінің мәні” деген еңбегі философия тарихындағы жаңа дәуірдің бетін ашты деуге болады.

Фейербах классикалық неміс философиясының акыргы буыны еді. Ол өз жүйесін И. Кант қалыптастырған жолдан тайдырып, жаңадан философиялық жүйе жасады.

Ол өзінің философиясын “болашақтың философиясы” деп атады. Оның ойынша, философия ойлар мен рухтар дүниесінен босап шығып, жаңа патшалыққа қарай, яғни адамның қайғы-қасіреті қабаттаса қорланған дүниеге қарай бет бұруы тиіс. Демек, философия ендігі жерде өзінің ойларын таза зерденің ықпалынан адамға, антропологияға қарай алып шығуға тиіс. Ол өзінің “Болашақ философиясының негізгі қағидалары” деген еңбегінде құдай туралы, яғни теологиялық ілімнен шығып, адам туралы ілімді тудыру керек дейді.

Осындай жаңа ілімді тудыру үшін ол классикалық неміс философиясында қалыптасып қалған ілімдерге қарсы шықты. Содан да болар, Фейербах “жаңаша философияның”, яғни Гегель философиясының аяқталуының бейнесі іспетті. Бұл философияның тарихи қажеттілігі мен оны ақтаудың негізі, көбінесе, оны сынаумен байланысты болды.

Сөйтіп, Л.Фейербах жаңа философияның негізін қалай отырып, алдымен Гегельдің кең таралған жүйесін сынауға кірісті. Ол оған қарама-қарсы ой мен болмыстың арасындағы тепе-теңдік қатынасты ашуда табиғатты негізгі объекті етіп алып, соның мәнін анықтауға тырысты.

Табиғат перзенті — адам философияның негізгі субъектісі. Алайда, Фейербах объекті мен субъекті туралы мәселені табиғат пен адамның арасындағы қарым-қатынас деп қараумен шектелді. Гегельдің ойлау мен болмыстың теңдігі туралы мәселесін Фейербах материалистік негізде шешпекші болды. Сол себептен ол адамның болмысын нақты өмір сүретін объективтік шындық деп қарады. Бұл классикалық неміс философиясына қарама-қарсы дүние-таным болатын. Егер Гегель табиғатты идеяның жатсынуы деп

қараса, Фейербах оны барлық ғылымның, адамзаттың шығу тегі деп есептеді. Ендеше, адам баласының болмысын біз ойлау процесі арқылы ғана анықтай алмаймыз.

Рас, ол ойлау мен болмыстың байланысы диалектикалық екенін мойындады. Өзінің философиясында болмысқа анықтама бере келе, ол оның ойлаусыз өмір сүруі — материя екендігін, шындықтың субстраты екендігін айқындады. Сөйтіп, Фейербах өз заманындағы философиялық негізде материя туралы ұғымды нақтылады. Егер XVII-XVIII ғасырлардағы философ-материалистер материяны субстанция ұғымы арқылы анықтауға тырысса, Фейербах оған сезімділік пен зерденің негізгі пәні ретінде қарады. Оның ойынша, егер материя болмаса, біздің зердеміз ешбір сезімділікке, белгілі бір әсерге ие болмас еді. Онда ойлауда да ешқандай мән қалмайды. Ендеше, материяны жоққа шығару дегеніміз зердені жоққа шығарумен бірдей. Фейербах материяның негізгі өмір сүру формалары — уақыт пен кеңістікке де айрықша көңіл бөлді. Ол “Уақыт пен кеңістік құбылыстың жай формалары ғана емес, олар — болмыстың, сондай-ақ, ойлаудың түп тамырлы жағдайы, зерде формаларының заңдары... Шын мәнісіндегі ойлау уақыт пен кеңістіктегі ойлау”¹ деп көрсетті.

Фейербахтың таным теориясы өткен ғасырдағы ойшылдардың дүниетанымымен салыстырғанда мүлдем өзгеше еді. Ол алдымен таным процесіндегі объекті мен субъектінің бірлігін ашты. Таным процесіндегі негізгі мәселелер адамдар арасындағы қатынастармен тығыз байланысты. Ендеше, танымның объектісі — табиғат қана емес, ол ең алдымен адам. Бұлай болса, “Мен” бір жағынан субъекті де, екінші жағынан объекті. Сөйтіп, Фейербах таным процесіндегі қоғамдық байланыстарды адам мен адамның арасындағы қатынастар арқылы анықтауға тырысты.

Өзінің дүниетанымында бұрынғы философтар, әсіресе, Гегельдің жүйесіне жете мән беріп, назар аударылмаған өзекті сезімділік мәселесіне жан-жақты талдау жасады. Ол адамның сезімін, сезімділік танымын аса жоғары бағалап, соның ішінде сүйіспеншілікке айрықша мән берді. Алайда, ерекше талданған мәселелер қоғамдық өмір қатына-

¹ Фейербах Л. Избранные философские произведения. М., 1955. Т. 2. С. 34.

сынан тысқары жатты. Л. Фейербах Гегель философиясын қатты сынға ала отырып, оның логикасын теологиялық (дін туралы ілім) көзқарас деп анықтады. Гегельдің философиясы құдай туралы ілім деп бағаланды.¹ Осындай ойлау жүйесін талқандаған Фейербахтың дүниетанымы жаңа бағытқа, яғни материалистік бағытқа бет түзеді. Оның дүниетанымы XVII-XVIII ғасырлардағы ағылшын және француз ойшыл ағартушыларының материализмінен әлдеқайда өзгеше болды. Бұл, әсіресе, оның дінге көзқарасынан айрықша көрінеді. Ол діннің шығуының танымдық және саяси-әлеуметтік мәнін ашуға тырысты. Ұлы философ қалыптасып қалған көзқарас: дін қорқыныштан туған процесс деген пікірден бас тартты. Оның айтуынша, діннің пайда болуында, ең алдымен, адамдардың өзіндік санасының рөлі өте күшті.² Өйткені адамдар әлем мен адам туралы, олардың қайдан пайда болғаны жөнінде ойланғанда бұл мәселелерді шеше алмай, діни ұғымдар тудырған, сезімнен тыс жаратылған, әрі түсініксіз күштерге бас июге мәжбүр болады. Олай болса дін — көзқарас, дүниетаным. Ол адамдардың әлемді толық тани алмай, оған шамасы келмей, бірақ қалай да тануға ұмтылған әрекетінің теріс жолға түсуінің нәтижесі. Сондықтан Фейербах дінді бүкіл адамзат мәдениетімен, әдебиетімен және философиясымен тығыз байланысты деп қарады. Мұндай зерделі көзқарас оған дейін айтылмаған еді. Сол себептен бұл идеясы болашақта тың ойлардың шығуына үлкен әсер етті.

Сондай-ақ, Фейербах философиясында діннің шығу тегі және әрі қарай дамуы адамдардың сезімімен тығыз байланысты екені атап көрсетілді. Оның ойынша, діннің негізінде адамдардың сырттан танылған күшке тәуелділік сезімі жатыр.³ Дүниенің мәнін түсіне алмаған адамдар қорқынышқа бой ұратыны рас. Бірақ қорқыныш — діннің тұтқасы болса, онда өмір бойы қорқыныштан арыла алмай келе жатқан жан-жануарлардың да өз діндері, құдайлары болар еді. Бірақ олай емес. Өмір туғызған қиыншылықтар адам-

¹ *Фейербах Л. Избранные философские произведения. М., 1955. Т. 2. С. 192-194.*

² Там же. С. 116-128

³ *Фейербах Л. Избранные философские произведения. М., 1955. Т. 2. С. 421.*

дардың басына әртүрлі ойларды ұялатады. Қайыршылық, аштық пен жалаңаштық жайлаған жерде діннің пайда болып, оркендеуіне толық мүмкіндік туады. Осындай кезде адамның сезімі әбден шегіне жетіп, тозған жағдайда дін “көмекке” келеді. Сойтіп, Фейербах адам сезімінің қалыптасуында діни көзқарастың зор рөл атқаратынын жан-жақты дәлелдеп берді. Мұндай көзқарас негізінен дұрыс еді. Шынында да дін адамдардың сезімдік танымымен, әсіресе, сезімнің — сенім, үміт және махаббат деп аталатын формаларымен тығыз байланысты. Ендеше, осы формаларға айрықша көңіл бөліп, оларды толық жетілдіріп, саяси-әлеуметтік, тарихи мазмұнмен толықтыруымыз қажет.

Алайда, Фейербахтың көзқарасы және оның таным теориясы сол кездегі саяси-әлеуметтік жағдайдың қайшылықтарын шеше алмай, Германияның алдында тұрған ірі проблемаларды түсінбегендіктен пайымның шеңберінде қалып, өзінің тар өрістілігін көрсетті.

Фейербах философиясының тар өрістілігі бізге оны сынау үшін емес, одан тәлімдік, ізгіліктік шешімге келіп, терең түсіну үшін керек. Біз, ең алдымен, Фейербах философиясының өзіне дейінгі неміс философтарының, әсіресе, Гегельдің сезімдік танымды бағалай алмағандығын қатты сынға алғанын ізгілікті ниет деп есептейміз. Алайда, Фейербах сезімдік танымды өз дәрежесінде жоғары бағалағанымен, оның шынайы мәнін ашып бере алмады. Өйткені, ол сезімдік пайымның деңгейінен әрі аса алмай қалды. Сондықтан оның философиясы сезімділікті аңдаушылық дәрежеден көтерілмеді. Себебі, ол ғылыми және сезімдік таным адамдардың ондірістік, практикалық қызметінен келіп шығатынын және бұлармен байланысты екендігін түсіне алмады. Иә, Фейербах адам баласының бес сезім мүшесі дүниені тануға жеткілікті екендігін дұрыс көрсетті. Алайда, философ бұл сезім мүшелерінің табиғи-жаратылыстық негізде пайда болғанымен, олар ең алдымен қоғамдық-тарихи негізде дамитындығын түсіне алмады. Қоғамның дамуы, ғылым мен техниканың жетілуі, адамдардың экономикалық қарым-қатынасы осы сезім мүшелерін түп тамырымен өзгертеді. Адам баласына табиғат, жан-жануарлар дүниесі арқылы келген сезім мүшелері қоғамдандырылуы тиіс. Сол себептен Фейербахтың сезім мүшелерінің

рөлін түсінбеуі оның нақты тарихты, қоғамның мәнін түсіне алмауымен тығыз байланысты.

Фейербах философиясының тар өрістілігінің себебі — ол өзінің көзқарасын ғылыми негізде, антропологиялық принцип негізінде құрамын дегендіктен адамның мәнін ашуға өресі жетпеді. Өйткені, жаратылыстану ғылымдары, оның ішінде, әсіресе, антропология адамды табиғаттың жемісі ғана деп қарады. Ал Фейербах болса, өзін жаратылыстану ғылымы арқылы адамның негізін түсіндім деп есептеді. Міне, осының барлығы оның философиясы пайымның тар шеңберінде қалғандығын анық көрсетеді.

Фейербах философиясының пайымдық негізде қалғанын дәлелдейтін деректердің бірі оның Кант пен Гегельдің 100 талер төңірегіндегі айтысқа айрықша тоқталуы болса керек. Бұл жерде Фейербах Гегельді ойлау процесін асыра дәріптеген, сезімді томендеткен деп айыптай отырып, өзі бұл мәселеде Кант жағына шығады. Оның ойынша, Кант айтып отырған 100 талердің нақты, сезімдік негізі бар. Фейербах мұны идеалдылықпен, абстрактылы оймен шатастыруға болмайды деп Гегельді сынайды. Біз бұл жерде Фейербахтың Гегель логикасын, әсіресе, оның диалектикасын толық түсіне алмай, нақтылық пен идеалдылықтың байланысын аша алмағандығын көріп отырмыз. Мұның өзі Фейербахтың пайымдаушы философиясының Гегельдің зерделі дүниетанымынан мазмұны жағынан әлдеқайда төмен тұрғанын айқын көрсетеді.

Алайда Фейербахтың философиясы XIX ғасырдың екінші жартысынан бастап тек Германияда ғана емес, Батыс Еуропаның біраз елдерінде, әсіресе, Ресейде антропологиялық, гуманистік және адамға қарай бет бұрған түбірінен жаңа философиялық ағымның пайда болуына жол ашты.

XX ҒАСЫР ФИЛОСОФИЯСЫ



§1. ҚАЗІРГІ БАТЫС ФИЛОСОФИЯСЫ

XX ғасыр бүкіл адамзат тарихында бұрын-соңды болмаған саяси-экономикалық, өлеуметтік, ғылыми-техникалық түбегейлі демократиялық өзгерістерді дүниеге ала келді. Ғасыр адамзат тарихындағы ең серпінді жаңа диалектикалық даму процесін тудырды.

Ең алдымен осы ғасырды, оның даму тарихын ақыл-оймен екшелеп, түсіну өте қиынға соқты. Өзіміз өмір сүріп отырған қоғамды, оның қозғаушы күші болып саналатын адамды, оның мәнін ашу ешбір ғылымның және философияның шама-шарқы келмейтін проблемаға айналды. Өйткені қоғам, адам және оның тағдыры шым-шытырық, шешілмейтін қайшылықтарға белшесінен батып, одан шыға алмайтын жағдайға тап болды.

Соған қарамастан адам және оның мәнін анықтауға, тіпті, жаңа тапсыз қоғам орнатуға, сөйтіп адамзаттың тағдырының жұмбағын шешуге бағытталған бүкіләлемдік, өлеуметтік-саяси тәжірибелер, жобалар жасалып, оларды жүзеге асыру әрекеттері орын алды. Сонау ғасырымыздың бас жағында дүниеге келген осындай эксперименттік жобаның бұрынғы Кеңес одағында жасалып, социализм деген атпен практикалық түрде жүзеге асырыла бастауы, осы идеяның қаншама адамдардың тағдырын ойыншыққа айналдырып, қаншама миллиондаған жандарды осы процестің жолына құрбандыққа шалуы бәрімізге мәлім болып отыр.

Сондай-ақ осы ғасыр әлемде фашизм мен тоталитаризм деп аталатын қанқұйлы қоғамдық бағытты да ала келді. Екінші дүниежүзілік соғыс фашизмнің қандай қауіпті екенін, бірақ оның құрып кетпейтінін, ұзаққа созылатын ауру сияқты адамзатты толық айықтырмайтынын да айқындап берді. Сол созылмалы жұқпалы ауру саясат пен идеологияда, мемлекетаралық қатынастарда күні бүгінге дейін бой көрсетуде. Тек оның аты өзгеріп, заты сол қалпында сақталып келеді. Өйткені, оны таратушылар саясат пен экономикаға, идеология мен ақпарат құралдарына бойлай еніп, іс-әрекеттерін өршіте түсуде. Мұның барлығы, ең алдымен, XX ғасырдағы жағдаймен тығыз байланысты. Қазіргі заман адамы, бір жағынан, трагедиялық қайғылы

өмір құшағында болса, екінші жағынан, үлкен байлыққа ие болған, “бақытты” дәуірді басынан өткізіп жатқан жан. Өйткені, тарих бұдан бұрын дәл қазіргідей ұшы-қиыры жоқ, шексіз дүние байлығын тудырған емес. Адам осы дүние байлығының, яғни қарапайым үй заттарынан бастап, ең жоғары бағалы техникалық жаналықтардың нәтижесінен туған компьютер бұйымдары мен планетааралық кемелерге дейін орасан зор жиһаздардың ортасында. Заттар мен адамдар, осылардың қайсысы бағалы деген сұрақтар да пайда болды. Замана ағымына қарай адамдардан гөрі бағалы, қадірлі осы заттар болып, солардың құны мен өнімі күрт өсіп барады. Адамның қадір-қасиеті мен ой-санасы, оның моральдық-адамгершілік принциптерінің қоғамда алар орны мен бағасы төмендеп келеді.

Қаптаған дүние заттары мен өзі тудырған байлықтың ортасында қалған адам, иесіз аралдағы Робинзон сияқты, өзін-өзі таба алмай, тани алмай, күнделікті күйбең тіршіліктің құлына айналып келе жатқан сыңайы бар. Сөйтіп, адамзат тарихында материалдық байлық өскен сайын адамның дүние жүзіндегі жалғыздығы, айдалада адасып қалушылығы, оның ешкімге керексіздігі өсе түсті. Оның үстіне бірінен соң бірі пайда болып, бүкіл дүниені дүр сілкіндірген соғыстар (азамат, дүниежүзілік т.б.) адам өмірінің құнын сонша төмендетіп, аяққа таптауға дейін барды. Дүниедегі ең қадірлі, ең бағалы капитал — адам мен оның өмірі болса, олар да бұл ғасырда бес тиындық құны болмай құлдырап төмен түсті. Ол ол ма, ғасырдың орта кезінде пайда болған адамзатты жоюға бағытталған ядролық қарулар кез келген өкімет басшысының қолындағы құралға айналып, күш көрсетудің кейпіне енді. Ал қасиетті Жер-Ана, оның көлі мен өзендері, мұхиттары, масатыдай құлпырған кең байтақ даласы ядролық полигондардың мекеніне айналып, адамзаттың өмір сүруіне экологиялық қауіп төндіре бастады. Бірақ байлық пен дүние қуалаған адамдар Жер-Ананың зардабына онша құлақ түріп жатқан сыңай білдірмейді.

Ең қауіпті жағдай адамдардың осындай апаттардың, соғыстар мен революциялық төңкерістердің болып жатқанын, келешекте бұдан да зоры пайда болатынын біле тұрып, соларға бойы үйреніп, тіпті, онсыз өмір сүре алмайтындай

көрсөкырлық пен топастықтың бұрынғыдан да кең өріс алып, адам санасына тереңдей ене түсуінде жатыр.

Сондықтан алдыңғы қатарлы, сана-сезімі жетілген философтар мен жазушылар, ғалымдар мен қоғам қайраткерлері адам қоғамының тамырын ұстап, оның тағдырының жан түршігерлік қалыпта екенін, жазылмайтын кеселге тап болып келе жатқанын бар дауысымен жар сала айтуда.

Дегенмен, XX ғасыр философиясында әртүрлі мәселелерді қамтыған ағымдар көп болды. Әсіресе, ғасырдың бас кезінде ғылым мен техникаға бас иген замана ырқына байланысты адамды, оның көзқарасы мен ой толғамын, дүниестанымын, олардың мәнін қайта қарау мәселесі көтерілді. Мұның өзі бұрынғы, философия тарихындағы көп ғасырлар бойы өзгермей келген, негізі ақыл-ойға, зердеге бас июден туған рационализмді сынаумен ғана шектелмей, одан бойын аулақ салу процесіне ауысты. Оған басты себеп болған, алдымен, XX ғасырдың экономикалық, саяси, ғылыми-техникалық бейнесі болса, екінші жағынан осы дәуірдегі адамды ақыл-оймен, зердемен түсіну, рационализм әдісіне оңайға соқпады. Оның үстіне, бұрынғы философия тарихындағы сонау Бэкон мен Декарттан басталған “классикалық философия” деген ұғым XX ғасырдағы ойлау процесінің тақиясына тар келді. Осыдан келіп өткен заман ойшылдарына, оның ішінде классикалық неміс философиясына бұрынғыдан басқаша қарау қажеттігі қалыптасты. Бұған басты себеп болған классикалық философияның биік шыңы Гегель еді. Ол философияны ғылым ретінде қайта тудыра отырып, бүкіл білімдердің саласын осы негізде, осы арнаға әкеліп құйды. Осыған сәйкес кез келген білім ғылымға айналу үшін философиялық-теориялық ойлау дәрежесіне дейін көтерілуі керек. Сонда ғана біртұтас философия ғылымдарының кең көлемді жүйесі құрылады. Өз ойын Гегель атақты шығармасы “Философия ғылымдарының энциклопедиясында” жүзеге асырды. Мұның өзі бұрын соңды философия тарихында болмаған түбегейлі өзгеріс, ғажап құбылыс еді. Әрине мұндай қозғалыс адамзат тарихындағы философияның асқан асуын, даму жолының шарықтау шегін біршама айқын көрсеткен болатын. Мұндай тарихи жетістіктің үлкен маңызы бар екенін айқындап, бағаламау дұрыс емес. Философия мен барлық

ғылымдардың салаларына ортақ негіз — теориялық ойлау процесі екенін философия тарихында алғашқы анықтаған ойшыл осы Гегель.

Алайда Гегельге, оның философияны ғылымдардың ғылымына айналдыруына, барлық жағынан қамтылатын жүйеге көшіруіне қарсы шыққан ойшылдар тегі бұл процестің түбінде терең қайшылықтарға әкеліп, бір ғылым саласы барлық білімдерге қиянатты үстемдік жүргізуі мүмкін екенін сезген болар. Философияның кейінгі даму процесі осыны көрсетті емес пе? XX ғасырда, кеңес дәуірінде философия ғылым болумен ғана шектелмей, идеологияға және саясатқа айналып, бір таптың, жұмысшы табының әрі әшкерелеуші, әрі жазалаушы құралына айналды емес пе?

Философияны ғылымдардың ғылымы, көзқарас, дүниетаным ретінде қараудан бас тартқан ағымдар XIX ғасырдың екінші жартысында-ақ бой көрсете бастады. Солардың ішінен Франция жерінде пайда болып, кейін өзге елдер ойшылдарына да зор әсері тиген позитивизм (позитив — негізгі, қажет деген сөзден шығады) ағымын атап өтуге болады. Оның негізін қалаған француз философы және ғалымы О. Конт болатын. Конт және оның жақтастары (Англияда Г. Спенсер, Дж. Милль т.б.) философияның негізгі проблемаларын қажетсіз дей отырып, тек жаратылыстану ғылымдарының көзқарастық, танымдық жақтарына көңіл бөліп, оларды асыра дәріптеді. Сөйтіп философия ендігі жерде жаратылыстану салаларының, басқа ғылымдардың жиынтығын негіздеп, оларды теорияға айналдырып, қажетті көзқарас тудырушы болуы керек еді. Бір сөзбен айтқанда, философия басқа ғылымдарға тек қызмет етуші рол атқаруы керек.

Мұндай позитивистік көзқарас, әсіресе, Гегельдің диалектикасын лақтырып тастау, оны жаратылыстану салаларының өкілдері игере алмағандығы XIX ғасырдың аяғындағы ғылымдардың қауырт дамуына үлкен кедергі болды. Ғылымдағы дағдарыс ғалымдардың көзқарасындағы ауытқушылықтарға әкеп соқты. Дүние жүзіне атағы кең жайылған ғалымдар — ағылшын К. Пирсон, француз А. Пуанкаре, неміс В. Отвальд т.б. философия саласымен айналыса отырып, оның проблемаларын сынап, өз көзқараста-

рында диалектикалық әдісті меңгере алмағандықтарын айқын көрсетті. Бұл эмпириокритицизм (“тәжірибені сынау” деген сөзден шығады) ағымын тудырды. Алайда мұндай эмпириокритицизм философиясын сынауда В.И. Лениннің тарапынан асыра сілтеушілік орын алып, КСРО аумағында осы жоғарыда аталған шетел ойшыл-ғалымдарының еңбектері күні бүгінге дейін жарық көрмей, әрі бағаланбай келді.

Дегенмен эмпириокритицизмнің әрі қарай дамуы ғылым мен техниканың өркендеуіне жол ашты. Ғылым өзінің шарықтаған шегіне жетіп, оның логикасы, өзіндік дамуы санасезіммен сабақтасып, жаңа проблемалар тудырды. Ендігі жерде ғылымның логикасын зерттеу, оның мәнін ашу, ішкі жүйесі мен сыртқы байланысын айқындау, сөйтіп даму жолына терең ой жүгірту тек философтардың ғана емес, жаратылыстану мен қоғамтану мәселелерімен айналысатын ғалымдардың назарын аударды. Бұл Вена қаласындағы математиктер, логиктер және философтардың бас қосып, үйірме ашып, онда ғылымның ішкі логикасын, оның қазіргісі мен болашағын бағдарлайтын мәселелерді талдайтын мектептің іргетасын қалауға әкеліп соқты.

Бұл мектептің атқарған ролін айтып жеткізу мүмкін емес. Логикалық — математикалық талдаулардың теориялық ғана емес, практикалық маңызын осы мектеп ойшылдарының ғылым мен өндіріске енгізген идеяларынан айқын көруге болады. Осы мектептен нәр алған, кейін ағылшын жерінде де бой түзеген логикалық, лингвистикалық, философиялық ілімдер жаратылыстану салаларымен байланыстырылып, математикалық логиканың, алгоритмдердің теориясының пайда болуына мүмкіндік берді. Мұның өзі болашақтағы кибернетиканың дүниеге келуіне ашылған жол еді.

Амал нешік, сол 1920-1940 жылдардағы философия мен математикада ашылған жаңалықтар біздің елімізге жетпеді.¹ Коммунистік темір тордың ішінде отырған философтар мен ғалымдар осы жаңалықтарды идеализмнің бір түрі, бұл материализмге, идеологиямызға қарама-қарсы, жат әрі жау деп байбалам салумен болды. Ал, шындығында, ғылымның методологиясы мен логикасын, оның тілін, содан келіп

¹ Нысанбаев А. Диалектика и современная математика. А.-А., 1982.

тіл мен сөйлемдердің логикалық ішкі құрылымын зерттеу XX ғасырдың талабынан туған еді.

Ғасырдың бас кезінде пайда болған неопозитивизм (жаңаша позитивизм деген мағына береді), өзінің ішкі құрылымы, бағыты жағынан біркелкі емес еді. Оның негізін қалаған Л.Витгенштейннің философиялық ізденістері осы ойымызды дәлелдей түседі. Ол өзінің алғашқы шығармашылық кезеңдерінде логикалық талдауға ден қойып, тілдің логикалық, әмбебаптық белгілерін, оның ақпараттық-танымдық белгілерін кеңінен зерттегені бәрімізге мәлім. Осының айқын айғағы ретінде философтың 1921 жылы жарық көрген “Логикалық-философиялық трактатын” айтуға болады. Ол осы шығармасында “әлем мен логиканың” салыстырмалы байланысын тіл мен таным арқылы шешуге ұмтылды. Нақты, дұрыс, анық сөйлемдер мен тілдің маңызы арқылы объективті дүниені тануға болатынын дәлелдеп, білім формасының жалпы негізін жасауға әрекеттенді.

Бірақ қайшылықтар мен өзгерістерге, көтерілістер мен төңкерістерге толы өмір, әсіресе, адам тағдырының үнемі қылдың үстінде тұратыны Витгенштейн сияқты ойшылды толғандырмай қойған жоқ. Ол осы тілдің өзі, таным мен логиканың процесі адамдардың шым-шытырық өмірінің формасымен, дүниедегі өзгерістермен тығыз байланысты екенін аңғарды. Сөйтіп, оның философиясы тіл мен сөйлемнің ішкі логикалық жүйесін талдаумен шектелмей, әрбір айтылған пікір мен ойдың мәнін ашуға ұмтылды. 1953 жылы жарық көрген “Философиялық зерттеулері” осының айқын куәсі.

Л. Витгенштейн шығармашылығының бұл екі кезеңінің өзіндік ерекшелігі бар. Оның бірінші кезеңі тілдің логикасы арқылы математика мен басқа да жаратылыстану салаларының үлкен қарқынмен дамуына жол ашты. Әсіресе лингвистика, психология мен семиотиканы, олардың логикасын, ішкі байланыстарын тереңірек түсінуге мүмкіндік берді. Батыс Еуропадағы ғылым мен техниканың оркендеуіне, олардың өзін-өзі тереңірек тануына Л. Витгенштейннің осы кезеңде зор үлес қосқаны даусыз. Ал екінші кезең алғашқының жалғасы ретінде дами келе философты көптеген жаңалық ашуға бастап әкелді. Ол, ең алдымен, кара-

пайым ақиқатты анықтауды қолға алды. Яғни тіл мен сөйлемнің ақпараттық-танымдық бейнесі арқылы адам көптеген мәселені шеше алмайды екен. Адам үшін ең басты, көкейкесті мәселе — оның өмірі, мақсаты, бақыты, борышы, тағдыры. Ал бұл мәселелер білімнің шекарасынан тыс жатыр. Оларды білімнің логикасымен түсіну, анықтау оңай емес. Ендеше оларды музыка, поэзия, дін мен философия арқылы адамның өмір тәжірибесінің формалары ретінде ғана сипаттауға болады.

Алғашқы кезеңнің өзінде-ақ неопозитивизмнің көш басшысы тіл мен танымның, сөз бен сөйлемнің проблемаларының өте қиын процесс екендігін атап көрсетті. Қаптап жатқан шым-шытырық ұғымдар мен түсініктер адамға арналып жасалынып қойған, бірақ оны адастыратын қуыс-қуыс, ұшы-қиыры жоқ жолдар сияқты одан екіншісі бірі ада-сып, шыға алмайды. Өйткені осы жолдардың өңе бойы толып жатқан белгілер, түсініксіз көрсеткіштер, бұралаң-бұралаң жолдар. Оның үстіне осы шым-шытырық жолдарда түрлі сөздермен, оның тізбектерімен белгіленген философиялық көмескі жарықтар, көлеңкелер, сансыз ұғымдардың “патшалықтарында” әр дәуірдің философтары тудырған елестер қуыс-қуыстарда, шығар тесік таппай ада-сып жүр. Философтың міндеті осы шытырманға толы қуыстардан адамдарға жол көрсетіп, аман-есен, адастырмай алып шығу. Ал ол үшін, ең алдымен, әрі дұрыс, әрі нақты әдіс қажет. Л.Витгенштейн өзінің философиялық міндетін осы әдісті тудырудан бастады. “Менің барлық берерім — әдіс, ал сіздерді жаңа бір ақиқатқа үйрету менің қолымнан келмейтін жүк” дейді ол. Сөйтіп философ жаңа әдіс ұсынды.

Бірақ философия Л.Витгенштейн үшін логикалық тұжырымдардың, дайын нәтижелер мен тәжірибелердің жиынтығы емес, керісінше, шығармашылықтың, іс-қимылдың негізі болатын. Философия теория емес, қызмет. Ол “Мәдениет пен құндылық” атты еңбегінде “Философияны шын мәнінде тек тудыруға болады”¹ — деп өз ойын ашық айтты. Ендеше философия ғылымдардың, логикалық әй-лардың жиынтығы ғана емес, ол өмір сүрудің формасы.

¹ Витгенштейн Л. Философские работы (часть I). М., 1994. С.434.

Неопозитивизмнің іргетасын қалаған, Батыс Еуропадағы XX ғ. пайда болған ғылым мен логиканың философиялық негізін терең талдаған, әрі ғұлама математик-логик, әрі философ Л. Витгенштейннің көзқарасының эволюциялық кезеңдеріне көз жүгірте отырып, онда қандай өзгерістер болғанын айқындадық. Мұнан енді философияның адамға, оның тағдыры мен өміріне, оның болмысы мен тіршілігіне ерекше назар аудара бастағанын байқаймыз. Мұндай бетбұрыстың өзіндік ерекше негізі бар еді.

Ол, ең алдымен, XX ғасырдың ауыртпашылығы адамның жан күйзелістерін тудыруына байланысты пайда болды. Бұрынғы өткен ғасырларда бір жерде, бір елде болып жатқан төңкерістер мен революциялар, ұлт-азаттық қозғалыстар мен соғыстар екінші бір елдерге еміс-еміс ғана естіліп жатса, XX ғасырда мұндай оқиғалар дүниежүзілік болып, оған бірнеше мемлекеттер ат салысып, қаншама адамның өмірі құрбандыққа шалынды. Толып жатқан қан төгіс қырғындардың, оның үстіне адамзатты қырып жоюға арналған қарулардың ғылыми жолмен негізделіп өмірге келуінен, сөйтіп ғылымның адам баласының “жауына” айналып, бүкіл тіршілік атаулыға қауіп төндіруінен қоғам былай тұрсын, табиғаттың, “мылқау табиғаттың” жаны түршікті.

Міне, осы жағдайлардың барлығы философияның назарын өзіне аударды. Философия тек логикамен, таным процесімен ғана айналысып, методология мен жалпы теория мәселелерінен әлемдегі болып жатқан осындай жан түршігерлік процестерден тыс қала алмады. Бүкіл адамзатты ойландырған, толғандырған, тіпті шошындырып, абыржытып, бойына үрей кіргізген проблемалар философияның негізгі мәселелеріне айналуы өзінен өзі түсінікті болуы керек еді. Алайда коммунистік идеологиямен жарақтанған бұрынғы Кеңес елінің философтары осы процестерді тереңірек түсінудің орнына, бұл жағдайды “іріп-шіріген капитализм-империализмнің” ең соңғы тұяқ серпер кезеңі деп ұғынып, дүниежүзілік апаттардың алдын алуды өз міндетіміз деп қарамай, шым-шытырық шиеленіскен қайшылықтардың түйінін одан сайын орбита түсті.

Сондықтан біз осы XX ғ. қайшылықтарына көбірек үңіліп, ондағы түйінді шеше алмаса да, адам, оның тағды-

ры, өмірі мен өлімі, бүгінгісі мен ертеңі, болашағы, болмысы мен күнделікті күйбең тіршілігі туралы көптеген проблемалар көтерген, заманымыздың ең ірі философиялық ағымдарының бірі — экзистенциализм¹ жөнінде әңгіме қозғамақпыз. Өйткені бұл ағымның өзіндік ерекшелігі бар. Ол, ең алдымен, философиялық мәселелерді қозғай отырып, Батыс Еуропаның мәдениеті, әдебиеті мен өнері, театрымен, кино салаларымен де біте қайнасып, бүкіл адамзатты толғандырған өзекті проблемаларды кеңінен қамтыды. Осыған байланысты бұл ағымның өкілдері әрі философ, әрі жазушы, әрі драматург, әрі діндар, әрі қоғам қайраткері, әрі артист, әрі суретші т.б. мамандықтарды игерген адамдар екені таңғаларлық емес еді. Оған қоса экзистенциализм ағымы XX ғасырдың 20-жылдары әуелі неміс жерінде, ал 40-жылдары француз топырағында пайда болып, кейін келе Жапон мен Үнді елдеріне тарағанымен, оның қайнар бұлағы сонау XIX ғасырдың 40-50-жылдарында және сол ғасырдың аяғында өмір сүрген А. Шопенгауэр, С. Кьеркегор мен Ф. Ницше сияқты ой алыптарының шығармаларында жатқандығы бәрімізді таң қалдырмай қоймайды.

Экзистенциализмнің қайнар бұлағы дегенде, ең алдымен, неміс ойшылы, көрнекті философ Артур Шопенгауэр (1788-1860) есімі ауызға ілігеді. Ол неміс топырағында туып-өсіп, Лейбниц, Вольф, Кант, Фихте және Шеллинг сияқты ойшылдардың рухани қазынасынан философияның дәмін татқан еді. 26 жасар А. Шопенгауэрдің “Жеткілікті дәлелдер заңының төртінші түбірі туралы” деп аталатын философиялық зерттеуі кезінде авторға философия докторы деген ғылыми дәреже алып беруімен қатар оның философиялық жүйесінің алғашқы бастамасы болды. Осы шығармасында ол Кант пен Шеллинг философиясымен сусындай отырып, сонау өткен ғасырдағы Декарт пен Спинозаға, Лейбниц пен Вольфке, Юм мен тағы басқа ойшылдардың көзқарастарына талдау жасай келе, классикалық неміс философиясының биік шыңы Гегельдің энциклопедиялық жүйесіне өзінің қатты наразы екенін жасыра

¹ Экзистенциализм - латын тіліндегі экзистенция, яғни өмір сүру деген сөзден туындайды

алмай, оның “абсолюттік идеясын” қабылдамайтынын ашықтан ашық айтып, оны (яғни Гегельді) “пасық дүмшеден ұлы философқа айналдырдық” деп айыптады. Гегельге деген мұндай көзқарасын философ жасы алпыстан асқан кезінде де қайталады.¹

Жоғарыда аталған ғылыми зерттеуінде Шопенгауэр философия тарихы саласындағы көптеген мәселелерді қамтыған. Философ физика, логика, математика және психология салаларына тікелей қатысы бар проблемаларды талдады. Сайып келгенде, философтың ойынша, бұл аталған салалардың өзі тек эмпирикалық адамдық саналардың елестеуі ғана, ал екінші жағынан, олар рухани мән саласының азды-көпті жалған түрдегі көрінісі болып табылады. Барлық себеп-салдардың түрлері ырықтылық байланысынан келіп шығады екен. Ал ырықта кез келген себептердің мәні жатыр. Ендеше барлық байланыстар, барлық себепті іс-әрекеттер, тіпті, адамдардың психикалық, рухани қызметтерінің өзі осы ырыққа тәуелді, бағынышты. Интеллекті ырықтың құралы ғана. Барлық дүние көз алдымызға елестетудің, одан туған құбылыстарды түсініп білудің нәтижесі, ғылым дүниені түсінуге дәрменсіз. Өйткені ол құбылыстарды теориялық зерде арқылы бір қалыпқа келтіріп, жалпылайтын, “табиғатты” жүйеге, жобаға айналдыратын процесс.²

Кейбір зерттеушілер Шопенгауэрдің бұл ойын Канттың “өзіндік затты тануға болмайды” деген қағидасымен байланыстыруға тырысады. Мұндай пікір қате. Өйткені Канттың “өзіндік зат” туралы ойы басқа да философтар тарапынан жан-жақты сынға ұшырағанымен, оның өзі Фихте мен Гегель сияқты алыптардың өз ғылыми жүйелерін әрі қарай дамытуына алғышарт болғаны айдан анық еді. Ендеше Шопенгауэрдің ырық туралы философиясының қалыптасуында басқа бір арна бар сияқты.

Әрине бұл жерде, кейбір зерттеушілер айтқандай, оның философиясына Берклидің онтологиясы, тіпті көне гректің ұлы ойшылдары — Анаксимандр мен Эмпедоклдің, неміс философы Яков Беменнің көзқарастары ерекше әсер етуі

¹ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. М., 1993. Т.1. С. 6-33.

² Там же. С. 87-102, 114-121.

әбден мүмкін. Дегенмен, біз жоғарыда айтқан арнаның бірі — көне үнді философиясындағы адамды өзін-өзі тануына, өзіндік санаға бет бұруына жетелейтін, адам өмірі мен өлімі карама-қарсылықтар емес, керісінше, бірінсіз бірі болмайтын тұтастық, бір процесс түрінде түсіндірілетін идеялар болуы мүмкін деп есептейміз. Мұндай идеялар алғашқыда Канттың құбылыстар туралы ілімінен шыққанымен, Платонның қалыптасу ұғымымен ұштаса келіп, үнділердің философиясымен қабаттасты.

Шопенгауэрдің “Дүние, ырық және елестету” деген еңбегінің төртінші кітабында философтың құнды идеяларының бірі анығырақ баяндалған. Дүниені елестету арқылы оны әрі сенімді, әрі анық тануға мүмкіндік туады. Осыдан соң ғана ырықтың алдында оның өзін жарқырата корсететін айна пайда болады. Ол айнадан ырық өзін өзі толығырақ, анығырақ, үнемі өсіп отыратын дәрежеде танып, соның ең жоғарғысы адам ырқы екеніне көз жеткізеді. Бірақ адамның мәні оның іс-қимылы мен әрекетінің байланыстары арқылы белгілі болады. Осындай саналы бірлік ақылдың, зерденің пайда болуына жеткізеді, ал одан тұтастықты қамтуға мүмкіндік туады. Органикалық емес нәрселердің, өсімдіктердің табиғаты мен оның заңдарындағы бізге көрінбейтін ырық соқыр, бой бермейтін ұмтылыс қана. Оның өзі не істеймін десе сонысы болмай қоймайтын осы дүние, өмір. Сондықтан біз өмірдің құбылысын ырықтың айнасы, оның нысаны дейміз. Ал ырықтың ең қажеттісі — ол өмір. Өйткені өмір дегеніміз елестетуге арналған осы ырықтың бейнесі ғана. Ендеше бұл ырық немесе “өмірге қарай ырық” деген сөз.

Ырық өзіндік зат болғандықтан дүниенің ішкі мазмұны. Өмір көрініп тұрған дүние, құбылыс — ырықтың айнасы ғана. Олай болса, дүние ырықпен бірге жүреді және дененің көлеңкесі сияқты одан айырылмайды. Егер ырық болса, онда өмір де , дүние де бар. Сөйтіп өмірге деген ырық өмірдің кепілі. Бізде өмірге деген ырық толып тұрғанда еш нәрсе жөнінде, өзіміздің тіршілігіміз туралы алаңдауға болмайды. Тіпті ажал көрінсе де алаңдамау керек. Иә, шындығында жеке индивидтің пайда болып және оның жоқ болуын біз көріп жүрміз. Бірақ индивид тек құбылыс, ол таным үшін дәлелдеу заңына бағына отырып тіршілік етеді.

Танымдық тұрғысынан алғанда индивид, әрине, өз өмірін сыйлыққа алғандай жоқтан пайда болып, ал ажал келгенде осы сыйлықтан айырылып, қайтадан жоққа оралады.

Бірақ біз өмірді философиялық тұрғыдан, яғни оның идеялары негізінде қарағымыз келеді. Бұл жағынан алғанда барлық құбылыстардың өзіндік заты ырықта, барлық құбылыстардың көрермені — таным субъектісі де туу мен өлу мәселелерін айқындап ештеңе айтпайды. Туу мен өлу ырықтың құбылысына, яғни өмірге жатады.¹ Олар бір бірімен тығыз байланысты, бірінсіз бірі жоқ. А.Шопенгауэр осыны дәлелдеу үшін “барлық аңыздардың ішіндегі ең данасы — үндінікін” мысалға алады. Ондағы құдайлар толғатып туумен қатар, күйреп өлуді де бейнеледі. Бұл аңыздар көне гректерде де, ертедегі Рим елдерінде де болған. Мұндай аңыздардың мақсаты жеке индивидтің, адамның ажалына қайғырғаннан гөрі табиғаттың мәңгі өмірін бейнелеу. Тіпті абстрактылы білімсіз-ақ бұл аңыздар табиғат — өмірге деген ырықтың көрінуі және іске асуы екенін көрсетіп беруде. Мұндай көріністің формасы — уақыт, кеңістік және себептілік. Осы формалар арқылы индивидуалдылық пайда болады. Ол бойынша индивид пайда болып және өлуі керек. Алайда мұндай жағдай өмірге деген ырыққа онша әсер ете қоймайды. Өмірге деген ырықтың пайда болуы үшін индивид тек жекелеген нұсқа немесе үлгі ретінде ғана қызмет етеді. Өйткені табиғатқа маңыздысы жеке индивид емес, оның тегі, түрі ғана. Міне, осы текті, түрді табиғат барынша сақтауға күш салады. Табиғат үшін индивид ешбір бағалы емес, бағаланбайды да, себебі оның патшалығы — шексіз уақыт, шетсіз кеңістік, ал бұлардың ішінде сансыз қаптаған индивидтер өмір сүреді. Сондықтан табиғат әрдайым индивидті құрбандыққа шалуға дайын. Ендеше ажал индивид үшін сан мыңдаған түкке тұрғысыз кездейсоқтықтардың бірі емес, керісінше, индивид өлімге туғанынан-ақ душар болуға тиіс. Табиғат текті, түрді сақтау үшін индивидті ажалға кездестіреді. Сөйтіп табиғат қарапайым түрде болса да мынандай ұлы ақиқатты көрсетеді: индивидтер емес, тек идеялар ғана нағыз, шын

¹ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. М., 1993. Т.1. Книга 4. С. 379-380

мәніндегі шындыққа ие болады, яғни ырықтың толық объективтілігін айқындайды. Сойтіп адамның өзі табиғат, ең жоғарғы тұрған өзіндік санасы. Ал табиғат дегеніміз өмірге деген объективтік ырық. Егер адам осы көзқарастың негізіне сүйенсе және соған тоқтаса, мәңгі өлмейтін табиғатқа қарай отырып (ал табиғат оның өзі ғой) ол өзінің өлімі мен дос жарандарының ажалына жұбаныш етер еді.¹

Шопенгауэр негізгі шығармасының тағы бір жерінде жоғарыда индивид туралы ойын анығырақ айтып өтеді. Оның ойынша, индивид өзіндік зат емес, ол тек құбылыс. Әрбір индивид бір жағынан, танымның субъектісі, яғни ол барлық объективті мүмкіндігінің қосымша жағдайы, ал, екінші жағынан, ырықтың, әрбір заттағы объектіленген ырықтың жекеленген көрінісі.²

Бұл жерде ұлы философтың дене мен сананың ара қатынасына көзқарасы ерекше екенін айтқан жөн. Оның ойынша, дене ажал келген соң сақталмайды, материяның басқа түріне айналады. Ал сана үнемі қайта-қайта күн сайын үзіліп тұрған ұйқыдағы түс сияқты. Ажал — бұл ұйқыдағы түс.³

Осыдан келіп біз, ең алдымен, көріну формасы, өмірдің әлде шындықтың формасы не өткен шақ, не болашақ емес, тек қана қазіргі шақ екенін ұғынамыз. Өткен шақта бірде бір адам өмір сүрген жоқ, болашақта да бірде бірі өмір сүрмейді (негіздеу, дәлелдеу заңы бойынша солай), тек бүгінгі шақ қана — барлық өмірдің формасы. Бүгінгі шақ өзінің мазмұнымен қазіргі қатысып отырған кезең. Сондықтан реалды объектілер бүгінгі шақта ғана өмір сүреді, өткен шақ пен болашақ тек ұғымдар мен сағымдар. Әркім осы бүгінгі шақтың әміршісімін деп айта алады. Біз уақытты мәңгі бақи айналып тұратын шеңбермен салыстыруымызға болады: оның үнемі төмен түсетін жартысы — ол өткен шақ, үнемі көтерілетін жағы — болашақ, жоғарыдағы екі жаққа бөлінбейтін нүктесі — қазіргі шақ. Немесе уақыт тоқтатуға болмайтын ағымға ұқсас, ал қазіргі шақ — сонау биік шыңда. Ағым сол құзға келіп соғылады, бірақ өзімен бірге алып кете алмайды. Ендеше ырық — өзіндік

¹ Шопенгауэр А.. Мир как воля и представление. М., 1993. Т.1. Книга 4. С. 384

² Там же. С. 382.

³ Там же. С. 383.

зат танымның субъектісі болғандықтан, оның көрінуі не өткен шак, не болашақ емес, тек қана бүгінгі шак.¹

Шопенгауэрдің, міне, осындай философиялық ой-толғаулары өз заманында маңызды рөл атқара алмады, бірақ философының өзінің “менің өмірімнің таусылуға жақындаған шағы менің даңқымның атар таңына айналды” дегеніндей, ол біздің ХХ ғасырдың рухани ағымына сәйкес келіп, дәуіріміздің мұңы мен зарын, қайғысы мен қасіретін дөп басқан ойшылдардың бірі болды. Сондықтан да оның көзқарасы иррационалистік ағымдағы ойшылдар мен ақын-жазушылардың, көркем өнер қайраткерлерінің рухани азығына айналды.

ХХ ғасырдағы иррационалистік философияның, әсіресе, экзистенциализмнің пайда болуына өз ықпалын тигізген дат философы, ойшылы Серен Кьеркегор (1813-1855) екенін айта кеткеніміз жөн. Бұл философ өз заманында белгісіз болды. Оның бірен-саран шығармалары баспадан жарық көргенімен сол кездегі Еуропа елдері былай тұрсын, өз отаны — Данияға да бімәлім болып, өз жақтастарын таба алмады. С. Кьеркегор тек ХІХ ғасырдың аяғы мен ХХ ғасырдың басында ғана әлемге әйгілі болып шыға келді.

Кьеркегор ең алдымен алғашқы шығармаларының өзінде-ақ бүкіл Батыс Еуропада атағы кең жайылған Гегельдің философиясын, оның логикасын қатты сынға алады. Оның ойынша, неміс философы Гегель өзінің негізгі шығармаларында барлық философиялық проблемаларды логиканың ішіне тоғытып жіберді, олардың мәнін аша алмады. Осындай күйге ұшыраған мәселелердің бірі — адам, оның өмірі, Кьеркегордың айтуынша, абстрактылы ойдың тасасында қалды. Мұндай пәле, дат философының ойынша, рационалдық тек ақылдан, зердеден шығады деген бағыттың үстем етуіне байланысты.

Кьеркегор философия тарихында ұзақ жылдар бойы үстемдік етіп келген рационалистік бағыттың шығуын Декарттың философиясынан басталады деп санайды. Ол оның “егер мен ойласам, онда менің өмір сүргенім” деген принципін сынай отырып, мұндай көзқарас адамның өзіне, оның

¹ Шопенгауэр А.. Мир как воля и представлениис. М., 1993. Т.1. Книга 4. С. 382, 384

экзистенциясына қарсы келеді. Сондай-ақ, экзистенция ойлау арқылы да ешуақытта айқындалмайды. Ол ойлау мен болмысты бөліп қарайды. Негізгі экзистенция ойлау жағын қарастырғаннан гөрі болмысқа көбірек көңіл бөледі. Сонымен экзистенция қайшылыққа толы, бір жағынан ол ешбір ойлауға келмейтін, ой қармағына ілікпейтін, бірақ, екінші жағынан, одан қашпайтын да процесс.¹

Кьеркегордың ойынша, адамның тіршілік етуінің ақиқаттығы, яғни экзистенция дегеніміз ойлаудың ұғына алмайтындығы, оның дәрменсіздігі. Ендеше, ақиқатқа жетудің негізгі формасы тек қана сенім бола алады. Бірақ, философтың ойынша, сенім де иррационалды, өйткені ол экзистенция ғой.

Ол сенімді рационалдық негіз ақыл мен зерде арқылы анықтауға қарсы шықты. Сенім шынында да ақылға, зердеге сиымсыз. Кьеркегордың тілімен айтқанда, парадокс. Өйткені сенім мен парадокс бір-бірімен тығыз байланысты және бір-біріне өтетін процесс. Айталық, жеке индивидті алсақ, ол бір жағынан жалпыдан жоғары тұрады, өйткені ол нақты, ал екінші жағынан шындығына келгенде, одан төмен. Философтың ойынша, осылай адам мен құдайдың арасындағы байланысты да талдауға болады.²

Кьеркегор өзінің “Үрей және қалтырау”, “Ажалға баспайтын ауру”, тағы басқа да шығармаларында адамның тіршілігіне байланысты, бірақ ақылға сиымсыз көптеген категорияларды анықтап, талдау жасайды. Оның философиясында “Үрей”, “Жазықсыздық пен жазықтылық”, “Абсурд”, “Кінәлі мен күнәсіздік”, “Бостандық”, “Еркіндік”, “Қажу”, “Күдер үзу”, тағы басқа да ұғымдар кеңінен қолданылған. Бірақ философ осыларға ұғымдар немесе ғылыми ұғымдар деп анықтама беруден бас тартады. Олардың ойлау процесіне, ендеше ғылымға ешқандай қатысы жоқ. Мұның өзі С. Кьеркегордың иррационалистік философиясының негізгі бір ерекшелігі. Оның айтуынша, үрей белгілі бір құбылыс ретінде тек адамға ғана тән. Өйткені адамда рух бар. Ал рухы жоқ жануарларда үрейдің болуы мүмкін емес. Адам белгісіз бір нәрседен, тосын оқиғадан үрейлен-

¹ Н.С. Мудрагей. Рациональное и иррациональное. М., 1985. С. 71-73.

² Антология мировой философии. М., 1971. Т.3. С. 713.

неді. Алайда, бұл жазықсыз не жазықты деген проблеманың бастамасы ғана. Философ осы жерде жазықты мен жазықсыздың арасындағы диалектикалық байланысқа тереңінен тоқталып өтеді.¹

Кьеркегор “Адам — жан мен тәннің синтезі”² дей келіп, бұл екеуін біріктіретін үшінші бір нәрсе бар, егер олар оған жүгінбесе ешбір мәні болмас еді дейді. Ол үшінші — рух. Рухтың пайда болуы үрейдің тууына әкеліп соғады. Өзінің жазықсыздығы жағынан алғанда, адам хайуан сияқты. Ал егер адам өзінің жазықсыз екенін білмесе, ол хайуан қалпында қала берер еді, ешқашан да адам болмас еді. Сондықтан рух осы жазықсыздықты тудыратын, адамға қарсы сияқты болып көрінеді. Сонда рухтың рөлі, бір жағынан, адамның тәні мен жанының арасына килігіп, оларға нәр береді. Ал, екінші жағынан, рух оларға достық негізде араласа отырып, олардың өзара қатынасын қалыптастырады. Бірақ бұл үрей тудыратын қазына. Міне, осыдан кейін жазықсыздық даму процесінде өзінің шегіне жетеді. Ол білместікке айналады. Бірақ бұл білместік хайуандық дөрекілік емес, рух арқылы анықталған білместік. Сондықтан ол үрей. Бірақ мұнда әлі жақсылық пен жамандықтың арақатынасын ашпаған жағдай туып, адамдар олар туралы ештеңе білмейді. Білмеушілік білуге, тиым салу рұқсат етуге ұмтылады да, осы жерде адамның еркіндігі, бостандығы туралы мәселе көтеріледі.³ Осы айтылған мәселені анықтау үшін философ “Болмыс” атты кітабында құдайдың адамға таным ағашындағы жемісті жеуге тиым салғанын атап өтеді. Осыдан бастап адамның еркіндігі, бостандығы, білімге ұмтылуы басталады. Жазықсыз және жазықты деген проблема осы жерде шешіледі. Сөйтіп тиым салушылықтан келіп жақсылық пен жамандық, адалдық пен арамдық мәселелері пайда болады. Тиым салу деген сөзден соң лағынет деген сөз пайда болады. Бұдан келіп өлім де қашық тұрмайды. Өлім деген не? Бұл сұрақтан үрей пайда болады. Бұл қорқыныш емес. Өйткені қорқыныш

¹ Кейін бұл мәселе көптеген жазушылардың, әсіресе Фр. Кафканың “Процесс” деп аталатын романында айрықша көрініс тапты.

² Антология мировой философии. М., 1971. Т.3. С. 726.

³ Там же. С.727.

бұл жерде тек үрей ғана,¹ күнәнің ең алғашқы алғышарты болып саналады. Бірақ, күнәкарлық сезімділікке жатпайды және одан шықпайды.

Кьеркегор зерледен бойын әлдеқашан аулақ ұстап, өзінің көзқарасын пайымдаумен ғана шектеп отыр. Оның философиясы негізінен адамға жақын көзқарас. Ол өзінің шығармашылығында Гегельді қатты сынай отырып, оның логикасы адамға ешбір жақын келмейді деп көрсетті. Философ “Ажалға бастайтын ауру” атты еңбегінде адам деген мәселені көтереді. “Ол Адам дегеніміз рух, ал рух дегеніміз не? Бұл — Мен. Ендеше Мен дегеніміз не? Мен — өзіме өзімнің қатынасым. Яғни Мен бұл қатынас қана емес, бірақ өзіме-өзімнің қатынасымның қайтып келуі”.² Философтың талдауы бойынша адам дегеніміз — бұл шексіздік пен шектіліктің, уақытша өткіншілік пен мәңгіліктің, еркіндік пен қажеттіліктің жиынтығы, бір сөзбен айтқанда, ол — синтез. Синтез — бұл екі мүшенің қатынасы. Бұл жағынан алғанда, Мен әлі де өмір сүрмейді.³

Кьеркегор бұрынғы философиялық дәстүрден ауытқып, жаңа бағыт ашқанымен, ол ғасырлар бойы қалыптасып келе жатқан адамның ішкі рухани дүниесіне назар аударуды жоққа шығара алмады.

Сондықтан оның қарастырған философиялық проблемаларының ішінде қажу, күдер үзу мәселелері ерекше орын алады. Қажу, күдер үзу бұл тек қана адамдарға ғана тән, ондай жағдай жан-жануарларда кездеспейді. Алайда, философ бұл мәселені діни-христиандық көзқараспен тығыз байланыстырды. Оның ойынша, қажу, күдер үзу бұл күнәнің бастамасы.⁴ Ендеше, адам күнәдан қашы. “ұтыла алмайды екен.

Көне грек философтары мұндай мәселеге назар аудармады ма? — деген сұрақ өзінен-өзі туады. Әрине, сол көне дәуірде де күнә туралы мәселе көтерілді. Бірақ рационалдық негізде құрылған философия бұл проблеманы аса қажетті деп санамағандықтан, назар аудармады. Айталық,

¹ Антология мировой философии. М., 1971. Т.3. С.726.

² Этическая мысль. М., 1990.С.367

³ Там же.

⁴ Там же. С.419

көне грек жерінде этика мәселесін көтерген Сократ: күнә жасаушылық ол білмеушіліктен туады деп есептеді. Мұның өзі Сократтың күнәнің мәнін аша алмағандығының белгісі.¹ Сондықтан болар, күнә проблемасы ортағасырлық діни көзқарастың жан-жақты анықтама берген мәселелерінің біріне айналды.

Бірақ қайта өрлеу мен жаңа заманда рационалистік бағыттың үстемдік алуына байланысты бұл мәселе тағы да назардан тыс қала берді. Тек XIX ғасырдың екінші жартысынан бастап осы проблема күн тәртібіне қойыла бастады. Ал XX ғасырдың Батыс Еуропалық философиясы осы мәселені зердеден де жоғары бағалап, көркем әдебиетте де, философия мен эстетика салаларында да жан-жақты кеңінен талқылап, оның әрі қарай зерттелуіне жол ашты.

Иррационализмнің туын алғашқы көтерген С. Кьеркегор, амал нешік, өзі өмір сүрген дәуірде басқа елдер түгілі өз отанына белгісіз болып қала берді. Алайда XX ғасырдың екінші жартысынан бастап саяси-әлеуметтік мәселелердің адам айтқысыз шиеленісуіне, зерденің қоғам қайшылықтарынан өте қатты соққы жеуіне байланысты оның даңқы қайтадан кең өріс алып, оның атағы бүкіл әлемге әйгілі болды.

Иррационализмнің барынша өріс алып, әсіресе, XX ғасырда негізгі ағымдардың тұтқасына айналуына үлес қосқан ойшыл, неміс философы Фридрих Ницше (1844-1900) болды. Ол тек философия саласында ғана емес, бүкіл мәдениетте, әдебиетте, бүкіл эстетика мен этика мәселелерінде жаңа, бұрын-соңды болмаған бағытты тудырды. Оның шығармалары өзі өмір сүрген кезеңде ғана емес, қазіргі заманда да қиын-қыстау жолдардан өтіп, әлі де өз оқушыларының әділ бағасын ала алмай келеді.

Ф.Ницше бүкіл адамзаттың ғасырлар бойы қалыптасып келген салт-санасы мен дәстүріне, әсіресе, философияда зердеге қарсы шықты. Ол бүкіл философия тарихына қайтадан шолу жасап, ескі соқпақты жолдардан бас тартып, бұрын-соңды болмаған бағытқа бет бұрды. Ол көне грек тарихының бүкіл проблемаларын, ондағы философиялық ойлардың пайда болуын сол кездегі халықтың музыкалық

¹ Этическая мысль. М., 1990. С.430.

рухына және олар өмір сүрген дәуірдегі тіршілік қарекетіне байланысты деп есептеді. Осыдан келіп, философ олардың күнделікті мүшкіл халінен туған рухты шебер тілмен суреттеп берді.¹ Мұндай жаңалық философия тарихында бұрын-соңды болмаған еді. Ол өзінің шығармасында көне грек мәдениетін, әдебиетін және өнерін жетік білетіндігін көрсетіп қана қоймай, сол кездегі рухани дүниені танудың жаңа бір әдісін тапқандай болды.

Немістің ұлы философы Ф. Ницше зердені қатты сынға ала отырып, оның негізгі қағидаларын іске алғысыз деп есептегенімен, философиядағы адам туралы мәселеден бас тарта алмады. Ол өзінің “Заратуштра осылай айтты” деген негізгі еңбегінде адам жөнінде әрі салалы, әрі салиқалы, әрине, даулы да қайшылыққа толы, бірақ, оқушысын қатты ойлантатын проблемалар көтерді. Ол бұл шығармасында: “О, адам, сіз сонау құрттан бастап адамға дейін ұзақ жол жүрдіңіз. Бірақ, сізде әлі де болса құрттан қалғандар өте көп.

Сіз бір уақытта маймыл да болғансыз, бірақ қазіргі адамдар маймылдардың кейбіреуіне қарағанда адамнан гөрі маймылға айналған сияқты”.²

Мына айтылған пікірлерде терең мән жатыр. Әрине, Ницше бұл шығармасында мән туралы мәселе көтеріп отырған жоқ. Адам өзінің биологиялық өмір сүру тарихында арғы бабасы сонау құрт-құмырсқадан бастап өзіне дейінгі кезеңге көтеріле келіп, оның жүрегінде, бойында, әрине, ойында да құрттың берік орын алып келгені ақиқат, ол ешқандай дәлел тілемейтін шындық. Иә, адамның ішінде ұлыған қасқырдың да жататындығы бәрімізге мәлім. Бірақ осы мәселеге ғана айрықша көңіл бөліп, Ф.Ницшенің философиясындағы ойланатын жәйттерге көңіл бөлмесек, ағаттық болар еді.

Адам, оның айтуынша, ласқа толы ағын. Одан таза ластанбай шығу үшін сен теңіз болуың керек. Адам әлі де хайуаннан аса алмаған, адамшылыққа жетпеген нәрсе. Ол адамнан тыс тұрған дәрсеге көтерілмеген.³

Мұндай көзқарасты біз, кейбір зерттеушілер сияқты,

¹ Ницше Ф. Сочинения в двух томах. М., 1990. Т.1. С. 47-158.

² Ницше Ф. Сочинения. Т.2. М., 1990 С.8.

³ Там же. С.8.

Ницше адамға жиренішпен, аристократиялық менмендікпен, менсінбеушілікпен қараған, ол адамды кемсітеді, қорлайды деп тұжырымдауымызға болады. Амал нешік, оған деген осындай ой күні бүгінге дейін бұл деңгейден аса алмай отыр. Ал шындығына келгенде, Ницшенің бұл ойынан біз гуманизмнің, адамға деген аяушылықтың үшқыны барын байқаймыз. Ол адамға аянышпен қарап, оны сыйлап, қорлаушылықтан қорғауға тырысады, адамды жиренішті, оның адамдығын жойып жіберетін жаман әдеттерден сақтап қалуға ұмтылады. Ницшенің ойынша, олар қоғамдық негізде де пайда болған. Сондықтан ол адамның ойындағы, бойындағы аса қауіпті, әрі зұлымдыққа толы іс-қимылдар мен әдетке айналған көзқарасты ащы тілмен жан жақты суреттей отырып, өзінің оқушыларын қатаң сескендіреді. Ендеше, Ницшенің бұл ойларының гуманистік негізі де молынан баршылық (қазіргі біздің заманымызда бүкіл әлем ядролық соғыс қаупінен арыла алмай отырған кезде оның адамды жауыздықтан сақтандыруға әрекет етуі өте орынды).

Ницше адамның барлық жағдайына назар аудара отырып, оның зердесін асыра бағалаудан аулақ. Оның айтуынша, адам денесін үлкен зерде деп, ал оның зердесін осы дененің тек қана кішігірім қаруы деп қарауға болады.¹ Бұл ойдан шығатын түйін зерде денеге қарағанда айрықша үлкен рөл атқаратын проблема емес. Өйткені, философтың айтуынша, дүниені тануда негізгі рөл атқаратын зерде немесе сана емес, рухтың күші ғана, ал енді рух болса ол — өмір, өмірдің өзі. Өмір өзінің қайғы-қасіретімен және азабы арқылы білім бола алады.

Алайда, Ф.Ницше адамның рухқа деген қатынасын басқаша қарайды. Ол: “адам рухтың күшін біле ме?” — деп сұрақ қояды. Оған өзі жауап береді: жоқ! Ол тек рухтан шыққан үшқынды ғана біледі. Адам рухты балға салып соққылайтын төс сияқты қарайтынын сезбейді де. Ол рухтың бойына тән тәккаппарлықты қайдан білсін!”.²

Оның иррационалистік философиясының бір ерекшелігі: өмір мен ырық (абсолютті ырық) арасындағы байланысты

¹ Ницше Ф. Сочинения. Т.2. М., 1990. С. 24, 73-75.

² Там же. С. 75.

анықтауға ұмтылғандығы. Ол өз шығармашылығының алғашқы кезеңдерінде ырықты өмірге деген күштарлық деп, өмір философиясын жасаудың негізін қалады. Бірақ Ф.Ницше шығармашылығының соңғы кезеңі ырыққа деген басқа көзқарасты тудырды. Оның ойынша, өмір ендігі жерде ырыққа деген күштарлық емес, керісінше, бұл рухтың үстемдікке, билік етуге күштарлығы болып шықты. Міне, иррационалистік негізде құрылған Ницше философиясының зердеден бас тарта отырып, жеткен жері осы болатын. Ендеше, ырық дегеніміз алдымен тек үстемдікке, билікке деген ырық болуға тиіс.¹

Оның философиясы қай жағынан алса да иррационалистік болғанымен, ол адам туралы мәселені өз шығармаларында қайта-қайта көтеріп, оның сырын ашуға ұмтылды. Ол бойынша адам, бір жағынан, тек жәндік ғана, ал екінші жағынан алғанда, әрі тудырушы, әрі жаратушы.

Ол өзінің “Жақсылық пен жамандықтың әр жағында. Жаңа философияға деген бастама” атты шығармасында адамды былай сипаттайды: “Адамда жәндік пен тудырушылық толығынан қосылған”.² Міне, бұл пікірдің терең тамыры бар. Бұл жерде Ф.Ницше христиан дінінің адамды құдай жаратқан жәндік деген пікірін қатты сынап отыр. Сонымен қатар өзінің сонау бастағы тумасында, дүниеге келуінде адамның жәндік болғаны рас. Оны биологияның жетістіктері де дәлелдейді. Ал екінші жағынан адам жаратушы, ол табиғат пен қоғамды қайта өзгертіп, жаратушы. Бұл жерде Ницше адамның ролін, әсіресе, шығармашылық қызметін жоғары бағалаған. Шынында да, адам жан-жануарлармен салыстырғанда өзін-өзі тудырушы, әрі жаратушы ғой. Адамның ондай жаратушылық жасампаздық қасиеті өнер арқылы көрінеді. Өйткені өнер ең жоғары тұрған құндылық. Сол арқылы ғана жоғары, шыңға қарай өрмелеуге жол ашылды. Ол тіпті ақиқаттың құндылығынан да өресі биік. Ф. Ницшенің бұл көзқарасы ақиқатты бірінші орынға қойған рационализмге қарсы. Ол “Бізге өнердің керек болып отырғаны — бәріміздің ақиқаттан қырылып қалмауымыз үшін”³

¹ Ницше Ф. Сочинения. Т.2. М., 1990. С.75.

² Там же. С.346.

³ Вопросы философии. № 7., 1990. С. 164.

деген сырт қарағанда ақылға симайтын ойды білдірген болатын. Осыдан келіп, бұрынғы өткен заман мәдениеті мен салт-санасын, әдет-ғұрпы мен моральін осы құндылықтың елегінен өткізу қажет. Бұл жерде зерде, ой-сана ешбір көмектесе алмайды. Өйткені ХІХ ғасырдың аяғындағы құлдырап бара жатқан адамдар мәдениетінің ғасырлар бойы қалыптасқан дәстүрі мен моральін құтқаратын ештеңе жоқ. Одан келіп Ф. Ницшенің философиясы нигилизм деген атқа ие болды. Бірақ оның нигилизмі дәл осы уақытқа дейін өріс алып келген пікірдегідей бұл мәселенің тек теріс жағын көріп, оны тіпті реакцияшыл бағыттағы ағым деп бағалау ағаттық болар. М.Хайдеггер атап көрсеткендей, Ницшенің бұл көзқарасы өзінің қажетті, дәлелді негізімен нигилизмді жеңіп шықты деуге болады. Жаңа құндылық адамдардың түсініктері мен олардың іс-әрекетіне жаңа шабыт алуын анықтайды.¹

Жалпы алғанда, Ф.Ницшенің көзқарасы өз заманының ағымына, сол кездегі саяси-әлеуметтік, экономикалық қайшылықтарға тән өзгерістерге байланысты өте шиеленіскен ойларды жан-жақты талдап, иррационализмнің кең өріс алуына бағыт сілтеді. Соған қарамастан оның көзқарасы, әсіресе, зердені, ғылымды, ескі мораль мен адамгершілік принциптерін аяусыз сынауы кейінгі, әсіресе, ХХ ғасырдың атақты ақын-жазушыларына (С.Цвейг, Т.Ибсен, Т.Манн, тағы басқалары) және ойшыл-философтарына (М.Хайдеггер, Ж.П.Сартр, Г.Марсель, А.Камю т.б.) ерекше әсер етті.

Содан болар, ХХ ғасырдағы Батыс Еуропа ғалымдары мен ойшылдары Ницшенің идеясын ілгері дамытуға кеңінен үлес қосты. Солардың бірі — ірі ғалым әрі ойшыл А.Щвейцер этика мәселелерін зерттей отырып, осы салада Ф.Ницшенің қосқан үлесін аса жоғары бағалады. Оның ойынша, Ф.Ницше өзінің сыншыл көзқарасында ақиқатты іздеуші және адамзаттың рухани болашағына қам жеген адам. Ол қайырымдылық пен зұлымдық сияқты қарапайым, көне заманнан бергі баяғыда-ақ шешімін таппаған мәселеге мән бере отырып, осы проблеманың қиын-қыстау кезеңдеріне назар аударды. Сойтіп бұл мәселені адам

¹ Вопросы философии. №7, 1990. С.165.

өмірінің мәніне тікелей қатысты деп көрсетті.¹ Ол этика мәселелерін адамның рухани дүниесімен байланыстыра келіп, оны әркімнің өзін-өзі жетілдіруге ұмтылуына жол ашатын ақиқатты процесс деп негіздеді.

Ницшенің осындай этикалық көзқарасына талдау жасай келе А. Швейцер адамдардың өзін-өзі ұжым үшін, өзін-өзі жалпы қоғам үшін құрбандыққа шалып, өмірдің шын мәнін түсіне алмағанын философияның шығармаларын талдай отырып, кеңінен ашып берді. Неміс философы Ф. Ницше адамдардың бағынушылық әрекетін, бас иілушілік жағдайын және өзін-өзі басқалар үшін құрбан етушілігін — моральдік алдаушылық, ақиқаттан емес адасушылық деп бағалады. Ендеше, этика жалпы адамзат туралы емес, керісінше, жеке адамның, индивидтің өзін-өзі рухани жағынан жетілдіріп, дамыту туралы ілімі болғаны жөн.²

Мұнда Ницшенің насихаттап отырған ілімі қазіргі біздің ғасырымызда, әсіресе, біздің елімізде, халқымыздың нарықтық экономикаға көшу дәуірінде, жетпіс жыл бойы үстемдік алған ұжымдық шаруашылықтан бірте-бірте босап шығып, жеке адам мен индивидтердің шығармашылығын, оның қызметтегі іскерлігі мен шеберлігін жетілдіру қажет болып отырған кезеңде қандай маңызды екендігі өзінен-өзі түсінікті болса керек.

Иррационалистік бағыт, әсіресе, XX ғасырдан бастап философия тарихында кең өріс ала бастады. Бүкіл Батыс Еуропа философиясы мен мәдениеті осы бағыттың ықпалымен өркендеді десек қателеспейміз.

XX ғасырдың шым-шытырық қайшылықтары мен олардан туған адамның ақылына, зердесіне ешбір сиымсыз оқиғалармен даму процесі көптеген философиялық мәселелердің түп-тамырымен өзгеріске ұшырауына әкеліп соқты. Ол аздай-ақ ғасырлар бойы адам баласы өзінің қашып тығылатын, қорғанып, жасырынатын негізгі бекінісі ішкі соты — ар-ұжданының шын мәнінде не екеніне кепілдік таба алмайтын болып шықты. Мұның өзі бүкіл адамның өмір сүру, тіршілік ету қабілетінің өзіне күмән тудырды. Сондықтан болар философиядағы даналық, данышпандық

¹ Швейцер А. Благоговение перед жизнью. М., Прогресс. 1992. С. 182.

² Там же. С. 183..

деген мәселелер, француз ойшылы Г.Марсельдің ойынша, тек қоғам, жалпылық шешіп алатын мәселелер, ал олардың жекенің, дараның тағдырына қатысы жоқ деген қауіпті пікірлер тудырды.¹ Мұны көп жағдайда социалистік негіздегі ойшылдар пайдаланып, олар қоғам, жалпы әлем туралы мәселелерді осыған сүйене отырып талқылады.

Сөйтіп, жекенің, дараның, индивидтің, жеке адамның өмірі ешбір мәнсіз әрі қажетсіз болып шықты. Жеке индивид үшін өлім мен өмір ешбір мағынасыз орын ауыстыра береді. Адам өмірінің мәнін түсінбей, өлімге ғана бас иеді: олар қалайда осы қиын жағдайда тірі қалу үшін бар жан-тәнін салып талпынады. Сол себептен болар өмірдің ақиқаты деген мәселе ғана, шын мәнісінде еске алынып, даналық деген сөздің орнын ауыстыра алады.

Адамның өмірі, әсіресе, оның күнделікті күйбең тіршілігі ойлаудың, зерденің, даналықтың қарастыратын саласынан аулақ кетті. Адамның болмысы ой және зерде арқылы қаралмайтын болды. Өйткені олар өзін-өзі таба алмайды. Күнделікті күйбең тіршілік, жұмыс пен қызметтің нәтижесінде пайда болған заттар адамға ең жақын, етене туысы, тіпті, күн сайын серігіне айналды. Ендігі қатынас адамдықтан заттық қатынасқа ауысты. Олай болса, философиядағы басты мәселе күйбең тіршілікті баяндаумен қатар, соның өмірін санап өткізіп жатқан уақыт туралы болды.

Уақыт дегеніміз адам болмысының негізгі іргетасы. Болмыс, тіршілік ету уақыт арқылы ғана бар болғандықтан оның өзін әлем деп қарауға болады. Ендеше, бұл әлемсіз абстрақтылы ойлау жоқ. Керісінше, тіршілік ету, болмыс қана дүниемен, әлеммен тығыз байланысты. Жаңадан ашылған бұл экзистенциалдық бағыт өз жақтастарын (неміс және француз экзистенциализмі — К.Ясперс, Г.Марсель, Ж.П.Сартр, А.Камю, Х.Ортега-и-Гассет, тағы басқалары) дүниеге әкелумен шектелмей, өзімен тығыз байланысты психоаналитикалық, герменевтикалық, тағы басқа да ілімдерді тудырады.

Экзистенциализм философиялық ағым ретінде XX ғасырдың 20-жылдарында, ең алдымен, неміс жерінде пайда болған. Оның өкілдері — Мартин Хайдеггер (1889-1976), Карл

¹ Швейцер А. Благоговение перед жизнью. М., Прогресс. 1992. С. 356-357.

Ясперс (1883-1969) сол кездегі Германиядағы экономикалық, саяси-әлеуметтік жағдайлардан туған адам жанының, оның санасының күйзелісі мен толғанысын, өмірдің күнделікті тауқыметін, күйбең тіршіліктің ерекше бір әсерін онтологиялық (онтология — болмыс туралы білім) тілімен жеткізіп беруге ұмтылды.

Хайдеггердің негізгі шығармасы “Болмыс және уақыт” философия тарихында Платоннан басталып, Гегельмен аяқталған рационалистік бағытқа қарама-қарсы мәнді анықтап, оның негізін ашудан бас тартты. Осыдан келіп ол сонау Аристотельден басталып, классикалық неміс философтары ілгері дамытқан “категориялардың” орнына экзистенция, яғни тіршілік етуге, өмір сүруге байланысты адам болмысын ашып беретін ұғымдарды пайдаланды. Адам болмысының құрылымындағы біртұтастықты “қам”, “қамқорлық” деп белгілеп, “дүниедегі болмыс”, “алда болатын болмыс”, “дүниенің ішіндегі болмыстардың” бірлігін көрсетіп, осылар арқылы уақыттылықтың да негізін қамтып өтті. Оның “дүние”, “кеңістік”, “уақыт” туралы айтқан ойлары Р. Декарттың, В. Дильтейдің, Г. Гегельдің пікірлерімен сәйкес келмегенімен, онда өз заманының қамына, тілі мен сөзіне, дәуіріне қарай ақиқаттың концепциясына, тағы басқа мәселелерге экзистенциалистік-герменевтикалық талдаулар жасалған.

Ол философияны ғылымға жатқызбайды. Одан алшақтатып метафизика деп атайды. Хайдеггер “Метафизика дегеніміз не?”, “Метафизикаға кіріспе” деп аталатын еңбектерінде философия туралы өз ұғымдарын ұсынады. Сонда метафизика дүниені, ал қала берді шындықты “бір нәрсені” елестете отырып, қабылдау. Осы көріністі және құбылысты (философ оларды ажырата қарайды) тану метафизика үшін аса қажетті процесс.

Сонау грек философиясындағы Парменид пен Платоннан бастап тек мәнге көңіл бөлу, соны ғана зерттеу, сөйтіп болмыс пен сананың тепе-теңдігін айқындау философияда, логикалық ұғымдар жүйесіне жол ашқан рационализмді тудырды. Хайдеггер осы ағымды сынға алып, оның аяқталу кезеңі Ницшемен аяқталғанын көрсетті. Сөйтіп болмыс ешбір мән емес, ол, сайып келгенде, ештеме ғана. Бірақ ол кез келген тіршіліктен адамға жақын тұрады. Өйт-

кені табиғат заттары, дүниедегі нәрселер, жан-жануарлар оны тани алмайды. Ал адам болмысты тануға ұмтылады. Сондықтан ол кез келген тіршіліктен адамға жақын.

Біздің Хайдеггердің метафизикасын осылай айқындауымыз оқушы қауымды шошындырып, мұнда ешқандай проблема жоқ, бос елес пен қабылдау деген ұғым тууы мүмкін. Шындығында, Хайдеггер метафизикасында адамға жақынырақ проблемалар аз емес. Айталық, болмыс “қам”, “қамқорлық”, “қарекет” арқылы болуы ондағы уақыттың үш модусын көрсетеді: олар өткен шақ — адамның бұл дүниеге “лақтырып тасталуы”, осы шақ — оның затпен, нәрсемен қоса туып, олардың бір-біріне деген ынтықтығының, сүйіспеншілігінің нәтижесі. Соның әсерінен адамның мойнына “Maп” деген лағынет қамыты ілініп, ол өзінен тыс тұрған, өзін бағындырушы бір күшке тәуелді болып шыға келетін, сөйтіп көптің ішінде күнделікті күйбең тіршіліктің қамына көндігіп, “көп айтса көнді, жұрт айтса болды” (Абай) дегендей екіжүзділікке, екіұштылыққа, ұзын құлақ, алып қашты сөздерге, сыбысқа үйірлікті тудырады.¹

Сондықтан Хайдеггер адам тіршілігін шын және жалған деп екіге бөледі. Жалған тіршілік затпен байланысып, оған ерекше құрметпен қарап, оны бағындыру орнына өзі тәуелді болу. Ал шын болмыс, яғни шын мәніндегі адам өзінің тарихи сонылығын, еркіндікте екендігін сезінетін болмыс. Бірақ оған “ажал келгенде”, не “өлім алдында” ғана тап боласың (Амал жоқ, бұл жерде Л.Толстойдың “Иван Ильичтің ажалы” деген повесі еске түседі).

Немістің келесі философы Карл Ясперс өзінің атышулы “Тарихтың қайнар бұлағы және оның мақсаты”, “Дәуірдің рухани ахуалы”, “Философиялық сенім”, “Философия” (3 томдық) т.б. еңбектерінде тарихқа назар аударды. Әлемдік тарих, ондағы дүниежүзілік тарихи мәдениеттер, батыстық дүниенің өзгешелігі, бүгінгі шақ пен болашақ тағдыры, тарихтың мәнісі, оның шекарасы, бірлігі т.б. адамзатты қазіргі кезеңде толғандырған мәселелерге кеңінен тоқталып өтті. Мұнда тарихты бұрынғысынан рационалистік негізде үнемі прогрестің даму жолымен қарау қатты сынға ұшырайды.

¹ Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 167-175

Шынында да, қай салада болса да тәрбие мен білім беруде, өнер мен ғылымда, тіпті ойлау, философиялық ойлау деңгейінде де жалпы жеңіске, жетістікке жеттік деп айта алмаймыз. Өйткені барлығы сыртқы көрініс, алданыш пен жұбаныш, барлығы адамға, оның болмысына қарсы. Ендеше осы мәселелердің барлығы адамға, оның болмысына, экзистенциясына тікелей қатысты. Сондықтан адам тарихқа бойлай еніп, одан өзіне тірек іздейді. Сөйтіп К. Ясперс философиялық сенімге ерекше иек артады. Оның осы философиялық сенімі адамдар мен адамдардың өзара қауышуына жол ашып, ақиқат коммуникациясын орнатуға мүмкіндік береді. Бұл дүниетанымды ол ақиқаттың өлшемі деп, өз деңгейіне дейін көтерді, оны зердемен теңестірді. Ғылым жалпы ақиқатты, яғни пайымдық ақиқатты, ал философия экзистенция түріндегі жеке тұлғаға арналған ақиқатты береді.

Ясперс те өз замандасы, жерлесі Хайдеггер сияқты ажал, өлім, күйіну, қайғы-қасірет сияқты проблемаларды философиясына негізгі арқау етіп алды. Алайда оның осы ұғымдарды ұсынудағы өзгешелігі шекаралық жағдайдың пайда болуына байланысты. Ал бұл экзистенцияны білуге, ұғынуға бастайды.

Ол философия тарихында діни экзистенциалист деген атпен белгілі болды. Экзистенциализм көрнекті ағым ретінде ғасырымыздың 40-жылдарының басында Франция жерінде пайда болды. Бұл философиялық ағымның срекшелігі — оның өкілдері шетінен жазушы, драматург, сыншы, қоғам қайраткерлері еді.

Солардың ішінен Жан Поль Сартр (1905-1980) мен Альбер Камюді (1913-1960) бөліп алып, олардың көзқарастарына қысқаша шолу жасауға ниет білдірдік.

Жан Поль Сартр философ қана емес, француздың көрнекті жазушысы. Оның романдары — “Еркіндікке қарай жолдар” (3 кітаптан тұрады), “Локусу”, “Қабырға”, “Бөлме”, “Герострат” сияқты бірнеше новеллалары әлемге әйгілі. Оның ірі философиялық “Болмыс және Ештеңе” деген еңбегін феноменологиялық экзистенциализмге қосқан үлес деуге болады. Сондай-ақ оның “Шыбындар”, “Кір қолдармен”, “Көмусіз қалған өліктер”, т.б. философиялық пьесалары экзистенциалистік проблемаларды — жалғыз-

дық, адамның затқа айналуын, оның еркіндігі, одан қашу, адамның ажалмен бетпе-бет келуі, тағы басқаларды көркем тілмен өз оқырмандарына жеткізіп берді.

Ж.П. Сартрдың қарастырған негізгі мәселелерінің бірі — адам және оның еркіндігі болғандықтан, гуманизм проблемасын көтеріп, оны басқаша шешкен “Экзистенциализм — ол гуманизм” деген еңбегін атап өткеніміз жөн. Бұрынғы гуманистік идея бойынша адамның мәнін ашып, оның бойындағы жақсы қасиеттерді жарыққа шығару керек. Біз, амал нешік, күні бүгінге дейін осылай ойлаумен келеміз. Ал шындығында бұл көзқарас адамды тірі жан ретінде емес, оған зат деп қарауға әкеліп соғады. Өйткені біз күні бұрын бірденені, айталық, пышақты жасауды, оны қалай пайдалануды ойластырамыз. Яғни біз күні бұрын мақсат қоямыз. Пышақ — сол мақсаттың жүзеге асуы. Ал адам — зат емес. Оны күні бұрын жоспарлап, дайындап, белгілі бір мақсат ретінде жүзеге асыруға болмайды. “Адам деген ол өзін-өзі жүзеге асыру”, сондықтан да ол өзіне өзі жауапкершілік артады, өйткені өзіне-өзі ерікті. “Адам дегеніміз — еркіндік”.¹ Адам сондай-ақ моральдік заңдылықтарды қабылдауы немесе қабылдамауы мүмкін, ол өз еркінде. Өйткені оның өз моралі бар. Осыдан келіп адам — болашақ, болашақтың жобасы болып шығады. Жеке адам — жеке практика. Ж.П. Сартрдың осы бір ойлары қазіргі нарықтық экономикаға өтуді бастан кешіріп отырған еліміздің адамдары үшін пайдалы болуы да мүмкін.

Экзистенциализмді өзінше ілгері дамытып, романдары мен философиялық эсселерінде заманымыздың қайшылыққа толы көксейтесті мәселелерін көтерген ойшыл — француз жазушысы Альбер Камю еді. Оның дүниежүзіне белгілі “Ботен”, “Сизиф туралы аңыз”, “Оба”, “Бүлікшіл адам”, “Бақытты өлім”, “Құлдырау”, “Шведтік сөз”, т.б. шығармалары экзистенциализмнің өзіндік бір түрі дүниеге келгенін айқындайды.

А. Камюдің көзқарасын абсурд (латын тілінде мағынасыз, қисынсыз) философиясы деуге болады. Осы абсурд философиясын үш кезеңге бөліп қараған жөн. Бірінші ке-

¹ Жан Поль Сартр. “Тошнота”, Избранные произведения. М., 1994. С. 439, 442-443.

зеңде абсурдтың пайда болып, қалыптасуы. Бұл кезең оның “Ботен” деген повесі мен “Сизиф туралы аңыз” атты эссесінде толығынан баяндалған. Әрине, біз абсурд деген ұғымды философияға алғашқы кіргізген С.Кьеркегор екенін ұмытпағанымыз жөн. Осы кезеңнің басты проблемасы философияның негізгі мәселесі ойлаудың болмысқа қатынасы емес, керісінше, “философияның өзін өзі өлтіруі” болып шықты. Ендеше адам, оның еңбегі, күнделікті күйбең тіршілігі, барлық өмірі — абсурд. Абсурдтық ойлау, абсурдтық шығармашылық. Екінші кезең — абсурдқа қарсы күресу. Бұл мәселе оның “Оба” деп аталатын романында көркем тілмен, терең оймен суреттелген. Бірақ күрес, обаға қарсы қолданған тәсілдер уақытша нәтиже беріп, жеңіске әкелгенімен түбінде оба тарататын сабау құйрық тышқандар қайтадан бой көрсете бастады. Ендеше бұл күрес, қарсылық нәтижесіз, абсурдқа алып келе береді. Үшінші кезең күрес, әрекет, бүлік еш нәтиже бермеген соң “қуғында болу”, “айырылысу”. Осы кезеңнің мазмұнын “Құлдырау” деген повесі айқындап берді. Бұл дәуірде адамның жалғыздығын, тіршіліктен безушілігін қарастырумен қатар адам мен адамды жақындастыруды сағыну, аңсау сарыны бар.

Экзистенциализм философиясын түйіндей келе, оның XX ғасырдың қайғы-қасыретін, адамның басына түскен ауыртпашылықты терең ой, көркем тілмен суреттеп бергенін атап өткен жөн. Сондықтан да бұл философия адам, оның өмір сүруі мен өмірі туралы философия деуге әбден болады.

Сонымен, біз қысқаша батыс философиясы тарихын баяндадық. Келесі екінші кітабымызда шығыс, оның ішінде түрік және қазақ философиясы тарихына тоқталмақпыз.¹

¹ Назарбаев Н. Тарих толқынында. А., 1999.

МАЗМҰНЫ

Философия тарихы — философияның өмір сүру формасы	3
Ежелгі грек философиясы	
§1. Көзқарас. Мифология. Білім	18
§2. Натурфилософиядан антропологияға қарай	32
§3. Сократ немесе философия пәні — адам	55
§4. Платон немесе философия — даналықты сүю	69
§5. Аристотель немесе ғылыми таным логикасы	112
Жаңа дәуір философиясы	
§1. Табиғат, қоғам, адам	144
§2. Бэконның, Декарттың, және Гоббстің философиялық жүйелері	149
§3. Спинозаның субстанция туралы ілімі	155
§4. Локк философиясы	165
§5. Беркли мен Юм философиясы	168
§6. Лейбниц монадологиясы	172
Классикалық неміс философиясы	
§1. Кант философиясының мәні	178
§2. Фихте философиясы	197
§3. Шеллинг философиясы	199
§4. Гегельдің философиялық жүйесі	206
§5. Фейербах философиясы	235
XX ғасыр философиясы	
§1. Қазіргі батыс философиясы	241

**Нысанбаев Әбдімәлік
Әбжанов Төлеуғазы**

ҚЫСҚАША ФИЛОСОФИЯ ТАРИХЫ

Басылымы 1000 дана. Көлемі 272 бет.
Пішімі 60x84/32 Офсеттік қағаз №1.
Тығыздығы 70 гр./м². Офсет баспасы.
Басуға 01.03.2004 ж. қол қойылды.

"Эверо" ЖШС. Полиграфиялық қызмет көрсету
Байтұрсынов к., 22 оф. 9
Тел: 33-83-89. Факс: 33-83-43
E-mail: evero@nursat.kz

309-57

