

Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті

ӘОЖ 1(=5127122)

Қолжазба құқығында

НУСИПОВА ГУЛЬНАРА ИГЕНБАЕВНА

**Қазақ философиясының рухани-адамгершілік өлшеміндегі
еркіндік құбылысы: дәстүрден жаңғыруға дейін**

6D020100 – Философия

Философия докторы (PhD)

ғылыми дәрежесін алу үшін дайындалған диссертация

Отандық ғылыми жетекші:
философия ғылымдарының докторы,
доцент Ғ.Қ. Құрманғалиева

Шетелдік ғылыми жетекші:
Огайо университетінің профессоры,
PhD Джеймс Петрик (АҚШ)

Қазақстан Республикасы
Алматы, 2022

МАЗМҰНЫ

КІРІСПЕ	3
1 ЕРКІНДІК ҰҒЫМЫНЫҢ ҚАЛЫПТАСУЫНЫҢ ФИЛОСОФИЯЛЫҚ-ДҮНИЕТАНЫМДЫҚ АСПЕКТІЛЕРІ	12
1.1 Тағдыр мифологемасынан бастап алдын ала анықталу мен ырық еркіндігі идеясының қарама-қайшылығына дейін.....	12
1.2 Еркіндік пен қажеттілік арақатынасын түсіндірудегі объективтік және субъективтік.....	23
1.3 Еркіндік – ұғым және субъектінің игілігі.....	36
2 ҚАЗАҚ РУХАНИ МӘДЕНИЕТІНДЕГІ ЕРКІНДІК ТУРАЛЫ ТҮСІНІКТЕРДІҢ ҚАЛЫПТАСУЫ	48
2.1 Дәстүрлі қазақ фольклорындағы еркіндіктің бейнелері.....	48
2.2 Қазақ ақын-жырауларының шығармашылығындағы еркіндік түсінігі	58
2.3 Қазақ ағартушылығы өкілдерінің философиясындағы еркіндік идеясы.....	70
3 XX – XXI ҒҒ. ҚАЗАҚ ФИЛОСОФИЯДАҒЫ НАҚТЫ ЕРКІНДІК ҰҒЫМЫНЫҢ ҚАЛЫПТАСУЫ	89
3.1 «Алаш» қайраткерлерінің шығармашылық мұрасындағы еркіндік идеясы.....	89
3.2 Кеңестік кезеңдегі қазақстандық философиясындағы еркіндік мәселесі.....	100
3.3 Тәуелсіз Қазақстан философиясындағы еркіндік мәселесінің сыни талдануы.....	110
ҚОРЫТЫНДЫ	125
ПАЙДАЛАНЫЛҒАН ӘДЕБИЕТТЕР ТІЗІМІ	128

КІРІСПЕ

Жұмыстың жалпы сипаттамасы. Диссертациялық жұмыста еркіндік ұғымының қалыптасуының философиялық-дүниетанымдық қырлары және оның қазақ фольклорынан тәуелсіз Қазақстанның философиясы аралығындағы қазақ ойлау дәстүріндегі экспликациясы қарастырылды. Дәстүрлі қоғамнан демократиялық жаңғырған заманауи қоғамға өткен Қазақстанның рухани мәдениетіндегі еркіндік ұғымын өрбіту қазақ философиясының рухани-адамгершілік өлшемінің призмасы арқылы жүзеге асырылады. Бұл жұмыста еркіндік ұғымына анықтама беріліп, объективтік және субъективтік, еркіндік пен қажеттілік арақатынасында негізделеді, қазақ философиясының дамуының әр кезеңдеріндегі еркіндік мәселесін түсіну ерекшеліктері ашылады.

Зерттеу жұмысының өзектілігі. Еркіндік мәселесі ғасырлар бойы адамзаттың теориясы мен практикасында өзекті мәселелердің бірі болып келеді. Еркіндік ұғымының терең талдауларын тек философиядан табуға болады. Тарих бастауларына көз жіберсек, қоғам дамуының әрбір маңызды кезеңі еркіндікке өзіндік түсінік береді. Өткен ғасырлардағы қасіретке толы оқиғаларға байланысты еркіндік тақырыбы өткірленіп, философиялық ой тарихында ерекше орын алды және қайта қарастырылды. Тақырыптың өзектілігі еркіндік мәселесін адам болмысының бірқатар қырларымен байланыстыра отырып түсіндірудің маңыздылығына байланысты: ол адамның ырық еркіндігі, қажеттілік пен детерминистік мәселесін тану, адамзат тарихы, дұрыс жол таңдауда адамға жүктелетін жауапкершілік, оның қоғамдағы рөлі және адамгершілік мінез-құлық нормалары, адамның өзін-өзі жүзеге асыруы, өзін-өзі көрсетуі. Яғни, ол адам өмірінің әмбебап сипаттамаларының бірі ретінде мүмкіндіктері мен қажеттіліктерін, әрбір жеке адамның жауапкершілігін және оның қоғаммен байланысын түсіндіретін мәселелердің тұтас кешенін ұғынуға үлкен мүмкіндік береді. Еркіндік мәселесін шешудің практикалық маңызы адамдардың іс-әрекеті мен қоршаған ортаның ықпалына баға беру арқылы еркіндіктің дәрежесін түсіндіреді.

Еркіндік адамның рухани болмысының мазмұны және тұлғаны тәрбиелеудің негізгі міндеті, өзін-өзі жүзеге асырудың маңызды сипаты. Ол адамды анықтайды, ашады, ойлау мен өмір салтын қалыптастырады, тіпті адам өмір сүретін ортаны тәжірибелік жолмен өзгертеді. Сондықтан әрбір адамның еркіндік туралы түсінігі біліміне, әлеуметтік ортасына, діліне, ішкі құндылықтарына байланысты әртүрлі болып келеді. Жеке адамның еркіндігі – бұл құндылық қасиеттері басым, өзінің даралығын танытатын, өзін-өзі сезінетін, еркін іс-әрекеттер жасай алатын және оны өзін-өзі жүзеге асыруда пайдаланатын адамның ғана таңдауы. Яғни, еркіндік – адамның өзіндік «Менін», өз өмірінің мәнін, өмірлік мақсатын таңдай білу және жүзеге асыру мүмкіндігі, сондықтан саналы әрекет ететін адам ғана еркін болады және өзін толыққанды тұлға ретінде көрсетеді.

Еркіндік мәселесі адамның тек физикалық немесе әлеуметтік болмысының мәселесі ғана емес, онтологиялық, экзистенциалды, рухани, жеке,

адамгершілік мәселе ретінде де қарастырылады. Қазіргі кезде еркіндік мәселесінің өзектілігі адамның зияткерлік және адамгершілік бірегейлену процесіне айтарлықтай әсер етуде, өйткені, еркіндік рухани кеңістікті қалыптастыруда шешуші мәнге ие. Ұлттық дүниетанымдағы еркіндік мәселесінің рухани-адамгершілік қырлары философиялық зерттеулер аясында жете қарастыруды талап етеді. Сондықтан бұл өзекті мәселенің белгілі бір кезеңдердегі деңгейін қазақ философиясы арқылы ашып көрсетудің өзі заманның объективті талаптарын қанағаттандырады, сонымен қатар қазақ халқының мәдениетіндегі рухани құндылықтарды тарихи-философиялық және тарихи-мәдени тұрғыдан зерттеуде қосатын үлесін көрсетеді.

Заманауи Қазақстанның рухани-мәдени, әлеуметтік және саяси-экономикалық салаларының белгілі бір деңгейде дамып, әлемдік дамудың жетістіктеріне жасаған әрбір қадамы еліміздің тәуелсіздігінің ықпалы екендігі белгілі. Бұл тәуелсіздік – халқымыздың патшалық отаршылдық пен кеңестік тоталитаризмнің ауыр зардаптарына қарсы саяси-мәдени және идеологиялық күресте қол жеткізген құндылығы. Сондықтан ел тәуелсіздігінің сақталуы мен нығайуының тарихи тамырларын, шарттары мен алғышарттарын, сондай-ақ, ұлттық рухтың беріктігі мен күш-қуатының идеялық бағдарын, философиялық негіздерін жеткілікті деңгейде түсіну қажеттілігі туындайды. Осылайша адам еркіндігі мен халқымыздың азаттық үшін күресін, басынан өткерген қиын тағдырын философиялық тұрғыдан сараптауды қажет етеді.

Бүгінде еркіндік ұлттық рухты көтеру мақсатында мемлекетіміздің мәдени-рухани дамуының қажетті алғышарттарының бірі. Қазақ халқының мәдени-философиялық бай мұрасындағы халықтың рухани қазынасын, оның қазіргі қоғамның кең ауқымды мәселелерін шешудегі рөлін философиялық тұрғыда зерделеу, сонымен қатар еркіндік пен батырлық құндылықтарын арқау еткен көшпенділердің ұлы өркениетін жалғастырудың маңызы зор деп санаймыз. Өйткені қазіргі әлемдегі көптеген қарама-қайшылықтар мен қақтығыстардың басты себебі – ұлттық мәдениеттердің дәстүрлі гуманистік құндылықтарын ұмыту және оны ескермеу болып отыр. Ал ұлттық мәдениет болса қазіргі өркениеттердің негізгі парадигмаларын байытып, толықтырады және бүкіл әлемді өзгертеді.

Диссертациялық зерттеу жұмысының қазақ философиясымен байланысты мазмұны, еркіндікті қазақ философиясы тұрғысынан жеке және әлеуметтік деңгейде талдап, оның белгілі бір тарихи-мәдени кезеңдердегі толғанысын ашып көрсету, қазақ халқының ұлттық құндылықтарын жаңғырту мақсатындағы жүргізіліп жатқан іс-шараларға белгілі бір теориялық деңгейде өз үлесін қосады деп сенеміз. Ал рухани-адамгершілік құндылықтарды жаңғырту – бұл қазіргі және болашақ ұрпақтың еркіндік рухын сақтауға, еркін ойын нығайтуға және адам еркіндігі пен ел тәуелсіздігін бағалай білуге бағытталған теориялық-практикалық жұмыс. Бұл ғылыми зерттеу қазақ философиясы арқылы еркіндік, құқық және жақсы өмір үшін күрестің маңызы мен рөлін терең түсінуге бағытталған.

Диссертация тақырыбының зерттелу деңгейі. Еркіндік идеясы көне замандардағы мифтік дәуірден басталады. Еркіндік теңдікпен, қажеттілікпен, әділеттілікпен бірге қарастырылып, адамның мәні мен өмір сүру тіршілігін сипаттайды және ол адамзатты қоршаған шындықпен, табиғатпен және қоғаммен қарым-қатынас жасау тәжірибесінен туындайды. Әлеуметтік ортаның өзінде бұл адами құндылық әртүрлі болып түсіндіріледі, мұның себебі, «еркіндік» сөзінің ерекше ауқымдылығы және әмбебаптығы.

Әлемдік философияда еркіндік құбылысы антикалық кезеңде дамып, оған әртүрлі көзқарастар болды. Ежелгі гректер еркіндік ұғымын қоғамдағы еркін және еріксіз адамдарға бөлінумен байланыстырды. Оны алғаш рет Сократ көтеріп, одан әрі Платон, Аристотель, Эпикур, стоиктер заманынан бері философия тарихында талқыланып келеді деп сеніммен айтуға болады. Орта ғасырларда көптеген философтар еркіндікті сенім тұрғысынан түсінді, еркіндік ұғымы Құдайға деген сеніммен, көбінесе ырық еркіндігімен бірге қарастырылды. Еркіндіктің алдын ала Құдаймен анықталып қойылатындығын жақтаушылардың көрнекті өкілі Августин болса, екіншісі ырық еркіндігін дәріптеуші Фома Аквинскийдің ілімін жатқызуға болады. Ал Қайта өрлеу дәуірінің ойшылдары еркіндікті адамның кедергісіз жан-жақты дамуы ретінде түсіне отырып, оны жоғарғы адамдық құндылық деңгейіне көтерді. Мұндай түсінік Дж. Бруно, Пикоделла Мирандола, М. Монтень еңбектерінде көрінеді.

Жаңа заманда еркіндік тұжырымдамасы өзгереді. Ол табиғат заңдары, әлемдік рух, қоғам, трансцендентті құндылықтар ретінде қарастырылды. Осылай Жаңа заман философиясы діни канондардан алшақтап, еркіндік Құдаймен берілген игілік емес, әрбір адамның ажырамас (құқығы) бөлігі ретінде түсіндіріліп, таңдау еркіндігі, іс-әрекет еркіндігі, еркіндік пен жауапкершілік және ырық еркіндігі пайда болды. Бұлар Р. Декарт, Г. Лейбниц, Б. Спиноза, Т. Гоббс, Ж.-Ж. Руссо, Дж. Локктың еңбектерінде көрініс тапты. Ал неміс классикалық философиясының көрнекті өкілдері И. Кант, Г. Гегель, И. Фихте, Л. Фейербах, Ф. Шеллинг өздерінің еңбектерінде еркіндікті ерекше деңгейге көтеріп, оны онтологиялық, этикалық, әлеуметтік-психологиялық тұрғыдан қарастырды. Еркіндік мәселесін диалектикалық материализм тұрғысынан қарастыру К. Маркс, Ф. Энгельстің шығармашылығымен байланысты. Сонымен қатар бұл тақырыпты дамытуға ерекше үлес қосқан А. Шопенгауэр, Ф. Ницше, кейінірек К. Ясперс, М. Хайдеггер, Дж.-П. Сартр дамытты. Егер біз орыс діни философиясының тәжірибесіне жүгінетін болсақ, онда В.С. Соловьев, Н.А. Бердяев, Н.О. Лосский, С.Л. Франк, Б.П. Вышеславцев, Е.Н. Трубецкой, сияқты орыс діни ойының классиктерінде атап өтуге болады. Кеңестік философияда еркіндік көбінесе тек қажеттілікпен байланысты қарастырылды.

Қазіргі кейбір философтар адам еркіндікке «мүдделі» деп санайды, өйткені әлемді өзгерту адам өмірінің тәсілі және бұл еркіндікке объективті жағдай жасайды деп есептейді. Еркіндік идеясы мен әлеуметтік ой сана пайда болған кезде ғана туындайды. Сөйтіп еркіндіктің басқа да: еркіндікті түсіну және сезіну; еркіндікті жалған түсіну; еркіндіктің мәні; еркіндік шекаралары,

шынайы еркіндікке жету жолдары; таңдау еркіндігі; іс-әрекет еркіндігі; ырық еркіндігі; еркіндік пен қажеттілік; еркіндік пен жауапкершілік; абсолютті еркіндік мәселелері анықталады.

Қазақ философиясындағы еркіндік мәселесін негіздеудің теориялық-дүниетанымдық алғышарты болып табылатын дәстүрлі қазақ қоғамының еркіндік туралы түсініктері қазақ фольклорында барынша айқын көрінді. Эпикалық поэмалар мен ертегілерде әділеттілік, ізгілік және халықтың арнамысы үшін күресетін кейіпкер еркіндік, еркін адам идеясының көрінісі болды. Қазақ халқының рухани-интеллектуалдық мәдениетінің бұл саласына М. Әуезов, Ә. Марғұлан, С. Қасқабасов, Қ. Матыжанов, Ж. Әмірқұлова және т.б. көрнекті қазақстандық ғалымдардың еңбектері арналған.

Қазақ даласының Ресей мемлекетімен өзара қарым-қатынасы қазақ философиялық ойының тарихында жаңа кезеңді қалыптастырды. Еркіндік тақырыбы даланың өмірлік кеңістігі контекстімен ұштаса отырып, «туу – өлім», «жақсылық – жамандық», «өткен – осы шақ», «соғыс – бейбітшілік» дихотомиялары қазақ жырауларының шығармаларындағы ой-пікірлердің өзегіне айналды. Оларда еркіндік идеясы «Атамекен», «Туған ел», халық бірлігі және елдің тұтастығымен байланысты болды. Шығыс пен Батыстың бір-біріне қарама-қарсы, бетпе-бет келуінде мәдениеттердің болашағын таңдау әсіресе «Зар заман» ақындары мен қазақ ағартушыларының, одан кейін «Алаш» қайраткерлерінің философиялық ойларынан айқын көрініс тапты. Тарихи кезеңдегі философиялық ойдың негізгі мәселелері – жаңашылдық пен дәстүрлі рухани құндылықтар арасындағы үйлесімділік, отырықшылар мен көшпенділер әлеміндегі қарама-қайшылықтардың жойылуы, шығысқа еліктеуші мәдени кеңістік пен қоғамдық прогрестің батыстық үлгілерінің қосындысы болды. Диссертациялық жұмыста «Зар заман» ақындары мен қазақ ағартушылары Ш. Уәлиханов, А. Құнанбаев, Ы. Алтынсарин, сондай-ақ қазақ зиялылары Ә. Бөкейханов, А. Байтұрсынов, М. Дулатов, М. Жұмабаев шығармашылықтарындағы еркіндік идеясын зерттеуге талпыныс жасалды.

Отандық философияда еркіндік мәселесін онтологиялық, аксиологиялық тұрғыдан қарастыруға Қ. Әбішев, Ж.М. Әбділдин, Н.Қ. Сейтахметов, М.С. Сәбитов, А.А. Хамидов, С.Ю. Колчигин, Р.Ж. Әбділдина, А.Б.Қапышевтер көп көңіл бөлді. Қ. Әбішев еркіндікті адамның дүниедегі болмысының түпкі онтологиялық негізі ретінде қарастырады.

Ал қазақ философиясындағы еркіндік мәселесі арнайы зерттеу нысаны болмағанымен, оны жалпы қазақ философиясының тарихы, рухани мәдениетін зерттеу аясында қарастыруға зор үлес қосқан философтар Ә.Н. Нысанбаев, Д.К. Кішібеков, Т.Ы. Әбжанов, А.Х. Қасымжанов, Қ. Бисембиев, М.С. Бурабаев, О.А. Сегізбаев, Ғ. Есім, С.Е. Нұрмұратов, Қ.Ш. Нұрланова, С.Н. Ақатай, І.Е. Ерғали, М.С. Орынбеков, Т. Айтқазин, Н.Е. Елікбаев, Т.Х. Ғабитов, Ж.А. Алтаев, Г.Ж. Нұрышева, Д.С. Раев, Г.Ғ. Барлыбаева, Ә.А. Құранбек, К.М. Қоңырбаева, Ж.Б. Ошақбаеваның еңбектерін айтуға болады. Сондай-ақ, Р.Ж. Әбділдина жеке адам мен жеке тұлғаның адам эволюциясын, оның іргелі анықтамасы – еркіндікті, бостандықты, субъектілікті анықтауға арналған

«Мәдени-тарихи процесс контексіндегі адам және оның еркіндігі мен даралығы эволюциясы» атты докторлық диссертациясын қорғады. Ал халқымыздың тарихи-мәдени және әлеуметтік-құқықтық даму үрдісіндегі еркіндік категориясын XVII-XX ғасырлар аясында зерделеуді К.М. Қоңырбаеваның ««Қазақ философиялық ойы эволюциясындағы еркіндік идеясы» атты кандидаттық диссертациясынан табуға болады. М. Жұмабаев-тың шығармашылығындағы еркіндік мәселесін Батыс экзистенциализміндегі көзқарастармен салыстыра зерттеген Г.Ж. Есмағұлова «М. Жұмабаев творчествосындағы еркіндік идеясы» деп аталатын кандидаттық диссертациясын, М.А. Джекебаеваның еркіндік пен жауапкершіліктің өзара байланысын қазіргі заманғы құндылықтар жүйесінде қарастырып, еркіндікті адамзат әрдайым ұмтылатын мұрат ретінде анықтаған «Еркіндік пен жауапкершіліктің өзара байланысына әлеуметтік-философиялық талдау» атты кандидаттық диссертациясын атап өтуге болады.

Диссертациялық жұмыста қазақ халқының тарихын, әдебиетін, құқықтық заңдары мен әдет-ғұрыптарын зерттеу жолында мол мұралар жасаған қазақ ойшылдарының еңбектері негізге алынып, еркіндік құбылысы рухани-адамгершілік өлшемі ретінде философия тұрғысынан талдаудан өткізіліп отыр.

Зерттеу жұмысының мақсаты: қазақ философиясының рухани-адамгершілік өлшеміндегі еркіндік құбылысын қоғамның мәдени-тарихи дамуы контексінде дәстүрлі түрден қазіргі заманға дейін ашу.

Жоғарыдағы зерттеу мақсатына сәйкес автор диссертациялық жұмыста төмендегідей **міндеттерді** алға қояды:

- тағдырдың мифологемасын қалыптастыру процесін ашып, одан тағдыр мен ырық еркіндігі идеяларына көшуді қадағалау;
- еркіндіктің мәнін объективтік және субъективтік қырлары тұрғысынан философиялық талдау жүргізу;
- еркіндік пен қажеттілік арасындағы байланысты негіздеу және ашу;
- қазақ мәдениетінің дүниетанымдық ерекшеліктерін анықтау және қазақ фольклорындағы еркіндік құбылысының дүниетанымдық алғышарт-тарын зерделеу;
- еркіндік идеясын дамыту және адам мен қоғамның сана-сезімін жетілдірудегі қазақ ағартушыларының негізгі рөлін анықтау;
- «Алаш» қайраткерлерінің шығармашылық мұрасындағы еркіндік мәселесінің қазіргі шындықпен тарихи сабақтастығын айқындау;
- кеңестік кезеңдегі қазақстандық философиядағы еркіндік мәселесінің сипатын талдау;
- тәуелсіз Қазақстан философиясындағы еркіндіктің бірқатар тұжырымдамаларына сыни талдау.

Зерттеу жұмысының нысаны: – қазақ философиясының рухани-адамгершілік өлшеміндегі еркіндік құбылысы.

Зерттеудің пәні: – қазақ философиясындағы дәстүрден қазіргі заманға дейінгі дамудың әлеуметтік-мәдени аясындағы еркіндік құбылысының ерекшеліктері.

Зерттеудің әдіснамалық және теориялық негіздері. Диссертациялық зерттеу жұмысын жалпыфилософиялық ұстындар мен категориялар құрайды. Қазақ дүниетанымындағы еркіндік құбылысын зерттеу диалектикалық, жүйелік, герменевтикалық, салыстырмалы әдістерге негізделді. Осы әдістерге сүйене отырып, философия тарихындағы адамды, оның ақыл-ойын, өмірдің мәнін, руханилықты және еркіндік құбылысын теориялық тұрғыдан түсінудің нақты сипатын береді. Қазіргі отандық зерттеулер қазақ философиясының жаңартылған әдіснамалық ұстанымдарынан еркіндік құбылысын ашуға ықпал етті. Сонымен бірге авторлар адам өміріндегі еркіндік пен қажеттілік, шығармашылық пен жауапкершілік, махаббат пен жалғыздық қатынастарындағы әртүрлі көзқарастарды салыстырады.

Диссертация тақырыбы бойынша Батыс философиясы өкілдерінің И. Кант, Г.В.Ф. Гегель, Ж.-П. Сартр, Б. Спиноза, К. Маркс, Ф. Энгельс, Н. Бердяев және т.б. еркіндік идеялары анықталды, сонымен қатар XIX ғ. қазақ халқының ұлы ойшылдары Шоқан, Абай, Ыбырай және XX-XXI ғғ. қазақ зиялыларының дүниетанымдарындағы еркіндіктің мәні қарастырылды. Сонымен қатар, жұмыстың теориялық маңыздылығының базалық негізі мен іргетасы қазақ философиясының тұжырымдамасы, негізгі идеясы мен құндылығы еркіндік екенімен түсіндіріледі.

Зерттеу жұмысының практикалық құндылығы. Зерттеу жұмысындағы автордың ұсынған қағидаларын, ой-пікірлерін философия, мәдениеттану, саясаттану пәндері бойынша дәрістерде, «Философия тарихы», «Саяси философия» «Қазақ философия тарихы» және т.б. арнайы курстарда пайдалануға болады. Теориялық ережелер мен тұжырымдар әлеуметтік-мәдени және зияткерлік-рухани салаларда қазіргі замандағы «Жаңа Қазақстан» идеясын жүзеге асыру барысында қолдануға ұсынылады, сонымен бірге мемлекеттік саясаттың гуманистік негіздемесі ретінде жаңа қазақстандық шындықта жаңаша идеологияның қалыптасуына өзінің септігін тигізуі мүмкін.

Диссертациялық жұмыстың ғылыми жаңалығы. Диссертациялық жұмыс барысында бірқатар жаңа ғылыми нәтижелер алынды. Еркіндік идеясы онтологиялық тұрғыдан, қазақ әлеуметтік-философиялық және рухани-зияткерлік ой тұрғысынан қарастырылған және шығармашылықпен, моральмен, өмір мағынасымен, адам өмірінің мәнімен, руханиятымен терең байланыста негізделген.

Жұмыста төмендегідей нақты ғылыми жаңа нәтижелер анықталды:

- тағдыр құбылысы жан-жақты қарастырылып, тағдыр мифологемасының алдын ала анықтау мен ырық еркіндігі идеяларына айналуының логикасы ашылып көрсетілді;

- еркіндіктің мәнін түсіндіруде объективтік және субъективтікті қарастыра отырып, объективтік алғаш рет субстанциалистік, субъективтік антисубстанциалистік мысалында талданды;

- еркіндік пен қажеттіліктің байланысы ашылып, Г.В.Ф. Гегель мен Ф. Энгельстің философиясында бұл байланыс тұжырымдамасы сыни тұрғыдан қайта қаралды;

- қазақтың дәстүрлі қоғамындағы еркіндікті бағалау және қастерлеу үлгілерін ұлт фольклоры ауқымында мәдени-философиялық тұрғыдан талқылау арқылы ғылыми зерделеуден өткізілді және оның этникалық қауымдастықтың ділін қалыптастырудағы идеялық негіздері айқындалды;

- қазақ ағартушылық кезеңінде қалыптасқан философиялық ойды еркіндік призмасы арқылы қайта қарастыру барысында еркін адам дүниені әрқашан еркін түсінеді деген тезис негізделді;

- XX ғ. басындағы қазақ зиялыларының шығармашылығындағы еркіндік идеясының мазмұны ұлттың дамуына қатысты прогрессивті жалпыадамзаттық идеямен өзара астасып жататындығы дәйектелді, сонымен қатар заманауи кезеңде олардың саяси еркіндік, тәуелсіздік туралы түсініктері қоғамның рухани, саяси және мәдени болмысын жаңғыртуға ықпалын тигізетіндігі тұжырымдалды;

- кеңестік кезеңдегі қазақ философиясындағы еркіндік тұжырымдамаларына мазмұнды талдау жасалынды және жалпыадамзаттық рухани дамудың көкжиектері мен құндылықтары уақыттың саяси, идеологиялық ұстанымдарына сәйкес келмейтіні нақтыланды;

- посткеңестік қазақстандық философиядағы еркіндік құбылысының негізгі көзқарастары талданып, еркіндік құбылысын зерттеуді мамандар жүйелі философиялық бағалау мен сыни ұстаным негізінде жүргізгені дәлелденді.

Қорғауға ұсынылатын негізгі тұжырымдар:

- Еркіндік – мүмкіншілік пен қажеттіліктің, кездейсоқтықтың, бірегейліктің, моральдың, руханилықтың экзистенциясы жүзеге асырылатын онтологиялық категория. Еркіндік туралы антропологиялық тұжырымдамаларды тарихи-философиялық қайта құру оның тағдырға, алдын ала анықтауға тәуелділігін көрсетеді.

- Батысеуропалық, орыс, қазақ философиясы өкілдерінің еңбектеріндегі еркіндік тұжырымдамалары, еркіндіктің адам болмысының толыққанды шарты, рухани-адамгершілік негізі, саналы қажеттілік, моральдық құндылықпен байланысты екенін түсіндіреді.

- Еркіндіктің мәнін анықтаудың теориялық-әдістемелік тәсілдері оның көпмағыналылығына, күрделілігіне байланысты тек диалектикалық, жүйелік, герменевтикалық, салыстырмалы әдістері ғана сыртқы және ішкі еркіндіктің айырмашылығын және оның жауапкершілікпен байланысын анықтайды.

- Қазақ философиясында еркіндік – ең басты мәселелердің бірі, ол субстанциялық, адам болмысының өзіндік бірегейленуімен, моральдық және экологиялық жауапкершілікпен табиғи үйлесімді екені көрсетілді.

- Өткен ғасырларда қалыптасқан қазақ ағартушылығы жеке адам үшін де, жалпы ұлт үшін де азаттықтың өмірдегі орны мен маңызын ұғындыру жолында үлкен шығармашылық жұмыстар атқарды. Ұлттық сананың жаңарған құндылықтық бағдарларға қарай бағыттау, прогресс идеясын бекіту – қазақ ағартушылығының ең үлкен жаңалығы болды. Тарихи-философиялық талдау арқылы толық адамның тұжырымдамалық үлгісі толық адам-кемел адамды

ашты. Қазақ ағартушылары дін еркіндігінің адам тіршілігі үшін маңызын анықтады.

- Ә. Бөкейханов, А. Байтұрсынов, М. Дулатов, сынды қазақ зиялыларының еңбектерінде еркіндік қоғамның дамуымен, демократиялық процестермен, саяси құқықтармен байланысты саяси-әлеуметтік категория ретінде қарастырылады. М. Дулатовтың «Оян, қазақ» атты үндеуі өзіндік сананың оянып, жетілуінің, ұлттық сананың жаңғыруының және рухани жаңаруының символына айналғаны анық. Өртүрлі тарихи кезеңдерде көрініс тапқан ұлттық идеялардың сабақтастығы кейінгі даму кезеңдерінде де маңызды, олар, әсіресе, қазіргі кезеңде өткеннің ең жақсы дәстүрлері болашаққа деген ұмтылыстың тірегіне айналған кезде қоғамның рухани жаңаруын өзектендіре түседі.

- Кеңестік тоталитаризм мен коммунистік идеология қазақ халқының тағдырына орасан зор нұқсан келтірді. Қазақ халқы үшін бұл идеологиялық бағдар, саяси-әлеуметтік ахуал ұлтты демографиялық дағдарысқа әкелді, тілі мен ділінің қалыпты, еркін дамуына, өркендеуіне мүмкіндіктер бермеді. Сол кездегі философиядағы диалектикалық логика мектебі ұсынған белгілі бір жетістіктерге қарамастан Қазақстан философиясында еркіндік мәселесімен айналыспады. Тек 1989 жылы «Шығармашылық – еркіндік диалектикасы» («Диалектика свободы как творчества») деген ұжымдық монографияның жарыққа шығуы бетбұрыс кезеңі болды, қазақ философиясында алғаш рет еркіндік мәселесі аясында таным құбылысы, белсенділік тұжырымдамасы, философия мен рефлексияның байланысы және т.б. онтологиялық деңгейде қарастырылды.

- Тәуелсіз Қазақстан философиясында еркіндік мәселесіне жан-жақты көңіл бөліне бастады: ол нарықтық қатынастар жағдайындағы мәселе ретінде зерттелді; жалпы атеизмнен ауытқу нәтижесінде діни және зайырлы ұстанымдар талқыланды; билікке, шығармашылыққа байланысты талданды; сыртқы және ішкі еркіндіктің айырмашылығы тұрғысынан қарастырылды. Еркіндік туралы зерттеулер кеңістігінің кеңейіп, Қазақстанның өзгеруі мен жаңғыруы жағдайында қоғамның осы мәселеге деген қызығушылығы күннен-күнге артып келе жатқанын көрсетеді. Еркіндік мәселесінің философиялық зерттеулері қазіргі кезде құрылып жатқан «Жаңа Қазақстан» идеялық-теориялық платформасының ажырамас бөлігін құрайды, оның іске асырылуы ғылыми-зерттеу жұмыстарын жүргізуге және қазақстандық қоғамның дүниетанымына, қоғамдық санасына, тыныс-тіршілігіне жаңару құндылықтарын насихаттауды көздейді.

Зерттеу жұмысының нәтижелерінің сыннан өтуі және мақұлдануы. Диссертациялық жұмыстың ғылыми нәтижелері ғылыми конференцияларда, жиындарда, ғылыми басылымдарда жарияланды. Зерттеу тақырыбы бойынша 13 мақала жарық көрді. Оның ішінде ҚР БҒМ ғылым мен білім беру саласын бақылау жөніндегі Комитет ұсынған журналда – 3 («Адам әлемі», «Әл-Фараби», Ясауи университетінің Хабаршысы журналдарында); Халықаралық нөлдік емес Импакт-фактормен индекстелген Scopus журналдар базасына

кіретін, «XLinguae» Словакия журналында (квартиль – 1, процентиль – 95) – 1 мақала жарияланды.

Зерттеу жұмысының талқылануы. Диссертация Философия және саясаттану факультетінің Философия кафедрасы мен Философия, саясаттану және дінтану институтының Философия орталығының кеңейтілген мәжілісінде 2022 жылы сәуірдің 26 жұлдызында (№ 17 хаттама) талқыланып, қорғауға ұсынылды.

Диссертациялық жұмыстың құрылымы. Диссертация құрылымы белгіленген мақсат пен міндеттерге сай құрылды. Зерттеу жұмысы кіріспеден, үш бөлімнен, қорытындыдан, пайдаланылған әдебиеттер тізімінен тұрады. Жалпы көлемі – 138 бет.

1 ЕРКІНДІК ҰҒЫМЫН ҚАЛЫПТАСТЫРУДЫҢ ФИЛОСОФИЯЛЫҚ-ДҮНИЕТАНЫМДЫҚ ҚЫРЛАРЫ

1.1 Тағдыр мифологемасынан бастап алдын ала анықталу мен ырық еркіндігі идеясының қарама-қайшылығына дейін

Тағдыр жөніндегі ой-түсінік адамның өзі туралы, өмір сүріп отырған қоғам өмірі мен адамзат тегі туралы ойларынан өрбиді. Яғни, ол қоғамдық санада тарихи сананың элементтері пайда болғанда туындайды. Мұндай тағдыр адам мен қоғамның алға қойған мақсаттарына жетудегі іс-әрекеттерінің шектеулігін білдіреді. Тағдыр – жалпы алғанда, еркін емес, еркіндіктің шектеуі немесе оны толығымен жою. Бұны түсіндіру адам мен қоғамның даму деңгейіне, олардың өмір сүру жағдайларына және т.б. байланысты әртүрлі болуы мүмкін. Еркіндік туралы түсінік алғашқы қауымдық қоғамның даму кезеңінің соңына қарай пайда болды деуге болады.

Алғашқы қауым адамының өмір сүруінің бастапқы кезеңдерінде толығымен қоршаған табиғатқа, оның қауіп-қатерлеріне, өзі өмір сүретін қоғамға тәуелді болды. Жүздеген жылдар бойы адам бірте-бірте табиғат күштеріне қарсы тұрудың әртүрлі құралдарын жасап оны бағындыра бастады. Ол өзінің белсенділігімен қоршаған ортадан тапқанын пайдаланып қана қоймай, оның құбылыстарын өз қажеттіліктеріне бейімдеуді үйренді. Ол табиғатты қайта өңдеу арқылы, оны материал ретінде пайдаланып өз әлемін – мәдениет әлемін жасады. Әрине, адам өз іс-әрекетінің түрлерін дамытқан сайын, өзінің санасын дамытады және сол арқылы еркіндік элементтерін иеленеді. Алайда, қоғамға қатысты адам ұзақ уақыт бойы еркіндіксіз тәуелділік жағдайында болды.

Алғашқы қауымдық қоғамға негізделген қатынастар жүйесін К. Маркс дербес тәуелділік қатынастары, сонымен бірге тікелей тәуелділік деп атады [1, 465 б.]. Әрине, адамдар өзара қарым-қатынас арқылы өз қоғамын құрады, оны қайта құра отырып, дамытады. Бірақ адамдар субъекті ретінде әлі дамымағандықтан, қолжетімді қоғамдық тұтастықтан тыс субъекті болып өмір сүре алмайды. Олар өздерінің мәні бойынша әлеуметтік. Шынында да, олар бастапқы сатыда мүлдем түсінбестен қоғамды құра отырып, сол арқылы өздерін әлеуметтік тіршілік иелері ретінде қалыптастырды. Қоғамның алғашқы сатыларында (бұл – қауымдастық, ру, тайпа) қандас, яғни шынайы, табиғи қатынастары басым келеді. Ол қандас туыстардан тұрады және осы уақытқа дейінгі генеалогиялық жағынан туыстық жалғастықтың жалғыз жолы.

Біртіндеп қызмет түрлерінің, еңбек құралдарының дамуына, мәдениет әлемінің құрылуы мен кеңеюіне байланысты адамдар арасындағы қатынастар да өзгере бастайды. Демек қоғамдық Тұтастықта өзгереді. Адам бірте-бірте әлеуметтенеді және мәдениеттенеді, сонымен қатар қоғамда мәдениленіп, әлеуметтенеді. Туыстық қатынастар маңызды рөл атқарғанымен олар ақырындап екінші орынға ығысады, осылай тарихи жолмен кете береді. Дегенмен, қоғам мүшелерінің бір-біріне қатынастары және сол арқылы қоғамның өзіне тәуелділік қатынастарымен (алғашқы қауымда өмір сүру

кезеңінде ғана емес, одан кейін де ұзақ уақыт) жалғасады. Мұнда әркімнің өмір сүруі өзіне және жалпы қоғамға байланысты. Сондықтан жеке адамдардың мақсаты Тұтастық ретіндегі қоғамға беріледі. Табиғат күштеріне қарсы тұру және осы Тұтастықты сақтау үшін қорғаныс пен сақтану құралдары жасалады. Бұл құралдар этикалық нормалар мен салт-дәстүрлер. Осы салт-дәстүрлер мен әдет-ғұрыптар келешек ұрпаққа жинақталып, берілетін тәжірибе мен білім. Міне сондықтан, басқалармен қатар, мұндай қоғамда қарттардың беделіне бас ию басымдық етеді, өйткені олар өткеннің тәжірибесін, білімін, аңыздарын және т.б. сақтаушылар.

Алғашқы қауымның бастапқы кезеңдерінде адам, өзі қоршаған табиғатқа қарсы тұра алса да, өзі одан ерекшелене білсе де, ол ұзақ уақыт бойы қоғамдық Тұтастықтың бір бөлігі ретінде өмір сүруді жалғастырды. Бұл кезеңде өзіндік сана туралы айту ертерек болды. «Іштегі адамда – «өзі үшін адам» (мен өзім үшінмін), яғни өзіне деген ерекше көзқарасы әлі қалыптасқан жоқ, – дейді М.М. Бахтин, – Адам мен оның өзіндік санасының бірлігі таза көпшілікке арналды. Яғни сөздің тұрасы, адам толықтай өзінен тыс өмір сүрді» [2, 284 б.]. «Жеке өмір қатары әлі ерекшеленген жоқ (жеке өмірдің ішкі уақыты әлі жоқ, жеке индивид толығымен өзінен тыс, ұжымдық бүтіндікте өмір сүреді)» [2, 356 б.]. Тарихи процестің мұндай кезеңінде еркіндік, қажеттілік немесе тағдыр туралы болжауды сөз ету мүмкін емес еді. Адам бірте-бірте өзін қоғамдық Тұтастықтан және қоғамның басқа мүшелерінен оқшаулану қабілетін салыстырмалы түрде дамытады. Ол әлеуметтілікті өзіне сіңіріп, қоғамның мүшесі ретінде өзін-өзі ұстау қабілетіне ие болады, яғни адам ретінде және қандай да бір себептермен Тұтастықтан оқшаулануға дағдыланады. Оның өзіндік санасы пайда болады, ол өзін «Мен» ретінде көрсетеді және өзін басқа «Менмен» салыстырады. Бұл адамзат тарихының жалпы бағыты.

Алайда, жоғарыда көрсетілгендерден, алғашқы қоғамның және алғашқы мәдениет пен алғашқы адамның болмысының ерекшелігі тәмамдалмайды. Ең алдымен алғашқы адамға тән антропоморфизм мен социоморфизмді атап өткен жөн. Жоғарыда айтып кеткендей адам эволюцияның белгілі бір кезеңінде өзін қоршаған табиғаттан ажыратып, оған өзін қарсы қоя бастады, бірақ, ол өзінің санасында, өмірінде оған тәуелді болуын тоқтатқан жоқ. Антропоморфизм табиғи құбылыстарды өзінің бейнесі мен ұқсастығына қарай қабылдады. «Адам өмірі мен табиғаты, – дейді М.М. Бахтин, – бірдей категорияларда қабылданады» [2, 357 б.]. Адам әлі өзінің қызметі мен әлеуметтік қатынастарын соншалықты дамыта алған жоқ, сондықтан да адам мен табиғат әлемінің арасындағы сапалы арақашықтықты көру мүмкін емес еді. А.Н. Афанасьев атап өткендей, «ежелгі адам тіпті жансыз заттарды білмеді; ол барлық жерден ақыл, сезім, ырықты тапты» [3, 306–307 бб.]. Сондықтан алғашқы адамдар үшін айналасындағы табиғат әртүрлі тірі, жанды тіршілік иелері, мейірімді және зұлым рухтар мекендейтін орта болып көрінді және олармен қарым-қатынасқа түсуді қажет деп тапты. Алғашқы адамның санасында осындай субъектілердің болуы оларды біреулерімен көбірек, екіншілерімен азырақ деңгейде байланыстырды. Олар тіпті кейбіреулерімен өзінің және қауымдастығының

шығу тегі бір деп санады. Мұндай құбылыстар тотемдер деп, ал олардың шығу тегіне деген сенім тотемизм деп аталады. Ол социоморфизм антропоморфизмге қосымша болды. Қоршаған табиғат адамзат қауымдастығынан әлдеқайда күштірек болғандықтан қауымдастық немесе қауымдастық жиынтығы ретінде қабылданды.

Шындықты бұлай түсіну ерекше қоғамдық сананың өсуіне алып келді. Оның негізгі өзегі әртүрлі мифтердің жиынтығы болып табылатын мифология болды. Олардың ішіндегі негізгі миф әлемнің жаратылысы туралы миф (космогониялық) және адамның шығу тегі (антропогониялық) туралы миф. Мифтер мазмұнына сәйкес рәсімдерде ойнатылды. Мифологиялық санаға сәйкес барлық шындық екі деңгейге бөлінеді: қасиетті (сакралды) және қарапайым (профанды) деңгей. Біріншісі екіншісінен құндылық жағынан жоғары болып саналды. М. Элиаде атап көрсеткендей: «қасиетті және қарапайым – бұл әлемдегі болмыстың екі жағдайы, тарих барысында адам қабылдаған өмір сүрудің екі әдісі... Адамның қасиетті және қарапайым өмір сүру жолдары Ғарыштан алатын орнының айырмашылығы туралы көрсетеді» [4, 19 б.]. Алғашқы адам мифтерді ойнау кезінде толықтай қасиетті өмір сүрді. Оның қарапайым өмірі, ең алдымен, күнделікті экономикалық, практикалық өмір. Сонымен қатар ол шындықтың жоғарғы деңгейі – қасиетті деңгейде өмір сүрді. Сондай-ақ, жалған (профанды) өмір толығымен қасиеттіден алынған және оның үлгілеріне сәйкес қалыптасады деп есептеледі. Ол адам өмір сүретін ландшафтты, егістік алқаптар, кеме жүзетін өзендерді, жайылымдарды және т.б. қамтиды. Алайда, архаикалық дүниетаным бойынша нақты шындық, қасиетті архетиптерге сәйкес қалыптаспайды. «Мысалы, құбыжықтар өмір сүретін шөлдер, өңделмеген жерлер, белгісіз теңіздерде бірде-бір теңізшінің жүзуге батылы жетпейді және т.б.» [5, 21–22 бб.]. Сондықтан сакралды сала адамиланған әлемді қамтиды. Бірақ бұл «адамның қолымен өңделген әлем өзінің жерден тыс прототипіне ұқсайтын дәрежеде ғана шынайы. Адам үлгіге сүйенеді» [5, 22 б].

Сонымен қатар жоғарыда атап кеткендей, адамды қоршаған шындық мейірімді және зұлым тіршілік иелеріне толы болады. Алғашқы мәдениетте осы тіршілік иелеріне сену негізінде магиялық, бақсылық және т.б. қызметтер қалыптасты. Архаикалық мәдениеттегі қарапайым (профанды) салада тәжірибенің екі түрін бөліп көрсетуге болады: 1) толықтай профанды, прагматикалық-утилитарлық және 2) профанды-сакралды – магиялық тәжірибе, немесе жай: магия. Алдымен бірінші түріне назар аударсақ: ол материалдық өмір саласы, шаруашылық. Бұл тәжірибені жүзеге асыру барлық позитивті білімнің оңтайлы жиынтығын қажет етеді. Адам тіптен шаруашылықты игерген жағдайдың өзінде де тұтынатын заттар туралы, азық-түлік алуға, киім тігуге пайдаланатын қарапайым еңбек құралдары туралы, тұрғын үй құрылысы туралы, тіршілік ету ортасы мен қозғалысының ерекшеліктері туралы, климат және т.б. туралы білім жинақтауы керек еді. Аңшылар өздері аулайтын аңдардың қасиеттері мен әдеттері туралы білімдерді, сондай-ақ олармен бәсекеге түсіп, өз өмірі үшін күресуге тура келетін жыртқыштар туралы

білімдерді жинақтады. Мұндай білім балықшылар, жеуге жарамды өсімдіктер мен оның тамырларын жинаушыларға да қатысты болды.

Магияның «ақ» және «қара» деп екіге бөлінетіні белгілі. Магия дегеніміз – адамның немесе адамдар тобының бір мақсатқа жету үшін басқа адамдарға, құбылыстарға немесе жағдайларға әсер етудің нақты немесе қияли қабілеті. Б. Малиновский: «Магия – бұл тек адамға тән және оның өнерімен босанатын, дауысы арқылы жандандырылатын, оның тек рәсімдік қозғаушы механизмі арқылы шығарылатын ғажайып және ерекше күш. Оның үстіне магиялықтың нәтижесі, әдетте, магиялық әсерге ұшыраған табиғаттың туындысы ретінде емес, табиғаттың өзі жасай алмайтын, бірақ оны тек магия арқылы жүзеге асыра алатын нәрсе ретінде қабылданады» – деп жазды [6, 76 б.]. Сиқырлық та дәл осыған ұқсас.

Бұл жағдайда алғашқы адамның санасы мен дүниетанымында еркіндік, қажеттілік пен тағдыр туралы түсініктер әлі қалыптаса қоймаған. Ол өз өмірін, өмір сүретін қоғамын және қоршаған табиғатты белгілі бір шындық деп қабылдады. Оның санасында қауіп-қатердің болуы немесе болмауы туралы, табиғаттың зұлым және мейірімді мәні туралы, себеп пен оның салдары туралы алғашқы қарапайым түсінік қана болды. Бұл түсініктер туындау үшін алғашқы адамдар өздерінің өмір сүру жағдайларын өзгерту керек еді. Ал мұндай өзгерістер тарихи процестің белгілі бір кезеңінде орын алғанда, алғашқы мәдениеттің қойнауында дін дүниеге келді.

Әдетте, дін дегеніміз – адам толық тәуелді болатын кейбір табиғаттан тыс жоғарғы мәндерге сенім ретінде түсіндіріледі. Дж.Дж. Фрэзер дінге мынандай өзіндік түсінік береді: «...Дін дегенде мен, адамнан жоғарыда тұрған күштерді, табиғат құбылыстары мен адам өмірін басқарып, бақылайтын күштердің мейірімділігі мен тыныштығын түсінемін». Мұндай мағынада дін теориялық және практикалық элементтерден тұрады, атап айтқанда жоғарғы күштердің бар екендігіне сенуден және оларды сезінуге және көтермелеуге деген ұмтылыс. Бірінші кезекте, әрине, сенім, Құдайға ұнамас бұрын, оның бар екеніне сену керек. Егер дін діни әрекетке әкелмесе, ол дін емес, тек теология...» [7, с. 63]. Діннің бұл сипаттамасын ішінара, атап айтқанда, адамнан жоғарыда тұрған және оны басқаратын күштерге сену туралы және осы сенім тұрғысынан оларға деген көзқарас туралы ережені ғана қабылдауға болады. Бірақ сенім діннің теориялық құрамдас бөлігі емес, ал жалпы алғанда, теория ұғымы ғылымға және философияға қатысты, мұнда ол ілім ретінде түсіндіріледі.

Осындай дін туралы түсінікке сүйене отырып, Дж.Дж. Фрэзер оның магиямен байланысы туралы мәселені қарастырады. Ол өзінің «Золотой ветви» атты еңбегінде былай дейді: «...Мен магия мен дін арасындағы түбегейлі айырмашылықты, тіпті түбегейлі қарама-қайшылықты мойындай отырып А.К. Лайелл және Ф.Б. Джевонспен келісемін. Сонымен қатар мен, магия ойлау эволюциясында ең төменгі интеллектуалды формация ретінде діннен бұрын болғанына сенімдімін» [8, 88–89 бб.]. Ол былай деп тұжырымдайды: «дін болжағандай, әлемді саналы агенттер басқарады, олар сендіру арқылы

адамдарды өз ниетінен алшақтатады – бұл магия мен ғылымға түбегейлі қарама-қайшы» [7, 64 б.]. Магия, – деп жазады Дж.Дж. Фрэзер, – кейде діни элементтерсіз толық болмайды, бірақ ол оның мәнін білдірмейді. Магияда, әрине, дін сияқты әртүрлі рухтар мен агенттермен жиі айналысады. «Бірақ магия оларға жансыз күштермен қарым-қатынас жасағандай, яғни діндегі сияқты мейірімділік пен тыныштықта емес, оларды еркінен тыс мәжбүрлейді» [8, 64 б.]. Дж.Дж. Фрэзердің бұл тұжырымдамасы дұрыс, бірақ ол «жансыз күштер» туралы қателеседі. Алғашқы адам, жоғарыда көрсетілгендей, жансыз күштерді, заттарды және т.б. білмеді. Фрэзер сөзін жалғастыра отырып: «Магия барлық жаратылыстар, мейлі олар адамдар немесе құдайлар болсын, бәрін басқаратын адамсыз күштерге бағынады деген болжамнан туындайды, бірақ оларды салт-жоралар мен сиқыр арқылы қалай басқаруды білетін адам одан пайда көре алады» [8, 64 б.]. Осылайша, ол «адамзат эволюциясында магия діннен бұрын пайда болғанын» [8, 68 б.] қорытындылайды. Н. Зедербломның пікірінше, магияны дінге қарсы құбылыс ретінде қарастыруға болады. «Дінде, – дейді ол, – адам Құдайға табынады. Магияда адам «билікті» өз мақсаттары үшін қолданады. Дін бағынуды білдіреді, магия күштерді билейді» [9, 310–311 бб.].

Алғашқы қауым көсем басқаратын отбасылар бірлігі ретінде құрылды. Отбасында отағасы ең жоғарғы орында болды. Ол шын мәнінде отбасы мүшелеріне үстемдік етеді; басқалары оған толықтай тәуелді. Өз кезегінде тайпа көсемі руларға үстемдік етеді, рудың ақсақалы – отбасылардың үстінен қарайды, ал отағасы – отбасы мүшелерінің үстінен қарайды. Табиғат құбылыстары да осындай принциппен ұйымдастырылған деп қабылданды. Осыған байланысты адам (және бүкіл әлеумет) өзінен жоғарыда тұрған табиғи «қоғамға» және оның «көсемдеріне», «ақсақалдарына», «отбасы басшыларына» тәуелділігін сезінеді. Адам өзінің өмірлік белсенділігін жоғарыда тұрған және оны бейнелейтін күштерге бағындыруға тырысады. Соған сәйкес оларға деген көзқарасын қалыптастыра бастайды. Бұл тұрғыда Дж.Дж. Фрэзер дін «адамнан жоғары тұрған күштердің мейірленуін және тыныштығын қамтиды», – деп дұрыс айтады. Бірақ, олар өздері жоғарылаған жоқ – оларды жоғары қойған дін. Осылайша, дін жатсынудан басталады және оны қажетті және ажырамас сәт ретінде қамтиды.

Алғашқы қауымдық құрылыс көптеген ғасырлар бойы өмір сүрді. Бірақ осы уақыт ішінде ол өзгермей қалған жоқ. Ол алғашқы коммунизм деп аталды, өйткені онда қоғамдық меншік басым болды. Соған қарамастан, оның қойнауында жеке меншік бастама пайда болды. Ол бірте-бірте күш алып, белгілі бір кезеңде алғашқы қоғамда екі бастама құрылды, олар: қоғамдық меншік пен жекеменшіктің басталуы. Архаикалық тарихтың соңы К. Маркстің пікірінше, жер өңдеушілік немесе ауылдық, қауымдастық деп аталды. Соңғысының ерекшелігі – әлеуметтік дуализм: қауымдастық (яғни қоғамдық) және жеке меншік формаларының бірлігі мен қатар өмір сүруі. К. Маркс: «Жер өңдеушілік қауымдастығы бастапқы қоғамдық формацияның соңғы кезеңі бола отырып, бір мезгілде екінші формацияға өтпелі кезең болып табылады, яғни

ортақ меншікке негізделген қоғамнан жеке меншікке негізделген қоғамға көшу... Оның туа біткен дуализмі баламаға мүмкіндік береді: мұнда жеке меншік бастамасы ұжымдық бастамадан басым болады, немесе соңғысы біріншісінен басым болады. Мұның бәрі ол орналасқан тарихи ортаға байланысты» [10, 419 б.]. Бұл бастамалардың күресі екіншісінің жеңісіне әкелді. Бұл алғашқы қауым құрылысының құлдырауын білдірді. Бұрын қоғамдық тұтастықты біріктіретін бірыңғай қоғамдық мүдде бірқатар жеке мүдделерге бөлінді. Қоғамда өздерінің топтық мүдделері бар адамдар тобы пайда болды, олар басқа топтардың мүдделеріне қайшы келді. Қоғамның толық ыдырауына және халықтың кейбір топтарының басқа топтармен жойылуына объективті қауіп туындады. Қоғамдық тұтастықты сақтау үшін жеке топтық мүдделерді шектеу арқылы осы тұтастықты ұстап тұратын күш пайда болды, және бұл күш қоғамнан жоғары тұрды. Оның аты – мемлекет.

Мемлекет тарихи тұрғыдан алғашқы және әлі күнге дейін негізгі әлеуметтік институт болып табылады. Бұл институт өз айналасындағы қоғамдық өмірді, сондай-ақ басқа мемлекеттермен қарым-қатынасты реттейтін институттардан құралады. Ең маңызды әлеуметтік институттардың бірі – құқық институты. Ол мемлекет азаматтары орындайтын заңдарды әзірлейді. Олардың орындалмауы жазалауға әкелетін кінә болып табылады. Әрине, қоғамда адамдардың өмірін реттеудің басқа да түрлері бар. Бұл, ең алдымен, адамгершілік, әдет-ғұрып және дәстүр салалары. Мұнда адамшылық қалыптар, максимумдар мен императивтер дамытылады. Адамгершілік қалыптары құқықтық заңнан өзгеше. Ол мәтіндер түрінде түзілмейді. Адам санасында сақталып, дамиды. Адамгершілік «адамның трансцендентальды шексіз болмыс ретіндегі әлеуетті әмбебаптығымен байланысты, сондықтан оның принциптері шартсыз, сөзсіз және әмбебап. Мораль... әлеуметтік ортаны сақтауға бейімделген адамгершілік, «ескертулермен», шектеулермен болатын адамгершілік: бұл әмбебап емес, бірақ әрқашан топтық» [11, 269–270 бб.]. Моралдық тұрғыда – бұл ырықтың міндетпен сәйкестігі. Бұл жерде еркіндікті түсіну дүниеге адамгершіліктік-құқықтық көзқарас шеңберінде өзін-өзі бақылау барысында дамиды. Әр адам өзі көздеген мақсатына қол жеткізуде практикалық және қабылданған нормалар аясында әрекет етеді. Яғни, адам өзіне сенімді түрде әрекет етеді. Адамның осы еркіндігін басқа адамдар мойындайды. Ол өзінің әрекетіне сенгендіктен, басқа адамдардың да еркіндігін мойындап, құрметтейді. Сондықтан шынайы адамгершілік тұрғыдан «бір адамның еркіндігі екінші адамның еркіндігімен шектеледі», яғни өзінің ырқын шектеп, бағындыру арқылы, өзгелердің құқығының тапталуына жол бермейді. Сонымен қатар олардың әділетсіздігіне тойтарыс беріп, игі істеріне жәрдем береді. Бұл нағыз әділдік пен өнегеліліктің белгісі. Этикалық жазаның құралы – айыптау, сөгіс және т.б. Әдет-ғұрыпты бұзу немесе дәстүрден бас тарту заңмен емес, қоғамдағы моральмен жазаланады.

Бұл жағдайда жеке адамның өмірінің басталуы мен аяқталуы түсініксіз, мүмкіндік деген байланыстар мен тәуелділіктің барлық түрлеріне тартылады. Адам оларды өзінен, басқа адамдардан және тұтастай қоғам өмірінен жоғары

тұрған, олардың өмірін ырқынан тыс анықтайтын күш ретінде қабылдай бастайды. Сонымен қатар ол моральдық нормалар мен құқықтық заңдардан басқа, адамнан және оның замандастарынан жоғарыда өз ырқы мен билігі бар, шығу тегін ол да, басқа адамдар да білмейтін, бірақ оның әрекеті әрбір қадамда сезілетін бір Құдірет барын ойлай бастайды. Бұл күш әрбір жеке адамның, әрбір әлеуметтік топтың және тұтас қоғамның өмірінің траекториясын алдын ала анықтағандай адамға әсер қалдырады. Г.В.Ф. Гегель былай дейді: «Абсолютті күш түріндегі жоғарғы абсолютті бірлік олардан жоғары таза күш ретінде тұр: бұл күш – тағдыр, қарапайым қажеттілік» [12, 135 б.]. Тағдыр – бұл мифологема сияқты нәрсе, ол иррационалды детерминация идеясын еріксіздік деп көрсетеді. Содан адам тек мораль мен заңға ғана емес, тағдырға да тәуелді екенін сезінеді.

Оның тағдырға тәуелділігі заңға тәуелділігінен өзгеше. Одан заңның не талап ететіні түсінікті, ал тағдырдың не қажет ететіні түсініксіз. Заң мен тағдыр жиі сәйкес келмеуі мүмкін және Г.Ф.В. Гегель түсіндіргендей: «тағдырға тәуелді адам заңмен айналыспайды» [13, с. 123]. Адам әдетте, негізгі заңдардың бұзылуы белгілі бір жазаларға әкеп соғатынын біледі. Заң адамнан толықтай бағынуды талап етеді, ал тағдыр одан мойынсұнуды, ілесуді талап етеді. Заңды бұзғандар қатаң жазаланады. Тағы бір нәрсе – тағдыр алдындағы күнә. «Тағдыр ретінде ұсынылған жаза, – дейді Гегель, – басқа сипатқа ие; тағдырдың бейнесіндегі жаза – бұл дұшпандық күш – бұл жалпыға ортақ және ерекше мағынадағы біріккен жеке нәрсе, бұл міндеттеменің орындалуы мен жүзеге асырылуы тағдырда бөлінбейді, ал заңда олар бөлінген, тек ереже, ақылға қонымды нәрсе...» [13, 123 б.].

Адам көбінесе тағдырдың қандай істері мен қандай әрекеті үшін жазалайтынын білмейді. Адам тағдырдың еркіне қайшы келеді деген қорқынышпен өмір сүреді. Ол өз сөзін қашан айтатынын білмейді. «Мүмкіндік ретінде қабылданған тағдыр – бұл тағдырдан қорқу болып табылады; бұл жазалау қорқынышынан басқа нәрсе...» [13, 124 б.]. Судьялардың паракорлығы арқылы жазаны жеңілдетуге немесе тіпті одан келісім арқылы құтылуға болады. «Тағдыр, өмір сияқты сатылмайды және шексіз, ол мұндай қатынастардың, көзқарастардың немесе ережелердің айырмашылықтарын да, ізгілік саласында білмейді...» [13, 128 б.]. Адам оның әрекетіне алдын ала тосқауыл қоя алмайды, тіпті онымен сұхбатта құра алмайды.

Тағдыр – бұл абсолюттік қажеттіліктің болуы, сондықтан кездейсоқтық ұғымының оған қатысы жоқ. Кездейсоқтық адамның іс-әрекетінде, мінез-құлқында және қылықтарында ғана көрінуі мүмкін. Бұл іс-әрекет, мінез-құлық пен қылықтар адамға белгісіз «тағдыр сызығымен» ішінара немесе толық сәйкес келуі немесе мүлдем келмеуі де мүмкін, сондықтан тағдыр оны жазалайды. Егер іс-әрекет, мінез-құлық пен қылықтар «тағдыр сызығымен» сәйкес келсе және адам тағдырдың жазасынан құтылса, онда ол жағдайға байланысты. Бұл жағдай тағдырға да, жеке адамға да байланысты емес, немесе екеуінің де тағдыр сызықтары бір-біріне тәуелді емес, ал жағдай жеке адамнан тәуелсіз. Яғни, ол адамға немқұрайды қарайды. Бұл жерде жекелеген адамға

қолайлы болып табылатын іс-әрекет жағдайы, кездейсоқтықтың көрінісі, осы жағдайдың актісі болады.

Гегель: «Әділетті, әділетсіз, лайықты тағдыр туралы, жеке адамдардың белгілі бір жағдайын және тағдырының себебін түсіндіру үшін тағдыр ұғымы қолданылады деп айтылады. Бұл жерде себеп пен іс-әрекеттің арасында сыртқы байланыс бар, соның салдарынан жеке адамға тұқым қуалайтын зұлымдық, оның үйінің үстіндегі ежелгі қарғыс және т.б. түседі. Мұндай жағдайларда тағдырдың мағынасында қандай да бір себеп бар, бұл себеп сонымен қатар басқа дүниелік, ал тағдыр бұл жағдайда себеп пен салдардың байланысы, тағдырға тап болған адамдар үшін түпкілікті болуы керек себептер; дегенмен, бұл жерде зардап шегушінің өзі үшін не істегені мен оған жасалған әділетсіздік арасында жасырын байланыс бар», – деп жазды [12, 137–138 б.].

Жоғарыда айтылғандай, мифологема қоғамның архаикалық кезеңінен кейінгі архаикалық құрылымға көшу кезінде пайда болды. Сонымен бірге мифология архаикалық кезеңдегі қоғамдық сананың негізгі формасы ретінде еріксіз өткенге шегініп, өзінің орталық орнын дінге берді. Бірақ тағдырдың мифологемасы архаикадан кейінгі дәуірде сақталып, (анығында адамзаттың өте елеусіз бөлігінің санасында) бүгінгі күнге дейін жетті. Кейбір халықтарда адамның кейбір іс-әрекеттерінің еркіндігіне мүмкіндік беретін, оның жазмыштың алдындағы ескертулерге сәйкес келмейтін және бұл үшін оны жазаламайтын тағдыр жеңіл деп түсіндіріледі. Басқалары үшін бұл адамның жолынан ауытқуына жол бермейтін неғұрлым кешірімсіз тағдыр деп түсіндіріледі. Мысалы, ежелгі римдіктер арасында *fortūna* және *fātum* ерекшеленді. Бірінші ұғым тағдырды, жағдайды, сәттілікті білдіреді. Римдіктерде тіпті Фортуна деген бақыт пен сәттілік құдайы болған. Фортуна ұғымына жұмсақ мазмұн енгізілді. Ал фатум – бұл бұлтартпас тағдыр, жазмыш.

Адамдар әрқашан тағдырдың жазуын түсінуге талпынды. Бұған әртүрлі ырымдар, белгілер, мантикалық тәжірибелер, сәуегейлік амалдары және т.б. қызмет етті. Сәуегейлік тәжірибе тағдырға сенумен оны алдын ала анықтаумен де байланысты. Әртүрлі халықтар сәуегейліктің алуан түрін дамытты, олардың көпшілігі осы уақытқа дейін сақталып қалды. Бүгінгі күні олар құстардың ұшуымен немесе жануарлардың ішегімен болжай алмайды, бірақ карталардағы сәуегейлікпен бірге олар кофе, балауыз, шам және т.б. бойынша болжауды жалғастыруда. Ежелгі Қытайда, алдымен ірі қара малдың жауырынынан және тасбақаның қабығынан (бұл сәуегейлік бу деп аталды), содан кейін қылқан жапырақтың сабақтарынан (оны ши деп атады) сәуегейлік жасады. Сәуегейлік «И цзин»-нің («Өзгерістер кітабы») көмегімен жүзеге асырылды. Біраз уақыттан кейін бұл түрі жеңілдетіліп, монеталар арқылы аша бастады. «И цзин» («Өзгерістер кітабы») бойынша тағдыр сызығы Дао әлемінің траекториясымен сәйкес келеді. Бұл траекторияда осы және басқа жағдайды сипаттайтын жеке тармақтар бар. «И цзиндегі» бұл тармақтар гексаграммалармен белгіленген (олар 64). Гексаграмма сұрау салған адамға түседі, ал сәуегейлікті жүзеге асыратын адам тапсырыс берушіге жоспарланған іс-әрекеттерге байланысты не күтуге болатындығын түсіндіреді. «И цзиндегі»

жауаптар: «бақытты болады», «бақытсыздық болады», «жамандық болмайды» және т.б. Ежелгі Грекия мен Римде шешендік сөздер танымал болды, олардың ішіндегі ең атақтысы – Дельфийский және оның әйгілі Пифиясы болды. Сонымен қатар, әртүрлі оқулықтар мен тұтас трактаттар, мысалы Цицеронға тиесілі «Дивинация туралы» және «Тағдыр туралы» [14] екі трактатты айтуға болды.

Архаикалық қоғамдардың барлығы дерлік біркелкі құрылған. Алайда әртүрлі себептермен постархаикалық қоғамдар өзіндік ерекшеліктерге ие болды. Этногенез деп аталатын процесс басталып, әрбір этностың өзіндік әдет-ғұрпы, өзіндік құндылықтары, өзіндік дүниетанымдық бағдарлары қалыптасты. Тағдырдың мифологемасы барлық этностарда әртүрлі формада сақталды [15]. Ежелгі Қытай мәдениетіне жүгінетін болсақ, ондағы қоғамдық сананың негізгі әмбебаптары «Аспан» (Тянь) мен «Тағдыр» (Мин) болды. Көбінесе бұл екі әмбебап бір-бірімен қосылып «Аспан әмірі» (Тянь Мин) пайда болды. Дәл осындай әмбебаптар конфуцийшілдіктің концептуалды аппаратына енді. «Мұнда, – дейді А.М. Карапетьянц, – тағдыр түрлендіргіш, вербальды емес фактор, сырттай алдын ала анықталған, жарлық ретінде әрекет етеді» [16, 85 б.]. Сол кездегі қытай болжамдарына сәйкес, Аспан белгілі біреуге билік ету міндетін береді.

Конфуций үшін Аспан – ең жоғарғы игіліктерді иеленген қасиетті күш. Оның ойынша Аспанға абсолютті әділеттілік тән. Ол әрқашан әділ әрекет етеді. Ол адамға, әрбір адамға өз ырқын ашады және бұл ырық, әрине, сөзсіз әділ. Конфуций үшін Аспаннан биік, жоғары ешқандай ештеңе жоқ. «Аспан ғана ұлы...» [17, 94 б.] – дейді ол. Осылайша, Конфуций философиясындағы аспан категориясы діни, саяси, идеологиялық және этикалық функцияларға ие. Конфуций: «Аспан алдында кім кінәлі болса, оған дұға ететін ешкім болмайды» [17, 65 б.], – дейді. Ол Аспанды Құдайдың бастауы ретінде қарастырып, қайтыс болған ата-бабалардың рухтары мен жандарынан жоғары қойды. Конфуцийдің пікірінше, адамның өмір жолы да Көкте алдын ала анықталады.

Конфуций: «Аспанның жарлығын білмейінше, сен мейірімді бола алмайсың» [17, 164 б.]. Аспан өз билігін бүкіл Аспан асты еліне таратады. «Өмір мен өлім, – дейді ол, – Көктегі құбылысқа байланысты және тектілікпен байлық Көктен жіберіледі», – деп ескертеді [17, 114 б.]. Сонымен қатар ол: «Жолы бола ма немесе болмай ма, яғни бұл Аспанның бұйрығы» [17, 134 б.]. Бірақ мұндай түсінік, адамның жолды таңдау немесе таңдамау жауапкершілігін жояды. Т.П. Григорьева пікірінше: «Кейде Аспанның ырық (қыт. тянь мин) ұғымы тағдыр деп аударылады, бірақ бұл соқыр күш емес, жазмыш емес, егер адам кез келген тәуелділіктен арылуға апаратын дұрыс жолды ұстанғысы келсе, орындауға тиісті жоғарыдан келген алдын ала болжам» [18, 100 б.]. Бұл, әрине, соқыр күш емес, оны тіпті мейірімді жан (сюньцзы) тани алады деп болжанады. Әйтпесе, оған ере алмас еді. Жоғарыда айтылғандардан «И цзиннің» шешіміне бағытталған тағдыр Конфуций бейнелеген Аспан Ырқына қарағанда әлдеқайда жеңілдеу деп қорытынды жасауға болады.

Алдын ала белгіленген тағдырдың ерекше нұсқасы үнділік карма ұғымында ұсынылған. Карма дегеніміз не? В.Г. Лысенконың жауабы: «Үнді философиясының, діні мен мәдениетінің орталық ұғымдарының бірі, табиғи заңдылықтың бір түрі, ол өзінің жалпы түрінде жеке адамның (дене, сөйлеу, психикалық) әрекеттерінің жиынтығына, оның бүкіл кейінгі өмірі мен болашақ туылу сипатына әсерін білдіреді (тіршілік класы – құдайлар, адамдар, жануарлар, жәндіктер және т.б.; әлеуметтік мәртебесі, жынысы, келбеті, өмір сүру ұзақтығы, әл-ауқаты, денсаулық және т.б.). Карма ілімі, біріншіден, адамның іс-әрекетін моральдық тұрғыдан бағалауды (дхарма, адхарма), екіншіден, өткен, қазіргі және болашақтағы тіршілік иелерінің әрекеттері арасындағы себеп-салдарлы байланысты растауды, үшіншіден, жер әлемінің адамгершілік жазалау орнына айналуына және басқа әлемдерде моральдық жазалау идеясының дамуына әкелетін жанның (сансара) қайта туылатынына деген сенімді білдіреді» [19, 332-333 бб.]. Кармалық алдын ала анықтау сырттан келмейді, дегенмен, әрине, үнділік дүниетанымға сәйкес Универсум осылай құрылған. Карманың мазмұны жеке адамның өзімен жасалады: ол өзінің істерінің, әрекетінің және мінез-құлқының сипатын таңдауға еркін, бірақ ол өмірден өткеннен кейін оның реинкарнациясы қандай болатыны оның еркіне байланысты емес. Адам өмірінің мақсаты, осы дүниетанымға сай сансара шеңберінен босанып, олардың көрініс әлемін шындыққа, яғни оның көрінбейтін өмірінен шығару болып табылады.

Бірақ постархаикалық дәуірде адам қоғамның бір бөлігіне айналды, қоғамды да, жеке адамдарды да бағындырып, оларды басқаратын Күш пайда болды. Бұл бағыну, жоғарыда айтылғандай, саясат, құқық және армия сияқты әлеуметтік институттар арқылы жүзеге асырылады. Бұл жағдайда тағдыр тағдырмен, бірақ, ең бастысы – заң. Заң үнсіз, ол бұзылмайынша бірде-бір адамға қолданылмайды. Неліктен белгілі бір жағдайда адам заңды бұзады? Бұл заң бұзушылық оның өзінен келді ме, әлде сыртқы әсерден немесе сол тағдырдың әсерінен осылай әрекет етті ме? Бұдан жауапкершілік мәселесі туындайды. Осылайша ырық еркіндігі ұғымы пайда болды. Бірақ оған жүгінбей тұрып ырық құбылысына тоқталу керек.

Орта ғасырлардағы және одан кейінгі кезеңдегі Батыс Еуропа философиясында «ырық» сөзі латынның «voluntās» сөзінен шыққан, олардың негізгі мағыналары «ырық», «тілек», «қалау». Бірақ ырық құбылысын зерттеу ежелгі грек философиясынан басталды, онда ырық ұғымы βούλησις сөзімен белгіленді. Мысалы, Аристотель ырықты жанның басқа қасиеттерімен, атап айтқанда, ақылмен байланысты қасиеттерінің бірі ретінде қарастырды. «Жан туралы» трактатында ол былай деп жазады: «...Қозғаушы – бір нәрсе – ұмтылыстың мәні. Өйткені, егер екі қабілет – ақыл мен ұмтылыс қозғалса, – онда олар қандай да бір ортақ қасиеттің (eidos) арқасында қозғалатын еді. Бірақ ақыл, әрине, ұмтылыссыз қозғалмайды (өйткені ырық – бұл ұмтылыс, ал қозғалыс ойлауға сәйкес жүзеге асқанда, ол да ырыққа сай орындалады). Сонымен қатар, ұмтылыс кейде ойға қарамастан қозғалады: өйткені, тілек – бұл ұмтылыстың бір түрі. Ақыл әрқашан дұрыс, ал ұмтылыс пен қиял дұрыс немесе

бұрыс» [20, 443 б.]. Осылайша, Аристотель ырықты ұмтылыспен анықтайды және оған ақылсыздықтың тән екенін айтады. Яғни иррационалдык.

Гегель Аристотель сияқты ырықты ойлаумен байланыстырады. Оның пікірінше: «ойланбай ырық болмайды және ең білімсіз адам өзі ойлағанына қарай ырыққа ие... [21, 311 б.] Ойлау мен ырық арасындағы айырмашылық, ол тек теориялық және практикалық қарым-қатынастың айырмашылығы, бірақ олар екі қабілетті білдірмейді – ырық ойлаудың ерекше тәсілі: ойлау қазіргі болмысқа ауысу, қарым-қатынасқа шақыру ретіндегі қазіргі болмыс» [22, 68–69 бб.].

Бірақ ырық еркін де, еріксіз де болуы мүмкін, мұны Аристотель жақсы түсінді. Ол ырық еркіндігі туралы тікелей жазбайды, бірақ ырықтылыққа сипаттама береді: «Ырықты сөзінің мағынасы, біздің мәжбүрлемей жасайтынымыз» [23, 310 б.]. Ал, Гегель былай деп жазады: «Ырық – ойлау және өзіне еркін болу сияқты тартымдылық ерекшеліктерінен өзгешеленеді және ойлаудың қарапайым субъективтілігі ретінде өзін әртүрлі мазмұннан жоғары қояды және бұл мағынада ол рефлексиялық ырық» [21, с. 322]. Шынайы ырық – бұл еркін ырық. Бірақ одан озбырлықты ажырату керек. Бұл ырықты ниеттің орындалуы болса да, ниет тек субъективті. «Ырық озбырлық түрінде, – дейді Гегель, – өзі үшін еркін, өйткені өзін тікелей анықтаудың терістігінде өзінен-өзі көрініс табады» [21, 322 б.].

Ырық еркіндігі мәселесі күрделі мәселе. Л. Фейербахтың пікірінші: «...ешбір сұрақ ырық еркіндігі сияқты соншалықты жұмбақ, шешілмейтін немесе теріске шығарушы тұжырымда болмайды...» [24, 323 б.] В. Виндельбандта осыған ұқсас пікір айтады: адам «ырық еркіндігі туралы ойланудың өзі көп ұзамай ауқымды және күрделі мәселелерге айналады» [25, 509 б.]. Ырық еркіндігі мәселесі тарих сахнасына протестантизм шыққанда пайда болды. 1524 жылы Эразм Роттердамский ырық еркіндігі туралы трактатын жариялады. Ол ырық еркіндігі құбылысын қорғап, «ырықты еркіндікті жаратқан Құдай» [26, 231 б.], – дейді. «Егер ырық еркін болмаса, онда күнәға кінә тағуға болмайды, өйткені еркіндік болмаса, онда күнә да болмайды» [26, 33 б.]. Протестантизмнің негізін қалаушы М. Лютер Эразм трактатына «Ырықтың құлдығы туралы» шығармасымен жауап береді. М. Лютер мен Ж. Кальвин жасалған протестантизм, апостол Павел мен А. Августин ойлап тапқан ырық теологиясын қабылдады (оған қарама-қарсы – ақыл-ой теологиясын Фома Аквинский мен оның ізбасарлары таратты) және оны күшейтті. Ырық теологиясына сәйкес Құдайдың басты атрибуты – оның ырық (ақыл-ой теологиясына сәйкес ақыл осындай болып табылады). Лютер абсолютті алдын ала анықталған тағдырды мойындады. Дәл осындай ұстанымды ислам да бекітеді.

Лютердің пікірінше, шынайы және мінсіз ырыққа тек Құдай ғана ие. Оның «найзағай еркін ырықты соға отырып, толығымен жояды; сондықтан еркін ырықтың бар екенін мәлімдегендер найзағайдың бар екенін жоққа шығару керек, немесе ол емес екенін дәлелдеу керек, немесе одан басқа жолмен құтылуы керек» [27, 308 б.]. Лютер адамдағы еркін ырықтың бар екенін жоққа

шығармайды, бірақ ол елес еркіндігі. Құдайдан басқа, шайтан да бар, ол да адамдан күшті еркін ырыққа ие. Сондықтан «адамның ырық Құдай мен шайтанның ортасындағы ноқталанған мал сияқты» [27, 332 б.]. «Осыдан, – деп қорытындылайды Лютер, – еркін ырық Құдайдың рақымынсыз еркін емес, өйткені өзі жақсылыққа бет бұра алмайтындықтан әрдайым зұлымдықтың тұтқыны мен құлы болып шығады» [27, 333 б.].

Ырық мәселесі төңірегіндегі дау келесі ғасырларда жалғасын тапты. И. Кант адам өзінің іс-әрекетін орындауда ырық еркіндігінсіз адамгершілік болмайтынын атап өтті [28, 218 б.]. «Егер автономды болмаса, тағы қандай ырық еркіндігі болуы мүмкін, яғни ырықтың қасиеті өзі үшін заң бола ма? – дей келе Кант оған өзі жауап береді, – бірақ ырықтың барлық әрекеттердегі ережесі бұл тек өзіне өзі үшін заң, яғни жалпыға ортақ заң ретінде өзін-өзі ұстай алатын максимаға сәйкес әрекет ету принципін білдіреді» [29, 290 б.]. Былайша айтқанда, бұл іс жүзінде сирек жүзеге асырылатын императивті форма.

Ырық еркіндігі мәселесі кеңестік философияда да қарастырылды. Ол адамның әлеуметтік мәні тұрғысынан шешілді, оның негізгі өмір сүру тәсілі практикалық қызмет болды. Ол детерминистік және өзін-өзі анықтау диалектикасы арқылы қарастырылды. Атап айтқанда, «ырық еркіндігінің карама-қайшылықты табиғатын зерттеу адамның материалдық-пәндік іс-әрекетінің әртүрлі салаларындағы сананың рөлін ғана емес, сонымен бірге оның ішкі әлемін қалыптастырудағы рөлінде талдауды қамтиды» [30, 91–92 бб.], – деп көрсетілді. Сондықтан бұл мәселе туралы түсінік, ырық еркіндігін жоққа шығаруға болмайды. Әрине, сыртқы детерминацияның да, өзін-өзі анықтаудың да барлық жолдарын айқындау үшін әр уақытта ырықтың нақты көрінісін зерттеу қажет. Бірақ ырық еркіндігі адамның еркіндігімен шектелмейді. Бұл еркіндіктің субъективті қыры ғана. Сондықтан оны зерттеуге нақты кірісіп және оның ішінде ырық еркіндігіне де орын табу керек.

1.2 Еркіндік пен қажеттіліктің арақатынасын түсіндірудегі объективизм және субъективизм

Г.В.Ф. Гегель: «Бірде бір идея туралы, ол айқын емес, көп мағыналы, үлкен түсініспеушіліктерге әкеледі, сондықтан бейімделгіш деп негіздеуге болмайды, шынымен де еркіндік идеясы жөнінде де, басқалары жайлы да аз дәрежелі түсінікке байланысты сөз етілмейді, – деп жазды [21, 324 б.]. Философиялық әдебиеттерде еркіндіктің негізгі тұжырымдамаларын сыни талдау еркіндік мәселесімен бірге дүниетанымдық және әдіснамалық шатасудың бар екенін көрсетеді. Ал философия тарихында еркіндікті түсіндірудің соңғы ұстанымдары объективизм және субъективизм болып табылады.

Алдымен объективизм ұстанымын қарастырайық. Объективизм – философиялық-дүниетанымдық ұстаным, оның негізінде философ немесе ғалымға өздерінің мақсаттары туралы пікірлерден, сыни бағалаулардан, практикалық (әсіресе, саяси және идеологиялық) қорытындылардан бас тартуын талап етеді. Сонымен қатар, объективизм философиялық және ғылыми

зерттеулердің қажетті шарты болатын объективтіліктің көрінісі болып саналады. Ол ғылым мен философияға таза «субъективті» және «иррационалды» мәселелерді шешуге араласпай пассивті ұстанымда болуға кеңес береді. Объективизм, осы көзқарасқа сүйене отырып, ғылым мен философияға өзін идеологиядан оқшаулауға, былайша айтқанда, онымен «ықпал ету салаларын» бөлісуді ұсынады. Объективизм осылай философия мен ғылымды олардың тәуелсіздігінен, шығармашылық еркіндігінен және нақты объективтілігінен айырады. Объективизм ұстанымы осылай философия мен ғылымды (ең бастысы әлеуметтік-гуманитарлық бағыттағы) қалыпты жағдайдың тәртібіне қанағаттанатын әлеуметтік күштердің тарапынан манипуляция жасау құралына айналдырады.

Әрине, объективизм өздігінен стихиялы, бейсаналық немесе толығымен саналы да болуы мүмкін. Бірінші жағдайда, ғалым немесе философ объективтілік орнатқан тәртіптер бойынша ғылымға қарсы идеологияны белсенді түрде нақты қолдамауға және ғылыми мамандық аясында оқшаулануға тырысады. Ол мұндай «еркіндіктен қашудың» алдамшы, иллюзия және қорлау екенін, өзінің ғылыми және философиялық жауапкершілігінен бас тарту екенін түсінбейді. Екінші жағдайда, объективизмді ғылым мен философияның зерттеу пәні болып табылатын кез-келген нәрсені жасау құқығынан, шындықты тұтас және бейтараптық теориялық меңгеру құқығынан айыру ұмтылысы десек те болады.

Объективизмге тән ерекшелік – әлеуметтік-мәдени шындықты адамдардың өзара қарым-қатынасы арқылы пайда болған жаратылыс ретінде емес, Табиғат немесе белгілі бір жоғары күштер құрған орта, пешенеге жазылған (фаталды) «қалыпты жағдай» ретінде түсіндіреді. Объективизм көптеген ғасырлар бойы қоғам мен тарихта үстемдік еткен жаттануды сезінбейді. Ол жаттанумен бұрмаланған әлеуметтік шындықты қалыпты жағдай ретінде көрсетеді. Яғни, ол жаттанған объективтілікті қабылдап оны сондай объективтілік ретінде көрсетеді. Мысалы, Ф. Энгельстің көзқарасын еркіндіктің мәнін объективті түсіндіру деуге болады, ол Е. Дюрингпен еркіндік пен қажеттіліктің арақатынасы туралы пікірталасында Гегельдің сөздеріне сілтеме жасайды: «Қажеттілік соқыр деп жиі айтылады және бұл дұрыс та, өйткені, оның процесінде әлі өзі үшін мақсат жоқ [...] Қажеттілік ұғымға енбегендіктен ғана соқыр болады...» [31, 322-323 бб.]. Дюрингті осы сөздердің мағынасын бұрмалағаны үшін айыптай отырып былай дейді: «Еркіндік...табиғаттың қажеттіліктерін тануға негізделген [Naturnotwendigkeiten], бізге және сыртқы табиғатқа үстемдік етеді; сондықтан ол тарихи дамудың қажетті өнімі болып табылады... Мәдениет жолындағы әрбір қадам еркіндікке жасаған қадам болды» [32, 116 б.]. «Еркіндік ойдан шығарылған табиғат заңдарынан тәуелсіздік емес, осы заңдарды білуге және осы білімге негізделген табиғат заңдарын жүйелі түрде белгілі бір мақсатта әрекет етуге мәжбүрлеу қабілетінде жатыр», деп түсіндіреді Энгельс [32, 116 б.].

Энгельстің бұл тұрпайы түсініктегі ұстанымдары «Еркіндік – бұл саналы (немесе танылған) қажеттілік» формуласына дейін қысқартылды. Алайда, тек

танылған қажеттілік еркіндікке айналмайды; ол әлі де сол қажеттілік болып қала береді, тек саналы. Бұл жағдайда адамға қажеттіліктің «иірімдеріне», мәселені түсінуге, яғни, аз шығындармен бейімделуге тура келеді.

Объективизмнің логикалық қорытындыланған бір түрі – бұл субстанциализм. «Субстанциализм, – дейді А.А. Хамидов, – бұл философиялық-дүниетанымдық ұстаным. Объективті шындықтың субстанционалды бастамасындағы онтологиялық мәртебесінің гипертрофиялануынан туындайды. Негізінде бұл редукционизмнің бір түрі: ондағы шексіз сапалы әртүрлілік редукциялану арқылы субстанцияға айналады. Субстанциализмнің диалектикалық-логикалық көрінісі, безендірілуі мен негізі – бұл нақты жеке, ерекше және жалпылық қатынасты өзінше түсіндіру: жалпылыққа басымдық беріледі: әрине, ол ерекшелік пен жекелікті қамтиды» [33, 23 б.]. Е.В. Ильенковтың пікірінше, субстанция – бұл «шын мәнінде көп пішінді шексіз түрленулер арқылы өмір сүретініне қарамастан, ішкі бірлігі тұрғысынан қарастырылатын объективті шындық...» [34, 151 б.]. Субстанция, жалпыға бірдей, дәлірек айтсақ, әмбебаптық-жалпы, барлық жаратылыстың мазмұны. Ол ерекшелігі және даралығы арқылы жүзеге асырылады. Оның әрбір формасы – бұл жалпылықтың, нақтылықтың және даралықтың бірлігі, шындықтың объективті диалектикасы. Субстанциализм жалпылықты абсолюттендіреді. Ол жалпылықты ерекшеліктен және даралықтан ажыратып, оны жоғары қояды немесе оларды қосады.

Батыс Еуропа философиясының тарихында Жаңа заманнан бастап, өмір мен мәдениеттің секуляризация процестері күшейген кезде христиан Құдайын ығыстыру арқылы дүниетанымда Табиғат алдыңғы орынға шықты. Әрине, бұл тек ғылым мен философияда ғана ақырындап таралды. Бұл уақытта дін жек көретін табиғат өздігінен ғылым мен философияның назарындағы пәнге айналды. Г. Галилейден бастап механика табиғаттағы негізгі ғылым ретінде қалыптасты, философияда нақты материалистік бағдар пайда болды. Жаңа заманның алғашқы философы Ф. Бэкон ғылымды қалпына келтіріп және ол үшін жаңа әдіснаманы әзірлеу міндетін жариялады, оның ісін Т. Гоббс жалғастырады. Материализмге реакция ретінде Г.В. Лейбниц (объективті) пен Дж. Берклидің (субъективті) философиялық идеализмі қалыптасты. Демек, субстанциализм – материалистік және идеалистік сияқты екі нұсқада болды. Сонымен қатар ол: монистикалық (Спиноза, Гегель), дуалистік (Декарт) және плюралистік (Лейбниц) болып үш форманы қабылдады, бірақ біз тек субстанциализмнің монистикалық формасын ғана қарастырамыз.

Батыс Еуропа философиясындағы алғашқы тарихи субстанциалист Б. Спиноза, ол үшін «Құдай», «Табиғат» және «Субстанция» ұғымдары бірдей және оларды өздерінің себептерін ұғыну арқылы анықтайды. «Мен, өзімнің себебін бойынша (causa sui) болмыстың мәні неде екенін түсінемін...», – дейді ол [35, 361 б.]. Демек, олардың өздерінен тыс себептері жоқ, ол өздеріне тән нәрсе. Спиноза субстанцияға мынандай анықтама береді: «Субстанция деп мен өзінде бар және өзі арқылы көрінетін нәрсені түсінемін, яғни ол қалыптасуы керек басқа затты ұсынуды қажет етпейтін нәрсе» [35, 361 б.]. Спиноза атап

өткендей, субстанция көптеген қасиеттерге ие, мұндай қасиеттерді ол атрибуттар деп атайды. «Атрибуттар деп, мен субстанцияның құрамдас бөлігі ақыл-ой екенін түсінемін», – дейді ол [35, 361 б.]. Спинозаның пікірінше, субстанция көптеген атрибуттарға ие, алайда адамға тек созылу мен ойлау қол жетімді. Яғни, бұлар Р. Декарттың философиясында көрсетілген екі түрлі субстанция ретіндегі атрибуттар.

Бірақ субстанция (Құдай, Табиғат) бәрінен оқшауланған болмыс түрінде өмір сүрмейді. Ол саны шексіз, шектеулі, пайда болатын және жойылып кететін заттар, құбылыстар арқылы өмір сүреді. Спиноза оларды модустер деп атайды. «Модус деп, субстанцияның күйін (*Substantiae affectio*), яғни, басқада болатын және осы басқа арқылы көрінетін жағдайды айтамын», – деп жазады [35, 361 б.]. Бірақ субстанция өз модустарымен бірге бөлек нәрсе ретінде өмір сүрмесе де, ол белсенді, тудырушы бастама. Модустар өздігінен емес, субстанциялардың әсерінен пайда болады. Жоғарыда айтқанымыздай, Спиноза үшін Субстанция, Табиғат және Құдай бір-біріне сәйкес болса да, бұл үштіктен Табиғат ерекшеленеді. Ойшылдың пікірінше, табиғат екі формада: біріншіден, Жаратушы табиғат ретінде (*Natura naturata*) және екіншіден, Жаратылған табиғат ретінде (*natura naturans*) өмір сүреді. Уақыт өте келе біріншісі бастапқы болып табылады: «Субстанция табиғатынан өзінің жағдайынан алғашқы», яғни, модустарынан алғашқы болып саналады [35, 362 б.].

Осы қағидаларға сүйене отырып, Спиноза еркіндік мәселесін де шешеді. Ол былай деп жазады: «еркін нәрсе дегеніміз – бұл тек өз табиғатының қажеттілігімен ғана өмір сүретін және өз бетінше әрекет етуге бел байлаған нәрсе. Қажетті немесе дәлірек айтқанда, мәжбүрлеу деп белгілі бір үлгіге сәйкес өмір сүріп және әрекет ету басқа бір нәрсемен анықталады» [35, 362 б.]. Демек, тек қана субстанция, Құдай және оны тудыратын табиғат қана шынайы еркіндікке ие. Сондай-ақ, Спинозаның пікірінше: «Тек Құдай ғана өз табиғатының заңдары бойынша және ешкімнің мәжбүрлеуінсіз әрекет етеді» [35, 377 б.]. Спинозаның айтуынша, адам, тек модустар арасындағы модус және ол кез-келген модус сияқты, қажеттілікке бағыну арқылы әрекет етеді. Спиноза көптеген ойшылдардың «табиғатта адамды мемлекет ішіндегі мемлекет ретінде көрсетеді: олар табиғат тәртібін адам өзіне тиісінше бұзады деп сенеді, ол өзінің іс-әрекетінде абсолюттік билікке ие және оны тек өзі анықтайды» – дейді [35, 454 б.]. Шындығында, оның пікірінше, «адам табиғаттың жалпы тәртібін сақтамауы және оның бір бөлігі болмауы мүмкін емес» [35, 582 б.]. «Адам табиғаттың бір бөлігі болмауы және тек оның табиғатынан ғана түсінуге болатын өзгерістерге ұшырамауы мүмкін емес, – деп жазады Спиноза, – өйткені, оның жеткілікті себебі бар» [35, 528 б.].

Сонымен қатар Спиноза адамның еркіндігі туралы мынандай пікір білдіреді: «Егер адамдар еркіндікте туылған болса, онда олар жақсылық пен зұлымдық туралы ешқандай түсінік қалыптастыра алмайтын еді, тек уақытша еркіндікте болатын еді» [35, 576 б.]. Сөйтсе де ол адамның еркіндігі туралы ақылмен ғана басшылық ететін еркіндік деп айтады. Ол өзінің «Этикасында...» «еркіндікке апаратын тәсіл мен жолды» ұсынады [35, 588 б.]. Еркіндік ақыл-

ойдың басшылығынан тұратынын, ал парасатты өміртанымнан және сезімдерді тежеуден тұрады. Сезімдерді тежеуге таным арқылы жетеді. Спиноза атап кеткен танымның үш түрін көрсетеді: соның ішіндегі ең жоғарғысы «Құдайды тануға деген құштарлық пайда болады (amor Dei intellectualis)» [35, 610 б.]. Бұл махаббатта адам Құдаймен-Субстанциямен-Табиғатпен бірігеді. Спиноза бойынша еркіндікке жететін ақиқат жол осындай. «Егер мен көрсеткен жол оған апаратын болса және ол өте қиын болып көрінсе, яғни оны әлі де табуға болады. Иә, ол қиын болады, өйткені ол сирек кездеседі» [...] Бірақ барлық әдемілік қиын және сирек болады» [35, 618 б.]. Бұл Б.Спинозаның еркіндік тұжырымдамасы.

Спинозаның субстанциализмі ары қарай Г.В.Ф. Гегельдің философиясында дамыды. Гегель субстанцияның спинозалық ұғымын субъект ұғымымен байланыстыра дамытты. Ол өзінің «Рух феноменологиясы» атты еңбегінде «ақиқатты тек субстанция ретінде ғана емес, сонымен бірге субъект ретінде білдіреді және тең түсінеді» [36, 9 б.]. Бұл субстанция-субъектіні Гегель өзінің дамуын аяқтап абсолютті рухқа айналатын абсолютті идея ретінде анықтайды. Идея рух феноменологиясы кезеңінен өтіп, логика сатысына көтеріледі, содан кейін Гегельдің пікірінше, өзін табиғат түрінде жаттандырып, рух деңгейіне дейін дамиды. Бұл логикадан табиғатқа және одан әрі рухқа ауысуды Гегель, идеяның өзгеше болмысы деп атайды. Бірақ өзгешелік оның ерекшелігі, сондықтан Гегель атап өткендей, идея өзінің өзге болмысында «өзімен бірге» [21, 423 б.]. Гегельдің философиялық жүйесінің жалпы түсінігі осындай.

Гегель еркіндікті рухпен байланыстырады және былай деп жазады: «рухтың шынайы мәні еркіндік, сонымен қатар оның шындығы» [21, 324 б.]. Мұндай рух пен еркіндіктің арасындағы байланысты түсіну Гегельдің бүкіл философиясының негізін қалады. «Рухтың субстанциясы – бұл еркіндік, яғни басқа біреуден тәуелсіздік, өзіне деген қатынас. Рух – бұл өзі үшін – өзіндік мәні бар, өзін-өзі жүзеге асыратын ұғым деп жазады Гегель [21, 25 б.]. Рух зат ретінде өзі үшін әрекет ететіндіктен, ол ойлаудан тыс заттар туралы емес, ойлау туралы болжайды, өйткені рух шексіз. Оның еркіндігі де оның субстанциясы сияқты шексіз болады.

Гегельдің «Рух феноменологиясынан» басталып «Рух философиясының» әртүрлі саласымен аяқталатын (тарих философиясы, құқық философиясы, философия тарихы, эстетика) барлық философиясының жүйесінде абсолютті идеяның түрлі кезеңдеріндегі дамуының көрінісі сияқты өзгешелікті Гегель оның өзін-өзі тануы деп түсінеді. «Рух феноменологиясының» қорытындысы оның Логикасының алғы сөзі («Логика ғылымдары» немесе «Философия ғылымдарының энциклопедиясының» бірінші бөліміндегі белгілі баяндамасы). Гегель өзінің Логикасында идеяны таза күйінде зерттесе, ал философиясының қалған бөлімдерінде – идеяны оның басқа болмысында зерттейді. Бұл қозғалысты Гегель «Философия ғылымдарының энциклопедиясында» қысып, бірақ барынша толық және айқын көрсетті. Логика, табиғат философиясы және рух философиясы абсолюттік идея үшін танымның дәйекті сатысы және сол

арқылы көбірек еркіндік алатын қадамдар. Гегель философиясының әрбір бөлімі үшке бөлінеді, ол үштіктердің баспалдағы өз кезегінде тағы үшке бөлінеді. Терістеуді терістеу ырғағы оның бүтін бөлігіне енеді.

Егер логиканы алатын болсақ, ол объективті логикаға (болмыс пен мәнді қосқанда) және субъективті логикаға (түсінікті қосқанда) бөлінеді. Объективті логика саласында көбінесе жоспардың алдына қажеттілік шықса, субъективті логика саласында – еркіндік тұрады. Бірақ бұл қажеттілік саласынан еркіндік саласына деген секіріс, бұл салаларды бөлетін белгілі бір қиындықтарды жеңу емес. Идея мәнге қадам жасай отырып, қажеттіліктен еркіндікке өтеді. «Қажеттілік еркіндікке айналады...» [37, 224 б.]. Идея рух саласында субъектіге айналады. Ал логика саласына жеткенде таза идея түсінігіне қадам жасайды. «Тұжырымдаманың айқындылығы немесе нақтылығының өзі тұжырымдамаға көтерілетін таза идея – бұл тікелей анықтамасы жоқ, тұжырымға сәйкес келмейтін абсолютті азаттық...» [38, 310 б.]. Дәл осы пункте Гегель бойынша, қажеттілік пен еркіндіктің диалектикасы толығырақ берілген. Идея өзінің ішкі қажеттіліктерінің логикасы бойынша дамиды, осылайша «еркіндік қажеттіліктің ақиқаты және тұжырымдаманың қатынас тәсілі» [38, 10 б.] болып шығады.

Алайда, өзінің тазалығына жетіп, өзінің еркіндігін қажеттілік ретінде бекіткенімен абсолюттік идея мұндай жетістіктерімен тоқталмайды. Бұл ретте Гегель толықтай еркіндік идеясына әлі жеткен жоқпыз дейді. «...Идеяның абсолюттік еркіндігі дегеніміз... өзінің абсолютті ақиқатында ол өзінен ерекшелеік сәтін немесе алғашқы анықтамасы мен өзгешелігін еркін шығаруға шешім қабылдайды, ...өзін табиғат ретінде өзінен еркін босатуға шешім қабылдайды...» [31, 424 б.]. Идея табиғат деңгейінен өткен соң рух саласына «табиғат ақиқаты» ретінде келеді. Бұл салада «ол өзін заттық деңгейге, құқықтық, адамгершілік, діни деңгейге, сондай-ақ, ғылыми шындыққа дейін дамытуды айқындайды» [21, 325 б.]. Бұл салада Гегель адаммен де айналысады.

Гегельдің жүйесі бойынша адам абсолюттік идеяның өзгеше болмысында өмір сүреді. Гегельдің пікірінше, оның кез келген пішіннен айырмашылығы ол «ойланатын рух», бірақ рухтың өзі де соңғы пішінде. Гегель еркіндікті барлық нәрседен тәуелсіздік ретінде анықтай отырып, былай деп нақтылайды: «Рух еркіндігі дегеніміз тыс жерде басқадан алынған тәуелсіздік ретінде ғана емес, осы басқада қол жеткізілген еркіндік, яғни сол басқадан қашу арқылы емес, оны жеңу арқылы жүзеге асады» [21, 25 б.]. Демек, еркіндік басқадан тығылмай және қамалмай, басқамен күресу және оны жеңу арқылы ғана келеді. Гегель түсінігіндегі еркіндіктің белсенді сипаты осындай. Сондай-ақ, Гегельдің тағы бір ескертуі: «Нағыз еркіндік... бұл тікелей рухта бар нәрсе емес, бірақ оның іс-әрекетінен туындайтын нәрсе» [21, 26 б.]. Демек, рух өзінің еркіндігін дамытады, сондықтан еркіндікті процесс ретінде түсінуге болады.

Гегельдің пікірінше, адам еркін, бірақ «өз ішінде», тек потенциалды еркін: «адам өз бойында ең жоғарғы еркіндікке ие» [21, 325 б.]. Бірақ шынайы еркіндік – бұл дамыған еркіндік, яғни тек өзінде ғана емес, өзі үшін де потенциалды өзекті болуы керек.

Жоғарыда айтып кеткендей, Гегельдің шынайы еркіндігі басқаны жеңумен келтірілген. Алайда, бұл жеңу, екіншісін жаншу емес. Бұл рухтың жалпы табиғатына сай келмейтін басқа нәрсеге өтпелі «соңғыны» еңсеру деген сөз. Бірақ, бұл процесс өзін жеңу, яғни бұл ұғымға сай келмейтін өз бойындағы барлық жағымсыз нәрсені жеңуі тиіс дегенді білдіреді.

Табиғат әлемінде қажеттілік әрекет етеді және ондағы өмір сүретін жанды және жансыз құбылыстар (өсімдіктер, жануарлар) өзінің болмысында немесе дамуында табиғаты бойынша қандай болатынын жүзеге асырады. Ал адамда басқаша. «Адам еркіндігінде, керісінше, болмыс пен міндет бөлінген, бұл еркіндік өз бетінше озбырлықты қамтиды және қажеттіліктен, заңнан оқшаулануы, оның мақсатына қарсы тұруы мүмкін» [13, 208 б.]. Демек, табиғатта еркіндік болмаған соң, озбырлықта болмайды. Адам табиғаттан жоғары, рухани болмыс ретінде еркіндікке ие, ал еркіндік сәті – озбырлық. Озбырлық – қажеттілікке, заңға қарсылық. Бірақ жалаң озбырлықтың өзі – бұл еркіндікке қарсылық, оны жоққа шығару. Сондықтан, Гегельдің пікірінше, озбырлық объективті емес, тек субъективті, жағымсыз еркіндік. Шынайы еркіндік Гегельдің айтуынша, қажеттілікке мүлдем қарсы емес және абстрактылы. Ол былай дейді: «Өзінде ешқандай қажеттілік жоқ еркіндік және еріксіз жалаң қажеттілік – бұл абстрактылы, сондықтан шындыққа жанаспайтын анықтамалар. Еркіндік – бұл нақты, өздігінен мәңгілік анықталған және қажетті» [31, 143 б.]. Озбырлық қажет емес, еркіндік қажет. Сондықтан еркіндік өзінің ішінде өзіндік сәт ретінде қажеттіліктерді қамтиды. Осылайша Гегель еркіндік ұғымына диалектиканы енгізеді.

Қажеттілік пен еркіндіктің диалектикасына сүйене отырып, Гегель ырық еркіндігінің мәселесін шешу керектігін атап көрсетеді. Ол туралы былай деп жазады: «Өзінде озбырлық көрінісі бар ырық еркіндігі шынайы, өзінің мазмұнын өзінде және өзі үшін тұрақты деп түсінеді, сонымен бірге оның сөзсіз өзіне тиесілі екенін біледі. Керісінше, ырық өзінің мазмұны бойынша шын және әділетті шешім қабылдағанның өзінде озбырлық деңгейінде қалатын әлі менмендік идеядан зардап шегеді, егер қаласа, басқа әрекеттің пайдасына шешім қабылдауы мүмкін» [31, 319 б.].

Гегель философиясының бұған дейін қарастырылған ережелерінде, әрине, субстанциализм байқалады, бірақ көп жағдайда ол субстанция-субъект болып табылатын абсолюттік идеяға тікелей қатысты болып келеді. Ол тарихтың, тарихи процестің гегельдік тұжырымдамасында барынша айқын көрінеді. «Әлемдік тарих сахнасындағы біз қарастыратын рух біздің алдымызда өзінің нақты шындығында көрінеді...» [39, 70 б.] – деп жазады ойшыл. Оның үстіне Гегельдің айтуынша, «бізді қызықтыратын пән – әлемдік тарих – рухани салада орын алады. Әлем физикалық және психикалық табиғатты қамтиды; физикалық табиғат әлемдік тарихта да маңызды рөл атқарады... Бірақ рух пен оның даму бағыты субстанциалдық» [39, 70 б.]. Рухтың субстанциясы – еркіндік. Өзін-өзі тану – бұл рухтың ішкі жұмысы, оның еркіндігінің белсенділігі. «Әлемдік тарих, – деп жазады Гегель, – еркіндік санасындағы прогресс...» [39, 72 б.]

Қазірдің өзінде прогрестің көрсеткіші әлемдік тарихтағы еркіндіктің тарихилығы туралы айтады. Гегель осы тарихи шындықты көрсетуге талпынды. Оның пайымдауынша, христиан діні пайда болғанға дейін еркіндік қағидатында дамыту процесі жүрді және оны қолдану тек христиан дінінен басталады. Әлемдік тарих Шығыстан бастау алып, Батыс бағытында дамыды және сол Батыста аяқталады: «Еуропа, сөзсіз, әлемдік тарихтың соңы, ал Азия – оның бастауы» [39, 147 б.]. Шығыстан Батысқа қарай жылжыған әлемдік тарих та еркіндік кезеңдерінен өтті: «Шығыс халықтары тек бір адамның еркін екенін білсе, грек пен рим әлемінде кейбір адамдардың еркіндігі білінді, ал біздің білуімізше, барлық адамдар өздігінен еркін, яғни, адам адам ретінде еркін...» [39, 72 б.] Шығыста тек билеуші ғана еркіндікке ие, ал қалғандары оның билігіне бағынышты, озбырлықпен шектеледі немесе тіпті онымен сәйкес келеді; антикалық әлемде тек таңдаулы адамдар ғана (еркіндікте туылғандар) еркіндікте, ал қалғандары әртүрлі дәрежесіне қарай еріксіз, ал құлдар, біз білетіндей, тіпті адам болып саналмаған. Гегельдің пікірінше, герман әлемінде христиандықтың салтанат құруына байланысты бәрі, тек «өз түсінігі бойынша» еркін. Сондықтан ол «принциптің арасындағы шексіз айырмашылықтың маңыздылығы ол тек қана өзінде бар нәрсенің және шын мәнінде, бар нәрсенің арасында» деп мойындайды [39, 72 б.].

Еркіндіктің мәнін сипаттай отырып, Гегель былай деп жазды: «субстанциялдық еркіндікті субъективті еркіндіктен ажырату керек. Субстанциялдық еркіндік – бұл өз алдына ырықтың нақты себебі болып табылады, ол кейіннен мемлекетте дамиды». Субъективті еркіндік «өзін тек жеке тұлғада анықтайды және адамның ар-ожданында көрініс береді» [39, 148 б.]. Бұл тармақта Гегель Логика деңгейінде абсолютті, шексіз және жалғыз, түпкілікті рух арасындағы қатынасты көрсетеді. Ол жерде абсолютті рухқа басымдық берсе, мұнда мемлекет пен қоғамға береді.

Еркіндік қозғалысы өзіндегі деңгейден өзі үшін деңгейіне дейін толық сезінетінін білдіреді, бұл рухтың соңғы және жалғыз мақсаты. Гегель былай дейді: «Бұл түпкі мақсат – әлемдік тарихта жасалынған жұмыстарға бағытталған; ұзақ уақыт бойы ұлан-байтақ жер жүзінде барлық мүмкін деген құрбандықтар сол үшін жасалынды. Тек осы түпкі мақсат өзін-өзі жүзеге асырады, оқиғалар мен жағдайлар үнемі өзгерген кезде тек қана сол қалады және ол шын мәнінде олардың ішіндегі белсенді бастамасы болады. Бұл түпкі мақсат дүниеде Құдайдың нені білдіретінін көрсетеді» [39, 72-73 б.]

Бұл мақсатқа жету үшін Құдай қандай құралдарды табады? Гегель бұл сұрақты айналып өтпейді және былай деп жазады: «Егер еркіндік бірінші кезекте ішкі ұғым болса, онда құралдар, керісінше, сыртқы нәрсе, ол тарихта бірден көзге түседі және кездеседі» [39, 73 б.]. Бұл негізінен адамдардың мінез-құлқында қажеттіліктер мен белгілі бір мүдделерді басшылыққа алатын, өзімшілдік сипаттағы әрекеттері мен істерінен басқа ештеңе емес. Гегельдің пікірінше, олар көбінесе жақсы ойлар мен уәждерді басшылыққа алады, бірақ өзімшілдік ұстанымы басым болады. Сондықтан біз ақыл, құмарлықтар мен ырықтың және мінез-құлықтардың тікелей қақтығысын көреміз. Бұл айналымға

тек жеке адамдар ғана емес, сонымен қатар олардың бірлестіктері, тұтас ұлттар мен мемлекеттер тартылады. «Риторикалық асыра сілтеуге жол бермей, – дейді Гегель, – ең даңқты халықтар мен мемлекеттер және жекелеген ізгі адамдар қандай аппараттарға төтеп бергенін дұрыс анықтау арқылы ғана біз бұл нәтижелердің қорқынышты бейнесін суреттей аламыз, бұл біздің терең, дәрменсіз қайғылы сезімімізді одан әрі нығайтады және оған ешнәрсені қарсы қоюға болмайды» [39, 74 б.]. Осыдан келіп «ойланар алдында сұрақ туындайды: бұл сұмдық құрбандықтар кім үшін, қандай мақсат үшін жасалды?» [39, 74 б.]

Гегель әлемдік тарихта «екі сәт бар: бірінші – идея; екінші – адамның құмарлығы; бірінші сәт оның негізін құрайды, екіншісі, әлемдік тарихтың біздің алдымызға жайылған ұлы кілемінің өрнектері», – деп жазды [39, 76 б.]. Демек, «тірі адамдар мен халықтар өздерінің ізденістеріне қол жеткізе отырып, сол уақытта биіктегі және алыстағы бір нәрсе туралы хабары жоқ бола тұра бейсаналы түрде орындайтын құрал-сайманға айналады...» [39, 78 б.]. Мұны Гегель ақылдың айлакерлігі деп атайды. Бұл «соңғы» емес, абсолютті ақыл туралы екені айтпаса да түсінікті. Гегельдің бұл сөзін ақымақтық болмаса қатыгездік деп айтуға болады: «Жекелік көп жағдайда жалпыға қарағанда өте ұсақ: жеке адамдар құрбандыққа шалынады және өлім жазасына кесіледі. Идея жеке болмыстың және әлсіздіктің өзінен емес, жеке адамдардың құмарлықтарынан алым төлейді» [39, 84 б.]. Еркіндікті түсіндірудегі объективизм осындай. Бұл – субстанциализм.

Субъективизм объективизмге мүлдем қарама-қарсы. Субъективизм – бұл шындықты түсінуді және зерттеудің объективті көзқарасын елемейтін, табиғат пен адамзат қоғамының объективті заңдылықтарын жоққа шығаратын немесе ескермейтін философиялық-дүниетанымдық ұстаным. Субъективизм үшін адам-субъектісінің белсенділігін кез-келген заңдылықтан тыс орналастыруға ұмтылу сипаты тән. Объективизм сияқты, субъективизм әлеуметтік маңызды мәселелерден алыстағанымен, оларды объективті сынның шектеулерінен алып шығады. Субъективизм бұл мәселелерді шешуге дайын, әдейі алдын ала жасалған болжамдар мен сырттай анықталған бағалауларға бағынады. Философия деңгейінде субъективизм объективті әлеуметтік бастаманы жоққа шығарудан және адам іс-әрекетінің прогрестік мазмұнынан туындайды, ол адам-субъектіні әлеуметтік-мәдени негізге мұқтаж емес, өзін-өзі қамтамасыз ете алатын бастама, табиғи негіз ретінде түсіндіреді.

Еркіндікті түсіндіруде Макс Штирнердің «Единственный и его собственность» атты 1844 жылғы кітабында баяндалған ұстанымын субъективизмнің мысалы ретінде келтіруге болады. Ол өзінің жеке тұжырымдамасын жеке өзімшілдік «Менге» негіздеді. И.Г. Фихте де өз философиясының негізіне «Менді» жатқызды. Штирнерге бұл белгілі және ол былай деп жазады: «Фихтенің «Мені – бұл бәрі» деген пікірі менің көзқарасыма толық сәйкес келетін сияқты. Бірақ Мен – бәрі емес, Мен бәрін бұзады, тек өзін-өзі бұзатын, ешқашан болмыс болмаған, түпкілікті Мен ғана – шындық. Фихте «абсолютті» Мен туралы былай дейді: Мен өзім туралы, өтпелі Мен туралы айтып отырмын» [40, 169 б.]. Штирнер «Адам» ұғымын өзімшілдік «Мен»

ұғымымен қарсы қояды. «Алаңдаулы Адам – бұл жалпы адам, демек ол – әр адам», – деп атап өтеді. [...] Бірақ тек өзім үшін Мен ретінде тапқанның бәрі бар, ал адам ретінде менде ештеңе жоқ. Адам дегеніміз тек не еркек, не әйел ретіндегі менің қасиеттерім (меншік) [40, 169 б.]. Ежелгі грек философы Протагорға тиесілі «Адам – барлық нәрсенің өлшемі» атты тезисті Штирнер қабылдамайды және былай деп мәлімдейді: «Мен шығаратын қорытынды мынандай: барлық нәрсенің өлшемі адам емес, ал мен – бұл өлшем». Осыдан Штирнердің тағы бір мәлімдемесі шығады: «Мен – ақиқат өлшемі...» [40, 340, 343 б.].

Бірақ адам қоғамда өмір сүретіндіктен Штирнерге ауыр тиеді. «Кез келген халық, кез келген мемлекет өзімшілдікке әділетсіз болады», – дейді [40, с. 203]. Жоғарыдағы келтірілген ережелерге сүйене отырып Штирнер еркіндік мәселесін де шешеді. Ол өзінің кітабында оқырманға былай дейді: «Мен еркіндікке қарсы емеспін, бірақ мен сізге еркіндіктен де артық нәрсе тілеймін. Қажет емес нәрседен еркін болу жеткіліксіз, сондықтан одан да қажетті көп нәрсені қалау арқылы «еркін» ғана емес, оның «иесі» де болу керек» [40, 145 б.]. «Егер, – дейді ол, – «Меннің» мүддесі үшін еркіндікке қол жеткізілсе, онда неліктен Менді бәрінің басы, ортасы және соңы етіп таңдамасқа? Мен еркіндіктен маңыздырақ емес пе? Өзімді еркін қылатын Мен емес пе, Мен бастама да, негізгі де емес пе? Тіпті еркін болмасам да, қол-аяғым мың жерден байлаулы болса да, мен болашақта ғана емес, еркіндік сияқты үмітпен өмір сүремін және соңғы құл ретінде – мен әлі де бар нәрсемін» [40, 152 б.]. Сондықтан Штирнер тұрғысынан өзімшілдік «Мен» еркіндіктен жоғары тұрады. Бірақ еркіндік, оның пікірінше, меншік және билікпен толықтырылуы тиіс. Шындығында, бұл ұғымдар ол үшін бірегей: «Менің еркіндігім, – дейді ол, – тек билікке айналған кезде ғана мінсіз болады, сонда ғана мен еркін ғана емес меншік иесі де боламын» [40, 156 б.].

Дамыған субъективизм антисубстанциализмнің бір түріне айналады. «Антисубстанциализм – бұл Субъектінің онтологиялық мәртебесін гипертрофиялаудан туындайтын Субстанцияға зиян келтіретін концептуалды философиялық-дүниетанымдық ұстаным, – дейді А.А. Хамидов. – Бұл Субъектінің тек қана Субстанцияға қарама-қайшы және қарсы бекітілуі. Негізінде антисубстанциализм субстанциализмге теріс реакция. Мұндағы субстанциялық-орталық субъектік-орталықпен алмасады» [33, 43 б.]. Антисубстанциализмнің көрнекті өкілдерінің бірі орыс діни философы Н.А. Бердяев болды.

Н.А. Бердяев еркіндік туралы ілімін өзінің әлем (онтология) және адам (антропология) туралы ілімдеріне негіздейді. Оның көзқарасы бойынша еркіндік – тек қана антропологиялық емес, сонымен қатар онтологиялық құбылыс. Ол өзінің көзқарасында діни философ ретінде христиандықты бастапқы негіз ретінде алады, бірақ христиандық ілімдердің келіспейтін жерлеріне бірқатар ережелер енгізеді, ол рух ұғымы арқылы христиандық Құдайды анықтайды. Оның ойынша, Құдай Рух ретінде Құдай жаратқан табиғи әлемге түбегейлі қарсы. «Рух пен табиғи әлем, – дейді ол, – әртүрлі, бір-біріне

ұқсамайды, олар сырттай ешқайда кездеспейді және өзара араласпайды. Рух түсініксіз тұңғыықта ғана әлемді өзіне сіңіріп, оған басқаша жарық береді» [41, 27 б.]. Бірақ мұндай қарсылық Н.А. Бердяевтің пікірінше, адамның күнәға бату нәтижесінде пайда болады. Бұған дейін Құдай мен Әлем үйлесімде болды. Ал адам күнәсін өтегенде, өзі де, дүние де тазарады, бәрі қалпына келеді. Күнә өтелмейінше, Құдай мен Әлем арасындағы үзіліс пен қарама-қайшылық жағдайы сақталады.

Рух пен табиғат көп жағдайда бір-біріне қарама-қарсы. Бердяевтің онтологиясы бойынша табиғат детерминистік әлемі. Онда себептік тәуелділіктер, қажеттіліктер мен мүмкіндіктер түгелдей әрекет етеді. Рух ешқандай детерминацияға бағынбайды, ол қажеттілік аймағының басқа жағында және жоғарыда болады. Рух еркіндікке негізделген және еркіндіктің өзі. «Рух – бұл еркіндік. Рух сыртқы нәрсені, сонымен қатар оны мәжбүрлейтін объективті заттарды да білмейді. Рухта болу – өз бойында болуды білдіреді» [41, 87 б.]. Рух – табиғаттан тыс. Бердяев айтқандай, «Рухтың рационалды анықтамасы жоқ, бұл ақылға қонымсыз әрекет. Мұндай анықтама рухты өлтіреді, ол субъект бола тұра объектіге айналады. Рух туралы түсініктерді дамыту мүмкін емес, бірақ рухтың белгілерін ұстауға болады. Рухтың мұндай белгілері – еркіндік, мән, шығармашылық белсенділік, адалдық, махаббат, құндылық, жоғарғы құдайлық әлемге жүгіну және онымен бірлікте болу» [42, 379 б.]. Олардың ішіндегі негізгісі – онтологиялық құбылыс ретінде еркіндік пен шығармашылық. «Еркіндікті ешнәрседен шығаруға болмайды, оның ішінде тек басынан бастап болу керек», – деп сендіреді Бердяев [43, 12 б.]. Рух әлемі табиғат әлемінен, «бұл әлемнен» тыс. Соңғысында қажеттілік басым, еркіндік қажеттілікке қарама-қайшы «еркіндік тәртібі мен табиғат тәртібі бір-біріне қарама-қайшы» [41, 87 б.]. «Еркіндікте әлемнің құпиясы жасырылған», – деп жазады Бердяев [44, 56 б.]. Бұл құпия күнәһәр болуда және оны алдағы өтеуінде, нәтижесінде «ақыр заманда» әлем мен адам өз жаратушысына қайтып оралады.

Н.А. Бердяевтің ортодоксалды христиандықтан онтология жағына ауытқуының негізі келесідей. Онтология тұжырымдамасына және нақты еркіндікті түсіндіруге оның Я. Бёме іліміне деген құштарлығы айтарлықтай әсер етті. Бёме ілімдерінің іргелі тұжырымдамасы – «Ungrund» – негізсіз. Н.А. Бердяев бұл ілімді данышпандық деп атайды. Сонымен бірге бұл ілімнің айтарлықтай жетіспеушілігін айтады. Сондықтан «Өзін-өзі тануда» ол былай дейді: «...Менің еркіндік туралы ойларымды Бёменің «Ungrund» іліміне қателесіп қосады. Мен Бёменің «Ungrund»-ын болмысқа дейінгі алғашқы еркіндік деп түсіндіремін. Бірақ Бёмеде ол Құдайда және оның қараңғы бастауында, ал менде ол Құдайдан тыс. Бұл Gottheit-ке емес Gott-қа ғана қатысты, өйткені бейнелеуге келмейтін Gottheit туралы ештеңе ойлауға болмайды» [44, 101–102 бб.]. Gott (Құдай) мен Gottheit (Құдайшылдық) арасындағы айырмашылықты Мейстер Экхарт көрсетеді. Бердяев оларды былай деп түсіндіреді: құдайшылдық – алғашқы, Құдай – қосалқы. Ол әлемнің жаратылу логикасын осылай бейнелейді; «Ungrund – апофатикалық

теологияның Құдайы, сонымен қатар тұңғық, ерікті ештеңе Құдайдан бастапқы және Құдайдан тыс. Құдайда Одан өзгеше табиғат, ұстаным бар. Бірінші – Құдайшылдық, Құдайшылдық Ештеңе (Ничто) – жақсылық пен жамандықтың, жарық пен қараңғының екінші жағында. Құдайшылдық Ungrund – пайда болғанға дейін, Құдайшылдық үштіктің мәңгілігінде. Құдай жаратады, өзін Құдайшылдық Ештеңеде жүзеге асырады [45, 217 б.]. Бердяевтің пікірінше, бұл Ештеңе еркіндіктің соңғы қайнар көзі: «Еркіндік мұнда, ештеңеде тамырланады, алайда бұл – Ungrund» [45, 218 б.].

Осылайша еркіндік Құдайдан бұрын өмір сүрген және ол Құдайдан жоғары екені белгілі болды. Сонымен бірге Бердяев ештеңемен бейболмысты ажыратады. Соңғысы болмыстан туындайды [41, 115 б.]. Сондай-ақ, Құдайдың билігі тек болмысқа ғана таралады: «Құдай болмысқа қатысты күдіретті, бірақ бұл бейболмысқа қатысты қолданылмайды» [41, 115 б.]. Н.А. Бердяев еркіндік пен Құдайдың өзара байланысын түсіндіруде ресми христиандықтан (оның бағытына қарамастан) және катафатикалық теологиядан ғана емес, сонымен қатар апофатикалық теологиядан да түбегейлі алшақтап кеткені жоғарыда айтылған пікірлерден айқын көрінеді. Бұл мәселеде ол барлық басқа орыстың діни философтарының пікірлерінен алшақтап кетеді. Рух атрибуттарының екінші жағы және Бердяев философиясының тағы бір орталық мәселесі – шығармашылық. Дәл осы онтология (әрине еркіндік мәселесіне қатысты емес) Бердяев антропологиясының негізінде жатыр. Әрине, негізгі онтологиялық категориялар адамға қатысты қолданғанда белгілі бір дәрежеде нақтылануы керек, содан барып өзгертіледі.

Бердяев өзінің антропологиялық позициясын айта отырып, былай дейді: «Адам – әлемдегі жұмбақ, мүмкін ең ұлы жұмбақ» [46, 11 б.]. Ол өзінің антропологиясын осы жұмбақтың шешімі ретінде ойлап тапты. «Адам – тек осы дүниеден ғана емес, о дүниеден де, тек қажеттіліктен ғана емес, еркіндіктен де, тек табиғаттан ғана емес, Құдайдан да», – деп қорытындылайды [47, 297 б.]. Ежелгі философтар адамды микрокосмос деп анықтаған. Бердяев бұл ұстанымды қабылдай отырып, ары қарай жалғастырады. Оның пікірінше, адам микрокосмосқа айналмайды. «Адам өзі микрокосмос және микротеос...» дейді [46, 62 б.]. Сонымен бірге, Н.А. Бердяевтің пікірінше, адам дуалистік: оның бір бөлігі күнәһарлыққа, күнәға батқан ғарышқа жатса, басқа бөлігі трансцендентальды Құдайға тиесілі. Адамдағы микрокосмос және микротеос бір-біріне қарама-қарсы, бір-біріне дұшпан. «Адамның, шын мәнінде табиғи әлеммен алшақтығы бар, ол оған сыймайды», – деп нақтылайды Бердяев [47, 297 б.].

Сонымен Н.А. Бердяев, адамның ең маңызды атрибуты – ол еркіндік деп санайды. Онтологиялық еркіндік сияқты антропологиялық, адамдық еркіндікте табиғаттан жоғары, трансцендентальды бастауы бар. «Адамның рухы еркін, бұл табиғаттан тыс, жоғары, табиғаттың тәртібіне бағынбайды, оған трансцендентті», – деп жазады Бердяев [47, 370 б.]. Бірақ Бердяев үшін жоғарыда айтып кеткендей, тек Құдай ғана трансцендентті емес. Ал еркіндіктің тамыры Құдайдан емес, ақылға сыймайтын (иррационалды) әлденеден бастау

алады. «Адамды тек Құдайға деген қатынасында ғана түсінуге болады», дейді ол [48, 55 б.]. Мұны ортодоксальды христиандық және ортодоксальды христиандық теология деп екі жақты түсінуге болады. Яғни, Құдай соңғы онтологиялық ақиқат, одан жоғары, оның сыртында немесе одан бастапқы ештеңе жоқ деп саналады. Тіпті адам мен Құдай тең десек те, Құдай абсолютті еркін болмыс және барлық еркіндіктің, оның ішінде адам еркіндігінің қайнар көзі. Егер Бердяев онтологиясының рухында түсіндірсек, еркіндіктің қайнар көзі ғана емес, сонымен қатар Ғаламның және адамның Жаратушысы – Құдайдың өзі де – Ештеңе (Ничто). Демек, адамды Құдайға деген қарым-қатынасы арқылы түсінуге болады деген тезис барлық ақиқатты жоя алмайды. Еркіндік Құдайдан жоғары. Демек, бастапқы еркіндік тек Құдайда ғана емес, адамда да бар. Бұл бірдей еркіндік. Адам, деп ескертеді Бердяев, Құдайдан еркіндікті күтеді, бірақ Құдай да сол еркіндікті адамнан күтеді, яғни адамның Құдайға деген еркін жауабы. Адамның еркіндігі ештеңемен шектелмеуі керек. «Еркіндік, Құдайдың мәжбүрлеуі болса да, мәжбүрлеудің нәтижесі бола алмайды. ...Рух еркіндігі – бұл Құдайдың еркіндігі ғана емес, адамның да еркіндігі. Адамның еркіндігі – бұл Құдайдағы еркіндік қана емес, сонымен бірге Құдайға деген қатынастағы еркіндік. Адамның Құдайға, әлемге және өзінің табиғатына деген қатынасы еркін болуы керек», – дейді Бердяев [41, 93 б.].

Адам еркіндігінің шексіздігі адамның жақсылық пен жамандыққа қатынасынан ашылады. Адам өзінің жетіліп, кемелденуіне ұмтылғанда және өзінің міндетімен сәйкес болғанда ғана адамгершіліктің негізгі заңдылығы болады. Ал адамгершілік адамның моральдық сапасы, оның мінез-құлқын анықтайтын нормалардың жиынтығы. Бердяев бұл туралы былай дейді: «Адамда құдайға ұқсастық белгілері, Құдайдың бейнесі бар, ол Құдайдың идеясы, Құдайдың жоспары. Бірақ, адам табиғатынан Құдай емес, онда ол еркін болмас еді. Адам еркіндігі құдайлану мүмкіндігін және Құдайдың идеясын, адамдағы Құдай бейнесін бұзу мүмкіндігін болжайды. Зұлымдық еркіндігінен босанған адам жақсылықтың құралы болады» [41, 95 б.]. Мораль адамға өз кемшіліктерін женуге және басқа адамдармен жақсы қарым-қатынас орнатуға мүмкіндік береді. Бұл жерде басқа сұрақ туындайды: бұл еркіндікпен қалай үйлеседі? Өйткені, адамгершілікті болу үшін біз моральдық заңға бағынуымыз керек. Адамгершілік мағынасы тек қана еркін әрекет, саналы түрде зұлымдықты жоққа шығарады. Алайда, моральдық нормаға, қоғамның талабына бағыну, адал болуды білдіреді. Бірақ моральға бағынуды мәжбүрлеу немесе бұйрық деп санауға болмайды. Мораль үшін қорқыныш, қиыншылық немесе жеке пайда ұғымдарын басшылыққа ала отырып, тұлғаны бағынуға мәжбүр ететін күш болмайды. Мораль адамның жамандық жасауға шексіз мүмкіндігі бар деп болжайды, бірақ ол өзінің пайдакүнемдік мүддесіне қарамастан, басқаға көмектесу арқылы жақсы іс жасайды. Жамандықтың мүмкіндігі жақсылық үшін белгілі бір құндылыққа ие деп айта аламыз, өйткені зұлымдықты саналы түрде қабылдамайтын еркін әрекет қана адамгершілік мағынаға ие.

Әйтсе де, адамгершілікпен әрекет ету – қоғамның моральдық нормасына, талабына бағыну деген сөз. Моральдың артында қорқыныш, құлдық немесе жеке пайданы басшылыққа ала отырып, адамды мойынсұнуға мәжбүрлейтін күш жоқ. Ол адамдар арасындағы өзара көмек негізінде қарым-қатынас орнатуға шақырады. Бірақ ең бастысы, мораль нормаларға автоматты түрде бағынуды білдірмейді, бірақ ерікті. Біз моральдық талапты қоғам бізден талап еткендіктен емес, өзіміз адамгершілік мінез-құлықты ең лайықты деп санағандықтан орындаймыз. Адамгершілік мен еркіндік тек бірін-бірі болжап қана қоймайды, сонымен бірге олардың шынайылығы үшін қажетті негіз болады. Гегель «Рух феноменологиясы» атты еңбегінде үстемдік пен құлдықтың диалектикасын қарастырады [36, 103–106 бб.]. Қожайын мен құл қарама-қарсылық, өзара сенетін және бірін-бірі жоққа шығаратын мән деуге болады. Гегельдің пікірінше, оларда адам мен адам арасындағы қарым-қатынас ұстанымы жойылады деп болжады. Үшінші нұсқа жоқ. Бердяевтің пікірі: «Мен олардан «қожайын», «құл» және «еркін адам» деген адамның үш күйін, сананың үш құрылымын көремін. Қожайын мен құл өзара салыстырмалы, олар бір-бірінсіз өмір сүре алмайды. Ал еркін адам өзімен өзі өмір сүреді, өзінің өміріне өзі ие» [46, 35 б.]. «Адамның рухы еркін, – деп жазады Бердяев, – бұл табиғаттан тыс, жоғары, табиғаттың тәртібіне бағынбайды, оған трансцендентті» [47, 370 б.]. Бірақ Бердяев үшін жоғарыда айтып кеткендей, тек Құдай ғана трансцендентті емес. Ал еркіндіктің тамыры Құдайдан емес, иррационалды Ештеңеден бастау алады.

Еркіндіктің мәнін түсіндіруде объективизм мен субъективизмді талдау олардың принципті жеткіліксіздігін көрсетті. Біріншісі де, екіншісі де бұл мәнді аша алмайтынын дәлелдеді. Демек, еркіндіктің мәнін объективизм мен субъективизм баламасының басқа жағынан іздеу керек.

1.3 Еркіндік – ұғым және субъектінің игілігі

Еркіндіктің мәні туралы мәселе «объективизм» (субстанциализм) немесе субъективизмнің (антисубстанциализм) басқа баламаларынан дұрыс шешімін табуы мүмкін. Г.В.Ф. Гегель: «Бірде бір идея туралы, ол айқын емес, көп мағыналы, ең үлкен түсініспеушіліктерге әкеледі және сондықтан бейімделгіш деп негіздеуге болмайды, шынымен де еркіндік идеясы жөнінде де, басқалары жайлы да аз дәрежелі түсінікке байланысты сөз етілмейді. Еркін рух шынайы рух болғандықтан, онымен байланысты түсінбеушіліктердің зор практикалық салдарлары бар...» деп жазды [21, 324 б.]. Тіпті идеалист Гегельдің өзі еркіндік мәселесінің теориялық қана емес, сонымен бірге нақты-практикалық маңызы бар екенін мойындайды.

И. Кант, Г.В.Ф. Гегель, Н.А. Бердяевпен, сонымен қатар көптеген басқа да философтармен келісе отырып, еркіндік мәселесі тек адам шындығының әлемінде, яғни мәдениет пен қоғамда ғана бар деп айта аламыз. Жанды, жансыз табиғатта – еркіндікке емес, диалектикалық байланыстағы кездейсоқтық пен мүмкіндікке қажеттілік бар. «Табиғат...өзінің болмысында еркіндікте емес, қажеттілік пен кездейсоқтықта көрінеді» [49, 29 б.]. Бірақ бұл мәлімдеме

нақтылықты қажет етеді. Еркіндік қажеттілікке сәйкес келмейді, бірақ оған толықтай қарсы тұра алмайды. Гегель көрсеткендей, қажеттіліктің қандай да бір түріне негізделмеген еркіндік еркіндік емес. Бұл – озбырлық. Жалаң озбырлық оның айтуынша, бұл кездейсоқтық түріндегі ырық [31, 319 б.]. Жансыз (физикалық және химиялық шындық) және жанды (биологиялық шындық) табиғаттың арасындағы айырмашылықтың, ал соңында оның ұйымдастыру деңгейлері арасындағы айырмашылықтың сапалы, тіпті маңызды екенін ескеру қажет.

Жансыз табиғатты өзінше ақылды десек те, онда еркіндік болмайды. Оның «ақыл-ойы» іштей ұйымдастырылған белгілі бір құрылымының мәні болуы мүмкін. Бұл мән басқа түзілімдермен әрекеттескенде ғана сырттай анықтағанда, құбылыста көрінеді. Кез келген ерекшелікте (әмбебап және жекенің бірлігі ретінде), әрине жансыз құрылымда, ғаламдағы барлық нәрсе сияқты мәні мен құбылысы, ішкі және сыртқы, басқа да категориялық сипаттамалары болады. Мұндай «ақыл-ойдың» қалыптасуы тек өзінің мәнін, ішкі ұйымын барынша толық және бұрмаланбаған түрде ашып, осы субъектіні, осы ұйымды мүмкіндігінше сақтай отырып, сыртқы әсерлерді қабылдаудан тұрады. Соңғы құрылымдар арасындағы бұл қатынастар өзара әрекеттесу деп аталады. Бірақ өзара әрекеттесу кезінде әр зат (ерекше) өз мәні бойынша әрекет ететіндіктен, олардың әрқайсысынан шығатын қажеттіліктердің әрбірі бұрмаланады және бұрмалаудың әсері кездейсоқтық болады. Қажеттілік пен кездейсоқтық – бұл диалектикалық қарама-қайшылықтар, сондықтан олардың екеуі де таза күйінде кездеспейді. Сонымен қатар, жансыз табиғатта өзгеріс пен қозғалыс болғанымен, эволюция, даму деген болмайды.

Тірі табиғаттың бейнесі мүлдем басқаша. Өсімдіктер мен жануарлар әлемінде, біріншіден, жансыз табиғатпен салыстырғанда үлкен көптүрлілік бар, екіншіден, дамудың айқын жетілгендігі көрінеді және дамуда сабақтастық бар. Бірақ бұл маңызды емес. Ең бастысы, тірі табиғатта мақсаттылықтың болуы. Тірі организм неғұрлым дамыған сайын, оның өмір сүруінің мақсаттылығы соншалықты айқын болады. Эволюциялық сатыда өсімдікке қарағанда адамға жануар жақын.

Жануарлардың өз қажеттіліктері бар, сондықтан олар жансыз затқа қарағанда қоршаған ортаға көбірек байланған. Негізінде, физикалық зат айналасындағы ештеңеге байланбаған және жануарларға қарағанда әлдеқайда көп спектрлі жағдайда өмір сүре алады. Алайда, жануар үшін оның ортасы бар, оның сыртында ол құрып кетуі мүмкін. Қажеттілік жануарға қоршаған ортадағы нәрсеге қатысты іріктеуді белгілейді. Бейорганикалық зат бір нәрсемен қарым-қатынас жасауды немесе жасамауды тандамайды; ол себептік байланыстар логикасына сәйкес оған кездесетін барлық нәрселермен өзара әрекеттеседі. Тіпті оны жойып, жоқ қылатынмен де әрекеттеседі. Ал жануар, қоршаған ортаға «бағытталады» және органикалық және бейорганикалық құбылыстармен өзара әрекеттесіп қана қоймайды, сонымен бірге оған зиян келтіретін нәрселермен әрекеттесуден аулақ болады. Бұл жағдайды оның өзін-өзі сақтау инстинкті деп айтуға болады.

Мақсаттылық ұғымын жансыз табиғат құбылыстарына тек метафора ретінде қолдануға болады. Бұл туралы грузин философы Н.З. Чавчавадзе былай деп жазады: «Мысалы, біз тастың құлауын мақсатты деп қарастыруымызға болады, бірақ мұндай көзқарас қарапайым түрде жеткіліксіз және қате. Мысалы, маймылдың ағаштан жеміс-жидекті таяқпен жинайтын мінез-құлқын мақсатқа сай процесс ретінде қарастырсақ, бұл әлдеқайда жеткілікті көзқарас болады» [50, 11 б.]. Тағы бір ескерту, олар физикалық және химиялық құбылыстарға қатысты қандай да бір функцияны орындайды немесе олар өзін-өзі басқарады, ақпаратты қабылдауға және мақсатты өндеуге, өзін-өзі сақтауға және дамытуға қабілетті деп айту қиын. Мұның бәрі жанды «затқа» тән нәрсе.

Бірақ бұдан қандай қорытынды шығады? Тірі табиғатта қажеттілік жоғалып бара ма? Әрине, ол жоғалмайды, бірақ ол екіге бөлінеді. Мұндағы қажеттіліктің бір түрі – қоршаған ортадан келіп, жануарға сырттан әсер ететін нәрсе. Демек, бұл сыртқы қажеттілік. Қажеттіліктің тағы бір түрі – бұл жануарлардың мінез-құлқының объективті мақсаттылығында жүзеге асады. Яғни, бұл ішкі қажеттілік. Сондай-ақ тірі табиғат әлемінде кездейсоқтық та бар. Оның шығу тегі мен көріну түрлері әртүрлі. Біріншіден, кездейсоқтық қоршаған ортадан, қоршаған ортаның жануарға әсерінен болуы мүмкін. Бірақ қоршаған орта жанды және жансыз болып бөлінеді. Жансыздар саласында біз жоғарыда айтып өткендей, кездейсоқтық пен қажеттілік диалектикасы әрекет етеді. Сондықтан қоршаған ортадан көбінесе қажетті әсер немесе кездейсоқ әсер басым болуы мүмкін. Мұндай кездейсоқтық дәл жануарлар үшін болуы мүмкін. Кездейсоқтықтың тағы бір түрі басқа жануардың, әсіресе басқа жануар түрінің ішкі қажеттілігінен (мақсаттылығынан) туындауы мүмкін. Бірақ жануар неғұрлым ұйымдастырылған болса, соғұрлым дамыған түрлеріне жатады, сыртқы кездейсоқтық іс-әрекеттердің белгілі бір әсері аз болады. Мұндай жануар автономды, тапқырлыққа қабілеті жоғары және т.б. Ал кейбір жануарлардан ғылым белгілі бір дәрежеде интеллектуалды, абстракция белсенділігін анықтады. Бірақ осы негізге сүйене отырып, жануарлар әлемінде, оның жоғарғы ұйымдастырылған түрлерінде еркіндік бар деп айтуға бола ма?

«Тірі организмдердің мінез-құлқындағы қажетті сәтті білдіретін дәл осы дербестік автономиялық еркіндіктің эквиваленті, ал қажеттіліктерді қанағаттандыруға деген ұмтылыс (ол тіпті генетикалық бағдарланған болса да), табиғат сыйлықтарының пайдалысын, яғни құндысын пайдалануға, өзін-өзі сақтауға, қоршаған ортаға бейімделуге, тіпті, оны жеңуге деген ұмтылыс – бұл адамның іс-әрекетіндегі мақсат қоюы және мақсаттылықтың эквиваленті», – дейді Н.З. Чавчавадзе [50, 15 б.]. Көріп отырғанымыздай, бұл әрине, өте үзілді-кесілді айтылған және оны автор түсіндіруге асығады: «бұл сәттер табиғаттың дамуында жетекші рөл атқармайды, өйткені олардың әрекеті шартты, анықталған және себеп-салдарлық әсер ететін сыртқы факторлардың шеңберінде орналасқан» [50, 16 б.]. Оның соңғы тұжырымы келесідей: «Табиғатта, тіпті органикалық табиғатта да еркіндік элементтерінің (дәлірек айтқанда, оның дәнінің) болуын асыра сілтеп айтуға болмайды. Біз дамудың төменгі формаларында еркіндіктің эквивалентін көргіміз келетін «Өзіндік» –

бұл әрине, еркіндік емес, керісінше, оның мүмкіндігі, шындықтың жоғарғы формаларында не болатынын болжау. Сонымен қатар, ол осы «Өзіндік» үшін сыртқы жағдайлар мен құбылыстардың сансыз әсерлерімен басылады, қажеттіліктің шексіз стихияларына сіңіп кетеді» [50,18 б.].

Осы және осыған ұқсас пайымдауларда еркіндіктің барын ғана емес, еркіндіктің элементтерін, сонымен қатар бұл ұғымның қатаң мағынасында жануарлар әлеміндегі еркіндік ұшқынын мойындамайтын ұстанымның бірқатар дәлелдері ескерілмейді. Біріншіден, бір «қозғалыс түрінен» (диалектикалық материализмде аталған) екіншісіне ауысуды, немесе – басқа терминологияға сәйкес – шынымен де ұйымдастырудың бір деңгейінен екінші деңгейіне өту эволюциялық емес, революциялық, күрт ауысу екендігі ескерілмейді. Жансыз және жанды табиғат арасында біртіндеп, баяу ауысу болмайды. Жансыздан жандыға өту – бұл сапалық және маңызды ауысу, яғни сапа деңгейінде де, мән деңгейінде де жүреді. Бұл процесте олардың сандық өзгеруі ғана емес, алдыңғы түрлерінің жойылуы (Aufheben) жүзеге асады.

Ең жоғарғы ұйымдастырылған жануар мен ең дамымаған адам арасында түбегейлі айырмашылық бар. К. Маркс (1844 ж.) былай деп жазады: «Жануар өзінің тіршілік әрекетімен тікелей ұқсас келеді. Бұл өмірлік маңызды әрекет. Адам өзінің өмірлік әрекетін ырқы мен санасының мәні етеді. Оның өмірлік әрекеті саналы. Бұл оның бірден тікелей қосылып кетуіне сенімділік емес. Саналы өмірлік әрекет адамды жануарлар тіршілігінен тікелей ажыратады» [51, 93 б.]. Жануар өзінің тіршілік әрекетін өзіне мән ете алмайды, ол тек сыртқы заттарға қатысты абстракцияларды дамытып, олармен жұмыс жасай алады. Адам өзінің өмірлік әрекетін өзі үшін мән ете алады, өйткені ол айналасындағы барлық шындыққа да мәнді түрде қарайды. Бірақ бұл қатынас объективті әрекеттен басқа ештеңе емес.

Жануарлар қоршаған ортаға қатысты бейімделгіш келеді. Сонымен қатар жануарлар бұл қатынастарды нақты дамытпайды. Жануар өзінің түріне жатады және дәл осы түр тұқым қуалағыш механизмдері арқылы қоршаған ортаға адекватты қатынастың нақты жолын анықтайды. Адамның мәнді әрекеті табиғатқа бейімделу емес, керісінше, адам бұл әрекетпен табиғатты өзінің қажеттіліктеріне, мүдделеріне, мақсаттарына бейімдейді.

Адам өзінің шындыққа белсенді қарым-қатынасында осы шындықтың қасиеттері мен заңдылықтарын игереді және сол арқылы өзінің қызметін байытады, оны әмбебап етеді. Бұл тұрғыда адам айналасындағы және өзінің табиғатын қаншалықты толық және дәйекті түрде ажыратып, игерсе, адамның іс-әрекеті соншалықты дамып отырады. Табиғаттан бас тарту арқылы адам мәдениетті қалыптастырады және сол арқылы мәдениеттің субъектісіне айналады. Бірақ мәнді іс-әрекет – бұл адамның табиғатқа қатынасы ғана емес, ең алдымен, адамның адамға деген қоғамдық қатынасы. Философиялық тұрғыдан алғанда, бұл «субъект–объект» және «субъект–субъект» қатынасының бірлігі. Бұл екі түрлі әртекті қатынастар түрі емес, бір ғана қатынастың екі түрі. Бұл тұрғыда қоғам адамдар арасындағы қарым-қатынастың нәтижесі болады. Бірақ қоғам құра отырып, адамдар өздерін белгілі

бір әлеуметтік (сонымен қатар нақты түрде) топтар ретінде құрады. Г.С. Батищевтің пікірінше: «Егер жеке тұлғаны туынды ретінде, бастапқы Қоғам-Субъектіге қатысты қайталама өнім ретінде түсіндіретін болсақ адамның нақтылығын түсіну мүмкін емес».

Дегенмен, адамзат қоғамын қоғам құрғанға дейінгі және одан тыс субъектілер болатын жеке тұлғалар, яғни бастапқы қоғамдық емес индивид-субъектілердің қосалқы өнімі ретінде түсіндіруге болмайтыны ақиқат [52, 212-213 б.]. Қоғамдық келісім теориясының өкілдері қоғамның (мемлекетпен анықталған) пайда болуын осылай түсіндіреді. К. Маркс былай дейді: «Адам тура мағынасында ζῶον πολιτικόν (Аристотельдің адамды анықтауы. – Г.Н.), ол әлеуметтік жануар ғана емес, сонымен қатар қоғамда ғана болатын және өзін оқшаулай алатын жануар» [1, 18 б.]. Демек, еркіндік – бұл адамның шындық әлеміндегі барлық нәрсе сияқты әлеуметтік-мәдени құбылыс. Адамның заттық іс-әрекеті – бұл шығармашылық. Шығармашылық дегеніміз біртұтас әрекет, толық адамның қызметі. «Адам, – дейді Ж.М. Әбділдин, – өзінің қызметінде біржақты емес, толықтай тұжырымдамасына сәйкес белсенді, еркін және шығармашылық болмыс ретінде әрекет етеді...» [53, 113 б.]

Адам мәдениет әлемін жасай отырып, сол арқылы қажеттіліктердің әлемін игереді, шығармашылықпен өзін осы әлемнің субъектісі ретінде қажеттілік әлеміне дейін дамытады. Осылайша В. Франкл атап өткендей, «адам – бүкіл қажеттілікті трансценденттейтін тіршілік иесі» [54, 106 б.]. Табиғи қажеттілік адамның табиғатты дамыту және оның мәдени әлемін құру процесінде жойылады. Қажеттілік әлемі еркіндік әлемінде жойылмай, осы архитектуроникада бағынышты орын алады және сонымен бірге өзгереді («ізгілендіріледі»). С.А. Левицкий былай деп жазады: «Қажеттілік ұғымы еркіндік ұғымын қажет етпейді, бірақ еркіндік ұғымы қажеттілік ұғымын өзінің табиғи тепе-теңдігі ретінде талап етеді» [55, 140 б.]. В. Франкл осы ойды одан әрі өрбітеді: «Қажеттілік пен еркіндік локализацияланбаған бір деңгейде; еркіндік биіктеп, кез келген қажеттіліктен жоғары тұрады» [54, 106 б.]. Демек еркіндік пен қажеттіліктің онтологиялық деңгейі бірдей емес, әртүрлі. Еркіндік табиғи қажеттілікті өз ішінен жойып, өзгертіп, таза табиғи қажеттілікпен салыстырғанда жоғары онтологиялық деңгейде болады.

Егер еркіндік пен шығармашылықтың сәйкестігіне жететін бірлікті, біз факт ретінде қабылдайтын болсақ, онда ол басқа маңызды категориялармен – мысалы, қажеттілікпен, кездейсоқтықпен қалай байланысады? Философия тарихындағы бұл мәселеге қатысты көзқарастарды алдыңғы параграфта қарастырып өттік. Мұнда біз адамның әлеуметтік қажеттілік ретінде екі формадағы ішкі және сыртқы түрін атап өтеміз. Ішкі қажеттілік дегеніміз оның жалпы еркіндігі. Еркіндік адамға қатысты қажетсіз болуы және кездейсоқ нәрсе болуы мүмкін емес. Сонымен қатар объективті көзқарасқа қарама-қайшы болатын еркіндік ешбір жағдайда табиғи қажеттіліктің жалғасы болмайды. Бұл – шындықтың басқа түрі. Адам өз әрекетінде табиғи қажеттілікті жоққа шығарады, жеңеді және мінез-құлық пен іс-әрекеттің басқа логикасын дамытады, ол – еркіндік. Еркіндік адам өмірінің «өзегі», өзінің ішкі

қажеттілігіне айналады. Табиғи қажеттілік – адам үшін сыртқы қажеттілік, ол табиғатты, оның ішінде танымдық қызметті игеруге бағытталған.

Бірақ, Гегель мен Энгельстің пікіріне қарамастан еркіндік танылған қажеттілік емес. Егер солай болса, адамды санасы дамыған бейімделгіш, тіршілік иесі деп түсіну керек. Алайда, қажеттілік танылғанымен жойылмайды. Адам оған тек аз күш жұмсау арқылы бейімделуге мүмкіндігі бар. Бірақ қажеттіліктерді тану, сондай-ақ, олар туралы білу еркіндік сәті болады. Адам неғұрлым дамыған сайын, ол соғұрлым табиғи қажеттіліктерді көбірек танып және оларды өз күшіне бағындырады. Әрине, әзірге беймәлім, әлі білінбейтін табиғи қажеттіліктер де болуы мүмкін (және олар бар да); білетін табиғи қажеттіліктері де бар, бірақ оларды әзірше игере алмайды.

Адамның мәні туралы айтатын болсақ, «Еркіндік – бұл адамның іс-әрекетінің сырттан алынған немесе енгізілген шарты емес, бұл адамның іс-әрекетінің өзіндік сипаты – адамның тәуелсіз субъект ретіндегі мәні. Еркіндік – қарқынды даму деңгейіне және осы мәннің байлығына сәйкес келетін ішкі қабілет» дейді Г.С. Батищев [52, 233 б.]. Бұл дегеніміз, адам іс-әрекетінің барлық шарттары мен жағдайлары сияқты сыртқы қажеттілік ахуалы да бірдей. К. Маркс «объективті шарттар сияқты, субъективті шарттар да... бірдей шарттардың екі түрлі формасы ғана», – [56, 347 б.] деп атап өтеді. Адам шарттарды өзінің іс-әрекетінің объектісіне айналдырады, басқаша айтқанда, ол өзін анықтайды. Егер адам шарттар мен жағдайларды өз қызметінің объектісіне айналдыра алмаса, онда ол әлі де жеткілікті түрде дамымаған. Бұл жағдайда адам тікелей немесе жанама түрде оларға тәуелді болады. Осылайша еркіндіктің нағыз баламасы – қажеттілік емес, тәуелділік болады. Бұл тәуелділік адамды қатаң жағдайға ұшырататын қажеттіліктердің спектріне жатады, ал адам оларды өз күшіне бағындыра алмайды. Осылайша, алғашқы адамдар табиғатқа да, оның әлеуметтік тұтастығына да жан-жақты тәуелді болды (бұл жерде жеке тәуелділік қатынастары басым).

Жоғарыда айтылғандарға қарағанда, еркіндік – бұл тарихи дамып келе жатқан, адам жетілдірген құбылыс екені анық. Ф. Энгельс атап өткендей, «еркіндік – тарихи дамудың қажетті өнімі. Жануарлар әлемінен шыққан алғашқы адамдар барлық қажетті нәрселерден жануарлар сияқты еркін емес еді; бірақ мәдениет жолындағы әрбір қадам еркіндікке жасалған қадам болды» [33, 116 б.]. Г.С. Батищевтің еркіндіктің мәні туралы айтқандарын біршама нақтыласақ, еркіндік, адам мәнінің даму деңгейіне сәйкес әрекеттерінен ғана емес, осы мәннің дамуынан, оның белсенділігі мен адами қарым-қатынасынан тұрады. Сонда ғана еркіндік пен шығармашылықтың сәйкестігі шынайы болады. Тек осы жағдайда ғана адам толықтай шығармашылық адам ретінде танылып, ал шығармашылық пен еркіндік адам өмірінің бір бағыттағы екі атауы болып анықталады.

Бірақ адам – қоғамдық болмыс, ол қоғамда өмір сүреді және әрекет етеді. Демек, еркіндік тек табиғатқа ғана емес, қоғамға да, яғни басқа адамдарға да қатысты анықталады. Қоғам деген «адамның өзі және оның әлеуметтік қатынастары», – [56, 222 б.] дейді К. Маркс, бұл мән деңгейінде дұрыс. Бірақ

оның болмысының мәні өзімен-өзі сәйкес келмейді. Маркстік ереже қоғамның мәніне қатысты ғана орындалады. Бұл деңгейде еркін қоғам дегеніміз И. Кант атап өткендей, «әркімнің еркіндігі басқалардың еркіндігімен үйлесімді...» болатын қоғам [57, 351 б.]. Ал К. Маркс пен Ф. Энгельс өз пікірлерін бұдан да нақтырақ айтты: «әркімнің еркін дамуы барлығының еркін дамуының шарты» [58, 447 б.] болатын қоғам дейді. Бірақ мұндай қоғам – тек идеал. Алайда, адамның шынайы мәні де, сондай-ақ еркіндікте – тек өзінің идеалына сәйкес келетін нәрсе.

Осы мәнге және сонымен бірге идеалға сәйкес еркіндік ештеңеге құрал бола алмайды деп айтуға болады. Бұл тұрғыда біз Ж.П. Сартрдың «еркіндіктің өзінен басқа мақсаты болмауы керек...» [59, 454 б.] деген сөздерімен келісуге болады. Ал Э. Фроммның «адам болмысы мен еркіндігі әуел бастан ажырамайды» [60, 36–37 б.] деген сөздері дәл келеді.

Бірақ тарих жолындағы нақты қоғамдар өздерінің мәні жағынан идеал ретінде жауап бере алмайды. Оларда тіршілік мәннен басым болды және оны шеттетуге тырысты. Мұнда біріншісінің еркіндігі екіншісінің еркіндігіне келіп тіреледі деген ескі қағида қолданылды. Немесе, біріншісінің еркіндігінің шегі екіншісінің еркіндігінің басталуына байланысты болады. Мұнда әркім еркіндікті мадақтайды, бірақ ...әдетте, тек өзінің еркіндігін мадақтайды. «Бірде бір адам, – деп жазады К. Маркс – еркіндікке қарсы күреспейді, адам көп жағдайда басқалардың еркіндігіне қарсы күреседі» [61, 55 б.]. Бұл жағдайға қатысты жағымсыз еркіндік пен жағымды еркіндікті ажырату әдетке айналған. Жағымсыз еркіндік – бұл «бір нәрседен еркіндік...», өйткені ол өзіне ғана негізделмейді, нақты нәрсеге тойтарыс беруге, оны жоққа шығаруға негізделген. Сондықтан ол үнемі осы жағымсыз құбылыспен байланысты және сол арқылы оның өмір сүруін болжайды. Сондықтан Э. Фромм былай деп жазады: «бір нәрседен еркіндік...» жағымды еркіндікпен бірдей емес» [60, 38 б.]. Көптеген адамдар жағымды еркіндікті «ненің еркіндігі...» (мысалы, сөз еркіндігі) немесе «не үшін еркіндік...» (мысалы, спортпен айналысу еркіндігі) деп түсінеді. Э. Фромм жағымды еркіндікті өте ерекше түрде түсіндіреді. Оның ойынша, «жағымды еркіндік – бұл адамның жеке басының кенеттен болатын толықтай белсенділігі» [60, 215 б.]. Сонымен қатар, ол бұл тезисті нақтылайды: мұндай кенеттіктің негізгі, маңызды құрамдас бөлігі – махаббат... оның тағы бір құрамдас бөлігі – еңбек» [60, 217 б.]. Алайда, кенеттік саналы бақылау мен реттеуге бағынбайтын процесс. Сондықтан бұл тұжырымдаманың мағынасында оны еркін деп санауға болмайды.

Шын мәнінде, еркіндік түрінің бұл оң сипаты – жалған. Өйткені, адам еріксіздіктен, тәуелділіктен бас тарта отырып, өз өмірін арнаған кез келген нәрсе түпкілікті. Сөйтіп, іс жүзінде өзін сонымен байланыстырады және соған тәуелді болады. Еркіндіктің мұндай түрі жағымсыз еркіндікке дәйекті балама болмайды, ол шын мәнінде еркіндік сияқты болып көрінетін жасырын еріксіздік қана. Дегенмен, «бірдеңе үшін еркіндік...» «еркіндік бірдеңеден...» артықтау. Сондықтан, біздің ойымызша, Г.С. Батищевтің пікірі дұрыс, ол: еркіндік – қандай да бір таза сыртқы шектеуден, «бірдеңеден еркіндік...» еркін

емес, өйткені барлық әлеуметтік шектеулер тек адамның іс-әрекеті арқылы ғана туындайды, ал «бірдеңе үшін еркіндік...» тек өзіне ғана мақсат қоя алады», деп жазады [52, 233 б.].

Сондай-ақ, еркіндік үстемдікпен, ал еркіндіктің жоқтығы, тәуелділік, құлдықпен байланысты деген ұғым бар. А. Камюдің пікірі: «Адамның еркін екенін білу үшін оның қожайынының бар-жоғын білу жеткілікті» [62, 54 б.]. Егер адамда қожайын бар болса, ол еркін емес, ал егер жоқ болса ол еркін. Мұнда қарсылық білдірудің қажеті жоқ, дегенмен, мынандай сұрақ туындауы мүмкін. Қожайыны бар адам еркін емес, бірақ қожайынның өзі еркін бе? Алдыңғы тарауда атап көрсеткендей, Гегель өзінің «Рух феноменологиясында» құл мен қожайынның диалектикасын ашып, қожайынның да еркін еместігін дәлелдегені айтылған. Н.А. Бердяев өзінің «Құлдық пен адамның еркіндігі туралы» еңбегінде шынайы жағымды еркіндік «үстемдік – құлдық» қарым-қатынасынан тыс екенін атап көрсетті.

Философияда ішкі және сыртқы еркіндіктер де ерекшеленеді. Сыртқы еркіндік деп адамның іс-әрекетін, шығармашылығын анықтайтын табиғи және әлеуметтік-мәдени шарттар мен жағдайлардың толықтай жүйесін түсіну керек. Сыртқы еркіндік – бұл адамға қатысты сыртқы құбылыс. Егер біз табиғи детерминациялар жүйесінен бас тартатын болсақ, онда сыртқы еркіндік дегеніміз – адамның өзін-өзі жүзеге асыру мүмкіндіктерінің шекараларын анықтайтын әлеуметтік белгіленген нормалар мен шектеулер, тыйымдар мен ережелер жүйесі (нақты еркіндіктен озбырлыққа, тіпті адам баласына қарсы әрекеттерге дейін). А.А. Хамидов атап көрсеткендей: «Сыртқы еркіндік – адамға белгілі бір билік, белгілі бір қауымдастық (топ, ру, этникалық топ, партия, қоғам, мемлекет), осы қауымдастықта қабылдаған нормаларға, құндылықтарға, императивтерге (қандай да бір мораль формасы, дәстүр, құқықтық нормалар және т.б.) сәйкес адамға берілетін еркіндік. Сыртқы еркіндіктің формалары – бұл шарттылықтың өнімі болып табылады немесе арнайы органдармен әзірленіп, жоғарыдан төмен қарай адамдарға таңылады. Сыртқы еркіндік жүйесіне адам құқықтары деп аталатын әртүрлі «еркіндіктер» (сөз бостандығы, баспасөз бостандығы, жиналыстар бостандығы және т.б.) кіреді.

Ішкі еркіндік дегеніміз – әр адамның жанды-рухани әлемі қабылдаған нормаларға, құндылықтарға, императивтерге сәйкес дамиды және әрдайым осы әлемнің даму деңгейіне және жетілуіне сәйкес келетін еркіндік. Ішкі еркіндік көбінесе (әрқашан болмаса да) белгілі бір топтардың, рулардың, партиялардың және т.б. реттеуші және бақылаушы әсерін, жалпы қоғамның үлесін сезінеді, олар жасаған сыртқы еркіндік ішкі еркіндіктің көрінісі мен шығармашылықтың орындалуын ынталандыруы да, бұғаттауы да мүмкін. Бірақ жеткілікті дамыған ішкі еркіндік болмаса, сыртқы еркіндік аз нәрсе және көбінесе теріс нәрсе (қоғам үшін де, еркін адам үшін де) береді. Мұндай жағдайда, әдетте, адам сыртқы еркіндікті дұрыс пайдалана алмайды. Ал – ішкі еркіндік, субъектінің әлемге деген көзқарасының объективтілігі» [63, 88 б.].

Ішкі еркіндік – бұл адамның ажырамас қасиеті, оның шығармашылық қабілеттері мен мүмкіндіктерінің деңгейіне сәйкес әрекет ету және өзін-өзі ұстау, сонымен қатар қол жеткізілген деңгейден өту (трансценденттік). С.А. Левицкий «еркіндік әрқашан берілген шеңберден шығудың жолы, жаңаға серпіліс беретін, болмысқа жаңалық енгізетін, жаңа құндылықтарды қалау және жүзеге асыру. Бұл – шығармашылықтың мәңгілік, еркіндіктің мәңгілік жастық шағы» [55, 147 б.], – деп атап көрсетеді. Яғни, нағыз еркіндік – бұл шығармашылықтың тәсілі. Ішкі еркіндік жетекші, айқындаушы болу керек. Мұндай жағдайда сыртқы еркіндік керісінше, ішкі еркіндік үшін өмір сүреді. Өйткені, біз мәдениетті және әлеуметтік қатынастар жүйесін алсақ, оны адамдар өздері жасайды, яғни оларды жасауда әркімнің ішкі еркіндігі қатысады. Мәдениет пен қоғамдық қатынастар жүйесі адам меңгерген дәрежеде сыртқы еркіндік аренасына айналады. Игерілмеген, бірақ адамның іс-әрекетін шектейтін немесе басатын нәрсе оның ішкі ғана емес, сонымен бірге сыртқы еркіндігін де шектейді. Бұл жағдайда тәуелділік, яғни кез келген еркіндіктің болмауы.

Таңдау еркіндігімен қатар ырық еркіндігі мәселесіне де тоқталсақ, алдыңғы тарауда философия тарихындағы ырық еркіндігі мәселесінің шешімі талданды. Ырықтың шешімін, сондай-ақ таңдау еркіндігі мәселесін шешуге талпыныс жасаймыз. Мұндай еркіндік ырық еркіндігіне де, таңдау еркіндігіне де байланысты емес, бірақ кейде оны таңдау еркіндігімен анықтайды. Ырық – бұл бүкіл сана емес, ол тіпті оның орталығы да болмайтын сананың «бөліктерінің» бірі ғана. Сана ырыққа жатпайды, ырық санаға жатады. Ырық санадан тыс және бейсананың кейбір элементтерін қамтуы мүмкін (оны кейде иррационалдық деп санайтыны кездейсоқтық емес). Бірақ қалай болғанда да адам, біртұтас адам қимылдайды, әрекет етеді, ырықты шешім қабылдайды. Бұл субъектінің басқа субъектілермен іс-әрекеті және қарым-қатынасы. Гегель: «егер ырық өз мазмұны бойынша ақиқат пен әділетті жақтап шешім қабылдаған жағдайда да озбырлық деңгейінде қалады, егер ол әлі де қаласа, басқа әрекеттің пайдасына да шешім қабылдайды деген бос идеядан зардап шегеді», – деп атап көрсетеді [31, 319 б.]. Сонымен қатар озбырлық жағдайында кез келген «жеке адамға ғана тиесілі тартымдылықты, нәпсіқұмарлықты, құмарлықты, озбырлықты шектеу еркіндікті шектеу болып қабылданады» [39, 92 б.].

Антропосоциогенез барысында адамның физикалық денесі ғана емес, психикасы да тәрбиеленеді. Демек, ырықты да табиғи-психикалық емес, мәдени-тарихи құбылыс ретінде де қарастырған жөн. Ырық еркіндігі тәжірибеге, білімге негізделген. Сондықтан Ф. Энгельс былай деп жазады: «ырық еркіндігі дегеніміз – бұл білімді шешімдер қабылдау қабілеті» [32, 116 б.]. Осылайша, ырық тек ішкі психикалық (әдетте эмоционалды) импульске сүйенгенде ғана емес, сонымен қатар психикадан тыс объективті шындықта, объективті логикада, яғни объективті қарым-қатынас нысаны ретінде әрекет еткенде, объектінің өзіндік логикасына бағытталған қатынас кезінде де еркін болады. Огайо университетінің профессоры Джеймс Петрик былай дейді: «Адамның ырық шын мәнінде бақытты қажеттілікті қалайды, өйткені бақыт

адамның түпкі мақсаты» [64, 91 б.]. Сонымен бірге ырық еркіндігінің нақты терең тетіктері әлі де ашыла қойған жоқ деген авторлардың мәлімдемесімен келісуге болады.

Жоғарыда айтылғандай, ырық еркіндігі тақырыбына таңдау еркіндігі мәселесі жақын келеді. Кейбір философиялық бағыттар үшін таңдау еркіндігі еркіндікпен бірдей. Әрине, таңдауды әрқашан адамның өзі жасайды. Таңдау еркіндігі туралы Гегель былай дейді: «бұл ресми еркіндік және қиялдағы еркіндік сияқты қарастырылуы керек...» [31, 319 б.]. «Еркіндіктің» бұл түрі толығымен жағымсыз. Сонымен қатар, таңдалатын спектрді де алдын ала анықтауға болады. Демек адамның таңдауы, өзінің адами болмысына сәйкес әрекет еткен кезде ғана еркін болады. Сонда таңдау толықтай еркіндіктің элементі болады, өйткені оның тағы бір қыры – ырық еркіндігі. Бірақ адамзат тарихында адамның болмысы бұған сәйкес келмейді. Адамзаттың шынайы тарихы еркіндіктен емес, тәуелділіктен басталды. Бұл көптеген ғасырлар бойы жеке тәуелділіктің қарым-қатынастары болды, Батыс Еуропадағы Жаңа заманнан бастап мүліктік тәуелділік қатынастары күшіне енгеннен кейін адамзат жаттану дәуіріне енді. Барлық тарихи және қазіргі кездегі еңбек бөлінісіне, мемлекеттің, құқықтың және адамдарға үстемдік ететін басқа да әлеуметтік күштердің болуына негізделген қоғамдық қажеттілік пен адам еркіндігі ажырасып қана қоймай, бір-біріне қатысты поляризацияланған. Бұл жағдайда еркіндік қоғамның құрылымына, оның бөлімшелерінің жүйесіне сай әртүрлі модификациялар мен формаларда әрекет етеді. Осылайша, экономикалық, саяси, құқықтық еркіндік, ой, сөз, баспасөз жиналыс, дін және т.б. еркіндіктер бар. Сондай-ақ қоғамның кейбір түрлерінде олар бір формада әрекет етсе, екіншілерінде – басқаша, кейбіреулерінде еркіндіктің бүкіл «жиынтығы» болады, ал басқаларында – тек кейбіреулері ғана болуы мүмкін.

Жеке адамға қатысты қоғам, оның ішкі қажеттілігі болып табылатын еркіндікке қарағанда сыртқы күш ретінде, сыртқы қажеттілік ретінде әрекет етеді. Ол жеке адамға міндеттер, мақсаттар және функцияларды белгілейді, олардың бәрі жеке тұлға үшін сыртқы болып табылады. Жоғарыда айтылғандай, сыртқы еркіндік – бұл қоғам құрған немесе жеке адамның қоғамнан алған шарттар жүйесі (экономикалық, саяси, идеологиялық, құқықтық және т. б.), белгілі бір дәрежеде әлеумет ішінде жеке адамның ішкі еркіндігін жүзеге асыруды қамтамасыз етеді. Бұл еркіндік (немесе бұл еркіндіктер) мемлекеттің белгілі бір орташа азаматына арналған, сондықтан адамдар мен жеке тұлғалардың әртүрлі топтары үшін әртүрлі дәрежедегі еркіндік сияқты (ал кейбіреулері үшін мүмкін ол еркіндік емес) әрекет етеді.

Ішкі еркіндік, жоғарыда айтып кеткендей, адамның ішкі, жанды-рухани әлеміне, «ішкі адам» деп аталатын әлеміне байланысты және оның жеке игілігі болып табылады [65]. Дегенмен, бұл еркіндік барлық адамдарға ортақ адамның мәні сияқты негізгі атрибуттарының бар екеніне қарамастан белгілі бір формада тек нақты бір адамға ғана тән болуы мүмкін. Н.А. Бердяев атап өткендей, еркіндікті сырттан алуға және оны таңуға болмайды және т.б. Біреу үшін және біреудің орнына еркін болу мүмкін емес. Еркіндікті әрбір жеке адам ғана

дамыта алады. Сондықтан Н.А. Бердяев атап өткендей, ол қиын мәселе. Еркіндікті, ішкі еркіндікті, әрине, әрбір адам дамытады, ол үшін адамның барлық маңызды күштері, жеке тәжірибесі, мүмкін болса адамзаттың тарихи тәжірибесі, басқа адамдарға, қоғамға, тарих пен табиғатқа нақты және идеалды қарым-қатынасы осы дамуға қатысуы қажет. Адамның ішкі еркіндігі неғұрлым бай болса, соғұрлым ол субъект ретінде дамиды.

Егер субъективтік пен субъектіліктің ара жігін ажырататын болсақ, субъективтік мазмұнда озбырлықтың элементі болады және адамды объективті болмысқа қарсы қояды. Ал субъектілік адамның жеке бастауларына, оның рухани-адамгершілік және шығармашылық игіліктеріне басымдық береді. Сондықтан бүгінгі таңда адамның субъектілігі белсенділік, плюрализм, деструктивті сипаттағы ырықты «шығармашылық» ретінде қабылданбау керек. Ақиқат жалғыз, адамдар өздерінің рухани бастауларында және әмбебап-шығармашылық мүмкіндіктерінде бірдей екенін түсіну қажет. Ақиқаттың бірлігі ең алдымен, – адамдар арасындағы ішкі, рухани бірлігі және олардың өзара түсінушілік пен келісімінің қабілеті.

Әрине, ішкі еркіндік сыртқы еркіндіктен ажырамайды; егер ол онсыз залалды болмаса, онда кез келген жағдайда оның көрінісі мен жүзеге асырылуы шектеледі. Әрине, адам өміріндегі ішкі еркіндіктің маңызы мен ролін асыра айтудың қажеті жоқ, бірақ соған қарамастан ол соңында сыртқы еркіндікті анықтаушы болып табылады. Осы түсінікпен қорытынды жасайтын болсақ, жеке адамның өмірін сыртқы еркіндік шеңберіне бейімдеуге ұмтылмай, еркіндіктің ұлғаюы немесе кеңеюі бағытында кез келген қоғамдық қайта құрулар керісінше, соған бейімделу керек. Әйтпесе, жақсы ниеттер жамандыққа болмаса да сәтсіздікке ұшырауы мүмкін.

Таңдау еркіндігіне келетін болсақ, бұл мәселеде нақты тарихи үдерістегі қоғам мен жеке тұлғалардың арақатынасы туралы жоғарыда айтылғандарды ескере отырып нақтылау қажет. Бұл жағдайда әрбір таңдау еркін бола бермейді. Адам екі немесе одан да көп нұсқалардың ішінен өзіне сәйкес келмейтін, белгілі бір дәрежеде оның еркіндігін шектейтін таңдауға тап болуы мүмкін. Сонымен қатар адамның өзі таңдауды жүзеге асыратын сана да еркін болмауы мүмкін. Кейбір жағдайда, әсіресе, тоталитарлық режимдерде, жеке адамдардың санасын жаппай идеологиялық өңдеу орын алды. Жан-жақты өңделген сана объективті еркін таңдау жасай алмайды. Мұны ырық еркіндігіне де жатқызуға болады, ол да жарнаманың, насихаттың және т.б. әсеріне ұшырауы мүмкін, сондықтан тек иллюзиялық түрде ғана еркін болады.

Сонымен кез келген шығармашылық – бұл еркіндіктің көрінісі. Бірақ еркіндік, тек шексіз бейберекетсіздік ретінде түсіндірілмесе, оның әрқашан шекаралары мен шектеулері болады. Басқаша айтқанда, ол жауапкершілікпен тығыз байланысты. С.А. Левицкий: «Нағыз еркіндік – мүмкіндіктердің жауапкершіліксіз ойыны емес, ол жауапкершілікпен жүктелген өзінің бірегей мүмкіндіктерін жүзеге асыру», – деп жазды [55, 216 б.]. Ф. Энгельс: «Барлық еркіндіктің бірінші шарты – жауапкершілік...», – деп атап көрсетеді [66, 5 б.]. Сонымен бірге С.Л. Франк та былай дейді: «шынайы шығармашылық

адамгершілік байсалдылық пен жауапкершіліксіз болуы мүмкін емес; ол шыншылдықтың адамгершілік күш-жігерін талап етеді, кішіпейілділікпен біріге отырып, жанқиярлық қызметтің қатандығы арқылы орындалады» [67, 366–367 бб.]. «Жауапкершілік, – дейді В. Франкл, – адамның қайталанбайтын және жойылмайтын құбылыстарына жатады. Руханият пен еркіндік сияқты эпифеномен емес, бастапқы құбылыс» [54, 124–125 б.]. Адамның өзі (сыртқы немесе ішкі) еркіндік болған жағдайда ғана толық жауапкершілікті ала алады және алуы керек. Егер адам сыртқы немесе ішкі еркіндіктен айырылса, оның жауапкершілігі еркін бола алмайды. Бұл жағдайда оған тек сыртқы, еркін емес жауапкершілік жүктелуі мүмкін. Бірақ бұл жердегі бір айта кетерлігі, жауапкершіліктің өзі сыртқы және ішкі еркіндік сияқты еркін де, еріксіз де болуы мүмкін. Сыртқы жауапкершілік – бұл сыртқы инстанциялар алдындағы жауапкершілік, яғни адамға сыртқы еркіндік беретіндер алдындағы жауапкершілік. Ол олардың алдында өз іс-әрекеттерінің, мінез-құлқының, істерінің нәтижелері үшін жауап береді.

Сыртқы жауапкершілік – заңды және этикалық – бұл жауапкершілік адамнан алынып тасталуы мүмкін, ал ішкі жауапкершілікті алып тастауға болмайды немесе оны тек адамның өзі ғана алып тастай алады. «Бірақ, – деп атап көрсетеді М.М. Бахтин, – кінә жауапкершілікпен де байланысты» [68, 5 б.]. Тұлға, – деп қосады ол, – толығымен жауапкершілікті болуы керек: оның өмірінің барлық сәттері уақыт ауқымында ғана емес, сонымен қатар кінә мен жауапкершілік бір-бірімен бірлікте болуы керек» [68, 5 б.]. Еркіндік пен жауапкершілік сияқты кінә ішкі және сыртқы болып бөлінеді. Сыртқы кінә – бұл ішкі жанды-рухани әлемнің алдындағы, ар-ождан алдындағы, сайып келгенде, оның адамдық болмысының алдындағы кінә. Ішкі кінә – бұл өзін-өзі сынау. М.К. Мамардашвили былай деп жазады: «...Қоғам мен тарих бізді жазалай алады, бірақ қоғам қалай жазалағанымен – айталық, бес жыл түрмеде отырды – мұнымен өмір сүруге болады, онымен өмір сүреді де. Кейде адамның өзіне бағытталған нәрсесі туралы өмір сүру мүмкін емес, яғни ол моральдық, құқықтық ережелерден туындайтын кез келген бағалаудан да маңыздырақ» [69, 16 б.]. Бұл кінә мен жауапкершіліктің шынайы бірлігі. Осылайша, адамның шығармашылығы өзінің атрибуттарымен, ең алдымен, ішкі еркіндік пен ішкі жауапкершілікке ие. Сыртқы еркіндік пен сыртқы жауапкершілік оның сыртқы жағдайлары мен сыртқы шектеулері болып табылады.

2 ҚАЗАҚ РУХАНИ МӘДЕНИЕТІНДЕГІ ЕРКІНДІК ТУРАЛЫ ТҮСІНІКТЕРДІҢ ҚАЛЫПТАСУЫ

2.1 Дәстүрлі қазақ фольклорындағы еркіндіктің бейнелері

Ежелгі заманнан қазіргі күнге дейінгі деректерге сүйенсек, кез-келген халықтың дүниетанымы, діни көзқарастары сол елдің тарихына, рухани-мәдени, саяси өміріне үлкен әсер ететін фактор болғандығына көз жеткіземіз. Еліміздегі ғасырлар бойы қалыптасқан рухани-мәдени мұралар түркі халықтарына ортақ рухани байлықтан, архетиптерінен, дүниетанымнан, ділден және т.б. бастау алады және өздерінің әртүрлі көріністерімен сипатталады. Қазақ халқы талай қилы замандарды бастан кешіргендіктен философиялық ойы да өзіндік ерекшеліктерімен дамыды. Олардың ішінде бейбітшілікте, мамыражай күйде өмір сүрген жылдар да, «ер басына күн туып, етігімен су кешкен» замандар да болды. Осының бәрі көшпелі халықтың тұрмыс-тіршілігінен, әдеп-ғұрыптары мен салттарынан, әдеттері мен мінез-құлықтарынан, сонымен қатар халық ауыз әдебиетінен, ақын-жыраулардың поэтикалық туындыларынан көрініс тапты.

Көне замандардан желісі үзілмей сақталған, әдет-ғұрыптар, ырымдар, мифтер, діни ұғымдар, ауыз әдебиеті сол замандағы қоғамның рухани мәдениетінің негізі болды. «Жазба мәдениеті сол кездегі Қазақстанда әлі кең тарай қоймағандықтан, оның тарихы мен ойлауы халықтың ауызша шығармашылығында – фольклорда бейнеленді» дейді О.А. Сегізбаев [70, 71-72 б б.]. Сонымен қатар, бұлар көне дәуірдегі қауым адамдарының дүниені танып-білуінде қалыптасқан руханият, дүниетаным еді. Фольклор қазақ халқының негізгі рухани құндылығы және ұлттық мәдени мұрасы. Бұл туралы К. Матыжанов былай деп жазады: «Фольклор – әлемдегі барша халықтардың ұлттық мәдениетінің қайнар бұлағы, тарихи жадының, дәстүрлі дүниетанымының алтын қоры, рухани жандүниесінің айнасы. Елдің ежелгі дүние танымын саралауда, өмір салты мен рухани әлемін бағамдауда одан өткен қазына, құнды да құнарлы дерек көзі жоқ. Сондықтан да ол қай халықтың болмасын этникалық тек тамырын танып, ұлттық келбетін айқындап, келешекке бағдар түзеуде ұсынатын темір қазығы» [71, 5 б.]. Фольклор қазақ халқының ұлттық бейнесін сақтап және дамытудың ең маңызды факторы ретінде айқындалады.

Қазақ халқының фольклоры әртүрлі жанрлардан тұрады: ол халықтың шығармашылығы, эпостар, аңыздар, қиссалар, ертегілер, мақал-мәтелдер, жұмбақтар. Осы жанрлардың барлығында еркіндік тақырыбы ең басты мәселе: махаббат, достық, мамандық, халықтың бостандығы, тәуелсіздік жалпы алғанда не таңдасақ та таңдау еркіндік ретінде қарастырылады. Сондықтан дәстүрлі қазақ фольклорындағы еркіндіктің бейнелерін екі бағытта: әлеуметтік-философиялық және рухани-адамгершілік өлшемінде қарастыруға ұмтыламыз.

Қазақ фольклорындағы еркіндік құбылысын зерттеудің дүниетанымдық астарларын зерделеу, қазақ мәдениетінің дәстүрлі дүниетанымдық ерекшеліктерін, оның ішінде еркіндік идеясының алатын орнын анықтау

арқылы мүмкін болады. Қазақ халқының фольклорын этноәдіснамалық көзқарас негізінде зерттеудің антропологиялық міндеттерімен шоғырланған басты мәселе адамның еркіндігі екенін көрсетеді. Ол адамның болмысын және еркіндік призмасы арқылы ойлау мен өмір салтын қалыптастырады.

Қазақ фольклорындағы философиялық дәстүрдің өзі еркін түсіндіру түріне жатады. Фольклордағы еркіндік тақырыбына арналған зерттеулерде еркіндікті түсінудің әмбебап, этникалық ерекшеліктеріне баса назар аударылады. Ғылыми әдебиеттерде қалыптасқан ұғымдар бар, мысалы, «еуропалық еркіндік», «діни еркіндік», «америкалық еркіндік» және т.б. Мұндай жағдайда «қазақ еркіндігі» деген ұғымды тұжырымдауға бола ма? Ол еркіндіктің барлық түрлері мен нұсқаларында қолдануға болатын әмбебаптық сапаға ие ме? Бұл ұғымды түсіндіру үшін адам әлемін ашудың қазақи тәсілінің терең дәстүрлеріне, қазақ фольклорына шолу жасауды қажет етеді. Еркіндік әмбебаптық сипаттағы құндылық болып табылады. Қазіргі заманауи әлемде еркіндік заңдылықпен бекітілген, бірақ, қазіргі заман философиясында еркіндік көбінесе саясат категориясында беріледі. Бірақ, саяси мазмұнға толтырылмас бұрын, еркіндік ең алдымен, терең онтологиялық және адам өмірінің мәнімен бірдей болды. Мысалы, қазақ фольклорында еркіндік құқығы априорлық ретінде ұсынылған, бірақ оны қорғауға тура келеді. Қазақ фольклорының нарративтері бізге еркіндік пен еріксіздіктің күресін көрсетеді, батырлар еркіндік үшін күреседі, сол үшін жандарын қияды. Еркіндік құқығы – фольклор кейіпкерлерінің азапталуымен сипатталады.

Қазақ халқының дүниетанымы мен әлемге деген көзқарасы әрбір кезеңде түрлі сипатқа ие болды. Эпос жанрына XV-XVIII ғасырлар оқиғалары әсер етіп, бұл дәуірде эпикалық дәстүр қайта өрледі. Қазақ халқының дәстүрлі дүниетанымындағы еркіндік рухы тарихи-әлеуметтік жағдайлар барысында жаңғыра дамыды. Еркіндік Ұлы дала халықтарының тұтастығы мен ұлттық мемлекетін орнықтыруда ең маңызды құндылық болды. Ол құндылықтар: жақсылық пен жамандық, қайырымдылық пен зұлымдық, шындық пен өтірік, өмір мен өлім қатарлы қарама-қарсы мағынадағы ұғымдар мен адам өмірінің мәні, әлемдегі орны, оның қоршаған ортамен, табиғатпен, жоғарғы күштермен, рухтармен қарым-қатынасы. В.В. Радлов айтқандай, эпостың міндеті өмірде болған жағдайды сол қаз-қалпында жеткізу емес, адам санасының бейнесін беретін армандағы әлемді жасау. Яғни эпос – бұл тұнып тұрған философиялық ой-толғау. Қазақ эпосынан басқа ешбір деректен қазақ рухын, дүниетанымын, қазақтың дүниеге қатынасын таба алмаймыз. Халық рухы, оның тарихы мен поэтикалық формадағы философиялық ойын Абай да қазақ эпосынан алған.

Қазақ фольклорындағы батырлар жыры біріншіден, халықтың рухани өмірінде, әсіресе, сөз өнерінде басты рөл атқарды; екіншіден, эпоста фольклорға тән ерекшеліктер толығырақ және айқынырақ көрінеді. М.С. Жетпісбаеваның: «Ауызша дамыған мәдениетті тарихи және логикалық даму заңдылықтарын бір-бірімен байланысты түрде қолданғанда осы рухани дүниенің сырлары мен қырлары, ерекшеліктері, өзекті қасиеттері айқындалып, мәні мен сәні көз тартып, философиялық мәні ашыла түсіп, этикалық және

эстетикалық сипаттамалары байқалады», – деген пікірімен келісуге болады [72, 120 б.]. Дәл осы эпикалық жырларда бірнеше дәуірдің болмысы, санасы, еркіндігі, түсінігі қатар жүреді және қазақ жұртының этикалық түсінік-пайымы, дүниетанымы, арман-аңсары да молынан табылады. Сонымен бірге әр халықтың идеологиялық қатынастарын қалыптастыратын өлең-жырлары, дастандары, мақал-мәтелдері, нақыл сөздері де бар. Осындай идеологиялық қатынастар арқылы адамның гуманистік, адамгершілік сезімдерін оятып, тәрбиелеп, қоғамды ынтымақ пен бірлікке шақырып отырған. Ол да ауызша халық шығармашылығында, алуан түрлі фольклорда кеңінен және терең көрініс тапқан. Қазақ халқына тән ауызша шығармашылықтың нағыз жауһарлары: «Қобыланды батыр», «Алпамыс батыр», «Қамбар батыр», «Ер-Тарғын», т.б. көлемді эпикалық туындыларда батырлық, батылдық пен ерлік, әйел махаббаты, оның адалдығы қазақ халқының қаһармандығының, еркіндігінің мәнін көрсетеді. «Бұл фольклорлық туындыларда өмір сүру идеялары арқылы қиыншылықтарға шыдап, оны жеңуге деген барлық ынта-ықыласын, күш-қуатын жұмсайды. Осындай өмірлік идеялар мен танымдық түсініктер арқылы қоғамды тәрбиелейді. Қоғамдық мүддеге айналған өмір идеясының халықтық мүддеге лайықты жүзеге асатынына сенеді» [73, 123 б.]. Батырлық жырдың негізгі сюжеті – елін, туған жерін жау шапқыншыларынан қорғаған батырдың жауапкершілігі, батылдығы, еркіндікке деген ұмтылысы жолындағы күресі бейнеленеді.

Ғасырлар бойы қазақ халқы өзінің еркіндігі мен тәуелсіздігін қорғай отырып, сыртқы жауларға қарсы қаһармандық күрес жүргізді. Қазақ қоғамының кез келген еркін мүшесі өзекті мәселелерге қалаған кезінде араласа алды. Қоғамның тұтас алғанда мұң-мұқтажы, мүддесі оның жеке өкілдерінің ойларымен қабысып жатқандықтан, олардың ойлары бір жерден шығып отырды. Қазақтың батырлық эпосы соның дәлелі бола алады. Бұл далалық демократияның, еркіндіктің өзіндік көрінісі болатын [74, 56 б.]. Еркіндікке деген құштарлық, батылдық пен ерліктің керемет күші қазақ халқын жойылудан құтқарды, әр шайқас халықтың адал ұлдары мен қыздарының ерліктеріне толы болды.

Ұлттық тәуелсіздік, адам еркіндігі қазақ халқының басты құндылығы ретінде мәңгілік маңызға ие. Еркіндік теңдікпен, қажеттілікпен, әділеттілікпен бірге қарастырылып, адамның мәні мен өмір сүру тіршілігін сипаттайды. Сондай-ақ, еркіндік адам өмір сүретін ортаны тәжірибелік жолмен өзгертеді. Еркіндік пен азаттық идеясы сонау ықылым замандардан бастау алатынын ескерсек, қаһармандық дәуірде батырлар үшін жеке отбасы, үй-іші, қалыңдық үшін күреске шығу әрекеттері жеткіліксіз болғандықтан, олардың ерлігін біртіндеп қолына найза ұстатып халықтың бостандығы, елдің бірлігі, көптің тілегі мен мүддесі үшін күресуге ауысты. Жырларда батырдың субъективтік рухы жансыз заттарды – семсер, найза, жебе, садақ сияқты кез-келген өзге бейнелерді «жандандырады». Сондықтан бұл бейнелерде қандай да бір «сыртқа ұмтылушылық» бар және бұл бейнелер оның иесінің еркіндігімен «субъективтілік кеңістігін» көрсетеді, «күшейтеді». Бұл – субъектінің ішкі

еркіндік идеясының көрінісі. Бұдан жырлардағы ерекше еркіндік, адам санасы мен ойы ғаламат және ашық түйсінуге қабілетті екені көрінеді. Сонымен қатар өз субъективтілігін өзіне құдай сыйлаған беймәлім еркіндік адамның іші-сыртында болатын қандай да бір жеке құбылыс ретінде қабылданады. Осы орайда қазақ қоғамындағы еркіндік категориясының жалпы мазмұнын талқылау барысында халық мүддесі мен еркіндігі тікелей батырлардың ақыл парасаттылығы мен іс-әрекеттеріне байланысты болғандығы анықталады. Батырлар жыры Түрік қағанаты, Оғыз хандығы, Қазақ хандығы сияқты тарихи кезеңдердің аңызға айналған эпостары – батылдықты, әскери намысты, еркіндікті, Отанға деген сүйіспеншілікті дәріптейтін туындылар.

Қазақта «Еркіндік пен ерлік – тағдырлас» деген сөз бар. Елдің ел болып қалуына сол тарихи заманның талабы: қарулы, білекті, батыл, арыстан жүректі азаматты қажет етті. Мұндай арман-мұраттарындағы батырды халық өздерінің санасында, ауызша шығармашылықтарында сомдап шығара білді. Батырлардың тағдыры, тарихи қызметі – елін жаудан қасық қаны қалғанша қорғау болды. Батырлар күнделікті күйкі тірлікке араласпайды. Нағыз маңызды істерге ғана мақсатты, мүдделі болды. Ең бастысы батыр еркіндікті таңдады, басқаларға тәуелді болуды қаламады. Бұл туралы С. Қасқабасов былай деп жазады: «...адамдар жақсы өмірді армандай отырып, «алтын ғасыр» туралы, «қой үстіне бозторғай жұмыртқалайтын уақыт» немесе елдің қиыншылығын алып кететін батыр туралы утопиялық әңгімелер, аңыздар жасайды. Бұл аңыздар мен әңгімелердің кейіпкерлері – нақты тұлғалар. Уақыт өте келе бұл әңгімелер хрестоматиялық тарихтарға айналып, олардан messiандық рөл атқаратын адам туралы, адамдарға бақыт әкелетін құнарлы жер туралы әңгімелер құрылады» [75, 175 б.].

Философиялық ойлауда еркіндік қажеттілікпен қатар қарастырылады. Қажеттілік адамның мінез-құлқына ықпал ете отырып, оның еркіне қарсы шығатын алдын ала болжау, тағдыр ретінде қабылданады. Адам еркіндікті таңдағанда, болған жағдайдың бәріне жауапкершілікті сезінеді. Егер адамда еркіндік болмай тек қажеттілікпен жасаған іс-әрекеті, оның жауапкершілігін төмендетеді. Мысалы, «Алпамыс батыр», «Қобыланды батыр», «Қамбар батыр» жырлары ежелгі рулық-тайпалық қоғамның тұсында туғандықтан, батырлар жеке басының күйін күйттеуден гөрі рудың, тайпаның мүддесін жоғары қояды. Қобыланды да, Алпамыс та, Қамбар да ел тәуелсіздігімен туған жерін қорғауды мақсат етті. «Алпамыс батыр» жыры көне грек эпосы Гомердің «Одиссея» атты классикалық поэмасы сияқты басқа батырлар жырының ішіндегі ең көнесі болып саналады. Эпоста Алпамыстың ата-анасының қартайған шақтағы бір балаға зар болып, Құдайдан перзент тілеуі олардың таңдау еркіндігімен байланысты. Ал баланың дүниеге келуі, ол отқа салса жанбайтын, суға салса батпайтын, кессе қылыш өтпейтін батыр бала болып өскені жырланады. Мұндай ажалсыздық батырға деген шексіз идеалдық түсінік және сол кездегі қоғамға керек қажеттілік болды.

Одиссейдің басынан кешкен оқиғаларын «Алпамыс батыр» жырынан да кездестіруге болады. В.М. Жирмунскийдің еңбегіндегі Алпамыс батырда жеті

жасында алғашқы батырлық ерлігін жасайды: ол он төрт батпаннан жасалған атасы Алшынбайдың ескі садағын тартады, жебе найзағайдай ұшып, Асқар тауының басын қағып түсіреді. Батыр атаның садағы Алпамыс қалмақтар еліндегі қалыңдығы Гүлбаршынды алуға барғанда некелік сайысқа қатысып және батыр кейін жеті жыл зынданда отырып Отанына оралғанда тану құралы ретінде қызмет етеді [76]. Батырдың болашақ жарын іздеп шығуы және сол сапарда біраз қиыншылықтарды жеңуі айтылады, алайда жыр соңы батырдың ел-жұртын азат етуге аттанған сапарына ауысады. Бұл жырлар жақсылық пен жамандықтың, қайырымдылық пен зұлымдықтың тартысынан тұрады, бірақ соңында жақсылық пен әділдік жеңіп, батырдың еліне, халқына, ата-анасына, туған-туыстарына жасаған жақсылығымен аяқталады. Бірақ, Алпамыс батыр жыры сюжетімен салыстырғанда ежелгі Грек жерінде еркіндік шектеулі сипатта болды. Бұл еркіндік тек еркін адамдар, полис азаматтары үшін өмір сүру формасы еді. Ал құлдардың еркіндігі шектелді, олар полис өмірінің субъектілері бола алмады.

Бұл жырлардан байқайтынымыз, батырлар жеңіліс дегенді білмейтін кесек тұлғалы, адал, қара қылды қақ жарған әділетті, еркін адам бейнесінде сипатталады. Мұндай адамгершіліктің жоғарғы императивін жеке тұлғалардың еркіндігімен жеке басының және қоғамды дамытудағы деңгейінен көруге болады. Осы жеке тұлғаның еркіндігі арқылы қоғам әлеуметтік жағдайларға бейімделіп өзінің мүдделеріне сай қайта құрылады. Сондықтан еркіндіктің таратушы субъектісі – жеке адам.

Қазақ эпикалық жырындағы батырлардың ең ежелгі өкілі Алатайлы Аңшыбай болды. С. Қондыбай зерттеулерінде Аңшыбайды – сері, қазақтардың жауынгерлік пірі деп атайды. Осы пірдің қазақ батырларына қалдырған өсиетінен еркіндік қолда болғанда оны орнымен пайдалану үлгісі айтылған.

Қарағым, Ел қорғаны болам деген талабың қайырлы болсын.

Бұл тілегінді қабыл аламын.

Аңысын аңда әр істің.

Айыра біл асықпай, тоғыз жолдың торабын.

Бойыңа біткен күш-қайрат пен ақыл-ой мен сананы.

Орнын танып жұмсай біл.

Тайғақ кешу тар жолда, бұрынғы өткен бабаның аруағы жар болсын!...

Жауынды жеңіп, ел алсаң, қатын-балаға тимегін.

Жазықсыз жанды жылатпа, тарихи тамды құлатпа [77, 163 б.]

Сондықтан еркіндік – жеке тұлғаны сыртқы және ішкі мәжбүрлеу арқылы емес, өз ісін ақылға салып ойланып, адамгершілік тұрғыда жүзеге асыру мүмкіндігі. Адамшылық мәнін сипаттайтын өте маңызды философиялық категориялардың бірі. Қазақ фольклорының мазмұны адалдық, әділеттілік, уәдеде, сертте тұру, намысшылдық сияқты рухани-мәдени философиялық құндылықтарға толы болды. Сондықтан қазақ батырлық жырларындағы еркіндік рухы қандай құндылықтармен шартталғаны қазіргі жастар тәрбиесінде жаңғыртуды қажет ететін тетіктер болып табылады.

Қаһармандық жырларда халықтың асқақ идеясын туғып көтеруші, арыстандай айбатты, жолбарыстай қайратты, ары таза, жаугершілік замандарда басқыншыларға қасқайып жалғыз өзі тура шабатын батыр тұлғасы ерекше дәріптеледі. Туған жерін, ел-жұртын қорғап, сақтау батырдың ұстанатын мұраты және идеясы болды. «Қамбар батыр» жырында болашақ батыр өз төңірегіндегі қаншама үйді аң аулап асыраумен айналысады. Жырдан халықтың жинақталған тәжірибесі, тұрмыс-тіршілігі, армандары мен еркіндікке деген ұмтылысын көруге болады. Қарапайым халықтың арман-тілегі жырдағы батыр кейіпкерді қиындықтың өткелдерінен өткізіп, кейін өз орталарында әділетті хан қылып көтерген. Осыған орай А. Тойнби: «Құрғақ даланы тек бақташы ғана меңгере алады, бірақ сол далада тіршілік етіп табыстарға жету үшін ол өзінің шеберлігін тынбай жетілдіруге міндетті, ол ерекше адамгершілік пен парасаттылық қасиеттерді өз бойында қалыптастырады» [78, 185 б.]. Батыр мен бақташыға осындай ізгі қасиеттер тән болғанда ғана табысқа жететіндігін көреміз. Адамгершілік пен парасаттылықты бойына сіңірген батырдың елі мен жерін қорғау жолында оның ерлігі, намысшылдығы, қайратты да жігерлі, батыл қасиеттері алға шығады. Әлеуметтік әділетсіздікке деген қарсылықтарын сол заманның жыршылары өздерінің шығармашылықтарында осындай батырларды бейнелеу арқылы білдірген. Сондықтан мұндай хандар мен патшалар батыр, әділетті, жоғары адамгершілікті және т.б. ізгі қасиеттермен сомдалған.

«Қобыланды батыр» жыры қазақ халқының батырлық эпостарының ішіндегі інжу-маржаны. Бұл жырдың негізгі идеясы елін қорғайтын, ру тәуелсіздігі үшін күресетін және осы жолда өзінің асқан ерлігімен, батырлығымен, ізгі іс-әрекеттерімен көзге түсетін халықтың арман-тілегінен шыққан батыр бейнесі. Халық түсінігі бойынша, хас батыр – орасан күштің иесі ғана емес, ол сондай-ақ, ештеңеден тайсалмайтын ержүрек, достыққа өте адал, ешкімге қиянат жасамайтын, қара қылды қақ жарған әділетті адам. Батыр кең пейілді және қайырымды, сонымен қатар оған аңғалдық та тән. Міне, осы қасиеттердің барлығы дерлік Қобыландының бойынан табылады. Қобыланды – халық армандаған идеал батыр. Оның бейнесінде елді қорғаушы батырға керек ең ізгі қасиеттер жинақталған. Батыр сондай болса екен деген арман-қиялын халық қаһармандық эпос пен оның бас кейіпкері арқылы бейнелеп, сомдап отырған. Ол қайратты, ержүрек, мейірімді, өмірсүйгіш, адамгершілік негізінде тәрбиеленген, сол арқылы халықтың алдында өзінің жауапкершілігін түсінеді және өзінің перзенттік борышын парасаттылықпен орындайтын тұлға. Жоғарыда айтқандай, батыр сол кездегі қоғамның қажеттілігі. Қоғамдағы адам еркіндігін, азаттығы мен бостандығын сақтауға өмірін арнаған ержүрек ұлан.

Жырда жаудың бейнесі де ірілендіріліп, сомдалып көрсетіледі, себебі халық батыры осал дұшпанмен күреспейді, алты жасар Қобыланды ең алғаш Құртқаны аларда қызылбастың қырық бес ерімен шайқасады. Сол сияқты денесінен оқ өтпейтін Көбікті, Біршымбай, Ноғайлы жұртын қан жылатқан Қазан – бұлардың бәрі нағыз жаужүрек, қорку дегенді білмейтін, орасан күшті баһадүрлер.

Қазақ десе оқ атқан,

Қабағына қар қатқан,
Кірпігіне мұз қатқан,
Он екі күнде бір жатқан,
О да айтулы ер еді,
Қызылбастың елі еді [79, 53 б.]

Алапат күшті жауды жеңу арқылы Қобыланды өзін тек ғаламат батыр ғана емес, елін, ата-мекенін қорғаушы нағыз халық ұлы екенін дәлелдеп шығады. Адам болмысына қатыстының барлығы, соның ішінде жақсылық пен жамандықтың күресі әмбебаптық қарама-қарсылықтар контекстінде қарастырылады. Дастандарда батырларға зұлымдықпен күресу миссиясы жүктелген. Осы дәстүр «Қобыланды батыр» эпосында да сақталған. Оның батыр ретіндегі іс-әрекетінің барлығы қыпшақ жұртының мүддесін көздейді. Ол Қазанға қарсы жорықта қырық мың атты қызылбастың әскерінің қоршауына түскенде, өзінің жауға жұмсар қаруымен серттесіп:

Толғамалы ақ сүңгі,
Шанша алмасам, маған серт!
Қанға тойсаң саған серт!
Бұлғары садақ, Бұқар жай.
Тарта алмасам маған серт!
Бел күшіме шыдамай
Беліңнен сынсаң, саған серт!
Ата алмасам, маған серт)
От алмасаң саған серт!

.....

Ата-анам сүйген ақ денем

Оқ дарытсаң саған серт!» [79, 34 б.] – деп өзіне жігер береді. Еркін елдің азат өскен батырының еркіндік рухы жауға шабумен шартталған. Ол өзінің батырлық рухы арқылы қорқу, тайсалу сияқты сезімдерін жеңе білді. Өйткені, жыр елдің тұтастығы, бірлігі, еркіндік пен әлеуметтік азаттық, жеке тұлғалардың биік рухы, асқақ жігері мен төзімділігі және төзбеушілігі тәрізді экзистенциалдық категориялар төңірегіне топтастырылған. Мұнда еркіндік идеясы орталық ұстынға айналған. Ырық күші толықтай жетілген тұлға дәрежесіне көтеріледі. К. Ясперстің «шекаралық жағдай» ұғымымен сай шынайы адам болмысы өлім мен өмір арпалысы кезінде ғана ашылады. Қазақ батырлары ел-жұртының болашақтағы тағдыры мен еркіндігіне өзінің жауапкершілігін сезініп, түсінігі мен қалауына сай адамгершілікті қадам жасайды. Ал жауапкершілік сезімі басқа адамдармен бірге өмір сүру қажеттілігінен туындайды. Бұл адамның өз ісіне жауапкершілігінің жоғары екенін білдіреді. Экзистенциализмдегі еркіндік – бұл сана еркіндігі, тұлғаның рухани-адамгершіліктік көзқарасын таңдау еркіндігі. Адамға таңдау еркіндігі о бастан берілген. Адам адамгершілікті таңдағанда оның ақылы мен санасы емес, ішкі әлемі, яғни ішкі «Мені» қатысып, таңдау арқылы іске асады. Өйткені адам таңдауға ерікті, бірақ сол таңдауына толықтай жауап беруге міндетті. Бірақ ол қоғамның да, жоғарғы күштердің де алдында жауап бермейді.

Өз ісі үшін тек өзі ғана жауапты. Ал өз ісі үшін біреуді кінәлап, сол жолға басқалар итермеледі деп есептейтіндер ең төменгі адам деп санады Сартр [80, 442 б.].

Қобыланды он сегіз күн дегенде қырық қақпалы Қазанды бұзып-жарып кіреді. Қақпаның аузын аштырып, малды айдап, олжаға кенеледі. Оны қоста жатып көрген Қияттың әскерлері:

«Қобыланды елге барғанда,
Қаланы өзім алдым дер,
Олжаны өзім салдым дер,
Босқа келіп, бос қайтты
Қияттың мың сан нөкер дер.
Әлі кімге жетер, – деп –
Қобыланды елге сау барса,
Қадіріміз кетер, – деп –
Жалғыз атты Қыпшақты

Өлтіріп кетсек нетер деп», – [79, 34 б.] батырға жамандық ойлайды. Бұдан адамзаттың зұлымдық пен әділетсіздік әрекеттерге барып, азғындық жолына түсуі лезде екенін, қайырымдылық бар жерде зұлымдықтың да қатар жүретіні көрінеді. Адам табиғатынан гуманды, адамсүйгіш, бірақ ол қателеседі. Адамның адамгершілігі оның даналығында, сол даналық арқылы ғана қайырымдылық пен зұлымдықты ажырата алады.

Адам өз еркіндігін дұрыс пайдалана алмаған кезде оның теріс жолға түсуі өте оңай. Еркіндік бар және оны сақтау бар, сақтау үшін сақтану бар деген логикалық ой туындайды. Адам теріс жол, өзімшіл ниеттерді таңдаған жағдайда, жоғарғы ерік оны «жазалайды» және оның имандылықты, рухани еркіндік пен адамдық абыройды жоғалтуына себепші болады. Сондықтан халық өз қалауындағы батырды қанша дәріптегенмен, оның әділетсіз істерін қолдай қоймаған. Мысалы, Қобыланды Қазанды жеңіп, Желөкпе Қараманға ілесіп, тыныш жатқан Көбіктіге шабуыл жасағанын халық құптамайды, сондықтан да ол оп-оңай жау қолына түседі. Оны ұйықтап жатқан жерінде Көбікті торлап алып, Қараман екеуін зынданға тастайды.

Сонда Қобыланды:
Қызылбастың елінде
Қол-аяғым байлаулы
Пенделікпен жатырмын.
Жазым болып, көз жұмсам,

Кім жоқтайды, беглерім?– деп толғанады [79, 81 б.]. Бас бостандығынан айрылып, торыққан адамда жалбарыну сезімі арқылы діни сенімі оянады. Қобыланды Жаратушыға сыйынып, өзінің пірін еске алады. Батырлар жырында «жеті кәміл пірі» көмекке келеді деген ұғым қалыптасқан. Ол батырды әрқашан желеп-жебеп жүреді. Пірлері жайлы ұмытса, сәтсіздікке ұшырайды деп сенген. Қазақ эпосындағы батырлардың істеген істерінде Құдай мен рухтың басшылығы астарланып жеткізіледі. Бұл субъекті мен объектінің, адам мен табиғаттың, субъективті рух пен Құдайдың осындай арақатынасы әлемнің

күпия бастауларымен тікелей байланысын, әлеуметтік ақиқаттың мистикалық динамикасын, ал философиялық ұғымда қажеттілік пен еркіндік бірлігін, ақыл-ой еркіндігі мен оның жалпымен байланысын көрсетеді.

Бұдан мынандай сауал туындайды: қажеттілік адамға еркіндік бермей-тінін біле тұра, Құдай туралы қажеттіліктің үнемі үстемдігі адамға еркіндік бере ме? Батырлар жырының қалыптасу тұсында адам өзінің қам-қарекетін түсіне бастады, ал Құдай ұғымын адам еркіндігімен байланыста қабылдады. Діни көзқараста еркіндіктің абсолютті бастауы – Құдай. Шынайы сенім арқылы адамның мәні, тіршілігінің мақсаты анықталады. Мысалы, исламдық мифологияда адамның тағдыры «тағдыр тақтасына» жазылған. Оның жасаған әрбір жақсылықтары мен жамандықтары кейінгі тағдырына әсер етеді, яғни адам өзінің іс-әрекеттерімен өзінің болашағын анықтайды. Бірақ, ислам канондары бойынша адам тағдыры кейде адамның өз таңдауына да байланысты дей отырып, адамға жаңа үміт пен жаңа мүмкіндіктер береді. Адам еркіндігі осындай онтологиялық императивтермен белгілі бір шеңберде шектеледі, бұл да шартты шектеу мен жауапкершілік. Алдыңғы тарауларда айтып кеткендей, еркіндік пен жауапкершіліктен басқа күнә бар. Ол адамның ішкі жандүниесінде, рухани әлемінде өмір сүреді. Яғни өзінің ар-ұятының алдында, өзінің адамдық болмысының алдындағы күнәһарлықты сезінуің, ол өзіңді өзің сынауың. Жырдың идеясы өмірде жоқ және болуы мүмкін емес нәрселерді дәріптеу емес, керісінше, тіршілікте болатын, болуға тиісті ақиқатты бейнелеу.

Қазақ эпостарында батырдың сүйген жары, жорықта мінген тұлпарының бейнесі де идеалды сипатта дәріптеледі. Мысалы, Алпамысқа – Байшұбар, Қамбарға – Қарақасқа ат, Тарғынға – Тарлан үнемі қолқабыс етіп, көмектесіп отырады. «Ер қанаты – ат», қазақ эпосындағы батырға қауіп-қатер төнгенде тұлпар атқа тіл бітеді. Қобыландының қаһармандығы ең алдымен осы тұлпары Тайбурылдың көмегімен жүзеге асады. Ол атой салып жауға шауып, жалғыз өзі жаудың самсаған қолын қырып тастайды. Қобыландының осыншалық ерлік жасауы, жауды жапыра қыруы бір адам арқылы берілген халықтың күші деуге болады. Қобыландыны ерлік іске бастаған, рухтандырған да халық, халықтың намысы, олардың тәуелсіздікке деген ұмтылысы. Батырдың тағы бір адал көмекшісі Құртқа сұлу, ол қазақ ұғымындағы идеал әйел. Қобыландының Тайбурылын мәпелеп бағып-қағады және әрқашан кеңесін беріп, керек кезде батырдың ақылшысы да болады. Құртқаның болашақты болжай алатын қасиеті бар, осы қасиетінің арқасында батырдың алдында қандай қауіпті жағдайлар күтіп тұрғанын айтып, сақтандырады. Мұның бәрі эпикалық батырдың тағдыры, осы жыр арқылы батырдың атын, оған таңдалған тұлпар туралы, оның болашақ тағдыры және өмірлік жары туралы білеміз. Ал Қарлыға Қобыландымен бірдей дәрежеде ерлік көрсетіп, батырлардан асып түспесе кем түспейтіні суреттеледі. Алаш көшбасшысы Ә. Бөкейхановтың 1899 жылы «Туркестанские ведомости» газетінде жарық көрген «Қобыланды жырындағы әйелдер бейнесі» атты мақаласында: «Әйел бостандықта, еркіндікте болмай, ұлттық сана ешуақытта да тәуелсіздікте өмір сүрмейді. Әйелдің қоғамда өз

орны болуы керек, оны адами құқықтан айырған ұлт ешқашан өркениетке жете алмайды» [81, 161 б.], – деп атап көрсетті. Қазақ қыздарының еркін де, батыл іс-әрекеті эпикалық жырларда олардың бойындағы қастерлі қасиеттерімен айшықталады. Қазақ эпостары идеясындағы адам болмысының еркіндігі – рухани еркіндік, психологиялық еркіндік, табиғи еркіндік, саяси еркіндік, мәдени азаттық сияқты мәселелерді туындатады.

Батырлық эпосымен қоса қазақтың рухани мәдениетінде лирикалық эпостың маңыздылығы зор болған. Ерлікті қастерлеген халқымыз, адамның бойындағы терең де, тұнық сезім – махаббатқа да ден қойып, оның ұрпақтарға қажет қасиетті рухани күш екенін сезе білген. Қыз Жібек пен Төлеген, Баян Сұлу мен Қозы Көрпеш сияқты кейіпкерлер табиғи сезімнің шыңына шыққан образдар. Олардың ынтызарлығына тәнті болған халық таза мөлдір махаббат жөнінде ой толғағанда, оларды мысалға келтіріп отырған, келер ұрпаққа үлгі етіп, адал сезімнің мұратына айналдырған [82, 58-66 бб.] Мысалы, М.Ж. Көпейұлы нұсқасындағы «Қозы-Көрпеш» [83] лиро-эпостық поэмасында екі жастың қосылуына әуелі ескі әдет-ғұрып кесе көлденең тұрса, сол жауыз күшке қарсы шығудың қажеті жоқ деген тұжырым жасауға бола ма? Әрине, жоқ, себебі халық түсінігінде олардың жарқын бейнелерінен қол жетпес, ертеңгі нұрлы болашақтың сипаты елестейді.

Жырда Баянның әкесі Қарабай дүниеқоңыз, рақымсыз, біртоға адам болып бейнеленсе, Қозының әкесі Сарыбай керісінше, жомарт, адал, ел-жұртқа қайырымды, ізгі жан ретінде сипатталады. Сарыбай Қарабайдың өкпесінен кейін киелі аңды атпаса, мүмкін тірі қалар ма еді? Осы тұста «Қоймадың бір маралды атып бер деп, Мұнша қатты сөз айттың маған, жаман» деген Сарыбайдың сөзінен жазмышқа, тағдырға мойынсұнудың көрінісін байқаймыз. Сарыбай өлгеннен соң Қарабайдың опасыздығы соншалық, жетім балаға қызымды бермеймін деп, берген уәдесін бұзып, басқа елге көшіп кетеді. Бұдан ол қоғамдағы қазақ қыздарының еркіндігі шектелгенін аңғарамыз. Дәстүрлі қоғам салт-дәстүрлері кей тұстарда әйелді ырқына жібермеді. Бұдан әйел сол замандағы дәстүрлі қоғамның құрбаны болғандығы байқалады. «Құдай басшы, күрең ат жолдасым-ды, Баянға қылдым құрбан бұл басымды. Жан барында іздейін сүйген жарды, Бір өлген соң білемін тұрмасымды» деген Қозының сапары мен қазаға ұшырауы, Қодар құлдың опасыздығы, Баянның кек алуын бейнеленеді. Бұдан адам болмысының ырқы белгілі бір деңгейде махаббатпен шартталатынын көреміз. Махаббат адам еркіндігінің адамшылық шегін ашып көрсететін өлшем. Экзистенциалистер тұжырымдағандай «Махаббат деген қамқорлық», ол адамның мағынасыз еркіндігінің белгілі бір шектерін тежеп, эгоистік пиғылға жол бермей, тек өзінің ғана емес, өзгенің де қамын ойлап өмір сүру қажеттілігін айғақтайды. Махаббат сезімі адам болмысына тән, басқаны да ойлауға, соған деген сезімнің болуына мүмкіндік беретін эмоционалдық күш.

Сүйікті ұлын алыс сапарға жібергісі келмеген анасы әртүрлі әрекеттер жасап, алып қалғысы келеді. Баласының алдында тұрған қауіпті кедергілерді айтып «Жасыңнан ақ сүт берген, қарағым-ай, Мені кімге тапсырдың?» дейді. Қозының бұл сапардан бас тартпайтынын біліп, ел алдындағы борыштарын

есіне түсіреді, бірақ Қозы үшін ер жігіттің намысы мен жарына деген ыстық махаббаттан артық бұл дүниеде ештеңе жоқ деп біледі. Қозы Көрпеш пен Баян сұлу өздерінің еркіндікке ұмтылуымен көптеген ғашықтардың арманын білдірсе, екінші жағынан сол кездегі әділетсіз күштерге қарсы күреседі. Шынайы махаббаттың күші екі жасты өз бақыты, өз тағдыры, өз арман-тілектерінің жолында бастарын құрбандыққа шалуға апарды.

Батырлардың биік беделі, жетістіктері мен қиын-қыстау кездердегі шешімімен тұлғаланады. Өйткені, оның әлеуметтік тұлғасы, әлеуметтік рөлі сынға толы. Батырдың әлеуметтік келбетін халық, әрбір ұлыс таңдаған ірі тұлға, оның адамгершілігі сөзінде тұратын, сенімі мен еркіне, ой-парасатына бағынатын, елі мен атамекеніне деген сүйіспеншілігі арман-мақсаттарымен ұласып күшті және өлшемсіз болатын құндылықтардан тұрды. Батыр жан мен тәннің, сенім мен рухтың жоғарғы үйлесімін көрсетті, осы құндылықтарды адамдық қатынасқа бағыттады. Осылай адамдық қасиеттердің рухани және әлеуметтік өлшемін көтеріп, рухын биіктетті.

Батырлардың қаһармандық бейнелері көбінесе жақындарының, өз халқының өмірі мен Отаны үшін құрбан болу идеясымен және осындай құрбандықты өзінің таңдауына байланысты. «Өмірі өзін емін-еркін ұстаған қазақтың дүниеде қорқатыны бостандықтан айрылу болған. Абақтыға қамалу ол үшін өлімге тең көрінген. Соғыста қорқу, үрку дегенді білмеген. Ата-бабасынан қалған оның бір ерекшелігі соғыста өлемін деп қорықпаған. Оның қорқатыны тұтқын болмау, зынданда отырмау, не құл болмау» [84, 46 б.], – дейді белгілі ғалым, академик Д. Кішібеков. Қазақ батырлары үшін еркіндік жоқ жерде өмірдің мәні де болмайды. Жаугершілік заманда өздерінің басын құрбандыққа шалып, қан майданда қаза болғаннан артық өлім жоқ деп есептеген және өлімнің өзін өмірдің мәні деп түсінген. Өйткені, халықтың болашақтағы тәуелсіздігі, елдің еркіндікте өмір сүруі батырлардың жанкешті ерлігіне, күресіне байланысты еді. Батырлар рухының еркіндігі, олардың батырлығы мен ішкі жандүниесінің кеңдігі ұлан-ғайыр аумақтағы көріністерімен, әскери жорықтарымен суреттелген. Жалпы қазақ фольклорындағы еркіндік құбылысын зерттеу, адамның тәуелсіздік алу процесі мен оның іс-әрекетіне жауапкершілікті сезіну қабілетімен бейнеленетіндігі көрінеді.

2.2 Қазақ ақын-жырауларының шығармашылығындағы еркіндік түсінігі

Қазақ ақын-жыраулары көбінесе көшпелі қазақтың көзқарасы мен мәдениетіндегі еркіндік пен күрестің мәні мен маңызын анықтай отырып қоршаған ортаға, көрші елдерге және шекаралас аумақтарға деген көзқарасты, еркіндік мұраттары мен айналасында болып жатқан оқиғаларды бағалау, рухани ынталандыру, идеялардың қалыптасу үдерісін айқындады. Олардың шығармашылығы негізінен ізгіліктік пен батырлық, этикалық, уағыздық, ел мен жерді қорғау, ұлттық құндылықтарды сақтау сияқты рухани басымдықтарға толы болды. Ақын-жыраулар даналық дүниетанымдық үрдісте терең ойлы философиялық тұжырымдамаларымен қоғамдық сананы жетілдіруге өз

үлестерін қосты. Қазақстан Республикасы Президенті Қ.-Ж.К. Тоқаев өзінің «Тәуелсіздік бәрінен қымбат» деген мақаласында: «Бостандық бізге оңайлықпен келген жоқ. Ата-бабаларымыз азаттық жолында арпалысты. Талай зұлмат замандар мен нәубеттерді бастан өткерді. Осының бәрі халықтың есінде сақталып, ұрпақтан ұрпаққа берілуге тиіс» [85] деп атап көрсетті. Сондықтан да ғасырлар қойнауынан жеткен ақын-жыраулардың қалдырған осы мұралары арқылы бүгінгі ұрпақ өзіне рухтандырушы күш алады.

Қазақ ақын-жырауларының поэзиялық шығармашылықтары халықтың философиялық-дүниетанымдық, рухани-адамгершілік мәдениетінің қалыптасуында ерекше орын алады. Олар Ұлы даланың әлемге деген қатынасы мен дүниетанымының рухани-адамгершілік негіздері мен құндылықтық жүйесін жасады. «Қазақ руханилығында, біз, діни идеяны да, жүйелі кең құрылған мифологияны да таппаймыз, онда тек аңыздар мен эпостар, мақалдар мен мәтелдер, ертегілер мен мысалдар, жыраулар поэзиясы ғана бар» дейді Ө. Қодар [86, 130 б.]. Қазақ халқының руханилығы оның тарихи процесінде пайда болды. Ал көшпенді қазақта табиғатқа, ғарышқа «зияныңды тигізбе» деген ерекше қатынас болды. Бұл орта оған тек қана өмір сүретін орта емес, оның ішкі «Мені», оның өмірінің мәні болды. Мұндай көзқарас халық болмысының субстанциясын құрайтын ерекше руханиятын қалыптастырды.

Жыраулар дүниетанымдарына тән ерекшелік – еркіндік ел тұтастығы, ел бірлігі мәселелерімен бірге қарастырылады. Олар қазақ даласында ұлт-азаттық, әлеуметтік мәселелерді ашық көтеріп, отаршыл саясатқа қарсы шықты, саяси-әлеуметтік рухты биіктетіп, азаттық идеясын қолдады. Халықтың ұйтқысы, хандардың ақылгөйі болған жыраулар дүниетанымы, моральдық-этикалық қағидаттары әлі күнге дейін өз өзектілігін жоғалтқан жоқ. Ақын-жыраулар жаугершілік заманда жорықтарға шығып, ерлікті, елдікті мадақтап, ерлікті көпшілікке паш етті және кейде қолбасы, кейде ел бастады. Өйткені ерсіз, батырсыз ел де, жер де жетім. Сондықтан ақын-жыраулар үшін ер дегеніміз – елдікті жалау еткен батыр, дана, әулие, асыл адам. Бұл азаматтық борыш, тұлғалық адалдық, ел бостандығын, атақоныс пен атамекенді қорғаудан, Отанды сүйуден туындаған асқақтықтың белгісі. Бұл көшпенді қазақ халқының еркіндік көрінісі және еркіндік ата-бабадан жалғасып келе жатқан құбылыс болғандықтан еркін адам ғана өз халқын оның мақсат-мұраттарына жетелей алады. Сондықтан өткен ғасырларда өмір сүрген ақын-жырауларымыздың сөз саптау дәстүрінен сөз еркіндігі мен ой еркіндігінің теңдігін көреміз.

Көшпенділер өркениетінде кез келген адам өзін еркіндікте сезінді, өйткені көшпенді халықтың өмір сүру салтына байланысты қоғамда қатал тәртіп орнату мүмкін емес еді. Қазақ қоғамындағы хандық биліктің өзі далалық демократия ретінде қатал тәртіп орнатуға бағытталмады. Ж.Б. Ошақбаева өзінің зерттеулерінде былай деп жазады: «Көшпенді халық үшін еркіндік қандарына сіңген қасиет болу керек. Ақын-жырауларымыздың, шешендеріміздің сөздері осы халық еркіндігінің көрінісі» [87, 36 б.]. Сөйлеу дәстүрінің дамып, жетілуіне әрине, сөзсіз еркіндік қажет. Ақын-жыраулардың идеяларындағы «еркіндік – адамды өзіне қалайда бағындыруға тырысатын сыртқы құбылыстарды жеңу»

[88, 10 б.]. Бұл идеялар бүгінде тәуелсіз Қазақстанның мемлекет болып қалыптасуына рухани негіз болып табылады.

Ақын-жыраулар тек саяси-әлеуметтік еркіндік қана емес, өмірмәнділік-тұрмыстық еркіндік мәселелерін де тереңнен зерделейді. Белгілі ғалым Г.Ж. Нұрышева атап көрсеткендей: «Қазақ философиясының сипаты негізінен алғанда, экзистенциалдық, яғни өмірмәнділік мәселелер мен ғұмыр кешудің сан алуан қырларына көбірек арналады» [89, 28 б.]. Олар өмір мен өлім, жақсылық пен жамандық, өткен және қазіргі заман туралы философиялық пайымдаулар жасады, соғыстарға да қатысып, қастарындағы жауынгер серіктерін жырға қосты, тарих пен оқиғаларды өздерінің ұлағатты толғауларында баяндады. Адам тұрмысы мен тіршілігі, жанұядағы сыйластық сияқты экзистенциалдық ой-толғаныстар да белгілі бір деңгейде адам еркіндігі мәселесіне ауысып отырды.

XV ғасыр енді ғана есін жиып біртұтас халық екенін сезіне бастаған қазақ халқы үшін күрделі, қиын сәттерде ынтымақты арттыру өмір қажеттілігі еді. Жоғарыда айтып кеткендей, дастандардан батырларымыздың елі мен жерін қорғап, өздерін құрбан еткенін көрсек, Асан Қайғыдан данагөйліктің, мемлекеттің жұмысына өз ықпалын тигізген үрдістерін табамыз. Асан Қайғы бірнеше этикалық ұғымды нақтылады және философиялық моральдің даму бағытын анықтап берді. Оның «Жерұйықты» аңсауы – қазақ философиясындағы әлеуметтік-философиялық тақырыпты дамытса, оның дүниетанымы – әлем мен табиғаттың үйлесімін сақтап, адамның араласуын қажет етпейтін дамудың ішкі қозғалысы бар дүниетүсініктің үлгісін қалыптастырды. Асан Қайғы әлемде ізгіліктің немесе зұлымдықтың салтанат құруы адамдар арасындағы немесе адам мен табиғат арасындағы өзара сыйластықтың болуына, не болмауына байланысты деп есептеді.

Ойшылдың мақсаты – дүниенің сырын аша отырып, адамның қоршаған ортаға құрметпен қарауын, адамның барлық ниеті мен әрекеті, асқақ сенімнанымы, әділдікке бағынуы тиіс екенін айтады. Қоғамдағы әділдік, адамдар арасында ізгі әрекеттер, өзара сыйластық пен түсіністік бар болғанда ғана мүмкін болады. Асан Қайғы халық үшін туған ер, ол рухы биік ұмтылыстар жасап, жеке бастың емес халықтың ертеңіне шын жүрегімен қайғырып, оны ішкі жандүниесімен сезініп, бар ғұмырын сол жолға арнады. Асан Қайғының толғауларында Отанға, туған жерге деген тың идея, қазақ үшін «атамекен», «туған ел» деген дүниетанымның діңгегі қалыптасты. Көзбен көргенді ақылмен екшеп, келешектің келбетіне көкірек көзімен үңілді. Оның өмір бойы іздегені халқына қолайлы мекен болды. Өйткені, халық атақоныста ғана еркіндікте, тең құқылы және бақытты болады деп сенді. Рухани-адамгершілікті, әлеуметтік-утопиялық идеяны көтеріп, халықтың ой-пікірінің, жаңа арман-мақсаттардың қалыптасуына зор ықпалын тигізді.

Көлде жүрген қоңыр қаз
Қыр қадірін не білсін,
Қырда жүрген дуадақ
Су қадірін не білсін!

Ауылдағы жамандар
Ел қадірін не білсін!
Көшіп-қонып көрмеген
Жер қадірін не білсін!
Көшсе, қона білмеген,
Қонса, көше білмеген,
Ақылыңа көнбеген

Жұрт қадірін не білсін! [90]. Ол Жерұйықты іздеу барысында көшпелі өркениетті құтқару үшін адамдарды табиғатқа, дүние құбылыстарына зер салып, жердің қадірін, әсем табиғатты аялауды насихаттап, жүрген жеріне сипаттама беріп отырған. Мұндай сипаттаманы XVIII ғасырдағы «Өтеген батыр» жырынан да кездестіруге болады. Жоңғарлардың 1734 жылғы екінші қайтара соққысынан қатты күйзеліске ұшыраған оңтүстік қазақтарының қайғысынан кейін Төле бидің шалғай жерден елге жайлы, малға қолайлы қоныс іздеуге жібергенде Өтеген батыр:

«Мен табамын – табамын,
Бұлақ аққан жерлерді,
Көгі көктеп, гүл жарып
Құрақ атқан жерлерді.
Төрт түлікке ыңғайлы,
Толқын көлі, тоғайлы,
Көгінен нәубет, жерден нұр,
Құлап жатқан жерлерді
Жұт болғызбай, құт қонған,
Қой үстіне боз торғай,
Жұмыртқалап, бақ қонған,
Сүйікті қазақ халқына,

Ұнап жатқан жерлерді» – деген екен [91, 9 б.]. Бұл жерде Асан Қайғы мен Өтеген батырдың іс-әрекетінің түпкі мәні – халықтың бірлігі, халықтың еркіндігі, аумақтың тұтастығы ғана емес, мықты, біртұтас ел болып, өзін-өзі сақтап, дами алатынын көрсетеді. Олар қазақтың Ұлы даласын оңтүстіктен солтүстікке, шығыстан батысқа дейін шарлап шығудағы мақсаттары – халық алдындағы парыз, борыш деп білді. Адам үшін өмір сүруге қолайлы жер жәннатын іздеді. Ел тыныштығын армандаған ойшылдар, мал баққан көшпендіге тек бейбіт тіршілік керек екенін ұққан.

Асан Қайғы елмен елді жауластырмай, татуластырып, достастырып, бейбіт өмір сүру қағидасын ұсына отырып, қазақ мемлекеттілігінің дипломатиялық мектебін қалыптастырды және бұл процесте халықты басты орынға қойды. Адамдарды бірін бірі құрмет тұтып, қадірлеп ынтымақты болуға шақырады. Асан Қайғының шығармашылығындағы еркіндік мәселесі ізгілік пен зұлымдықтың күресі, оның философиялық бағыты, яғни, еркіндікке ұмтылу болды.

Есті көрсең, кем деме,
Бәрі түйғын табылмас.

Қарындасын жамандап,
Өзіңе туған табылмас.

.....

Өлетұғын тай үшін,
Көшетұғын сай үшін
Желке терің құрысып,
Әркімменен ұрыспа,
Ашу – дұспан артынан
Түсіп кетсең қайтесің
Түбі терең қуысқа... [92, 17 б]

Еркіндікпен пен әсемдікті сүйетін қазақ халқы үшін Асан Қайғы хан сарайында жүрген ақылгөй қарт қана емес, кең байтақ Ұлы даланы жан-дүниесімен игеріп, өмірді барынша шеберлікпен түсіндіріп, өмір философиясының өзекті мәселелерін тереңдеп зерделеген ойшыл. «Оның дүниетанымы экзистенциалдық мазмұндағы ойлар мен анықтамаларға негізделгендіктен өзінің ойын қайғырып жеткізеді. Дүниетанымдық ұстанымдары өмір және өмір сүру философиялық категориялармен беріледі. Асан Қайғының дүниетанымы көрнекті ойшыл Қорқыттың дүниетанымымен астасып жатыр деуге болады. Қорқыттың «Қайда барсаң Қорқыттың көрі» деген фатализм тұжырымдамасы ойшылдың «қилы заман» концептуалды идеясына сай келеді» [93].

Асан Қайғының басты тақырыбы – жердің құндылығы. Өйткені, көшпелі халықтың ментальді түсінігінде еркіндік пен туған жер ерекше маңызға ие. Ол туралы ойшылдан «Көшпенділерді білмейтіндер жердің құнын қайдан білсін» деген асыл сөз қалған. Бабамыздың бұл ойын бүгінгі күні Қазақстан Республикасы Президенті Қ.-Ж.К. Тоқаев былай жалғастырады: «Егемендігіміздің мәңгілік ұштағаны – Алтайдан Атырауға, Алатаудан Арқаға дейін кең көсілген байтақ жеріміз, ананың ақ сүтімен бойымызға дарыған қастерлі тіліміз және барлық қиындықтардан халқымызды сүріндірмей алып келе жатқан береке – бірлігіміз. Біз осы үш құндылықты көздің қарашығындай сақтаймыз», – деп атап көрсетті [85].

XVIII ғасыр – «ақтабан-шұбырынды» деген атпен қазақ тарихында мәңгілік есте сақталған сұрапыл жылдар сол кездегі қазақ философиялық ойының идеялық бағытына зор ықпал етті. Қаһармандық уақыттың шексіз жалғасуы мүмкін емес еді, өйткені ескі жаудың (бұрынғы жоңғарлар) орнына, одан да қауіпті күштер келіп дәстүрлі уақыттың мәңгілікке кеткені ойландырды. «Батырлық дәуірлерге қарамастан Асан Қайғы армандаған «Жерұйық» пен «Жиделі Байсын» Ақырзаманға ауысты. «Жоңғар шапқыншылығынан «Ақтабан шұбырынды» деген ат қалса, кейінгі патша отаршылығы дәуірі халық басына орнаған «Зар заман» деп бағаланды. Сол зары көп тар заманды ашына жырлаған қазақ ақындары Шортанбай мен Дулат жыраулар еді» [94, 4 б.]. Яғни, М. Әуезовше айтқанда, «...орысқа бағынып, ноқтаға бас иіп, асаудың жуасып, алыптың басылған уақыты...» [95, 142 б.], ертеңгі күнге деген үміт отының сөнген кезі еді.

Зар-заман идеясы қазақ халқының болашағынан түңілген уақыттың мөрімен басылды. Тарихи сын сағатта патшалық Ресейдің отаршылдық өктемдігі басталғанда билік үшін күрес пен жұтқа байланысты ішкі дағдарыс қайшылығы бұл дәуірдің ақындары Шортанбай Қанайұлының, Дулат Бабатайұлының, Мұрат Мөңкеұлының және т.б. шығармашылығына түрткі болды. «Бастапқыда дала еркіндігі мен рулық демократияның туын жоғары ұстаушы апологеттері болған «батыр-жыраулар» поэзиясында ерте түрік және ноғайлы дәуірінен мұра болып қалған патриотизм мен бірбеткей өрлік өз орнын сақтап қалғанымен, өткенге деген ностальгиялық сағыныштың, туыс халықтардың тарихи тағдырларының жолайрығы тұсындағы шарасыздық көңіл-күйдің басым екендігі аңғарылады. Кейінірек, бұрынғы көзсіз ерлік пен батырлықтың, гедонизмнің (бұл дүниенің қызығы-мен шаттанудың) орнына күнделікті күйкі тірлік жырлана бастайды. ...Алайда бұл жырлардың астарында терең философиялық мән-мағына мен адамгершілік мазмұн бар», – дейді Б. Сатершинов [96, 191 б.]. Сондықтан Зар заман дәуірін рухани сілкіністің, еркіндік сарынның, халықтың бастан кешкен тағдырының сипаты ретінде қарастыру керек.

Отаршылдықтың кері әсерлері Ұлы даланы иеленіп келген, табиғатынан батыр мінезді, бостандық пен еркіндікті қастерлеген қайсар халықтың дәстүрлі әдет-ғұрыптық және әдептік жүйесі, мінез-құлқы өзгеріп, қой мінезді момынға айналды. Ресей империясының отаршылық саясаты қазақ даласын рухани жағынан күйзеліске ұшыратты, оның діні мен діліне, әдет-ғұрпына, салт-дәстүріне нұқсан келтірді. Халық тәуелсіздігінен айырылып, бодандықтың құрсауына түсті. Соның нәтижесінде қазақтар құнарлы, сулы, нулы жерлерінен айырылып, шөл, шөлейт жерлерге көшірілді, тек малшаруашылығымен айналысқан елге күн көру өте қиынға соқты. Ел ішінде «шаш ал десе, бас алуға» дайын, жылпылдаған жағымсыз, өзімшіл, екіжүзді, озбыр адамдардың мерейі тасты. Соның салдарынан тамыр-таныстық, жүгенсіздік, парақорлық өріс алды. Ұлттық мінез-құлықта жағымсыз қылықтар: жасқаншақтық, жағымпаздық, жалпақшешейлік өрбіді. Бұл «құлдық психологияның» пайда болуына әкелді. Бұл туралы Дулат:

«Дуан салып ішінен,
Айырып қуат күшінен,
Ақ патша десе үрпиіп,
Оянып шошып түсінен,
Аға сұлтан қазының
Ел сілкінді ісінен.
Ауылдың атқа мінері –
Жемтікке қонған күшіген,
Өзі тойса мәз болды,
Ел іргесін сақтамай [92].

Осы сипат алған теріс пиғыл қазақтар арасында сіңісті бола түсті. Ол әрине, еркіндігінен ада болған құлдық сана көрінісі еді. Тәуелсіздікті ту етіп көтеретін ерлердің аздығы, бірлікті ұйытып отырған білікті тұлғаның жоқтығы

және әділетті ақ жол көрсететін бидің кемдігі, мұның бәрі орыс отаршылығынан туындаған қасірет. Отаршыл саясат, ең алдымен ұлттық рухты жаулады, одан кейін діннен, тілден айырды, ұлттық салт-дәстүрді аяқ асты етті. Осындай көріністің куәсі болған ақын ашу-ызамен, өшпенділікпен кектене жырлайды, өйткені елдің сенім артқан ер тұлғасы езге айналған заман ертеңгі күнге деген сенімді жоғалтты. Дулат шығармасында сол замандағы ұлттың ішкі болмысы, дүниетанымы және өмір сүру қағидалары көрініс тапқан. Бұл жол ел болудың жолы емес екенін, жол айырығында тұрған елдің таңдауы өз қолында екенін көрсетті.

Зар заман ақындары өз тұстарындағы мәдени кеңістіктегі құндылықтар өзгерісіне қарсы шықты. Ақындар ізгілікке шақырған белсенді субъект ретінде көрінді. Ойшылдардың замана жайлы өзіндік таным-түсінігі, көзқарастары, таным субъектісі мен объектісінің арақатынасын және мәдени ахуалға сай нысандардағы ақиқатты іздеу әдістері өзгеше сарында жырланды. Олардың өткір сыни ойы мен «сарыуайымшылдығы» тек Қазақстанның әлеуметтік, экономикалық және саяси жағдайынан ғана туындаған жоқ, сол замандағы бүкіл қазақ халқының субъектілік рухын соншалықты нәзік ұққандығынан туындады. Сондықтан өздерінің шығармаларында халықтың әлсіздігі туралы емес, қайта көшпенділікті көрші халықтар үшін оңай олжаға айналдырған қылықтарымен жанның жағымсыз қасиеттері туралы айтты.

Зар заман ақындары Дулат Бабатайұлы, Шортанбай Қанайұлы, Мұрат Мөңкеұлының философиялық мұраларының негізгі идеялары мен философиялық ойының өзегі тәуелсіздік үшін күрес және агрессиялық отаршылдық саясаттың жойқын күштерінен қазақтардың ұлттық мүдделерін қорғап, қолдау болды. Олардың шығармашылығындағы ең басты құндылық адам еркіндігі болды. «Жүдеген елді жұбатқысы келеді, ел түгелімен көңілі кірбең, ғарып сияқты, сондықтан жұмсақ қолмен ұстап, жылы сөзбен келіп, көңіліне қонатын ұғымдай ақыл айтпақшы» [97] – деп М. Әуезов бағалаған бұл заман өзгеше хал ахуалға ие болды және бұл қайғы басқа түскенде, қайраткер ақындардың ой-пікірі ортақтасып, рух шақырған, салт-дәстүрді сақтап қалуға үндеген, бірлікке бастаған кезең еді. Ақын-жыраулар даналық дүниетанымдық үрдісте терең ойлы философиялық тұжырымдамаларымен қоғамдық сананы жетілдіруге өз үлестерін қосты.

«Зар-заман» ақындарының шағымында феодализмге де, еуропалықтарға деген өшпенділік те, қоғамды кері бұруға деген ұмтылыс та болмады. Олардың мұны дәстүрлі қоғамдағы еркіндікке кісен салынып, тәуелділікке түсе бастаған халықтың тағдыры мен болашағы болатын. Еркіндік пен бодандықтың, еуропалық дәстүрден енген жаңа тәртіптердің шегіне жете шиеленісуі зар заман ағымы ақындарының шығармалары арқылы пайымдалды. Ойшылдар халық мүддесін қорғайтын ел үшін құрбандыққа баруға дайын батырлықты, батылдықты, ерлікті, даналық пен әділеттілік сияқты адамдардың адамгершілік қасиеттерін, сондай-ақ, табиғи ақыл, сақтық, қайырымды жан, жомарттықты жырлайды. Сонымен қатар елдегі этикалық құндылықтардың құлдырауын, ислам канондарынан алшақтауды көрген ойшылдар ұлттық құндылықтарды

дәріптеді, ал еркіндік осы ұғымдар төңірегіне топтастырылды. Бұл еркіндік туралы өмірмәнділік толғаулар экзистенциалды, ол тұрмыс философиясына және адам өмірінің мағынасына келіп тіреледі.

Дулат Бабатайұлының (1802–1874) бүкіл шығармашылық мұрасының негізгі идеясы мен өзегі патриотизм, тәуелсіздік, адамның еркіндігі үшін күрес болды. Ол «Сандықтас» деген өлеңінде:

Мынау азған заманда
Қарасы – антқор, ханы – арам,
Батыры көксер бас аман,
Бәйбіше – тантық, бай – сараң,
Бозбаласы – бошалаң,
Қырсыға туды қыз балаң,
Нары – жалқау, кер табан,
Құсы – күшіл, ат – шабан,
Жырғалаң жоқ, жобалаң,
Ебі кеткен ел болды,

Енді қайда мен барам?! – деп дағдарады [92, 134 б.]. Өз замандастарының бойындағы жаман қасиеттер туралы ой толғады. Дулат ел болмысынан шошынғанымен, туған жерінен, өскен елінен безінбейді, оны алға жетелеген күш – отаншылдық рухы болды.

Атам қонған кең далам!
Мені сендей қызғанар
Бауырында өскен қай балаң!
Көл қорыған қызғыштай
Сен десе салам байбалам...
Өксігіңді ойласам,
Ұйқы беріп, қайғы алам... [98, 81 б.].

Дулат ақын өкініш пен қайғыға берілмей, иесі азғанмен киесі кетпеген атамекенін жырының арқауы етті. Сондай-ақ, елдің жағдайына, халықтың қасіретіне басқаны кінәлай бермей, өзінде кінәлай отырып, заман илеуінде кеткендей сезінеді. Оны мына жолдардан көруге болады: «Күнәм жойқын, тәубәм аз, Тіршіліктен не таптым. Дүние – жемтік, мен – төбет, Соны бақпай, не бақтым. Ырылдасып әркіммен, Не қапқыздым, не қаптым [98, 105 б.] – деп өзіне-өзі көңілі толмай ел кәдесіне жарадым ба, жарамадым ба деген күдікті ойдың кейбір тұстары оның мақсатының зор, міндетінің ауыр екендігін айқындайды. Ақын шығармаларында ел теңдігі мен ел еркіндігін армандаған ер азаматтың қасиетін бойына сіңіру өскелең ұрпақтың міндеті екенін айтып, жастардың жігерін қайрайды, намысын жаниды, тағылым-тәлімдікке тәрбиелейді. Ол – ұлттық сананы оятуға ұмтылған, елдікті жырлап, бірлікті толғаған, отаршылықты сынаған, ұлттық рухтың ұлы жаршысы. Дулат – бостандық, келер күнді шығар күндей аңсаған, еркіндіктің, тәуелсіздік сарынының тұңғыш ақыны.

Дулат және басқа «Зар заман» ақындары отаршыларға қарсы күресті идеологиялық тұрғыдан негіздеді. Кенесары Қасымовтың жеңілісі бүкіл қазақ

халқына терең қайғы мен ауыртпалық әкеліп, елдің жүрегі мен санасында жаңғырып, ұзақ уақыт бойы өзінің бостандығы мен тәуелсіздігіне қол жеткіземін деген үміті үзілді. Қазақстанның Ресейге қосылуын ол барлық зұлымдықтың басы, қазақ халқының кедейленуі мен құлдырау дәуіріне ықпал етуші деп есептеді. Дулат шығармашылығында ұлттық құндылықтардың ығыстырылуы, қазақ халқының таным-түсініктеріне сай келе бермейтін «құндылықтардың» енуі, ғасырлар бойы ата-бабамыздан қалған өркениеттің күйреуіне алып келгендігі ашылып көрсетілген. Жалпы қазақтың философиялық ой-пікірі, мәдениеті адамгершілік негіздерге толы, қоғамдағы, табиғаттағы адам орнын анықтауды арқау еткен адамгершілік мәселелеріне назар аударатын дәстүрлерден ада емес. Қазақи дәстүрлер – ділдіктің, тілдің, діни рәсім-салттың терең қатпарлары мен ағымдарынан құралған ерекшеліктер мен тұғырлар [99, 460 б.].

Зар заман ақындарының ірі өкілдерінің бірі Шортанбай Қанайұлы (1808–1881). Ол Қазақ даласының Ресей империясына қосылғанын қаламады. Осы үдерістерді қазақ өмірінің негіздерін бұзып, исламның қасиетті институттарын қорлауға себеп болған өзгерістер деп қабылдады.

Шошқаның етін қақтаған,

Құбылаға бақпаған

Атасының малындай

Арақты ас қып сақтаған –

Кәлимасыз көпірге

Кіріптар қылдың Қүдіретім! [92, 219 б.]

Жақсылық пен жамандық, ұят пен арсыздық мәселелеріне ерекше маңыз берді. Уағыздық және өнегелілік өлеңдер жазды.

Шортанбай түсінігінде халықты құлдыққа айналдырудың ең тиімді жолы оны сенімінен айыру болды. Дінді қорғауда өлеңді қару еткен Шортанбай туралы Т. Кәкішев: «Шортанбай – ...зар заманның зор да адуынды ақыны, гөй-гөйді мейлінше шегіне жеткізе, шындық деңгейінде айтып, зарлап кеткен қоғам қайраткері, ірі идеолог. Онда діндарлық та бар, отаршылыққа қарсылық та бар» [100, 127 б.], – дейді. Қазақ философиялық ойы діни тұрғыда дамығаны белгілі және осы арқылы моральдық-этикалық бағыттарға тартылды. Ислам дініне тән жанашырлық пен мейірімділікке, аяушылық пен адамгершілікке шақыру жыраулардың шығармашылық мұрасында өзінің жарқын көрінісін тапты. Сондықтан Дулат мұсылман бола отырып, Аллаға мойынсұну және қызмет ету тек қана парыз емес, адам үшін үлкен қуаныш, бақытының кепілі деп санады.

Надандық пен арамдық, жауыздық пен қатыгездік, дүниеқоңыздық пен сарандық, залымдық пен қулықтың пайда болуы, олардың дүниеден орын алуы, адам жанының рух тазалығының алтын кілті – діннің адам бойынан алшақтауында деп түсінді. Бұдан қоғамдағы тектілік пен шалағайлықтың, парасаттылық пен пасықтықтың орны алмасып, адам сенімнен шығады. Бұл құлдырау адам өмірін төзгісіз етеді дейді Шортанбай өз ой-толғауларында. Ол Алладан асқан құдірет жоқ, бәрі Алланың бұйрығы арқылы болады деп сенді. Шортанбай қазақ отбасындағы дәстүрлі тәрбиелік құндылықтардың

құлдырауын, сыйластық, құрмет сезімдердің жоғалып бара жатқанын ақырзаман ретінде бағалаған. Адамдар арасындағы достық, сыйластық, мейірімділік пен қайырымдылық қатынастар құлдырап кері кеткен заман болмысын суреттейді.

Шортанбай мұрасындағы басты мәселе уақыт пен заманға шағымдану емес, адамды жамандыққа жетелеген, шындыққа тұсау салынған, жақсыны ұқпаған, озықты өнеге тұтпаған, жеке бастың қамын жоғары қойған, адамның азғындығын, өзімшілдігін, соқыр сенімнің салдарын надандықпен қатар қойып жырлайды. Ойшыл кішінің үлкенге, ұлдың әкеге, қыздың анаға, әйелдің күйеуіне деген құрметсіздік қатынасына келіспей, осының бәрін айыптап, қатал сынады. Ол дәстүрлі құндылықтардың орнына келген отарлық нормалардың жалғандығына назар аударады:

Заман қайтып оңалсын?
Адам қайтып қуансын?
Жандарал болды ұлығың,
Майыр қалды сынығың.
Айырылмастай дерт болды,
Нашарға қылған зорлығың,
Кінәзді көрдің жырыңдай,
Тілмашты көрдің биіңдей.
Дуалды көрдің үйіңдей,
Абақты тұр көріңдей.
Байлар ұрлық қылады,
Көзіне малы көрінбей,
Билер пара жейді екен,
Сақтап қойған сүріндей.
Заманның түрі бұзылды
Текеметтің түріндей [101].

Бұдан субъектінің ішкі әлемі, субъективтілік туралы түрік, ислам түсініктерінің қосындысынан туындаған өз уақыты үшін жаңа идеяларды, жаңа қатынастарды көруге болады.

Ал Мұрат Мөңкеұлын (1843–1906) ата қонысы тарылып, көшпелі мал шаруашылығымен айналысатын жайылым азайған елдің тағдыры қатты алаңдатты. Ойшыл өз заманының әлеуметтік теңсіздіктерін суреттеп, халықтың адамгершілік қасиеттерден айырылғанына күйзеледі.

Заман азып не қылсын,
Ай орынан туады,
Күн орнынан шығады,
Бұның бәрі адамнан

Адамның азған белгісі [102, 144 б.] – деген ақын заманды бұзған – адамның өзі екенін ашып көрсетеді. Мұрат пайымдауында адамның жан дүниесі жеке басының қажеттілігін ғана көкसेп, күйбің тірліктің қамы басты мәселеге айналғанын айтады. Оның мақсаты халықтың еркіндік туралы ойын қозғау. Әрине, ойшылдардың түпкі мақсат-мүдделері елдің татулығы,

тыныштығы мен ұлттық құндылықтарымыздың сақталуына ұйытқы болу еді. Патшаның отаршылық қыспағынан әбден күйзелген халықтың жұтқа ұшыраған келбеті, қарапайым халықты жөнге салып, алдын бастар көшбасшының жоқтығы Мұраттың жырларының арқауы болды. Сонымен қатар халықты текті тұқымнан шыққандар ғана басқару керек екенін айтады, өйткені, тектілік – рулық, генетикалық қатынастардың жоғарғы деңгейі, оны сақтап қалу дәстүр жалғастығы, ұрпақтар арасындағы тазалық. Тәуелсіздіктен айырылған ақыр заманның әлеуметтік сипатын бейнелейтін бұл көріністі ол былай сипаттайды:

Қара кісі хан болды,
Қоспақтан туған қортықша
Қатарға шығып нар болды.
Асылзада баласы,
Дәулеті кетіп қолынан,

Қоңсысына құл болды!» [92, 363 б.]. Ақынның «Үш қиян», «Сарыарқа» толғауларында еркіндікті аңсаған елдің туған жерді еркін жайлаған кезеңдеріне деген сағыныш жатыр. Экзистенциалдық жағдайлар, адам өмірі, тұрмыс пен тіршілік ету, жанұя мен ондағы сыйластық, жастық пен кәрілік туралы ой-толғаныстар да белгілі бір деңгейде адам еркіндігі мәселесіне келіп ойысады.

Сонымен қазақ дүниетанымындағы азаттық идеясы тек жаугершілік пен елдікке ғана арналған жоқ, онда өмірмәнділік-тұрмыстық еркіндік мәселелері де қозғалып отырды. Көркемдеу арқылы ақын-жыраулардың қоғамға моральдық, адамгершілікті ықпал жасауын, оны иландыру стилін даралаймыз. Қоғамның нақты өкілінде, қоғамда өзін өзі қалай ұстаудың, өзі ұмтылған және өзі қалаған мұрат және әлдеқандай әлеуметтік мақсатты таңдау еркіндігі сақталынады. Гегель былай дейді: «Ақындық, шығармашылық табиғатты тура көшіру емес. Поэзия, терең мағынасында, шынайы, киелі, асыл өнер. Ақын барша құбылыстар мен заттардың негізін ұғып, түсінетін асқақ рухтың иесі. Ақын табиғаттың әдемілігі мен әсемдігін тұтастыққа негіздейді де, қайдағы бір күдіреттің ерекше белгісі ретінде қабылдайды» [103, 190 б.]. Ақын-жырауларда сөз бен ой жаңа мазмұнға, жаңа мағынаға ие, олар сөздің мағынасын сипаттау ісінде еркіндіктің шекарасын, өз данышпандығының мүддесіне орай образдар мен ойлардан қысылмайды.

Адам әдептілік пен адамгершілік заңдарын өзінің жетілуіне, ақиқатқа, жақсылыққа, бақытқа және сұлулыққа қарай қозғалысын өздігінен дамытудың негізі деп қабылдайды. Олардың өмір сүру тәсілдері, біріншіден, адамның ішкі рухани кеңістігі мен болмыстық мазмұнын кеңейтті, екіншіден, еркіндік пен бостандыққа деген талпынысты тұрақтандырды. Қос процестің қарқыны мен ауқымы біртіндеп қазақтың өзін-өзі тануы мен өзін-өзі табуын жеделдетті, жаңғыртты.

Адам бойындағы теріс пиғылдарды сынға алған «Зар заман» ақындарының туындыларынан қоғамға орасан зор зиян әкелетін осындай жағымсыз қылықтарға қоғамдық сананы қарсы қоя білудің шебер үлгілерін көреміз. «Ақын-жырауларға тән ерекшелік неде? Олар, біріншіден, өз заманының ақыл-парасатты, белсенді, беделді азаматтары; екіншіден, халықтан

суырылып шыққан ойшыл философтары, үшіншіден, рухы биік, сезімі пәкті, әділ қазылыққа жүгінген тектілер. Олардың биік кісілігі мен кәсіптілігі, а) асыл және өткір сезімталдығында, жүйрік туған зердесінде, көкірек көзі ояу алғырлығында, ашық санатында; ә) халықтың өмірлік ерекшелігін бейнелеу мен пайымдау формаларын әрқалай өрнектеу шеберлігінде» [99, 28 б.].

Қазақ ақын-жырауларының ойлау тәсілінің өзі еркін бастамаға негізделген. Олардың пайымдауында ырық – әлдеқандай жалпыға ортақтық, өйткені ырық субъективтік, сонымен бірге объективтік. Олардың туындыларында ырық образдар мен кейіпкерлердің сипаты, қуаты және бірлігі, идеялық-көркемдік, танымдық және дүниетанымдық мазмұн мен кеңістіктің бүтіндігі, этикалық және рухани контекстер оған тәуелді болып тұратын басымдық ретінде көрініс тапты.

«Зар заман» құбылысы негізінен поэзиялық туындыларда өрбіді. Ол қазақ қоғамында отаршылдықпен келген өзгерістерге қарсылық ретінде пайда болды. Бұл тарихи кезеңнің этникалық, саяси-әлеуметтік келбетін жан-жақты зерттеген Б. Омарұлы: «Зар заман» поэзиясындағы ұлттық мінездер жиынтығы сол дәуірдегі оқиғалардың, қоғамдық өзгерістердің адам санасына әсерін байқатпай қоймайды. Мұның бәрі отарлаушылықтың қысымын көрген қазақтың мінез-құлқын сонау көшпенді кезеңдегі еркін қазақтың іс-әрекетімен салыстырған кезде айқын аңғарылады. Ал зар заманның өзі өткен мен бүгінгіні салмақтап-саралаудың арақатынасынан туған ағым екені белгілі. Сондықтан бұл ағым қазақ тағдыры, ұлт мінезі, ұлттық таным ұғымдарымен берік сабақтас», – деген тұжырымдар жасады [104, 226 б.]. Зар заман кезеңі жай ғана поэтикалық формадағы әлемді ерекше түсіну ғана емес, ол қоғамдағы қайшылықтардың түпкі астарын сезінуден пайда болған азаматтық позицияны танытатын өзіндік философиялық түйін, тұжырым, дүниеге көзқарастар жүйесі еді.

Қазақ жырауларының дүниетанымында адамның өздігінен дамуы ішкі тылсым кеңістікпен байланыста ашылған. Адамның рухани дамуында объектілік қана емес, әлдеқандай тылсымдық бар; жасампаз жанның өзіне ұқсас әлемдегі еркі, естілігі, еңсесі бір-бірімен үйлесіп жатады. Содан этиканың негізгі объектісі – моральдық сана, тұлғаның өз мінез-құлқы мен іс-әрекеттер үлгісі саналы түрде бір мезгілде талданады және іріктелінеді. Одан рухани тәртіп тұрақталады. Рухани тәртіп мінез-құлықтың тар шеңберлері мен тұрмыстық дегейдегі қарапайым пікірталас дағдыларынан, ұйғарымды түсіндіру мен шектеу талабынан анағұрлым ауқымды және ықпалды.

Адамның еркіндігі мен тәуелсіздігі оның өзін-өзі жетілдіруге, рухани күш-қуат пен кеңістікті дамытуға, сол арқылы әлемнің тұнық бірлігін қабылдайтын қабілетті жетілдіруге ұйытқы болады. Ал ойдың өзіндік және әлеуметтік жолдарын жетілдіру тұрақты талпыныс барысында ғана нәтижелі болуы ықтимал. Сонымен бұл тарауда еркіндіктің әртүрлі түсініктері пайда болды: еркіндік – гуманизм, еркіндік – жеке таңдау, еркіндік – даналық, еркіндік – әлемді сыни түсіну, еркіндік – әділеттілік. Жалпы ақын-жыраулар шығармашылығындағы еркіндік идеялары қазақ ойының философиялық ағымындағы еркіндіктің тұжырымдық көзқарасын қалыптастырады.

2.3 Қазақ ағартушыларының философиясындағы еркіндік идеясы

XIX ғасырдың екінші жартысында қазақ қоғамындағы әлеуметтік өмірдің әртүрлі қабаттарында шоғырланған дәстүрлі көзқарастарды жаңа кезеңнің ағымын ескере отырып, қайта қарастыру мәселесі тұрды. Егер «Зар заман» өкілдері дәстүршілдікке бой ұрса, XIX ғасырдағы ағартушылық білім мен ғылымды бақытқа жеткізетін күш-құрал ретінде жоғары қойды. Өз халқының төл мәдениетін заман ағымына сай бейімдеу арқылы, жалпыадамзат мәдениеті желісіне қосу уақыттың талабы еді. Қалыптасып келе жатқан қазақ ағартушылығының өкілдері қазақ философиялық ойының прогрессивті дәстүрлерінің берік іргетасын қалады, олар дүниетанымдық мәселелерді көтеріп, қазақ халқының рухани мәдениетіне үлкен өзгерістер әкелді. Қазақ ағартушылығы – осы дәуірдің ірі ғалымдары мен интеллектуалдарының пайда болуымен белгілі болған бірегей философиялық ұлттық құбылыстардың бірі болып саналады. Өйткені, ол ұлттық түсініктер мен әлемдік мәдени мұралар арқылы адамның бірегейлігі мәселесін көтерді және қазақ дәстүрі мен жаңашылдық бірлігінің парадигмасын қалыптастырды. Бұл дәуір осы қозғалыс өкілдерінің табиғатты, әлемді ғылыми таным арқылы тануға, адам мен қоғамның санасын өзгертуге, жаңғыртуға деген құлшыныстарын көрсетті. Білім берудің құндылықтық түсінігін қалыптастыруға, мәдени тәжірибеге қол жеткізуге бағытталған ағартушылық жүзеге асырыла бастады.

Ағартушылық, білім адамның сыртқы және ішкі еркіндігінің жағдайы, оның себебі, біз әлемді танимыз және ондағы адамның орны «біріншіден, білімнің арқасында, екіншіден ішкі рухында» [105, 398 б.]. Ал адамның рухы – оның руханилығы мен еркіндігінің алғышарты. Адам мен қоғамның санасын анықтауға негізделген белсенді тәсілді дамытқан И.Г. Фихтенің идеясы бойынша «білім өзінің ішкі формасы мен өмір сүруінде еркіндіктің болмысы» дейді [106, 400 б.]. Білімнің іргелі сипаты адамның әлеуметтік табиғатын түсінуге бағытталған. Яғни адам өзінің ішкі, шығармашылық өнімділігіне ие бола отырып, әлеуметтік және рухани белсенді болады. Бұл қабілеттілік рухани-тәжірибелік жағдайда адамның әрқашан жаңаруына, оның рухани, шығармашылық күшінің артуына ықпал етеді. Әлемнен және өзінен, басқа да «Мендермен» өзара әрекеттесе отырып өзінің «Менін» жеңе алады. Заманауи адамның рухани-адамгершілігін оятатын қажеттілік және оның Құдайға, жарық әлемге, қайырымдылық пен адамшылыққа оралуын қамтамасыз ететін бағыттар адамның әлемдегі орны, оның жеке тұлғалығы мен ғарыштық мақсаты, экзистенциализм тұрғысынан өмірлік жолында еркін адамгершілікті таңдау арқылы өз тағдырын жасау барысындағы адамның ішкі тәжірибесі. Егер адам білімге жабысып, оны иелік ететін зат сияқты қараса, ол өзінің тәуелсіздігі мен еркіндігінен айырылады, білімді догмаға айналдырады. Сонымен қатар оның кеңістігінен сыни ақыл, сыни ойлау және әлемді түсіну деген ұғымдар жоғалады.

Жаңа дәуірде пайда болған ағартушылықта рационалистік парадигма үстемдік етіп, табиғатты ақылмен «бағындыру» принципінен аса алмаса, Қазақстандағы ағартушылық біршама өзгеше болды, олардың мұраттары бір-

біріне сай келмеді. Батыс ағартушыларының өкілдері өз қоғамының сұранысына жауап беретін нарықтық құрылысты объективті идеализация-ласа, қазақ ағартушылығы қазақ халқының еркін, әділ және елдегі саяси өмірге толыққанды араласуын қамтамасыз ететін білімге негізделген, сауаттандырылған қоғамның тәуелсіздігі үшін күресті. Олар Еуропадағы сияқты тап пен сословиеге бөлмей, жалпы халықтың, ұлттың атынан сөйледі, бұл оларды басқа нәтижелерге алып келді. Тарихшы Т. Төлебаев: «ол кезеңдегі қазақ зиялылары қазақ жерінде ...капиталистік қатынастардың дамуымен қалыптасқан күрделі модернизациялық құбылыс барысында өз халқының жаңа жағдайға бейімделу мүмкіндіктері мен тиімді жолдарын іздестіруге ұмтылды, жеке топтық немесе таптық емес, жалпы ұлттық мүддені жоғары қойды, отарлық жағдайдағы халқының құлдық дәрежеде қалуын емес, басқалардан кейін қалмауын, экономикалық, тіпті саяси және рухани еркіндігіне қол жеткізу тәсілдерін ойластырды», – деп көрсетеді [107, 13 б.]. XIX ғасырдың екінші жартысында қазақ қоғамында пайда болған мұндай ағартушылықты Еуропаның өркениет жетістіктерін экономикалық қатынастан қоғамдық институттарға дейін белсенді қабылдаған Ш. Уәлиханов, Ы. Алтынсарин, Абай шығармаларынан байқауға болады. Олар халықты сауаттылыққа, білімділікке, еңбекқорлыққа, жаңа өмірге, жасампаздыққа шақырды.

Ағартушылық және білім беру мәселесі адамның еркін адам ретінде дамуы үшін жасалатын жағдай. Бұл кезеңде өз ұлттық бірегейлігінің шегінде, ағартушылар бастаған басқа мәдениетті, басқа философиялық ой кешуді қабылдауға негізделген жаңа дүниетанымды қалыптастыру тенденциясы пайда болды, бұдан біз діни плюрализм идеологиясының, мәдени әртүрліліктің бүгінгі күнгі заманауи бастаушысын көреміз. Қазақ ағартушылығы дәуірі кезеңінде бабалар рухани мұраларының мәні мен мазмұны толық сақталды және ұлттық мәдениеттің гуманистік бағыттары әрі қарай өрбіді. Ағартушылар дүниетанымы бойынша адам барлық қарым-қатынастарда зор маңызға ие болды. Олардың ең басты жетістігі қазақтарды орыс және еуропалық мәдениетпен жақындасудың мәдени негізін дайындады. Осы арқылы әлем мәдениетінің жетістіктерімен танысып озығынан үлгі алуға бағытталды.

Қазақ ағартушылығының эволюциялық дамуы күрделі, қайшылыққа толы кезеңді басынан кешірді. Бұл үдеріс тек тарихтағы қоғамның дамуымен ғана емес, қазақ халқының тағдырын түбегейлі өзгерткен саяси құбылыстармен байланысты дамыды. Қазақ халқы үшін дамудың болашағын таңдау жолында аңсаған тәуелсіздікті де, мемлекеттілігін де жоғалтқан кез еді. О.А. Сегізбаев өзінің «Қазақ философиясының тарихы» атты еңбегінде қазақ ағартушыларының идеялары туралы былай дейді: «оларды жетелеген күш қазақ қоғамының аристократиялық топтарының Қазақстанның Ресейге қосылуын немесе одан бөлектенуін өздерінің пайдакүнемдік пайдалануға деген ұмтылыстары емес, қалыптасқан ахуалды қазақ халқының тарихи прогреске тезірек жетуі және оның ортағасырлық артта қалудың шырмауынан ең қысқа мерзімде құтылу мақсаттарына қолдануға деген ыстық ықыластары еді» [70, 155 б.].

Отаршылықтың мәдени-әлеуметтік ортасының бір нәтижесі, оның мәдениетімен танысып, сол арқылы еуропалық өркениетпен сусындаған қазақ ағартушылығы әлемдік ағартушылықпен ортақтаса отырып дербес құбылыс ретінде дамыды. Бұл ағартушылық идеологияның басты ерекшелігі – оның азаттыққа, еркіндікке, теңдікке ұмтылуы кейінгі кезеңдерде де өз мәнін жоғалтпай негізгі идеялық бағыт болып сақталды. Сонымен қатар қазақ ағартушылығы өз дамуында кейбір діни кертартпа идеялық бағыттармен де күресті және ағартушылық ойдың қалыптасуына ықпал етті.

Жаңа ағартушылық өз дәуіріне арналған озық идеялармен: ұлттық бірегейлікті орнықтыруды, дәстүрлі қоғамды қайта құру жолдарын іздеуді, жаңа саяси әдістер мен күрес құралдарын қолданып, өз халқының мүдделерін қорғай отырып, серпінді түрде байытылды. Олар артта қалған халықты дамыған елдердің мәдениетінен үлгі алып, солардың қатарынан көрініп, қоғамдық прогреске жетудің дұрыс жолдарын іздеді. Негізінде барлығы еркін, азат қоғам құрудың бейбіт жолын таңдап, ғылым-білім арқылы халықтың санасын оятып, көзін ашып, еркіндікте өздерін танитындай ескіліктен, езгіден құтқаруды көздеді.

XIX ғасырдың ортасына дейін Қазақстанда халықтық білім діни және зайырлы болып екі бағытта дами бастады. Діни білім беру жүйесінде медреселер үлкен ықпалға ие болды. Олар молдаларды, мектеп оқытушыларын дайындады және мешіттерде жұмыс істеді. Мұғалімнің атқаратын қызметін молда атқарғандықтан, ең бастысы Құран сүрелерін механикалық түрде жаттату болды. Сонымен қатар мұсылман мектебіне тек ер балаларды қабылдап, қыздар сауатсыз болды. Бұл мектепті бітірген оқушылар бұл оқу курсынан ештеңе білмей аяқтады. Сол кездері Қазақстанда оқу-білім, жазу мәдениеті нашар дамығандықтан, патриархалдық-феодалдық қоғам білімді адамдарға мұқтаж болмады. Сонымен қатар қазақ даласындағы мұндай қоғамдық құрылыстың негізі малшаруашылығы болғандықтан, патриархалдық қатынастардың үстемдігі өндіріс күштерінің дамуына және өркениетті елдер қатарына қосылуына бөгет болды. «Егіннің ебін, Сауданың тегін, Үйреніп, ойлап мал ізде» немесе «Жалға жүр, жат жұртқа кет, мал тауып кел, Малың болса сыйламай тұра алмас ел» [108, 13 б.] деген Абай халықтың артта қалуын, байлардың жалқаулығы мен жайбарақаттығын малшаруашылығымен байланыстыра отырып, төрт түлік малдың соңында жүре бермей, жан бағудың басқа да түрлерінің бар екенін насихаттайды.

Зайырлы сипаттағы оқу орындары аймақтар Ресейге қосылғаннан кейін ғана ашылғаны белгілі. Олар орталық аппарат үшін шенеуніктерді, аудармашыларды, мұғалімдерді, дәрігерлерді дайындады. Сондай-ақ үкіметтік мектептерде (1786 ж. Омбыда азияттық мектеп, 1789 ж. Орынбор айырбас ауласында үкіметтік мектеп) балаларға, соның ішінде қазақтарға аудармашы және іс жүргізуші мамандықтарын ғана оқытты. Ал әскери мамандар мен әкімшілік шенеуніктер дайындайтын кадет корпустарында (1825 ж. Орынборда ашылған Неплюевский кадет корпусы мен 1846 ж. құрылған Омбы кадет корпусы) бірқатар әскери тәртіптердің құпия болуына байланысты қазақ

балаларын оқытуға шектеу қойылды. Бұл кездегі ашылған орыс-қазақ мектептерінің көздеген басты мақсаты жалпы қазақ балаларының ой-санасын, таным-түйсігін жетілдіруге, оларды білімділік пен біліктілікке ұмтылдыру емес, өз кеңселеріне қажетті төменгі дәрежелі қызметкерлер даярлау және ел арасында солардың тәлім-тәртібі арқылы орыстандыру саясатының нарқын арттыру еді. Өйткені, «1905 жылдың 17 қазанындағы манифеске шейін әр түрлі әкімшілік орындарында тілмаштық міндетті қазақ тілін білмейтін, қазақ жазуын түсінбейтін орыс азаматтары атқарды», – дейді Ә. Бөкейханов [109, 34 б.]. Сондықтан олардың орнын неғұрлым қазақ тілмаштарымен ауыстырып, солар арқылы от көсеуді мақсат еткен патша шенеуніктері әлгіндей оқу орындарын көптеп ашуға тырысты. Бұқара халықтың тіл білмеуі, орыс шенеуніктерінің түсіне алмауы тілмаштардың қолына үлкен еркіндік беріп, орысша оқу білім алудың емес «төре» атанудың, мал табудың таусылмас кеніне айналды.

Қазақ ағартушылығы әлемді және адамның өзін өзгертетін өзіндік сананың, еркіндіктің және еркін адамның дамуында негізгі рөл атқарды. Батыс тарихында ағартушылық дәуірі теоцентризмді жеңіп, XVII ғасырда Ф. Бэкон, Т. Гобсс, Р. Декарт, Г. В. Лейбниц, И. Ньютон, Б.Спинозаның ғылыми қызметтері ғылымды діннің рухани билігінен еркіндікке шығарып, нақты және жаратылыстану ғылымдарының – физика, математика, механика, астрономияның жылдам өсуіне ықпал етті. Бұл кезең Еуропада адам ақыл-ойының күші мен мүмкіндігіне, экономикалық және әлеуметтік әл-ауқаттың жақсаруына жағдай жасайтын ғылымның алға басуына деген сенімділікті оятқан еді. Батыс ағартушылары Ренессанс қайраткерлерінің гуманистік идеалдарына, антикалық дәуірге бас иіп, тарихи оптимизм, еркін ойлауды мұра етті. Батыстың қоғамдық-саяси тарихы көрсеткендей, оның мәдени және әлеуметтік-саяси дамуының маңызды қозғалыстары Ренессанс, Реформация, Ағартушылық идеяларының негізінде дамып және ауысып отырды. Олардың тарихы негізінен интеллектуалды тәрбие беру мектептері, терең ойлау қызметінің тұрақты дағдыларын сіңіру, мәдениетті дамыту, білім мен ағарту дәстүрлерінен басталды. Осы идеяларды сақтаған мемлекет және қоғам, елді өзгертті. П.Я. Чадаев: «Батыстық идеялар қоғамды өз күшімен алға жылжытып, оны көтерушілер сол идеяның туына айналды, революциялардың бәрі рухани төңкерістер болды. Ақиқатты іздегендер, азапты ақыл-ой еркіндікті де, қоғамның әл-ауқатында тапты», – деп атап көрсетеді [121]. Батыс Еуропа ойшылдары қоғамдық құрылыс, мемлекеттік құрылым, дін, қарапайым азаматтар және т.б. қоғам мен адам мәселелерін қарастырды. Олар үшін жоғары және даусыз бедел тек ақыл-ойда болды.

Бұл көзқарастар орыс әлеуметтік-саяси ойындағы көптеген либерализмнің, консерватизмнің, демократияның, социализмнің жақтаушыларының философиялық ұстанымымен, неміс классикалық философиясы өкілдерінің идеяларымен, француз ағарту философиясымен және Ж.Б. Вико мен И.Г. Гердердің тарих философиясымен, Фурьенің утопиялық социализмімен және т.б. христиан дінінің діни теологиялық ойымен көбінесе правословиенен негізделді. Ресейде рационализм қарқынды дамып Жаңа

дәуірдегі ағартушылық феномені сияқты рационалистік парадигма үстемдік етіп, ғылым мен білімді алдыңғы қатарға қойған кездері, орыс қоғамының зиялы қауымының қоғамдық прогресс үшін күресі реакциялшыл самодержавиелік-крепостнойлық идеологиямен қайшылықта жүрді. Мұндай орыс қоғамын демократияландыру үшін батыл күрескен қайраткерлерді патша үкіметі Сібірге және басқа да аймақтарға жер аударды. Алайда олар өздері айдауда жүрсе де күйзелген халықтың көзі ашық өкілдеріне ойлаудың жақсы үлгілерін қалыптастыруға көмектесіп, өз қызметтерін тоқтатпады.

Сонымен қатар өз отанында патшалық жүйенің қудалануына түскен орыс зиялылары Ресейдің орталығынан алшақтау жерлерде, Сібірдің немесе Солтүстік Қазақстанның Омбы қаласындағы мәдениет ошақтарында өздерінің жұмыстарын жалғастырды. Бұл алдыңғы қатарлы идеялардың орталығына айналған Омбының кадет корпусының студенттерінің де қызығушылығын оятты, солардың ішінде Ш. Уәлихановта болды. Ол И.Ф. Костылецкий, В.П. Лобадовский, Н.Г. Чернышевскийдің досы П.В. Гонсевский және т.б. еркін ойлы педагогтармен өте тығыз қарым-қатынаста болып, оның тез арада саяси және азаматтық жетілуіне, қоғамдық істерге деген қызығушылығының ерте оянуына алып келді [110, 23 б.]. Ресейдің әлеуметтік прогресінің маңызды мәселелеріне жауап беретін рухани-адамгершілік және гносеологиялық ізденістер шеңбері Ш.Ш. Уәлихановтың патриархалды-феодалдық қазақ қоғамының әлеуметтік прогреске қол жеткізу жолдары мен тәсілдеріне жауап берді. Ол қазақ халқын артта қалушылықтан шығаруға, оларға озық білім деңгейінде білім беруге, әл-ауқатын арттыруға және әлеуметтік-экономикалық қатынастардың прогрессивті формасын құруға ұмтылды. Сонымен қатар Ресейдің алдыңғы қатарлы қоғамдық-саяси ойының реформаторлық көзқарасын ұстанды. Ш. Уәлиханов дәстүрлі қазақ қоғамын реформалаудың өзекті мәселелерін шешуге тікелей ат салысты.

Ағартушылық құбылысы қай кезде болмасын адамзат ойының еркін дамуына дін мен шіркеудің қарсы болған дәуірлерінде пайда болған еді. Еуропа ағартушылығы ортағасырлық түнекке қарсы күрессе, қазақ ағартушылығы халықтың сана-сезімін оятып, қоғамдағы келеңсіздіктерге қарсы күресті. Сол уақыттағы татар молдалары ұстаздық еткен ауыл мектептерінің ауыр жағдайын көрген қазақ ағартушылығының негізін салушы Ш. Уәлиханов: «Сұмдық фанаттық, өлі схоластика және бір де бір шынайы ой...» [110] жоқ екенін ашып көрсетті. Шоқан татар және Бұқара молдаларының қазақ даласына таратып жүрген діни қағидаларының ой мен сезімді тежейтінін, дінді жақтаушылардың уағыздары халыққа кері әсерін тигізетінін баса айтады.

Ш. Уәлиханов шіркеу мен дінбасыларға қарсы күресе отырып, прогрессивті сипатта, діни идеологияға және оның өкілдері мен таратушыларының жалған беделін әшкереледі. Өйткені, ол діннің кейбір идеологияларымен және діни-мистикалық бағыттарымен келісе алмады. Ол: «...қазір Шығысқа еліктейтін мұсылмандық ескілік пен орыс мәдениетіне еліктейтін жаңашылдық арасында бірден байқала қоймайтын, бірақ өте күшті күрес жүріп жатыр», – деп көрсетеді [111, 389 б.]. Ш. Уәлиханов «ақиқат

білімді» таратып, мәдениетті көтеру арқылы прогреске жетуге болады деген сеніммен «Халықтың қалыпты дамып, өсуі үшін ең алдымен, бостандық пен білім керек. Бұдан келіп шығатыны, бәрінен бұрын оқу қажет», – дейді [111, 390 б.]. Ол мұсылмандық мектептер мен медреселерді Ресей мен Еуропадағы өркениетті мектептерге ұқсас мектептермен ығыстыру жолымен қазақ даласында зайырлы оқу-білімді тарату үшін қазақ қоғамына діннің ықпалын шектеуді қалады. Бірақ Ш. Уәлихановтың діни сынын атеистік көзқарас деуге болмайды, ол өзінің «Қырғыздардағы шамандықтың іздері» атты еңбегінде руханилықты дәстүрлі түркілік діннен, табиғатқа табынудан іздейді. Табиғат пен адам, өмір мен өлім әрқашан түпсіз сырға толы ғажайып таңданудың пәні болды деп көрсетеді. Ғажайып әлемді, өмір мен өлім мәселесін, адамның табиғатқа қатынасын танып білу қажеттілігін шамандықтан туды деп тұжырымдайды. Бұдан Ш. Уәлихановтың адам мәселесіне, оның дүниедегі орнына, өлім мен өмір мәселесіне ерекше мән бергендігі көрініп тұр.

Шамандықтың шығуының бір себебі табиғатқа деген құштарлық. «Шамандық сенім әлемнің көптеген халықтарына тән, ол іргелі және еркіндіксүйгіш дүниетаным ретінде өмір сүрген күрделі сенім» [112, 108 б.]. Халықтың санасында сақталып қалған бұл сенім табиғатқа табыну адамның ой-өрісін ұлғайтып, дамытады, яғни қазақ халқы ізденімпаз жасөспірім бала сияқты, ол есейген сайын табиғаттың әрбір құбылысын, дүниенің сырын біліп, таниды, соның нәтижесінде адамның білімге, ғылымға деген құштарлығы, қызығушылығы оянады, көрсем, білсем деп ұмтылады деп сенді. Екінші ғажайып нәрсе адам, адамның терең ойға және танып білуге ұмтылған рухы деп көрсетеді. Яғни адамның ішкі дүниесі, оның қоршаған дүниеге қатынасы.

Ойшылдың діни танымдарды түсіндіруде, табиғат пен қоршаған шындық адамның санасында тәуелсіз тіршілік етеді дейді. Ол әлем шексіз, оны түсіну, оның құбылыстарын түсіндіру, табиғат күштерінің ықпалы және адамның бұл күштердің алдындағы дәрменсіздігінің нәтижесінен туындаған деп түсінеді: «Табиғат және адам, өмір мен өлім саналы ұғымға тіптен түсініксіз, таңғажайып құпия құбылыс болып келеді. Табиғат пен адам! Өзіңіз айтыңызшы, тіршілікте одан ғажап, олардан құпия не бар? Әлемнің таңғажайыптығын тану, ұғу қажеттілігі, адамға қатысты өмір мен өлім мәселесі, және табиғаттың құпиясына деген құштарлық шамандықты туғызды. Ертедегі адамдардың нәресте – пәк көңіл-санасы күнді, айды, жұлдыздарды, мәңгілік өзгерістегі бүкіл жарық дүниені құрмет тұтты, осыларды біз табиғат немесе әлем дүниесі деп атадық», – деп жазады [113].

Ш. Уәлихановтың ағартушылық идеологиясы жалпы қоғамның және оның әрбір жеке өкілінің дүниетанымының өзгеруі арқылы қоғамдық сананы өзгерту туралы тезисті негізге алған. Оның пікірінше, жаңа идеяларды енгізу арқылы әрбір адамға білім беріп, санасын өзгерту арқылы қоғам мен адамның материалдық-экономикалық жағдайын, әлеуметтік-мәдени дамуын, құндылықтық-мәндік мазмұнын және практикалық қызметін өзгертуге болады. Білім, қоғамға ағарту арқылы білімді сіңіру – міне, бұл Ш.Ш. Уәлихановтың ағартушылық қызметінің бастауы әрі теориялық өзегі [114, 160 б.]. Қоғамдағы

адамдардың мақсаттары мен міндеттерінің үйлесуі ағартушылық арқылы ғана іске асады деген ойшыл, білімге негізделген заңдар ғана адамдар арасындағы қайшылықтарды жойып, адамгершілік қасиеттерін дамытып, ары қарай бақытты өмір сүрулеріне мүмкіндік туғызады деп сенді. Қазақ ағартушысының адам өмірінің мәні адамдар – жер бетінде бақытты, тең құқылы, еркіндікте өмір сүрсе деген ойлармен анықталды. Ш. Уәлихановтың сол тарихи кезеңде қоғамдық құбылыстарды ағартушылық тұрғыда түсіндіруі, оның көрегендігін көрсетеді. Алдыңғы орынға халықтың надандығы мен қараңғылығын жоюды қояды және жалпы әлеуметтік кесірлердің себебін жаппай сауатсыздықтан іздеді. Осыдан барып түпкі мақсат – әлеуметтік теңсіздік пен ұлттық қанаудан арылған еркін, тәуелсіз қоғам құрылады деген ойда болды. «Әділетті басшы» идеясына сенеді. Қазақ халқының өмірін оңды жақтарға өзгерту көзі реформа деп білді. Ш. Уәлиханов қазақ қоғамына тән ерекшеліктермен құрылған демократиялық әлеуметтік институттарды саяси мәселелерге араласа отырып, сақтап қалуға талпынды. Н.М. Ядринцев: «Шоқан өз халқын сүюден айныған жоқ. Оның арманы – еуропалық ағартушылықты және халықтық қасиетті сақтау», – деп, қазақтың ұлы ағартушысы туралы әділ көзқарасын білдіреді [115].

Білім алу мен рухани даму арасындағы терең қайшылықтарды аңғарған ойшыл адамның білімділігі мен ар-ұжданы, жандүниесінің тазалығы адамдағы ең басты құндылық өнегелілікке, ал адамның жақсы өнегелі қасиетінің дамуы еркіндікке байланысты дейді. Бірақ толыққанды өнегелілікке жалғыз еркіндік аздық етеді, себебі сол еркіндікті дұрыс пайдаланатын көзі ашық адам болу керек. Бірақ, адам қалауының барлығы орындала бермейтінін ескеріп, кейде өзінің қоғам алдындағы дәрменсіз күйіне қарап қынжылады. Оны А.Н. Майковқа жазған хатынан байқауға болады: «Менің туыстарым көптеген ұлттық та, таптық та ескілік шырмауында. Әсіресе, бірбеткейлік, даңқұмарлық бірден көзге шалынады... Көппен жалғыз алысуға шама келмесіне көзім жетті, шындық қанша нұрлы болғанымен, адасқан ақылға сәуле түсіре алмайды екен, уақыттың өзі соған себепкер болса амал бар ма?» [111, 166 б.] – дейді. Ш. Уәлихановтың қоғамдағы қайшылықтарды жоюды көздеген көзқарасы алдыңғы қатарлы демократиялық топтардың көзқарасымен сәйкес келіп патшалық құрылымға, патшалық үкіметтің отаршылық саясатына қарсы бағытталды. Надандық еркіндікке кедергі жасай отырып, адамды азғындауға итермелейтіндігін ашып көрсетті.

Ш. Уәлиханов ілгері ұмтылушылық пен ағартушылық идеяларына қаныққан өнегелілік тәрбие мен білім ұлттың өзіндік даму болмысы болып табылады, ал мәдени жаңғыруға жасалған алғашқы қадам – бұл жаппай сауаттылық деген тоқтамға келеді. Орыс ойшылы А.Ф. Лосев атап көрсеткендей: «Қайсібір халықтың мәдениетінің биіктігі мен шоқтығы оның тарих тудырған аңыздары мен жыр-дастандарының байлығына байланысты» [116, 83 б.]. Шоқанның даналығы – халықтың болашақтағы рухани жаңаруына бабаларымыздан қалған жыр-дастандар, аңыздар т.б. әртүрлі халық туындыларының маңыздылығын көре білді. Жүрген жерінде олардың

түпнұсқаларын қағаз бетіне түсіріп «Қозы Көрпеш – Баян сұлу», «Ер Қосай», «Ер Көкше», «Едіге», қырғыздың «Манас» сияқты туындыларын дүниеге алып келді.

Ш. Уәлиханов халықтардың мәдени дамуына қажетті шарт олардың өзара бірігіп әрекет етуі мен жақындасуы деген идеяны ұсынды. Осылай ағартушылық қараңғылықпен күресіп, қазақ даласының түкпір-түкпіріне зайырлы білім, орыс мәдениетінің таралуына ықпал етті. Оны өмір бойы толғандырған ең күрделі мәселе, ой-түйіндерінің өзегі – халықтың тағдыры, еркіндігі, оның жалпы адамзаттық құндылықтары мен прогреске қосылу мүмкіндігі. «Сот реформасы туралы жазбасында» былай дейді: «Біз еуропалық, жалпы адамзаттық сауаттылыққа үйренуге тиіспіз және осы мақсатқа жетуге кедергі келтірушілерге қарсы қажырлы күрес жүргізу – мәдениетке, дамуға мүмкіндігі бар барлық халықтар үшін түпкі мақсат болуы керек деп ойлаймыз» [111]. Ол ғұмырын ақыл-ой мен ізгілік идеялары салтанат құратын күреске арнады, бұл жолда аянбай еңбек етті. Сонымен қатар «Қазақ ағартушысы еркіндік адамның жағымды адамгершілік қасиеттерін дамытудың қажетті шарты деген пікірді ерекше атап көрсетті. Бірақ адамгершілік өсуге қол жеткізу үшін тек қана еркіндік жеткіліксіз, өйткені еркіндіктің өзін дұрыс пайдалана білу керек. Еркіндікті ағартушы ғана дұрыс пайдалана алады, надандар оған дәрменсіз. Надандық еркіндікті дұрыс пайдалануға кедергі келтіріп қана қоймайды, адамдардың моральдық құлдырауына да алып келеді деп санады» [117, 99 б.]. Халықтың білім алып, мәдениетінің өрлеуі, деспотизм мен зорлық-зомбылықтан құтылуы бақытты да, еркін өмір сүру туралы ой-армандары кеште болса орындалып, қазіргі тәуелсіз Қазақстан жағдайында жүзеге асып отыр.

XX ғасырдың басында Қазақстанда білім алуға құлшынған жастардың санының артуына байланысты көптеген жаңа мектептер мен медреселер ашыла бастады. Олар медреселердегі білім, тәлім, тәрбиені ұштастырып, халықтың талаптарына сай етіп ұсынуды және оқу барысын дұрыс ұйымдастыру үшін мектепке қажетті оқу құралдарын жазды. Бұл мұсылман мектептерінде бірқатар зайырлы пәндерді, яғни арифметика, география, жаратылыстану ғылымдары, тарих және т.б. оқыту қажеттілігін алға тартып және оқытудың жаңа әдісін енгізуге негізделді.

Ресей империясының құрамындағы түркі халықтарының бір-біріне жақындай түсіп, ағартушылық сипатта жүргізген маңызды құбылысы жәдидтер ұйымдастырған конфессиялық (қадымшылық, ескі әдісті) мектепті реформалау қозғалысы болды. Олар «жас мұсылман зиялылары» немесе «жәдидшілдік» өкілдері деп аталып, қоғамдағы дағдарысты, тоқырауды сынға алып, оны жаңғыртуды көздеді. К.М. Қоңырбаеваның пікірінше: «Түркі халықтарының ерікті әрі өркениетті болуын қалады. Олар түркілік мұсылман халықтарының арасында білім берудің жаңа заман талаптарына сай бола отырып, ислам дінінің аясында болуын көздеді. Білімділік пен имандылықты қатар қойып, оларды ажырамас бірлікте қарастырды» [118]. Осы жәдидшілдік қазақтың негізгі ағартушылығының іргетасын қалады десек болады, алғашқы ағартушылардың

ішінде Абайдың ізгі жолы мен Ыбырайдың адамшылығы жәдидшілікке алып келді. 1911-1920 жылдары жәдидшілік кең өріс алып Алаш қозғалысына ұласты. Сондықтан қазақ жәдидшілігін – ғылыммен, мәдениетпен, біліммен синтезделген діни парадигманың жаңару идеясы деуге болады.

Жәдидшілер халықты қараңғылықтан, надандықтан, рухани дағдарыстан алып шығып, білімді, еркін халық ретінде көргісі келді. Бұл бағыттың ең көрнекті өкілінің бірі Исмаил Гаспринский болды. «Жәдидшілік – бірыңғай саяси сипаттағы қозғалыс емес, ол – ағарту ісі мен руханиятты тұтастай қамтыған идеялық негізі бар тұжырымдама әрі ағым. Тұжырымдама болатын себебі, онда дара ағартушылардың ойларына табан тіреген, идея мен тәжірибенің арасын қосқан көзқарастар жүйесі бар. Ал ағым болуының мәнісі, ол белгілі кезеңде Ресей мұсылмандарын ағартудың бір жолын, бірақ, тиімді жолын көрсетті» [119, 16–17 б.]. Алғашқы кездері мұсылман медреселері Омбы, Орынбор, Ташкент, Бұқара, Түркістан, Троицкі сияқты ірі қалаларда ашылып, қазақ балалары білім алды. Кейіннен XIX ғасырдың соңында Қазан, Уфа, Москва, Санкт-Петербург қалаларында орта және жоғары білім алған жастардың санасын оятып, көзқарастарының қалыптасуына, ұлтының мүддесіне қызмет етуіне алып келді.

Жәдидтік мектептерде ұлттық тілде оқытуды, исламды реформалауды және оны аймақтың буржуазиялық дамуына бейімдеуді, діни басқарманың білімге әсерін шектеуді, ұлттық өнер мен әдебиеттің дамуына, әйелдердің тең құқығын қолдады. Б. Кенжебаевтың пікірінше: «Түрікшіл ғалымдар тілде – бірлік, салт-санада – бірлік, іс-әрекетте – бірлік болсын деп үгіттеген» [120, 248 б.]. Жәдидшілдер зайырлы ұлттық мектеп құруды басты бағытта ұстады. Ұлттық жаңғыру идеологиясында өз пікірлерін білдірді.

Бірақ мұндай жаңашыл әдіс-тәсілдер кең өріс жая алмады. Жәдидшілік негізінен еуропалық білім алған түркі халықтарының реформатор-ағартушыларының интеллектуалды элитасы ұйымдастырған өзіндік ішкі қайшылықтары бар көпқырлы қоғамдық қозғалыс ретінде ұсынылды. Оның себебі, қозғалыс жетекшілерінің өз мақсаттарына жетудегі идеологиялық көзқарастары, әлеуметтік-саяси бағыттарының ерекшелігі болды деп түсіндірілді. Патша үкіметі бұл жәдидтер қозғалысынан этникалық өзін-өзі танудың, өсудің қауіпті көзін көрді. Сондықтан мұсылмандық тәрбиені түп-тамырымен жоюға барлық жолдармен ұмтылды.

Қазақ ағартушылары өзін-өзі тануды, еркіндікті және әлемді, өзін өзгертетін еркін тұлғаны дамытуда шешуші рөл атқарды. Қазақ ағартушылығының негізгі идеясы – жаппай білім беру. Ол көптеген ғалымдар мен зиялы қауымның пайда болуымен ерекшеленетін бірегей философиялық ұлттық құбылыстардың бірі, ол ұлттық және әлемдік мәдени мұраны түсіну арқылы адамның бірегейлігі мәселесін көтереді. Қазақ ағартушылығындағы бірегейлік мәселесі еркіндік мәселесімен тікелей байланысты. Қазақ ойының тарихындағы бұл құбылыстың ерекшелігі оның азаттыққа, еркіндікке теңдікке деген ұмтылысын көрсетеді. «Еркіндік дегеніміз – санамызға, өзіміздің табиғатымызға, онымен әлем табиғатына саналы түрде тереңдеудің рухани

қызметі» [122, 142 б.]. Ағарту, білім беру және рухани даму мәселесі адамның еркін адам ретінде дамуына жағдай жасайды.

В.И. Даль өзінің зерттеулерінде былай дейді: «Білім дегеніміз – білім мен білікке, шығармашылық белсенділікке құрылған адамзаттың әлеуметтік маңызды тәжірибесін игерумен байланысты жеке даму және өзін-өзі дамыту процесі, әлемге деген эмоционалды-құндылық қатынас; материалдық және рухани мәдениетті сақтау, оны дамыту үшін жеке тұлғаның қызметінің қажетті шарты. Білім алудың негізгі тәсілі – оқыту және өзіндік жұмыс» [123, 826 б.]. Содан бері білім ұғымы тарихи даму барысында әртүрлі болып талданды. Ол адамның білімі тұрғысынан өмір мәдениеті ретінде өте кең және жан-жақты қалыптасты.

Білім – «тәрбиеге» қарағанда кейінірек шыққан жаңа ұғым, ол XVIII ғасырдың екінші жартысынан бастап философия мен педагогиканың негізгі ұғымына айналды. Ол Батыс тарихының белгілі бір уақытында неміс классикасында пайда болды. Адамның Құдайға деген көзқарасы адамның әлемге деген көзқарасына дейін кеңейді. Бала тәрбиесін жаңарту, ересектерге білім беру, азаматты қалыптастыру қажеттілігі туындап, нәтижесінде, XVIII ғасырдың аяғында Батыстың әлеуметтік ойы жаңа парадигмада мақсаттары, білім мен тәрбие мазмұны, бала мен ересек адамды зерттеу педагогикалық ғылымның пәні болды.

Қазақ біртұтас халық болып қалыптаспастан бұрын да (түркі тайпалары дәуірінде) білім мен тәрбие туралы біздің бабаларымыздан өте құнды мұралар қалды. Мысалы, Махмұд Қашқари «Диуани лұғат ат-түрк» еңбегінде педагогикалық мәселелерді зерттей отырып, адам бойындағы парасаттылықты, қонақжайлылықты, жомарттықты, адалдықты, әділеттілікті, ізеттілікті, тәрбиелілікті аса құрметпен дәріптеген. М. Қашқари бақыттың материалдық байлықпен өлшенбейтінін, керісінше, рухани байлықтың шексіздігімен анықталатынын атап көрсетті. Адамның ішкі жандүниесі таза, бай болса, ақыл-ойы мен білімінің мықтылығы оған жамандық жасатпайды, керісінше, бақытқа жетелейді деген. Ал ғасырлар бойы көзі ашық, көкірегі ояу ұрпаққа адамдық, азаматтық қасиеттерін, әдеп-адалдық дәстүрін сіңірген түркі халықтары мәдениетінің биік шыңдарының бірі «Құтты білікті» алатын болсақ, оны адамға бақыт әкелетін, құт беретін білім деген ойлар түйінделген. Жүсіп Баласағұн бұл еңбекте адамды бақытқа жеткізу жолдарын, адам баласының құтты тұрмысын жырлады. Адам баласының бақыты да, құдіреті де, сұлулығы да оның қоғамға, халыққа берген пайдасында деп түсінді.

Білімді меңгеру тұлғаның рухани және адамгершілік дамуының құралы болды. Ғалымдар мен ойшылдар білімнің әртүрлі салаларына – саясат пен құқыққа, этика мен экономикаға, теология мен философияға, әдебиет пен поэзияға, музыка мен жаратылыстану ғылымдарына, тарих пен техникаға, география мен космогонияға назар аударды. Осының айқын дәлелі философ, математик, астроном, музыкатанушы – Әбу Насыр әл-Фараби. Ойшылдың адамға алдымен білім емес, тәрбие берілуі керектігі жайында айтқанындай күрделі дамуға бет бұру ұрпақ тәрбиесімен тығыз байланысты болғандықтан,

бүгінгі күні рухани жан дүниемізді байыта түсетін рухани құндылықтарға деген сұраныс арта түсуде. Сондықтан, үлкенге құрметпен, кішіге ізетпен қарайтын ұлттық құндылығымыз балаға жастайынан сіңбесе, ол бүгінгі қоғам үшін аса қауіпті. Ол үшін адам өз бойындағы рухани құндылықтарын жетілдіруі қажет.

Қазақстан қоғамының дамуында дін рухани тұғырлардың бірі болып қала беретіні сөзсіз. Қоғамның дамуы тек саяси-экономикалық қатынастарға ғана емес оның руханилығымен де тікелей байланысты. Рухани даму, рухани жетілу адамдардың бостандығы мен еркіндігі мүмкін болған да ғана іске асады. Адамның рухани кемелденуін қазақ ойшылдары адамның санасында, дүниетанымында қалыптасқан адамгершілігі деп түсінеді. М.С. Орынбеков: «Руханилық – тек адамға тән маңызды қасиеттердің бірі. Өз бойында адами қасиеттерді дамытып, өз білімін адамгершілікпен ұштастырғанда ғана шын руханилыққа жетеді. Адамгершілікке адам ең жоғарғы құндылықтарға ұмтылу арқылы келеді. Ар-ұят, адалдық, еңбек, махаббат, бақыт, достық, шығармашылық, әділдік тағы да басқа көптеген құндылықтар арқылы адам өз өміріне мән беріп, руханилыққа жетуге ұмтылады», – деп атап көрсетті [124, 196 б.].

Қазақ ағартушылары діни дүмшелік пен фанатизммен бетпе-бет келіп, панацея мәселесін табуға тырысты және сенімнен гөрі қоғамдық өмірде ғылым мен білімді жоғары қойды. Әрине, діннің қоғамда көптеген функцияларды атқаратынын жоққа шығаруға болмайды. Дін адамгершілікке шақырып, оны қалыптастырады, сонымен қатар қоғамды руханилыққа және әділеттілікке тәрбиелейді. Ал адамгершілік өзінің барлық маңыздылығымен, белгілі бір мағынада, адамның дін арқылы рухани дамуының жанама өнімі. Сондықтан діннің адамгершілік болжамдары өте маңызды және дін үшін ол міндет, парыз – адам өзінің рухани жетілуінде жүзеге асыратын адами өмірдің мақсаты болуы керек. Құдай адамды өзіне ұқсатып жаратқандықтан, оның сенушісі де құдайлық мәніне қарай дамуын талап етеді, өйткені адам өз өмірінің мақсатын орындамай, мағынасыз өмір сүруі мүмкін.

Қоғамдық сананың жаңаруы қоғамдағы зайырлы құндылықтардың өсуіне әкеледі. Зайырлылық та қоғамды шоғырландырады, бірақ ол идеялық және құндылық негіздермен ықпал етеді. Бұл – идеалдылық, гумандық, әділеттілік, адам құқығы, прогресс пен болашаққа сену және т.б. Сондықтан қазақ қоғамының көзі ашық, көкірегі ояу өкілдері Ресей өркениетіне сенім артуға мәжбүр болды. Бұл қазақ даласындағы көптеген салаларға дамудың оң әсерін тигізіп, өзгерістер әкеле бастады. Орталығы адам және оның еркіндігі болатын теңдік, әділеттілік, еркіндік идеалдарының негізінде құндылықтық жүйе қалыптасады. Қазақ ағартушылығы – ғылыми сипаттағы, рационалды, діни және зайырлылықтың гармониясы деп айтуға болады. Шәкәрім айтқандай, адамның өмірдегі мақсаты ең алдымен, білім алу және ақиқатты тану. Өйткені, ақиқатты тану мүмкін, ол ақыл-ойдың танымымен шектелмейді, сондай-ақ ғылыми танымнан басқа да адамгершілік пен қайырымдылыққа бойлай білу керек, ойшылдың пікірінше, кез келген ғылыми тұжырымдама мен діни ілімге

дұрыс ақыл-оймен және сыни баға беру арқылы парасаттылық пен бейтараптық ашылады [125], – дейді.

Ш. Уәлихановты толғандырған қазақтың тағдыры, оның жаппай сауаттануы, жалпыадамзаттық құндылықтар мен прогреске қосу мәселелері Ы. Алтынсарин үшін де басты мәселе болды. Екі ойшылдың да философиялық көзқарасы зұлымдық, әділетсіздік, азғындықпен күресу идеялары. Ы. Алтынсарин халықтың мұң-мұқтажына қамқорлық жасау қазақ зиялыларының адамгершілік борышы деп білді Ол былай деп жазады: «Біздің күшіміз бен ақыл-ойымыздың қаншалықты жеткенінше қараңғы ортаға жаңадан, жаңа жаңалық жасау, енгізу... оны ағарту сияқты қазіргі кезде үлесімізге ең қиын да жауапты уақыт түсіп отыр» [126, 63 б.] дей келе, «Бізді өзгелер табиғатынан ақылды, іскер халық деп ойлайды. Осының шындығын іс жүзінде көрсетуіміз керек. Қазақ табиғатынан ақынжанды, дарынды халық. Осы халыққа тек бір ғана жағы жетіспей тұр. Ол әзірше олардың білімнен кенжелігі. Қазақ халқы азбаған халық, оның ой-пікірі еркін, оның келешегі үшін оған тек сана-сезім жағынан жалпы білім мен пайдалы өнерді үйрену керек болып отыр» [126, 219 б.] – деп, қазақ халқының болашағын көрегендікпен болжайды. Ал 1927 жылы М. Әуезов өзінің «Әдебиет тарихы» атты зерттеуінде: «Ендігі сөзді Алтынсарин заманды жоқтап, заман зарын айтуға арнамайды, ...оның орнына, мүмкін болғанша, ем айтқысы келеді. Бірақ мұның айтқан емінде бір бағыттық, анықтап бастаған екпін, ағын жоқ. Елдің әралуанына әртүрлі ем айтады. Елдің үміт, сүйенішін жас буынға артқандай болады» деп түйіндейді [127, 218 б.].

Ы. Алтынсарин қазақ халқының ауызша шығармашылығын, әдет-ғұрыптары мен дәстүрлерін зерттеуге өзінің елеулі үлесін қосты. «Қазақ хрестоматиясын» және қазақ балаларына орыс тілін үйретуге арналған оқу құралдарын жазып, «Шарият ул-ислам» деген еңбегін шығарды. Ойшыл өзінің ағартушылық философиясында жас ұрпақтың тағдырына халықтың рухани қайта өрлеу үмітін артып, осыған байланысты көзқарастарын дамытты. Ол зайырлы білім мен діни білімнің айырмашылығын көре білді. Ол білім деп түбегейлі ғылымға негізделген білімді және осындай білім ғана қоғамның прогресіне қызмет ете алады деп түсінді. Сонымен қатар мұндай білімді зайырлы мектептерде оқу арқылы ғана ала алады деп сенді. Таза діни білімге қарсылық көрсете отырып, балаларды медреселерде емес, зайырлы мектептерде білім алуға шақырады. Білімді болу өмірлік игіліктерге жетуге, қоғамды гүлдендіруге мүмкіндік беретінін айтты. Ол қазақ жастарының білімді болғанын қалады, өзі оқулықтар жазып, педагогикалық көзқарастарын жүйелеп жеткізе білді.

Ы. Алтынсариннің өз ұлтының болашағына деген сүйіспеншілікке толы сенімін Н.И. Ильминскийге жазған хатынан байқауға болады: «Мен балаларды оқытуға қойға шапқан аш қасқырдай өте қызу кірістім... Кейін парақор болып шықпаулары үшін оларға адамгершілік жағынан әсер етуге де бар күшімді салып отырмын...мен кейбір оқытудан бос уақыттарда оларға ресми түрде молда да болып қоям, сөйтіп оларға дін тарихынан білгенімді айтып, оған басқа да пайдалы және түсінікті әңгімелерді қосып айтамын... Менің үнемі ұмтылған

тілегім: қалай да пайдалы адам болып шығу еді. Ал, қазір осыған қолым жетіп отырғанын ойласам, көңілім толық жұбаныш табады» [128, 273-274 б.], – дейді ағартушы.

Ыбырай Алтынсарин – ақыл-ойдың және діни бірліктің, еркін әлемнің үлгісі. Еркін ойлайтын адам ғана дінді рухани еркіндік деп түсінеді. Ыбырай Алтынсариннің дүниетанымында қоршаған дүние объективті өмір сүреді. Ал сол дүниені жаратушы Құдай екендігін мойындайды. Мұсылмандық діни мектептердегі оқушыларды үстіртін оқыту және діннің қарапайым идеялары туралы дұрыс мәліметтер берілмейтініне көзі жеткен ағартушы «...татар медреселерінде бірнеше жыл оқыған шәкірттер, өз діни жөнінде ешнәрсе түсінбейтін надан болып қалады, тек болғаны мұсылман дінінен басқалардың бәрін жек көретін болып шығады», [126, 19-86 б.] дейді. Ыбырай мұсылман дінінің монополияға ие болып тұрған сол кездегі озбыр түріне қарсы болды. Сондай-ақ ол қазақ жеткіншектеріне христиан дінін зорлап үйретуді де құптамады. Ескі діни мектептердегі жаттатып оқыту әдісіне қарсылық танытып, мұндай біліммен халықтың демократиялық еркіндіктері мен құқықтары туралы сөз айту мүмкін емес дейді. Оның орнына ғылымның әр саласынан түсінік беретін пәндік оқуды қуаттап және қоғамдық прогреске жетудің қажетті шарты екенін айтты. Тек діни ағарту ғана адамды басқа діндерге қатысты фобиядан айыратынын түсінді. Қоғамда қалыптасқан жағдай санасуды талап ететіндіктен, ойшыл қазақ-орыс мектептеріндегі діни ағарту ісін өз қолына алуды ұйғарады. Оның ең үлкен еңбегі – діни білім беру бағдарламаларын жасауы.

Ағартушы парасаттылығымен, діни білімін жақсы меңгерген адамдарға жанашырлық танытты, кейбір дін қызметкерлерімен жақын қарым-қатынаста болды, Осы мақсатта «Шарият ул-ислам» («Мұсылманшылықтың тұтқасы», 1884 ж.) деген оқулық дайындайды. «Құдай тағала ешкімді жамандық жолға бұйырмады. Мынау жамандық, мынау жақсылық – деп, адам баласына қай жолға түссе де ыхтияр берді» – дейді [129, 18 б.] Ы. Алтынсарин Алла о дүниеде адамның істеген жақсы-жаман істеріне қарай тағдырын тиісінше бұйыртатыны жайында айта келіп, баланы жастан ең алдымен Құдай тиым салған нәрседен алыс жүріп, парыз еткен (бұйрық) бұйырған белгілі бес парызды орындату, жақсы-жаманды, халал-харамды айыруды үйрету керектігі жайында айтады. Сөйтіп бұл оқулықта исламның негізгі қағидаттары жазылып, діни фанатизмнен арылудың жолы қарастырылды. Ол дін мен білімнің арасындағы үйлесімділікті көрсетуге талпыныстар жасады. Дінде айтылатын адамгершілік қалыптарын азаматтық қоғамда да жақсы қолдануға болатынын дәлелдеді. Ағартушының рухани еркіндікке, демократиялық еркіндікке, қоғамдағы білімділікке, адами өркениеттің шыңына жетуге деген мақсаттары, әдеби және ғылыми еңбектері, бүкіл қызметі халықтық рухпен жүйеленді. Діни сенімнің адам бойындағы адамгершілікті тәрбиелеуді, адамды қайырымды іс-әрекеттерге шақыратынын, адамдар арасындағы теңдікті, жақсы қатынастарды қалыптастыратынын айтылды. Мұғалім мен оқушы арасындағы сұхбатты қатынасты өрбіту жөніндегі жаңаша көзқарас, еркін ойлайтын адамды қалыптастырды.

Рухани құндылықтарды бала бойына сіңіру, олардың маңызын түсіндіру жұмыстары сәби кезден басталғаны лазым. Өйткені қоғамдағы келеңсіз жәйттер мен орын алатын кемшіліктердің алдын алудың шараларының бірі тәрбиеден. Одан кеш қалса күштеу, зорлау әдістерін қолдануға ұмтылады. Ы. Алтынсариннің ғылыми тұжырымдамасы бойынша, дарынсыз бала болмайды, әркім де жақсылыққа қарай бейімделе алады. Тек соны уақытылы бағыттау педагогтың да, әрбір отбасының да міндеті. Бұл дегеніміз жеке адамды қадірлеу арқылы жалпы халықты руханилық жолына түсіруге ұмтылу еді. Ағартушының алдына қойған мақсаты жақсы адамды тәрбиелеп шығару және ол үшін жан-жақты білімнің қажет екенін, рухани қатынастың бұл істе үлкен рөл атқаратынын ескертеді.

Қазақ ағартушылық кезеңіндегі тарихи-философиялық ойды қайта құру еркін адамның әлемді еркін түсіну идеясы негізінде қазақ рационализмі сияқты ағымның қалыптасқанын көрсетеді. Қазақ рационализмі еркіндік философиясы ретінде Абай шығармашылығында өзінің шыңына жетті. М. Әуезов пен Ж. Аймауытов 1918 жылы «Абай» журналында: «Қазақ халқын надандықтың айсыз қараңғы түні ғылым сәулесінен бүркеп, тұншықтырып тұрған кезінде тұншыққан елге дем болуға, қараңғы жерге нұр болуға, надандық – аждаһаны өртеуге құдай жіберген хақиқаттың ұшқыны Абай туды» [130, 160 б.] – деп, қазақ өміріндегі Абай құбылысына дәл анықтама берді. Абай қазақтың қоғамдық ой-санасында шындықты философиялық тұрғыдан ұғынуды жаңа сапалық деңгейге көтерді. Абайдың шығармашылық әлеміне терең үңілетін болсақ, оның қара сөздері, өлеңдері, поэмалары, аудармалары да қазақ рухани болмысының еркіндігін ашып көрсетеді. Абай шығармашылығын зерттеушілер философиялық өмірмәнділік идеяларының қағидаттарын қарастырып, оның идеялары жан-жақты толғаныстардан тұратынын баса айтады. Ал ойшылдың философиялық мұраларының өн бойынан еркіндік идеясының сіңірілгендігін айқын аңғаруға болады.

Абайдағы еркіндік пен рационализм идеяларын егжей-тегжейлі кеңейтіп айтатын болсақ, Абайдың «толық адамы» – еркін адам. «Ерікті адам жаратушының керемет шеберлігі, бірақ Иассауи айтқандай Алланың пендесіне өзі берген ыркы адамға қауіп болатын. Адам өз ыркын меңгере алмаса, ол бүкіл адамзатты жойып жіберетін жойқын күшке айналуы ықтимал, сол себепті Абай өзін махаббатпен жаратқан жаратушысын (Алласын) сүю, оны мойындау, соның құдіретіне сай қызмет етуді әрбір адамның парызы деп санаған» [131, 14 б.]. Абайдың дүниетүсінігінде Алланың өзіне де, сөзіне де күмән келтірмейді. Алланы сөзбен, ақылмен емес, жүрекпен сезіну қажет, өйткені қайратта, ақылда адамда жүрекпен адамгершілік бар болғанда ғана жақсы, бұлардың жоқтығы адамды елеулі бұрмалауларға, жағымсыз істерге алып келеді. Мұның дәлелін Ж. Әбділдин, Р. Әбділдина «Абай – гениальный мыслитель и гуманист» атты еңбектерінде келтіреді: «Абайдың бұл ақиқат және маңызды ойларының дәлелін бүгінгі заманауи уақыттан көреміз. ...XX ғасыр мен XXI ғасырдың басы көрсеткендей, кез келген қоғамның дамуы үшін технологиялар, өнеркәсіптің дамуы, жаңа техниканы игеру, ғылымды, білімді меңгеру қажет, бірақ

адамгершілік құндылықтар болмаған жерде, технологиялық прогресс ауыртпалыққа толы болады» [132, 125 б.].

Сондықтан жоғарғы технологияның қаншалықты қажеттілігіне карамастан, тіпті еркіндікке, демократияға ұмтылғанда да естен шығармайтын басты жүйе – адам және адамның адамгершілігі. Ал Абай философиясындағы адамның адамгершілігінің негізі – білім. Қазақ санасындағы артта қалған түсініктер мен өркениеттік мәдени құндылықтардың жоқтығын сынай отырып, оны надандықпен түсіндірді. Сол надандықтан адам жақсылық пен жамандықтың, мейірімділік пен қатыгездіктің аражігін ажырата алмай, адам дамуының ең маңыздысы не екенін түсіне алмайды. «Дәстүрдің озығы бар, тозығы бар» демекші, ойшыл қазақтың шынайы, мәдениетті, өркениетті болуына елдегі салт-дәстүрлер мен тіпті, кейбір мақал-мәтелдердің де кедергі жасайтынын айтады. Сондықтан халықтың дамуына да, жеке тұлғаның қалыптасуына да білім мен ғылым, ағартушылық ең маңызды қайнар көз болып табылады. Абай білім ең жоғарғы игілік, ең жоғарғы идея деп түсінді.

Абай идеясының философиялық мәні – адамның өмірдегі міндеті мен атқарар рөлін көрсету. Нағыз адамда – ақыл-ой, адамшылық, еңбексүйгіштік пен білімділік, достық пен махаббат түгелдей көрініс тауып, жинақталуы қажет. Абай түсінігінде, адамгершілікті іс-әрекет тек сыртқы жағдайларға, нормаларға, дәстүрлерге ғана емес, саналы түрде өз санаға бағынған ішкі қалауына, ниетіне сәйкес болуы керек. Сондықтан тәрбиені білімді игерудің арқасында адам өзінің табиғи қасиеттерін жоғары сатыға көтереді және адам өз сезімін, эмоцияларын еркін қадағалай алады. Тәрбиенің бірінші және ең қажетті міндеті – рухани болмыстарды, барлық құбылыстар мен заттардың түпкі себептерін түсіну. Біз Құдайды тануға, өзімізді және айналамыздағы әлемді түсінуге ұмтылуымыз керек, абыройды құрбан етпей, жамандықтан аулақ болып, байлыққа жетуді үйренуіміз керек. Ең қиыны – адам бойына адамгершілік тәрбие беру дейді. Осыған байланысты Абайдың мақсаты – ұлттың рухани жетіліп, кемелденуі еді. Ол халықтың болашақта ескіліктің бұғауынан шығып, қара тұманнан айығып, өмірі өзгеріп, жарық күн туатынына сенді [133, 58 б.].

Ойшыл туған халқының бүгіні мен ертеңіне зор алаңдаушылықпен қарады. Әлем өркениетінде қазақтардың бәсекелестігі, солар қатарлы ел болу мәселелелері алаңдатты. Абайдың көреген көзі өз халқының тұрмысы мен мәдениеті жағынан басқа ұлттардан кенжелеп қалғанын байқап, кемшіліктерін сынға алып, оның себебін ой елегінен өткізеді және оларды заманына сай жаңа өзгерулерге ілесуге шақырады. Абай жалқау, қорқақ, ұры, надан, ақылсыз, тойымсыз, тыйымсыз адамдардың қалыптасуы қазақтың тұрмыс тіршілігі мал бағумен байланыстырады. Мал соңында жүрген қазақ тек соны ғана көбейтуді ойламай, көршілердей егін, сауда, өнер, ғылымды игерсе басқа жұрт қатарлы болар ма еді деп топшылайды. «Осылар біріне бірі достық ойлай ала ма? Кедей көп болса ақысы кем болар еді, малдан айырылғандар көбейсе, қыстауы босар еді деп, мен ананы кедей болса екен деп, ол мені кедей болса екен деп, әуелде ішімізбен қас сағындық. Әрі беріден соң сыртымызға шықты, жауластық, дауластық, партияластық [134, 110 б.]. Қазақтың жағымсыз қасиеттерге

(өтірікші, өсекші, еріншек, жалқау, сұраншақтық, мақтаншақтық) үйір болуының бірден-бір себебі – жұмыссыздық. Өйткені, адамды аздыратын жаман қылықтар бос уақыт пен еркіндігін дұрыс пайдаланбағаннан туындайды. Ол туралы да Абай былай дейді:

«Бәрі де шаруаға келеді олақ
Сырын түзер біреу жоқ, сыртын түзеп,
Олардың жоқ ойында малын бақпақ,
Адал еңбек, мал таппақ, жұртқа жақпақ
Жалғыз атын терлетіп, ел қыдырып,

Сәлемдеспей, алыстан ыржақ қақпақ» [135, 28 б.]. Қазақ қоғамындағы мұндай келеңсіз жағдайларды қынжыла отырып, Абай одан шығу жолдарын да көрсетіп берді. Ол осы кемшіліктердің алдын алып, түзете білсе адамдар арасындағы қарым-қатынас түзеліп, шынайылық, нағыз сыйластық орнайтынын айтты.

Абайдың адам еркіндігі жайлы көзқарастары ойшыл шығармашылығы арнасының өзегі арқылы көмкеріліп, мораль, этика, адамгершілік мәселелерімен қатар поэтикалық, философиялық пайымдауларының орталық қағидатына айналды. Абай пайымдауында еркіндік идеясы өзінің мәңгіліктігімен айқындалады. Абайдың рухани ізденістерінің орталық өзегінде адамның шығармашылық қабілетін оятатын және әлем мен адамның түбегейлі жаңаруына, оны моральдық тұрғыдан кемелдендіруге, оны басқа мәдени әлемдермен байланыстыруға шақыратын жаңа құндылықтар мен бағдарларды іздеу жатыр. Бұл жөнінде Ж.М. Әбділдин: «Абайдың шығармашылығы біздің дәстүрлі мәдениетіміздегіден мүлдем өзгеше жаңалыққа ие. Ол жаңа ойлау мен дүниетанымды негіздеді, ол тыңнан этикалық және эстетикалық құндылықтарды дамытты, қазақтарға өмір сүрудің, болмыстың және жаңа идеалдардың жаңаша қағидарттарға ие болу қажеттілігін дәлелдеді... Оның шығармаларындағы сынының объектілері – ең алдымен қазақтар, қазақ қоғамы, бұл жағдай ерекше және айырықша нысан болып табылғанымен, ол осы арқылы жалпы адамзаттық мәселелерді, адамзаттың көкейкесті толғанысын, жақсылық пен сұлулық идеяларын көтереді», деп жазады [136, 353 б.]. Абай байқаған кесірлер, оған айтылған сын пікірлер қазіргі қазақстандық қоғамның да қаперге алар, әлі күнге өзектілігі артып отырған жағдайлар.

Абайдың шығармаларында еркіндік мәселесі әртүрлі қырларынан көрініс береді. Еркіндігінен айрылған халқының болашағы жайлы толғанған ойшыл, еркін өмірді қайтару адамның өзін-өзі жетілдіруі арқылы жүзеге асыруға болады деп сенді. «Еріксіз түскен ылдидан, Еркінмен шыққан өр артық». Еріксіздік пен еркіндіктің маңызы мен мәнін ойшыл ақын оны рухани еркіндікпен байланыстыра сабақтайды. Олардың үйлесімділігінің сыртқы және ішкі мәніне қарай талдау жасайды. Өзінің ұрпақ тәрбиесіне арнаған «Ғылым таппай мақтанба» өлеңіндегі философиялық ойдың танымы – даналық, өсиет: Талап, еңбек, терең ой, Қанағат, рақым, ойлап қой» [137, 7 б.]. Ұсынылған байламның тірегі – бес асыл іс. Бұл идеяның басты ұстанымы – адамның өзін жетілдіруі. Абайдың бес асыл ісі мен бес дұшпанның арасындағы талас жан

мен тәннің таласы. Ол өте күрделі мәселе. Алғашқысы адамның жақсы мінезді болып қалыптасуының көрінісі болса, кейінгісі өзімшілдіктің, тәкаппарлықтың сипаты. Ойшыл ақынның жан мен тәннің таласы дегенде адам болмысының қалыптасуындағы күресті айшықтайды. Бұл қоғамда да, әрбір адамда да орын алатын құбылыс деп ұғындырады. Мұны философия ғылымында сана мен тұрмыстың таласы дейді.

Еркіндік – бұл адамның идеалдық үшін шындыққа қарсы шығу қабілеті. Мысалы, «Қансонарда шығады бүркітші аңға» [137, б.] деген өлеңіндегі бүркіт қазақ халқының түсінігінде шынайы еркіндіктің, өзінің болмысына сай абсолютті еркіндіктің символы болып табылады. Бұл жерде түлкі өзінің тіршілігі үшін күрессе, бүркіт өзінің мақсаты мен жауапкершілігін орындау үшін айқасады. Түбінде бүркіт өзінің мақсатына жетеді. Бұл туындыдан ойшылдың сол кезеңдегі қазақ халқының рухы мен еркіндігінің символы, тәуелсіздік үшін күресудің рәмізі ретінде көрсеткісі келгенін байқауға болады. Абай еркіндік мәселесін шешуде қазақ халқының бостандығы тарихи, өткеннен болашаққа бүгінгі арқылы бағытталады деген көзқарасты ұстанды, бірақ тарихи процестің шындығына талдау жасасақ, егер прогресс болмаса, алға жылжу жоқ, ол өткенді бағалайды.

Абай философиялық ой-толғауларындағы еркіндік мәселесін қарастыра келе, бұл мәселенің жеке адам болмысы аясында өрбитіндігін байқауға болады. «Еркіндік, – дейді профессор Қ.Ә. Әбішев, – тек адамның өзіне ғана тән қасиеті, оның мәні, яғни, ол шын мағынасында адамды адам ететін нәрсе [138, 16 б.]. Бірақ еркіндік анархия емес, ол адамның өз ойлары мен істері үшін жауапкершілігін көрсетеді. Жақын адамдарға, ұлтқа, адамзатқа деген сүйіспеншілік – бұл Абай айтқан адамның ақыл-ойы мен білімін тереңдете түсетін жауапкершілік сезімі. Мысалы: «Сап-сап, көңлім, сап, көңлім» атты өлеңінде байсалды қалыппен саналы бағдарды ұстау ішкі сезімін тежеу арқылы еркіндіктің шектелуі жағымды жағдай. Ал, «Көріп алсаң көріктіні, таңдап алсаң тектіні, сонда да көңіл толмай ма?» [137, 30 б.] – деген тұжырымы, адам қалауларының қанағатсыздығын білдіреді. Абай адам өмірінің мәніне терең үңіліп, ыстық қайрат, нұрлы ақыл және жылы жүрек деп негізгі үш қасиетін атаған. Табиғаттың сұлулығын, дүниенің көркін сезіну, білу, тану адамға қуат беретін нұр, көрік. Ойшылдың түсінігіндегі адамның асыл қасиеттерінің бірі – нұрлы ақыл да осыдан шығады және ақылдың нұрлы болуы – дүние танымақтық. «Ақыл сенбей сенбеніз» деп қандай іс болса да сау ақылға салады.

Абай философиялық ойының өзегі «Адам бол!» идеясының негізгі алғышарты қоғамдағы бір адамның жан-жақты жетілуі, қалған адамдардың да соны үлгі тұтып талпынуы. Адам өмірінің маңыздылығы оның рухани құндылықтарды меңгере білуінде және адамзаттың кемелденіп, рухани жетілуіне, ең алдымен сауаттылық, білім қажет деп түсінді. Сөйтіп өзінің «толық адамын» қалыптастыру мәселесін білім мен ағартушылықтан іздеді. Абайдың «толық адам» тұжырымдамасы – адамзатты кісілік тұрғысынан жетілдіруді көздейтін үлкен даналық ойлармен ұштасып жатқан күрделі мәселе, «толық адам» ілімі өскелең ұрпақты теріс мінез-құлықтан арылтуға сеп болмақ.

Сондықтан Қазақстан Республикасы президенті Қ.-Ж. Тоқаев өзінің «XXI ғасырдағы Абай және Қазақстан» деген мақаласында, абайтанушы-ғалымдардың назарын «толық адам» тұжырымдамасына аударады [139].

Абай үшін ағартушылық белгілі бір пайдакүнемдік құрал ретінде емес, адамның жетілуінің орнықты негізі, мақсаты. Өйткені ағартушылық адамның жанын, оның рухани табиғатын байыта отырып, дүниенің бай кеңістігінен орын алып, әлемдік танымға қол жеткізеді. «Қазаққа күзетші болайын деп, біз де ел болып, жұрт білгенді біліп, жұрт қатарына қосылудың қамын жейік деп ниеттеніп үйрену керек. ...балаңа қатын әперме, енші берме, барыңды салсаң да, орыстың ғылымын үйрет! Мына мен айтқан жол – мал аяр жол емес» [134, 52 б.]. Ондай болмақ қайда деп, айтпа ғылым сүйсеңіз – дегенде ойшыл – адамның рухани жетілу мүмкіндігінің шексіз екенін көрсетті. Нағыз рухани жетілген адам деп, өзінің барлық танып-білгендерін, оқып-тоқығандарын, сұлу сезімдерін басқа адамдарға, халқына, адамзатқа бағыштайтын шығармашыл тұлғаны айтуға болады. Абай ақыл мәселесін шешу, ол ағарту, халыққа білім беру деп тапты

Өз халқын шексіз сүйген Абай, оның болашақта надандықтан арылып, рухани жетілетініне сенді. «Жамандықты кім көрмейді. Үміт үзбек қайратсыздық – дүниеде ешнәрседе баян жоқ екені рас, жамандық та қайдан баяндап қалады дейсің. Қары қалың қатты қыстың артынан көгі қалың, көлі мол жақсы жаз келмеуші ме еді» [134, 33 б.], деген ойлар замандастарын жігерлендіріп, алға сүйрейді. Болашақ өмірге батыл қадам жасауға, еркіндігін сақтап қалуына адамгершілік тұрғысынан өзін-өзі жетілдіріп, еңбектенуге шақырды. Ол өз отандастарын сынап отырып жұбата да білді. «Жас қартаймақ, жоқ тумас, туған өлмек, Тағдыр жоқ өткен өмір қайта келмек. Басқан із, көрген қызық артта қалмақ, Бір құдайдан басқаның бәрі өзгермек» [134, 52 б.] деп ештеңенің мәңгілік емес екенін көрегендікпен болжайды. Абайдың пікірінше, адам барлық рухани мәдениеттің негізі. Адам белсенді істер атқара отырып, білім жинайды және рухани мәдениетке қосылу арқылы ақылды, қайырымды, адамгершілікті болады, өйткені білім мен еңбек қана адамның осындай қабілетін аша алатынын басып айтады.

XXI ғасырда ұлы Абайдың сарқылмас рухани мол мұрасын жүйелі түрде зерттеу қажеттілігі туындады. Белгілі абайтанушы Ғ. Есімнің «Хакім Абай» кітабында «Асылында, адамның ғұмырынан асқан қандай ақиқат болуы мүмкін: тек ғұмыр болған жерде ғана зерделі сөз, айтылар ой, жазылар кітап болмақ. Адам ғұмырынсыз болмыс мәнсіз. Себебі болмыстың бар-жоғы туралы айтатын жан болмаса, оның растығын кім дәлелдемекші? Осы идеялары үшін біз Абайды хакім дейміз. Хакімдер – болмыс құбылысының мәні мен себебін анықтап, адамзатты түзу жолға салушылар» [140, 385 б.], – деп, ұлы ақынның даналық дүниетанымын сараптайды. Ол ақынның жекелеген ойының түйіндерін түсіндіретін герменевтикалық тәсілді қолдана отырып, Абайдың өлеңдері мен қара сөздеріндегі философиялық тұжырымдарды нақтылы ұғымдар түрінде қарастырды. Бұл еңбек ұлы ойшылдың мәңгілік өшпес рухани мұрасын қайта жаңғыртып, жастардың санасына даналықтың нұрын шашып,

парасатты ой ұялататын, қазақ халқының қоғамдық ой-пікірінің қалыптасуына ықпал етеді деп сенеміз.

Сонымен Абай үшін еркіндік дегеніміз не? Ол: өмір сүру, ойлану, ақылды пайдалану. Ақыл – бұл тек ойлау қабілеті емес, ақылмен әлемді түсіну, қабылдау қабілеті, оны адамшылық іс-әрекетімізбен жақсартуға тырысу арқылы жүзеге асырылады. «Адамшылық – сөздің тазалығында, сөз таза болса – ой да таза болмақ. Адамшылық дегеніміз – ой тазалығы. Ой тазалығы дегенде біз, оның шарықтау шегін айтамыз...Кісіліктің көлеңкесі – надандық» [131,14 б.].

Адамды рухани кемелдендіру арқылы қоғамды жетілдіру, елді ілгері дамыған мемлекеттер қатарына қосу. Қазақ ағартушылығы рухани жаңғыруды, қоғамдық сананы оятып, қазіргі заманның адамгершілік бейнесі мен мағынасын қалыптастыра отырып, болашақтың бағытын айқындады және бүгінгі күннің ең өзекті мәселелеріне жауап бере алады. Ойшылдар – ғылыми, рационализм, діни және зайырлы үйлесімділік, сонымен қатар еркіндік, әділеттілік, теңдік идеалдарына негізделген құндылық жүйесін қалыптастырды. Орталығы – адам және оның еркіндіктері. Әлемді билеуші күш адамның дүниеге деген ыстық ықыласы, мейірімі, махаббаты екендігін жеткізе білген, рухани әлемде өзінің ізін қалдырған тұлғаларымыз аз емес.

3 XX – XXI ғғ. БАСЫНДАҒЫ ҚАЗАҚ ФИЛОСОФИЯДАҒЫ НАҚТЫ ЕРКІНДІК ҰҒЫМЫНЫҢ ҚАЛЫПТАСУЫ

3.1 «Алаш» қайраткерлерінің шығармашылық мұрасындағы еркіндік идеясы

Қоғамдағы дәстүрліктен гөрі батыстық сананың түрлерін, қоғамдық институттарын, құндылықтарын меңгеруге шақырған қазақ ағартушылығының элитарлық бағыты негізгі қоғамдық-саяси мәселелерді, ұлттық бірегейлену мен ұлт азаттық мәселелерді шеше алмады. Бірақ ағартушылық идеялары кейін реформаторлық бірігудің нәтижесінде қоғамдық санада жаңа идеялық ағымдардың пайда болуына ықпал етті. Қазақ халқының тарихымен тағдырындағы әртүрлі сілкіністер мен өзгерістерге, әлемдік өркениетке жетуге, еркіндікке деген талпыныстарына озық ойлы азаматтары, тарихи тұлғалары өшпес таңба, өнегелі із қалдырды. Олардың шығармашылық мұраларынан байқайтынымыз, тәуелсіздік, бостандық, азаттық, еркіндік, жер, су, оқу-ағарту, бірлік, бірегейлік сияқты өзекті мәселелердің шешімін іздеді.

XVII–XVIII ғасырларда Еуропа ойшылдары азаматтық қоғам, демократиялық, құқықтық-әлеуметтік тәртіп сияқты идеяларды философиялық, әлеуметтанулық деңгейге көтеріп, әртүрлі бағытта ұсынған болатын. Олар Англия, Нидерланды, Франция елдеріндегі феодалдық меншікке қарсы революцияларды рухани жағынан дайындап, тәуелділік пен құлдықтың табиғат заңдарына қайшы екенін айтып, адамдардың дүниеге келгеннен еркін, тең екенін, еркін адамдардың келісімінің нәтижесінде мемлекет, қоғам қалыптасатынын алға тартты. Мұны ағылшын философтары Т. Гоббс, Дж. Локк, француз ойшылдары М.-Ф. Вольтер, Ш. Монтескье, Ж.Ж. Руссо және т.б. көзқарастарынан байқауға болады.

Алдыңғы тарауларда айтып кеткендей, XVIII ғасырда неміс ойшылдары И. Кант, И.Г. Фихте және Г.В.Ф. Гегельде осы көзқарастарды ұстанып, адамдардың табиғатының түп тамыры еркіндік деп түсінді. Еркіндік – еуропалық мәдениеттің негізгі идеясы және субъектінің өз іс-әрекетіне қатынасы. Субъектінің сыртқы әсерлерден тәуелсіздігі әртүрлі мәдени-тарихи түсініктер бойынша халықтың, елдің, уақыттың нақты әлеуметтік-саяси тәжірибесіне байланысты. И. Канттың пайымдауларында адамның мәні еркіндікте деп қарағанда ғана оның қалыптастырған қоғамын, адамгершілігін, құқығын, мәдениетін, жалпы ойлауын және т.б. көреміз дейді. Бұл дәстүр кейіннен XIX–XX ғасырларда неміс философы М. Хайдеггер мен француз философы Ж.-П. Сартрдың еңбектерінде жалғасын тапты.

XX ғасырдың басында қазақ қоғамы мен мәдениетінде жаңа идеологиялық сипаттағы нышандар пайда болып, басқа құндылықтар басымдық таныта бастады. Бұл кезең қазақ қоғамының өркениетке ұмтылысын нақты көрсетті. Ұлтжандылық өз күшіне еніп, бүкіл шығыс елдеріндегі реформаторлық қозғалыс батыстық империализмге қарсылық білдіріп, әрқайсысы өз қоғамының мәдени-этностық, саяси сара жолын анықтау үшін күресті. Осы жағдайлар қазақ зиялыларын ойландырмай қоймады. Олардың қай-қайсысы да қазақ

халқына қызмет етуді өмірлік мақсат ретінде таңдады. Әрбір халықтың және әрбір адамның еркіндігі сияқты жалпыадамзаттық құндылыққа жету үшін қоғамды өзгерту қажеттігін жақсы түсінді және бұл өзгеріске апарар жол ретінде сөз бен ой арқылы халықтың санасына әсер ету жолын таңдады. 1918 жылы «Асығу керек» деген мақаласында А. Байтұрсынов былай деп жазады: «Біз тізгінімізді өзіміз алып, өз ұлтшылдығын өзі сақтайтын жұрт болу үміті үстінде тұрмыз... Осы жағын естен шығармай тез іске кірісу керек...» [141, 6–10 бб.]. Осындай қиын заманда қазақ зиялыларының ұстанған бағыты елдің демократиялық жолмен дамуы еді. Олар бұл ойдан ешқашанда ажыраған емес. Оларды мұндай қадам жасауға мәжбүр еткен де ел қамы, ел тыныштығы, ел бақыты болатын.

Бұл Қазақстан патшалық Ресейдің толық отарлау саясатына көшіп, отаршылықтың қанатын жайған қиындығы мен қасіреті мол кезең болатын. Зерттеушілердің пікірінше, патшалық Ресейдің отарлау тәсілдері қазақ руларының құнарлы жерлерін, жайылымдарын, шабындықтарын тартып алып сырттан келген келімсектерге беруі халық ішінде толассыз бас көтерулерге ұласты. Қазақ қоғамы жаңа кезеңге мемлекеттік қалпын жоғалтып, елдіктен ажырап, жерінен айырылып аяқ басты. Ол көптеген күрделі мәселелермен бетпе-бет келді, оның алғашқысы жер мәселесі болса, одан кейін оқу-ағарту ісі, ұлттық мүдденің және елдегі адам құқығының аяққа тапталуы еді. Жер – атамекен, одан айырылу тарих сахнасынан кетумен тең еді, ал білім – ұлттың санасын оятатын, ана тілінде сусындаса қараңғы түнектен алып шығатын бірден-бір жол, онсыз ұлттық тамырдан қол үзу қорқынышы тұрды. Отаршылық пен ретсіздіктерден туындаған бұл мәселелер халықты толғандырып, ұлттық сананың оянуына, оның азаттық үшін күресуіне деген ұмтылысына ықпал етті.

Ресей патшалығы тұсында, одан кейін Кеңес өкіметінің отаршыл саясатынан туындаған аласапыран заманда өмір сүріп, біртұтас қазақ идеясын ту етіп, елдің еңсесін көтеріп, біріктіру арқылы аумалы-төкпелі уақыттың құрдымына жұтылмай, аман қалуды мақсат еткен ХХ ғасырдағы қазақ зиялыларының тарихтағы рөлі ерекше. Қазақстандағы демократиялық азаматтық қоғам құру идеясы өскелең ұрпаққа алғаш рет Алаш қозғалысының, Алаш партиясының, Алаш Орда автономиялық үкіметінің негізгі идеясы болғанынан белгілі. Жалпыадамзатқа маңызды философиялық мәселелерді көтерген алаштықтардың көзқарастары демократиялық бағытта және гуманистік сипатта болды. Бұл туралы белгілі ғалым Ә.Н. Нысанбаев былай дейді: «Олар өз болмысынан гөрі халықтың болмысын көбірек ойлайтын ой еркіндігі бар адамдар. ...Олар халықтың мұң-мұқтажын, мүддесін, оның жоғын жоқтауға бар өмірлерін сарп етті. Қарақан бастарына жұмақ іздеп жанталаспады. Артымда бір өшпес із қалып, кейінгілер мені мақтап-мадақтаса екен деген жымысқы ой миларына кіріп те шықпады» [142, 6 б.]. Алаш көсемдерінің қазақ халқының тілі мен діні, әлеуметтік саяси құрылымы, өздеріне тән салт-дәстүрлерінің бұзылуына қарсы күреске шақырған ой тұжырымдарының философиялық жүйелері осындай еді. Олар қазақ

қоғамындағы қатынастардың қайшылықтарын талдап, ғылыми тұрғыда сараптама жасап қазақстандық ғылымға зор үлестерін қосты. Бұдан сол замандағы қазақ философиясы мен саяси-әлеуметтік ойлардың бірқатар еркіндікте дамығандығын көруге болады.

Еркіндіктің құндылықты ұғымын талдағанда әр халықта, әртүрлі тарихи кезеңде еркіндік құндылық ретінде оңай, айқын жолмен келмегенін көрсетеді. Қазақтар үшін еркіндік әрқашан онтологиялық мәнге ие болды. Еркіндік идеясы – Алаш ойшылдарының философиялық көзқарастарының негізі. Еркіндікті олар жарып шығу, ұмтылыс, өз болмысына қарсы тұру қабілеті, адамның санасында өз болмысының шегінен асып кету қабілеті деп түсінді. Олар еркіндікті идеал үшін шындыққа қарсы шығу мүмкіндігі деп түсіндірді. Шынайы еркіндік әрқашан жақсылықты таңдаудан басталады, нәтижесінде тек адамның ғана емес, жалпы қоғамның да адамгершілігін нығайтады және дамытады [143, 82 б.]. Еуропалық тарихи шындық пен еуропалық мәдениет контекстінде еркіндік саяси және әлеуметтік құбылыс ретінде қарастырылса, Қазақстан тарихындағы мұндай еркіндікті «Алаш» қоғамдық-саяси қозғалысының өкілдері тереңірек зерделейді. Олар адам болмысы, оның еркіндігі, өмірінің мәні, дін мен еркіндіктің арақатынасы және т.б. мәселелерді қарастырды.

Еркіндік адам болмысын анықтайды. Ол жақсылық пен жамандықты таңдауға байланысты туындайтын рухани құбылыс. Еркіндік тағдырдың қарама-қарсылығы ретінде анықталады. Мысалы қоғамда әділетсіз заңдар үстемдік құрып тұрса адам өз тағдырын өзгертуге дәрменсіз. Дегенмен бұл заңдарды адамның ішкі еркіндігі өзгерте алмаса да, осы ішкі еркіндігінің арқасында өзінің жеке тұлғалығын сақтап қала алады. Адам осы жағдайлардың ішінде өзін өзгерту арқылы өз тағдырын өзі таңдайды. Бұл адамның еркін іс-әрекеті. Ж. Аймауытовтың ойынша, кез келген адам өмір сүре отырып еркіндікке ұмтылу керек, адам өмірінің мәні – еркіндік. Табиғат заңдылықтарын тани отырып, оны өзіне сәйкес өзгерту адамды еркіндікке жеткізеді. Еркіндік қана адамды адам ете алады, өйткені еркіндіктен бас тарту, одан ауытқу адам үшін адамшылығын, болмысын, түпкі табиғатын жоғалту деген сөз. Ол адамның әрбір адамға істеген жақсылығы, қамқорлығы мен махаббаты еркіндігін білдіреді деп түсіндіреді. Ж. Аймауытовтың әрекет туралы түсінігі, көшпенді халықтың адам бұл дүниеге қонақ дейтін дүниетанымымен ұштасады. Бұл қазақ ментальдылығының бұлжымас заңы іспеттес.

Ж. Аймауытов жалпыадамзаттық құндылықтарды жоғары қоя отырып, таптық мүдденің адамның дүниетамын шектеп, рухани дамуға кедергі болатынын ескертіп, онымен батыл күресе білді. Қазақ халқы ұлттық қалпынан айырылмай, сақтап қалу үшін олардың ұлттық санасын оятып, сол арқылы еркіндікке, тәуелсіздікке жеткізуге болады деп сенді. Ол ақпан революциясы халыққа еркіндік, теңдік әкеледі деп өзінің «Алға жастар», «Кедейлер бірігіңдер!» деген мақалаларын жазып шын ниетімен қарсы алды.

Оның еркіндікке қол жеткізудегі мақсаты: «Біздің халықтың ішінде жік те жоқ, құл да жоқ. Біртегіс өнер білім алуға құқы бар, ерікті теңдес азаматтары ғана бар екенін білеміз. Біздің мақсатымыз: өнер – білімнің жарық сәулесіне ерікті азаматтарға жол ашу, тұйықта жатқан сансыз таланттардың (озаттықтардың) өрбуіне себепші болу. Сөйтіп, өнер, білім жемісін халыққа тегіс жеткізу әр адамның ақыл күші дамуына кең майдан ашамыз, көпке бірдей білім негізін құрамыз» [144, 281 б.]. Осылайша, Алаш қайраткерінің адамды рухани жетілдіруге бағытталған идеялары қоғамдық болмыстағы субъектіні белсенді іс-әрекетке шақыруға ұласады. Ол осы жолмен қоғамдағы қайшылықтар оң шешім табады деп ойлады.

Алаш зиялылары халықты білім алуға үндей отырып, осы міндетпен ғана шектеліп қалған жоқ. Олардың ойынша, жаңа сипаттағы, жаңа сападағы білім қазақ жастарын, қазақ халқының өмірін заман ағысына сай өзгертеді деп сенді. «Надандық, өнерсіздік ата жолдасымыз болған соң, олжалы жерде үлестен қағылғанымыз, ордалы жерде жолдан қағылғанымыз – бәрі надандық кесапаты» [145, 10 б.] – дейді А. Байтұрсынов. Жаңа сападағы білім қазақ қоғамын мешеуліктен, отарлық тәуелділіктен құтқаратын құралдардың бірі деп білді. Олар өздерінің қоғамдық қызметтерін ағартушылықтан бастап, қазақ даласында білім арқылы өз тағдырын өзі шешетін ұрпақ тәрбиелеуді басты міндет етті. Нағыз білім мен тәрбие ғана халықтың рухани дамуында басты рөл атқарады деп ойлады. Сондықтан жаңа мазмұн, жаңа сападағы білім жүйесін қалыптастыруды өздерінің барлық бағдарламалық құжаттарына енгізді. Қазақ тілін білім және ғылым тіліне айналдыру мақсатында көптеген оқулықтар мен оқу құралдарын, сондай-ақ газет-журналдар басып шығару жұмыстарын қолға алды. Алаштықтар осы бағытты ұстанып, ұлттық мемлекетті қайта қалпына келтіру жолында күресті. Осылай озық ойлы ұлт азаматтарының ағартушылық ісі жұмылып жасаған ортақ жобаға айналды.

Бұл ағартушылық қызметті екі бағытқа бөліп қарауға болады: біріншісі «Қазақ» газеті арқылы патша үкіметінің жер саясатына деген қитұрқы ойларына қарсы тұра білуге баулитын әртүрлі заңдық актілерді жариялап, халыққа мұқият түсіндіру жұмыстарын жүргізді. Екіншіден, халықтың теріс ұғым-түсініктерін қатты сынға ала отырып, керітартпа мінез-құлықтардан арылуға шақырды. 1913 жылы «Қазақта» жариялаған мақаласында Ә. Бөкейханов: «Заман талас-тартысқа айналды... Жалғыз сүйеніш, жалғыз үміт оқуда. Теңдікке жетсек те, жұрттығымызды сақтасақ та, дүниеден сыбағалы орнымызды алсақ та, бір ғана оқудың арқасында аламыз. Жақсылыққа бастайтын жарық жұлдыз – оқу. Надан жұрттың күні қараң, келешегі тұман» [146, 136–137 бб.], – деп елдің жарқын болашағы тек білім мен ғылымды игерумен жүзеге асады деген болжам жасады. «Қазақ» газетінің бастапқы нөмірлерінің бірінде А. Байтұрсынов: «докторлық ғылымын оқығандар денсаулық жайынан керек кітаптар жазуға мүмкін нәрсе; шаруа жайын оқығандар шаруа жайынан қазаққа керек жақсы кітаптар жазуға мүмкін нәрсе; оқыту жайын жақсы білетіндер мектеп кітаптарын жақсылап шығаруға мүмкін нәрсе; әдебиет ауданында жүйріктер халықтың қылығын, құлқын түзетуге

керегі бар жақсы романдар уа ғайри сондай сөздер шығаруға мүмкін нәрсе» [147], – деп жазады.

Өткен ғасырдағы ағартушылық қазақ қоғамы үшін үлкен әлеуметтік мәселелердің бірі болды, оны жүзеге асыруда алғашқылардың бірі Ы. Алтынсарин болса, одан кейін бұл салада нақты жұмыс жасаған А. Байтұрсынов еді. Ол ағартушылықтың берік ұстыны, қазақ руханиятындағы және мәдениетіндегі жаңа ағымның ілгерілеуіне атсалысқан тұлғалардың бірі. Ойшыл демократтық-ағартушылық қызметін өзінің азаматтық борышы деп білді, ол ғылым-білімнен кенже қалған халқын қараңғылықтан алып шығуды мақсат етті. М. Әуезовтің: «Ақаң ашқан қазақ мектебі, Ақаң түрлеген ана тілі, Ақаң салған әдебиеттегі елшілік ұран» [148], – дегенінің өзі А. Байтұрсыновтың өз кезеңіндегі ұлттың рухани ұстазы болғанын білдіреді. Туған халқы үшін қызмет етіп, отаршылыққа қарсы күресті, оқу-білім тарату жолында нақты жұмыстар жасап қазақ қоғамының рухани-мәдени даму тарихында елеулі істер атқарады.

Балалар, бұ жол басы даналыққа,
Келіндер түсіп байқап қаралық та
Бұ жолмен бара жатқан өзіндей көп,
Соларды көре тұра қалалық па?!
Даналық өшпес жарық, кетпес байлық,
Жүріңдер іздеп тауып алалық та!

Ақын сауаттылықты, ғылым-білімді игеруді «даналық» деп, оның жолы оқу екенін көрсетеді. Ол қазақтар үшін өз алфавитін жасау әрекетіне де, тілін зерттеп оқулықтар жазуына да, тер төгіп, бай терминология жасауына да, тіпті қоғамдық-әкімшілік істеріне араласуына да алып келген – негізінен өзі діттеген ағартушылық идеясы. Ол: «Әуелі біз елді түзеуді бала оқыту ісін түзеуден бастауымыз керек. Неге десек, болыстық та, билік те, халықтық та оқумен түзеледі. Қазақ ішіндегі неше түрлі кемшіліктің көбі түзелгенде оқуменен түзеледі, – дейді [149]. Ойшылдар адам бойындағы жеке қасиеттерге ерекше мән беріп, әрбір адамға жаратылыстың жұмбағы ретінде қарап, оның тарихтағы рөліне дұрыс баға бере білді.

А. Байтұрсыновтың қазақ даласындағы мектептердің жай-күйін, бала оқытудың амал-жолдарын, ағарту ісін жан-жақты газет-журнал беттерінде нақтылы сөз ете отырып, балаларды оқытудың нақты бағдарламасы мен оқулықтардың жоқ екенін, сондай-ақ оларды оқытатын педагог-мамандарды даярлау керек екенін айтады. Мұның бәрі А. Байтұрсыновтың ағартушылық туралы көзқарасын, ой-пікірін, тілек-талаптарын көрсетеді. А. Байтұрсынов бұл жолда халықты үгіттеп қана қойған жоқ, қазақ арасында жалпы ағартушылықты жолға қоюға күш жұмсап, балаларды оқытып, ұстаздық қылды. Сонымен қатар оқу-білімге қажет шараларды: қазақ жазуына лайық графика, жазу тәртібі – емлені жасады, қазақша сауат ашатын «Әліппе», оқулықтарды ана тілінде жазды, бала оқытудың әдістерін көрсетті. Ол жай ғана ағартушы емес ғалым-ағартушы болды. «Тарих жолына қарағанда келімсек жұрт күшті болса, тұрғын жұрт аяқ асты болып, азып-тозып жоғалмақшы... басқа жұртпен араласқанда, өз

алдына ұлт болып, өз алдына тілі бар, өз тілінде жазылған сөзі бар жұрттарға не тұрады? Өз тілімен сөйлескен, өз тілімен жазған жұрттың ұлттығы еш уақытта адамы құрымайды, жоғалмайды» [150] – дейді ол.

А. Байтұрсынов қазақтың жалқаулығы мен еріншектігін, надандығы мен талапсыздығын сынап отырып, бұлар болған жерде ешқашан қозғалыс болмайтынын, қозғалыс болмаған жерде даму болмайтынын баса айтады. Ақынның «Масаға» енген өлеңдері қазақ халқына да таныс, ғибрат айтып, дұрыстыққа, жақсылыққа шақырудың түсінікті амалы. Бұл туралы М. Әуезов «Қырық мысалды» қалың қазақ жұртының алғашқы естіген, төңкеріс рухындағы сөзі деп бағаласа, «Маса» – қазақ оқушысына естілген екінші елшілік ұран» [151] деп сипаттайды.

Мысалы, қазақ малшы ұйықтап жатқан,
Жыланды бәле делік аңдып баққан,
Бәленің түрін көрген мен сары маса
Қазақты оянсын деп сөзбен шаққан [152].

Ақынның бұл «Маса» деген жинағын оның азаматтық борышының, арман-мақсаттарының толғауы деп айтуға болады. Ол халқының басынан кешкен ауыр халін суреттей отырып, қараңғылық пен надандықтың кәсіпке марғаулық, шаруаға енжарлық күйін осы мысал арқылы қазақты шағуға дайын тұрған жыланнан құтқару үшін сары маса болып халықты оятқысы келгенін айтады. Елдік, ұлттық еркіндігі жоқ, отаршылдық күйін кешіп отырған, ғылым-біліммен де теңдесе алмайтын көшпелі жұртына ақын: Қазағым, елім, Қайқайып белің Сынуға тұр таянып. Талауда малың, Қамауда жаның, Аш көзінді оянып [152]. Алдыңғы қатарлы ел қатарына қосыламыз десек, балаларды орыс тілінде оқытып, оның мәдениетіне үйрену керек екенін өзі де жақсы сезіне отырып, басқаларға да осыны айтқан.

Алаштықтар кең байтақ қазақ даласының байлығын орнымен пайдаланып, халықтың болашақ игілігіне жұмсау қажеттілігін түсінді. Бірақ, алға жылжу тек жердің бай ресурстарын пайдалану ғана емес еді. Даму барысында кез келген ел өзінің белгілі бір жетістікке жеткен кезеңінде ұлттық идеясын қалыптастыруға деген қажеттілікті сезінеді. Ұлттық идея этностық, діни, мәдени және өзге де қауымдастықпен біріккен адамдар тобының бөлісетін ұжымдық мақсат-мұраттары, дүниетанымының, көзқарастары мен құндылықтарының кешенді жиынтығы екені белгілі. Сондықтан қазақ зиялылары ұлттық идеяны насихаттаудың бірден-бір жолы газет басып шығару деп білді. Алаш қайраткерлері «Қазақ» газеті арқылы дамыған елдердің білім мен ғылымын үйренуге, жаңашылдыққа шақырып, еркіндік және ұлттық мемлекет туралы ой-пікірлерін ашық түрде жариялап отырды. Осы ойлар қоғамдық саяси қозғалыстың еркіндік, тәуелсіздік үшін күрес идеясына ұласуына түрткі болды. Дәстүрлі мәдениет пен ана тілін сақтауға деген ұмтылыс ұлттық тәуелсіздік үшін күрестің бір формасына айналды.

Алаш көшбасшысы Ә. Бөкейханов «Ашық хат» атты мақаласында: «Газетаның қашса құтылмайтын бір ісі саясат жолы. Мұнымыз үкімет пен жұрт арасы. Жұрт үкіметпен қасыныспай, арбаспай ғұмыр сүрмес. Бізде жұрт жоқ па,

үкімет жоқ па? Қырда болған саясат ісіне біздің «Қазақ» тіпті сараң. Бізде хабаршы жоқ... Қырда қанша учитель, мұғалім, болыс тілмәші бар. Тағы қырда адам, мал дәрігері, фельдшерлер бар. Хат білетін қазақ қанша! Осылар хабаршы-тілші болса, мен мұны жазамын ба?» [153]. Халықты газеттің жұмысына ат салысуға шақырып, саясат ісі мен елдегі өзгерістерден хабардар болуға үндеді. Патша үкіметінің қол астындағы халықтарға жүргізіп отырған саясатымен әкімшілік тәртіптеріне қарсы пікірлерді жарияланып отырды. Байтұрсыновтың «Қазақ» газетіндегі әртүрлі тақырыптағы мақалалары саналы жастардың көзін ашуға, қазақ қоғамының мүддесіне қызмет етуге тәрбиеледі. Еркіндікті таратушы, еркіндіктің өкілі болған «Қазақ» сияқты газеттерде еркіндік саяси және рухани еркіндікпен органикалық бірлікте ашылады.

Ұлт тағдыры, ұлт бірлігі, жер тұтастығы, туған халқының мүддесі үшін құрбандыққа баруға әзір болу әрбір тұлғаның өмірлік мұраты, қасиетті борышы болды. Ал ұлттық сана – ұлт тіршілігінің тұрмыстық көрінісі, яғни сол ұлтты құрайтын халықтың әдет-ғұрпының, салт-дәстүрінің, әдебиеті мен мәдениетінің, өнерінің, тұрмыс-тіршілігінің тарихын білу, халықтың еркіндікте өзін өзі жете танып, түсінуі еді.

Қазақ зиялыларының ұлы шоғырын топтастырған ортақ мұрат — бодандық бұғауында жаншылған елін құлдықтан, құлдық санадан құтқару, жаңа ұлттық сананы еркіндікте қалыптастыру, өркениетті елдер қатарына қосу болды. «Қазақ елін отаршылдық пен ұлттық езгі екі жақты қыспаққа алып, елдің болашағына қауіп төнді. Бұл кезеңде қазақ халқының басына түскен бодандық ноктасы тым тарылып бара жатты. Ғасырлар бойы қалыптасқан, ұлттық болмысқа негізделген халықтық руханияттың құрдымға кетіп бара жатқанын сезген қазақ зиялылары күн тәртібіне ұлттық сананың оянып, кемелденуіне әсер ететін партия құру мәселесін қойды» [154, 129 б.].

Алаш көсемдері Ресейде демократиялық-федеративтік республика құрылғанда ғана басқа халықтар теңқұқықты автономия ала алады деп сенді. Олардың негізгі мақсаты – Ресей құрамында қазақ автономиялық мемлекетін құру еді. Жаңадан құрылған «Алаш» партиясының бағдарламасы (1917 ж. 21 қарашада) жарияланып, онда Ресейдің демократиялық-федеративтік республика болуға тиістілігі айтылды, яғни демократияда – мемлекетті халық билейді, федерация – мемлекеттер бірлескенімен, әр мемлекеттің іргесі бөлек, ынтымағы бір болады, бірақ әркім өз тізгінін өзі алып жүреді. Сондай-ақ, бағдарламада қазақ автономиясының құрылуы, дінді мемлекеттен бөлу, сот істерінің тәртібі, салық салу тәртібі, халыққа білім беру, жұмысшы заңдары, жер заңы, жергілікті бостандық және негізгі құқық т.б. көзделді. Автономия жөнінде Г.Н. Потанин: «Елдің тұрмысын, тілін, мінезін білмеген кісі көш басын алып жүре алмайды. Олай болса көп ұлттан құралған Россияны бір орыстың билеймін дегенінде мағына жоқ. Россия тілі, тұрмысы, қаны басқа жұртқа автономия беруі керек» [155, 86-91 б.] деген пікірі алаштықтар пікірімен үндестік тапты. Сондықтан «Қазақ» газетінің беттерінде осы идея талқыланды.

Ә. Бөкейханов қазақ қоғамының күн тәртібінде бірінші болып ұлттық шоғырлану идеясын, барлық қазақ жерін біртұтас автономия шеңберінде

ұйымдастыру, ұлттық саяси партияны қалыптастыру, қазақ халқының мемлекеттілігін алып берудің маңыздылығын көрді. Соның ішінде негізгі үш мәселе білім, территория, мемлекеттілікке көп көңіл бөлінді. В.Ф. Асмус атап көрсеткендей: «Еркіндіктің және ең биік жетілгендіктің субъектісі Платонша жеке тұлға да, тіпті жеке тап та емес, тек бүкіл қоғам, тұтасымен бүкіл мемлекет» [156]. Сондықтан территория – халықтың ғасырлар бойы ұлт ретінде шаруашылыққа және жұмыс істеуге қолайлы тәсілін таңдап, өмір сүріп, тіршілік ету кеңістігі болса, мемлекеттік – халықтың тәуелсіздігін мойындайтын көрсеткіш, оның ажырамас құқығы әрбір ұлт өз аумағында, өз тағдырын жасайды. Дәл осы тәуелсіздік ел азаматтарының шынайы еркін сезімдерін қалыптастырады, өзіне және Отанына деген мақтанышын білдіреді. Осы шешімі қиын мәселелерді Ә. Бөкейханов қазақ қоғамының күн тәртібіне қоя білді және ең бастысы, осы үш мәселенің қажеттілігін және саяси мәнін негіздеді.

Түріктанушы, профессор Х.К. Ченгелдің пікірінше: «Ататүрікпен замандас болған және Ататүрік сияқты елінің және халқының тәуелсіздігі үшін күрескен Әлихан Бөкейхан кейбір қауесеттер бойынша Ататүріктің саясатын мұқият қадағалап отырған. Өкінішке орай, Түркия Республикасын құрудағы Ататүріктің тамаша табысы Түркістан географиясындағы жағдайларға байланысты Ә. Бөкейханға берілмеді», – дейді [157, 4-5 бб.]. Біз үшін Ә. Бөкейхановтың бұл ұзақ тарихи болашаққа жұмсаған күш-жігері бос кетпеді, ол өзінің айналасындағыларға және өзінің ұрпақтарына, өз халқы үшін шынайы патриоттық сезімімен риясыз қызметімен үлгі болып қала берді.

Алаштықтардың көтерген өзекті мәселелері: отаршылықтың себеп-салдарын анықтау, басқа елдермен салыстырғанда қазақ қоғамының артта қалуы, бұл жағдайдан шығудың жолдарын іздестіру, заман ағымына байланысты ескірген өмір салтын қайта қарастырып, жаңа талаптарға сай етіп бейімдеу, қазақ халқының, тілінің, мәдениетінің өрлеп, дамуын, соған шексіз қызмет ету, соған қамқорлық жасау болды.

Ойшылдар ғасырлар бойы қазақ қоғамында қалыптасқан саяси селқостықты анықтауға, өткен тарихи кезеңдермен салыстырғанда басқа құндылықтарға басымдық беруді қолға алды. М. Дулатовтың қазақ халқының манифесі болған «Оян қазақ!» атты өлеңдер жинағы 1909 жылы Қазан қаласында жарық көрді. Бұл «Оян қазақ» халықтың өзіндік санасын оятатын символ болды. Онда «...жатуың енді, қазақ, жарамас-ты» деп әлеуметтік әділеттілік, бостандық азаттық, еркіндік тақырыптарын сөз ете отырып, ұлттық бірлікке, өнерге, білімге, халықтың рухын оятып, Ресей патшалығының тарапынан жүргізіліп жатқан отарлауға қарсы күреске шақырады. М. Дулатов ескі заман мен жаңа заманның айырмашылығын түсіндіріп, халықтың бойындағы күрескерлік қабілетті оятты. «...Біздің адасқан надан жұртқа мұрындық болып, көз болып, бостандық, теңдік, туысқандық жолын ұғындыру зор борыш... Біздің жұрт бостандық, теңдік, құрдастық үшін саяси ісін ұғынбаса, тезек теріп тарқы жолында артта қалады. Бақыт, махаббаттан тысқары болады. Бұл екеуі жоқ жұртқа тіршілік неге керек?!» [158], – деп атап

көрсетеді. Міржақып Дулатов қоғамның мәдени тоқырауын бодандықтан көріп, оны тоқыраудан шығарудың жолын іздеді. «Бұл сөзді жазғаным жоқ ақын болып, Халық тентек, жалғыз өзім мақұл болып. Қайғы мен хал мүшкілін білдіргенім –Ұйқыда жұрт жатқан соң ғафыл болып [158], – деген М. Дулатовты қазақ халқының ауыр жағдайы толғандырып, халықты ашық күреске шақырған ұран болды.

А. Байтұрсынов, М. Дулатовтардың еңбектерінде еркіндік саяси-әлеуметтік, ағартушылық категориясымен беріледі, өйткені олар еркіндікті қоғамдық дамумен, демократиялық процестермен, саяси құқықтармен байланыстырды. Ұлт-азаттық қозғалыстың қайраткерлері аса діндар болмағандарымен мұсылмандықты қазақтың өзіндік мәдениетін қорғаушы ретінде қолдап отырды. Сондықтан қазақ даласындағы әлеуметтік кеңістікте қоғамның зайырлы принциптері қалыптасып, сонымен қатар ислам құндылықтары да маңыздылыққа ие бола бастады. Осылай екі жақты белсенділік ұлттық болмысты біршама жетілдіре отырып, қоғам қайраткерлерінің гуманистік идеяларын туындатты. Осы туралы М. Дулатовтан мынадай сындарлы жолдар қалған:

Әуелі үйренетін бір ғылымың,
Өзіңнің мұсылманша дін ғылымың.
Шарттарын исламның кәміл білсең,
Ахиреттік азық берер шын ғылымың.
Екінші хажет ғылымың – орысша дүр,
Өзіңе бек пайдалы тіл білуің.
Қараған мемлекеттің низамы не?
Мұны білсең сақталар дүниелігің.
Кеш біліп, кенже қалып көп пайдадан,
Жібергенісолемеспежер мен суын.
Жолтауыпәлдеболсаданышпандар,
Дұшпанныңқұлатқай-дытіккентуын [159].

Жергілікті жерлерде идеологиялық істерді атқаруға, жастарда белсенді ат салысты. Атап айтқанда, С. Торайғыров, Ж. Аймауытов, Қ. Кемеңгеров, М. Жұмабаев, М. Әуезов, С. Садуақасов және т.б. ұлтшыл жастардың баспасөз бетіндегі ғылыми-публицистикалық, саяси, танымдылық мақалалары мен өлеңдері ұлттық-алаштық идеологияны қалыптастыруда өте құнды рухани негіз болып саналады. Ал С. Торайғыровтың «Алаш ұраны» атты өлеңі «Сарыарқа», «Абай», «Жас Азамат» газет-журналдарында жарияланып, Алаш ұраны сол кезде қазақ үшін әнұранға айналды деуге болады:

«Алаш» туының астында
Куә болсын арымыз!
Көркейтуге Алашты
Құрбандық біздің жанымыз!

Жасасын Алаш, Жасасын, – дейді С. Торайғыров [160, 231 б.]. С. Торайғыровтың дүниетанымдық тұжырымдамасының негізі жастарды үнемі

алға ұмтылуға, өзін-өзі жетілдіруге ұмтылуы болды. Жастардың ашық, іздемпаз болуға үндейді.

Басыбайлы, құлдықтағы кез келген адамда немесе халықта қолайлы мүмкіндіктер пайда болса еркіндікке ұмтылатыны белгілі. Еркіндікке ұмтылу, еркіндікке деген құштарлық адамды адам ететін басты қасиет. Егер адамның табиғатының түпкі мәні еркіндік болса, оны қамтамасыз ететін мемлекеттік құрылым, қоғамдық жүйе – адамның бостандығын құрметтейтін, құқығын қорғайтын азаматтық қоғам және демократиялық мемлекет болу керек. Мұны мойындамайтын мемлекеттік тәртіптер бұрмаланады, адам табиғатының мәніне сәйкес келмейді.

Еркіндік идеясы М. Жұмабаевтың да дүниетанымының негізгі ерекшелігі болып табылады. Г.Ж. Есмағұлова: «М. Жұмабаевтың пікірінше, еркіндік – ақиқат немесе идеал. Ақиқат пен идеал істің нақты жағдайын білу болса, еркіндік – бұл адамның кез келген жағдайға қарамастан әрекет ету қабілеті», – деп жазады [161, 15 б.]. М. Жұмабаев елдегі әлеуметтік-саяси күреске бірден араласып, қазақ халқының дербес мемлекетін қалпына келтіруге, елді еркіндікке шақыруға өз үлесін қосты. Ол ұлттың намысын оятып, рухын сілкіндірді, ортақ мүддеге топтасып, азаттық алып, еркіндікте әлемдік өркениетке қосылатындығына сенді. «Педагогика» атты оқулығында: «Өзінің елін сүюі, яғни еліне жауыздық тілемей, ізгілік тілеу, пайда келтіріп зиян келтірмеуді» әрбір адамның қасиетті борышы ретінде атап көрсетеді [162, 128 б.]. Оның пікірінше, қазақ халқының еркіндігі тарихи өткеннен бүгін арқылы болашаққа бағдарланған деген көзқарасты ұстанады, бірақ тарихи процестің шындығын талдасақ прогресс жоқ жерде алға жылжу жоқ, яғни ол өткенді аңсау дейді.

Мағжан әлемдегі барлық қайшылықтар мен дау-жанжалдардың өзегі адам бойындағы ізгілік пен зұлымдықтың арақатынасында деген тұжырым жасайды. Сондықтан адам жақсылық жасауға ұмтылып, жамандықтан бойын аулақ ұстауы керек: «ізгілікке ұмтылу, жауыздықтан безу адамның жаратылысының өзінде бар нәрсе» деп есептейді [162, 134 б.]. Адам өз заманы мен мәдениетінің перзенті, адам мен қоғамның, ұлт пен мемлекеттің бірлігі бақытты өмірді білдіреді. Еркіндік адамның өз ойы мен ісі үшін жауапкершілікте болады. Жауапкершілік сезімі адамның басқалармен қатар өмір сүру қажеттілігінен туындайды. Адам ақыл-ойы тереңдігіне қарай, оның жауапкершілік сезімі де арта түседі.

М. Жұмабаевтың «Бір күні» атты өлеңінде адамдар арасындағы өзара бәсекелестің бітпейтін құпиясын іздеуге арналады. Күшті мен әлсіз арасындағы осы текетірестің нәтижесі қандай болмақ? Күшті көбірек басымдық танытатыны сөзсіз. Осыған әлсіз көніп, үнемі жүнжіп жүре беру керек пе? Бұған Мағжан «күшсіздер де тырыссын, қатар болсын!» деген өз шешімін ұсынады [163, 8-9 б.]. Шындығында әрбір жеке адамның, әлеуметтік субъектінің ішінде игерілмеген күш, ашылмаған мүмкіндіктер бар. Осы диалектикалық заңды Мағжан Жұмабаев барынша түсінікті де көркем баяндау арқылы ашып көрсетеді.

Сондықтан да олардың көпшілігінің көзқарасы кейіннен Кеңес үкіметінің көзқарасымен сәйкес келмеді. Саяси күш ретінде пайда болғаннан бастап, ел тұтастығына, ұлт бостандығы жолындағы күресте бірлікке ұмтылған қазақ зиялыларына большевиктік идеологияның таптық жіктеуі арқылы бір халықты екіге бөліп, таптық күреске ұластыруы, сөйтіп бостандық, азаттық күресіне, еркіндікке енді бірігіп келе жатқан халық арасында бүліншілік әкелуі, кері әсерін тигізді. Біртіндеп халықтың ұжымдық санасының астарында еркіндікке, азаттыққа деген ұмтылыс арта түсті. Ұжымдық деңгейдегі еркіндікке талпыныс әлемдегі кез келген халық үшін өз құндылығын жоғалтпайды, өйткені ұлттар дамуының табиғи-тарихи мәніне сәйкес келеді.

Кеңес одағы ыдырағаннан кейін қазақ зиялыларының қоғамдық-саяси қызметіне байланысты бірқатар еңбектер жазылды. М. Қойгелдиев «...қазақ зиялылары елде жаңа сипат, жаңа өрлеу ала бастаған ұлттық қозғалысқа саналық, ұйымдасқан сипат беру жолдарын қарастырды. Осы бағытта газет шығару, күреске шақыратын кітаптар бастырып, тарату, көкейкесті қоғамдық саяси талаптар қойған петициялар ұйымдастыру сияқты бұрын қазақ тарихында болмаған саяси күрес құралдарын игере бастады», – деп өз ойын білдіреді [164, 13 б.]. 1988 жылы Ж.М. Әбдилдин Шәкәрім Құдайбердіұлының, Ахмет Байтұрсыновтың, Мағжан Жұмабаевтың, Жүсіпбек Аймауытовтың рухани мұраларын қайтару жөніндегі комиссияның төрағасы болып тағайындалып, осы мәселенің оң шешімін табуына зор еңбек еткен болатын.

Алаш ойшылдарының өз елінің болашағы үшін жүргізген күресі, көзқарастары, дүниетанымы қазіргі егемен Қазақстан үшін, тіпті егемендігі үшін күресіп жатқан, оны жаңадан орнатып жатқан барлық халықтар үшін саяси сабақ бола алады. Олар өздерінің ілімінде: еркіндіктің жеке тұлғаның даму жағдайы екенін, шығармашылықтағы еркіндіктің рөлін, қазақтардың рухани мәдениетіндегі еркіндікті ашып көрсетті. Қазақ елінің дербес мемлекет болып құрылып, өз даму жолын өзі анықтайтын кезеңге келгеннен кейінгі алда тұрған көптеген күрделі міндеттердің бірі – өз тарихымыздың ашылмай қалған жабық тұстарын ары қарай зерттеп, ашып көрсету болып табылады.

Алаш зиялыларының отаршылық тауқыметін тартқан халқының еркіндігі мен тәуелсіздігі үшін саяси-рухани күресі – азаматтық тарихымызда жаңа дәуір туғызды. Еркіндік және тәуелсіздік біртұтас – олар ұлттық мемлекетті құрайды. Сондықтан да Алаш идеялары: 1) азат ету; 2) теңдік; 3) ұлттық сананы қалыптастыру; 4) ұлттық және еуропалық мәдениеттің тең одағы; 5) білім беру жүйесін реформалау және барлық бағдарламаларға ғылыми әлеуетті қосу. Ең маңыздысы Алаш қайраткерлері еркіндік идеясынсыз, барлық басқа идеяларды жүзеге асыру мүмкін емес екенін дәлелдеді.

Алаш қозғалысын саяси және әлеуметтік еркіндіктің идеологиясы деп атауға болады. Алаш өкілдерінің саяси доктринасының талдауы, құжаттық хроникасы, жарияланымдары еркіндік қазақ халқының салт-дәстүрінің негізгі принципі болып табылатынын, тіпті «қазақшылық» «еркіндікпен» бірегей екенін көрсетеді. Еркін салт-дәстүрдің тарихы мен еркіндіктің дәстүрі «Алаштың» саяси стратегияларында және әдеби жарияланымдарында,

мынандай семантикалық әртүрлілік арқылы: құлдықтан, езгіден азат ету, жеке тұлғаның еркіндігін аяққа таптамау сияқты мағыналарды білдіретін еркіндік анықталып, жарқын көрініс тапты.

3.2 Кеңестік кезеңдегі қазақстандық философиядағы еркіндік мәселесі

Кеңес Одағындағы қазақстандық философия, кез келген басқа философия сияқты бірқатар ерекшеліктерге ие болды, олардың негізгілерін атап өтсек: Ресей империясының қирандыларында билікке келген большевиктер өздерін К. Маркс пен Ф. Энгельс ілімінің бірден-бір мұрагерлері деп жариялады. Олар өздерінің барлық идеялық қарсыластарын, соның ішінде өздерін Маркс пен Энгельстің ізбасарлары санайтын меньшевиктерді де идеялық қарсыластар деп, тіпті жаулар деп мәлімдеді. Олардың көпшілігі билік басына келгеннен кейін өздері де үстірт түсінген жоғарыда аталған ілімді енгізуге кірісті.

Ресейде де, одақтық республикаларда да барлық басқа философиялық ілімдерге тыйым салынды. 1922 жылы В.И. Лениннің бұйрығымен Кеңес өкіметін мойындамаған көптеген атақты ғалымдар, философтар, өнер қайраткерлері елден қуылды. Атышулы «философиялық пароход» Н.А. Бердяевті, С.Л. Фрэнкті, Б.П. Вышеславцевті, Н.О. Лосскийді, Л.П. Карсавинді, П.А. Сорокинді, С.Н. Булгаковты, И.А. Ильинді және көптеген басқа адамдарды мәңгілікке алып кетті. Кейбіреулері өз бетінше көшіп кетті. Қазақстанда да солай болды, кетпегендердің көбі 1931 жылдары ГУЛАГ-қа түсті, ал кейбіреулері сонда қалды.

Ленин қайтыс болғаннан кейін елде философиялық пікірталас кезеңі басталды, олардың «механистер» деп аталатын тобы (жетекшілері Л.И. Аксельрод пен А.К. Тимирязев) мен «диалектиктер» тобы (жетекшісі А.М. Деборин) арасында кең резонансты пікірталас туды. Деборин тобының философиялық деңгейі әлдеқайда жоғары болғандықтан 1929 жылы ол жеңіске жетті, бірақ көп ұзамай оның «механистер» тобымен пікірталастары ығыстырылып, философияда өзгерістер орын алды. 1930 жылдың ортасынан бастап алдыңғы қатарға өршіл жастар, бірақ білім жағынан нашарлау философтар – М.Б. Митин, П.Ф. Юдин, Ф.В. Константинов және т.б. келді. Олар партияшылдық принциптерді абсолюттендіріп, оны философия мен ғылымға таратты. Дебориншілерді В.И. Ленинді философ ретінде бағаламады және ленинизмді жеткіліксіз зерттеді деп айыптап талқандады.

И.В. Сталин социализмнің қалыптасуы кезеңінде таптық күрестің қажеттілігі туралы тезисті алға тартты. Жаңа философтар бұл идеяны философияда да таратып, философияның ішінде «таптық күрес» тұтанады. Бұл күрес тілі – бинарлы оппозицияның шектен тыс идеологияланған тілі болатын. Ал бұл тіл елдің білім деңгейі төмен халқына өте қолжетімді болып шықты, өйткені, ол бүкіл қоғам үшін әмбебап болды. Демек, қарапайым адам үшін «идеалист» мағынасы «меньшевик», «троцкист» және т.б. жапсырмалармен және олардың барлығы «таптық жау» немесе «халық жауы» деген белгілермен

оңай сәйкестендірілді. Өз кезегінде «материалист» деген белгі «большевик», «социалист» және т.б. белгілерімен оңай шендестірілді.

1938 жылы «БКП(б) тарихы. Қысқаша курс» кітабы жарық көрді. Бұл кітапта И.В. Сталиннің «Диалектикалық және тарихи материализм туралы» мақаласы жарияланды, бірақ жұмыс қарабайыр болды, мәселенің мәні үстірт және дөрекі түрде беріліп, ондағы «маркстік-лениндік» философия екі бөлімнен диалектикалық және тарихи материализмнен тұрады деп түсіндірілді. Екіншісі біріншісінің адамзат қоғамы мен тарихына қосымша ретінде жарияланды. «Бұл философия, – дейді А.А. Хамидов, – көп жылдар бойы Бірыңғай Мемлекеттік Философияға айналды» [165, 209-210 б.].

1950 жылдардың ортасынан бастап, әсіресе Сталиннің жеке басына табыну сынға алынған КОКП ХХ съезінен кейін (1956) жағдай өзгере бастады және «хрущевтік жылымық» деп аталатын уақыт келді. Осы кезеңде мәдениетке және жалпы халықтың өміріне деген идеологиялық қысым біршама әлсіреді. Бұл барлық салаларда өзіндік дамудың басталуына әкелді. Аренаға «алпысыншылар» деп аталатын ұрпақ келді, олар өздерінің шығармашылық күш-жігерімен мәдениетті өте жоғары деңгейге көтерді. Философия саласында да өзіндік «алпысыншылары» дүниеге келді. Олардың көпшілігі философияның диалектикалық және тарихи материализмге бөлінуіне қарамастан оны жетілдірді, дегенмен ол елдің барлық университеттерінде дәл осылай оқытылды. Философиялық мәселелерді дамытуда әртүрлі бағыттар мен мектептер пайда болды. Алайда кеңес философтарының жұмысы қатаң түрде регламенттелді. К. Маркс, Ф. Энгельс және В.И. Лениннің көзқарастарын сынға алмақ тұрмақ, оларға күмән келтіруге тыйым салынды. Сонымен қатар, кеңестік философия тек материалистік болуға тиісті еді.

Қазақстанның да өзіндік философиялық мектебі болды. Ол 1960 жылдардың басында Қазақ КСР Ғылым академиясының Философия және құқық институтында құрылды. Оның негізін салушылар Ж.М. Әбділдин, А.Х. Қасымжанов, Г.А. Югай, Л.К. Науменко және оның дем берушілері Е.В. Ильенков, Е.П. Ситковский, Б.М. Кедров және т.б. болды. Уақыт өте келе Қазақстанның әртүрлі оқу орталықтарында олардың ізбасарлары пайда бола бастады. Бұл мектеп пен оның идеялары КСРО философиялық өмірінде лайықты орын алды. Мектеп логика және білім теориясы ретінде диалектика мәселелерін әзірлеуге маманданған. 1980 жылдардың екінші жартысында Философия және құқық институтында оның философия бөлімінде «Диалектикалық логика» атты көп томдық әзірлене бастады (4 томы шықты). Бірақ, онда еркіндік мәселесіне орын жоқ болды, тек «Қажеттілік пен кездейсоқтық» атты параграфы болды. Университеттердегі тарихи материализм өкілдері де еркіндік мәселесімен айналысқан жоқ.

Бірақ 1989 жылы Институтта «Диалектика свободы как творчества» атты ұжымдық монография жарық көрді [166]. Авторлар ұжымына Ж.М. Әбділдин, Р.Ж. Әбділдина, Н.Қ. Сейтахметов және А.Б. Қапышев кірді. Р.Ж. Әбділдина монографияның алғысөзінде былай деп жазады: «Бұл еңбекте біз адамның шын

еркіндікке жетуін, социализмді өзін-өзі басқаратын қоғам ретінде түсінуге қайта оралуының жолдарын көрсетуге талпыныстар жасадық» [167, 7–8 б.].

Монография Н.Қ. Сейтахметовтың «Неміс классикалық идеализміндегі еркіндік мәселесі» тарауымен ашылады. Н.Қ. Сейтахметов талдауды классикалық неміс философиясының негізін салушы И. Кант философиясынан бастайды. Ол Кант философиясын зерттеушілердің алдында тұрған қиындықтарды атап өтеді. «Канттың сыни ілімін тұтастай, сондай-ақ, кез-келген басқа философиялық теорияны, заттық іс-әрекеттің даму логикасынсыз, яғни, осы теорияның идеалды көрінісі ретінде әрекет ететін субстанционалдық негізінен тыс тұтастай түсіну қиын және мүлдем мүмкін емес», – деп жазады [168, б.12]. Бұл жерде Н.Қ. Сейтахметов Карл Маркс өзінің «Фейербах туралы тезистерінде» (1845) бастаған және ХХ ғасырдың екінші жартысындағы кеңестік философиядағы Е.В. Ильенков, Г.С. Батищев, Е.В. Безчеревных, Л.К. Науменко және басқа да көптеген философтар өрбіткен ұстанымды алға тартады. Осы ұстанымға сәйкес заттық іс-әрекет принципі зерттелетін философтың теориялық идеяларын ғана емес, сонымен қатар оның гносеологиялық және әлеуметтік-мәдени негіздерін ашуға мүмкіндік береді. Классикалық неміс философиясы өкілдерінің өздері де іс-әрекет принципін басшылыққа алды, бірақ олар тұтастай іс-әрекетті, яғни рухани және практикалық бастаулардың бірлігі ретінде емес, тек рухани әрекет ретінде қабылдады. Қазақстандық диалектикалық логика мектебі өкілдерінің басым көпшілігі өз зерттеулерінде дәл осы қағиданы басшылыққа алғанын айта кеткен жөн.

И. Кант философиясындағы еркіндік мәселесін зерттеуге Н.Қ. Сейтахметов көзқарасының ерекшелігін айтатын болсақ, әдетте зерттеушілер «Практикалық зердеге сын», «Адамгершілік метафизикасы» және «Адамгершілік метафизикасының негіздеріне» жүгінді. Сондай-ақ, ол өзінің пәні ретінде «Таза зердеге сын», яғни Канттың таным феноменін зерттейтін шығармасын алды. Ол өзінің көзқарасын былайша дәлелдейді: «Синтетикалық пайымдаулардағы мүмкіндіктердің гносеологиялық мәселесі мен еркіндіктің дүниетанымдық мәселесінің априори арасындағы байланыстың жақындығы соншалықты, одан еркіндіктің практикалық түсінігіне жылжымайынша, еркіндік идеясының қалыптасу тәсілдерін, оның негіздерін, Канттың гносеологиясының бүкіл тереңдігін түсіну мүмкін емес. Неліктен? Өйткені, еркіндіктің трансцендентальды идеясы қалай құрылғанын түсінбей, еркіндіктің практикалық тұжырымдамасын, демек, гносеологияның өзін түсіну мүмкін емес... және теориялық зерде еркіндіксіз өзінің негізін түсіндіре алмайды» [168, 21–22 б.]. Бұл Н.Қ. Сейтахметов мақаласын тек ерекшелеп қана қоймайды, канттану үшін өте маңызды етеді.

Сейтахметовтың пікірінше, Кант «субъектінің өзі танымдық әрекет формаларының заң шығарушысы ретінде әрекет етіп, сыртқы заттармен шартталған таным процесін түсінуді еркіндікке бұруға тырысады. Субъектінің еркіндігі бұл жерде оның іс-әрекетінің өз ішінде делдалдық нысандарын ашудан тұрады, оны түсіндіруге сырттан ештеңе енгізуге болмайды. Бұл

дегеніңіз еркіндікті объективті дәлелдеу, тек кез-келген объектілік сыртқы объектілік формасында субъектінің өзіндік нақтылығы ретінде ашылатын жағдайда және шамада ғана мүмкін болады» [168, 15-16 б.].

Кант философиясындағы таным субъектісінің сыртқы әсерлерге қатысты сезімталдығы белсенділік танытуда еркін. Бұл белсенділік субъектінің жан дүниесінде бар априорлық таным формаларының арқасында мүмкін болады. Сыртқы құбылыстар субъектінің сезімталдығына әсер етіп, сезім хаосын тудырады. Бірақ сезімталдық деңгейіндегі априорлық формалар (кеңістік пен уақыт) оларға өзінің бастапқы формасын береді. Осыдан кейін материал басқа априорлық формалармен өңделетін парасаттылық деңгейіне жетеді. Бірақ дәл субъектіде сезімталдық пен парасаттылықтың априорлық формаларының болуы субъектіге сырттан не әсер ететінін білуге кедергі жасайды. Кант субъектіден тыс дүниені танылмайтын әлем, өзіндік зат деп анықтауға мәжбүр болды.

Сонымен, таным субъектісінің еркіндігі толық емес, шығармашылықта сол сияқты. Сейтахметов былай деп жазады: «Субъект еркіндігінің шығармашылық табиғаты сезімдік мазмұнның сан алуан мазмұнын синтездеуде жатыр, оның жүзеге асуы пайымның таза формаларына түсіру болып табылады» [168, 19 б.]. Бұл синтез субъектінің ішкі жандүниесінде ғана жүзеге асады. Н.Қ. Сейтахметов нәтижелі қиялдауға ерекше мән береді, одан еркіндікті күтеді. «Еркіндік, – деп жазады ол, – синтездің формалары немесе әдістері субъектінің өзіндік іс-әрекеті болып табылады, ол өзінің тұтастығын қиялдың бейнелі синтезі арқылы сұлбалайтын, бірақ өз іс-әрекетінің нәтижелерінде өзін еркіндік ретінде емес, қажеттілік ретінде ойлайды» [168, 19 б.]. Бұл жердегі парадокс: «субъект үшін еркіндіктің өзі еркіндік емес, қажеттілік ретінде көрінеді» [168, 18 б.]. Бұл түсінікті де: субъект сезімталдық пен пайым материалына қатысты еркін болып көрінеді, соның арқасында априорлық формалар да, апперцепцияның трансценденттік бірлігі де субъектінің өзімен жасалмайды, ол қажеттілік ретінде берілген.

«Кант ілімінің негізгі нәтижесі – логика мен гносеологияның алдағы уақыттағы барлық дамуын оның еркіндік мәселесін шешуге тәуелді етуінде. Осыған байланысты еркіндікке қанағаттанарлық негіздеме беру қажеттілігі туындады» [168, 30 б.]. Бұл бағытты әрі қарай И. Канттың ізбасары И.Г. Фихте өрбітті. Фихте философиясына талдау жасай отырып: «...Фихте, – деп жазады Н.Қ. Сейтахметов, – адам санасының еркіндігін түбегейлі ашуға талпыныс жасайды. Ол еркіндіктің өзіндік санасы ретінде дедукция жүйесіне кеңейтілген өз анықтамаларын бергісі келеді» [168, 31 б.]. Фихте мәтіндеріндегі шығармашылық ұғымын кездестіру қиын болғанымен, ол үшін еркіндік шығармашылықпен тең. Бұл іс-әрекет (Thathandlung) еркіндіктен туындайтын және еркіндіктің өзі болатын абсолютті «Мен» арқылы жүзеге асады. Ол өзінен «Мен еместі» тудырғанда, біріншіден, бұл «Мен еместің» өзі де, еркіндікке де, шығармашылыққа да иелік етпейді, өйткені ол енжар. «Мен емеске» қарсы тұрған «Мен» енді абсолютті емес, салыстырмалы «Мен» болып табылады. «Мен» және «Мен емес» синтезі дәл абсолютті «Мен» арқылы жүзеге асырылады.

Кант сияқты Фихтенің еркіндігі де абстрактілі болып көрінеді. Біріншісінде ол апперцепцияның трансценденттік бірлігінде максималды деңгейде, екіншісінде – абсолютті «Менде» шоғырланған, ол мәні бойынша апперцепцияның бірдей бірлігі болып табылады, тек философиялық жүйенің бастамасы ретінде қабылданады. Екеуі де осы субъективтіліктің қалай түсіндіретініне қарамастан, субъективтіліктің шекарасында шоғырланған. Н.Қ. Сейтахметов былай деп атап көрсетеді: «Интегралдық еркіндік мәселесін И. Фихте Мен және Мен емес синтезінің мәселесі ретінде субъективтілік шеңберінде әзірледі» [168, 36 б.]. «Ф.В.Й. Шеллинг өзіне дейінгілердің еркіндік мәнін түсіндірудегі субъективизмді сынады, Шеллинг үшін маңыздысы еркіндіктің мәні мен абстрактілі тазалығы емес, оның өзінің объективті болмысында болуы маңызды» деп жазады [168, 38 б.]. Сонымен қатар: «Шеллингтің ең үлкен еңбегі – ол еркіндік туралы субъективті тұтастық ретіндегі формальды идеялармен қанағаттанбай, өзіндік еркіндік пен өзі үшін еркіндіктің еркіндік екеніне өзінде де теріс пікір болса да оның мазмұны туралы мәселеге жүгінді» [168, 43 б.]. Дегенмен, оның еркіндік туралы түсіндірмесі қанағаттанарлықсыз болды.

Н.Қ. Сейтахметов Гегель философиясына жүгіне отырып, оның еркіндік мәселесін өзі біртұтас жүйе ретінде дамытып диалектика тұрғысынан шешкенін айтады. Сонымен бірге ол Гегель философиясының табиғатынан туындайтын бұл шешімнің шектеулігін атап өтеді. Ол былай деп жазады: «Еркіндік пен қажеттілік арасындағы қайшылықтың гегельдік шешімі, философтың софистикалық шеберлігіне қарамастан, абстрактілі және қайшылықты әмбебаптық деңгейге жеткізетін осындай шешім болып қала береді» [168, 56 б.]. «Сонымен, барлық елеулі осал тұстарына қарамастан, еркіндік идеясын дамытудағы гегельдік диалектиканың ең үлкен жетістігі теңдессіз болып қала береді» [168, 57 б.]. Н.Қ. Сейтахметов бұл ұжымдық монографияда «Логика және шығармашылық» деген тағы бір тарау жазғанын айта кеткен жөн [169].

Монографияның екінші тарауы «Еркіндіктің шығармашылық ретіндегі марксистік түсінігі» деп аталады. Оған Р.Ж. Әбділдина, А.Б. Қапышев, Ж.М. Әбділдин қатысты. Р.Ж. Әбділдина адамның басты қасиеті ретінде еркіндікті ашу міндетін қойды. Н.Қ. Сейтахметов сияқты ол да заттық іс-әрекет принципінен шығады. Ол да сол сияқты «еркіндік пен іс-әрекет неміс классикалық фило-софиясында іргелі қағидалар ретінде алғаш рет түсіндірілді», – деп мақұлдайды [170, 58 б.]. Әрине, ол классикалық неміс философиясының идеалистік болғанын, оның нәтижесінде ондағы іс-әрекет идеалды құбылыс ретінде түсіндіретінін және бұл еркіндікті түсіндіруде өзіндік із қалдырғанын атап көрсетеді.

Р.Ж. Әбділдина: «Адам еркіндігін ерекшелік емес, жалпылық жағынан талдау... еркіндікті барлық объективті шындыққа бағытталған заттың шығармашылық өзгерісі ретінде түсінуді, еркіндік пен іс-әрекетті адамның әлемге және өзіне деген шығармашылық қатынасы ретінде түсінуді талап етеді», – деп атап көрсетеді [170, 58 б.]. Бұл жерде мынандай сұрақ туындайды: ол неге еркіндікті жалпылық «жағынан» түсіну «еркіндікті объективтік

шындыққа бағытталған заттың шығармашылық өзгеруі ретінде түсінуді талап етіледі», бірақ ерекшелік деңгейінде – жоқ. Өйткені, жалпылық деңгейінде немесе ерекшелік деңгейінде болсын шығармашылықтың мәні бір. Сонымен қатар зат әрқашан ерекше нәрсе. Демек, оның өзгеруі «бүкіл объективті шындыққа бағытталуы» мүмкін емес. Ал, жалпы алғанда, Р.Ж. Әбділдина адамның іс-әрекеті бір мезгілде басқа субъектімен де қатынасты екенін ескермей, субъектінің затқа ықпалын баса көрсетеді.

Бірақ ол кейінірек былай деп жазады: «шын мәнінде, заттық іс-әрекет – бұл адамның затқа, объектіге деген абстрактілі қатынасы емес, ол қоғамдық адамның затқа қатынасын көрсетеді, сол арқылы заттық іс-әрекеттің мәні мен мазмұны анықталатын қоғамдық қатынас болып табылады» [170, 67 б.]. Алайда бұл теорияның мазмұнында да болуы керек. Өйткені, теория үшін бір ақиқат, ал практика үшін басқа ақиқат болуы мүмкін емес.

Сонымен қатар Р.Ж. Әбдильдинаның пікірінше: «заттық іс-әрекетте еркіндік субъектісі мен оның пәні өздерін әртүрлі көрсетеді. Егер іс-әрекет объектісі пассивті, инертті нәрсе ретінде әрекет етсе, онда еркіндік пен шығармашылық субъектісі әрекетшіл, белсенді бастама. Егер затқа қарсыласу, өзінің табиғи жағдайын сақтап қалу қасиеті тән болса, онда адам шығармашылыққа, объектіні өзгертуге, оны өз мақсаттарына бағындыруға талпынады» [170, 60 б.]. Біріншісінде объект енжар, инертті, екіншісінде қарсылық көрсетеді. Бірақ кез келген қарсылық қандай да бір белсенділіктің көрінісі болып табылады. Кез-келген әсер қарсылықты тудырады.

Р.Ж. Әбділдина, әрі қарай, заттық іс-әрекетті адамдар үнемі өзара әрекеттесетін және осы мағынада өзара тәуелділікте болатын жалпы әлеуметтік құбылыс ретінде сипаттайды [170, 68 б.]. Ол, адамдардың табиғатқа қатынасы және олардың бір-біріне қарым-қатынасы бір мезгілде туындап, қалыптасса да, соңғылары «екінші құрылым» екенін атап көрсетеді [170, 69 б.]. Бұдан қоғамдық қатынастардың табиғат қатынастарының іргесінде қалыптасатын шындық екенін білдіреді.

Ж.М. Әбділдин «Еркіндік – заттың өзгеру өлшемі», екіншісі «Еркіндік қоғамдық қатынастардың шығармашылығы ретінде» деп аталатын тарауларда еркіндік мәселесіне тоқталады. Біріншісінде «субъект – объект», екіншісінде «субъект – субъект» қатынасы талданады. Негізінде, бұл тараулар мазмұн жағынан бір-бірімен байланысты, бірақ оларды бөліп қарастыру барысында біржақты көзқарасты мазмұндап тұрғандай. Сонымен, бірінші тарау: «Адамның еркіндігі, адамның белсенділігі, ең алдымен, табиғат объектілерін өзгертуге, оларды адам қажеттіліктеріне бейімдеуге бағытталған адамның заттық іс-әрекетінде көрінеді» [171, 95 б.]. Егер адамның іс-әрекеті тек осылай ғана түсіндірілетін болса, онда ол оның өзгешеленген түрі – объектілік (немесе объектілік-заттық) белсенділіктен басқа ештеңе емес. «Объектілік-заттық белсенділік үшін, – деп жазады Г.С. Батищев, – субъект – бастапқы нүкте, бастау, сөзсіз орталық, ал барлық заттар – объектілерінің әлемі – антропоцентризм рухындағы периферия болып табылады» [172, 42 б.]. Бірақ Ж.М. Әбділдин былай деп жазады: «Тұтас заттық іс-әрекеттің екінші жағы –

адамдардың бір-біріне қатынасы: олардың қарым-қатынасы өндірістік және әлеуметтік қатынастар» [173, 112 б.]. Осылайша, адамның заттық іс-әрекетін ол мүлде объективті белсенділік ретінде санамайды.

Ж.М. Әбділдин «Еркіндік – заттың өзгеру өлшемі» деген тарауда адамның даму тарихы мен оның іс-әрекетін зерделейді. Бұл тарауда да ол белсенділік адамның табиғат заттарына деген бір жақты әсері ғана емес, сонымен бірге адамдардың өзара әрекеті екенін үнемі есте ұстайды. Ол қызмет құралдарын жасаудың маңыздылығына көңіл бөледі және былай деп жазады: «Еңбек құралдарын жасаудағы прогресс адамның дамуына, адамның іс-әрекеті объектісінің өзгеруіне және күрделенуіне әкелді» [173, 98 б.]. Жаңа заттарды игеру жаңа құралдарды немесе бұрыннан бар құралдарды жетілдіруді талап етті, ал жаңа құралдар заттық іс-әрекеттердің жаңа аспектілерін (жағымды және жағымсыз) ашты, сонымен қатар заттық іс-әрекеттердің дамуы мен жетілуіне түрткі болды, демек, адамды да ынталандырды. Адамзат Жаңа заманда буржуазиялық (капиталистік) жүйенің орнауына байланысты ерекше жетістіктерге жетті.

Ж.М. Әбділдин: «Қазіргі заманда, буржуазиялық қатынастардың үстемдік құрған дәуірінде әлемдік нарықтың пайда болуына, сауданың, тасымалдау мен кеме қатынасы құралдарының қарқынды дамуына байланысты өндірісті, технологияны жетілдіру барысында орасан зор әлеуметтік қажеттіліктер туындады. Мұның бәрі алдыңғы дәуірлерден түбегейлі ерекшеленетін осындай қуатты өндірістік күштердің пайда болуына ықпал етті», – дейді [171, 101 б.]. Өнеркәсіптік революциядан кейін өндіріс процесінде жұмыскердің жағдайын өзгертетін ғылыми-техникалық революция орын алды. «Мұның бәрі, – дейді Ж.М. Әбділдин, – адамзат қоғамының, адам еркіндігінің дамуындағы белгілі бір прогресс екені сөзсіз» [171, 104 б.]. Алайда, бұл буржуазиялық өндіріс жүйесі адамның еңбек бөлінісіне және одан жаттануға негізделгенін есте сақтау керек екенін айтады.

«Ғылыми-техникалық прогресті, өндірісті қарқындатуды, – деп жазады ол, – тек өндіргіш күштердің даму жағдайында ғана емес, сондай-ақ адами тұрғыдан, оның шығармашылық қызметін дамытудан, адам еркіндігі тұрғысынан қарау керек» [171, 111 б.]. Бұл ұжымдық монография Кеңес одағының «қайта құру» деп аталатын кезеңінде жазылып, жарық көрді. Ол кезде мұның арты қайда баратынын болжау мүмкін емес еді. Бұл туралы да Ж.М. Әбділдин «Адамның еркіндігі, оның қызметі революциялық қайта құру жағдайында айқын көрінеді. Қайта құру дегеніміз стратегиялық міндет, коммунистік құрылыстың барлық қырларына әсер ететін ажырамас фактор» [171, 107 б.], – дейді. Бұл «коммунистік құрылыс» екі жылдан кейін тарихқа айналды.

Ж.М. Әбділдин: «Адамның белсенділігі, оның қызметінің шығармашылық сипаты табиғат затының мақсатты өзгеруінде, тікелей өндіріс актісінде ғана емес, сонымен бірге өзін өзі өзгертуде, қоғамдық қатынастарын мақсатты шығармашылық өзгертуде көрінеді. Адам белсенді, еркін және шығармашылық тұлға ретінде өз іс-әрекетінің қандай да бір жағымен емес, толықтай өз түсінігі бойынша әрекет етеді, дегенмен, мұндай еркіндік

толығымен дамыған түрде тек коммунистік қоғамда жүзеге асырылады» [173, 113 б.]. Әрі қарай, ол адам тарихы мен оның эволюциясын қарастырады. Өзінің әр түрлі кезеңдерінде бұл тарихтың белгілі бір кемшіліктері болды. «Жаңа социалистік қатынастарды құру үшін жұмысшы табы мен шаруалардың еркін, шығармашылық қызметі пролетарлық төңкерістен кейін ғана басталды» [173, 118 б.].

Ж.М. Әбділдин әрі қарай, кеңес қоғамының эволюциясын қарастырады, «еркіндік пен шығармашылықтың ерекшелігі жаңа, (яғни кеңестік – Г.Н.) – бұл белгілі бір жансыз тіршілік иесінің (рухтың, капиталдың және т.б.) функциясы емес, тірі қоғамдық адам, оның тұтас заттық іс-әрекеті» [173, 122 б.], – дейді. Тарау алдыңғыға қарағанда қайта құруға көп көңіл бөлініп, соны талдаумен аяқталады. Ол былай дейді: «Қайта құру процесі адамның еркіндігі мен шығармашылық белсенділігін арттыру үшін өзін және қоғамдық, өндірістік қатынастарды өзгертуде жаңа серпін берді» [173, 127 б.].

Бұл ұжымдық монографиядағы Ж.М. Әбділдиннің «Адамның нақты тарихи болмысы және еркін тұлғаның қалыптасуы» атты тарауы К. Маркс жасаған әлеуметтік байланыстар мен қатынастардың дәуірлендірілген типологиясына негізделген тарихи экскурс болып табылады. Белгілі болғандай Маркс: «Жеке тәуелділік қатынастары (бастапқыда толығымен алғашқы) – бұл қоғамның алғашқы формалары, онда адамдардың өнімділігі аз мөлшерде және оқшауланған жерлерде дамиды. Екінші ірі форма мүліктік тәуелділікке негізделген жеке тәуелсіздік, онда алғаш рет жалпы әлеуметтік зат алмасу, әмбебап қатынастар, жан-жақты қажеттіліктер мен әмбебап әлеуеттер жүйесі қалыптасады. Жеке тұлғалардың әмбебап дамуына және олардың ұжымдық, әлеуметтік өнімділігін олардың қоғамдық игілігіне айналдыруға негізделген еркін даралық – бұл үшінші кезең. Екінші саты үшінші сатыға жағдай жасайды» деп жазды [1, 100-101 б.].

Ж.М. Әбділдин жазған бөлімнің құрылымы да осы кезеңге сәйкес келеді: «Қызметтің дәстүрлі түрі және дамымаған даралық»; «Қызметтің заттық сипаты және абстрактылық дараланушы»; «Тұтас қызмет және еркін жеке даралықты қалыптастыру». Ж.М. Әбділдин осы параграфтардың тақырыптарын ашуда К. Маркстің мұрасындағы шашыраған идеяларымен шектелмей, сонымен бірге белгілі отандық философтар мен ғалымдардың еңбектеріне жүгінеді. Ал үшіншісі Кеңес Одағы ыдыраудың алдында жазылғандықтан онда көптеген ортақ нәрселер бар, соңында автор үлкен үміт артатын қайта құруға назар аударады. «Елде жүзеге асырылып жатқан қайта құрудың басты мақсаты, – деп жазады ол, – қоғам өмірінің барлық жақтарын түбегейлі жаңарту, кеңестік адамдардың бастамасын, шығармашылық белсенділігін дамыту, қоғамның негізгі буындарын мемлекеттің қатаң қамқорлығынан босату, социализмді өзін-өзі басқаратын қоғам ретінде түсінуге оралу, социализмнің лениндік тұжырымдамасын қалпына келтіру» [174, 186 б.]. Бұл қайта құрудың неге алып келгені бүгінде белгілі болды.

Сонымен қатар бұл монографияда А.Б. Қапышев «Еркіндік және рефлексия» атты параграфта еркіндікті де, рефлексияны да жалпылама

онтологиялық деңгейде қарастырады. Сонымен бірге, ол адамның дұрыс түсінігі қажет екенін айтады. «Адам, – деп жазады ол, – әлеуетті әмбебапты (сондықтан еркін) тіршілік иесі, бірақ ол әлеуетін өз дамуының шексіз тарихи процесінде ғана жүзеге асырады» [175, 79 б.]. Нақты адам әрбір уақытта нақты социумда болады, ол оның әрекетін сыртқы мақсаттылық пен сыртқы қажеттілік ретінде анықтайды. Сонымен бірге бұл іс-әрекет «субъективті ерікпен, мақсатымен, яғни болашағымен анықталады» [175, 79 б.]. Бұл қайшылық заттарда, институттарда және т.б. мақсат болатын тарихи процестің барысында шешіледі. А.Б. Қапышев атап өткендей, шынайы мақсат – тек адамның өзі. «Адам – бұл өзінің (сырттай емес, іштей, яғни қажет емес, бірақ еркін) болашағымен «белгіленген» тіршілік иесі» [175, 80 б.]. Оның тағы бір ұстанымы: «...Бүкіл тарихты адамның қалыптасуы, яғни жалғасып келе жатқан антропогенез деп, ал оның бастауын рефлексияның пайда болуы, яғни өзін объект пен мақсатқа айналдыруы, адамның – өзін өмірлік іс-әрекетінен ажырата білуі деп қарастыру керек» [175, 80 б.].

Сонымен қатар А.Б. Қапышев түсінігінде адамның табиғаттан бөлінуі рефлексия пайда болған кезде болады. Бірақ рефлексия дегеніміз не? Бұл сұраққа А.Б. Қапышевтің өзі келесідей анықтама береді: «Рефлексия – бұл өзі туралы ойлау, өзінің ішіне үңілу, сонымен қатар ішкі және сыртқы шекаралардың ауысуы, трансценденттік жағдай» [175, 80 б.]. Рефлексияның анықтамасы кеңестік «философиялық энциклопедияда»: «Рефлексия – қоғамдық дамыған адамның өзіндік іс-әрекеті мен заңдылықтарын түсінуге бағытталған теориялық әрекеттің бір түрі; өзін-өзі тану әрекеті ...Рефлексия – бұл түптеп келгенде тәжірибені түсіну...» деп берілген [176, 499 б.].

Қарапайым тілмен айтқанда, рефлексия – өзіндік сананың ең жоғарғы түрі, ол шын мәнінде А.Б. Қапышев анықтамасында да, А. Огурцовтың анықтамасында да бар. Әрине, бұл теориялық іс-әрекет емес, өйткені, адамзат тарихының басында ол әлі қалыптасып келе жатқан еді. Бұл анықтамалардың айырмашылығы ресми кеңестік философия бойынша сана мен өзіндік сана тәжірибеден, заттық іс-әрекеттен туындайды. Сондықтан рефлексия негізгі нәрсе емес. Ф. Энгельстің ойынша, адамды адам еткен еңбек, ал сана еңбектен туындады. А.Б. Қапышевтың пікірінше, керісінше, алғашқысы нақ рефлексияның өзі болды. «Рефлексия, – деп жазады ол, – адам болмысының және шындыққа қатынасының абсолютті бірінші және әмбебап негізі» [175, 81 б.]. Бұл жерде ол П. Тейяр де Шарденнің идеяларына жүгінеді.

Монографияның алдыңғы авторлары объективті қызмет принципіне сүйенген. А.Б. Қапышев бұл принципті абсолюттендіруге болмайды деген пікір айтады. Егер іс-әрекет абсолюттендірілсе, онда ол адамның болмысында іс-әрекет сияқты маңызды болып табылатын ойлаудан ажырайды. Ой-толғаным – бұл іс-әрекетпен бірдей емес, ол іс-әрекеттен жоғары. Ал ресми философияда ойлау іс-әрекеттің туындысы болып саналды. А.Б.Қапышев ойлау туралы С.Л. Рубинштейннің түсіндіруіне сүйенеді. Ойлаудың іс-әрекеттен ажырауы, дейді ол, адамның заттық іс-әрекет субъектісі ретіндегі тұтастығын түсінудің жоғалуына әкеледі. Ал бұл, өз кезегінде, Қапышевтің пікірінше: «Іс-әрекет,

өзін-өзі жасайды, субъектінің демиургіне айналады, яғни субъектінің өзі іс-әрекеттің эпифеномені ретінде түсініледі» [175, 83 б.].

Ол адамды өзінің мәні бойынша шексіз және әмбебап тіршілік иесі ретінде анықтайды, бірақ ол өзінің өмірінде ақырғы және шектеулі болып көрінеді, өйткені ол нақты бір әлеуметте, белгілі бір мәдениетте өмір сүреді. Бірақ ол үнемі дамып отырады және сол арқылы барлық ақырғыны трансценденттейді. «Еркіндік – бұл трансценденттіктің шарты, дәлірек айтсақ, ол жүзеге асырылады, оған енеді. Еркіндік өлшенбейтін сала ретінде адамның мәнін – шексіз даму қажеттілігін білдіреді» [175, 89 б.].

Сөйтіп ол еркіндіктің мәнін ашуға талпыныстар жасаған. Ол еркіндікті «таңдау еркіндігі ретінде емес, мүмкіндіктер мен жағдайлардың өзін қалыптасу, шығармашылық ретінде түсінуі. Еркіндік пен қажеттілік – диалектикалық жұп. Сондықтан біреуінің маңыздылығы екіншісінен төмендемейді. Еркіндік мүлдем ештеңемен абсолютті анықталмаған озбырлықтың бір сәтін қамтиды. Еркіндік – бұл іштен, тереңнен өзін-өзі анықтау және ол қажеттілік болып табылатын сырттан келген кез келген анықтауға қарама-қайшы» [175, 89 б.]. Бұл жерде А.Б. Қапышевтің пікірін қарастыратын болсақ, озбырлық – бұл жеке адамның ішкі мотивациясына байланысты және сыртқы жағдайларды елемейтін әрекеті немесе мінез-құлқы. Демек, озбырлық – анықталмаған құбылыс болып табылады. Озбырлық кездейсоқтықтың түрі емес. Бірақ кездейсоқтықтың да өзіндік шарты бар. Сондықтан, А.Б. Қапышевтың «мүлдем ештеңемен анықталмаған абсолюттік» тезисі негізсіз деп ойлаймыз. Ал еркіндікте озбырлық сәті болып көрінетін нәрсе, ондай емес, өйткені еркіндік әрекеті ішкі және сыртқы факторларды ескереді.

Сонымен қатара ол көптеген философтар сияқты адамды жеке адам ретінде және жеке тұлға ретінде ажыратады. Шынайы еркіндік жоғары дамыған тұлғаға ғана тән. «Жетілген тұлғада, – деп жазады ол, – еркіндік ең терең сыншылдықпен болашаққа ұмтылыстың бірлігінде көрінеді» [175, 89–90 б.]. Басқаша айтқанда, тұлға өзі-өзіне, басқаларға, қоршаған шындыққа сыни көзқараспен қарайды және бұл сынның өзі оның трансценденттелу процесіне бағынады, ал трансценденттелу болашаққа бағытталған.

А.Б. Қапышевтің пікірінше, еркіндік біртектес құбылыс емес. Ол ішкі және сыртқы, сондай-ақ теріс және оң еркіндікті ажыратады. Ішкі еркіндік, оның ойынша, ой еркіндігімен, яғни «ешкімге де, ештеңеге де...» байланбаған, ал сыртқы еркіндік «сыртқы жағдайдан тәуелсіз болу...» [175, 90 б.] Теріс еркіндік (еркіндік неден) «белгілі бір іс-әрекетке кедергілердің болмауы», ал оң еркіндік (еркіндік үшін) жеке адамның ішкі мазмұнының еркіндігі [175, 90 б.]. Оның пайымдауында: «Еркіндікте жоғары жақсылықтың да, ең үлкен зұлымдықтың да мүмкіндігі жатыр. Тұлғаның әлеуметтік болмыс ретіндегі еркіндігі жауапкершілікпен және кінәлік сезімімен байланысты бірге жүреді, онсыз еркіндік шектен шыққан индивидуализмге және Ницшенің адамнан жоғары (сверхчеловек) ұстанымына әкелуі мүмкін. Тек еркін адамдар ғана шын мәнінде, адамгершілік ізгілік пен басқа да абсолютті құндылықтардың субъектілері бола алады» [175, 90-91 б.].

Бұдан оның еркіндік жайлы тұжырымдары басқа тұжырымдамалардан біршама ерекшелетіндігін байқаймыз және сол кездегі бірқатар жаңа идеялар, пайымдаулар мен пікірлерден озық болды. Сондай-ақ, ішкі еркіндікті ойлау еркіндігімен байланыстырады, сол арқылы ол «ешкімге, еш нәрсеге де байланбау» деп түсінеді. Бірақ бұл абсурд. Адам – қоғамдық болмыс және оның ойлауы (яғни, көпке байланған) да қоғамдық. 1844 жылы К. Маркс былай деп жазды: «Мен ғылыми және т.б. іс-әрекетпен айналысқанда да, басқалармен сирек жағдайларда тікелей қарым-қатынас жасай алатын іс-әрекеттермен айналыссам да, тіпті сол кезде де мен қоғамдық қызметтен босамаймын, өйткені мен адам ретінде әрекет етемін» [177,118 б.].

А.Б. Қапышев әрі қарай өз ойын, адамның іс-әрекеті «бүкіл табиғатты объектіге айналдыруға қабілетті» [175, 83 б.], – деп тұжырымдайды. Ол дұрыс емес. Объект – әрқашан белгілі бір мақсаттарға пайдалану үшін немесе оның затсыздануы үшін іс-әрекетімен ерекшеленетін ерекше, соңғы нәрсе болып табылады. «Еркіндік шексіз болуы мүмкін. Қажеттілік адамның ішкі еркіндігін пайдалануды шектейді» [175, 90 б.], – дейді. Еркіндік өзінің көрінісімен емес, мазмұнымен шексіз. Нақты адам елсіз аралда тұратын Робинзон емес. Ол өзінің экономикалық құрылымымен, әлеуметтік институттарымен, құндылықтарымен, нормаларымен және т.б. нақты қоғамда өмір сүреді. Сондықтан ол үшін еркіндіктің өзіндік шектеулері бар. А.Б. Қапышевтың қағидаты бойынша: «Қоғам – адамның басқа адамдармен жан-жақты қарым-қатынаста өзін адам ретінде қалыптастыратын және өзін тұлға ретінде ерекшелей алатын табиғи орта» [175, 91 б.]. Бұл ұстаныммен келіспейміз, егер адамдар құратын қоғам табиғи құбылыс болса, онда адамның өзі де, онымен қарым-қатынас жасайтын барлық адамдар да таза табиғи процесс болып табылады.

Монографиядағы Ж.М. Әбділдин мен Р.Ж. Әбділдинаның жазған мәтіндері ресми кеңестік философияға, яғни К. Маркстің философиясына жақынырақ жазылса, Н.К. Сейтахметовтың мәтінінде И. Канттың этикалық еңбегі емес, («Критика чистого разума» и «Пролегомены ко всякой метафизике, могущей появиться как наука») теориялық-танымдық еңбектері қарастырылды. Тек А.Б. Қапышевтің мәтіні ғана жаңа идеялармен, тұжырымдармен ерекшеленеді десек болады. Сонымен, КСРО-ның ыдырауына екі жыл қалғанда жарияланған бұл «Диалектика свободы как творчества» атты ұжымдық монографияны айтпағанда қазақстандық философияда Қазақ КСР-і құрылған кезден бастап Кеңес Одағының ыдырауына дейін еркіндік мәселесі зерттелмеді деуге болады.

3.3 Тәуелсіз Қазақстан философиясындағы еркіндік мәселесінің талдануы

Кеңес Одағының ыдырауымен Қазақстанның мемлекеттік тәуелсіздікке қол жеткізуі философияға да тәуелсіздік берді, бірақ ол бастапқыда тек ресми түрде болды. Көптеген философтар қазақтардың философиялық мұрасының кеңес философиясы кезінде тыйым салынған бөлімдерін зерттеуге бет бұрды. Бұл, әрине, қазақстандық қоғамдық сананы азат ету жолындағы қажетті қадам

еді. Соның ішінде біраз философтар ұзақ уақыт бойы бұрынғы ұстанымнан шыға алмаса, кейбіреулері кеңестік өткенді еркін зерделей бастады. Осындай зерттеу нәтижелерінің бірі ҚР ҰҒА Философия институтының қызметкерлері дайындаған және 1993 жылы жарық көрген «Сознание в социокультурном контексте» атты ұжымдық монография болды. Бұл монографияда еркіндік құбылысы туралы ештеңе айтылмағанымен, оны түсінуге қадамдар жасалды. Бұл Ф.К. Бисенбаевтың «Онтология тоталитарного сознания (опыт идеал-типического конструирования)» деп аталатын тарауында айқын көрінеді [178]. Автор еркіндік туралы ештеңе жазбайды, бірақ тоталитаризмнің пайда болуы мен мәнін түсіндірудің өзін адам мен қоғамның еркіндігі туралы жасырын мәлімдеме деуге келеді. Сол жылы Н.Қ. Сейтахметовтың «Личностный смысл философской культуры» атты жеке монографиясы жарық көрді [179]. Бұл монографияның бірінші бөлімі «Демократия және философия» деп аталады, қалған бөлімдер классикалық неміс философиясына арналған. Монографияның соңғы бөлімінде ол: «Неміс идеализмінің классиктері адам еркіндігін негіздеу идеясымен шабыттанған, ойлау еркіндігін дәлелдеу арқылы ойлауды санада жүзеге асырылатын өз ішіндегі біртұтас, толық тұтастық деп түсінгенін айта кету керек», – деп жазады [180, 101 б.].

Арада біраз жылдар өткен соң ғана қазақ философиясы еркіндік мәселесіне бет бұра бастады. 1996 жылы С.М. Байкенова «Свобода человека в условиях рыночных отношений» тақырыбында кандидаттық диссертация қорғады. Ол: «Бұл диссертацияның негізгі мақсаты – нарықтық қатынастар жағдайындағы адам еркіндігінің табиғаты мен объективті шекараларын талдау. ТМД-ның елдеріндегі сияқты біздің елімізде де нарықтық қатынастар әлі толық қалыптасып үлгермегендіктен, тек оған көшу ғана жүзеге асырылып жатқандықтан, тоталитарлық қоғамның ыдырауы және құқықтық мемлекет пен нарыққа көшу процесінде туындайтын еркіндік формаларын талдау болып табылады», – деп көрсетеді [181, 5 б.].

С.М. Байкенованың қорғауға шығарған ережелерінің бірінде: «Нарықтық қатынастар жүйесі абсолютті емес, тек тарихи тұрғыдан нақты, сондықтан осы қатынастардың табиғатымен шектелген еркіндік формасын белгілейді. Оның үстіне бұл еркіндік негізінде сыртқы еркіндік болып табылады. Сондықтан нарық (немесе әртүрлі) адамды жан-жақты босатады деген үміт утопиялық деп саналуы керек. Нарық адамның ішкі еркіндігіне мүлде әсер етпеуі мүмкін, бірақ бұл адамның өзіне, оның жеке, ішкі еркіндік деңгейіне байланысты» [181, 18 б.]. Біздің ойымызша, бұл ереже өте дұрыс және бүгінгі күнге дейін маңыздылығын жоғалтпаған сияқты. Сонымен қатар, С.М. Байкенова қоғамның стратификациясына байланысты оның әртүрлі қабаттары мен топтарының еркіндігі де әртүрлі болатынын атап көрсетеді.

1998 жылы Қазақ мемлекеттік сәулет-құрылыс академиясында «Қазақстанның әлеуметтік-саяси жаңғыруы жағдайындағы азаматтық қоғам және еркіндік» тақырыбында халықаралық ғылыми-теориялық конференция өтті. Конференция материалдарының бірінші бөлімі «Еркіндік философиялық принцип ретінде және оның Қазақстан Республикасы жағдайындағы

трансформациясы» деп аталады, ондағы А.Г. Косиченко, В.А. Ломакович және М.С. Сәбитовтың мақалалары еркіндікке арналды. Бұл материалдар жинағында еркіндік мәселесі туралы тағы екі мақала болды. Олар Д.Т. Тоғамбаева мен В.Ю. Дунаевтың мақалалары. А.Г. Косиченко «Культура, свобода и духовное развитие» атты мақаласында мәдениетті қалай түсінсек те, әрқашан «оның субъектісінің тұлғалық өлшемдерін қамтиды» деп атап өтеді [182, 4 б.]. Мәдениет – бұл адамның даму кеңістігі. Бірақ адам мәдениеттің тұлғалық өлшемдерін игерген кезде емес, оны жасаған кезде қарқынды дамиды. «Адамның мәдениет саласындағы аса жетіле дамуы, ол жасаған мәдени мазмұн, адамның мәніне – еркіндікке барынша жақын болған кезде, яғни еркіндік мәдени шығармашылық арқылы жасалғанда жүзеге асады», – деп жазады Косиченко [182, 5 б.].

Ол пікірін келесідей түйіндейді. Еркіндіктің мәнін түсінуге тырысатын философия мұны істей алмайды: яғни, «философия еркіндікті түсіне алмайды» [182, 5 б.]. Бірақ философия – бұл құдайлық емес, адамның ісі. Сондай-ақ, еркіндік қажеттіліктен туындамайды және «қажеттілікті еркіндікке айналдыру міндеті – адам үшін мүмкін емес міндет» [181, 5 б.]. Шынайы еркіндік адамның рухани дамуында болады. А.Г. Косиченконың пайымдауынша бұл діни өмір. «Айтылғандарға сәйкес, – деп жазады ол, – мәдениет – қажеттілік саласындағы болмыстан басқа ештеңе емес» [182, 6 б.]. «Сонымен, егер адам рухани жетілген болса, адамға еркіндік мәнді; басқа жағдайларда ол мазмұнды емес», – деп қорытындылайды [182, 8 б.].

В.А. Ломакович еркіндік мәселесінде зайырлылық тұрғысынан және синергетика әдістемесіне сүйенеді. Оның пікірінше: «Адамның әлемге және өзіне деген таза адами қатынасы болып табылатын еркіндігі, қоғамның өзі белгілеген құқық пен адамгершілік шекараларында әрекет ету ретінде әлемге де, жалпы адамзаттық рухани құндылықтар жүйесінде де өзінің адамшылығын сезінген адамның өзіне де сәйкес келетін оң параметрлерге ие болады» [183, 62 б.]. Бұл автордың А.Г. Косиченкодан айырмашылығы, рухани құндылықтарды діни тұрғыдан түсіндірмейді. М.С. Сәбитовте өз уақытындағы Н.Қ. Сейтахметов сияқты еркіндік мәселесін шығармашылық мәселесімен, нақтырақ айтсақ, әлеуметтік шығармашылықпен байланыстырады. Ол әлеуметтік шығармашылықтың ерекшеліктерін ашуды көздейді және ол еркіндік мәселесіне де назар аударады. М.С. Сәбитов: «Еркіндік мәселесінің өзіндік көптеген қырлары бар, олардың екеуін негізгі деп бөлуге болады: жеке және әлеуметтік, олардың айналасында әдетте, барлық даулар мен пікірталастар болып жатады. Бірінші қыры, өз кезегінде, әралуан реңктердің тұтас кешенін (философиялық-психологиялық, құқықтық, саяси, адамгершілік және т.б.) қамтитын жеке тұлғаның еркіндігі мен жауапкершілігінің арақатынасының ерекше мәселесі түрінде дамиды. Екіншісі (біріншісімен тығыз байланысты, сондықтан олардың бөлінісі салыстырмалы мағынаға ие), әдетте, қоғамның әлеуметтік құрылымы, әлеуметтік жағдайлардың жиынтығы адамның еркіндігіне қаншалықты ықпал ететіндігі, қоғамның әлеуметтік-мемлекеттік

ұйымының еркіндік әлеуеті қандай екендігі туралы мәселе төңірегінде талқыланады» деп жазады [184, 86 б.].

М.С. Сәбитов философияда еркіндік ең алдымен адамның еркіндігі деп атап өтеді. Философия тарихында бұл Сократтың диалогтарында жазылған. Еркіндік ұғымы мәдениет ұғымымен байланысты. «Мәдениет ұғымы арқылы еркіндік мәселесі өзінің әлеуметтік-тарихи өлшеміне ие болады. Адам өзі жасаған мәдениет әлемінде өмір сүреді, ол адамның табиғатпен және өз өзімен қарым-қатынасындағы делдалдық буын» [184, 87 б.]. Бірақ бірден мынандай сұрақтар туындайды: «...Мәдениет құбылысы адам мәселесімен қаншалықты сәйкес келеді? Мәдениет еркіндік критерийі ме, барлық даму адам еркіндігіне қатысты ілгерілеушілікті білдіре ме? Немесе, керісінше, оның «құлдырауымен», О. Шпенглер түсінігіндегі мәдениеттің өркениетке айналуымен, оның терең дағдарысымен, яғни адамның толықтай жаттануымен байланысты ма?» [184, 87 б.]

Бұл сұрақтардың әртүрлі жауаптары бар, – дейді М.С. Сәбитов, – оларды пессимистік және оптимистік деген бір-біріне қарама-қарсы жауаптармен қосуға болады. Біріншісіне сәйкес, адам бастапқыда еркін емес. Бұл жауапты діни ілімдерден де, кейбір философиялық ілімдерден де табуға болады. М.С. Сәбитовтың пікірінше, оптимистік жауап Гегельдің еркіндікті белгілі қажеттілік ретінде түсінуінде жатыр [184, 88 б.].

Ол: «Еркіндік мәселесінің жұмбағы, адам о бастан әмбебап еркін болмыс, және еркіндіктің бұл атрибуты оған Құдайдан да, табиғаттан да берілмеген, бұл өзінің *differentiaspecifica*-сы болып табылады, ол оның осы әлемдегі тағдыры, оның тектік сапасы, ол солай «туындайды». Еркіндікті қажеттіліктен деп түсіндіру, біріншісін екіншісінен шығару мүмкін емес, сондықтан еркіндікке Құдайдың алдын ала анықтауы да, табиғи қажеттілік те қажет емес. Еркіндік – ең алдымен, адам рухының еркіндігі, оның лезде өзін-өзі көрсету қабілеті және ол адамның сыртқы ойы мен іс-әрекетін айқындайтын көзге көрінбейтін детерминанттарсыз таңдау еркіндігі ретінде көрінеді» [184, 88б.].

Д.Т. Толғамбаеваның «Еркіндік пен демократия туралы мәселер» атты мақаласында демократия туралы К.Р. Попперге және оның «Ашық қоғам және оның жаулары» атты еңбегіне сүйеніп талдаулар жасайды. Еркіндік туралы ол былай деп жазады: «Еркіндік парадоксы керісінше, шексіз еркіндіктің болуына, оның қарама-қарсылығына әкеледі: күшті сәт өзінің «еркіндігін» пайдалана отырып, әлді – әлсізді, білімді – білімсізді және т.б. бақыланбайтын, ешбір шектеусіз еркіндік озбырлыққа, еркіндіктің өзін аяққа таптауға алып келетіні сөзсіз. ...Еркіндік, белгілі бір шектеу ретінде, біздің күнделікті практикалық өмірімізде маңызды болып табылатын толеранттылық идеясымен тікелей байланысты. Төзбеушілік қақтығыстарды, соның ішінде, мүмкін, ең қорқынышты – этникалық жанжалдарды тудырады» [185, 103-104 б.].

В.Ю. Дунаевтың «*Paideia* – еркіндік жолындағы топология («үңгір туралы аңыз» семантикасына) атты мақаласында Платонның үңгір туралы әйгілі мифін және оның аясында – ежелгі грек (нақтырақ Афина) шындығын талдайды. «Еркіндік дегеніміз – бұл полис азаматының өзін-өзі тануына негіз болатын,

оны құлдан, варвардан, шығыс деспотизмінен ерекшелейтін нәрсе» [186, 174 б.].

1998 жылы С.И. Оспановтың «Заң – алгебра, құқық – еркіндік формуласы. Ағымдағы жағдайды онтологиялық және социологиялық түсінудің әдіснамалық мәселелері» атты брошюрасы жарық көрді. Онда ол, «адам еркіндігінің қалыптасу тетіктері арқылы анықталған құқық пен заңның түбегейлі айырмашылығын дәлелдеу немесе жеке бастың еркіндігін қалыптастыру өлшемі құқық пен заңның мәні арасындағы сәйкестік дәрежесінің өлшемі екенін көрсету» [187, 9 б.] міндетін қойды. «Мәселенің категориялық негіздері» қатарына ол құқық, заң, еркіндік және «құқықтық-заңдық қызмет саласын» жатқызады. Ол Энгельстің еркіндікке танылған қажеттілік ретінде берген анықтамасын жоққа шығарады. Ол еркіндік мәселесін шешуге Қ.Ә. Әбішев, С.С. Алексеев, Л.А. Коган және Е.А. Лукашина үлес қосты деп есептейді. «Олар ұсынатын анықтамалардың қысқаша мәні, – деп жазады ол, – мынандай: еркіндік – бұл таңдау үшін жауапкершілікті өз мойнына ала отырып, өз таңдауын жасау мүмкіндігі» [187, 50 б.]. Дегенмен, Энгельстің анықтамасы бұл авторлардың анықтамаларымен бірлікте, оның пікірінше, тым негізсіз емес. «Өйткені, – деп жазады ол, – таңдау жасау және жауапкершілікті адам өз мойнына алып, нені таңдайтынын және не үшін, ненің алдында сол таңдауы үшін жауап беретінін білуі керек» [187, 51 б.]. Біздің ойымызша, таңдау жағдайы, әрине, білуді, жағдайды түсінуді болжайды. Бірақ жағдайды білу, онда әрекет етуші қажеттілікті білу Гегель мен Энгельстің еркіндік туралы саналы қажеттілік ретінде айтқандарымен бірдей емес.

С.И. Оспанов өзі әлеуметтанушы болғандықтан еркіндік мәселесін құқықтық тұрғыдан шешеді. Бұл көзқарасқа ол біраз жаңалық енгізеді. Оның ойынша, құқық пен заң әртүрлі құбылыстар. Құқық – алгебра, ал заң – заң саласының формуласы. Бірақ олар бірігіп «заңды-құқықтық шындықты» құрайды. Осыған сүйене отырып, ол келесі анықтаманы ұсынады: «Құқық субъектісінің еркіндігі – бұл құқық субъектілерінің заңды қызмет саласының жұмыс істеуінің оңтайлылығының ақылға қонымды өлшемі, онда мұндай таңдаудың барлық салдары үшін жауапкершілікті қабылдай отырып, олардың мүдделері мен мақсаттарына сәйкес саналы және тәуелсіз таңдау жасауға болады» [187, 53 б.]. Заң ғылымының философиядан айырмашылығы саясаттағы сияқты субъект кез келген нәрсені: ұйымды, кәсіпорынды, әкімшілік ауданды және т.б. білдіретіндігін айта кету қажет. Бұл туралы автордың өзі жазады [187, 99 б.]. Бұл «заңды субъектілер (немесе тұлға). Жеке адам – бұл «физикалық тұлға»». С.И. Оспанов субъектіні осылай түсінеді. Ол «қоғамның құқықтық-заңды саласын» еркіндік саласы деп түсінеді: «Осылайша, еркіндік – құқық субъектілерінің қатынастарының құқықтық-заңдық саласында әрекет ететін, құқықтық қатынастардың кез-келген субъектілерінің арасындағы теңдікке (өз қабілеттері мен мүмкіндіктеріне қарай) және әділеттілікке (адамгершілік негізінде) негізделген құқық субъектілерінің мағыналық «алгоритмі мен кеңістігі» [187,101 б.].

Бірақ, біріншіден, егер еркіндік алгоритм болса, онда бұл еркіндік емес, қажеттілік формасы. Екіншіден, құқық пен адамгершілік – бұл мүлдем басқа әлеуметтік-мәдени құбылыстар. Олардың екеуі де адам өмірін нормативтік реттеу формасының мәні, тек адамгершілік – бұл институционалды емес, ал құқық – институционалды. Бұл туралы О.Г. Дробницкийде өте жақсы жазылған [188]. Құқық пен адамгершілік адамға мүлдем өзгеше келеді: біреуі – сырттан, ал екіншісі – адамның жанды-рухани әлемінен [189]. Сондықтан «құқықтық-заңды саладағы» еркіндік – бұл тек сыртқы еркіндік. Демек, С.И. Оспановтың барлық пайымдаулары, шын мәнінде, осы диссертациялық зерттеудің тақырыбы тұрғысынан келмейді. Біз оларды посткеңестік интеллектуалды шындықта орын алғандықтан ғана атап өттік.

А.А. Хамидовта еркіндік құбылысына қатысты өзінің теориялық ұстанымын білдірді. Ол еркіндікті жеке тұлғаның атрибуты ретінде қарастырады. «Адамның жеке тұлға ретіндегі басты белгілері – бұл... еркіндік, шығармашылық және руханилық» [190, 24 б.]. Ол еркіндікті «еркіндік неден» немесе «еркіндік үшін» деп анықтаудың белгіленген баламасын талдайды және бұл екі анықтаманың да сәтсіздігін негіздейді. «Еркіндік неден» теріс еркіндік болып саналады. Ол өзінің бар болуы арқылы не нәрседен еркін екенін жоққа шығарады. Демек, бұл оған байланысты және шын мәнінде «бұл еркіндік емес, еркіндікті жамылған тәуелділіктің бір түрі» [190, 24 б.]. «Еркіндік үшін...»-нің да жағдайы жақсы емес, бұл еркіндік оң еркіндік деп аталады. Алайда, бұл жай ғана көрініс. Еркіндіктің бұл түрінде адам өзін бір нәрсеге немесе біреуге арнайды. Бірақ ол «бұл жағдайда өзін бір нәрсеге немесе біреуге байланыстырады, сондықтан оған тәуелді болады: егер адам осы нәрседен немесе біреуден айырылса, ол бірден еркіндікті жоғалтады» [190, 24 б.]. Демек, «еркіндік үшін» «еркіндік неден» балама емес. «Шынайы еркіндік, – деп жазады Хамидов, – «неден» немесе «үшін» баламасынан тыс; ол кез-келген гетерономияның басқа жағында және одан жоғары орналасқан» [190, 24 б.]. Ол Г.С. Батищевтің еркіндікке берген сипаттамасын мақұлдайды [191, 109 б.] және «еркіндік – еркіндік субъектісін, жеке тұлғаны дамыту мен жетілдіруден тұрады, демек, трансценденттіктен тұрады. Ал трансценденттіліктің терең мағынасы – бұл шығармашылық» [190, 25 б.]. Осы жерде А.А. Хамидов ішкі және сыртқы еркіндіктің айырмашылығын көрсетуге тырысады. Оның ойынша, «ішкі еркіндік жасалады (ең алдымен адамның өзі), ал сыртқы еркіндік қамтамасыз етіледі (қоғам, мемлекет, партия, ру, т. б.). Тұлға ретіндегі адам – бұл ішкі еркіндігі барынша дамыған адам» [190, 26 б.]. Кейінірек ол бұл ережені біршама дамытты.

Ол: «Сыртқы еркіндік – бұл адамға қатысты сыртқы құбылыс. Егер біз табиғи детерминациялар жүйесінен абстрактанатын болсақ, онда сыртқы еркіндік дегеніміз – адамның өзін-өзі жүзеге асыру мүмкіндіктерінің шекараларын белгілейтін, ол қандай формада және мазмұнда болмасын (нақты еркіндіктен озбырлыққа дейін, тіпті адамзатқа қарсы ниеттерге дейін) әлеуметтік нормалар мен шектеулер, тыйымдар мен ережелер жүйесі. Ішкі еркіндік – адамның рухани байлығы. Оның ішкі еркіндігі неғұрлым маңызды

болса, шешуші шарт ретінде сыртқы еркіндіктің маңыздылығы соғұрлым аз болады, ал керісінше, оның ішкі еркіндігі неғұрлым аз болса, соғұрлым оның әрекеттері, тәртібі мен іс-әрекеттері сыртқы, ішкі әлеуметтік еркіндіктің сипаты және дәрежесімен анықталады. Жеткілікті дамыған ішкі еркіндік болмаса, сыртқы еркіндіктің берері аз және көбінесе (әлеумет үшін де, «еркіндіктің» өзі үшін де) жағымсыздықтарды ғана береді» [192, 201 б.].

Сонымен қатар 2014 жылы А.А. Хамидовтың «Свобода научного творчества и ответственность учёного» атты жеке монографиясы жарық көрді [191, 72-99 б.]. Ол әдеттегідей еркіндікті шығармашылықпен байланыстырады. «Шығармашылық, – деп жазады ол, – еркіндіктің көрінісі» [193, 72 б.; 89 б.]. Ол еркіндіктің субстанциалистік және антисубстанциалистік түсіндірмелерін сынайды. Мұнда ол жауапкершілік мәселесін қарастырады: еркіндік «жауапкершілікпен ажырамас байланысты» [193, 89 б.] дейді. Бұл ойдың өзі жаңалық емес, бірақ А.А. Хамидовтың басқа авторлардан айырмашылығы – жай ғана айтып қоймай, оған ерекше мән береді, ерекше назар аударады.

Сонымен бірге ол былай деп жазады: «Жауапкершіліктің толықтығы әртүрлі дәрежеде болуы мүмкін. Оның толық, негізгілері келесідей болып келетін бірқатар факторлармен анықталады. Біріншіден, ...егер ол өзі-өзіне толық есеп бере отырып саналы түрде осы немесе басқа таңдауды жасаған жағдайда жауапкершілік оған жүктеледі... Екіншіден, адам еркіндік (сыртқы немесе/және ішкі) болған жағдайда ғана толық жауапкершілікті ала алады және алуы керек... Үшіншіден, жауапкершіліктің толықтығы тәртібімен әрекеттің қасақана немесе байқаусызда болуымен анықталады» [193, 92-93 бб.]. Сонымен қатар: «Жауапкершіліктің екі жағы бар – «артында» және «алдында»: біріншіден, адам бір нәрсе үшін немесе/және біреу үшін жауапты; екіншіден, ол бір нәрсенің немесе/және біреудің алдында жауапты» [193, 94 б.]. Ол осы барлық сұрақтардың екі нұсқасы бар екенін атап өтеді, діни және зайырлы нұсқаларды талдайды. Қоғамдық шындықта әр түрлі іс-әрекет түрлері бар, ал әртүрлі адамдар әртүрлі орынды иеленеді. «Мұнда, іс-әрекет неғұрлым әлеуметтік маңызды болса, оның салдары кеңістік пен уақыттың неғұрлым кең саласына таралады; адамның әлеуметтік жағдайы неғұрлым жоғары болса, соғұрлым көптеген адамдарға оның ықпалы және осы ықпалдың салдары әсер етеді. Демек, осы іс-әрекетті жүзеге асыратын және осы лауазымға ие болған адамның жауапкершілігі жоғары болуы керек» [193, 98 б.].

Кінә жауапкершілікпен тығыз байланысты. Кінә да жауапкершілік сияқты: сыртқы кінә, сондай-ақ ішкі кінә деп бөлінеді. Бұл туралы А.А. Хамидов былай дейді: «Сыртқы кінә – барлық алуан түрлілігімен сыртқы әлеуметтік шындық алдындағы кінә; ішкі кінә – адамның ішкі жанды-рухани дүниесінің, ар-ожданының алдындағы, сонымен бірге адамдық болмысының алдындағы кінә. Ішкі кінә – адамның өзіне берілген үкім» [193, 99 б.].

2007 жылы Қазақстан Республикасы Білім және ғылым министрлігінің Философия және саясаттану институты «Власть как ценность и власть ценностей: метаморфозы свободы» атты ұжымдық монографиясын басып шығарды. Монографияда еркіндік құбылысы емес, билік құбылысына

басымдық берілген. Осы ұжымдық еңбекте еркіндік мәселесін Қ.Ә. Әбішев қарастырады. Автордың ойынша «өзіне-өзі қожайын» болу үшін әрбір жеке адам еркін болуы қажет. Немесе, басқаша айтқанда, өзіне-өзі үстемдік ету» [194, 53 б.]. Бірақ ол еркіндікті ғана өз алдына талдамайды. Еркіндік мәселесін билікпен байланыстыра талдайды: «Биліктің түп-тамыры – еркіндіктің өзінде және әрбір жеке адамның еркіндігінде, содан кейін адамзат қауымының еркіндігінде» [194, 53 б.]. Өйткені, адамдар қауымдастығын және олардың іс-әрекеттері мен қарым-қатынастарын адамдар өздері жасайды. Қ.Ә. Әбішев әрі қарай нақтырақ түсініктеме береді: «Биліктің терең табиғаты – еркіндікте, еркіндікте өзін-өзі анықтайды, өзін-өзі жасайды, еркіндікте өз болмысын өзгертеді, тіпті өз болмысының бірін екіншісімен алмастыра отырып, өз болмысын өзінше жасайды. Еркіндіктің мәні негізінен жеке өзінде, рухани-жанды әлемінің еркін шығармашылық күшінде жатыр» [194, 53-54 б.].

Қ.Ә. Әбішев бұдан әрі еркіндікке толығырақ сипаттама береді. «Еркіндік, – деп жазады ол, – адамның өзіне, өз өміріне, ойлары мен сезімдеріне, ниеттері мен мақсаттарына, әрекеттері мен істеріне, ең бастысы, адамның адамдық мәніне, яғни еркіндігіне ие болудан тұрады!» [194, 53 б.] Қ.Ә. Әбішев, тіпті, «негізінде әрбір адамда өзінің ерекше болмысы болады, оны өзі жасап, өзі өзгертеді, тіпті басқаша қылыптастыра да алады» [194,57 б.]. Бұл ұстаным ешбір философиялық жүйеге, тіпті экзистенциализмге де сәйкес келмейді. Бұл Дж. Пико делла Мирандола суреттегендей, Құдайдың адамға арнаған сөзіне ұқсайды. Құдай былай дейді: «Ей, Адам, біз саған өз орнымызды да, белгілі бір бейнені де, ерекше міндет те бермейміз, сондықтан орынды, адамдық бейнені және міндетті, сен өз тілегің, өз еркің, өз шешіміңе қарай жасайсың. Өзге жаратылғандардың бейнесі біз белгілеген заңдардың аясында анықталады. Сен ешқандай шектеулермен шектелмейсің, мен саған билік беремін өзіңнің шешімің бойынша өз бейненді өзің анықтайсың» [195,249 б.]. Егер Қ.Ә. Әбішевтің ойымен келісетін болсақ, еркіндік адамның мәні, яғни еркіндік адамға тиесілі. Демек, адам өз еркіндігіне еркін иелік ете алады: «Адам ...күлдікті өз еркімен қабылдаған кезде еркіндіктен бас тарта алады, өйткені еркіндікте шексіз өмір сүру күлдік жағдайға қарағанда қиынырақ» [196,53 б.].

Әрине, Қ.Ә. Әбішев атап өткендей, билік пен еркіндіктің мұндай бірігуі мен үздіксіздігі адамның мәніне сәйкес келеді және адамзат тарихының алғашқы кезеңдерінде ғана орын алды. Тарихи үдеріс барысында олар біртіндеп бір-бірінен бөлініп, үйлеспейтін құбылыстар ретінде көріне бастады. Бұл әсіресе Батыс Еуропа тарихында Жаңа дәуірдің басталуымен, яғни жаппай жаттану орын алған капитализмнің орнығуынан айқын көрінді. Қ.Ә. Әбішев дәл өзі ұсынатын еркіндік ұғымы «осындай құбылыстың пайда болуы, адамға үстемдік ету сияқты одан алшақ жаттанған күшті түсінуге мүмкіндік береді», – деп жазады [194,58 б.].

Қ.Ә. Әбішевтің еркіндік мәселесіне арналған тағы екі еңбегі бар. Біріншісінде ол алдымен еркіндік туралы жалпы көзқарасты келтіреді. Оның пікірінше, адамның ойы мен іс-әрекеті табиғи (кейбіреулер құдайлық деп санайтын) қажеттіліктен туындайды. Егер адам мұны білмесе немесе түсінбесе,

ол еркін емес, егер ол түсінетін болса, онда адам, оның ойы, іс-әрекеті еркін. Басқаша айтқанда, бұл (Гегель мен Энгельс айтқандай) саналы қажеттілік ретіндегі еркіндік туралы көзқарас. Адам қажеттілікті түсінеді және оған саналы түрде ереді; бұл еркіндіктің жолы. «Бұл ұстаным, – деп жазады Қ. Әбішев, – еркіндікті сөзбен мойындағанымен, шындығында оны теріске шығару немесе ол тек табиғи қажеттіліктің кедергісіз ағымы» [197,121 б.]. «Мұндай еркіндік, – деп түсіндіреді ол, – адамда болуы да немесе болмауы да мүмкін. Мұндай еркіндік оның бастапқы және ажырамас мәні ретінде әрекет ете алмайды, яғни онсыз адам адам бола алмайды» [197,121 б.]. Бастапқы еркіндік, Қ. Әбішевтің пікірінше, іс-әрекеттен бұрын тұрады, тіпті оны тудырады, ал танылған қажеттілік ретінде түсінілетін еркіндік, керісінше, іс-әрекет арқылы туындайды [194, 130 б.].

Бұл көзқарасты көпшілік сынағанымен Қ.Ә. Әбішевтің айтқаны даусыз. Қажеттілік танылса да, танылмаса да қажеттілік болып қала береді. Алайда оның адам еркіндігінің бастапқылығы туралы тұжырымдауымен жағдай күрделенеді. Қ.Ә. Әбішевке адамның адам ретіндегі қоғамдық тіршілік иесі екендігі түсіндірілмейді. Адамзат тарихының басталу сәтінде де (филогенезде), қазіргі замандағы дүниеге келу (онтогенезде) сәтінде де қоғамдық қатынастар жүйесі ретінде қоғам басты фактор болып табылады. Тарихта адамдар алғашқы қауым кезінде, қауымдастықта т.б. яғни ұжымда қалыптасты, сонымен бірге әркімнің еркіндігі де дамып, қалыптасты. Адам баласы табиғатқа емес, мәдениетке, қоғамға туады. Жаңа туған нәрестенің еркіндігі маңызды емес, ол тек әлеуетті.

Қ.Ә. Әбішев еркіндікке анықтама бере келе, былай деп жазады: «Еркіндік – адамның о бастан ешбір сыртқы себептілікпен, жағдайлармен, ешбір сыртқы күштермен әрі өзін қоршаған ортамен алдын ала анықталмағандығы [197, 77 б.]. О бастан, яғни адамзаттың пайда болған кезіне тән. Бірақ қалыптасып келе жатқан адамзат қоғамы қоршаған орта болып табылатын (сонымен қатар көптеген мыңжылдықтар бойы) Табиғат күштерінің алдында тұрады. Ал бұл күштер, осы орта адамға айтарлықтай ықпал етеді.

Еркіндік көбінесе таңдау еркіндігімен теңестіріледі. Таңдау құбылысы шынымен де бар және адам көбінесе таңдау қажеттілігі жағдайында болады. Қ. Әбішев былай деп жазады: «...Егер таңдау еріксіз, темірдей қажеттілікпен болса, ол қандай еркіндік болар еді? Демек, еркіндік – адамның дүниедегі болмысының ерекше тәсілі ретінде таңдаудың болмай қоймайтындығынан емес, ол таңдай алатын, тіпті одан бас тарта алатын таңдау мүмкіндігінен тұрады. Адам өзін жасайды немесе жасамайды. Ол бір нәрсені өзінің болмысының мағынасына айналдырады немесе кез келген мағынадан бас тартады» [197,123 б.]. Басқаша айтқанда, ол еркін әрекет етеді. Қ.Ә. Әбішевтің бұл пікірінде терең мағына бар, адам сыртқы қажеттіліктің күшімен таңдаудың еріксіздігі жағдайында болған кезде, таңдау еркін болмауы мүмкін. Әрине, бұл жағдайда ол таңдау жасаудан бас тартуы мүмкін, бірақ бұл тек өзі үшін жауап беретін жағдайларда ғана болады. Егер оның артында оның жақындары,

ұжымы, ол қызмет ететін жұмысы тұрса ше? Таңдау еркін болған кезде ғана еркіндік орын алады.

Қ.Ә. Әбішев: «Еркіндік туралы айтылғандардан еркін болу және таңдау жасау өте оңай нәрсе деген түсінік қалыптаспауы керек. Еркін болу, әрқашан еркіндікке ұмтылу адам үшін ең қиын нәрсе. ...Таңдаудан жалтару әлдеқайда оңай. Құлдық – адамнан барлық жауапкершілік жүгін, өз бетінше өмір сүрудің, мәселелерді шешудің қиындықтарын жояды. Сондықтан адамдар көбінесе жағдайлардың күшіне, басқа адамдардың билігіне, билікке және т.б. бағынуды жөн көреді, тек солардың шешіміне сүйенеді», – деп оқырманға ескертеді [197, 124 б.].

Еркіндік пен қажеттіліктің арақатынасы туралы сұраққа Қ.Ә. Әбішев былай деп жауап береді: нағыз еркіндік өзінде қажеттілікті қамтиды. Сондықтан оның еркіндікке берген анықтамасы «адам барлық нәрседен тәуелсіз деп айтпау керек» [197, 79 б.] дейді. Бірақ «ол белгілі бір қатынастарды, осы қатынастардың заңдарын (мысалы, нарықтық), нормаларды, дәстүрлерді және т.б. орнату арқылы өзінің әлеуметтік болмысына қажеттілік тудырады» [197,126 б.]. Сонымен қатар Қ.Ә. Әбішев былай деп атап көрсетеді: «Бас тартуға болмайтын және жалтару мүмкін емес еркіндік, ол қажеттілік және еркіндік болудан қалатыны сөзсіз, өйткені бұл жағдайда ол адамның өзінен тәуелсіз әрекет болып шығады. Мұндай әрекеттегі адам субъект бола алмайды. Сонда бұл адамның емес, басқа бір күштің еркіндігі» [197, 126 б.]. Яғни, еркіндікке мәжбүрлеу еркіндіктің көрінісі бола алмайды. Бұл, әрине, дұрыс пікір. Қ.Ә. Әбішев еркіндік мәселесін құндылықтар мәселесімен байланыстырады. Ол «адам өмірінің барлық басқа мәндерін қамтитын мән, яғни барлық басқа мәндерге, былайша айтқанда, барлық мәнділіктердің барлығын қамтитын түпкілікті мән – еркіндіктің өзі. Өйткені ол адам үшін ең жоғары және бар құндылық. Бұл адам үшін, егер ол адам болса өмір сүруге тұрарлық құндылық» [197, 126 б.].

С.Ю. Колчигин өзінің «Внутренний человек» атты [198] кітабында еркіндік құбылысы туралы өз ойларын жазды. «Еркіндік, – дейді ол, – ешқандай шеңбердің, шектеулердің болмауы емес, өйткені бұл жағдайда да сіз құл сияқты сезінуіңіз әбден мүмкін. Екінші жағынан, түрмеде еркін болуға болады (мысалы, Кампанелла немесе Ауробиндо сияқты). Еркіндік – ол қандайда бір ішкі нәрсе» деген тұжырым жасайды [198, 247 б.]. Егер еркіндік тек ішкі құбылыс болса, ал сыртқы еркіндік болмаса, онда адам үздіксіз қажеттілік әлемінде өмір сүреді екен. Олай болса, нақты адамның еркін екенін қалай анықтауға болады? Оның сөзіне сенуге болады ма? Шынында да, ішкі еркіндіктің бар-жоғы мен сапасы сыртқы еркіндікпен қақтығысқанда ашылады. Адам, деп жазады С. Колчигин, тіпті түрмеде де еркіндікте бола алады, бірақ түрме оның сыртқы еркіндігіне шектеу болып табылады. Ал егер оның ішкі еркіндігі жеткілікті түрде дамыған болса, онда ол түрмеде де өзін соған сәйкес ұстайды. Демек, С. Колчигиннің сыртқы еркіндікке жол бермеуі сыртқы еркіндікпен қатынас арқылы анықталатын ішкі еркіндікті де елес етеді.

Адам да әлем сияқты түпсіз терең дүние болғандықтан, еркіндік сарқылмайды. Сондықтан оның келесі сипаттамасында: «Еркіндік – бұл азаттық, әрекетсіздікті еңсеру» [198, 247-248 бб.]. Қандай әрекетсіздік? Қажеттілікті туындататын адам әрекетсіздігі немесе дүниенің әрекетсіздігі ме? Әрі қарай, С. Колчигин еркіндікті шығармашылықпен ұштастырады, тіпті сәйкестендіреді. Адам шығармашылығы өзінің қасиеттері бойынша, ең алдымен, ішкі еркіндік пен ішкі жауапкершілікке ие. Сыртқы еркіндік пен сыртқы жауапкершілік – бұл оның сыртқы шарттары мен сыртқы шектеулері [199, 219 б.]. «Еркіндік шектеулердің болуын, өзінің жеке тәртібін және т.б. болжайды. Сондықтан еркіндік әрқашан шектеулі, бірақ, өзімен өзі» [198, 247 б.]. Ішкі еркіндік өзін-өзі, дәлірек айтсақ: адам өз еркіндігін шектейтіні түсінікті. Бірақ «тек» деген сөзге келсек, егер адамды түрмеге қамаса, бұл ішкі еркіндікті шектемей ме? Бір сөзбен айтқанда, сыртқы еркіндіктің бар екендігін мойындамау бірқатар түсініспеушіліктерге әкеледі. Сонымен қатар ол: «тек қана толық еркіндік емес, сонымен бірге еркіндіктің әртүрлі дәрежелері болатынын айтады. Сондықтан адам үнемі есте ұстайтын нәрсе: жартылай еркіндікті толық еркіндік деп, ал жартылай еріксіздікті тіпті мүмкін емес еріксіздік деуге болмайды» [198, 248 б.]. С.Ю. Колчигин өзінің еркіндікті түсіндіруінде еркіндік пен тағдырдың байланысын қарастырады. Кейбіреулер тағдырдың бар екенін мойындайды, кейбіреулері мойындамайды. С.Ю. Колчигин мұны былай түсіндіреді: «Тағдырды мойындау – жоғары күштерді мойындау. Тағдырды жоққа шығару – құдайсыздық. Бірақ, сондай-ақ тағдырды мойындау зұлымдықты, құлдықты, апатты жағдайларды және т.б. ақтауды білдіреді» [198, 248 б.]. Ол тығырықтан шығудың жолын тағдыр мен жазмыштың айырмашылығынан көреді. Оларға былайша анықтама береді: «Тағдыр – керектілік, тиістілік мағынасындағы қажеттілік. Ал жазмыш – бұл шарасыздық мағынасындағы тағдыр... Дәл осы қажеттілік пен шарасыздық еркіндіктің салдары, оның өзін-өзі тәрбиелеуінің жемісі, онсыз өнімді әрекет те, шынайы шығармашылық та болмайды. ...Демек, тағдыр – еркіндіктің қажеттілігі» [198, 248 б.]. Еркіндік, – дейді С. Колчигин, – абсолюттендірілмеуі керек дей келе, жауапкершілік мәселесін де қозғайды. «...Егер тағдыр болса, онда дәл осы себепті адам өз істеріне жауапты» [198, 249 б.]. Адам еркіндік үшін Жоғарғы күштерге қарыздар. Еркіндікті Әке алып қоймайды, ол Соның арқасында ғана болады! Адам Құдайсыз дүниедегі барлық нәрсеге тәуелді болар еді!» дейді [198, 250 б.].

С.Ю. Колчигин жазушы С.В. Лукьяненкоға сүйене отырып, қараңғы еркіндік пен жарық еркіндіктің аражігін ажыратады. «Біріншісінде, толық еркіндік бар, бірақ ол шынайы емес. Екіншісінде еркіндік толық емес, бірақ шынайы». Бірінші еркіндік – өз еркі, өзімшілдіктің құлы. Жоғары күштерге қызмет ету ғана нағыз еркіндік. «Егер мен Жоғары күштерді бағалайтын болсам және құрметтесем, онда мен олардың ыркын орындаймын – мен еркінмін» [198, 251 б.]. Бұл жерде, әрине, әртүрлі сұрақтар туындайды: қандай да бір жағдайда «сен» қарама-қарсы нәрселерге емес, нақ осы Жоғары күштердің ыркын орындайтындығына қалай көз жеткізе аласың? Сондықтан С.Ю. Колчигин

тұжырымдамасы әртүрлі сәйкессіздіктер мен қайшылықтарды қамтиды деп айта аламыз.

Осылайша, посткеңестік қазақ философиясында еркіндік мәселесіне көп көңіл бөліне бастады. Зайырлы көзқарастар мен түсіндірулермен қатар діни көзқарастар да пайда болды. Бұл посткеңестік егеменді мемлекеттерде дін құқықтары қалпына келтірілгендігімен түсіндіріледі. Осындай жағдай А.Г. Косиченконың талданған жұмысында айқын көрінеді. Қалған жұмыстар зайырлы көзқарасты қамтиды.

Талданған мақалалардың бәрі мәселелерінің ауқымы жағынан да, теориялық деңгейі жағынан да бірдей емес. Соның ішінде Қ.Ә. Әбішев, А.А. Хамидов және С.Ю. Колчигиннің көзқарастары ерекше көзге түседі. Соңғы С.Ю. Колчигиннің ұстанымы көптеген сұрақтар туғызғанымен, ол еркіндік мәселесін тағдыр мен еріксіз тағдыр (рок) мәселесімен байланыстыруы назар аударарлық. Қ.Ә. Әбішев өз басылымдарында еркіндік құбылысы туралы көп құнды нәрселерге көңіл аударады. Бірақ оның теориялық ұстанымының әлсіз жағы – ол еркіндікті адамзатпен (филогенезде) және туылған нәрестемен (онтогенезде), яғни оның жеке тұлға болып қалыптасқанға дейін пайда болатын бастапқы әлеует ретінде түсіндіруге тырысады.

А.А. Хамидов еңбегінде еркіндік пен жауапкершіліктің байланысын неғұрлым дәйекті және кеңірек ашуға тырысады. Оның ұстанымының осал жағы – еркіндіктің ішкі және сыртқы формаларын айтарлықтай мағыналы ажыратқанымен өзара әрекеттесу сипатын ашпайды.

Б.С. Қабыкенова «Идея свободы в истории философии» 2004 жылы жариялаған монографиясында философиялық-құқықтық концепциялардағы құқық еркіндігі туралы түсінікке ретроспективтік талдаулар жасап, осы мәселе жайлы қазіргі кезеңдегі зерттеу әдістерінің ерекшеліктеріне тоқталады. Автор құқық еркіндігі құбылысының мәнін философиялық тұрғыдан пайымдаулар жасауға талпыныстар жасаған. Б.С. Қабыкенова негізгі әлеуметтік реттеушінің рөлін атқарушы ретіндегі құқықтың негізгі сипаттамасы еркіндік түсінігінің негізгі даму кезеңдерін бейнелейтін кейбір объективті заңдылықтарды анықтауы үнемі өзгерісте болатын әлеуметтік қатынастар үшін өзекті мәселе. Қазақ мемлекеттілігінің күрделі қалыптасуы мен дамуы белгілі бір өлшемде қоғам мен оның әрбір мүшесінің еркіндігіне кепілдік беру қажет болды. Осы қызметті атқарушы әдет құқығы еркіндікті өте күшті әлеуметтік реттеуші ретінде түсіну, рухани-құқықтық мәдениеттің тарихи ескерткіші [200, 255 б.] деген құнды пікіріне қосыламыз.

2008 жылы М.А. Джекебаева «Еркіндік пен жауапкершіліктің өзара байланысына әлеуметтік-философиялық талдау» [201, 255 б.] атты кандидаттық диссертациясын қорғады. Еркіндік пен жауапкершіліктің өзара байланысын қазіргі заманғы құндылықтар жүйесінде қарастырған еңбекте еркіндікті әрдайым адамзат ұмтылатын мұрат ретінде анықтайды. Ал жауапкершілік болса, еркіндік пен іс-әрекеттің шектен шықпай, саналы орындалуын қадағалаушы құбылыс деп анықталған. Автор еркін әрекеттің тиісті жауапкершілікпен орындалуының өзара байланысының маңыздылығын баса

көрсетеді. Шектен асқан еркіндіктің те, жеткіліксіз жауапкершіліктің де, қоғам үшін де, жеке адамдар үшін де берері шамалы.

К.М. Қоңырбаеваның 2013 жылы жарық көрген «Қазақ философиялық ойы эволюциясындағы еркіндік идеясы» атты монографиясында ұлттық дүниетанымдағы еркіндік идеясының танымдық қырлары анықталып, онтологиялық, аксиологиялық тұрғыдан талдаулар жасалынған. Бұл зерттеуде халқымыздың тарихи-мәдени және әлеуметтік-құқықтық даму үрдісіндегі еркіндік категориясын XVII-XX ғасырлар аясындағы зерделену деңгейі талданады. К.М. Қоңырбаеваның дәстүрлі қазақ қоғамындағы: «Еркіндік таза шексіз немесе шектен шыққан бейберекетсіздік емес, ол әлеуметтік деңгейде белгілі бір жауапкершіліктермен, түсіністіктермен, келісімдіктермен шартталып отыруы тиіс», – деген пікірін мақұлдауға болады [118, 22 б.]. Сондай-ақ оның қазақ халқының дүниетанымындағы еркіндік ұғымының өзіндік түсінігін айшықтауға жасаған талпыныстары рухани-танымдық бағдарларды айқындауға септігін тигізері сөзсіз.

Кез келген ғылым сияқты жаңа ғылымда еркіндікті қажет етеді. Бұл еркіндік «зерттеу еркіндігі», догматикалық алғышарттардан азаттық, мүмкін болатын қорытындылар арасындағы таңдау еркіндігі. Қазақ философиясында да еркіндік одан әрі зерттеліп, бұрынғы және қазіргі жетістіктер мен кемшіліктер ескеріліп, осы күрделі құбылысты түсінуге жаңа білім әкелетініне сенім білдіреміз.

Философтардың ерекше көңіл бөлген еркіндік мәселесін қарастыра келе, бұл мәселенің әлі күнге дейін өзекті екенін қорытындылаймыз. Еркіндік құбылысы көп өлшемді және онтологиялық, метафизикалық, саяси және тұлғалық аспектілерді қамтиды. Еркіндік – адам өміріндегі негізгі өлшемдердің бірі, бірақ осы уақытқа дейін бұл құбылыс туралы бірыңғай түсінік жоқ. Исайа Берлин өзінің әйгілі «Еркіндіктің екі тұжырымыдамасы» эссесінде «еркіндік» сөзінің екі жүзден астам мағынасы жазылғанын атап өтеді [202, 297 б.]. Руссо еркіндік – адамның табиғаттан берілген, табиғи күйі, ол өркениеттер әлемінде жоғалатынын айтады. Бірақ, табиғи, органикалық тіршілік жағдайлары еркіндікке негіз бола алмайды. Еркіндік – мәдениеттің жемісі десек, оның ешқандай құндылығын төмендетпейді. Адам мәдениет барысында ғана толық адамға айналады, сонда ғана адамның ең жоғарғы ұмтылыстары мен мүмкіндіктері көрініс табады. Осы жетістіктер арқылы ғана адамның табиғатын немесе мақсатын бағалауға болады.

Қазіргі қоғам үшін еркіндік мәселесі салмақты, маңызды, жалпыадамзатқа қатысты мәселе. Бүгінгі демократияда өмір сүретін еркіндіктерді қарастыратын болсақ, олар: ғылыми, саяси, діни, адамгершілік, ар-ождан, сөз бостандығы, ой еркіндігі, еркін жиналыс және т.б. Олар қазіргі қоғамда көбінесе саяси категориямен беріледі. Қоғамның еркіндігі – адам еркіндігінің негізі. Біздің еркіндігіміз – әлеуметтік және жеке болып келеді, олар салыстырмалы, өйткені абсолютті еркіндік болмайды. Адамда абсолютті еркіндіктің болуы мүмкін емес, оның шектеулері құқық және басқа адамдардың еркіндігі. Қазіргі қоғамда адам бір салада еркін болса, екінші салада еркін

болмауы мүмкін, өйткені, бір адамның еркіндігі, екінші адамның еркіндігінің болмауымен немесе керісінше, бір адамның еркіндігі, екінші адамның еркіндігінің басталуымен шектелетін құрылым.

Азаматтардың еркін өмір сүру құқығын жүзеге асыруда және олардың еркіндігін сақтауда және қорғауда мемлекеттің рөлі ерекше. Саяси еркіндік Конституцияда, заңдарда, нормативтік құқықтық актілерде бекітілген. Конституцияда адам құқықтары мен бостандықтары ең жоғарғы құндылық болып саналады. Оларды сақтау және қорғау мемлекеттің міндеті. Ол адамның көптеген саяси құқықтары мен бостандықтарын бекітеді, олар: мемлекеттік және қоғамдық істерді басқаруға қатысу құқығы, мемлекеттік және қоғамдық лауазымдарға теңдей қол жеткізу; бірігу құқығы, оның ішінде өз мүддесін қорғау үшін кәсіподақтар құру құқығы; қоғамдық бірлестіктердің қызмет бостандығына кепілдік беріледі; бейбіт жиналыстарға, митингілерге, шерулерге, көше шерулеріне және пикеттеріне қатысу құқығы; ар-ождан еркіндігінің кепілдігі, діни сенім еркіндігі және т.б. Еркіндік тек заңдарда ғана емес, қоғамның өзінде де қабылдануы керек.

Еуропалықтардың көпшілігі үшін еркіндік жайлылық, экономикалық өркендеу, материалдық жағдай болса, посткеңестік елдер үшін, соның ішінде Қазақстан үшін де қазіргі әлемдік геосаяси жағдайларға байланысты еркіндік адамның өзін, ұлтын және өз Отанын, елінің тәуелсіздігін сақтап қалу үшін өмір бойы көтеретін жүк екенін көрсетті. Өйткені тәуелсіздік қазақ философиясының құндылықтық парадигмасы ретінде, жаңарған және жаңғырған Қазақстанды құрушы еліміздің әрбір азаматының түбегейлі құндылығы және игілігі. Қазақстан Республикасының Президенті Қ.-Ж.К. Тоқаев: «Біздің басты байлығымыз – Тәуелсіздікті көздің қарашығындай сақтап, ұлттық бірегейліктің негіздерін нығайтып, елді өзгертуге жұмылуымыз керек», – дейді [203].

Еркіндік мәселесі біздің моральдық құндылықтарымыз бен өмірлік ұстанымымызға қалай әсер етеді? Тек адам ғана жақсылық пен жамандық, әділеттілік пен әділетсіздік және т.б. сияқты ұғымдарды қабылдай алады. Мұның бәрінің жиынтығы отбасы мен мемлекеттің негізін құрайды [204, 1253а б.]. Еркіндік жалпыға бірдей, оның моральдық және әлеуметтік қағидаларында шектеулері болады, бірақ сөз бостандығы азаматтық қоғамның ажырамас элементі болып табылады. Заманауи Қазақстанда сөз бостандығы бір мезгілде бар және жоқ деп айтуға болады, оның соңғы саяси оқиғаларға байланысты шектелуі, қоғамдық ортада еркін сөйлейтін адамдардың азайғанын көрсетсе, екінші жағынан айтылмаған аргументтердің Интернет желілерінде жариялануы сөз бостандығының деңгейінің біршама өскенін көрсетеді. Оның себебі, көп жағдайда мемлекет тарапынан нақты әлеуметтік жағдайларға аз көңіл бөлініп жатады, сондықтан олар қисынсыз, дәрекілеу, қатыгездеу болса да қоғамдық талқылау байқалады. Мемлекет Басшысының 2019 жылғы 2 қыркүйектегі Қазақстан халқына Жолдауындағы азаматтардың барлық сындарлы өтініш-тілектерін жедел әрі тиімді қарастыратын «Халық үшін құлақ асатын мемлекет» тұжырымдамасы [205] көптеген мәселеге қозғау салды. Сондықтан мемлекеттік

институттардың рөлін нығайтып, азаматтардың құқықтары мен бостандықтарын қорғайтын, халықтың тұрмыс сапасын жақсартатын «Жаңа Қазақстан» идеясы жүзеге асырылатын рухани қайта түлеу қадамдары азаматтардың дүниетанымдық жүйесіндегі, саяси әлеміндегі, әлеуметтік жағдайындағы құндылықтық нақтылыққа жетелейтініне сенеміз. Ол үшін қоғам бұрыннан бойына сіңіп қалған таптаурындар мен қалыптардан азат болып, өзгеруі керек.

ҚОРЫТЫНДЫ

Егеменді еліміздің философиясы еркіндік жағдайындағы адам рухының биіктігін, адамдардың болмысын біріктіруші негіз ретінде жаңа әлеуметтік-саяси шындықтың күрделі мәнін, өтпелі кезеңнің қайшылықтары мен ерекшеліктерін анықтап, тәуелсіз Қазақстанның өркениетті елдердің қатарынан көрінуінің мәдени-тарихи алғышарттарын пайымдауда қазақ философтарының алдында маңызды да күрделі зерттеулер тұр. «Зар заман» ақындарының, қазақ ағартушыларының, «Алаш» қайраткерлерінің көзқарастары, дүниетанымы, елінің болашағы үшін күресі заманауи Қазақстан үшін рухани мұра, саяси сабақ бола алады. Тәуелсіздіктің туын желбіретіп, еліміздің егемендігін нығайтуға, болашағына сеніммен қарауға, гүлденіп, дамуына бағытталған ұлттық идеямыздың басты принципі болатын еркіндік, бостандық, тәуелсіздік категориялары сараланып, ғылыми тұрғыда зерделенді. Диссертациялық жұмыста алынған нәтижелерді қысқаша төмендегідей қорытындыладық:

1. Адамзат тарихында адам өміріне қатысты әр қилы түсініктер қалыптасып, «адам тағдыры» деген құбылыс арқылы түсіндірілу көптеген мәдениеттердің негізгі тұғырына айналып келді. Еркіндік белгілі бір шектеулердің ауқымында мойындалып, оның Жоғарғы күштермен басқарылатын тетіктеріне мойынсұну негізгі тұғырға айналып келгені белгілі. Міне осы жерде, еркіндікке баламалы рухани күш ретінде ырық немесе жігер белсенділігі адам болмысының ерекше қыры ретінде танылды;

2. Еркіндікті түсіну мен түсіндірілуде философия тарихында әр қилы бір-біріне қарама-қайшы дүниетанымдық ұстанымдар көрініс беріп отырды. Әсіресе, объективтік және субъективтік тұрғысынан бұл құбылысты түсіну көзқарастарды біршама жіктемелей түсті. Әрине, түсініктерді жақындата түсінетін позицияға адам болмысының әлемге қатынасындағы сана мен ойлаудың маңызы жатады. Философиялық көзқарастардың әрқилылығы осы қатынастар деңгейінде жақындаса түседі. Адам өз тіршілігінде саналы түрде өмірлік еркіндікті таңдай алады және өз ырқының тұлғалық қалыптасу үдерісінде маңызды екенін мойындау арқылы әлеуметтік салада белгілі бір бағытта белсенділік таныта алады;

3. Жалпы қоғамдағы үдерістер негізінен әлеуметтік қажеттіліктегі байланыстар мен мүмкіндіктердің жүзеге асу қисыны басымдық етеді, ал табиғаттағы эволюциялық даму қажеттілік тізбегіне сүйенеді. Адам болмысына сезімдер мен саналы бағдарлар бірін-бірі толықтыра отырып адам өмірінің мәнін құрайды. Еркіндіктің тежелуі мен оның кеңінен көрініс беруі негізінен тұлғалық дамудың өзіндік сипатын дүниетанымдық рефлексиядан өткізумен астасып жатады. Ырықтың тұлғаның дараланған субъект ретінде қалыптасуы үшін орны мен рөлі зор және әлемді рухани игеру іс-әрекеттеріндегі үдерістерді белсендендіре түседі.

4. Еркіндіктің әлеуметтік ортадағы маңыздылығы адамдардың шығармашылық ізденістерге, белсенділікке жетелегенінде, сөйтіп, тарихта мәдениет пен ғылымның жетекші орын алуына себепкер болады, дегенмен діни

тұрғыдағы еркіндік мәселесінің пайымдалуы қоғамдық санада өзіндік бағалалық түзетпелер енгізді. Әлеуметтегі құндылықтық қатынастар жүйесі көптеген дүниетанымдық тұғырлардың өзара байланысы негізінде қалыптасады. Сондықтан адамның еркіндікті таңдауының өзі күрделі табиғи дарашылдық, әлеуметтік және рухани үдерістердің өзара түйісуімен астасып жатады. Демек, мәдени ортаның сипаты мен қоғамның даму деңгейіне сәйкес еркіндіктің көкжиектері айқындалады, ал табиғаттағы еркіндік заңдылығы өзіндік табиғи инстинктік детерминациялық байланыстарға арқа сүйенеді, сондықтан жалпы үйлесімділік заңы бұзылмайды;

5. Қазақтың дәстүрлі мәдениеті табиғаттың заңдылығын ерекше бағалаған және ұлт фольклорында әрбір еркін қадамның үлгісі ретінде табиғи ортадағы құбылыстардан балама болатын құбылыстарды айқындауға тырысқан. Осындай өмір салтындағы ерекше түсініктер мен әдет-ғұрыптар, бір жағынан алғанда, экологиялық сананың біршама үйлесімді қалыптасуына алып келсе, екінші жағынан, этностың әлеуметтік-экономикалық, саяси және рухани даму үдерісінде толықтай отырықшы мәдениеттердің даму деңгейінен біршама кенжелеп қалуына себепкер болды. Этностар дамуының өзара бәсекелестігі мен әрқилылығы тарихта ұлттың өз тағдырын еркін таңдауға мүмкіндік бермейтін сәттерді қалыптастырады және ол өз кезегінде қасіретті кезеңдерді туындатып отырады. Этникалық қауымдастықтың ділінің қалыптасуында ұлт жадындағы барлық тарихи оқиғалар тізбегі өзінің ықпалын тигізіп отырады, сол арқылы оның өкілдерінің қоғамдағы әлеуметтік белсенділігінің сипаты айшықталады;

6. Өткен ғасырларда қалыптасқан қазақ ағартушылығы этнос болмысына қатысты көптеген жаратымпаздық әрекеттер жасағаны белгілі. Этникалық сананы жаңарған құндылықтық бағдарларға қарай бағыттау қазақ ағартушылығының ең үлкен жаңашылдығы және оны тарихи-философиялық талдау арқылы еркін адамның қандай идеяларды өзіне өмірдегі басымдылық ететін құндылықтар жүйесі еткенін байқаймыз. Қазақ экзистенциализмі мен сыни рационализмі ағартушылық заманында осы еркіндік идеясын талдау ауқымында қалыптасқаны белгілі;

7. Жалпы еркіндік идеясының қоғамда әлеуеттік мүмкіндігі шынайы құндылық ретінде көрініс бергенде ғана айқын байқалады, әр түрлі тарихи кезеңдерде паш етілген ұлттық идеялардың кейінгі дәуірлерде, әсіресе, қазіргі рухани түлеу кезеңіндегі маңызды мұраттармен, әлеуметтік жаңару қадамдарымен сабақтастығымен айқындалып отырады. А. Байтұрсынов, М. Дулатов сияқты қазақ зиялыларының еңбектерінде еркіндік саяси-әлеуметтік категория ретінде көрінеді, өйткені олар оны қоғамның дамуымен, демократиялық процестермен, саяси құқықтармен байланыстырады. М. Дулатовтың «Оян, қазақ» үндеуі тарихи үдерісте рухани жаңғырып отыруға шақыратын және кейін сабақтастықпен көрініс беретін ұлттық сананың өзіндік ояну, жетілу рәмізіне айналғаны анық;

8. Кеңестік дәуірдегі коммунистік идеология өзінің негізгі ұстанымдарын өте қатал және сыңаржақты қағидаттарға сүйене отырып жүзеге асырды. Ұлттың демографиялық күйзеліске ұшырауы, тілі мен ділінің қалыпты еркін

дамуына, өркендеуіне мүмкіндіктердің болмауы идеологиялық бағдардың, саяси-әлеуметтік ахуалдың кейбір ұлттар үшін қолайсыз болғанын білдіреді. Философиялық зерттеулер әмбебап адам болмысын қарастыра отырып рухани дамудағы әлеуметтік әділеттілік мәселесін тереңдеп қамти алмады, ал социализмнің күйреуі еркіндікке қатысты сыни позициялардың топтамасын түзеді;

9. Қазақстанның заманауи кезеңдегі еркіндіктің жүйелі философиялық талдауында біршама кемшіліктер жіберілгені байқалды, гуманитарлық салада сыни талдаудың орнына, тәуелсіздікті құндылықтық әспеттеу көптеген қайшылықтарды тасада қалдырып келді. Енді «Жаңа Қазақстан» дәуіріндегі рухани қайта түлеу қадамдары азаматтардың дүниетанымдық жүйесіндегі, саяси әлеміндегі құндылықтық нақтылануға жетелейді.

Диссертациялық жұмыс барысында алынған ғылыми нәтижелер теориялық және практикалық жағынан нәтижелі қолданысқа түсе алады.

Қазақ философиясының рухани-адамгершілік өлшеміндегі еркіндік құбылысы дәстүрден жаңғыртуға дейін философиялық тұрғыдан ашылған қазақ халқының онтологиялық болмысы ретінде қазақ мәдениеті мен философиясын зерттеуге қосылған еңбек. Жұмыстың нәтижелерін философия тарихынан, қазақ философиясынан арнайы курс дайындауда және оқытуда, сонымен қатар қазақ халқының еркіндік философиясынан арнайы курс ретінде пайдалануға болады.

Диссертациялық еңбектің теориялық және практикалық ғылыми нәтижелері қазіргі кезеңде Республикада іске асырылып отырған саяси және мәдени іс-шаралар ауқымында Мемлекеттік бағдарламаларды әрі қарай жалғастыру үшін құндылығы бар деген ойдамыз.

ПАЙДАЛАНЫЛГАН ӘДЕБИЕТТЕР ТІЗІМІ

- 1 Маркс К. Экономические рукописи 1857-859 годов (Первоначальный вариант «Капитала»). Ч. 1 // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. - Изд. 2-е. - Т. 46. - Ч. I. - М.: Политиздат, 1968. - 559 с.
- 2 Бахтин М.М. Формы времени и хронотопа в романе. Очерки по исторической поэтике // Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет. - М.: Художественная литература, 1975. - С. 234-407.
- 3 Афанасьев А.Н. Древо жизни и лесные духи // Афанасьев А.Н. Мифы, поверья и суеверия славян. Поэтические воззрения славян на природу. - В 3-х т. - Т. 2. - М.: Эксмо; СПб.: Terra Fantastica, 2002. - С. 266-333.
- 4 Элиаде М. Священное и мирское. - М.: Изд-во МГУ, 1994. - 142 с.
- 5 Элиаде М. Миф о вечном возвращении. Архетипы и повторяемость. - СПб.: Алетейя, 1998. - 249 с.
- 6 Малиновский Б. Магия, наука и религия. - М.: Рефл-бук, 1998. - 304 с.
- 7 Фрэзер Дж.Дж. Золотая ветвь. Исследование магии и религии. - М.: Политиздат, 1980. - 831 с.
- 8 Фрэзер Дж. Предисловие ко второму изданию «Золотой ветви». Сентябрь 1900 г. // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. - М.: Канон⁺, 1998. - С. 82-98.
- 9 Зёдерблом Н. Становление веры в Бога // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. - М.: Канон⁺, 1998. - С. 262-314.
- 10 Маркс К. наброски ответ на письмо В.И. Засулич // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. - Изд. 2-е. - М.: Политиздат, 1961. - 400-421.
- 11 Диалектика и этика / Подред. Ж.М. Абдильдина и Л.М. Архангельского. - Алма-Ата: Наука, 1983. - 304 б.
- 12 Гегель Г.В. Ф. Лекции по философии религии. Ч. 2 // Гегель Г. В. Ф. Философия религии. В 2-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1977. - С. 5-333.
- 13 Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии религии // Гегель Г.В.Ф. Философия религии. В 2-х т. Т. 1. М.: Мысль, 1975. - С. 203-532.
- 14 Цицерон. Философские трактаты. - М.: Наука, 1985. - 382 с.
- 15 Понятие судьбы в контексте разных культур. - М.: Наука, 1994. - 318 с.
- 16 Карапетьянц А.М. Концепция судьбы у древнекитайских философов // Понятие судьбы в контексте разных культур. - М.: Наука, 1994. - С. 84-91.
- 17 Конфуций. Я верю в древность. М.: Республика, 1995. - 382 с.
- 18 Григорьева Т.П. Идея судьбы на Востоке // Понятие судьбы в контексте разных культур. - М.: Наука, 1994. - 98-109.
- 19 Лысенко Г.В. Карма // Универсалии восточных культур. - М., 2001. - С. 332-336. Аристотель. О душе // Аристотель. Сочинения. - В 4-х т. - Т. 1. - М.: Мысль, 1975. - С. 369-448.
- 20 Аристотель. О душе // Аристотель. Сочинения. - В 4-х т. - Т. 1. - М.: Мысль, 1975. - С. 369-448.

- 21 Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. - М.: Мысль, 1977. - 471 с.
- 22 Гегель Г.В.Ф. Философия права. - М.: Мысль, 1990. - 526 с.
- 23 Аристотель. Большая этика // Аристотель. Сочинения. - В 4-х т. - Т. 4. - М.: Мысль, 1984. - С. 295-375.
- 24 Фейербах Л.О спиритуализме и материализме, в особенности в их отношении к свободе воли // Фейербах Л. Сочинения. - Т. 1. - М.: Наука, 1955. - С. 323-426.
- 25 Виндельбанд В. О свободе воли // Виндельбанд В. Избранное. Дух и история. - М.: Юристъ, 1995. - С. 508-654.
- 26 Эразм Роттердамский. Диатриба, или Рассуждение о свободе воли // Эразм Роттердамский. Философские произведения. - М.: Наука, 1986. - С. 218-289.
- 27 Лютер М. О рабстве воли // Роттердамский. Философские произведения. - М.: Наука, 1986. - Приложения. - С. 290-545.
- 28 Кант И. Рецензия на книгу И. Шульца «Опыт руководства к учению о нравственности // Кант И. Сочинения. В 6-ти т. - Т. 4. - Ч. 1. - М.: Мысль, 1963. - С. 211-218.
- 29 Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Сочинения. В 6-ти т. - Т. 4. - Ч. 1. - М.: Мысль, 1963. - С. 319-330.
- 30 Новиков К.А. Свобода воли и марксистский детерминизм. - М.: Политиздат, 1981. - 128 с.
- 31 Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. - Т. 1. Наука логики. - М.: Мысль, 1974. - 452 с.
- 32 Энгельс Ф. Анти-Дюринг. Переворот в науке, произведённый господином Евгением Дюрингом // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. - Изд. 2-е. - Т. 20. М.: Политиздат, 1961. - С. 1-338.
- 33 Хамидов А.А. Путь открытий как открытие пути: философские искания Г. С. Батищева // Генрих Степанович Батищев. - М.: РОССПЭН, 2009. - С. 11-242.
- 34 Ильенков Э. Субстанция // Философская энциклопедия. - Т. 5. - М.: Советская энциклопедия, 1970. - С. 151-154.
- 35 Спиноза Б. Этика, доказанная в геометрическом порядке и разделенная на пять частей... // Спиноза Б. Избранные произведения. - В 2-х т. - Т. 1. - М.: Госполитиздат, 1957. - С. 359-618.
- 36 Гегель Г.В.Ф. Система наук. Ч. 1. Феноменология духа. - СПб.: Наука, 1992. - 443 с.
- 37 Гегель Г.В.Ф. Наука логики. - Т. 2. - М.: Мысль, 1971. - 248 с.
- 38 Гегель Г.В.Ф. Наука логики. - Т. 3. - М.: Мысль, 1972. - 371 с.
- 39 Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. - СПб.: Наука, 1993. - 479 с.
- 40 Штирнер М. Единственный и его собственность. - Харьков: Основа, 1994. - 559 с.

- 41 Бердяев Н.А. Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства // Бердяев Н.А. Философия свободного духа. - М.: Республика, 1994. - С. 13-208.
- 42 Бердяев Н.А. Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности // Бердяев Н. А. Философия свободного духа. - М.: Республика, 1994. - С. 363-462.
- 43 Бердяев Н.А. Философия свободы // Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. - М.: Правда, 1989. - С. 9-250.
- 44 Бердяев Н.А. Самопознание. (Опыт философской автобиографии). М.: Книга, 1991. - 446 с.
- 45 Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация // Бердяев Н. А. Царство Духа и царство Кесаря - М.: Республика, 1995. - С. 163-286.
- 46 Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии // Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. - М.: Республика, 1995. - С. 3-162.
- 47 Бердяев Н.А. Смысл творчества. Опыт оправдания человека // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. - М.: Правда, 1989. - С 251-580.
- 48 Бердяев Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики // Бердяев Н.А. О назначении человека. - М.: Республика, 1993. - С. 19-252.
- 49 Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. - Т. 2. Философия природы. - М.: Мысль, 1975. - 695 с.
- 50 Чавчавадзе Н.З. Внешние и внутренние факторы развития культуры // Культура и общественное развитие. - Тбилиси: Мецниереба, 1979. - С. 5-32.
- 51 Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. - Изд. 2-е. - Т. 42. - М.: Политиздат, 1974. - С. 41-174.
- 52 Батищев Г.С. Деятельностная сущность человека как философский принцип // Батищев Г.С. Избранные произведения. - Алматы: ИФПР, 2015. - С. 191-275.
- 53 Абдильдин Ж.М. Свобода как мера преобразования предмета // Диалектика свободы как творчества. - Алма-Ата: Наука, 1989. - С. 95-112.
- 54 Франкл В. Духовность, свобода и ответственность // Франкл В. Человек в поисках смысла. - М.: Прогресс, 1990. - С. 93-129.
- 55 Левицкий С.А. Трагедия свободы. - Т. 1. - М.: Канон, 1995. - 512 с.
- 56 Маркс К. Экономические рукописи 1857-1859 годов (Первоначальный вариант «Капитала»). Ч. 2 // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. - Изд. 2-е. - Т. 46. - Ч. II. - М.: Политиздат, 1969. - 618 с.
- 57 Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Сочинения. - В 6-ти т. - Т. 3. - М.: Мысль, 1963. - 799 с.
- 58 Маркс К., Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. - Изд. 2-е. - Т. 4. - М.: Политиздат, 1955. - С. 419-459.
- 59 Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сартр Ж.-П. Тошнота. Избранные произведения. - М.: Республика, 1994. - С. 435-469.

- 60 Фромм Э. Бегство от свободы. - Изд. 2-е. - М.: Изд. группа «Прогресс», «Универс», 1995. - 253 с.
- 61 Маркс К. Дебаты шестого рейнского ландтага. Статья первая. Дебаты о свободе печати и об опубликовании протоколов сословного собрания // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. - Изд. 2-е. - Т. 1. - М.: Политиздат, 1955. - С. 30 - 84.
- 62 Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. - М.: Политиздат, 1990. - С. 23-100.
- 63 Хамидов А.А. Свобода научного творчества и ответственность учёного. - Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2014. - 301 с.
- 64 James Petrik. Freedom as Self-Determination in the Summa Theologiae // The Southern Journal of Philosophy (1989) Vol. XXVII, No.1. - P. 87-100.
- 65 Колчигин С.Ю. Внутренний человек. - Алма-Ата: СаГа, 2015. - 295 с.
- 66 Энгельс Ф. Письмо А. Бебелю. Лондон, 18-28 марта 1875 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. - Изд. 2-е. - Т. 19. - М.: Политиздат, 1961. - С. 1-8.
- 67 Франк С.Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия // Франк С.Л. Реальность и человек. - М.: Республика, 1997. - С. 207 - 450.
- 68 Бахтин М.М. Искусство и ответственность // Бахтин М.М. Собрание сочинений. - В 7-ми т. - Т. 1. Философская эстетика 1920-х годов. - М.: Русские словари; Языки славянской культуры, 2003. - С. 5-6.
- 69 Мамардашвили М.К. Философия и личность // Человек. - 1994. - № 5. - С. 35.
- 70 Сегізбаев О.А. Қазақ философиясының тарихы (Ежелгі түсініктерден ХІХ-ХХ ғасырдың бірінші жартысының ілімдеріне дейін): оқу құралы / О.А. Сегізбаев, орыс тілінен ауд. Г.Ж. Нұрышева, М.С. Сәбит. - Алматы: Қазақ университеті, 2017. - 330 б.
- 71 Кенжехан Ісләмжанұлы (Матыжанов). Қазақтың отбасы фольклоры. Алматы: Арыс, 2007. - 332 б.
- 72 Жетпісбаева М.С. Мұстафа Шоқай және ұлттық тәуелсіздік мәселесі / З. К. Шәукенова және С. Е. Нұрмұратовтың жалпы редакциясымен. - Алматы: ҚР БҒМ ҒК ФСДИ, 2013. - 191 бет.
- 73 Амиркулова Ж.А. Қазақ фольклорындағы мәдени-философиялық мәселелер көрінісі: монография / Ж.А. Амиркулова. - Алматы: Қазақ университеті, 2015. - 134 б.
- 74 Қазақ даласының ойшылдары (ХІІІ-ХV ғғ.) 2-кітап. Алматы: Философия және саясаттану институтының компьютерлік-баспа орталығы, 2001. - 196 б.
- 75 Каскабасов С.А. Казахская сказочная проза. - Алматы: Наука, 1990. - 240 с.
- 76 Жирмунский В.М. Сказание об Алпамыше и богатырская сказка. М. 1980. - 333 с.
- 77 Қондыбай С. Толық шығармалар жинағы. - 8 т. Жауынгерлік рух кітабы. Алпамыс ғаламы. - Алматы: Арыс, 2008. - 416 б.
- 78 Тойнби А.Дж. Постигение истории. - М.: Прогресс, 1991. - 739 с.

- 79 Қобыланды / Құраст. М. Ақдәулетұлы, Р. Аминова. - Ақтөбе, 2007. - 294 б.
- 80 Сартр Жан Поль. Избранные произведения. - М., 1994. - 446 с.
- 81 Бөкейхан. Ә. Таңдамалы. Алматы: «Қазақ энциклопедиясы» Бас редакциясы, 1995. - 465 б.
- 82 Қазақ даласының ойшылдары (XIII-XV ғғ.) 2-кітап. Алматы: Философия және саясаттану институтының компьютерлік-баспа орталығы, 2001. - 196 б.
- 83 Қозы Көрпеш. Лиро-эпостық поэма. - Алматы: Мектеп, 2006. - 168 б. («Жетінші сөз» сериясы)
- 84 Кішібеков Д., Кішібеков Т. Қазақ философ халық // Ақиқат. - 2009. - № 8.
- 85 Тоқаев Қ.-Ж.К. Тәуелсіздік бәрінен қымбат // Алматы ақшамы, 05.01.2021
- 86 Кодар А. Истоки Степного Знания (опыт философии казахской истории) // Кодар А. Степное Знание: очерки по культурологии. - Астана: Фолиант, 2002. - 208 с.
- 87 Ошақбаева Ж.Б. Жыраулар дүниетанымындағы еркіндік мәселесі // ҚР ҰҒА Хабарлары. - 2009. - № 5 (272)
- 88 Раев Д. Қазақтың шешендік өнері: философиялық пайымдау. - Алматы: Ценные бумаги, 2001. - 228 б.
- 89 Нұрышева Г.Ж. Адам өмірі мен мәні мәселесінің қазақ философиясындағы көрінісі. Автореф. филос. док. - Алматы, 2002.
- 90 <https://stan.kz/asan-kaugy-omirbayany-zhane-shygarmalar/>
- 91 Жабаев Ж. Өтеген батыр. <https://www.litres.ru/zhambyl-zhabaev/tegen-batyr/chitat-onlayn/>.
- 92 Жеті ғасыр жырлайды: екі томдық. Алматы: Жазушы, 2004. - 1 т. - 400 б.
- 93 Гарифолла Есим. Казахская философия // Вестник КазНУ, 2009 <https://articlekz.com/article/8416>
- 94 Сүйіншәлиев Х. XIX ғасыр әдебиеті. Хрестоматия. Алматы: Ана тілі, 1992. - 224 б.
- 95 Әбдиманұлы Ө. Алаштың азатшыл әдебиеті: монография / Ө. Әбдиманұлы. - Алматы: Қазақ университеті, 2019. - 438 б.43 б.
- 96 Сатершинов Б.М. Тарихи сана - тәуелсіздіктің рухани тұғыры. - Алматы: ҚР БҒМ ҒК ФЖСИ КБО, 2011. - 291 б.
- 97 Әуезов М. Әдебиет тарихы. Алматы: Ана тілі, 1991. - 240 б.
- 98 Бабатайұлы Д. Замана сазы: Өлеңдер мен дастандар / Құраст., баспаға әзірлеген Қ. Өмірәлиев. - Алматы: Жазушы, 1991. - 160 б.
- 99 Қазақ ақын-жырауларының дүниетанымы. Жиырма томдық. 8-том. Астана: Аударма, 2008. - 462 б.
- 100 Кәкішев Т. Алақандай бет қағаз, табынарсың мандатқа... // Қанайұлы Шортанбай. Қайран халқым. - Алматы: Раритет, 2002. - 3-15 бб.

- 101 Әлем: Альманах: өлеңдер, очерктер, әңгімелер. - Алматы: Жазушы, 1991. - 496 б.
- 102 Мұрат / Құраст.: Б. Қорқытов. - Алматы: Арыс, 2001. - 232 б.
- 103 Гегель. Работы разных лет. В 2-х томах. М., 1971, Т.2.
- 104 Омарұлы Б. Зар заман поэзиясы. Генезис, типология, поэтика. Алматы: Білім, 2000. - 368 б.
- 105 Аристотель. Сочинения. В 4-х т.: Т. 1. / ред. В. Ф. Асмус. - М.: Мысль, 1976. - 550 с.
- 106 Фихте И.Г. Факты сознания. Назначение человека. Наукоучение. - Минск: Харвест, М.: АСТ, 2000. - 784 с.
- 107 Төлебаев Т.Ә. XIX ғ. II жартысы мен XX ғ. басындағы Қазақстанға капитализмнің енуінің тарихнамасы. - Алматы: ТОО «Айдана», 2002. - 278 б.
- 108 Абай Құнанбаев. Шығармаларының толық жыйнағы, Алматы: Қазақтың біріккен мемлекет баспасы, 1948. - 536 б.
- 109 Букейханов А. Киргизы // Казахи о русских до 1917 года. - Оксфорд, 1985. - С. 18-46.
- 110 Уәлиханов Ш. Таңдамалы. - Алматы, 1980.
- 111 Валиханов Ч.Ч. Собр соч. в пяти томах. Т.1; Т.3. - Алма-Ата: Главная редакция Казахской советской энциклопедии, 1985. - С. 166.
- 112 Нүсіпова Г., Әбуов Ә. Тәңіршілдік, шаманизм және басқа да сенімдер жүйелеріндегі еркіндік түсініктерінің ерекшеліктері // Әл-Фараби, № 4, 2020. - 100-112 бб.
- 113 Уәлиханов Ш. Таңдамалы. 2-бас. - Алматы: Жазушы, 1985. - 560 б.
- 114 Құрманғалиева Ғ.К., Нұрмұратов С.Е. Қазақтардың рухани өміріндегі Ш.Ш Уәлихановтың әлеуметтік прогресс идеясы маңызы // Қазақтардың рухани әлемі: әл-Фарабиден Абайға дейін. Ұжымдық монография. - Алматы: ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты, 2016. - 460 б.
- 115 Ядринцев Н. Воспоминания о Чокане Валиханове // Соч. Ч.Ч. Валиханова. СПб., 1904. - С. 39
- 116 Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. - М.: Политиздат, 1991. - 525 с.
- 117 Барлыбаева Г.Г. Философская этика казахов. - Алматы: Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2018. - 274 с.
- 118 Қоңырбаева К. М. Қазақ философиялық ойы эволюциясындағы еркіндік идеясы. - Монография. - Алматы: ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты, 2013. - 216 б.106 б.
- 119 Қамзабекұлы Д. Алаш арқауы (зерттеу мақалалар). - Алматы: «Қазақ энциклопедиясы» баспасы, - 2017. - 408 б.
- 120 Кенжебаев Б. XX ғасыр басындағы әдебиет. - Алматы: Білім, 1993. - 248 б.
- 121 Чадаев П.Я. Философические письма (Полное собрание сочинений и избранные письма. - Т. 1. Москва, изд-во «Наука», 1991. - 801 с.

- 122 Rudolf Steiner. The Philosophy of Freedom. This translation, based on the 12th German edition, 1962, is presented here by permission of Rudolf Steiner-Nachlassverwaltung, Dornach, Switzerland. 1964. - 142 p.
- 123 Большой энциклопедический словарь. СПб., 1999. - С. 826.
- 124 Орынбеков М.С. Духовные основы консолидации казахов. - Алматы: ИД «Аркаим», 2001. - 252 с.
- 125 Шәкәрім <https://adebiportal.kz/kz/news/view/20360>
- 126 Алтынсарин Ы. Таңдамалы. Шығармалары (құрастырған Б.С. Сүлейменов). Алматы, 1955. - 385 б.
- 127 Әуезов М. Әдебиет тарихы. - Алматы: Ана тілі, 1991. - 240 б.
- 128 Алтынсарин Ы. Өнер-білім бар жұрттар. - Алматы, 1991. - 198 б.
- 129 Алтынсарин Ы. Мұсылманшылықтың тұтқасы. Шариат-уль-ислам. Алматы: ТПО «Қаламгер» 1991. - 80 б.
- 130 Абайды оқы, таңырқа // Құрастырған, алғы сөзі мен түсініктемелерін жазған М. Мырзахметов. - Алматы: Ана тілі, 1993. - 160 б.
- 131 Есім Ғарифолла. Абай туралы философиялық трактат. - Алматы: Қазақ университеті, 2004. - 83 б.
- 132 Абдильдин Ж., Абдильдина Р. Абай - гениальный мыслитель и гуманист / Жабайхан Абдильдин, Раушан Абдильдина. - Астана: Фолиант, 2015. - 232 с.
- 133 Нүсіпова Г.И. Абай шығармашылығындағы еркіндік мәселесі // Ясауи университетінің Хабаршысы, № 4 (118), 2020. - 54-63 бб.
- 134 Абай. Қарасөз. Поэмалар. - Алматы: Ел, 1993. - 272 б.
- 135 Абай /Ибраһим/ Құнанбайұлы. Шығармаларының екі томдық толық жинағы. - Алматы: Жазушы, 1995. - Т. 1 - 336 б.
- 136 Абдильдин Ж.М. Собр. соч. в пяти томах. Том V. Алматы: Өнер, 2001. - С. 353.
- 137 Абай. Өлеңдер, аудармалар, поэмалар. - Алматы: Атамұра, 2020. - 288 б.
- 138 Абишев К.А. О природе власти как социального явления. Отчуждение и власть. Власть как ценность и власть ценностей: метаморфозы свободы. - Алматы: Институт философии и политологии МОН РК, 2007. - С. 16-63.
- 139 Тоқаев Қ-Ж. К. Абай және ХХІ ғасырдағы Қазақстан // Egeмен Qazaqstan, 9 қаңтар 2020 жыл.
- 140 Есім Ғ. Хакім Абай. - Астана: Фолиант, 2012. - 395 б.
- 141 Байтұрсынов А. Асығу керек // Абай. - 1918. - № 17. -164 б.
- 142 Қазақстан Республикасы Тәуелсіздігінің 25 жылдығына арналған академик Ә.Н. Нысанбаевтың таңдаулы ғылыми еңбектерінің 10-томдық жинағы. Ұлттық тәуелсіздік және қазақтың рухани мұрасы. Т. 9. - Алматы: ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты, 2016. - 448 б.
- 143 Нүсіпова Г.И. Қазақ философиясындағы еркіндік идеясы // Адам әлемі, № 1, 2019. - 75-87 б.

- 144 Аймауытов Ж. Шығармалар жинағы. 4-том. Алматы, Ғылым, 1998. - 446 б.
- 145 Сыздықова Р. Ахмет Байтұрсынов. Алматы: Қазақ ССР «Білім» қоғамы, 1990. - 52 б.
- 146 Қазақстан Республикасының Ұлттық Қауіпсіздік Комитетінің Архиві., 6 қ., 046578 іс, 7 т., 190-191 п. п.; Егемен Қазақстан, 1992. 7 мамыр; Абай Университеті. 90 жылдық тарихынан. А., 2018.
- 147 Байтұрсынұлы А. Білім жарысы // Қазақ, 1913, 31 май
- 148 Әуезұлы М. Ақаңның елу жылдық тойы (иүбелей) // Ақ жол, 1923, 4 февраль.
- 149 Байтұрсынұлы А. Қазақша оқу жайынан // Қазақ, 1913, 16 май
- 150 Оренбург. 10 феурал // Қазақ, 1913, 10 февраль
- 151 Әуезов М. Ахаңның елу жылдық тойы, «Ақжол» газеті, 1923 жыл, 4 февраль, 270 саны
- 152 <http://kazneb.kz/bookView/view/?brId=134554&lang=kk>
- 153 Ә. Бөкейханов «Ашық хат» // Қазақ. - 1913. - № 8.
- 154 Ұлттық идея және қазақ философиясы / Нұрмұратов С.Е., Нұрланова Қ.Ш., Әлжан Қ.Ұ., Сатершинов Б.М. және т.б. Алматы: КИЦ ИФиП, 2001. - 240 б.
- 155 Ер Сайын // Ұлттар комиссариаты қорғауындағы күншығыс баспасы. Мәскеу, 1923.
- 156 Асмус В. Ф. Античная философия. - М., 1976. - 257 с.
- 157 Hülya Kasapoğlu Çengel.Sovyet İdeolojisi ve Türkistan Aydınları// Gazi Türkiyat Türkoloji Araştırmaları Dergisi, Güz 2018/23:1-7.
- 158 Дулатұлы М. Бес томдық шығармалар жинағы. 2 т., Алматы, 2003. - 130 б.
- 159 Дулатұлы М. Шығармалары. 1 т. - Алматы, 1996.
- 160 Торайғыров С. Шығармалар. - Алматы: Білім, 1993. - Т. 1. - 256 б.
- 161 Есмагулова Г. Ж. Идея свободы в мировоззрении Магжана Жумабаева. Автореф. дис.... канд. филос. наук. - Алматы, 2001. - 27 с.
- 162 Жұмабаев М. Педагогика. - Алматы: Ана тілі, 1992.
- 163 Жұмабаев М. Жан сөзі: Өлеңдер мен дастандар. - Алматы, Раритет, 2005. - 256 б.
- 164 Қойгелдиев М.Қ. Алаш қозғалысы. Бірінші том. Өңделіп толықтырылған екінші басылым. - Алматы: «Мектеп» баспасы, 2008. - 480 б.
- 165 Хамидов А.А. Категории и культура. - Алма-Ата: «Ғылым», 1992. - 240 с.
- 166 Диалектика свободы как творчества. - Алма-Ата: «Наука» КазССР, 1989. - 231 с.
- 167 Абдильдина Р. Ж. Предисловие // Диалектика свободы как творчества. - Алма-Ата: «Наука» КазССР, 1989. - С. 3-8.
- 168 Сейтахметов Н.К. Проблема свободы в немецком классическом идеализме // Диалектика свободы как творчества. - Алма-Ата: «Наука» КазССР, 1989. - С. 9-57.

- 169 Сейтахметов Н.К. Логика и творчество // Диалектика свободы как творчества. - Алма-Ата: «Наука» КазССР, 1989. - С. 188-230.
- 170 Абдильдина Р.Ж. Свобода как сущностное определение человека // Диалектика свободы как творчества. - Алма-Ата: «Наука» КазССР, 1989. - С. 58 - 79.
- 171 Абдильдин Ж. М. Свобода как мера преобразования предмета // Диалектика свободы как творчества. - Алма-Ата: «Наука» КазССР, 1989. - С. 95-112.
- 172 Батищев Г. С. Деятельность и ценности. Критика «деятельностного» подхода и теории интериоризации // Вопросы философии. - 1985. - № 2. - С. 41-44.
- 173 Абдильдин Ж. М. Свобода как творчество общественных отношений // Диалектика свободы как творчества. - Алма-Ата: «Наука» КазССР, 1989. - С. 112-134.
- 174 Абдильдин Ж. М. Конкретно-историческое бытие человека и становление свободной индивидуальности // Диалектика свободы как творчества. - Алма-Ата: «Наука» КазССР, 1989. - С. 135-187.
- 175 Капышев А.Б. Свобода и рефлексия // Диалектика свободы как творчества. - Алма-Ата: «Наука» КазССР, 1989. - С. 79-95.
- 176 Огурцов А. Рефлексия // Философская энциклопедия. - Т. 4. - М.: «Советская энциклопедия», 1967. - С. 499-502.
- 177 Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К. , Энгельс Ф. Сочинения. - Изд. 2-е. - Т. 42. - М.: Политиздат, 1974. - С. 41-174.
- 178 Бисенбаев Ф. К. Онтология тоталитарного сознания (опыт идеал-типического конструирования) // Сознание в социокультурном контексте. - Алматы: ИФ НАН РК, 1993. - С. 7-47.
- 179 Сейтахметов Н.К. Личностный смысл философской культуры. - Алматы: ИФ НАН РК, 1993. - 121 с.
- 180 Сейтахметов Н.К. Нравственный смысл германского идеализма. - Алматы: КазГЖПИ, 2007. - 332 с.
- 181 Байкенова С.М. Свобода человека в условиях рыночных отношений. - Автореферат дис. ...канд. филос. наук. - Алматы, 1990. - 25 с.
- 182 Косиченко А.Г. Культура, свобода и духовное развитие // Гражданское общество и свобода в условиях социально-политической модернизации Казахстана. - Сборника материалов международной научно-теоретической конференции 27 мая 1998 г. - Алматы: КазГАСА, 1998. - С. 4-8.
- 183 Ломакович В. А. Самоорганизация как реализация свободы в условиях информационной цивилизации // Гражданское общество и свобода в условиях социально-политической модернизации Казахстана. - Сборника материалов международной научно-теоретической конференции 27 мая 1998 г. - Алматы: КазГАСА, 1998. - С. 57-63.
- 184 Сабитов М. С. Свобода как условие и смысл социального творчества // Гражданское общество и свобода в условиях социально-политической

модернизации Казахстана. - Сборника материалов международной научно-теоретической конференции 27 мая 1998 г. - Алматы: КазГАСА, 1998. - С. 86-90.

185 Толгамбаева Д. Т. К вопросу о свободе и демократии // Гражданское общество и свобода в условиях социально-политической модернизации Казахстана. - Сборника материалов международной научно-теоретической конференции 27 мая 1998 г. - Алматы: КазГАСА, 1998. - С. 101-105.

186 Дунаев В.Ю. Paideia - как топология пути свободы (к семанитке «притчи о пещере») // Гражданское общество и свобода в условиях социально-политической модернизации Казахстана. - Сборника материалов международной научно-теоретической конференции 27 мая 1998 г. - Алматы: КазГАСА, 1998. - С. 168 - 174.

187 Оспанов С.И. Право - алгебра, закон - формула свободы. Методологические вопросы онтолого-социологического осмысления современной ситуации. - Алматы: «Ғылым», 1998. - 116 с.

188 Дробницкий О.Г. Понятие морали. Историко-критический очерк. - М.: Наука, 1974. - 388 с.

189 Хамидов А. А. Человек и мир человека в этическом и юридическом измерениях // Проблемы духовного развития. Сборник научных статей, посвящённых памяти профессора К.Ш. Шулембаева. - Алматы: Ақыл кітабы, 1999. - С. 114-123.

190 Хамидов А. А. Феномен Ильенкова // Феномен Ильенкова: взгляд из современности. - Алматы: ИФП МОН РК, 2004. - С. 20-36.

191 Батищев Г. С Деятельностная сущность человека как философский принцип // Проблема человека в современной философии. - М.: Наука, 1969. - С. 73-144.

192 Хамидов А. А. Личность и её атрибуты // Социальные процессы в современной Западной Сибири. - Сборник научных статей. - Горно-Алтайск: РИО Горно-Алтайского гос. ун-та, 2008. - С. 199-203.

193 Хамидов А.А. Свобода научного творчества и ответственность учёного. - Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2014. - 301 с.

194 Абишев К.А. О природе власти как социального явления. Отчуждение и власть // Власть как ценность и власть ценностей: метаморфозы свободы. - Алматы: ИФП МОН РК, 2007. - С. 16-63.

195 Пико дела Мирандола Дж. Речь о достоинстве человека // Эстетика Ренессанса. - Т. I. - М.: «Искусство», 1981. - С. 248-265.

196 Абишев К.А. Свобода как глубинная ценность человеческого бытия // XXII всемирный философский конгресс. Доклады казахстанской делегации. - Алматы: ИФП КН МОН РК, 2008. - С. 121-131.

197 Абишев К.А. Проблема свободы и диалектика как творчество // Судьбы диалектики в современном мире // Материалы «круглого стола», посв. 70-летию проф. А.А. Хамидова. - Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2012. - С. 147-150.

198 Колчигин С.Ю. Внутренний человек. - Алма-Ата: СаҒа, 2015. - 295 с.

199 Nussipova. G., Kurmangaliyeva G., Oshakbayeva Zh. and etc. Freedom as a concept and as a property of the subject // XLinguae, 2021, № 3. - P. 209-221.

200 Кабыкенова Б.С. Идея свободы в истории философии и права: - Алматы: Қазақ университеті, 2004. - 310 с.

201 Джекебаева М.А. Еркіндікпен жауапкершіліктің өзара байланысы: монография / М. Джекебаева. - Алматы: «Қазақ университеті», 2015. - 176 б.

202 Isaiah Berlin. To begreper om frihet // Lars Fr. H. Svendsen (red.) Liberalisme. Politisk frihet fra John Locke til Amartya Sen. Oslo: Universitetsforlaget, 2009. С. 297.

203 Тоқаев Қ.-Ж.К. Жаңа Қазақстан: жаңару мен жаңғыру жолы // Егемен Қазақстан, 16 наурыз 2022 г.

204 Aristoteles. Politikken. Tormod Eidie. Oslo: Vidarforlaget, 2007. 1253а.

205 Тоқаев Қ.-Ж.К. Сындалы қоғамдық диалог - Қазақстанның тұрақтылығы мен өркендеуінің негізі // Егемен Қазақстан, 3 қыркүйек 2019 ж.