

ҚАЗАҚСТАН РЕСПУБЛИКАСЫ
БІЛІМ ЖӘНЕ ҒЫЛЫМ МИНИСТРЛІГІ
ҒЫЛЫМ КОМИТЕТІ

ФИЛОСОФИЯ, САЯСАТТАНУ
ЖӘНЕ ДІНТАНУ ИНСТИТУТЫ

МЕМЛЕКЕТ, ОНЫҢ БАСҚАРУ ФОРМАЛАРЫ



МЫШЛЕНИЕ КАК ТВОРЧЕСТВО

Алматы
2014

ӘӨЖ 342.5:1/14 (035.3)

КБЖ 67.400.6+87.3

М 44

ҚР БҒМ Ғылым Комитеті Философия, саясаттану және дінтану институтының Ғылыми кеңесі басыпаға ұсынған

Жалпы редакцияны басқарған:

З.К. Шәукенова, ҚР ҰҒА корреспондент-мүшесі,
әлеуметтану ғылымдарының докторы, профессор

С.Е. Нұрмұратов, философия ғылымдарының докторы, профессор

Пікір жазғандар:

М. Сәбит, философия ғылымдарының докторы, профессор

Б. Сатершинов, философия ғылымдарының докторы, доцент

С. Колчигин, философия ғылымдарының докторы, профессор

А. Камалиденова, философия ғылымдарының кандидаты

Авторлық ұжым:

Әбішев Қ., философия ғылымдарының докторы, профессор (ұжымдық монографияның жетекшісі) (*алғы сөз, 1, 2, 3 тараулар, қорытынды*); **Кокушева Ә.**, докторант (*4 тарау*); **Жетпісбаева М.**, философия ғылымдарының кандидаты (*5 тарау*).

Авторский коллектив:

Абишев К., доктор философских наук, профессор (руководитель авторского коллектива) (*введение, 1 глава, заключение*);

Изотов М., доктор философских наук, профессор (*2 глава*).

М 44 Мемлекет, оның басқару формалары / Жалпы ред. басқ. З.К. Шәукенова, С.Е. Нұрмұратов = **Мышление как творчество**. Коллективная монография / Под общ. ред. З.К. Шаукеновой. – Алматы: ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты, 2014. – 224 б.

ISBN – 978-601-304-025-7

Ұжымдық монография мемлекет, оның түпкі мәні, басқару формалары туралы мәселелердің философиялық мазмұнын жан-жақты ашуға арналған. Бұл тақырып қоғамдық ойдың тарихында ең өзекті мәселелердің бірі ретінде қаралып келеді. Қазіргі кезеңде осы мәселелер, көбінесе, тарихи, социологиялық, саясаттану тұрғысынан талданып жүр. Авторлардың пікірінше, мемлекеттің түпкі мәні де, оның басқару формалары да барлық мәдениеттер мен өркениеттер үшін ортақ негізде құрылады.

Бұл ұжымдық монография ғылыми қызметкерлерге, жоғары оқу орындарының студенттеріне, магистранттар мен докторанттарға, сонымен қатар, мемлекеттің мәні, басқару формалары туралы мәселелерге қызығушылық білдіретін жалпы оқырман қауымға арналады.

Коллективная монография посвящена уяснению философского содержания государства, форм его правления, а также анализу творческой функции мышления человека. Функция отражения является хотя и важной, но второстепенной. Понимание творчества как сущностного назначения мышления, идеального в человеческой жизни единственно и может объяснить бытие человека в мире, его историю, его деятельность, а не отражение мышлением бытия вообще и общественного бытия в частности. Такое понимание ставит на первый план ценностно-мотивационную сферу человеческого мышления, а познавательно-отражательную – на второй.

Коллективная монография адресуется ученым, преподавателям, а также всем, кого волнуют актуальные проблемы философии.

ӘӨЖ 342.5:1/14 (035.3)

КБЖ 67.400.6+87.3

ISBN – 978-601-304-025-7

© ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты, 2014

**МЕМЛЕКЕТ, ОНЫҢ БАСҚАРУ
ФОРМАЛАРЫ**

МАЗМҰНЫ

АЛҒЫ СӨЗ.....	5
1 МЕМЛЕКЕТ ЖӘНЕ ОНЫҢ БАСҚАРУ ФОРМАЛАРЫ ЖАЙЫНДАҒЫ ФИЛОСОФИЯЛЫҚ КОНЦЕПЦИЯЛАР (Антика және Орта ғасыр ойшылдары).....	8
2 МЕМЛЕКЕТ ЖӘНЕ ОНЫҢ БАСҚАРУ ФОРМАЛАРЫ ЖАЙЫНДАҒЫ ФИЛОСОФИЯЛЫҚ ТҮЗІМДЕР (Жаңа дәуір).....	24
3 МЕМЛЕКЕТТІҢ БАСҚАРУ ФОРМАСЫНЫҢ АДАМ МӘНІНЕ НЕҒҰРЛЫМ САЙ ФОРМАСЫ ЖӨНІНДЕ (Маркстік теория).....	58
4 ҚАЗАҚ ХАНДЫҒЫНЫҢ МЕМЛЕКЕТТІК БАСҚАРУ ҚҰРЫЛЫМЫНДАҒЫ ДЕМОКРАТИЯНЫҢ АЛҒЫШАРТТАРЫ.....	80
5 М. ШОҚАЙ КЕЛЕШЕК ТҮРКІСТАН ДЕРБЕС МЕМЛЕКЕТІ ЖӘНЕ ОНЫҢ БАСҚАРУ ФОРМАСЫ ТУРАЛЫ.....	92
ҚОРЫТЫНДЫ.....	111

АЛҒЫ СӨЗ

Мемлекет, оның түпкі мәні, басқару формалары қоғамдық ойдың бүкіл тарихында ең өзекті мәселелердің бірі ретінде қаралып келді. Қазіргі кезеңде бұл мәселе, көбінесе, тарихи, социологиялық, саясаттану жағынан талданып жатады. Тақырып тарихи, социологиялық тағы басқа қырларынан емес, философиялық мәні тұрғысынан болғандықтан, Қазақстанның қоғамдық ғылымында ол жөнінде әдебиет жоқ деуге де болады. Авторлардың пікірінше, мемлекеттің түпкі мәні де, оның басқару формалары да, жалпы алғанда, барлық мәдениеттер мен өркениеттер үшін бірдей болып есептеледі. Мемлекеттің түпкі мәніне оның тек әрбір жеке мүшесінің еркі мен құқығын құрметтеуге құрылған басқару формасы неғұрлым сәйкес келеді, ал оған кереғар түрлері оның мәнінен алыстайды. Осы тұжырым бұл еңбектің негізгі нәтижелерінің бірі болып табылады. Авторлар оның дәлелі – «қоғамның ең алғашқы ұйымдасу қалыптары», – дейді. Ежелгі ең қарапайым ұйымдық (рулық тайпалық) формаларда жеке адамның алатын орны мен рөлі әлдеқайда орнықты. Қазақтардың хандық дәуірдегі жағдайы осы шамалас. Көптеген тарихи деректерге сүйенсек, оларда демократиялық тәртіптердің деспотиялық үстемдіктен тарихи ерте пайда болғаны айқын деп тұжырымдалған.

Көшпенділер қоғамындағы жеке адамның алатын орны мен рөлі – оның рулық қатынастарға қаншалықты берілгендігіне қарамастан отырықшыларға қарағанда әлдеқайда еркіндікте болғандығы белгілі. Көшпелілердің қадірлеген тарихи құбылысы – *еркіндік* ұғымы – жалпыадамзаттың түпкі құндылығы, өмірінің түпкі мәні. Бұл еңбекте көшпенділердегі еркіндік құбылысы жан-жақты, әсіресе А.Тойнбидің көшпенділердің еркіндігі жайлы ойларымен салыстыра зерттелген.

Сонымен қатар, қазіргі күні ХХ ғасырдың басындағы кейбір нақты мәселелерге байланысты Ә. Бөкейханов пен М. Шоқайдың айтқан жеке құнды пікірлері өте құнды болып табылады. Аталмыш монографиялық жұмыстың көздеген мақсаты – мәселені философиялық мәні тұрғысынан зерделеу.

Жалпы қоғамдық құрылым, соның аясындағы мемлекеттік құрылым адамдардың өзі қандай субъектілік қалыпта болса, соған тәуелді. Себебі, адамдар – қоғамды, мемлекетті құрушылар. Қандай дәуірде қандай адамдар қауымдастығы қандай негізгі құндылықтарды, мақсаттарды ұстанады, не нәрселерді ең биік асылдықтар деп, соған бой ұрады, дұрыс та, бұрыс та болсын, олар соған сай әлеуметтік түзімдер жасайды.

Бірақ, мысалы, Аристотельдің айтуынша, мемлекет тек өз азаматтарының бақыты үшін құрылады. Жаңа дәуір ойшылдары, әсіресе, Руссо мен Кант адамның түпкі табиғатының өзі еркіндік, олай болса, мемлекеттік құрылым осы еркіндік принципіне негізделуі қажет деп санаған.

Авторлар осы идеяларды талдай отырып, Қазақстанда тәуелсіз мемлекеттік форма әрбір азаматты дербес субъект ретінде қарай алатын мемлекеттік жүйе болуы тиіс деп ойлайды. Ондай жүйе – демократиялық республика. *Демократиялық жүйе – адам табиғатына, оның түпкі мәніне сай келетін басқару жолы.* Демократияның балаң, әлі жетілмеген түрі – қауымдық құрылым. Империялар құрылмай тұрған дәуірдегі адамдар қатынасы, оның Қазақстандағы көшпенді қоғамдық тәртіптің формасы – хандық билік те осы демократиялық жүйенің біршама өзгерген түрі. Көшпенділерде диктатуралық, тираниялық биліктің болуы мүмкін емес еді.

Осы концепциялық тұрғыдан қаралған «ойлаудың құндылықтық-пиғылдық саласының ерекшеліктері» мәселесіне арналған бөлігінде большевиктер билеген кеңестік дәуірдегі тарихты материалистік тұрғыда түсінудің түпкі принциптерінің жалған көзқарас екендігі сарапталады. Авторлар ең алдымен бейнелеу теориясын теріс деп санайды. Лениндік бейнелеу теориясы деп аталған көзқарас ойлаудың түпкі мәнін көрсете алмайды, себебі, бейнелеу бар объектінің ой жүзіндегі бейнесін құра алады. Тек бар нәрселердің идеал-

дық бейнесін түзу адамдар өмірінде, қоғамда үнемі болып жататын жаңа үдерістердің өзгешеліктердің бейнесін көрсете алмайды. Бейнелеу бар нәрселерді идеалдық түрде қайталаумен ғана шектеледі. Ал адамдар өз іс-әрекеттерінде әрқашан өмірде бұрын болмаған, өздерінен тыс табиғатта тіпті болуы мүмкін емес жаңа нәрселерді – жаңа қатынастарды, бұйымдарды, құрал-жабдықтарды түзіп, орнатып жатады. Ол жаңа нәрселердің ойлаудағы бейнелері, идеалдары, мақсаттары т. б. олардан сөз жоқ, бұрын қалыптасады. Ең алғашқы тас балталардан бастап, қазіргі ракеталарға дейінгі құралдар адамдар ойлауында олардан бұрын пайда болады, тек содан кейін ғана олар материалдық, заттық түрде іске асырылып жатады.

Яғни, әркім үшін күнделікті тәжірибеден белгілі осындай – үдерістер адамдар тарихында, әлеуметтік өмірде идеалдықтың, ойлаудың шын мәнінде іс-әрекеттік қимылдардан, оларды іске асырудан уақыт жағынан бұрын ғана емес, қайта адамдардың материалдық болмысын анықтайтын шешуші анықтаушы фактор екенін көрсетеді. Яғни, бұл тұрғыдан философияның негізгі ойлаудың болмысқа қатынасы туралы мәселеде – ойлаудың бірінші, ал болмыстың екінші екені ақиқат. Философия тарихында осы мәселелердің маңында қаралған негізгі ой жүйелер талданып, ондағы материалистік көзқарастардың, соның ішінде маркстік материализмнің идеялық адасушылық екендігі баяндалады.

1 МЕМЛЕКЕТ ЖӘНЕ ОНЫҢ БАСҚАРУ ФОРМАЛАРЫ ЖАЙЫНДАҒЫ ФИЛОСОФИЯЛЫҚ КОНЦЕПЦИЯЛАР (Антика және Орта ғасыр ойшылдары)

Мемлекет мәселесі, жалпы билік туралы мәселе ерте замандардан-ақ қоғамдық-саяси ойдың өзекті бөлігі болып келеді. Мемлекеттің түпкі мәні, әрине, билік ұғымына келіп тіреледі. Көп жағдайларда тіпті билік пен мемлекетті бір нәрсе деп қарау үйреншікті қалып алатыны да бар. Жалпы философиялық ойда (оны ерте кезде метафизика деп те атағаны мәлім) мемлекетті оның жеке өзгеше формаларынан оқшау, дербес ұғым ретінде қарастыру қалыптаса бастаған.

Мемлекеттің түпкі табиғаты (мәні), оның қандай бастаулардан туындайтыны, түпкі нәр алатын тамырлары жөніндегі ізденулерді біршама шартты түрде екі типке бөлуге болады деп ойлаймыз. Олардың біріншісі – мемлекеттің, жалпы биліктің шығу көзін адамдар әлемінен тыс, тіпті кейде табиғаттан да тыс күштерден іздейді. Бұл ең алдымен әртүрлі діни бағыттарға тән. Мемлекетті, оның тәртіптері мен талаптарын дүниеден тыс құдіретті күштердің адамдар үшін жер бетінде орнатқан тәртібі деп түсінетін көзқарастар өткен дәуірлерде кең тараған. Қазіргі кезеңдерде де үлкен ықпалы бар. Осы типтес бағыттағы қисындарға Антика дәуіріндегі Платонның, Аристотельдің, Орта ғасырларда әл-Фарабидің Жаңа дәуірдегі Спинозаның, Гегельдің, Ницшенің, Шпенглердің философиялық жүйелерін жатқызуға болар еді. Бұл салаға мемлекеттің, жалпы биліктің шығар көзін әлемдік, табиғат күштерінің арасындағы өзара байланыстарынан көретін толып жатқан қисынсымақтар да жатады. Олардың ішінде кез-келген себеп пен салдардың байланысын мемлекеттің, адамдардың ара қатынастарымен бара-бар деп санайтын, тек сыртқы ұқсастыққа негізделетін көзқарастар да бар. Сондай тым тұрпайы көзқарастарға Э. Канеттидің тек

механикалық сипаттағы түзімдері мысал бола алады. Осы типтес көзқарастарды құрайтын ой жүйелерін шартты деп есептейтін себебіміз – олардың біразы түпкі себепті адамдар дүниесінен тыс күштерден көре отырып көп жағдайда олардың қоғамдағы өзара қатынастарына үлкен мән беріп, талдайтындарымен ұштасып жатады. Бұл, мысалы, Гоббс, Вольтер, Руссо, Канттарда бар. Екінші типті билікті, оның негізгі формасы – мемлекетті – адамдардың өздерімен, адамдар құратын дүниемен байланыстырып, негізінде сол арқылы түсіндіруге ұмтылатын ой жүйелерін құрайды. Бұл бағыттың көрнекті өкілдері Жаңа дәуірдің белгілі тұлғалары Гоббс, Локк, Юм, Монтескье, Вольтер, Руссо, Кант, Фихте, Маркс т. б.

Әлеуметтік ойдың, соның ішінде философиялық ойдың тарихында көбінесе қоғам мен мемлекетті ажырата берген жоқ. Олар бір нәрсе сияқты қаралып жүрді. Бұл әсіресе Антика дәуірінде басым болды.

Мемлекет туралы жүйелі түрде әрі ол туралы белгілі бір идеяны негіздеп өрбітуді алғаш рет Платон іске асырды. Бұрын да айтқандай Платонның ой үйірінде мемлекет ұғымы қоғам ұғымымен бара-бар. Жалпы алғанда ол дұрыс та. Платон заманында қоғам әлі өте кең түрде іштей жіктеліп, өмірдің толып жатқан салаларына бөлініп, бір-бірінен алшақтап кете қойған жоқ. Сондықтан мемлекет те қоғамнан бөлектенген өзгеше құрама ретінде көріне қоймаған. Қоғамдық тұтастықтың бүтіндігін ой жүзінде көріп, қамтып қарастыру қазіргіден көрі оңайырақ. Өз кезіндегі Афиналардағы біршама дамыған демократиялық басқаруды Платонның теріс бағалағаны белгілі. Ондағы азаматтардың әсіре белсенділігі, жүйелі заңдардың әлі бекімегендігі, маңызды шешімдердің халық жиналыстарында қабылданып, олардың жиынға қатысқандардың көңіл күйіне орай өзгере беретіндігі белгілі топтардың байып, өздеріне көрші полистерді бағындыруға, басып алып үстемдік құруға ұмтылулары т. т. өзгерістер Платонның кезінде жүйелі тәртіптен көрі анархияға ұласатындығы оның теріс бағасына негіз де бергендігі айқын. Платонның өзінің ақсүйектер тұқымынан шыққандығы да оның осы көңіл күйіне әсер еткен болар. Афиналардағы демократиялық тәртіптерді аса жек

көріп кетуіне әсіресе өзі аса бағалайтын ұстазы Сократты халық жиналысының шамалы ғана артық дауыспен өлім жазасына бұйырған шешімі әсер еткен дейді.

Осы айтылған кейбір жәйттерден-ақ Платонның демократияға, жалпы қарапайым бұқараға қатынасының төмен екендігі түсінікті. Демократия оның ойынша қарадүрсіндердің билігі. Көптеген сұхбаттарында (диалог), «Мемлекетте де» халық туралы оның сөздері менмендікке толы. Халық, яғни, қаралардан, тіпті тобырлардан тұрады. Тобырдағы адамдарға тек пікір тән, бірақ таным жоқ. Таным тектілерге ғана тән. Таным барлық құбылмалы көріністердің, өзгерістердің ар жағындағы ешқашан бұлжымайтын, өзгермейтін болмысты көре алады. Құбылыстардың әр тегінің түпкі идеясы бар. Яғни бүкіл құбылыстар, болмыстар дүниесінің ар жағында мәңгі идеялар жүйесі бар. Идеялар әрбір тектің түпкі үлгілері, таза мәндер. Табиғаттағы, адамдардағы құбылыстар сол мәңгі үлгілердің тек солғын бейнелері, солғын ұқсастықтары, көлеңкелері. Табиғаттағы құбылыстар бірінші көлеңке, ал табиғат құбылыстарына еліктеп адамдар жасайтын заттар, мүліктер, істер көлеңкенің көлеңкесі.

Платон философиясы сондықтан бүкіл әлемді, ондағы денелерді жанды, зерделі (разумно) деп түсінуге негізделген. Ең жетілген, ең биік зерделі нәрселер мәңгі айнымас қозғалыста болады, яғни олар қозғалады, бірақ өзгермейді. Осындай денелерге ол ең алдымен аспан денелерін – күн, жұлдыздарды жатқызады. Себебі олар қатаң тәртіппен айнымас қозғалыста. Оларда өзіндік мәні таза күйінде, түпкі идеясы біршама сәйкестік формасын тапқан. Ал ең тәртіпсіз қозғалыста, құбылмалы жағдайда жүретіндер – тірі жәндіктер, жануарлар, әсіресе адамдар. Осы тұрғыдан қарағанда адамдар – ең жетілмеген зерделілер. Олар құратын қоғамдағы, мемлекет формалары үнемі өздері сияқты тұрақсыз, өзгермелі. Солардың ішінде әсіресе, тирания, демократия сияқты түзімдер.

Адамдар бүкіл космостың бір бөлігі ғана. Олар Космостың мәңгі заңдарымен өмір сүруі керек. Ал космосты, мәңгі идеялар жүйесін ұлы Жаратушы (Демиург) орнатқан. Мәңгі Космос өзгермек емес. Адамдар болса одан ауытқып, алшақтай бер-

мей Космостық тәртіп бойынша өз дүниесін, яғни өз қоғамын, мемлекетін құруы тиіс. Яғни мемлекет те мәңгі бұлжымас тәртіпте жасалуы тиіс.

Платон философиясында, тіпті жалпы сол дәуірдегі қоғамдық ой үрдісінде даму идеясы әлі жоқ, әлі белгісіз деп есептейтін баға (мысалы, А.Ф.Лосев, т. б.) дұрыс деп ойлаймыз. Өйткені Платон өзгермелікті, тұрақсыздықты жетілмегендіктің белгісі деп қарайды. Ал даму ол тұрғыдан тіпті ақылға сиымсыз нәрсе деп қабылданар еді.

Яғни, Платон мемлекеттің мәңгі өзгермейтін, ең жетілген түрін табу керек деп есептеді. Ал ондай биліктің Космостық құрылымында үлгі боларлық нышаны қайсы? Оның ойынша ондай нышан – бүтіннің бөлікке үстемдігі немесе одан басымдығы. Егер бүкіл Космосты бүтін деп қарасақ, – ал ол тап солай, – онда адамдар да соның бір бөлігі. Мемлекет те еңдеше жалпы космостық заң немесе принцип бойынша құрылуы керек. Ол принцип адамдарда әділеттілік деп аталса, онда бүкіләлемдік әділеттілік, ол – бүтіннің өз бөліктерінен басымдығы, тіпті оларға үстемдігі. Онда адамдар өміріндегі бүтіндікті не құрайды? Платонша ол – мемлекет, ал адамдар, олардың әртүрлі топтары – бөліктер. Платон өз кезіндегі үш адамдар тобын атайды: шаруалар, қолөнершілер және сақшылар. Бүтіндіктің мүддесі, яғни бүтіндікті сақтау ең биік мүдде. Ол ең жалпы мүдде ешбір жеке мүддемен үйлеспейді. Бүтіндік өзі өзі үшін түпкі мақсат. Ешбір жеке адамның, топтың мүддесі, мұқтаждықтары жалпы мүдденің өзгеше көріну түрі емес. Себебі тұтастық, бүтіндік бөліктерді тудырады, әрі оларға абсолюттік мағынада тәуелсіз. Космостық ауқымда болсын, мемлекет ауқымында болсын. Сондықтан адамдарда бақыт деп есептелетін нәрселер шын мәнінде тұтастықтың бақыты, жеке адамның, адамдар топтарының мөлдек бақыты болмайды, олай деп ойлау – жалғандық. Платонның ұғымында мемлекеттік тұтастықтың бақыты да жеке адамның өз жанында күй кешетін бақыты емес. Ол тіпті жеке түрде бола алмайды. «... Ешкім де – еркек те, әйел де – ешқашан бастықсыз қалмау керек. Маңызды істерде де, ойында да ешкімде өз қалауынша әрекет етуге өзін үйретпеуі тиіс: жоқ, қашанда болсын, – соғыста да, бейбіт

шақта да бастыққа қарайлап және оның нұсқауларымен өмір кешу керек. Тіпті ең ұсақ-түйек нәрселерде де сол нұсқауларды басшылыққа алып отыру керек, мысалы, оның бірінші бұйрығымен орнында тоқтап, ілгері жүріп, жаттығуларға кірісіп, жуынып, тамақтанып, күзетке тұруға және тапсырмаларды орындауға түнде ояну керек. Ең қауіпті жағдайларда да тек бастықтың түсіндіруімен ғана жауды қудалап немесе шегініс жасау керек. Қысқасы, адам жаны басқалардан оқшау бір нәрсе істей алмайтын болып, тіпті оның қалай болатынын түсінбейтін болып машықтансын. Мейлі барлық адамдардың өмірі барлық уақытта мүмкіндігінше неғұрлым толығымен ынтымақта және бірдей болсын... Бағыныштылықсыздық барлық адамдардың, тіпті адамға тиісті жануарлардың да өмірінен аластатылуы керек» [1, 444 б.]. Солай бола тұра Платон мемлекеттегі екі топтың адамдарында жеке меншіктің, жеке от басының болуын мойындайды. Олар – шаруалар мен қол өнершілер. Бірақ, ең жоғарғы топ – сақшыларда меншік те, жеке от басын құру да болуға тиіс емес. Оларда әйелдер де, перзенттер де ортақ. Сақшылар (стражи) мемлекеттің тұтас мүдделерін қорғаушылар. Сақшыларда әсіресе ешбір Платонның өз сөзі бойынша – өз тәнінен басқа – меншік бола алмайды. Жеке жанның тек өзіне ғана қатысты мүдде-мақсаттар түгіл, ешқандай сезім, жан толғаныстары да болуы тиіс емес. Олар өз балаларын да біле алмайды, білуге тиіс те емес, екі адам арасында жекелік жақындық, достық, сүйіспеншілік сезімдер де мемлекеттің бүтіндігіне, оның ішкі беріктігіне жат нәрселер.

Платонның жетілген (идеалдық) мемлекет туралы идеясы бойынша онда жалпылықтың абсолюттік үстемдігі болу қажет, бірақ жекелікке, өзгешелікке орын жоқ. Жекеліктің болуы мемлекеттің тұтастығын бұзады, оны ірітеді.

Жекеліктің өзіндік ерекшелігін мойындамайтын Платонның жалпылық идеясы абстракциялық сыңаржақтылыққа жақын.

Ертедегі гректерде әрбір кішігірім қалашықтардың өз алдына дербес мемлекет (полис) болып құрылғаны мәлім. Қала көбінесе белгілі бір өңірдің орталығы. Ауыл шаруашылығының, қолөнердің ұйытқысы. Оларда мемлекет басқарудың патша-

лық, аристократиялық, олигархиялық және демократиялық формалары қалыптасты. Іс жүзінде олардың әр қайсысы да таза күйінде әрдайым бола бермеген. Алғашқы қауым, ру-тайпалар басқа этникалық топтар іштей жіктеліп және басқа тайпалық одақтармен араласа берген сайын билеу, басқару қызметінің бөлініп, оқшау бір адамдар тобы атқаратын үлесіне айнала берген. Алғашқы патшалық форма тікелей ру басыларынан өрбуінен деуге болады. Бірақ, ол патшалық әлі ешбір деспотиямен байланысты емес. Деспотиялық немесе тираниялық форма (егер оны форма деп айтуға болса) соғыс жағдайларында, белгілі бір қаруланған күшті халықтың басқа бөлігіне қарсы тұра алатын кезеңдерде пайда бола алады. Оны бұрын да айтқанымыздай, Платон басқару формасы ретінде атағысы да келмеген сияқты. Өйткені ол жекеліктің жалпылықтың, бүтіндіктің түріне ие болып, оны бұзудың формасы. Оның ойынша тирандық басқару ең жарамсыз, өйткені тиран билеуде тек өзінің айнымалы көңіл күйіне ғана сүйенеді. Мысалы, Платонның «Заңдар» (Законы) деп аталатын соңғы көлемді еңбегінде осыған байланысты мынандай сөздер бар: «...Парсылар халықты еркіндіктен айырды және деспотиялық бастаудың өріс алуына қажеттіліктен тыс тым артық мүмкіндік берді...» [1, 291, 302 бб.]. Платон дәуірі қарапайым қауымдастықпен құрылған алғашқы мемлекеттік жүйелердің іштей бөлшектеніп, жіктеліп, ел-жұрттың көбейіп, қоғамдардың ұлғайып, байып келе жатқан кезіндегі қайшылықтар кезі еді. Ол қарапайым қауымдастықтардағы ішкі берік тұтастықты биік мұрат деп түсінген болса керек. Осы мұраттың көзімен қарағанда ол үшін Афиналар емес, Спарта артығырақ көрінген. Спартаның ішкі өміріндегі аса қатаң бірегейлікті, азаматтардың тым бірдей әскери тәртіпке жақын өмірі оған қияли мемлекеттің үлгісіндей көрінген болар.

Оның үстіне Платонның есейген шағында қалыптасқан дүниетанымы да, жалпы философиялық ұстанымдары да оның мемлекет туралы мұраттарына негіз болды деуге болады. Ұстазы Сократтың аса зор ықпалының негізгі өзегі – ол танымды пікірге қарсы қойып, оның негізгі принциптерін айқындауында. Жас Платонға айрықша әсер еткен нәрсе

– Сократ не нәрсе туралы сөз болса да, соның түпкі мәнін анықтауға ден қоятындығы болған. Ол кезде шау тартқан Сократ Афиналардың көшелерінде белгілі бір істердің білгірі деп есептелетін кісілерге сол істің өзі не нәрсе деген сияқты сауалдар қойып әңгімеге тартып жүреді екен. Өзін мемлекет ісіне дайындап жүрген біреуден: сен әділеттіліктің не екенін жақсы білетін боларсың, өйткені мемлекет ісінің мақсаты сол ғой, маған соны түсіндірші деген сияқты. Нәтижесінде оның әділеттің не екендігін білмейтіндігі анықталады. Яғни Сократтың негізгі ойлау әдісі әңгіме болып отырған нәрсенің ұғымын анықтау. Бұрынғы ойшылдарда бұл айтылып келсе де, Сократ пен кейін осы әдісті дамытқан Платонның бұл толық мағынасында ашқан ұлы жаңалығы деуге болады. Егер әділеттілік туралы қанша бас бар болса, сонша пікір болуы мүмкін, бірақ оның ұғымы біреу-ақ. Әрине, белгілі бір тарихи дәуірде, белгілі бір мәдиеттің ауқымында. Әділеттілік мемлекеттің түпкі мақсаты, ал ол – бүтіннің бөлікке үстемдігі. Яғни, ол бүкіл космостық принцип болғандықтан ешбір өзгеруге тиіс емес. Бүкіләлемдік идеялар дүниесінде әділеттіліктің де үлгісі бар, адамдар соған тек еліктей алады.

Мемлекет туралы өз идеяларын Платон Сократтың атынан баяндағаны белгілі. Сократтан жазба мұра қалмағандықтан олардың көзқарастарының қаншалықты бірдей екендігі туралы айту қиын. Платонның «Сократтың ақталу сөзі» («Апология Сократа») деп аталатын алғашқы еңбегінің мәнінен Сократтың демократиялық көңіл күйге әлдеқайда жақын екендігі сияқты әсер қалады. Оның екі шәкірті – Платон мен Ксенофонттың ол туралы жазғандарында Сократтың рухани бейнесі біршама әртүрлі. Платонның «Критон» деп аталатын сұхбатында (диалогында) у ішіп өлуге кесілген Сократ досы Критонның Афиналардан қашып кетуді ұйымдастырғанын айтып жасаған ұсынысына қарсы келіп, мемлекеттің шешімі тіпті әділетсіз болған күннің өзінде де оның азаматтары соған көнуі тиіс деген ойды айтады. Бұдан *біріншіден*, мемлекеттің шешімі әділетсіз де болатыны оны бүкіл космостық тәртіп деуге қайшы, *екіншіден*, ондай шешімді өзгертуге де болады деген мағына шығады. Бұл әлдеқайда демократиялық тұрғы. Өзін өлімге бұйырған

шешімді Сократ әділетсіз деп есептейді, бірақ азаматтар сондай шешімдерге қарсы шыға берсе, онда мемлекет жойылады, ал бұл бәрінен де қауіпті. Ол шешім демократиялық жолмен, яғни халық болмашы ғана артық дауыспен (ол кезде халыққа азаматтарды ғана кіргізген) қабылдағандықтан бөліктің бүтінге бағынуы туралы ұстанымға сәйкес келеді, бірақ егер сол халық біршама көпшілік дауыспен Сократты жазықсыз деп шешім қабылдаса, ол да сол принципке сай келеді. Ол принцип, олай болса, мағынасы жағынан әртүрлі бола бере алады екен. Және ол формальдық жағынан ұстанылатын принцип болғандықтан жалпы демократиялық мазмұнға алаңсыз қайшы емес.

Осындай мағынаға Платон алғашқы еңбектерінде жол бере алғанмен (мүмкін ол Сократтың әсері де болған болар) кейінгі «Мемлекет», әсіресе «Заңдар» («Законы») деген көлемді шығармаларында жекеліктің мемлекеттің тұтастығындағы аз да болса рөлінің болуын жоққа шығаруға дейін ұласады. Солай болып тұрса да Платон шығармаларын бәрін дерлік монологқа емес, диалогқа құрды (Сократтың атынан дедік). Яғни талқылану, әртүрлі көзқарастардың жарысы түрінде. Ал диалог – демократиялық жүйелерде ғана өріс ала алатын форма. Тарихи кейінгі дәуірлерде бекіп алған деспотиялық, тираниялық басқару жүйелерінде диалогтарға көбінесе орын жоқ, қатаң монологтық бірдей ойлау, бірдей түсіну, бірдей айту тәртіптері орын алады. Адамдар дамуының жоғарырақ деңгейінде, яғни сол Платон заманының өзінде де, адамдардың бірдей ойлауы мүмкін емес. Қаншалықты қатал биліктер де өз идеологиясына сай бірдей ойлауға қол жеткізе алған емес. XVII ғасырда Б.Спиноза айтқандай табиғат әр адамға бір-бір бастан бергендіктен әркім өз басымен ойлауға тиіс. Сөйлеуде белгілі бір бірдейлікке мәжбүрлеу мүмкін болар деген ол, бірақ бірдей ойлауға мәжбүр ету мүмкін емес дейді.

Антика дәуірінде мемлекет туралы жүйелі түрде сараланған тағы бір елеулі еңбек қалдырған Платонның шәкірті *Аристотель* болды. (Б.д.д. 384–322 ж.ж.). Бұл жөнінде ол «*Саясат*» аталатын көлемді кітап қалдырды.

Мемлекет Аристотель үшін биліктің ұйымдық ең жоғарғы формасы. Бірақ билік бүкіләлемнің негізгі принциптерінің бірі.

Ал ол бүтіннің бөлікке үстемдігі, артықшылығы. Бұл тұста ол Платонмен бірдей көзқараста. Аталған еңбегінде мемлекеттің шығу негізін ол былай түсіндіреді: «Сонымен мемлекет табиғатынан өмір сүреді және табиғатынан әрбір адамнан бұрын: сондықтан жеке адам оқшауланып қалғанда өзі өздігінен бола алмайтындықтан, оның мемлекетке қатынасы кез-келген бөліктің бүтінге қатынасындай. Ал қарым-қатынастарға қабілетсіз немесе өзін-өзіне жеткілікті деп есептеп, оларды қажет етпейтін болса, ол жануарға айналып, я құдайға айналып, мемлекеттің элементі болудан қалады. Барлық адамдарға табиғат мемлекеттік қарым-қатынасқа деген талпынысты берген, ал осы қарым-қатынасты алғаш ұйымдастырған адам адамзатқа ұлы игілікті табыс етті. Қалыптасуының шегіне жете алған адам тірі жәндіктердің ішіндегі ең жетілгені, ал керісінше, заң мен құқықтан тыс өмір сүретін адам – олардың ең жаманы, өйткені қаруланған әділетсіздік – ең зардапты нәрсе; табиғат адамға ақыл мен адамгершіліктің күшін сыйлап, осындай қару берді, ал оны кері бағытта да қолдану әбден мүмкін. Сондықтан адамгершіліктен махрұм адам ең арсыз, ең анайы, жыныстық және талғамдық ұмтылыстарында ең дөрекі мақлұқ болып шығады. *Әділеттілік ұғымы мемлекет хақындағы түсініктермен байланысты, өйткені әділеттіліктің өлшемі болып қызмет ететін құқықтық-саяси қарым-қатынастарды реттейтін тәртіп*» [2, 315 б.].

Яғни бүкіл жақсылық, жамандық, игілік, жалпы адамгершілік, әділеттілік, әділетсіздік, құқық, ақыл т. б. барлығы адамдардың түзетін нормалары емес, оларға табиғаттан берілетін немесе берілмейтін қасиеттер. Бірақ, оларды ұстану немесе ұстанбау әр адамның немесе олардың тұтас кейбір құрамаларының өз таңдауларына да бағынышты. Мемлекет осы табиғат заңдарынан шығатын табиғи туынды, адамдардан бұрын әрі оларға тәуелсіз. Солай бола тұрса да адамдарда таңдау еркіндігі бар, өйткені олар сол тәртіпті ұстана білсе – адамдар, ұстана алмаса – жануарлар. Сондай еркіндіктің болуы адамдарға жауапкершілік жүгін артады, себебі ұстану-ұстанбау олардың өз шешімі болып шығады. Бірақ, өз қағидаларынан шығатын осы соңғы логикалық қорытынды туралы Аристотель анық түрде көрсете бермейді.

Билік барлық жағдайда үстемдік түрінде көріне бермейді, ол бүтіннің өз бөліктерінен артықшылығы, беделділігі, ықпалдылығы, өз бөліктерін тудыра алатындығы, ұйыстыра білетіндігі т.т. Зорлық үстемдіктің ең жарамсыз түрі, тіпті оның табиғатын бұзады.

Биліктің түрлері көп: Отбасы иесінің оның мүшелеріне, жанның тәнге, бір адамның екінші адамға, бір жанды жәндіктердің екінші жәндікке, еркін туғанның құлға және әрине, ерікті азаматтардың мемлекеттің тәртібіне т. т. Бұлардың ішіндегі ең жетілгені – мемлекеттік билік. Мемлекеттік билік тек адамдарға ғана тән. Табиғат адамдарға ғана мемлекеттік өмірге құлшынысты дарытқан. Ол құлшыныс бұлтартпас қажеттілік емес. Тіршілік мұқтаждық байланыстарына сай адамдар әртүрлі ұйымдар, топтастықтар құра береді, оларда да билік бар, бірақ мемлекеттік билік ең қымбат, ең жоғары бақытты өмір үшін құрылады.

Ал бақытты өмір әрине, әр азаматтың мемлекеттің тұрақтылығына, беріктігіне қызмет ету. Ол тұрақтылық үнемі әділеттілікті қамтамасыз ету. Әділеттілік дегеніміз не деген сұрақ бойынша ол көптеген ол туралы пікірлерді саралап шығады, оларға: күштінің құқы, дәулетінің құқы, игі жақсылардың құқы т.т., ал соған байланысты күшті, дәулетті, игі жақсы, т.т. мағынасы нені білдіреді дегендердің бәрін дегендей тәптіштеп талдап шығады. Нәтижесінде Аристотель азаматтардың – олар қандай топқа жатпасын – жалпы құқықтарында артықшылықтардың болмауына қарай ойыспайды, себебі артықшылықтар теңсіздікке әкелсе ол наразылықтар туғызып, бірлікті бұзады.

Мемлекеттің түпкі негізіне байланысты Аристотель Платонмен пікірлес болғанымен әртүрлі топтар мен жеке адамдардың жекелік мүдделеріне ой жүйесінде орын қалдырады. Ондай мүдделердің үйлесімдігіне көп көңіл бөлген. Түпкі принциптерді нақты өрбіту мәселелеріне ауысқан сайын Аристотельдің түсінуі Платоннан алшақтай берген. Мысалы жеке адамның жеке мүддесін алаңсыз тәрік етуде ол Платонмен келіспейді. Бірақ Платон ойларын Сократтың атынан айтатындықтан Аристотель де сыни көзқарастарын Сократтың

атына бағыштайды. Оның Платонға арналған сын екендігі, әрине түсінікті. Платон біздің досымыз, бірақ ақиқат бәрінен қымбат деген сөзді Аристотель айтқан деседі.

Мемлекетке байланысты Аристотель азамат ұғымына айрықша көңіл бөлген. Байырғы дәуірден бастап өз кезіндегі көптеген грек мемлекеттерінің полистік жақтарынан келе жатқан көптеген тәртіптерді талдай отырып, ол азаматтыққа кімдерді жатқызуға болады дегенге талдау жасайды. Адамдардың негізгі мекеніне, рулық-тайпалық, шыққан тегіне, жасына, жынысына, ықпалдылығына, байлығына т. т. көптеген ерекшеліктеріне талдау жасай келіп, ол ең алдымен мемлекетті алғашқы құрғандардың құқығын бірінші орынға қояды. Азамат ұғымы яғни мемлекетті құрған қауымдастықтың мүшесі. Ол гректерде 18 жасқа толған ересек ер. Ол мемлекетте заң шығарушы, атқарушы билікке, сот істеріне қатысуға құқылы да, міндетті де. Яғни көбінесе грек полистерінде кәмелетке толмаған жастар, қартайған кісілер азаматтықтан босатылып жүрген. Сирек жағдайларда әйелдер азаматтық құқыққа ие болған. Мысалы, Перикл кезіндегі Афиналарда. Сырт елдерден келіп қоныстанғандар азаматтыққа қабылданбаған. Сан жағынан едәуір болса да. Мысалы, Афиналарда – метектер. Азаматтар Аристотельдің айтуынша ең жетілгендер. Бақытты өмірді ол осы мемлекет ісін атқарумен байланысты қарастырады. Әйелдерді де ол азаматтық істерге жарамсыз дегуге бейім. Құлдар жөнінде тіпті әңгіме жоқ. Олар табиғатынан біреуге меншік бола алатындар. Азаматтық билікке қабілеттер де табиғаттан берілген. Мемлекеттің тұтастығын қамтамасыз ете алатын әділеттілік идеясы да Аристотельде түбірінен басқаша. Әділеттілік оның түсінуінде барлық азаматтардың, сол мемлекетті құрған барлық топтардың бір ортақ мүдделерін қамтамасыз етуде. Басқару формасы осындай топтардың арасалмағына тәуелді болу керек. Басқару формасын тек дәулеттілердің ықпалымен солардың мұқтажына сай құратын болса, ол дұрыс емес. Ол наразылықтар туғызады. Ал тек жарлылар басым болып, дәулеттілердің меншігін талауға құрылса, ол да жарамсыз болып шығады. Ол да әртүрлі қайшылықтар мен бүліктерге әкеледі. Сол сияқты игі жақсыларды, жеке

көрнекті, білгір беделділерді де мемлекет істерінен аластатса да ол мемлекетке нұқсан. Осы сияқты тағы да басқа жағдайларды ескере отырып Аристотель: мемлекет еш уақытта тек зорлыққа құрылып, түбінде баянды бола алмайды деген ұлы қорытынды жасайды. Бұл, әрине, мемлекеттің азаматтарына қатысты түйін. Мемлекет ісінде оның шешімдеріне бағыну – ол зорлық емес. Азаматтар билеуге де, бағына білуге де қабілетті болуға тиіс. Құлдың да иесіне бағынуы – зорлық емес. Құл да – адам, бірақ жетілмеген адам. Азаматтар айтылған мағынада мемлекеттің иелері. Басқа жұрттан келгендер мемлекеттің иелері бола алмайды. Билік орындарында ешкім өле-өлгенше отыра алмайды. Олар ауыстырылып отыруы керек. Кейбір грек мемлекеттерінде (ал олар 300-ден астам болған деседі, – Қ.Ә.) билік орындарына, мысалы, архонттар, – сайланып отырған, сот орындарын жеребе бойынша кезектесіп орындау да болыпты. Аристотель осындай тәжірибелердің бәрінде қай жерде, қай кезде және қалай іске асырылып отырғанын тәптіштей баяндаған. Сыни талдау жасаған. Афиналарда ерте кезде Солонның түзген заңдары да, Аристотельдің идеялары да түптеп келгенде демократиялық сарында. Олар бойынша мемлекетте бір топтың немесе басқа топтарға үстемдігі болуға тиіс емес. Соның ішінде азшылықтың көпшілікке де, көпшіліктің азшылыққа да. Мемлекет жалпы үстемдікке құрылуға тиіс емес. Бүтіннің бөлікке үстемдігі принципі бір топтың немесе жеке бір адамның басқалардың өмірлік мүддесін тәрік ету деген емес, бөліктердің мүдделік үйлесімдігі. Жалпылық жекеліксіз бола алмайды. Яғни, мағынасы жағынан Аристотельдің бүтін және бөлік туралы принципі тіпті басқаша. Ол кезіндегі басқару формаларының көпшілігін Аристотель мемлекеттің түпкі мәніне толық сәйкес келмейді деп есептеген, бірақ оған жақын келетін үш форма бар деп есептеді: патшалық, олигархиялық және демократиялық. Демократиялық басқарудың да оның ойынша кейбір кемшіліктері бар. Осы жөнінде Аристотельдің өз уәждеріне қарасақ, ол былай дейді: «Демократиялық құрылымның негізгі бастауы – еркіндік. Жалпы көпке таралып кеткен пікір бойынша тек осы мемлекеттік құрылымда жұрттың бәрі де еркіндікті пайдалана алады, өйткені жұрттың

айтуынша, қандайда болсын демократия соған ұмтылады. Ал еркіндіктің шарттарының бірі – кезекпен бағыну және басқару. Шынында, демократиялық құқықтың негізгі бастауы теңдік – ізгіліктің негізінде емес, сандық негізде іске асырылады; егер әділеттілік осындай болатын болса, онда жоғарғы билік, әрине, халық бұқарасына тиесілі, көпшіліктің шешімі әрі ақырғы әрі әділетті – деп есептелуге тиіс. Барлық азаматтар, делінеді, тең құқықтарды пайдалануы керек, сондықтан да демократиялық билік негізінде дәулеттілерде емес, жарлыларда, өйткені олар көпшілік қой, ал ең жоғарғы күші бар шешім – көпшіліктің шешімі» [2, 477 б.].

Аристотель мұнда басқарудың басқа формалары сияқты демократияның да кемшіліктерін көрсеткісі келеді. Оның ойынша демократия жағдайындағы теңдік барлық уақытта әділеттілікпен барабар емес. Көпшілік дауыспен азшылықтың мүддесіне зиянды шешімдер де қабылдауы мүмкін, әрі болып жатады. Көпшіліктің зорлығы да әділеттілікке сай келмейді. Ең білікті, ең қабілетті, әділеттілігімен көрінген адамдар шеттеліп те қалады. Мемлекеттің қандай басқару формасының тиімді екендігі халықты құрайтын азаматтар топтарының ерекшелігіне тәуелді дейді ол. Бай адамдардың да, аса кедейлердің де көп болуы ол үшін қолайлы емес. Ондайда тұрақтылық болмайды. Орташалардың басым болғаны жақсы. Дәулет жағынан ғана орташа емес, ұстанымдары жағынан да. Басқарудың формасы демократияның да, олигархияның да, патшалықтың да кейбір ұтымды белгілерін ұштастыра алса, сол жақсы. Ол өмірде іс жүзінде болған емес. Аристотельдің келешекте болса дейтін формасы осындай. Осындай болуға тиіс басқару формасын ол *полития* деп атады. Гректердің сол кездегі әрбір қаласы өз алдына мемлекет болып отырған кезінде басқару формалары жиі ауысып отырған. Көп жағдайда тираниялық түрде орнығып отырған. Әсіресе тиранның өзімшілдік билігі ішкі толқуларды, билік үшін тартыстарды, төңкерістерді, зұлымдықтарды жиі туғызғаны тарихтан белгілі. Аристотельден бұрын Платон да ол туралы аса жиренішпен айтып отырған. Сиракуздардың тираны кіші Дионисийдің Платонды құлдыққа сатып жібергені осындай сезімді шегіне жеткізсе керек.

Аристотельдің түсінуінде мемлекеттік бүтіндік пен тұрақтылықты жеке адамдар мен олардың топтары басқаларға зиян келтірмей өз мүдделерін күйттеу арқылы қамтамасыз етеді. Жекеліктер тек өзіндік өзгешелігі арқылы бүтіндікті толықтырады. Бірақ сол жекеліктің өзін Аристотель мемлекеттегі барлық адамдарға тән деп мойындамайды. Әйелдерді мысалы азаматтар қатарына жатқызуды ол қолдамайды. Олардың табиғи ерекшеліктері оның ойынша бұл қызметке сай емес. Құлдар табиғатынан тек сөйлей алатын құралдар ғана. Шет жұрттан келіп қоныстанғандар бұл мемлекетті құрғандар және солардың ұрпақтары емес. Яғни азаматтар мемлекетті мекендейтіндердің көпшілігі де болмауы мүмкін.

Егер Платонның болуға тиіс қияли мемлекеті адамдардан алыс, оларға үстем, оларды жасаушы, оларға жат дүлей күштей болып тұрса, Аристотельдің жетілген де, қияли да мемлекеті оның өз азаматтарына жақын, олардың мүдделерін қорғайтын құрылым. Ондай мемлекет ешбір зорлықпен сыйыспайды, зорлық принципімен ешбір мемлекет баянды бола алмайды.

Мемлекеттің басқару формасы жөнінде Араб-түрік философиялық дәстүрінің Орта ғасырлардағы аса ірі өкілі өз кезінде Аристотельден кейінгі екінші ұстаз деп танылған Әбу Насыр әл-Фараби осы бағыттағы ойшыл болды. Әл-Фараби Платон сияқты адамды, оның мемлекетін бүкіл әлемдік жүйеден шығаруға тырысқан. Оның өзгешелігі – Алланы алғашқы себеп, бірінші қозғаушы деп есептейді. Бүкіл материалдық дүние, яғни ол бұлай деп табиғатты атайды, – Алланың туындысы. Бірақ, бәрін тудырушы құдіретті күшті – Алланы, – ол материалдық емес, таза идеалдық деп біледі. Ол идеалдықтан болмыстың он сатысы шығады. Олардың әрқайсысының субстанциясы өз ішінде, олар да материалдық емес, идеалдық, әр қайсысы өзінен кейінгі сатыны жаратады. Аспан денелері – осындай болмыстың сатылары, қатаң айнымас жолмен қозғалады, бірақ ешбір материалдықпен байланыссыз таза идеалдық күштер. Ең соңында ғана олардан эманация жолымен табиғи заттар дүниесі пайда болады. Адамдар да солай. Құдіретті қозғаушы күш бәрін де қамтиды, бәрін де біледі, ол ақырғы себептілік,

ол мәңгілік, ол өзгермейді, пайда болмайды, жоғалмайды. Ол бірлік, ол бөліктерден құралмайды, онда ішкі айырмашылық бола алмайды. Ол – абсолют. Абсолютті алғашқы деу уақыт бойынша емес. Оның материалдық дүниеден бұрын болды, тек кейінірек дүниені жаратты деу оның ұғымымен сиыспайды, жаратушымен оның жаратындылары бір нәрсе, бәрі де мәңгілік. Өйткені жаратындылары кейін пайда болды деу – оған дейін жаратушының өзі де жаратушы емес деген ұғымға әкелер еді. Яғни материалдық дүние де мәңгілік. Олай болса, әрбір материалдықтың түпкі мәні – идеалдық. Адамдар мен олардың құрамалары да солай. Фарабидің айтуынша аспан денелерінің бәрі де идеалдық нәрселер: күн де, планеталар да, ай да т. б.

Фарабидің жалпы дүниетанымы – объективтік идеализм. Адамдар мен олардың құратын дүниесі Жаратушы мен оның жаратындыларының арақатынасының үлгісіне сай келу керек. Яғни қоғам, мемлекеттік құрылыс. Әрине, адамға ойлау қасиеті дарытылғандықтан оларда еріктілік, еркін ырық бар. Сондықтан олар іс-әрекеттерін өз мұқтаждықтарымен, ойлауымен анықтай алатындықтан әлемдік үлгіден ауытқи береді.

Қоғам және мемлекеттің пайда болуы туралы *Фараби* (870–950) ұстанымы Платон мен Аристотельдің көзқарастарына жақын. Әрбір адам өзіне қажетті нәрселердің барлығын өзі қамтамасыз ете алмайды. Сондықтан ол басқаларға да қажетті белгілі бір нәрсені атқаруы тиіс. Яғни өз дәуіріндегі бір шама қалыптасып үлгерген қоғамдық еңбек бөлісті тарихтың түпкі бастауы деп қарайды.

Қоғамдық әрі мемлекеттік құрылым туралы Фарабидің көзқарасы толық жіктеліп көрсетілмеген. Бірақ қаланы ол мемлекет болудың ең қолайлы формасы деуге жақын. Бұл жөнінде ол қаланың басшысы қандай болу керек екені туралы жазғандарында біршама анық көрсеткен. Оның ойынша қаланың басшысы әрі заң шығарушы, әрі басқарушы. Бірақ олардың барлығын қала тұрғындарының бұрыннан қалыптасқан әдет-ғұрыптарын ескере атқару керек. Оның ойынша қала басшысын ақылды, білімді, әділетті, адам т. б. ізгілікті қасиеттерімен белгілі болып жүрген кісілерден қою

керек. Яғни шыққан тегіне, байлығына, күшіне қарай емес. Билік атадан балаға берілетін мұра бола алмайды. Фараби ізгіліктілерден басшы болу керек дегенде оларды сайлау керек дегенді айтпайды. Бірақ елге ықпалды адамдар өз орталарының өкілі ретінде жиналып шешу ол замандарда үйреншікті жағдай болатын. Түріктерде тайпа, ру билері, беделділері, батырлары, көсемдері жиналып ханды сайлау ертеректе болып отырған. Ал бұл – сайлаудың белгілі бір түрі. Фараби үшін ол кезде бұл әркімге түсінікті табиғи тәртіп, оны тіпті түсіндіріп жатудың өзі артық.

Сондықтан да біздің ойымызша Фарабиді Монархиялық билікті жақтаушы деу қате. Қоғамдық құрылыс оның түсінуінше тірі организм құрылысына ұқсас. Ал онда бәрін жандырып тұратын орталық, ол – жүрек. Ақылды бірінші қасиет деп қарайтын Фараби үшін қоғамның жүрегін оның басшысынан көру оған қайшы сияқты көрінуі мүмкін. Бірақ, біздіңше олай емес. Басшы, әрине, ақылды, көреген, дана болуы керек, әйтседе өз халқы үшін жүрек болу оны барынша сүю дегенмен бара-бар сияқты. Ақылдың, білімнің болуы өз еліне деген сүйіспеншілікпен ұштаса бермейді. Мұны Фараби жақсы білсе керек.

Платон, әсіресе Аристотельдің тирандық билеуге жиренішті қатынасын Фараби де толық қостайды. Ол да мемлекетті басқару тек әділ заңдардың негізінде іске асу керек дейді. Фараби шығармаларында басқару формаларын патшалық, аристократиялық, олигархиялық, демократиялық деп жіктей талдау жоқ. Бірақ билеушінің халқының игілігіне қызмет етуі оның түпкі міндеті деп қарау оның ойларында ішкі өзегі.

2 МЕМЛЕКЕТ ЖӘНЕ ОНЫҢ БАСҚАРУ ФОРМАЛАРЫ ЖАЙЫНДАҒЫ ФИЛОСОФИЯЛЫҚ ТҮЗІМДЕР (Жаңа дәуір)

Адамдар дүниесін, соның ішінде мемлекетті жалпы Бүкіл-әлемдік құрылымның тек бір жалғасы ретінде қарайтын-дардың арасындағы көрнекті тұлғалардың бірі – *Г.В.Ф. Гегель (1770–1831)*. Гегельде мемлекет мәселесі оның «Құқық философиясында» қаралады. Гегельде барлық материалдық нәрселер табиғат, адамдар, олардың қоғамы өзі өздігінде негізделген дүние емес. Олардың барлығын тудыратын күш, ол Абсолюттік идея. Ол идея христиан дініндегі құдайдың басқаша атауы емес, бірақ оның гегельше өзгертілген мағынасы деуге болады. Ол бүкіл әлемнен тыс идеалдық күш. Ол өз аясынан шығып, даму процесіне өтеді, материалдық формаға ауысады, ол адамзат тарихына ұласады. Жаңды табиғатта, адамдарда, олардың қауымдастықтарында рух түрінде ояна бастайды. Механикалық – физикалық деңгейде рух гегельше айтқанда өздігінде, яғни онда өзін-өзі танымайды, бірақ табиғаттың түпкі негізі – Өлі табиғаттың да, жаңды табиғаттың да субстанциясы – рух. Жаңды табиғат сатысында рух өзін-өзі тани бастайды. Гегельдің тілімен айтқанда өз-өздігінен («в себе») өзі-өзі үшін («для себя») деңгейіне көтеріледі. Осы жолдың соңында ол адамзат тарихына ауысады. Бірақ Гегель мұны табиғаттың өз дамуы демейді, ол абсолюттік идеяның өзінің дамуы әрі өзін-өзінің тануы. Өз дамуында пайда болатын әрбір тың формаларды, мағыналарды материалдық, болмыстық түрде іске асырып отырады. Яғни табиғаттың, адамзаттың дамуы түрінде рухтың дамуы көрінеді. Тіпті адамзат тарихының кезеңінде де барлық реалдық көріністері мен оқиғаларда, жеке адамдар мен олардың қауымдастықтарында солардың ішкі қозғаушы күші болып тұратын рух ұзақ уақыттарда жеке өткінші мақсаттардан бөлек

түпкі мақсат деп қабылдай бермейді. Гегель осындай тарихи оқиғалардың тікелей қатысушыларының өздері біле бермейтін бүкіл жалпы мақсаттары субстанциялық мақсат деп атайды. Жеке, шекті рух деп аталатын индивидтердің ғана емес, жеке халықтардың болмысы да абсолюттік рухтың өткінші формалары ғана. Осыны Гегель қысқаша ғана былай анықтайды:

«Өзіне шекті бір аяқталған түр беретін айтылған жеке халықтық рухтардан және өзінің осы дүниелік сипатынан арылып отыратындықтан ойлау үрдісіндегі бүкіләлемдік тарихтың рухы өзінің нақты бүкілжалпылығын таниды және аясында өзін-өзі үшін еркін білуші зердесі бар абсолюттік рухты мәңгі шын ақиқат ретінде тануға дейін көтеріледі, ал қажеттілік, табиғат және тарих оның сол мағынасын, оның бір сәтте тоқтап өтетін құдіретінің мекені екенін ашуға қызмет етеді» [3, 371].

Сонымен Гегельдің философиясында жеке адамның, халықтың, ұлттың т. т. еркіндігі үнемі айтылып отырады, оның ішкі табиғаты сондай жекеліктерде реалдық түрге ие болған рухтың еркіндігі екен. Одан, бірақ, гегельше, жеке адам, халық, ұлт субстанциялық рухтың ойыншығы деген тұжырым оларды төмендеткен болып шықпайды. Өйткені олардың барлығы да сондай түрлерде әрекет етуші рухтың өзі. Рух одан өзін-өзі төмендеткен болып шықпайды. Өйткені онда жеке адам, халық, ұлт т. т. рухтан бөлек өзгеше бәр нәрселер деген түсінік шығар еді.

Рух – ол еркіндік. «Еркіндік идеясынан басқа ешбір идея туралы оның айқынсыздығы, алуан түрлі мағыналылығы, соншалықты зор түсініксіздіктер туғыза алатыны, әрі туғызып отырғаны туралы айту мүмкін емес және ешбір басқа идея жөнінде әшейінде соншалықты аз түсіністік деңгейде айтылып жүрмейді. Еркін рух шынайы рух болғандықтан одан шығатын түсініспестіктердің практикалық зардабы тым зор, себебі индивидуумдар мен халықтар өз түсініктеріне өзіне өзі бар абстракциялық еркіндік туралы ұғымды енгізген кезден бастап басқа еш нәрсенің ондай жеңімпаз күші жоқ, өйткені еркіндік рухтың шындығы ретінде оның нағыз мәні» [3, 291–292].

Әрбір жеке адам шектелген рух ретінде басқа да өзіндей шектелген рухтардың ара қатынастарындағы өзара тәуелділік

жүйесінде бүкіл жалпылық мағынадағы рухқа қол жеткізеді. Әрбір шектелген рухта рух бір қайталанбас өзгешелікке ие болады және олар әр қайсысы басқаларды осы өзіндік өзгешелігімен толықтырады. Сол арқылы жалпы бүтіндік қалыптасады. Еркіндік, бірақ, рухтың объективтік көріну формаларына ауысқанға дейін еркіндік, яғни идеалдық түрінде. «Еркіндік белгілі бір әлемнің шындығына айналғанда қажеттілік формасына ие болады» [3, 293 б.] (автордың аудармасы). Егер осы ойларды абсолюттік идея мен абсолюттік рухтан көрі адам ойлауы тұрғысынан қарасақ, онда Гегельдің айтқандары шындыққа әлдеқайда жақын көрінеді. Объективтік рух деп Гегель жалпы қоғамдық көлемде мораль, адамгершілік нормаларын, көркемөнерді, философияны т. б. айтады. Олар ұзақ дәуірде жеке адамдар ойлауларының объективтік шындыққа, материалдық формаларға ауысып, өзара ықпалдасып ортақ жалпы мазмұндарының түзілуі болып есептеледі. Осы жалпы мазмұндар, тәртіптер, талаптар әрбір жеке адам үшін сырттан таңылатын күштердей қабылдануы заңды. Ондай талаптар мен нормалар заңдық күшке ие бола бастайды. Оларды Гегель моральдық дейді (моральность). Ішкі ой жүзіндегі еркіндік сыртқы іс-әрекеттер, реалдық қатынастарға ұласуға ұмтылады; осы ұмтылыс еркін ырыққа айналады. Сыртқы іс-әрекеттер ретінде адамдардың бір-бірінің ішкі дүниесіндегі тілектері, мақсаттарының, идеяларының басқалардың сезім органдарына әсер ете алатындай, нақтырақ айтсақ, көзбен көріп, құлақпен еститіндей түрге енуі олардың арасында қоғамдық қатынастардың қалыптасуына, яғни қоғамның қалыптасуына апаратын бірден-бір жол екендігін кеңірек көлемде басқа еңбектерімізде айтқанбыз. Бұл туралы басқа түрде Гегель де айтып отыр. «Жалпы алғанда осы реальдылық еркін ырықтың нақты бар болмысы ретінде – құқық» [3, 294 б.] – дейді Гегель. Бірақ құқықтық тек юристік тар мағынада емес, еркіндіктің барлық айқындықтарының нақты бар болмысы деп білу керек деп ескертеді ол. Бұл айқындықтар (белгілері) әрбір жанда оның бүкілжалпы мағынасы болатындықтан жекелік үшін олар оның міндеттері, ал ойлау үрдісі әрі қалпылары түрінде олар мінез-құлықтар (нравы). Құқық болған нәрселер – міндеттер,

міндеттер болған нәрселер – құқық. Өйткені әрбір нақты бар болмыс болып тұрған нәрселер тек еркін субстанциялық ырықтың негізінде ғана бола алады.

Олай болса, бүтіннің, бүкілжалпылықтың, мәннің тағы басқа мазмұнын қалай түсінетінділігіне қарамастан олар бөлікке, жекелікке, құбылыстыққа, кездейсоқтыққа тағы басқаларға үстем. Әрине оларды түсінуде Платон мен Гегельдің арасында үлкен айырмашылықтар бар. Бірақ жалпы принцип негізінде бір. Платонда, әрине, демократиялық формаға қатаң теріс көзқарас басым. Жаңа дәуірде Француз революциясы ту етіп көтерген бостандық идеясын аса көтеріңкі көңілмен қабылдаған Гегель, сөз жоқ, демократиялық азаматтық қоғам идеясын қолдады, бірақ, оны конституциялық монархия түрінде қостады. Ал ол заңдар жүйесі монарх үшін мемлекет азаматтарының ортақ мүддесі әрі олардың шоғырланған ырқы. Монарх конституцияға бағынып, соны іске асырып отырса, ол халықтың өкілі. «Қоғам мен мемлекеттің барлық мақсаттары әрі ондағы жеке тұлғалардың мақсаттары» [3, 295 б.].

Мемлекеттің шығуына азаматтық қоғамның қалыптасуы негіз болады. Ал азаматтық қоғамның түпкі мазмұны субстанцияның (ал ол абсолюттік) көптеген жеке рухтарға абстракциялық қалпында жіктеледі (отбасы да осындай жекелік). Яғни жеке адамдарға (шекті рухтарға). Олардың әрқайсысы өзіндік өзгешелігінде дербес еркіндікте өмір сүреді. Жеке-жеке алғанда олардың тобы адамгершілік бірлікте болмас еді. Бірақ олардың әр қайсысы бір оқшау өмір кеше алмайтындықтан өзара тәуелділік қатынастар қалыптасады. Бұл өзара қатынаста – бүкілжалпы рух, яғни олардың субстанциясы. Субстанция шын бар нақты болмыс түрінде көрінгенмен оның ішкі мәні рух екендігінде. «Субстанция осылай дербес жекеліктерді, олардың мүдделерін біріктіретін бүкілжалпы байланысқа айналады. Осы байланыстың дамып жетілген тұтастығы азаматтық қоғам немесе сыртқы мемлекет ретінде – мемлекет» [3, 309]. Мұнда бүкілжалпылықтың жекеліктерден оқшауланып, оларға ортақ байланыс түрінде тәуелсіз әрі өктем екендігі айтылып тұр. Әрбір жекелік – абстракция, ал ортақ байланыс оларды бүтіндікте ұстайды. Әрбір жекелік оның өткінші бір қыры ғана, ал бүтіндік

өз тұтастығында нақты. Сонымен, Гегельдің өрбітіп келе жатқан ойы – табиғаттан адамдарда оянып, дамитын абсолюттік рух – субстанция ретінде идеалдық формадан болмыстық, шындық (действительность) формасына ауысу жолында үнемі еркіндіктен қажеттілікке ұласады. Осындай қажеттілік формалары – жеке адамдар, олардың әртүрлі ұжымдасу жолдары, азаматтық қоғам т.т. Ал олардың ең жоғарғы дамыған түрі – ол мемлекет, оның заңдары, басқару формалары, ішкі бөліктері. Әрбір азаматтары сияқты мемлекет те дербес субъект, басқа сондай мемлекеттермен өзара субъектаралық қатынастарда бола алады, болуға тиіс. Жеке азаматтар да субъектілер. Ал оның мазмұнын Гегель былай түсіндіреді: «Құқықта (тікелей) тұлға (личность) деп қаралатын ерікті индивидуум енді субъект ретінде айқындалады – ол өзіне рефлексияланған ырық...» [3, 301 б.]. Меншіктік қатынаста сыртқы затқа бағытталған ырықтан өзін-өзі анықтауға бағытталған ырықты ажырату қажет. Гегельдің ойынша субъектінің тұлғадан айырмашылығы осында.

Мемлекет сонымен Гегель философиясында рух дүниесіндегі еркіндіктен сол рухтың қажеттілік дүниесіне ауысқанда туындайды. Ол шын мағынасында адамдардың өз туындысы емес, рухтың қажетті дамуының белгілі бір сатысы. Адамдардың өздері де түптеп келгенде солай. Ол қандай саты? Абсолюттік рухтың өзінің қажеттілік формасына өтуінің белгісі – оның соған ішкі ұмтылысының ырыққа айналуы – субстанциялық ырық. «Мемлекет – өзін-өзі танитын адамгершілік субстанциясы...», «Мемлекеттің түпкі мәні (сущность) өзі өздігінде және өзі өзі үшін бүкілжалпылық, ырықтың ақылға сиымдылығы...» [3, 316 б.] т. б. анықтамалардың барлығы да мемлекетті адамдардан тыс әрі олардан жоғары күш деп түсіндірудің көріністері. Заңдар оның түсінуінде объективтік еркіндікті білдіреді. Олар әрине, жеке мүдделердің белгілі бір шегін анықтайды. Субстанциялық еркін ырық жеке еркіндіктердің түпкі мәні әрі ақырғы шегі, өйткені олар абсолюттік ақырғы мақсат, оған қайшы келетін жеке мақсаттар – одан ауытқушылық.

Еркіндік пен теңдік – конституцияның түпкі мақсаты. Оның мазмұны өзара тең емес азаматтардың іс-әрекеттеріне біршама тең мүмкіндіктер, жағдайлар жасау, ал жеке қабілеттері,

ұмтылыстары, жігерлері тең емес адамдар тең жағдайларды әртүрлі деңгейлерде игере алатыны заңды нәрсе. Бірақ, заңдар ол теңсіздікке қатыспайды, оны реттемейді. Олар барлық адамдарды абстрактылық тұрғыда меншікке қабілетті деп мойындап, оған құқықты деп таниды. Тек осы тұрғыда олар – тұлғалар (лица, личность). Бұл ретте олар жалпы тұрғыда тең. Бұл ең бастапқы дербестікке құқықтылық. Дербестікке құқықтылық, әрине, әлі іске асырылған дербестік емес. Іске асуда олар әртүрлі бола береді. Іске асырылу – ол еркіндіктің қажеттілікке ауысуының белгілі бір түрі. Осы тұрғыдан Гегель меншікті жеке адамның дербестігінің белгілі бір кепілі деп қарайды. Ол кепілдікті, яғни өз тірегін әркім өзі жасайды, жасауға тиіс.

Бүкіл жалпы абсолюттік ырық-субстанция – жекелік түрлеріне дейін белгілі даму жолынан өтеді, оның әртүрлі сатылары бар екендігін Гегель олардың әрқайсысына талдау жасау арқылы өрбіткісі келеді. Бүкілжалпылық жекеліктерінсіз бүкілжалпылық емес, ол тұтастықтың екінші бір сыңаржағы болып қалар еді. Сондықтан жекелікте өрбүді Гегель мемлекет идеясында демократиялық жүйемен байланыстырады. Платонда бүкілжалпылық жекелікті жоққа шығаруға жақындатса, Гегельде ол керісінше, жекеліксіз мағынасыз болып қалған болар еді.

Гегель мемлекет туралы жалпы қағидасында негізінде оның қандай болуға тиіс екендігін айқындауға тырысады. Ал реальды өмірде, тарихында сол түпкі табиғатына жету жолында дамудың үш кезеңінен өтеді: тек бір ғана адам ерікті, тек кейбір адамдар ғана ерікті (мысалы, гректер мен римдіктер), барлық адамдар ерікті. Осы соңғы көңіл күй Жаңа дәуірде өрістеп келеді. Гегельдің «Бүкіләлем тарихы еркіндік санасының прогресі» деген сөзі осы мағынаны білдіреді.

Мемлекетті Гегельдің ойынша тек халық қана құрады. Бірақ халық (populus) деген ұғымды ол оны құратын жеке адамдарды біріктіре алатын ортақ рухпен байланыстырады. Халық сондықтан ондай іштей бірлігі жоқ жеке адамдардың жәй жиынтығы емес. Ал сондай жиынтықты (Vulgus – тобыр) көп жағдайда халық деп жатады. Халық жеке адамдардың агрегаты емес. Ол іштей берік субъект. Осылай ұйысқан халықтың фор-

масы – мемлекет немесе өкіметтік билік. Халық пен ұлтты осылай түсінуді Гегельден бұрын ойшылдар, мысалы Руссо, Кант, – айтып кеткен болатын. Әрине, біріктіретін күшті әртүрлі мағынада көрсету арқылы.

Тек мемлекет болып құрылғанда ғана халықтың шын тарихы басталады. Көп халықтарда тарих жоқ. Гегельдің жалпы қағидасын ескерсек, халықтың болуы абсолюттік рухтың немесе субстанциялық ырықтың шындыққа айналуының белгілі бір жолын іске асыруды ол халықтың тарихы деп түсінеді.

Гегельдің тұжырымына сәйкес мемлекеті жоқ халықтардың тарихы жоқ. Оның себебін ол халық мемлекет болып құрылғанға дейін тұтас, дербес субъект деңгейінде басқа халықтармен қарым-қатынас жүргізе алмайды.

Осы бағытта ой түзеген көрнекті ойшылдардың бірі – Ф. Ницше (1844–1900). Ницше де Европа тарихындағы жаңа бір өзгерістің қоғамдық көңіл күйдегі кейбір белгілерін сезе отырып, оның негізгі сарындарын ашып бергендей болды.

Ф. Ницше христиан дінінің негізгі ұстанымдарын, солардан бастау алып өрбіген Батыс өркениетінің көптеген негіздерін күйрете сынады.

Ницшенің айтуынша ең мың жылға жақын қалыптасып келген дүниетанымның негізгі құндылықтары өзін-өзі ақтай алмады. Біз мысалы, бүкіләлемнің бірлігіне сендік, оны өзімізге тірек еттік. Ал қазір ол бірліктің тұрақсыздығы айқын бола бастады. Біз жалпылықтың жалқылықтардан, бүтіннің бөлігінен, мәннің құбылыстан, қажеттіліктің кездейсоқтықтардан артықшылығына ұйыдық. Ол тіректердің бәрі де енді босай бастағандай. Олардың бәрін Ницше құндылықтар дейді. Ол құндылықтарға деген сенім қазір әлсірей бастады. Яғни қандай да болмасын құндылықтарға сену болмаса, ол барлық нәрселерге деген немқұрайлылық, ол – нигилизм. Ол нигилизм дәуірі басталды деп есептеген. Яғни еш нәрсеге сенбеу, еш нәрсені адамдардың өмірлік тұрғысы бола алады деп білмеу.

Христиан дінінің құндылықтары да сондай. Оның уағыздайтын негізгі құндылығы бойынша адамдардың бір-біріне деген қарапайымдылығы, әлсіздерге сүйеу болуға дайындық, мүсіркеушілік, бір-біріне деген сүйіспеншілік. Адамдар, әрине

құдайдың құлы, олар әрдайым жаратқанға құлшылық ету жолынан өтуі тиіс, қазіргі жарық дүние, бірақ, оларды таза жолдан тайдыратын қызықтарға толы, о дүниеге ол көбіне оларға бой алдырмай өте алмайды, ол тумысынан күнәкәр. Оның жеңіл-желпі осалдықтарына кешірім қажет.

Қысқаша, тым жалпы схема деңгейінде ғана көрсетілген христиан дінінің осы рухани ұстанымдарына Ницше барынша өшпенділікпен шүйлігеді. Оның бағалауында осы тұрғыдан орнықтырылған әлеуметтік тәртіп – әлсіздердің, бишаралардың үстемдігі. Әлем жалпы, әсіресе осы бағыттағы батыс өркениеті әлсіздерге, өміршеңдігі пәстерге, жігерсіздерге толы, олар көпшілік. Олардың әр қайсысы жеке алғанда түкке тұрмайды, бірақ қосылғанда белең алады. Қосылып үстемдігін орнатады. Оның осы ой жүйесі төменгі келтірілген үзіндіден анығырақ көрінеді: «Моральда кімнің билікке деген ырқы көрінген? Европаның Сократтан бергі тарихына ортақ тән нәрсе моральдік құндылықтарды басқа барлық құндылықтарға үстем етуге әрекет. Жауап. Оның артында үш түрлі күш жасырынған: 1) күштілер мен тәуелсіздерге қарсы табынның инстинкті; 2) бақыттыларға қарсы жапа шегушілер мен сәтсіздікке ұшырағандардың инстинкті; 3) орта деңгейліктердің үздіктілерге қарсы инстинкті... (Моральдің өмірдің негізгі инстинкттеріне қарсы күрес тарихы жер бетіндегі болған ең зор адамгершіліксіздік болып шықты...)» [4, 255 б.]. «...Альтруизм эгоизмнің жалғандыққа барынша бөккен формасы...» [4, 258 б.].

Ницшенің христиандық көзқарас пен демократиялық құндылықтардың іштей туыстас деп қарайтыны көрінеді. Осы тұрғыдан социалистік қағидаларды да бағалайды: Социализм ебелектер мен мақаулардың, ойсыз тайыздардың, көрсеқызарлардың, төрттен үші актерлердің ақырына жете ойластырылған тираниясы... [4, 257 б.].

Барлық адамдарды теңдік жағдайға келтіру, ұстау тіршіліктің ең түпкі заңдарына қайшы. Бүкіл табиғаттың, әсіресе, жанды тіршіліктің негізінде бір ғана заңдылық бар, ол әрқашан нәрсенің теңдікке емес, артықшылыққа ұмтылуы. Бұл билік, үстемдік, өміршеңдік. «...барлық тіршілік етушілер тек билікке, артық билікке ұмтылады... Барлық тірі тіршілікте айдан анық

бір нәрсені көрсетуге болар еді, атап айтқанда, тіршілік өзін сақтауға емес, өзін арттыруға ұмтылады» [4, 259 б.].

Бүкіл адамзат тарихында болып келген қоғамдасуға, бірігуге, мәдениетке, цивилизацияға ұмтылушылық тек адасушылық болып шықты, ол тек пәстіктің салтанатына әкеледі. Адамдарды табиғаттан алыстатқан нәрселерден бас тартып, қайта қайтадан жақындастыру қажет. Шексіз пәстердің салтанаты енді жаратушының әлемге үстемдігінің өзіне қайшы болып шықты. Пәстер енді қандай да болмасын жалқылықтың үстемдігіне мойынсұнғысы келмейді. Ал бұл көңіл күйдің түкпірінде құдай идеясының әлсіреуіне әкелген. Ешкім оның толық, саналы түрде айқын елестетпесе де, адам жандарында құдай өлген немесе өлу алдында. «Құдай өлді!» идеясы Ницшенің оған өкінгендігін білдірмейді. Әлемнен тыс Жаратушы идеясы оның өз тұрғысына да жат. Тіршілік үшін табиғи тартыста өз бойында өміршеңдіктің жігері неғұрлым молдары адам дүниесінің заңы болатын болса, онда жетілгендер жеңіп жатқан болар еді, жігерлілердің ең жігерлілері ұтып жатар еді. Ондай жағдайда адамдар үшін бүкіләлемдік жаратушы идеясының қажеттігі де болмайды. Ең жеңімпаз, ол «асқақ адам» (сверхчеловек). Ол үстемдігін орнатқанда өзіндік идеямен өзіндік тәртіп түзуі мүмкін. Оның осы қызметіне басқалар тек қызмет етуі дұрыс. Осы идеясына сай Ницше жәй адамдарды ол үшін құрал ғана деп біледі. Халық Ницше үшін арығандардың тобыры. Ол тобыр асқақ адам үшін тек құрал. «Құндылық дегеніміз адамның қолы жете алатын ең жоғарғы, ең артық билік, адамзаттың емес, адамның! Адамзат, сөзсіз, мақсат болудан көрі құрал. Әңгіме тип жөнінде: адамзат тек тәжірибеге керек материал, сәтсіз шыққан жарамсыздықтың орасан молдығы, қиратындылардың үйіндісі» [4, 261 б.].

Адамдардың көпшілігіне осындай қатынасты ешбір қымсынбай жариялағанымен Ницше оларға қарсы қырып-жою идеясын ұсынған жоқ. Мысалы, социалистер, Париж коммунасы жөнінде айтқанда аса зор зомбылықтарды келешекте солардан күтуге болады деп болжам жасаған. Асқақ адамдардың билігі туралы ол тікелей зорлыққа ғана сүйенеді демейді. Күш туралы оның түсінігі жалпы ықпалдылық, іс-әрекетіндегі оның

артықшылығы деген мағынаға саяды. Ол ісінің жемістілігімен, табыстылығымен артып тұру керек. Ұлы идеяларымен қалың жұртты еліктіре алу керек. Соларымен өмірде үлкен өзгерістер тудыра алу керек. Асқақ адам (сверхчеловек) өз билігін жүргізе алады. Европа тарихында Ницшенің айтуынша осындай екі адам болды: М. Хайдеггер Ницше туралы талдауында ол қаншалықты христиан дінінің жеке адамды бағалауын сынаса да Антикадан келе жатқан дәстүрді жалғастырды және аяқтады дейді. Ол не дәстүр? Хайдеггердің айтуынша ол дәстүр әсіресе Жаңа дәуірде адамның тұңғыш рет барлық үдерістердің түпкі субъектісі деп қабылдана бастауында. Ол Декарттың: мен ойлаймын, ендеше мен бармын дегенімен айқын бастау алады. Әрбір адамның басқа нәрселердің барлығын, соның ішінде өзінің де барлығын өз ойлауы арқылы дәйектейтінін, жеке адамның дүниенің түп қазығындай болып тұруын Ф. Ницше алаңсыз теріске шығарған жоқ, қайта жалқылықтың, жеке адамның, асқақ адамның шектен тыс шарқұруымен аяқтады.

Ф. Ницшенің кейбір жеке асқақ тұлғалардың айрықша құдіреттей өршілдігіне тым әсіре метафизикалық өң беруі, оларды табиғатынан сондай болуын, оның үстем болуға деген астамшылығын космостың заңы деп қарап, оның жалпы адамзат мораліне тәуелсіз екендігін ақтап, халықтар мен жалпы адамзатты тобыр, құрал, материал деп бағалауы келесі ХХ ғасырдағы тотаритарлық жүйелерге белгілі бір рухани рең берді. Европаның Германия, Италия т. б. елдерінде бір кезде орнаған фашистік тәртіптің идеологтары Ницшенің кейбір идеяларын нәсілшілдік мағынада пайдаланды. Меніңше Ницшенің шығармаларында бір халықтардың басқа халықтардан табиғатынан артық болып жаратылуы туралы идея жоқ. Кейбір жеке адамдардың артық болып тууы туралы ғана идея бар. Ондай ерекше сәтті шыққан туындылар табиғатта сирек кездеседі. Осы тұрғыдан ол Дарвиннің биологиялық эволюция жолында тұтас тұқымдардың өзгеруі жөніндегі теориясына қарсы шықты, яғни оның қағидасы нәсілшілдікпен қиыспайды. Басқа да тіршіліктің формалары сияқты адамдарда да ең қуаттылар – сәтті, сирек, дара туындылар мемлекеттің шығуы, болуының себебін адамдар тарихынан емес, одан

тыс күштерден көретін көзқарастардың белгілі бір белесін құрайтын О. Шпенглердің жүйесі деуге болады. Ол өз ойларында Ф. Ницшенің қағидасын қолдап, соның бағытында болғысы келсе де адамдарды, олардың мәдениетін сыртқы табиғи жағдайлармен түсіндірді. Ал Ницше болса, адамдарды өз табиғатынан шығаруды дұрыс көрді. Солай бола тұра, бірақ, Шпенглерде Ницшемен көптеген ұқсас жақтары бар, әрі Ницшенің даналығына бас ию де жиі ұшырасады. Мысалы Шпенглерде де, Ницшеде де әлемнен тыс идеяны немесе рухты кездестірмейміз. Оларда толық мағынасында тарихты биологияландыру бағытын көреміз. Әлеуметтік болмыстың барлық категориялары космостық өмірден тамырланады. Тірі материяның формалары я макракосмға, мысалы өсімдіктер, я микрокосмға жатады. Соңғысына қарапайымдылардан бастап жануарлардың барлығы жатады. Адамда да, жануарларда да екі бастау бар, біріншіден космостық, олар космостық ырғаққа бағынышты, екіншіден олар тәнімен бөлектеніп, еркін қимыл-әрекетке ие болғандықтан басқа дүниемен өздігінше қатынасты сақтап жүре алады. Адамдық деңгейде бұл үдеріс саналылық сипатқа ие болады және бұл тарихи даму түрінде, яғни белгілі бір бағыттылықта жүре бастайды. Меншік, халық, мемлекет сияқты категориялар тірі тіршіліктің ең төменгі сатыларында-ақ бар. «Меншіктік сезім өсімдіктердің өзінде пайда болады, ал адамдар тарихында өсімдік, нәсілдік белгілер сақталған кездерде жалғаса береді. Сондықтан меншік осы сөздің ең байырғы мағынасында жерге меншік дегенді білдіреді... Өсімдік өз тамырын бойлатып жіберген топырақты иемденеді, ол оның меншігі...». Меншікті теріске шығару шын өмірден (биологиялық), одан тамырлары үзілген, өмірлік ұмтылыстардағы тартыстардан қол үзген қансыз-сөлсіз таза рухани, абстрактылы моральдылықтың көрінісі. Әсіресе осы қағидасында О. Шпенглер Ф. Ницшеге өте жақын. Шын өмірде тіршілік үшін тартыста оларша тек күш жеңеді, ал оның моральға еш қатысы жоқ, ол табиғат заңы. Осы тұрғыдан ол билік, мемлекет мәселелерін меншік мәселесімен байланыстырады.

Меншік үшін күрес өмір үшін, өмірге қажет жағдайлар үшін күрес, ендеше ол билік үшін, артықшылық үшін, өмірлік

күш үшін күрес. «Осыдан меншіктің екі ұдайлы сезімі туындайды: меншіктің үстемдік, билік және оның олжалық сезімдері. Байырғы адам нәсілдік қалыпта болғандықтан онда осы екі сезім егіз болды» [4, 449 б.]. Тамырларын космостық заңдардан тартатын осы екі сезім тарих үдерісінде бір-бірінен ажырап, екі бағытқа негіз болады. Халықтардың, мәдениеттердің, өркениеттің тарихи өмірінің екі бағытына негіз болған осы екі сезімнің арасында үнемі толассыз күрес жүріп жатыр. Бұл жалпы әлемдік тарих. «Билік сезімнен басқыншылық, саясат, құқық, ал олжалық сезімнен сауда, экономика, ақша туындайды. Құқық күштінің меншігіне айналады. Оның құқығы – барлығының құқығы» [4, 36 б.].

Билік бұл тұрғыда тек зорлық мағынасында. Бірақ, ол жалпы өмірдің заңы. Егер күшті жеңетін болса, ол нағыз шын өміршеңдіктің, ең жігерліліктің, ең саулықтың жеңісі. Өмірде тек дене мен жан саулығы қалып, өсіп-өнуі тиіс. Әйтпесе өмірдің өзі жоғалар еді. Адамдар тарихы да солай. Онда да күштілердің жеңуі космостың заңы. Егер оны моральдің тілімен бейнелесек, күштінің жеңуі, әлсіздің құруы – жақсылық, керісінше болса – жамандық. Дарвиннің теориясы да осыны көрсетеді.

Жоғары мәдениет стиліндегі халықтар нағыз тарихи халықтар. Өйткені олар жоғары мәдениеттің туындылары. Халықтар, адамдар мәдениетті жасамайды, мәдениет халықты қалыптастырады. Ал мәдениет өзі белгілі бір ерекше сипаттағы ландшафтарының көрінісі. Өзгеше ландшафт өзгеше мәдениетті тудырады. «Егер біз ұлы мәдениеттердің тарихына көз жіберсек, онда олардың объектісі, қозғалысқа келтіретіні – ұлт. Оның тұрақты қалпы, status мемлекет деп аталады. «Ұлттың үнемі қозғалыстағы, ағымдағы тұрақты формасын ғана алып қарасақ, сол – мемлекет. Мемлекет, ол қозғалыссыз тарих, ал тарих – ағымдағы мемлекет. «Мәдениет – ол ұлттың мемлекет түрінде өмір сүруі» [4, 471 б.].

Мемлекетті бұлай түсіну табиғаттағы барлық тұрақты құрылымдарды мемлекет деп анықтауға негіз береді. Яғни мемлекет онда адамдарда ғана болмайды. «Ең қарапайым түрінде кеңістікте еркін өтіп жатқан өмір сияқты мемлекет те байырғы», – дейді ол [4, 471 б.].

Өмірді, билікті, адамды осылай түсіну Шпенглерді тарихтағы соғыстардың мәнін жоғары бағалауға алып келеді. Өмірдің қандай формасы, қандай мәдениет өміршең, ендеше қандай халық өмір сүруге құқылы, ал қандайларының оған құқығы жоқ екендігін тек соғыс шеше алады. Басқаша түрде айтсақ, қандай мәдениет үстемдік етуге тиіс екендігі де соғыста анықталады.

Өмірдің шын фактілеріне сүйенсек, – дейді Шпенглер, онда тек жақсы, мықты, артықтық және жаман категориялары бар. Олардың алғашқылары күштілікті, соңғысы әлсіздікті білдіреді. «Соғыс, – дейді ол, – ең ұлы нәрселерді тудырушы» [4, 471 б.]. Билік, мемлекет мәселелері адамдардың ең терең, ең маңызды мұқтаждықтарынан туындайтын болғандықтан болу керек, екі мың жылдан астам уақыт ішінде оның шығар көзін бүкіл әлемнің заңдылықтарынан іздеу тоқтамай келеді. Философиялық ой оны тіпті заңғарлығы әлемнің өзінен кем емес, ал кейде одан да асқақ етіп көрсетуге дейін барды. Ал өмірдің, тарихтың өзінде де адамдар қатардағы мемлекет қана емес, құдіретті деп танылған империялар құрды, олардың ұшар басында отырған әміршілер құдай, жаратушы іспеттес болып та көрінеді. Құдай туралы идеяның өзінің түпкі прототипі, түпкі үлгісі осындай әлеуетті әміршілер болған деуге де белгілі бір негіз бар.

Мемлекет туралы қағидалардың екінші типі жалпы алғанда оның шығар көзін адамдардың өз мұқтаждықтарынан іздейді. Оның кейбір сарындарын бірінші типте – Аристотельде, Ницшеде көрдік. Оларды екі типке бөлуде де белгілі бір шарттылық бар.

Шығыста да, Батыста да ертедегі қарапайым ұжымдықтардан кейін қоғам іштей жіктеліп, қатынастар күрделіленген сайын өзін өзі реттейтін, ұйымдастыратын шағын қоғамдастықтарға басқару ісі оқшауланып, онымен айналысатын адамдар тобы құралады. Халық саны көбейіп, әртүрлі топтар пайда болып, олардың арақатынастары саналуан бола берген сайын басқарушы топ та ұлғайып, олардың өзгеше мүдделері қалыптасады. Мемлекеттер ұлғайған сайын оны басқару ісіне мемлекеттің әрбір мүшесінің тікелей қатысуы мүмкін болмай

қала береді. Мүдделердің қайшылығы наразылықтар тудыратыны сөзсіз. Жеке адамдардың берік топтасуы әлсіреп, олардың оқшаулануы күшейе береді. Яғни билік енді қауымның барлық мүшелерінің ортақ ырқы болудан көрі жеке топтардың ырқының көрінісі болуы үйреншікті құбылыс еді. Соның нәтижесінде жалпы тәртіпті қорғау, орнықтырып отыру үшін тұрақты қарулы топтар, органдар, сыртқы қауіптерден сақталу мақсатында тұрақты дайындалған әскер пайда болады. Бұл Антика дәуірінде қалыптаса бастайды. Егер алғашқы дәуірлерде әрбір ересек еркек басқа сыртқы қауіптерден сақтануда жауынгер болуға тиіс болса, енді арнайы дайындалған әскер ғана қажет болды. Халқы әлдеқайда көбейген үлкен мемлекеттерде заң шығару, т. б. жалпы шешімдерге келу үшін халық жиналысын шақыру мүмкін емес. Ол шешімдер және атқарушылық қызметті жеке топ немесе жеке бір адам орындау үйреншікті тәртіпке айналды. Олар, әрине, халықтың ең жалпы мұқтаждықтарын, ырқын іске асыруға тиіс, оны кейбір жеке билік етушілер міндетім деп түсінуі де кездеседі, бірақ көбінесе билеуші топ, не жеке билеуші өз мүддесі үшін берілген құқық деп қабылдауына айнала береді. Тоталитарлық биліктің әртүрлі формалары осылай пайда болуы тиіс. Әртүрлі идеологиялық қағидалар, соның ішінде діни көзқарастар мұны жаратушының жерде орнатқан тәртібі деп бекітеді. Жалпы космостық тәртіп солай деген жүйелер осыны негіздеді деп көрсеттік. Платон т. б. философия ойшылдарының осы кейін ұзақ ғасырлар үстем болған тоталитарлық биліктің жаршылары болғанын айттық.

Бүкіл Орта ғасыр осы идеялардың іске асқан, өмірде салтанат құрған дәуірі еді. Жеке адамдар да басқару ісі олардың тікелей атқаратын істеріне тікелей қатысы жоқ басқа, күнделікті өмірден, яғни өздерінен алыс дүние деп қабылдайды. Басқару ісі соны атқаратындардың немесе жеке билеушінің табиғи меншігіндей, оның туа біткен қасиетіндей көрінеді. Бірте-бірте жеке билеушілердің өздері де, жеке адамдар да бүкіл мемлекетті, әрі өздерінде оның меншігі, тағдырын анықтаушы, қажет десе өмірін сыйлаушы, тіпті жоюшы да деп сене бастайды. Тирандар, әміршілер билігі осылай бекиді. Енді

адамдардың өз туындысы олардың өздерін тудырушы күш, құдірет. Олардың ортақ күші енді өздеріне жат, жау күш.

Шығыста да, Батыста да алғашқы қарапайым, шағын қауымдастықтардағы биліктің олардың әрбір мүшесіне тікелей тиістілігі осылай бірте-бірте жоғалады. Мемлекеттің адамдардан тыс, оларға үстем күш сипатына ие болған жүйелер ұзақ дәуірлерде орнықты. Оның орнығуы Шығыста да, Батыста да көп мыңдаған жылдарды қамтиды. Мемлекеттің ішкі және сыртқы қауіптеріне қарсы құрылатын қарулы күштері – полиция, ішкі әскері, қауіпсіздік органдары, тұрақты әскер – барлығы да нағыз автократиялық басқару формаларында ең алдымен өз халқына, оның наразылықтарына қарсы қойылатын күшке айналады.

Батыстың тарихында Қайта өрлеу, Жаңа дәуірде пайда бола бастаған рухани бетбұрыс әрбір жеке адамдарда бола бастаған өзгерістердің нәтижесі деуге негіз бар. Әсіресе Жаңа дәуірде XVII ғасырдан бастап анық байқалған осы өзгеріс жеке әрбір адамның қоғамдасудың аса берік бірліктерінен ажырап, біршама оқшаулануында. Оның мәнісі – адамдардың экономикалық, әлеуметтік-психологиялық, моральдық, ақырысында саяси өмірдегі өзіндік дербестігінің арта беруі. Ол әркімнің өзіндік мақсаттары, ұмтылыстары, құндылықтарының бола беруінде. Бүкіл тарихта болып келген бұл үдеріс жаңа қарқынға ауысқан. Адамдардың оған дейін болып келген бір-біріне тікелей тәуелділігі объективтенген формалары арқылы дәнекерленген тәуелділікке ауыса бастайды. Оның тағы бір белгісі – әркімнің өз болмысын өзі түзетіні, орнықтыра алатыны. Тәуелсіздіктің мазмұны осында. Әркімнің басқалармен өз мүддесі, мақсаты, құндылығы тұрғысынан қатынасқа келуінде. Сондай қатынастарда басқалардың мүдделерімен байланысында оларды, қажет деп тапса, өзгертуінде. Сол үдерісте мақсаттардың, ырықтардың белгілі бір ортақ мазмұнға ие болуын, соның мүмкіндігінде. Сол мақсат, құндылықтарды әркім өзі қалауында. Тәуелділік ұғымының өзі әр ырықтың өзгеше дербес екендігіне негізделеді.

Сонымен Қайта өрлеу, Жаңа дәуір барысындағы көріне бастаған рухани өзгерістерді неғұрлым айқын сезінетін Еу-

ропа ойшылдары билік және оның ұйымдасу формасы – мемлекеттің шығу көзін, түпкі себебін негізінде адамдардың өздерінен іздеуге бейім. Мемлекеттің қандай болу керектігі туралы мәселені олар адамның жалпы табиғаты, түпкі мәні қандай дегенге тірейді. Ал бұл туралы әр ойшылдың көзқарасы әртүрлі. Тіпті барлығын жаратқан құдай деп түсінетіндердің өздері де (Макиавелли, Гоббс, Руссо) ол адамды осындай етіп жаратты, мемлекет соған сай болу керек деп есептейді. Адамды тек табиғат туындысы деп қарағандар да сондай тұрғыда.

Осы бағытқа, жалпы типтік негізге Жаңа дәуір ойшылдарының көпшілігі жатады деуге болады. Әсіресе, олардың ішінде – мемлекеттің келісім бойынша пайда болу идеясын ұсынғандар. Адам табиғатын әртүрлі түсініктеріне қарамай оларда бір нәрседі бірдейлік бар: әр адам дербес автономды субъект, әркім өз ойларының, істерінің т. б. түпкі инстанциясы, яғни, ақырғы себебі, бірден бір иесі, авторы. Оларды әркім өзі таңдаған. Олардың нәтижелерінің, салдарларының, олар жақсы болсын, жаман болсын, барлық игілігіне де, зардаптарына да өзі жауапты, оларды өз мойнымен көтеруге тиіс.

Мемлекетті келісімнің нәтижесі деп қарайтын ойшылдар, әсіресе Гоббс, Локк, Руссо, тарихтың бастауында әр адам өзінше, басқалардан бөлек, қоғамсыз, мемлекетсіз тіршілік етті деп ойлаған. Гоббстың (1588–1679) айтуынша әркім өз бетінше жеке өмір сүруі кезінде де олардың төмен дәрежеде болса да ойлауы, тілі болса керек. Яғни олар адамдар. Бірақ адамдар бірігіп қауым болып емес, аңдар сияқты тіршілік етсе, оларда ешқандай міндет, борыш, әділеттілік, ар-ұждан сияқты тек қоғамда бола алатын нормалар болмайды. Біреудің мүддесінің екіншісінің мүддесіне еш қатысы жоқ. Әркім не істесе ерікті және ол үшін әділетті. Мұндай ахуалды Гоббс бәрінің бәріне қарсы соғысы деп, ертеден келе жатқан латынша мәтелмен (*Bellum omnia contra omnes*) анықтайды. Өйткені оның ойынша ондайда әр адам әр адамға жау. Осы тынымсыз жаулықта, соғыста адамдар бір-бірін алаңсыз жойып жібермеу үшін және тыныш жағдайда жақсырақ өмір сүру үшін олар келісіп қоғамдасуға, яғни ол үшін мемлекет құруға мәжбүр болған. Мемлекетті құру Гоббс үшін қоғамдасумен

бірдей. Ал оларды құру туралы келісімнің мазмұны мынандай: оған қатысушылардың барлығы өздерінің жеке ырықтарын біріктіріп бір ырық етуге келіседі. Әр қайсысы өз ырықын баз кешіп, ортақ бір ырыққа бас иеді. Ол ортақ ырықты белгілі бір адамдар тобына, не жеке біреуге тапсырады, не бәрі бірігіп шешетін болады. Оның барлығы нақты жағдайларға байланысты. Билеу тапсырылған топты, не бір адамды, оны орындаушыны Гоббс суверен деп атайды. Мемлекет жалпы адамдардың өмірін қорғау үшін құрылатындықтан, ал оның меншігі, еңбегі оның өміріне қажетті жағдайы болғандықтан оған қарсы әрекет келісімге жатпайды. Өмір сүруге құқық адамға табиғаттан берілген, ал табиғатты да, адамды да құдай жаратты, яғни ол құқықты түбінде құдай берген. Сондықтан суверен, яғни мемлекет басшысы тіпті заңды түрде сотталған адамның өзіне де өзін-өзі жаралауға, өлтіруге оның өміріне қарсы әрекеттерге қарсы тұрмауға, тамақтанбауға, денсаулығына керек дәрілерді қолданбауға әмір ете алмайды, – дейді Гоббс [5, 238 б.]. Адамдардың заңы табиғаттың заңдарын теріске шығара алмайды. Сондықтан ондай әмір болған жағдайда «адам оған бағынбауға ерікті. Гоббстың негізгі шығармасы «Левиафан» 1651 жылы жарық көргеннен кейін бұрын жойылған корольдік билік қайта орнаған кезде Гоббсқа қарсы орасан сындар мен шабуылдар күшейген. Өйткені ол өз қағидасымен шіркеудің корольдің билігі құдайдың жердегі орнатқан тәртібі деп келген уағызын теріске шығарды.

Гоббс мемлекет басқарудың үш қана формасы: монархия, демократия және аристократия болуы мүмкін дейді. Тирания, олигархия, анархия деген түрлер жоқ. Олар тек монархия, демократия, аристократияның басқаша атаулары. Басқару формасы қандай болған күнде де олар алғашқы келісімнің негізінде қызмет атқаруы тиіс. Ол келісім атазаң іспетті.

Гоббс, бірақ, заң шығарушы, атқарушы, сот сияқты биліктің үш тармағы жөнінде анық пікір айта қойған жоқ. Парламент күштерінің жеңіліс тауып, корольдік билік қайта орнаған кезеңнің қатал қаһары үлкен кедергі болды ма деп ойлауға болады. Сондай жағдайлардың ықпалынан болуы мүмкін екінші бір тұжырым оның өз қағидасына қайшы келеді: билік

мұнарасының жоғарғы ұшында отырған суверенге келісімді бұзды деп қарсы әрекет етуге болмайды, себебі ешкім суверенмен келісім жасасқан жоқ, оған қатысқандар тек бір-бірімен келісім жасасты.

Осындай қағиданың өзі, бірақ, сол дәуірдегі үлкен жеңіс еді. Оның түп қазығы болып тұрған тұжырым – мемлекеттің адамдардың өз туындысы екендігі, оның адамдардың өз табиғатына сай келу керектігі. Оның айтуынша азаматтық заңдар барлық қажетті іс-әрекеттерді қамти алмайды. «Сувереннің алдын ала әмірімен көрсетпеген әрекеттерді оның қарамағындағылар істеуге де, істемеуге де ерікті» [5, 239 б.].

Мемлекеттің Гоббс көрсеткен үш басқару формасының ішінде оның ойынша ең қолайлысы монархия. Демократияда көптеген келісулер, талқылаулар шешім қабылдауды тым күрделілендіріп жібереді. Монархтың билігі, егер ол, әрине, келісімді берік ұстанатын болса, ондай ыңғайсыздықтарды азайтады.

Мемлекеттің келісімдік табиғаты туралы идеяны алғаш жария еткен Гоббс еді. Ол идеяны ол өз кезіндегі өмірден алынған бай материалмен дәлелдеуге тырысты. Күнделікті тіршілікте адамдардың қылықтары мен пиғыларына мұқият көңіл аударсақ, олардың сыртқа тікелей көріне бермейтін іштей жаулығын көресің дейді ол. Мүмкін болғанша өз үйін берік қамалға айналдыру, кетіп қаларда құлыптау сияқты ең қарапайым қылықтардың өзінен бүркемеленген түрде үнемі барлығының барлығына қарсы соғысы жүріп жатқанын көреміз. Адамдардың табиғаты сондай. Сондықтан олар ешқашан мемлекетсіз күн көре алмайды.

Мемлекеттің табиғатын, оның пайда болуының себебін адамдардың өзара келісімінен көретін кейінгі ойшылдар Гоббстің кейбір демократиялық идеяларын ілгері дамытты. Уақыт жағынан оған ең жақын Д.Локк (1632–1704) еді. Англия буржуазиялық революциясының белсенді қайраткері, мемлекеттік істерге тікелей араласты, әрі оны рухани жағынан дайындаушылардың бірі.

Локктың ойынша да адамдар алғашқы кезде мемлекетсіз қалыпта болған. Бірақ қоғамдасуда болды. Олар бір-бірімен

жаулық қатынаста емес, керісінше өзара мейірбандық, көмектестік жағдайында болған. Өйткені олар табиғатынан солай. Табиғи жағдайда да адамдарға ойлау, зерде, тіл. т. б. адамға тән қасиеттер болған. Тіпті мемлекет шыққанға дейінгі қоғамдасуды да Локк табиғи қалып деп біледі. Яғни табиғи жағдайда барлығының барлығына қарсы соғысы болмаған және ол мемлекеттің шығуының себебі емес.

Мемлекеттің шығуын Локк меншікпен байланыстырады. Шаруашылықтың көптеген түрлері, меншік, шаруашылық қатынастар мемлекеттен бұрын болған. Алғашқы жағдайда адамдар теңдік қалыпта өмір сүрді. Табиғат адамдарды тең етіп жаратқан. Біреу қара күш жағынан артық болса, екінші біреу – ақыл, зерде, достық т. б. жақтарынан одан басым болуы мүмкін. Ендеше, олар түбінде жалпы бір теңдікте. Әркім өз еңбегінің нәтижесін меншіктенеді. Уақыт оза келе әркімнің қабілеті, жігерлілігі, іске құштарлығы, табандылығы т.т. қасиеттері мүліктік теңсіздікке, әлеуметтік артықшылықтар мен кемшіліктерге душар етуі мүмкін және солай болады да. Адамдар арасындағы мүліктік теңсіздік, әлеуметтік артықшылықтар әртүрлі қайшылықтар мен өзара соқтығыстарға, зорлықтарға әкеле бастайды. Локктың түсіндіруі бойынша мемлекетті осы жағдайлар қажет етті. Адамдар арасындағы қайшылықтарды реттеп отыратын, әркімнің өз еңбегінің нәтижесін бейбітшілік жағдайда өзі пайдаланып отыруын қамтамасыз ететін мекеме, орган қажет болды.

Дж. Локк ең жоғары суверен деп ұлтты түсінді. Қандай да болмасын биліктің көзі – ұлт. Ұлт қана мемлекет құра алатын субъект. Мемлекеттің құрылуы бұрыннан қалыптасып қалған тәртіп, нормаларды бекіту қажеттілігінен өзінен өзі дерлік ұйымдасады. Адамдардың көпшілігі оны құруға іштей келіседі. Айрықша дауысқа салып, талқыланып та жатпауы мүмкін. Яғни, ол келісім адамдардың өз арасындағы түсіністік. Сондықтан үкіметке белгілі біреулерді таңдап, олардың ырзашылығымен тағайындай алады. Бірақ, биліктігілер мен халықтың арасында келісім болмайды. Биліктігілер келісімнің тек құқықты екінші жағы емес. Мемлекет азаматтардың құқықтық теңдігін, бостандығын қорғауы қажет. Дж. Локк биліктің заң шығарушы

және атқарушы тармақтарын бөліп ұйымдастыру идеясын алғаш ұсынушылардың бірі. Ал сот ісін ол атқарушы биліктен бөліп қараған жоқ. Мемлекеттің ең қолайлы басқару формасы деп Локк конституциялық парламенттік монархияны атады. Яғни, монарх биліктің басында, халық заң шығарушы парламентті сайлайды, барлығы да заң бойынша іс атқарады.

Егер ағылшын ойшылдары келешек азаматтық қоғам туралы ілімін белгілі бір тәжірибенің негізінде өрбітсе, мысалы парламенттің алғашқы нышандары XIV–XV ғасырларда көріне бастаса, Еуропа жағдайында ондай тәжірибе ол кезде жоқтың қасында еді. Франция, Германия ойшылдарына өз топырағының негізінде белгілі бір концепциялық тұғырдан өрбітуге тура келді. Әрине, олар ағылшын революциясының тәжірибесін ескерді, Гоббс пен Локктың ойларымен таныс болды. Оларға да қатынас әр түрлі болғаны белгілі. Билеуші топтарда корольдік билікті қолдаушылық әрине түсінікті, екінші жағынан ағылшын парламенті армиясына моральдық тірек болар күштер де қалыптаса бастаған. Кромвель бастаған парламент күштері бел алып, 1649 жылы король Карл 1-ші жазаға тартылған кездің өзінде де революциялық күштер толық жеңіске жете алмай, кейін қарсы күштердің бітімгерлігімен аяқталды.

Тарихтың ең ерте кезіндегі адамдардың қоғамдасусыз, мемлекетсіз, жеке-жеке ешбір байланыссыз тіршілік еткені туралы Гоббс идеясын Ж.Ж. Руссо да (1712–1778) қолдады. Бірақ, бір бірімен ешбір байланысы жоқ адамдар арасында жаулық та, достық, мейірбандық та болуы мүмкін емес. Олар бір біріне жат. Олар да ойлауға қабілет, зерде бар, бірақ, әлі нашар дамыған. Қауымдасу болмағандықтан сөйлеу де жоқ есепті. Әркім өз мұқтажын өзі табады, олар әрине барынша қарапайым. Адамдардың табиғи айырмашылықтары, яғни біреудің күшті, екіншінің әлсіздеу, саналуан қабілеттердің әртүрлілігі олар үшін маңызы жоқ. Теңдік не теңсіздіктер олардан туындамайды.

Өзге жануарларға қарағанда адамдарда үнемі жетіле беруге қабілет бар. Мұқтаждықтары да әр түрлі болып дами беретіндіктен оларды қамтамасыз ету белгілі кезеңде мүмкін

болмай қалады. Жеке өндірудің өсуі белгілі бір шекке тіреледі. Руссоның ойынша, әртүрлі өскелең мұқтаждықтарына қажет әртүрлі өнімдерді енді оқшауланған әрекетпен таба алмау бірте-бірте бірлесіп, ассоциация құруға итермелейді.

Жеке, оқшау тіршілікте адамдар, әрине, еркін. Өз мақсатын, оны іске асырудың жолдарын әркім өзі анықтайды. Ол дербес, ешкімге тәуелді де емес, ешкімге үстем де емес. Ассоциация құруға ешкім де әрине ықыласты емес бостандығынан айырылғысы келмейді. Бірақ, қалайша өз бостандығынан айырылмай, қайта оны нығайта, әрі күштерін үдете алу керек?

Руссо қоғамдасудың адамдар күшін еселеп арттыра алатынына көңіл аударады. Жеке-жеке адамдар қанша болса да, ешқандай атқара алмайтын істі олар жай қара күштерін біріктіргенде орындай алатынын бүкіл тарихтан білеміз дейді ол. Аса ірі шаруашылық орындарын, ғимараттарды, суғару жүйелерін олар ерте замандардан-ақ орнатқан.

Егер оқшау, ешкімге тәуелсіз өмірге үйренген адамдарда белгілі бір ортақ мүдде болмаса, онда, әрине, ешбір бірігу мүмкін болмас еді. Және ортақ мүдделерден басқа әркімнің өзіндік мүдделері болмаса, онда да бірігу мүмкін болмас еді. Осы қайшылықтың екі жағы да бірігуді қажет етеді екен. Егер тек қана ортақ мүдделер болса, онда ассоциация бір-бірінен айырмашылығы жоқ кілең біреулердің жай ғана суммасы болып шығады. Ондай адамдардың бір біріне деген ықыласы да болмайды, олар бірін екіншісі өзінің өзгешелігімен толықтыра алмайды. Яғни мүдделердің жай абстрактілік бірдейлігі қоғамдасуға ықылас туғызбайды. Ол бірдейліктің екінші жағы – мүдделердің, жеке мақсаттардың әртүрлілігі ассоциация құруға құштарландырады. Адамдар бастапқы табиғатынан тек өзін сақтау, қорғау, өз мұқтаждығын ғана білетіндіктен өзімшілдеу. Әр тірі тәнде оның биологиялық мұқтаждығы ғана бар. Ондай өзімшілдіктің табиғи қалыпта ешқандай моральдік сипаты жоқ. Ол жақсылық пен жамандықтан тыс. Қоғамдасу да ол осы мұқтаждықтарынан алаңсыз бас тарта алмайды. Әлеуметтік қатынастарда да бұл түпкі принцип болып қала береді. Жекеліктің табиғи құқықтары туралы теория жақтастарының барлығы да осылай дейді. Адам табиғатынан

еркін, одан туындайтын мұқтаждықтарына сай талап ету әркімнің табиғи құқықтары. Ал табиғаттың өзін жаратқан құдай болса, онда адамды құдай осындай еркін етіп жаратқан. Оны теріске шығаруға жердегі күштердің ешқандай қақысы жоқ.

Қауымдасып мемлекет құру оған қатысушылардың ортақ мүддесі негізінде барлық жеке ырықтарды біріктіріп бір ырық ету, әрқайсысының өмірін, меншігін қауіпсіздігін қорғау, бейбіт жағдай жасау. Сонымен қатар әркімнің басқалардың мүддесіне нұқсан келтірмейтін өзіндік мүдделеріне сай әрекет етуіне жол беру. Нәтижесінде Руссоның айтуынша мұндай ассоциацияда әркімнің өз ырық жалпы ортақ ырыққа кіргендіктен ол өз бостандығын сақтайды, ортақ ырықта ол басқа бір ырыққа емес, өзіне өзі бағынады.

Сонымен бірге қоғамдасу арқылы адамдар көп артықшылықтарға қол жеткізеді. Олардың қоғамдық мұқтаждықтары мен оларға жетудің жолдары мен амалдарын шексіз дамыта алатын болды. Адамдар өзара қатынастарын түзуде құқықтарына сай міндеттер мен жауапкершіліктерді білетін болды. Моральдық жүйе қалыптасты. Ойлаудың өткірлігі, ауқымдылығы шарықтады. Оның универсалдық формалары танымдық процесті тереңдетіп, өрісін айрықша кеңейтті. Жеке-жеке адамдар бірте-бірте бірлесіп, халыққа айналды. Жасампаздық қабілеттер көркем өнер, саясат, құқық, дін, философия салаларын туғызды.

Бірақ, солармен қатар адамдардың өзіншілдіктері айрықша қарыштап, олардың арасындағы бәсекелестікті ғана емес, бұрын болып көрмеген өзара қайшылықтары мен өшпенділіктерді де дүниеге әкелді.

Ортақ ырық мемлекет азаматтарының, тұрғындарының бәріне бірдей тәртіп, нормалар, яғни жалпы заңдар болып орнығуы тиіс, оны азаматтардың барлығы қолдап, бекітуі қажет. Күнделікті істерде сол заңдарды нақты іске асырып, атқарып отыратын магистратуралар керек. Сот істері де солай.

Адамдардың ортақ ырық Руссо суверен деп атайды. Яғни, ешкімге тәуелсіз, өзіне өзі ие билік. Барлық мемлекет құрушылардың бірге билігі – мемлекеттегі негізгі заңдарды,

оның жалпы принциптерін суверен ғана бекітіп және өзгерте алуы тиіс. Ортақ ырықтың бірігуі оны құрғандардың бірауызды шешіммен ғана іске аса алады. Бір ғана дауыстың қарсы болуы оны іске асырмайды. Руссо мұнда мемлекет құрылуының принципін, түпкі ережесін ешбір іліксіз таза қалпында баяндап отыр. Бұл қалып ертедегі грек мемлекеттері сияқты өте шағын қауымдастықта ғана болуы мүмкін. Ең таза қалпында ол принцип тек ой жүзінде бір идеалдық жағдайды ғана ескереді. Сондықтан ол әр азаматтың ортақ ырықты іске асыруда тікелей қатысуын ескереді. Бұл жалпы идея осы түрінде оның ең негізгі «Қоғамдық келісім жөнінде немесе саяси құқықтың принциптері» деген еңбегінде баяндалған. Кейінгі бір еңбектерінде халық саны көп үлкен мемлекеттерде азаматтардың жоғарғы жалпы істерді орындауға тікелей қатыса алмайтынын ескеріп, ол үшін өкілетті органдарды құру керек екендігі туралы айтқан.

Барлық азаматтар құқықтық тұрғыдан тең, өйткені олар табиғатынан тең адамдар. Адамдар тумасынан еркін, бірақ неге олар бәрі де бұғауда? – деп сұрақ қояды Руссо. Олардың ортақ ырқын орындайтындар қалай билеуші мырзаларға айналып кетті? Яғни бағыныштылар бағындырушылар болып шықты? Қазіргі корольдер, монархтар, патшалар бірте-бірте үстемдік етушілер болып шығып, мемлекеттің бүкіл түпкі табиғатын өзгертіп, мазмұнын теріс айналдырып жіберді. Оған адамдардың жай халықтың өзінің де енжарлығы себепші болды. Мұны Руссо жаттану дейді. Жаттанудың мазмұны – адамдардың өз туыдысының өзіне қарсы, өзіне үстемдік ететін күшке айналуы, яғни барлығының шоғырланған өз ырқы өздеріне жат болып шықты. Халықтың сол ырқын билеуші белгілі бір топ, тіпті жеке бір адам иемденіп, өз ырқына айналдырады.

Руссо ешқандай күш қолдану, яғни зорлық құқықты туғыза алмайды дейді. Ешкім табиғатынан құл емес, бұл туралы Аристотельдің айтқаны дұрыс емес. Егер күштінің зорлығына бағынуға тура келсе, ол – қажеттілік, бірақ құқық емес. Құқық адамның өз табиғатынан шығатын өзіне тиістіні талап ету. Табиғатынан тиістісі – еркіндік, өз өмірін, меншігін, қауіпсіздігін өзінің табиғи талабы деп қабылдау, оларды басқа

ешкімнің иемденуіне қақысы жоқ. «Күшке мойынсұну, ол – қажеттілік актісі, – дейді Руссо, – ырықтың актісі емес; әрі кетсе, ол – амалсыздықтың шарасы. Қандай мағынада бұл міндет бола алады?», [6, 120 б.] «сонымен ешкімнің табиғатынан өзі сияқ-тыларға билігі жоқ болса және де күш ешқандай құқықты туғыза алмайтын болса, онда қандай да болмасын заңды биліктің негізі келісім ғана бола алады» [6, 121 б.]. Сувереннің негізгі қамы – ортақ игілікті сақтау, қорғау. Ал ол не? Ол өмір сүруді, өмір сүруге қажет нәрселерді ғана қамтамасыз ету емес, олар құлдық жағдайда да бола алады. Ортақ игілік – мемлекет мүшелерінің барлығының еркіндігі. Өз әрекеттерін шектейтін құрсаулар болмаса, адамдар өз өміріне қажет нәрселерді өздері өндіре алады. Тұтас бір халық не үшін корольге, монархқа немесе бір топқа құлдыққа енуі керек, егер олар еркіндік жағдайды қамтамасыз етпейтін болса? Күн көруге қажет нәрселерді биліктегілер халыққа бере алмайды. Керісінше, халық оларды асырайды. Құлдық бұл тұрғыда халыққа ештеңе бере алмайды, яғни оның заңды билік бола алатын ешбір негізі жоқ.

Сувереннің мүшесі ретінде әр мемлекет мүшесі, яғни оны құрушы жалпы заңдарды өзгертуге, бекітуге қатысады, бұл тұрғыдан ол – азамат, ал заңдарға бағынушы ретінде оның қоластындағы, барлық мүшелер бірге – халық, бейбіт жағдайда – мемлекет, азаматтық қоғам, басқа мемлекеттерге қатынаста – тұтас бір субъект, яғни жеке адамның басқалармен қатынасындағы субъектілігі сияқты қызмет атқарады. Әр мемлекет құқық тұрғысынан басқа мемлекеттермен қатынаста тең, еркін субъект. Ал іс жүзінде ондай теңдіктің болмай жатқанын Руссо біледі де, айтқанда: мәселе олардың, жалпы адамдардың түпкі табиғатынан туатын тиісті қатынастарында. Адамдардың табиғатынан басқаға билігі бола алмайтыны сияқты, халықтар құратын мемлекеттер де сондай болуы тиіс.

Қоғамдасудың нәтижесінде адамдар өзін сақтаудың инстинкттерін әділеттілікпен, құқықтылықпен, теңдік ұғымдарымен ауыстырды, яғни белгілі бір мағынада табиғи мақұлықтан адамдық деңгейге көтерілді.

Руссоның айтуынша, егер халық жоғарғы суверен ретінде негізгі заңдарды анықтап отыратын болса, басқару формасы-

ның қандай болғаны маңызды емес. Егер монарх сол заңдарды орындап, соларға бағынып отыратын болса, ол да заңды. Онда монарх өз үстемдігін құрушы тиран, тек өз мүддесіне ғана қызмет ететін деспот емес, халықтың жалдап алған ең жоғарғы қызметшісі.

Бұл идеялар абсолюттік монархия әлі үстем Францияда, тіпті демократиялық республика болып отырған Женевада да орасан зор ашу-ыза туғызды. Автор қудалауға түсті. Парижде парламенттің шешімімен «Эмиль», Женевада «Қоғамдық келісім...» өртелді.

Барлық азаматтардың біріккен ортақ жалпы ырқы – суверен тек өзіне, суверенге қатысты мәселені шешеді. Яғни бүтін ырық бүтін ырықтың мәселелерімен айналысады. Ал оларды нақты орындау, нақты мәселелерді, соның ішінде жеке адамдарға қатысты шешімдерді атқарушы билік шешу керек. Олар, магистратуралар, немесе үкімет сайланған немесе тағайындалған жалдамалы қызметкерлер.

Жеке адамдар жалпы суверендік істерден басқа өз жағдайын өздері жасауға тиіс. Олардың осы жеке мүдделері және үкіметтің атқару қызметтері де өз ауқымын кеңейтуге ұмтылады. Бұл, әрине, жалпы Сувереннің қызметіне қайшы. Сондықтан осындай әрекеттер Сувереннің өзінің кейбір жағдайларда жоғалу қаупін туғызады. Әсіресе, бұл үкімет, атқарушы биліктің экспансиясы жағынан тууы мүмкін. Басқаша айтқанда, жалпы ортақ мүддеге жеке, өзімшілдік мүдделер жағынан үнемі белгілі қауіп бар.

Өмірді, қоғамдасуды демократиялық жолмен құру идеялары неміс топырағына біршама кейін келді. Англиядағы, Франциядағы революциялық өзгерістер, оларды әлеуметтік ойда дайындаған ойшылдардың идеялары, әрине, Германияда да жаңғырық тауып жатты. Бірақ, әлеуметтік өзгерістерде ол әлдеқайда кешеуілдеп қалған болатын. Әсіресе, Ұлы Франция революциясының дүмпулері Германияда рухани шарықтаушылық сезімдерін, ой жүйелерінің өрістеуін туғызғаны мәлім. Бұл неміс классикалық философиясында ең айқын көрініс тапты.

Қоғамдық өзгерістер мен құрылымдарды басқа, сыртқы ықпалдардан емес, адамдардың өз табиғатынан түсіндіру бағы-

тының басында И. Кант (1724–1804) тұрды. Егер Гоббс, Локк, Вольтер, Руссо т. б. Еуропа ойшылдарының социологиялық, саяси идеялары философиялық ойлармен біршама ғана әріптесіп жүрсе, И.Кант олардың түп негіздерінен қарауға тырысты. Мемлекеттің келісімдік табиғаты идеясын ұсынғандардың басты принциптерін: адамдардың алғашқы табиғи жеке-жеке өмір сүру қалпын, келісім-шарттарын, оның негізгі нәтижелерін Кант та қолдады. Ол әсіресе, Руссоның көзқарастарын дұрыс деп есептеді. Адамдардың табиғи құқықтарына заңдар жүйесіндегі жеке бас құқықтары саласы сәйкес келеді дей отырып, ол адамдардың бұрынғы табиғи қалпына қоғамдық емес, азаматтық қалыпты қарсы қояды. Ең алғашқы осы өзгерістің қалай болғанын біз енді біле алмаймыз дейді ол.

Гоббс, Локк т. б. сияқты Кант та адамдардың түпкі табиғаты туралы идеяны қолдайды. Және оның не нәрсе екендігін метафизикалық, жалпы философиялық тұрғыдан зерттеулер жүргізді. Ол негізгі мәнінде ешқашан өзгермейді. Канттың қағидасы бойынша адамның осы түпкі табиғаты – еркіндік. Адамдар тарихта әртүрлі жақтарда қанша өзгерістерге ұшырамасын, бірақ негізгі мәнінде өзгермейді. Басқа жануарлардан өзінің түпкі өзгешелігі сақтала береді. Еркіндікті (басқаның мойындатуға деген ықпалынан тәуелсіздігін) логикалық танымдық қисын тұрғысынан түсіну мүмкін емес, өйткені, себеп-салдарлық схема заңымен сыйыспайды. Ол жалпы ақыл заңымен сай басқалардың да еркіндігімен сәйкестікте бола алатындықтан әр адамның ең алғашқы табиғи құқығы. Әрине, ол адамзат тегіне жататындықтан.

Еркіндік өз ырқының сыртқы әрекеттік көрінулерінде мүмкін болып тұрған түрлі максималардың ішінен белгілі бір мазмұнды ақылында, зердесінде қалау, таңдай алу қасиеті: Таңдау – ақыл немесе зерденің қасиеті, бірақ сезімдер, дәлірек айтса, құштарлықтың қасиеті емес.

Кант практикалық зерде (разум) ілімінде зерденің негізгі принциптері онда қашаннан бар, ол принциптерсіз зерде болмайды, яғни ол принциптер бастапқы, тәжірибе атаулыдан алаңсыз тәуелсіз, ешбір тәжірибеден туындамайды, олардан бұрын, априорлық принциптер. Егер жаратылыста-

ну ғылымдарында тәжірибеден бұрын, зерденің о бастан бар бүкілжалпы ұғымдары мен принциптері бар деген болсақ, практикалық зердеде бұл әсіресе анық, – дейді ол. «Практикалық зердеге сында», әсіресе «Мінез-құлық метафизикасында» ол зерденің заңдарының шығу көзі мен мүмкіндіктері жөнінде біз тіпті сауал қоя алмаймыз, тек зерденің өзі сондай дей аламыз. Мүмкін, сол заңдардың өзі зерде жүйесін құрайтын болар. Зерде үшін ең алғашқы, басқа принциптерінің бәрінің негізінде жатқан, оның атқаратын барлық функцияларының түп қазығы – осы еркіндік. Осы зердеде ғана біз оның барлық мазмұндарын, элементтерін, әсіресе әртүрлі сезімдік әсерлер мен жан құбылыстарын қалауымызша сан түрлі тәртіпке, ұғымдарымыз бен принциптерімізге сай жүйелеп немесе жүйелей алмай да жатамыз.

Мемлекеттің келісімдік табиғатын ұстанатын ойшылдар үшін еркіндік ұғымы, әрине, ең бастапқы. Бірақ, Кантқа дейінгі ойшылдар оның мағынасын ең жалпы, күнделікті қолданыстық деңгейде ғана айтып, оның мағынасы онсыз да белгілі сөз ғой дейтіндей жол-жөнекей тоқталмай өтіп кетіп жүрді. Гоббс еркіндікті тіпті біздің жалған адасушылық әсеріміз, ал шынында тек қажеттілік қана бар деген мағынада айтып кетті. Руссо еркіндікті адамның о бастапқы табиғаты деп білгенмен, ол жөнінде: Мен философ емеспін, сондықтан ол жөнінде метафизикалық шытырман талдауларға бара алмаймын деген. Кант болса, практикалық өмір метафизикасының бүкіл тұтас жүйесін осы ұғымынан өрбітті. Зерденің басқа априорлық принциптері мен ұғымдары екінші орында. «Еркіндік ұғымы, – дейді Кант, – зерденің таза ұғымы, сондықтан да ол теориялық философия үшін трансцендентті, яғни оған болуы мүмкін тәжірибеде ешбір мысал сай келе алмайды, олай болса бізде болуы мүмкін ешқандай да теориялық танымның пәні бола алмайды және біз үшін конститутивтік емес, тек реттеушілік принцип ретінде маңызы бар, атап айтқанда спекулятивтік (тек таза ойлаудың аясында) зерденің сезімдік ұмтылыстарды анықтайтын эмпирикалық жағдайлардан тәуелсіз және таза практикалық зерденің себептілігінің және адамгершілік ұғымдар мен заңдар бастау алатын таза ырықтың бар екендігінің

заң ретінде көрінетін практикалық түпкі тұжырымдарының көмегімен айқындайды [7, 264–278 бб.].

Канттың ойынша зерденің ұғымдары мен принциптерін таза деу сезімдерден таза, тек логикалық дегенді білдіреді. Ендеше біріншіден, сезімдер дүниесінде еркіндік бола алмайды; екіншіден, сол кездегі философтар – Кант та солай – ойлауды негізінде тек таным деп есептеуге бейім. Философия бұл тұрғыдан тек ғылым, өз алдына дербес рухани қызмет емес; үшіншіден, Кант осы тұрғыдан ойлауды, зердені жаңа нәрселер тудыратын, өмірде әлі жоқ жаңа құбылыстардың идеяларын тудыратын творчестволық қызмет деуден алыс. Сондықтан да ол еркіндік ұғымын конститутивтік (жасампаздық) емес, тек реттеуші (регулятивтік) принцип деп отыр. Еркіндік идеясы олай болса жаңалық әкелуге емес, зерденің заңдарының шеңберінде ғана таңдаулар жасауға, бағыттауға қызмет етеді. Ойлауды тек адамның танымдық қызметі деу, оны тек өзінен тысқы объектіні бейнелеу деп түсінуден шығады. Кантта априорлық зерделік формалар туралы мәселенің орны басқа солай дей тұра Кант еркіндікті сипаттауында оны жасампаздықтың бастауы сияқты көрсетеді. Оның сипаттауы бойынша еркіндік зерденің түпкі принципі ретінде ойлауды белгілі бір нормаға бағындырып, шектеуден гөрі, яғни бар объектіні бейнелеп, қайталаудан гөрі өмірде жоқ, бірақ, болуға тиіс бір нәрсені атқаруға бағыттайды. Еркіндік практикалық зерденің түпкі принципі ретінде сырттай әрекетке ауысу сәтінде өзін жария етеді, яғни тілекке қабілет түрінде. Тілекке қабілет зерденің қабілеті ретінде сезімділікті емес. Сезімділік (әртүрлі құмарлықтар) адамның таңдауына белгілі бір түрде әсер етеді, бірақ, әйтседе іске асыруға ұмтылыс түбінде бәрі бір зердеден туындайды. Канттың ойынша практикалық зерденің ойлауда басты болатыны – іс-әрекеттерге тартатын барлық ұмтылыстар осында туындайды. Яғни, ойлаудың түкпірінде туындайтын тілектер іс-әрекеттерге, оларды іске асыруға құштарлық олардың соны тілеушінің өмірінде әлі жоқ екендігінің көрінісі. Керек нәрсенің идеалдық бейнесінің болуы адамды алаңсыз қанағаттандыра алмайды. Ал сол бейнесін реалдыққа, яғни бар нәрсеге, болмыстыққа айналды-

руы тиіс. Олай болса, Канттың бұл жерде сипаттап отырғаны шын мағынасында творчестволық процесс, тек бейнелеу ғана емес. Сондықтан да практикалық зерде спекулятивтік зердені өзінің құрамды бөлігі етіп тұрады. Мазмұны жағынан осындай творчестволық қызметті Кант, бірақ, жасампаздық процесс дей алған жоқ. Солай бола тұра осы еркіндік идеясын билік етудің шығар көзі деуге ол өте жақын келді.

Осылай шешуші қадамды бір жағынан жасай отырып, екінші жағынан сәл тоқтап қалды. Кантты еркіндікті ғылыми тұрғыдан тану мүмкін емес деуге мәжбүр етті деп ойлаймын. Өйткені, Канттың ойынша, ғылым, таным процесі таным объектісін себептілік принципінің тұрғысынан түсіндіреді. Ол принцип бойынша әр нәрсенің болуының себебі я өзі, я басқа бір нәрсе. Өз себебі өзі болған күнде де адамның осы сәттегі қалпы оның істерінің, шешімдерінің себебі болып тұруы тиіс. Бірақ, адамның осы сәттегі қалпы оның сол сәттегі іс-әрекеттерін, шешімдерін түсіндіруге негіз бола алмайды.

Сондай априорлық заңның бірі, мысалы: «Бүкілжалпы заңдық күші бола аларлық максимаға сай әрекет қыл» [7, 264–278 бб.].

Әрине әркім өз максимасын өзі таңдай алады, олар іс жүзінде әртүрлі әрі көп жағдайда адамдардың табиғи өзімшілдігінен де туып жатады. Айтылған заң зерденің принципі ретінде өзімшілдікті алаңсыз теріске шығару емес, оған белгілі бір шек қою.

Егер еркіндікті адам зердесі табиғаттан, өзінен тыс әлемнен ала алмайтын болса және ол зерденің түпкі табиғаты болса, онда бұл зерденің өзімен бара-бар қасиет. Еркіндік бар болса ғана зерде бар, зерде бар болса адам бар. Адам, ол тек тірі тән ғана емес қой! Зердесін жоғалтқанда тірі тән адам болудан қалады.

Яғни еркіндік адамдарда кейде болып, кейде болмайтын кездейсоқ көп белгілерінің бірі емес. Еркіндік жоғалғанда адам да жоғалады. Тек еркін таңдаудың негізінде пиғылдар мен мақсаттар пайда бола алады. Өйткені пиғылдар не нәрсені жеке адам өзі үшін ең құнды, ең бағалы деп түсінуіне байланысты. Адамдардың сезімдері мен эмоциялары оның ең баға-

лы деп қабылдайтын нәрсесіне байланысты. Егер мысалы, ең қымбат нәрсе тірі болу, тірі қалу деп қабылданса, ондай адам сол үшін барлығын да құрбан етуі ықтимал. Тарихтан белгілі: Нюрнбергте адамшылыққа қарсы қылмыс жасады деген айыптаумен сотталған Гитлер фашизміне қызмет еткен генералдар: егер концлагерлер құрып, онда адамдарды жаппай азаптап өлтіргенде жоғары биліктің бұйрығын орындадық, олай етпесек біздің өзімізді жоятын еді деп ақталуға тырысқаны белгілі. Яғни өз өмірін сақтау үшін басқалалардың бәрін де өлтіруге болады екен.

Яғни адамның жалған таңдауы. Өз таңдауының қандай екендігіне байланысты әрбір адам басқалардың алдында да, өз ар-ожданының алдында да жауапты, өйткені таңдау сенің еркін болғандықтан оның әлемдегі жалғыз иесі, тек сен өзіңсің. Оның артында басқа ешбір себеп, фактор жоқ.

Осы көзқарасты белгілі дәрежеде ХХ ғасырда дамытқан Ж.П. Сартр болды. Ол әрбір адам өзі өзінің жобасы, әркім ол жобаны өзі еркін таңдаған, адам еркін ғана емес, ол еркіндікке байланған, ол өзін таңдамаған күнде де таңдайды, өмір сүру өз мәнінен бұрын және өз мәнін өзі таңдайды және сол үшін жауапты дейтін ойларды дамытты. Бірақ, Сартр Канттың еркіндік тек зердеге, яғни логикалық ойлауға тән дейтін тұжырыммен келіспейді, таза ырық идеясы да онда қолдау таппайды. Оның ойынша пиғылдар мен мақсаттар еркін таңдаудың нәтижесі, адамдар алдымен мақсаттарды таңдайды, ал сезімдер мен құмарлықтар мақсаттар мен пиғылдардың көрінісі. Ырық осылардың сыртқы іс-әрекеттерге өту алдындағы ақырғы форма. Ол қабылданған мақсатқа жетудің жолдары мен амалдарын да қарастырып, оған деген интенция (ұмтылыс, тілек).

Практикалық зерденің о бастан түпкі бастауы еркіндік болғандықтан адамдар құрған өз дүниесінде моральдық ұғымдар міндеттейтін заңдар түрінде, яғни бар дүниенің бейнесі емес, болуға тиісті қылықтарды талап ету түрінде көрінеді. Оларды ол категориялы императив» (бұлжымас әмір) деп атады. Ол ұғымдар немесе моральдық категориялар: адамгершілік, борыш, әділеттілік, жақсылық, ізгілік, мейірбандық, теңдік, қажеттілік т.т. Олар әдет-құрып, мінез-

құлық саласын қамтиды. Адамдар таңдауға қабілетті ерікті болған жағдайда ғана олар бір-біріне осындай талаптар қоя алады. Егер ол сыртқы бір қажеттілік (мысалы, табиғат заңдары немесе құдіретті жаратушы бар болып, соның әмірі арқылы ғана әрекет ететін болса, оларға ешбір талап қоюға болмас еді. Онда олар сыртқы себептердің салдары ғана, дәлірек айтса, ішкі де (мысалы өз тәнінің мұқтаждықтары) себептерден әрекет ете алатын болса. Мінез-құлық нормалары этикалық және заңдық екі саладан тұрады. Заңдық нормалар немесе тәртіптер жалпы заңдылыққа сай сыртқы әрекеттерді талап етеді. Олар көбінесе мемлекеттің орнатқан тәртібі түрінде бекітіледі. Бұлар қажет болса, күш қолдану арқылы іске асып жатады. Сондықтан ондай заңдар адамдарға сырттай таңылған, олардың тарапынан іштей илануын күте бермейді. Тек оларды орындауды талап етеді. Әрине мемлекет азаматтардың оларды іштей қолдап, илану арқылы орындағанын күтеді, солай болғанына мүдделі. Бұл заңдар әсіресе шын әділдікке, халықтың көпшілігінің көңілінен құптау тапса, оңайырақ іске асары хақ. «Табиғат заңдарынан өзгеше бұлар моральдық заңдар деп аталады. Тек сыртқы іс-әрекеттерге және заңдылыққа сай екендігіне қатысты болса, олар юридикалық заңдар деп аталады, егер ол заңдардың іс-әрекеттердің өздерінің анықтаушы негіздері болуы талап етілетін болса, олар этикалық деп аталады. Юридикалық заңдарға қатысты еркіндік тең сыртқы іс-әрекеттерде қолданылатын еркіндік; ал екіншілеріне қатысты еркіндік зерденің заңдарымен анықталатын болғандықтан ырықтың сыртқы да, ішкі де қолданысының еркіндігі [7, 133 б.]. Осы екі сала да моральды құрайды. Олардың айырмашылығы: этикалық заңдар іс-әрекетті борышқа, ол борышты іс-әрекеттің пиғылына айналдырады; этикалық әрекеттің борыштан басқа пиғылы болмайды, ол борышты орындаудан басқа ешбір басқа нәтижеге ұмтылмайды. Этикалық әрекетте заңның өзі мақсат болып тұруы керек. Моральдық заңдар тәжірибеден тұмайтын, қайта тәжірибенің өзін тудыруға бағытталғандықтан адамгершілік парызды орындауда ешбір кедергілермен ақталуды мойындамайды. Оларды орындауға мүмкіндік жоқ болып тұрса да, орындауға ұмтылу қажет. Егер адам

мүмкіндіктердің жоқтығына қарамай парызды орындауға барлық күшін жұмсап, жеңіліс тапса да, оны ақтауға болады. Мәселе әрекет жасауда, ол нәтижеге жете алды ма, негізгі емес. Әрекеттің өзі мақсат.

Канттың ойынша адамдар арасындағы келісімнің алғашқы нышандары азаматтық қалыптан әлдеқайда ертерек құрыла бастаған болуы керек. Ертедегі қауымдық, әлі мемлекеті жоқ құрылымдарда бірігіп тіршілік етудің жалпы шарттары пайда болады. Бірақ, олар әлі адамдардың ондай бірлігін халық ете алмайды. Яғни олар әлі азаматтық қалып емес. Азаматтың жағдайға әкелетін шарттары басқаша. «Халықтың өзінің сол арқылы мемлекет болып құрылуының, атап айтқанда мемлекет идеясының заңды екендігін мойындататын акт – алғашқы келісім, ал оның мазмұны бойынша (om nesetsinguli) халықтың құрамында сыртқы бостандықтан бас тартып, бірліктің, яғни мемлекет (universi) деп қаралатын халықтың мүшесі болып сол сәтте-ақ қайта иелену, және мемлекет немесе мемлекеттегі адам белгілі бір мақсат үшін өзінің табиғи бостандығының бір бөлігін құрбан етті деуге болмайды; заңға негізделген тәуелділіктің ауқымында, яғни құқықтық жағдайда өз бостандығын толық деңгейде қайтып алу үшін заңға негізделмеген, тағылық бостандықтан алаңсыз бас тартты, себебі мұндай тәуелділік оның өзінің әмір етуші ырқынан туындайды» [7, 120–121]. Яғни алғашқы келісімді түсінуде Кант Руссоға жақын. Бірақ ол азаматтық жағдай туралы келісімге дейін басқаша келісім болған дейді. Азаматтың қалып туралы келісім бұрынғы ортақ тіршіліктің әлі міндетті емес шарттарын міндетті заңдарға, сыртқы (ресми) құқықтың ережелеріне айналдырады. Мұндай бірлік мемлекет деп аталады. Осы актінің нәтижесінде жеке-жеке ырықтар ортақ бір ырыққа, суверенге айналады.

Бұдан шығатын ең табиғи тұжырым – жоғарғы билік қашанда болсын, тек Ортақ ырыққа, яғни суверенге тиісті. Суверен ол – халық. Кез-келген бірліктер адамдарды халық ете алмайды. Әртүрлі шаруашылық, т. б. мұқтаждықтардан адамдар әртүрлі ұйымдарға бірігуі мүмкін. Бірақ олар бірігуді қажет қылған мұқтаждық жоғалғанда тарқап кетеді. Адамдардың мемлекет құрып халыққа айналуы таза практикалық зерденің

түпкі идеясынан шығады, яғни категорияларық императив. Ол әрі жалпы, әрі қажетті идея. Бұдан туындайтын мемлекеттің формасы – мемлекеттің түпкі табиғаты, мемлекет атаулының бірден бір формасы.

Канттың осы соңғы қорытындысы мемлекеттің келісімдік табиғаты идеясын ұстанушылардың басқа өкілдерінде жоқ. Қазіргі тілмен айтқанда оны мемлекеттің демократиялық құрылымы дер едік. Кант оны азаматтық қалып дейді. Қандай да болмасын басқа формалар мемлекеттің шын табиғатынан ауытқу болады, ал кейбір басқару формалары оған тіпті қарама-қарсы. Ең қарсы форма – деспотиялық басқару, Канттың айтуынша, әкелік деп аталып жүрген форма, басқаша оны патерналистік дейді. Мұндай басқару билеуші қарамағындағыларға әкенің балаларына билік жүргізгеніндей: қарамағындар әлі жетілмеген, ненің игілік, жақсы, ал ненің жаман екенінен әлі хабары жоқ секілді қатынас жасайды. Мұнда қарамағындағылар бар, бірақ азаматтар жоқ. Қарамағындағылар – бағыныштылар, оларда ешқандай құқық жоқ.

Канттың теориясында шын басқару формасы – отандық, патриоттық. Онда азаматтар – мемлекеттің мүшелері, яғни ортақ ырыққа қатысушылар. Олар мемлекетті құрушылар. Олардың барлығы бірге мемлекет. Азаматтар тек өздері құптаған заңдарға ғана бағынуы тиіс. Азаматтар – заң шығарушылар, немесе заң шығарушы билікті құрушылар, яғни сайлаушылар. Заңдар әр азаматтың ортақ мүдделерге, басқалардың бостандығына зиян келтірмеуге ғана шек қоюға тиіс. Ал оның шеңберінде әркімнің еркін әрекет етуіне кеңістік болуға тиіс. Яғни заңдар барлық азаматтардың іс, қызметтерінің, белсенділігіне қажет ең бастапқы негіздерді анықтайды. Олар барлығына бірдей, тең болуы қажет. Ал ол бастаулардан әркімнің белсенділігі, яғни таланты, жігері, ынталығы, табандылығы, әрине, әртүрлі бола беретіні анық, яғни іс жүзінде адамдар бірдей емес. Ендеше олардың қоғамдық, экономикалық, саяси т. б. жағдайлары, деңгейі нәтижелері әртүрлі болатындығы түсінікті. Заң негізіндегі теңдік адамдарды барлық жағынан бірдей етуге мәжбүрлей алмайды. Бастапқы ортақ жағдайлар ғана бірдей, тең бола алады. «Со-

нымен, – дейді Кант, – тең құқықтық деп қаралатын азаматтық қалып төменгі үш априорлық принципке негізделген:

- 1) Қоғамның әр мүшесінің адам ретіндегі еркіндігі;
- 2) Оның қарамағындағы (подданный) ретіндегі әркімнің әрбір басқамен теңдігі;
- 3) Әрбір қоғам мүшесінің азамат ретіндегі дербестігі.

Бұл принциптер құрылған мемлекеттің шығарған заңдары ретінде ғана емес, таза зердеден шығатын адамдардың жалпы сыртқы құқығының принциптеріне сай келетін тек солардың негізінде ғана мемлекеттің құрылуы мүмкін болатын заңдар» [7, 236, 237 бб.].

Сонымен Жаңа дәуір ойшылдары әсіресе философиялық еңбектерінде демократиялық қоғамның басқару формаларының, жалпы оның құрылымына қатысты идеяларды жан-жақты дерлік өрбітті. Олар биліктің бір-біріне тәуелсіз үш тармағы (заң шығарушы, атқарушы, сот) туралы ойларды да ұсынды. Мемлекеттің басқару формаларының оның (мемлекеттің) түпкі мәніне (бүкіл жалпы ортақ ырыққа) тәуелді болуы, сәйкес келуі идеясының философиялық мазмұнын ашты.

3 МЕМЛЕКЕТТІҢ БАСҚАРУ ФОРМАСЫНЫҢ АДАМ МӘНІНЕ НЕҒҰРЛЫМ САЙ ФОРМАСЫ ЖӨНІНДЕ (Маркстік теория)

Мемлекет мәселесіне байланысты концепцияларда маркстік қағида айрықша орын алады. Әуелі оның негізгі ерекшелігін жәй атап қана өтсек, 1-ден мемлекеттің шығу көзін адамдар қоғамымен байланысты қарайды; 2-ден адамдар қоғамын, оның ішінде мемлекетті, жалпы тарихты материалистік тұрғыдан түсіндіруге бағытталған; 3-ден мемлекеттің жалпы табиғатын күшпен, тек үстемдікпен, зорлықпен байланыстырады. Ең соңғы ерекшелік, меніңше, марксизмнің басқа тұжырымдарының жалпы дүниетанымдық негізі. Оның себебі марксизм адамдардың ойлауын, қоғамын, мемлекетін, жалпы қоғамдық құбылыстарды, тарихты материалистік тану тұрғысында түсіндіреді.

Ең алдымен бұл тұрғыдан адамзат тарихының шығуы, өзгерістері, дамуы экономикалық мұқтаждықтардың ықпалынан болады. Ғылыммен, дінмен, философиямен, көркем-өнермен т. б. рухани қызметтермен айналыспас бұрын адамдарға күнкөріске қажет өнімдер керек, суықтан, ыстықтан қорғану үшін киім, баспана керек, ал олардың бәрін жасау, өндіру қажет, өндіру үшін құралдар жасай алу керек т.т. Мұның барлығы, әрине, ешбір дау туғызбайтын қарапайым фактілер. Өндіруден басқа функциялардың барлығы белгілі дәрежеде жануарларда да бар. Сондықтан марксизмше тарихтың, қоғамның, адамның пайда болуы осы өндірістен бастау алады. Өндіріс ол – материалдық, я экономикалық процесс. Себебі, ол адамдардың тікелей өмірлік мұқтаждықтарын өтейді. Ол процесстің екі жағы бар: өндіргіш күштер – өндірісті іске асыратын адамдар және олардың арасында пайда болатын өндірістік қатынастар. Екі жақтың тұтасқан бірлігі – мате-

риалдық игіліктерді өндіру тәсілін құрайды. Адамдардың, олардың қоғамының материалдық негізі осы. Материалдық негіз өзгерсе, қоғам да өзгереді. Мұнда Маркс материалдық өнімдер өндіру адамдардың өмір сүру мұқтаждықтарынан шығаратын сияқты көрінеді. Бірақ, ол мұқтаждықтар тек қана биологиялық мұқтаждықтар емес қой! Адамдардың тек тәнінің мұқтаждықтарының өзі биологиялық қалпын енді өзгерткен. Жаңа биологиялық, тікелей тәндік мұқтаждықтар жануарларда өндіріс процесін туғызбайды. Адамдарда даму процесінде пайда болған мұқтаждықтар енді көбінесе идеалдық, тіпті рухани сипатта. Және олар белгілі бір материалдық процестердің бейнесі емес.

Бірақ, Маркстың айтуы бойынша өз өмірін қоғамдық өндіру процесінде адамдар өзара белгілі бір қажетті, олардың өздеріне тәуелсіз қатынастарға, өндірістік қатынастарға, түседі, ал бұл қатынастар қоғамның экономикалық базисі, олардың үстіне – саяси, философиялық, діни, моральдық, яғни идеологиялық қондырмалар орнайды. Экономикалық базис немесе өндірістік қатынастар – қоғамдық болмыс, ал қоғамдық сананың формалары сол болмысты бейнелейді, ендеше оларды осы болмыс тудырады. Болмыс өзгерсе, соған сай сана да өзгереді. Идеалдық нәрсе, адамдардың болмысының бейнесі, туындысы, көшірмесі. Идеалдық ол адам басына өткен, сонда өзгертілген материалдық. Маркстік материалистік көзқарас бойынша ойлау, сана тек қана бейне, объектінің суреті, көшірмесі, ал егер онда бір творчестволық сипат болса, ол ойлаудың түпкі табиғаты емес, оның түпкі табиғаты – материалдың процестерді, объектілерді идеалдық түрде қайталау. Маркстың тарихты материалистік тұрғыда түсіну туралы теориясына осы жолдардың авторы бұрынғы орыс тілінде шыққан еңбектерінде (*) сыни талдаулар жасаған болатын. Яғни менің қорытындым бойынша, бұл теория ақиқаттан алыс, адасушылық. Себебі, адамдар іс-әрекеттері тарихты құрайтын болса, ол іс-әрекеттерде қоғамдық болмыс олардың санасынан, жалпы ойлауынан бұрын бола алмайды. Керісінше, қандай да болмыстық форманы адамдар өз құндылықтарына, мүдделеріне, мақсаттарына сай түзеді. Әрине, ол құндылықтар қаншалықты дұрыс және қаншалықты

дұрыс түзіледі, ол – басқа мәселе. Адамдардың сыртқы қимыл-әрекеттерінің нәтижелері көбінесе материалдық, заттық формада көрінеді. Жұмыстағы құрал-саймандардан бастап, сан түрлі құрылыстар, ғасырлар бойы салынған қалалар, жазылған кітаптар, музыка, дыбыстық сөйлеу, театрлық қойылымдар т.т. Осындай қимыл-әрекеттердің заттық қалыпқа ауысқан түрін Маркстың өзі де болмыстық форма деп атаған. Жұмысшы тарапында белсенді қимыл түрінде болған нәрсе енді тыныштық қалпындағы заттық қасиеттерге, болмыстық формаға ауысады дейді, – ол «Капиталдың» бірінші томында. Сол томда ол: ең нашар архитектордың ең шебер арадан айырмашылығы – үйді салмас бұрын ол оны, үйді, өз басында, яғни идеалдық түрде түзеді дейді. Идеалдық форма, ендеше, үнемі алда жүреді. Ерте заманда пайда болған тас балтадан бастап қазіргі ракеталарға дейін олардың идеясы біреудің немесе бірлеудердің басында тұңғыш рет пайда болды. Ол идеялар өмірде бар балта мен ракетаның ойдағы бейнесі ретінде туындамайды. Біздің ойларымыз, ұғымдарымыз, идеяларымыз өмірде бар нәрселердің ғана көшірмесі болатын болса, онда ойлаудың біз үшін қажеттілігінің өзі шамалы болған болар еді. Ойлаудың негізгі атқаратын қызметі тек бейнелеу деп есептеу («Ленинская теория отражения») үлкен қателік, өйткені ойлау дүниедегі бар нәрселердің ғана бейнелеуі болса, онда тіпті адамзат тарихы мүмкін болмас еді. Ол тек бар нәрселерді қайталау болған болар еді.

Материя бірінші, ал сана екінші деген Энгельстің тұжырымы жалпы марксизмнен бұрынғы материалистердің көзқарасына тура келеді. Бұрынғы материализм ойлаудың қоғамдық болмысқа қатынасы емес, оның бүкіл табиғатқа қатынасы жалпы материалдық дүниемен байланысы туралы мәселені қойған. Табиғат, әрине, адам ойлауынан бұрын, алғашқы, адам ойына тәуелсіз, адам ойында бейнеленеді. Ол даусыз және жұрттың бәріне дерлік белгілі нәрсе. Ал адамның ойлауы қалай пайда болды, адамның өзі қалай қалыптасты дейтін мәселе философиядан көрі адамды зерттейтін нақты ғылымдардың үлесі деу дұрыс сияқты. Философия болса адамның ойлау қызметінің табиғатын зерттеуі тиіс. Сондықтан да ойлаудың

болмысқа қатынасы туралы, әсіресе ойлаудың материяға қатынасы туралы мәселе қою тым жалпы абстрактылы деп қарау керек. Біз білетін ойлау – ол адамның ойлауы. Әлемдік басқа ойлау жоқ. Еңдеше мәселені нақтырақ қою керек болса, онда философияның негізгі мәселесін – адамның ойлауының оның болмысына қатынасы деп қойған дұрыс сияқты. Мемлекет мәселесіне, оның басқару формаларына осы жалпы философиялық ойлардың қандай қатысы бар деген сұрақ тууы мүмкін. Бұл сұраққа бұған дейінгі талдауларымызда белгілі дәрежеде жауап беріп келе жатқан сияқтымыз? Бірақ, шынында тарихты материалистік не идеалистік тұрғыда түсінудің мемлекеттің формаларын ажыратудағы рөлі қандай дегенге тікелей жауап айта кеткенде дұрыс шығар. Бұл маркстік философияда, біздіңше, айқын көрінеді.

Бұрынғы ойшылдардың философиялық жүйелеріне қарасақ, адамның еркіндігін, оның бостандығын көбінесе идеалистік бағыттағы ойшылдар үнемі алға тартып отырған. Оның себебі де біздіңше түсінікті. Идеализм, егер ол адам ойлауын оның өмірінің шешуші факторы деп қарауға жақын болса, оның бостандығына үлкен мән береді. Руссоны, Кантты т. т. еске алсақ, жеткілікті. Тіпті адамның ойлауын оның табиғатының немесе жаратушының туындысы деп қараса да. Егер адамды, оның ойлауы арқылы түсіндірсе, онда ойлау бостандықтың, еркіндіктің адамның түпкі табиғаты екендігі айқын болады.

Адамның ойлауы тек объектілерді бейнелеу деп түсіндірісе, онда оны табиғатынан, түпкі мәнінен еркін деген қорытынды шықпайды. Тек қана бейнелеу, объектінің қандай екендігін неғұрлым дәл көрсету, оның тек көшірмесі болу еркіндік емес. Материализмнің қандай екендігіне қарамастан ондай көзқарасқа тән тұрғы адамды тек одан тыс жағдайлардың, себептердің, факторлардың нәтижесі, салдары, туындысы дейтін пайымдау. Маркстік философия да осыдан алыс кеткен жоқ. Бұрынғы материалистік философиядан оның айырмашылығы – ол қоғамдық болмыс деген ұғым кіргізді. Ал қоғамдық болмыс – ол адамдар әрекетінің барлық – заттық, материалдық нәтижелері екен. Дәлірек айтқанда, тек заттық, материалдық өнімдері ғана емес, өндірістік қатынастар, сол өнімдерді өндіру

процесінің, оның формаларының, тәсілдерінің өзі болмыстың негізгі жақтары. Олай болса, адамдардың қоғамдық өмірінде көзбен көруге, қолмен ұстауға, естуге, жалпы сезім органдарымен қабылдауға болатын көріністердің немесе формалардың бәрі де болмыстық жүйені құрайды.

Бірақ олардың бәрі де адам ойларының, идеяларының, тілектерінің т. т. идеалдық ұмтылыстарының белгілі дәрежеде іске асқан формалары ғой. Оны жоғарыда айттық. Онда ол болмыс сананың іске асқан түрі болса, тек сол іске асқан түрде ғана бір адамның жан дүниесі, ойы басқа адамдардың да аңдауына, сезіну қабілеттеріне әсер ете алады. Оған дейін, яғни сыртқы бір заттық, физикалық қимыл, естілетін дыбыс түріне өтпей тұрып, бір адамның жан сырлары екінші адамға белгісіз күйінде қалар еді. Жалпы сондай жағдай бола қалған күнде. Тіпті адамның бет жүзінің қозғалыстары да (мимика) ол туралы хабар бере алады. Осының барлығы идеалдық процесстің реальдық формаға ауысуы. Тек осы жолмен ғана адам мен адамның арасында түсіністік байланыстар орнайды, түштеп келгенде қоғамдық қатынастар пайда бола алады. Адамдар қоғамдаса алады. Егер тарихта, күнделікті өмірде болмыстық форма идеалдық формадан туатын болса, онда қалай адамдар санасы қоғамдық болмыстың тек бейнесі, тек көшірмесі бола алады? Бұл процестерден қалай тарихты түсінудің материалистік қағидасы шығуы мүмкін?

Бұл процесте адамдардың болмысы сыртқы, оларға тәуелсіз табиғаттың немесе Құдайдың болмысы емес. Олардың өздері жасайтын, өздері тудыратын болмыс. Маркстың өзі қоғамдық, яғни адамзаттың болмысы деп отыр. Іс-әрекеттер заттану (опредмечивание) және затсыздану (распредмечивание) жақтарынан тұрады. Біріншісі қимыл-әрекеттің (яғни ойлаудың да) затқа айналуы, ал екінші жағы – заттық формалардың қайтадан қимыл-әрекет аясына тартылып (яғни ойлау формасына да) ауысуы. Бұрын жасалған реалдық формалар қайтадан идеалдық формаларға тартылып жатуы белгілі нәрсе. Әрбір құрал-саймандарды істе қолданғанда, кітапты оқығанда, археологиялық қазбаларда табылған мүліктерді қай мәдениеттің туындысы екенін анықтауда, архитектуралық

стильдерден (мысалы – готика) оны жасағандардың қандай діни немесе жалпы дүниетанымдық көзқарастарды білдіргенін т. т. сезімдері мен идеяларын заттардың формасы арқылы тікелей, кейде жанама, емеурінді сипатта білдіретінін білеміз. Яғни, басқаша айтсақ, адамдардың болмысы олардың санасын анықтап тұратын, тіпті соны тудыратын оларға тәуелсіз күш емес, керісінше, олардың ой дүниесінен хабар беретін, өз формасымен адамдық белгілі бір мазмұнды білдіре алатын жол. Тәжірибелі археологтар көп тастардың арасынан табылған бір тастың табиғи емес, кезінде адам қолынан өткен нәрсе екенін бірден таниды.

Адамдар өз қолдарымен жасаған дүниені өздері танып, зерттеп, барлай алады. Сонымен әлеуметтік, гуманитарлық ғылымдар қалыптасады. Бұл, әрине, таным процесі.

Таным қызметі негізінде бейнелеу. Танылатын объектінің неғұрлым дәл, өзіндік болмысына сәйкес болмысын, мазмұнын бере білу. Табиғаттану саласында бұл дәл осылай. Объект қандай болса, сондай образын түзуге ұмтылу. Табиғаттанудың объектілері адамдардан тыс, оларға тәуелсіз бар дүние.

Ал адамтану, қоғамтануда ше? Біз мұнда тіпті басқаша қатынасты көреміз. Танылуға тиіс объектінің танушы субъектіден тәуелсіздігі мұнда да сақталады. Бірақ, танылатын объект енді материалдық, заттық емес идеалдық объектілер. Мұнда адамдар жасаған туғызған құбылыстардың қандай заттарда, материалдарда болса, сол заттардың табиғатын, физикалық, химиялық, механикалық ерекшеліктерін, қасиеттерін тексеріп жатпаймыз, оларда қандай адамдық ой, сезім, идеялар көрініс тапты, қандай тілектер мен армандар ұшқындайды, – танылатын объектілер осылар. Қоғамдық, гуманитарлық ғылымдар тарихта жасалған, реалдық формаларында белгілі дәрежеде сақталған идеалдық мазмұндарды, құндылықтарды зерттейді. Ал табиғаттану ғылымдарының объектілері идеалдық емес, материалдық табиғи объектілер.

Осы айтылғандар Маркстың өзінің тарихи концепциясынан туындайды. Оның өзі «Экономическо-философские рукописи 1844 г.» деген еңбегінде «...Өнеркәсіптің тарихы және өнеркәсіптің қалыптасқан заттық болмысы біздің көз алды-

мызда ашылып тұрған адамдық мәндік күштердің кітабы, алдымызда сезіммен қабылдауға болатын адамдық психология... Кәдімгі материалдық өнеркәсіпте... біз өз алдымызда сезіммен қабылдауға болатын, бөтен, пайдалы заттар түрінде, бөтенделген түрде адамның затқа айналған мәндік күштерін көреміз» [8, 594 б.]. Біз Платон, Гегель айтатындай адамнан, әлемнен тыс мәңгілік идеялар дүниесін немесе абсолюттік идеяны білмейміз. Ал табиғатта адамдар ойларында туындап жататын идеялар мен құндылықтардың түпнұсқаларын таппаймыз. Адамдар өз тарихында әрқашан бұрынғы өмірінде болмаған көп нәрселерді бірінші рет жасап жатады. Бұрын болмаған құрал-саймандар, техника ғана емес, жаңа қоғамдық қатынастар, тәртіптер мен нормалар, көркем шығармалар, дәстүрлер мен ойлау формалары, қоғамдасу мен ұйымдасудың жаңа түрлері. Олардың табиғатта да, бұрынғы тарихта бар баламалары жоқ. Бұрын болмаған жаңа мұқтаждықтар, тілектер, мақсаттар, армандар т.т. туындап жатады. Ж.П. Сартр айтатындай әрбір жеке адам өзін-өзі жобалайды, келешекте қандай болғысы келетінін өзі анықтайды немесе анықтамайды. Өздері өздерін жасайды немесе жасаудан бас тартады. Онсыз тарихтың болуы мүмкін емес. Оның айтуынша сан өз мәнін (сущность) өзі тудырады, әрі оның тірегі де өзі.

Осылардың барлығы ойлаусыз, ойлаудың ешбір қатысуынсыз бола ма? Маркстың болмыс сананы анықтайды деген материалистік қағидасы бойынша солай болуға тиіс. Яғни адамды да оның әлеуметтік-тарихи қалыптасқан болмысы анықтауға тиіс. Егер материалдық-экономикалық болмыс ойлауды, адамдардың өздерін анықтаушы фактор болса, онда ол болмыс адамдарсыз, олардың іс-әрекетінсіз пайда болған нәрсе. Ойлау оны тек бейнелейтін болса, ол да болмыстан кейін болатын қызмет. Бірақ, жоғарыда келтірілген Маркстың өз сөздері бойынша материалдық өнімдер адамдардың заттың формада іске асқан субъективтік қабілеттері мен ойлары, сезімдері.

Сонымен Маркстік материалистік қағида ешбір логикалық сын көтермейтін, өзіне-өзі қайшы келетін, ақылға сыйымсыз түзім. Марксизмнің осы түпкі қағидасы Гегельдің мифологиялық, қияли деп бағаланып жүретін (әсіресе марксистер-

де) Абсолютті идеясынан да мифологиялық, қияли сипатта. Маркстың өзі де, басқа белгілі марксистерде осы қағиданы жан-жақты логикалық немесе нақты фактілерді талдау арқылы жүйелі, дәлелді түрде өрбіткен емес. Ол көбінесе жалпы түрде жариялану деңгейінде болып жүрді. Оған қоса, бұрынырақ айтқандай Маркс алғашқы еңбектерінде ғана емес, кейінгі еңбектерінде де материализмге қайшы идеалистік мағынадағы сөздерді айтып жүрді. Және де таң қаларлық жәйт – ол қайшылықтарды автордың өзі де, басқа маркстік теорияшылар да байқамайды.

Біздің қарастырып отырған мемлекет мәселесіне бұл көзқарастың тікелей қатысты жағы – адам тарихты, қоғамды материалистік түсіну тұрғысынан негізінде еркін жан емес. Ол – тәуелді, өз болмысының нәтижесі. Сыртқы және өз тәнінің табиғатына емес. Өзі жасайтын болмыстың туындысы. Бұл тұрғыдан тіпті бұрынғы материалистердің ой жүйесінде де қайта белгілі бір тұрақтылық пен логикалық бірізділік бар.

Заттық іс-әрекет, адам істерінің материалдық дүниені де өзін де өзгертуге бағытталған белсенді қатынас екендігін алға тарту марксизмнің ең құнды жаңалығы еді. Сол белсенді қатынас адамдарды еркін субъект ретінде көрсетуге жол ашатын еді. Маркстік философияда соған сілтейтін ұмтылыс та жоқ емес еді. Менің ойымша осы бағытта ол философия жарты жолда мүдірді. Ол мүдірістің себебі материалистік қағида болып шықты. Материалдық себептердің туындысы адамның өзі болса, ол қалай субъект болар еді?

Адам дүниені және өзін өзгертеді дейтін ұстанымның жаратымпаздық сипатын ең алдымен ойлау процесіне телу заңды тұжырым болған болар еді. Өйткені ойлаусыз, алдынала белгілі бір мақсатсыз іс-әрекет бола алмайтыны айқын. Бірақ, материализмнің ойлауда жасампаздық қасиетті көре алмайтыны да анық. Ойлау екінші, ол тек барды бейнелей алады, жоқ нәрсені бейнелей алмайды. Жоқ нәрсені бар ету, ештеңеден бірдеңе туғызу, ол – творчество, жаратымпаздық. Ал ол ойсыз жалаң істе, тек таза физикалық қимылда бола ма? Олай ойлау дүниедегі ең шексіз қиялда ғана мүмкін. Ал, адам осындай болса, онда қандай еркіндік бола алады. Адамның

ойлауы тек бейнелеу болса, бұл негізінде таным процесіне тән. Танымның дербес қызметке айналған деңгейі – ғылым. Марксизм осы жағынан бұрынғы материализмнің, белгілі мағынада жалпы бұрынғы философиялық дәстүрде қалды деп ойлаймын. Себебі, классикалық идеалистік жүйелерде де танымды, ғылымды ойлаудың ең биік асуы деп қарауға бейімділік бар еді. Осыған сәйкес философияның тарихында адам ойлауының меніңше ең түпкі, ең басты қызметіне, оның жоқтың, бірақ қажет нәрсенің бейнесін түзетін жағына жөнді көңіл аударылмаған. Ойлаудың жаратушылық қызметі өмірде жоқ, бірақ болуға тиісті, қажет, болуы мақсат, арман, ең қымбат нәрселердің бейнесін құруы, құруға ұмтылуы. Сыртқы физикалық қимыл, әрекет – сол бейнелерді идеалдық формадан реалдық формаларға айналдыру. Жаратымпаздық функция негізінде ойлауға ғана тән, іс-әрекет сол ойлаудың тікелей басқаруымен оны жалғастырып, іске асырады, болмысқа ие етеді. Сонымен осы жолдар авторының негізгі түйіні – адам ойлауының басты қызметі бейнелеу емес, жаратымпаздық (творчество). Бейнелеу, сөз жоқ, ойлаудың өте маңызды қасиеті, бірақ жаратымпаздық қызметіне бағынышты, соның қажетін өтеуге тиіс, екінші қатардағы қасиет немесе қызмет.

Материалистік тұрғыдан қаншалықты ақылға сиымсыз көрінсе де жаратымпаздық, ол – ештеңеден бірдеңе жарату. Біз мысалы бұрын болмаған бір құрал жасайтын болсақ, оны, әрине, бұрыннан бар бір материалдардан жасаймыз, бірақ ол материалдарда бұрын болмаған, бұрын жоқ жаңа бір функцияға сай форма береміз. Ал бұл ештеңеден ештеңе шықпайды» дейтін көзқарасты теріске шығарады.

Табиғатта да жаңа нәрселер туындап жатады. Бірақ, табиғатта пайда болатын жаңа құбылыс – мысалы тірі тіршілік – қалыптасқан жағдайлардан қажетті түрде туатын нәрсе болуға тиіс. Оны жаратымпаздық деуге келмейді. Ол объективтік себептіліктің нәтижесі. Егер қажетті жағдайлар бар болса, ол болмай қалмайтын салдар болуы керек.

Ал адамзат тарихында болып жататын нәрселер табиғатта болмайтын, бола алмайтын құбылыстар. Адамдар дүниесінде болып жатқан қоғамдық формалар: ойлау, адам, қоғамдық

қатынастар, қоғамдық сана формалары, мемлекет т. т. барлығы табиғатта жоқ, болуы мүмкін емес. Табиғатта моральдық нормалар мен талаптар болмайды.

Оларды түзу немесе түзбеу, қабылдау немесе қабылдамау, өздері үшін заң орнату немесе орнатпай бұлтартпас табиғи заңдарға емес, адамдардың өз ырқына, өз шешімдеріне байланысты. Қалыптасқан заңдарын да олар қажет деп тапса, өзгерте береді. Осылардың барлығы – бар нәрселерді тек бейнелеу емес, жаңа нәрселерді жарату. Яғни адамдардың жаратымпаздығы олардың о бастан түпкі бостандығының немесе еркіндігінің көрінісі. Жаратымпаздық жаңа нәрсенің пайда болуы ғана емес, ол – еркіндік. Ол табиғи қажеттілікке түпкі мәнінен кереғар қызмет. Ол тек адам ойлауының түпкі қасиеті. Бұл тұрғыда И. Канттың адам өзіне-өзі заң беретін бірден-бір мақлұқ дегенімен келісуге болады. Өзіне өзі заң беру өз тәнінің немесе бір сәттік пайда болған мұқтаждықтың жетегінде кете беру ғана емес. Әрине мұндай бола беретін болса да. Ол өз сезімдерін ақыл таразысымен өлшеп, байсалды шешім қабылдауда да. Мәселе адамдардың, дұрыс болсын, теріс болсын, әр кез өзі шешетіндігінде. Сондықтан да шешімдер сан түрлі. Басқаша айтқанда, еркіндік барлық уақытта жақсылыққа жетелейді деген қорытынды бұдан тұмайды. Онда ол еркіндік емес, бұлтартпас қажеттілік болған болар еді. Маркстік материализм адамның жан дүниесін, ойлауын қоғамдық болмысқа, оның дамуына тәуелді деп тану арқылы адамның еркіндігін мойындамайды. Егер олар, бұрын да айтқандай, қоғамдық өндірісте белгілі бір қажетті, олардың еркіне тәуелсіз қатынастарда болуға тиіс болса, әрине, еркіндік туралы сөз болуы мүмкін емес. Еркіндікті марксизм, бірақ, белгілі бір мағынада мойындайды. Ол тек таным процесінде.

Еркіндік марксизм түсінуінде танылған және сол арқылы іс жүзінде қолданылатын қажеттілік. Егер біз табиғаттың немесе қоғамның белгілі бір заңдарын түсініп, ой жүзінде және іс жүзінде өз мақсаттарымызға пайдаланып жатсақ – еркіндік сол.

Бұл, әрине, өмірде бар, болып жататын нәрсе. Мұнда еркіндік бар, бірақ адамда болатын да, болмайтын да қасиет. Ол болмаған күйде де адам өзінің адамдығын жоғалтпайды. Яғни,

еркіндік бұл тұрғыдан түпкі анықтаушы қасиеті емес. Оның үстіне осылай түсіну адамды негізінде тәуелділік жағынан сипаттап тұр. Маркстың төмендегідей сөздері бұған айқындық бере алады: «Ақша – бейтұлғалық билік. Ақша түрінде мен қалтама бүкілжылпы қоғамдық қуатты, бүкілжалпы қоғамдық байланысты, қоғамдық субстанцияны салып жүремін. Ақша қоғамдық билікті зат түрінде жеке адамның қолына ұстатады, ал ол бұл билікті жеке адамдық қалпында қолданады. Қоғамдық байланыстың өзі, қоғамдық айрыбастың өзі ақша түрінде тіпті бір сыртқы, өзінің иесіне ешқандай жеке қатынасы жоқ нәрседей болып тұрады, сондықтан да оның иесі үшін осы билік алаңсыз кездейсоқ, сыртқы нәрсе ретінде іске асырылады [8, 411 б.]. «Капиталист пен жериеленушілердің тұлғаларын мен мадақтамаймын. Бірақ Маркс үшін жеке категориялардың баламасынан белгілі бір таптық қатынастар мен мүдделердің тұлғалық бейнесі ретінде ғана сөз болады. Оның көзқарасы бойынша экономикалық қоғамдық формацияның дамуын табиғи-тарихи процесс, сондықтан да бұл тұрғыдан қандай да болмасын басқа көзқарастарға қарағанда да жеке адамды субъективтік жағынан ол өзі өнімі болып тұрған жағдайлардан қаншалықты биік тұрмасын сол жағдайлар үшін неғұрлым азырақ жауапты деп есептеуге болады.

Егер адамдар марксизмнің толық қалыптасқан кезіндегі еңбектерінде тарихи жағдайлардың «өнімі» (продукты) деп қаралса, онда мемлекеттің шығуы, түпкі мәні, басқару формалары да осы бағытта анықталатыны заңды. Мемлекеттің келісімдік табиғаты концепциясы авторларынан Маркс жалпы ырық пен жеке ырықтардың қайшылығы туралы идеяны белгілі дәрежеде қабылдаған. Бірақ ол қайшылық антагонистік сипатта. Себебі бізге белгілі тарихтың басты қозғаушы күші – таптардың күресі: Бүкіл философия тарихында мемлекет, билік туралы қағидалардың барлығынан дерлік Маркстік қоғам, мемлекет жөніндегі теориясы жалпы зорлық, күш қолдану, үстемдік, жаулық, өшпенділік идеясына құрылған. Барлық жеке мүдделер мен ырықтардың бірігіп жалпы ырыққа айналуын Маркс оны жеке бір әлеуметтік топтардың оларды өз мүддесі үшін қолданатын тарихи жаттану фактілерімен

шатастырған. Жаттанған форманы, яғни мемлекеттің табиғатынан алшақтауды, оның табиғатының бұзылған түрін ол мемлекеттің бірден-бір түпкі табиғаты деп қабылдайды. Егер мысалы, Руссо адам еркін болып туады, бірақ ол барлық жерде бұғауда деп, оны мемлекеттің шын табиғатының бұзылуы деп қараса, Маркс оны керісінше, оның түпкі табиғаты, мәні деп түсіндіреді. Яғни тарихта, эмпирикалық өмірде шын болған, болып отырған мемлекеттің өзін тудырған суверенге қарсы жаттанған күшке айналуын Маркс мемлекеттің түпкі мәні деп есептейді. Егер мемлекет бар болса, ол міндетті түрде бір таптың басқа тапқа немесе таптарға үстемдігінің органы, үстемдік етушілердің бағыныштыларды басып ұстаудың құралы, аппараты бола алады. Мемлекет басқаша бола алмайды. Германия социал-демократиялық партиясының Готт программасына жазған сынында Германиядағы полициялық деспотизмді сипаттай келіп, Маркс былай деген: «Тіпті демократиялық республиканы құдіреттің жер бетіндегі жұмағындай көретін, буржуазиялық қоғамның тап осы соңғы мемлекеттік формасында таптар күресі мәселені қарудың күшімен шешетінін сезбейтін дәреке демократия да полициялық лұқсымен ғана болып отырған демократизмнің сортынан өлшеусіз биік тұр» [8, 28 б.]. Яғни биліктің өңі айналған, оның жалған формасын ол оның шын формасы ретінде қабылдайды.

Сондықтан Маркстың келешек туралы идеясы бойынша пролетариат осы жаттанған форманы өз мақсаты үшін қолдануға мәжбүр. Пролетариат буржуазиялық қанаудың құралы болып отырған буржуазиялық мемлекетті күш қолдану, қарулы күрес арқылы қиратып, өзінің, пролетариаттың диктатурасын орнатуы тиіс. Өз диктатурасын ол жеке меншіктің буржуазиялық формасын жою үшін және ақырысында буржуазия тобын әрі өзін, пролетариатты, тап ретінде жою үшін пайдаланады. Сөйтіп тапсыз, мемлекетсіз өзін-өзі басқаратын еңбекшілер қоғамын орнатады. Онда өндіріс істерін басқаратын орган болады, бірақ, ондай органдар билік, мемлекет емес. Өйткені олар адамның адамға үстемдігі түрінде болмайды. Сонда ғана әрбір адамның дамуы барлығының еркін дамуының шарты болып тұрады.

Бұрынғы философия мен әлеуметтік теорияларда айқындалған адамның түпкі ешбір шартсыз еркін жан екендігін Маркс түсіне алған жоқ. Әсіресе еркіндіктің адамның түпкі табиғаты, мәні екендігі және түпкі мәні еркін болғандықтан ғана адамның өзі қоғамдық мақлұқ, қоғамдық жүйе құра алатынын И. Канттың метафизикалық, жалпы философиялық тереңдікте негізделген ойлар жүйесі Маркс үшін жат деңгей болып қалды. Канттың осы идеясы жөнінде ол былай дейді. «Шын таптық мүдделерге негізделген француз либерализмінің Германияда қандай түрге ие болғанын біз тағы да Канттан табамыз. Оның өзі де, ол өзі мүдделерін көркемдеп көрсетуші болған неміс бюргерлері де буржуазияның осы теориялық ойларының негізінде белгілі бір материалдық мүдделер жатқандығын және белгілі бір материалдық өндірістік қатынастармен анықталған ырық тұрғанын байқаған жоқ; сондықтан да Кант осы теориялық көріністі ондағы көрінген мүдделерден бөліп алып, француз буржуазиясының материалдық пейілдерімен анықталған ырқының айқындықтарын өз-өздігіндегі, өзінде және өзі үшін ырықтың, адамдық ырықтың айқындықтарына айналдырды, сөйтіп олардан осылай ұғымдардың айқындықтарын, моральдық постулаттар жасады» [8, 184 б.]. Яғни Маркстың түсінуінше адамдар да (бюргерлерде), Кант та мұндай жағдайлардың экономикалық қажеттіліктің құлдары екенін өздері де сезбейді, сөйтіп қияли жүйе жасайды. Нақты адамдар қашанда белгілі бір тарихи жағдайлардың жемісі (өнімі). Ал адам дегеніміз не, оның барлық уақытта (қанша өзгерсе де) болатын айнымас мәні (сущность) бар ма деген сұраққа бой алдыру – догматизмнің нышаны, ол жалаң абстракция екен. Субстанция адамның өзі емес, адам тек акциденция. Акциденция туралы ұғым бола алмайды, яғни адам өз-өзінің негізі емес. Онда сондай адамдардың белгілі бір тобы – пролетариат тобы – қалай капитализмнің көрін қазушы бола алады? Маркстың айтуы бойынша пролетариат та, буржуазия да капиталистік өндірістік қатынастардың туындысы, басқаша айтқанда ол материалдық қатынастар олардан бұрын қалыптасуы керек, тек содан кейін ғана айтылмыш таптар пайда бола алады, себебі ол қатынастар адамдардың

ырқына тәуелсіз, объективтік қажеттіліктер. Солай бола тұрса да ол өндірістік қатынастар – адамдардың өзара қатынастары. Қалайша адамдардың өз қатынастары олардың өздерін туғыза алады? Онда ол қатынастар – субъект, адамдар – объект, адамдар объективтік қажеттіліктің қимылға келтіретін немесе қимылдарын тоқтататын тірі автоматтары болып шығады. Олар өз ойлауында сол қажеттіліктерді бейнелейді, идеалдық түрде тек қайталайды. Сол қажеттіліктер олардың тілектері мен мақсаттарының мазмұнын құрайды. Жоғарыда келтірілген Маркстың сөздерінің түпкі мазмұны меніңше осындай. Тарихи материализмнің түпкі қағидасы. Адамдардың санасы тарихта тек танымдық қызмет атқарады. Оларға онда творчестволық, жаратымпаздық қасиет тән емес. Солай бола тұра, егер Кант концепциясы емес, Маркстың теориясы дұрыс болатын болса, онда пролетариат диктатурасы, оның мемлекеттік формасы, социалистік демократия, саяси үстемдігі идеяларының барлық жүйесі адамдардың еркінсіз, ойлауының, санасының қатысуынсыз қалыптасқан объективтік қажеттіліктің, яғни экономикалық қажеттіліктің тек идеалдық көрінісі. Ол экономикалық қажеттілік ешбір ойлаудың, идеялардың іске асқан түрі емес. Ол қажеттіліктің сол кездегі мазмұны – капиталистік қана емес, қандай да болмасын жеке меншіктің жойылып, қоғамдық ортақ меншікке өтуі. Осы қажеттілікті іске асыратын бірден-бір күш – ешқандай меншігі жоқ жалдамалы жұмысшылар.

Бірақ, егер объективтік қажеттілік – бұл тұста жеке меншікті жойып қоғамдық ортақ меншікті орнату – қалайша меншігі жоқ өндірісте жалдамалы жұмыс істейтіндердің мүддесіне, яғни идеалдық мұқтаждығына айнала алады? Ортақ меншікке оларды ынталы ететін не нәрсе? Өздерінде ешбір меншіктің жоқтығы ма? Бұл сұрақтарды Маркс пен Энгельс тәптіштеп талдап жатпайды. Оларға жауап өзі өзінен-ақ түсінікті деп есептелетін сияқты. Ал ол анықталмайтын, онсыз да айқын сияқты жауап тек төмендегідей ғана болуы мүмкін: ешқандай меншігі жоқ адамдардың әрқайсысының өмір сүруге қажетті нәрселерге деген тәни мұқтаждықтары бар. Меншігі жоқтар ол жағдайда осы мұқтаждығын өтей алмайды. Бірақ неге бұдан

ортақ меншікке деген ұмтылыс туындау керек? Қайта әркімдегі өз тәнінде ғана бар жеке-жеке мұқтаждықтарға сай жеке-жеке меншіктердің болуы табиғи емес пе? Немесе керісінше, өндіріс процесі шоғырланып, қоғамдық түс алу бағыты күшейе берген жағдайда оны иелену жеке меншік түрінде қала беруі ішкі қайшылықты күшейтіп дамуға тосқауыл болып жатқаны қарапайым жұмысшыларды қоғамдық меншікке ынталы ете ме? Бұл да бірақ күмәнді. Өйткені, ол үшін жоғары деңгейдегі таным, ғылыми ойлау қажет. Оның үстіне бұл қоғамдық болмыс қоғамдық сананы анықтайды дейтін қағидаға соншалықты сәйкес емес. Өйткені көптеген ойшылдар. Әсіресе, И. Кант әрбір жанның автономдық субъект болып қалыптасуы осы буржуазиялық дәуірде күшейе түскенін дәлелдеген. Оның әлеуметтік саяси билік формасы – демократия екендігі олар үшін анық еді. Маркс пен Энгельс те пролетариат революциясында демократияға қол жеткізу керек, себебі буржуазиялық қоғамда бостандық жоқ, ол бостандық тек бәсекелестікке бостандық дейді. Жоғарыда келтірілген сөздерінде Маркс жалпы «ерікті ырық» идеясына қарсы екенін көреміз. Әрине экономикалық қажеттілікпен анықталатын ырық ерікті бола алмайды. Бірақ, солай болса, демократияның қандай орны бар? Саяси билік те сол қажеттіліктің көрінісі ғана емес пе? Мемлекет арқылы сол қажеттілікті пролетариат іске асыруға тиіс болады. Осы тұрғыдан мемлекетті бір таптың екінші таптарға үстемдігі деп түсіну табиғи. Пролетариат диктатурасы да солай. Ол бірте-бірте қарсылықтардың бәрін жеңіп, адамдардың бәрі тең, ортақ, жалпы бірдей (теңдік тек осы мағынада) жағдайға, коммунизмге жетудің жағдайларын жасайды. Мемлекет сонда жоғалады.

Ал іс жүзінде социализмнің өрістеу тарихы нені көрсетті? Мемлекет туралы маркстік қағида бойынша мемлекеттің пайда болуы антагонистік қайшылықтардың нәтижесі. Антагонистік қайшылық қарама-қарсы жақтардың бірлігі емес, олардың бірін екіншісі түпкі негізінен теріске шығару деген мағынаны білдіреді. Маркс «Неміс идеологиясында» буржуазия мен пролетариат қарама-қарсылықтар, бірақ олар бірінсіз екіншісі бола алмайды, сондықтан пролетариат қанаудан құтылу

үшін сол қоғамды, яғни буржуазияны да, өзін де тап ретінде жою керек деп есептеді. Керісінше, буржуазия сол жүйені сақтауға ұмтылады, олар бірін екіншісі тудырады, әрі бірін-бірі түбегейлі түрде теріске шығарады, осы теріске шығару – абсолюттік, өйткені ол өзгерістің, дамудың негізі, революцияшыл жағы, ал оны сақтауға бағытталғаны – консервативтік жағы [8, 78 б.]. Маркс пен Энгельстің түсінуінде тап күресі – тек антагонистік қайшылық, яғни бітіспес жаулық мұндай қоғамның дамуының қозғаушы күші. Олай болса, бітіспес жаулық тарихта позитивтік роль атқарған. Онсыз қоғам дамуы болмас еді. Пролетариат, бірақ, осы антагонизмді жойып, өз үстемдігін орнату арқылы келешекте тапсыз қоғам орнатуы керек. Ол да тұтас бір дәуірді құрауы тиіс. Жекеменшіктің орнына жалпы қоғамдық меншік орнайды, мемлекет те бірте-бірте жойылады. Яғни, қайшылықсыз бітіскен тату еңбекшілер қоғамы келуі керек.

Егер тарихты материалистік тұрғыдан түсіну шын ақиқат теория болатын болса, оның авторлары осы тұрғыны берік ұстанған болса, бұл көзқарас та өмірде бар, орныққан коммунистік экономикалық қатынастардың тек санада көрінген бейнесі болуы керек. Ондай коммунистік қатынастар өмірде жоқ. Олардың болуы тек тарихи қажеттілік түрінде ғана негізделген болады. Және ол қажеттіліктің өзі бұлдыр, шын айғақтығы жоқ.

Бұрынғы қағидалардың көпшілігі Аристотельден бастап мемлекет адамдардың барлығын ортақ жалпы мүдденің негізінде бітістіріп, соны қорғау үшін пайда болады десе, Маркстік концепция бітіспес жаулықты оның негізі ретінде қарайды. Сонымен қатар, Маркстік концепция таптық бірлікті адамдардың басқа барлық бірліктерінен жоғары да шешуші деп түсінеді. Әсіресе ұлттық бірлік таптық бірліктен кемшін, ұлттың мүдделерінен таптық мүдделер, әсіресе пролетариаттың мүддесі, жоғары болуы керек. Пролетариат халықаралық көлемде бірігуі керек болса, ұлттық мүдделерді, ұлттық бірлікті соның жолында құрбан етуге болады. Ол тұрғыда пролетариат диктатурасына ірі буржуазия ғана емес, ұсақ меншікті еңбекшілердің бұқарасы да қарсы болып

есептелгендіктен олар да бірте-бірте жоғалуы тиіс. Пролетариат диктатурасы сондықтан да Маркс пен Энгельстің ойынша ең жоғары өндірістік даму деңгейінде тұрған елдерде бірдей іске асуы тиіс. Бірақ большевиктердің көсемі Ленин Маркстың пролетариат төңкеріс капиталистік өнеркәсіптің ең дамыған, жалдамалы жұмысшылардың халықтың үлкен тобын, тіпті басым көпшілігін құрайтын елдерде біршама бір мезгілде іске асуы қажет дегендей қорытындысын «дамытып», империализм дәуірінде ол революция капиталистік нашар дамыған елде де, халықаралық империализмнің бір «осал» буынында да орын ала алады деген еді. Оның ойында осындай ел – Ресей. Ресей пролетариаты халықтың өте аз бөлігін құраса да өте берік топтасқан, жауынгер. Лениннің мемлекет билігін зорлыққа негізделген деген қағидасына сай осы азғантай топ халықтың көпшілігінің патша билігіне деген наразылығын пайдалана отырып өз диктатурасын күшпен орната алады. Оның ойынша пролетариат буржуазиялық революция да әлі іске аспаған елде төңкерістің гегемоны, яғни бастаушы күші болғандықтан әуелі буржуазиялық өзгерістерді жол-жөнекей атқара отырып, оны тоқтаусыз түрде пролетарлық өзгерістерге ұластырады. Сол арқылы Ресей пролетариаты басқа елдердегі, әсіресе дамыған елдердегі пролетариатты буржуазиялық билікке қарсы көтерілуге рухтандырады. Сөйтіп пролетарлық төңкеріс халықаралық көлемде өрбиді.

Сонымен Маркстік концепция және оны жаңа тарихи кезеңде дамытты деп есептелетін Лениннің тұжырымдары формальдық жағынан қаншалықты мүлтіксіз көрінгенімен түпкі бастауларынан жалған. Өйткені қоғамды, мемлекетті үнемі соғыс жағдайындағы қалып деп қарайды. Тұтас халықтық, ұлттық бірлік бұл тұрғыдан жалған көрініс, ол көріністің ешбір түбегейлі құндылығы жоқ. Пролетарлық халықаралық бірлік одан шексіз жоғары. Мемлекет халықтық, ұлттық бірлікті қамтамасыз ете алмайды, ол – керісінше, үстемдіктің, құралы. Осы жалғандықтың ар жағындағы ең түпкі жалған тұрғы – адамдарды, олардың әртүрлі ұйымдасу формаларын – халықты, ұлтты, таптық ұйымдасудың, мемлекетті т. т. қоғамдық формаларды тек экономикалық жағдайлардың, себептердің,

Маркстің түсінуінше материалдық субстанцияның туындысы, яғни салдары, жемісі деп білу. Бұрында да айтқандай, қоғамды, ойлауды материалистік мағынада түсіну. Материалдық, яғни экономикалық жағдайды өзгертсе, адамдарды да өзгертуге болады. Ал материалдық жағдайды өзгерту үшін сол өзгерту туралы адамдар санасында одан бұрынырақ қалыптасқан идеялар болу керек екендігін және өздері де сол тұрғыдан революциялық әрекеттер жасап жатқандығын теориялық деңгейде тіпті ескермейді. Өздерінің атқарып жатқан іс-әрекеттерінің идеалистік тұрғыда екендігі шын мәнінде сол теорияны терістеу еді. Бүкіл адамзат тарихының үдерісі, соның ішінде большевиктік әлеуметтік революцияның іс жүзіндегі нәтижелері адамдардың түпкі еркіндік табиғатының көрінісі екендігінің айғағы. Большевиктік революцияның ақырысында жеңіліс табуының да түпкі себебі осында, яғни ол адамның түпкі мәніне қайшы.

Марксизмнің мемлекет және билік туралы теориясының тоталитаристік мәні оны дамытқан большевиктік нұсқада ашықтан-ашық зорлық, қиянат түріне ауысты. Еуропа елдеріне қарағанда өнеркәсібі нашар дамыған Ресейде пролетариат диктатурасы делінген, бірақ шын мәнінде большевиктер тобының билігі халықтың еңбекші шаруа табы үшін, Ресейдің отарлық басқыншылығымен қосып алған басқа ұлттар үшін шексіз зорлық болып шықты. Түркістан аймағында, мысалы, яғни пролетариат жоқ жерде бұл үстемдік патша заманындағы отаршылдықтан да зұлым, ал Қазақстан жерінде қазақтарды халық ретінде жою әрекетіне дейін жетті.

Тап күресінің тарихтың қозғаушы күші, пролетариат табының прогрессивті рөлі, мемлекеттің тек үстемдіктің органы екендігі туралы Маркстың қағидалары ешбір дәйекті түрде дәлелденбеген, тек жорамал деңгейіндегі түйін ретінде қалды. Олар туралы қаншалықты көп жазылса да, түпкі қағида тек жалпы да үстірт күйінде қайталанып отырды. Неліктен, мысалы, пролетариат табы жеке меншікке негізделген жүйені жойып, қоғамдық ортақ меншікке мүдделі? Маркстың дәлелі: 1) себебі пролетариат та ешбір меншік жоқ, 2) өнеркәсіптің дамуы мен капиталдардың бәсекелестік тартысы байлықтың

шоғырланып, қоғамдық сипатқа ене беруі мен оны иеленудің жеке меншіктік түріне қайшы келе беруі. Ал буржуазиялық мемлекет жеке капиталистік меншікті қорғаушы және негіздеуші орган. Сондықтан пролетариаттың бұл қоғамды жоюға ниеттілігі өндірістің осы қоғамдық сипат ала беру тенденциясынан нәр алады.

Ең алдымен ешбір меншігі жоқ адамдардың меншіктенудің қоғамдық формасына міндетті түрде мүдделі болуы иландырмайды. Олар тек өз еңбегіне сай үлесін алуға мүдделі болуға тиіс. Ал ол жеке меншіктің бір түрі. Олар қанаушыларға қарсы күрес жүргізсе, өз үлесінің әділетті дәрежеде болуы үшін ғана. Ол күрестен ортақ, жалпы қоғамдық меншікке ұмтылудың шығуы неғайбыл. Жалпы меншік ұғымының өзі әрбір адамның қоғамдық байлыққа қосатын үлесін әрі соған ие болуын білдіреді. Қауымдық қоғамдағы рулық, тайпалық иемдену күрделі дамыған қоғамда белгілі бір салаларда ғана бола алады. Оны иемденуге әрбір еңбекшінің тікелей қатысуы мүмкін болмағандықтан оларды басқару сайланып отырылатын демократиялық органдарға тапсырыла алады. Бірақ ондай орган бір таптың ғана мүддесін көздейтін аппарат болуға тиіс емес. Ал большевиктердің құрған қоғамы К. Маркстың қағидаларында айтылған принциптерге ешбір сәйкес келмеді. Оның ең негізгі белгісі – шын мағынасында пролетариаттың диктатурасы орнаған жоқ. Оның орнына жұмысшы табының, ал кейін жалпы халық өкілдері деп есептелетін кеңестердің сайлауы шын билікке әкелген жоқ. Шын билік Кеңес органдарында емес, большевиктік сипаттағы партия органдарының, әсіресе оның саяси бюросының қолында қалды. 72 жылдай Кеңестер одағында халық тарапынан ешбір сайланбайтын билік орын алды. Ал оны пролетариаттың диктатурасы деуге келмейді. Ал кеңес органдары шын билікке ие болған жоқ. Кеңестердің сайлауы демократияның жалған көрінісін жасаудың жолы ғана еді. Маркстің келешек коммунистік қоғамның, оның бірінші сатысы – социализмнің идеясының өзінде де ұзақ уақыт жеке адамның, оның тұлғалық дербестігінің белгісі жоқ. Оның бірінші сатысы – тарихи-экономикалық қажеттіліктің патшалығы. Тек жоғарғы коммунистік қатынастардың ая-

сында ғана еркін тұлғалар (свободные индивидуальности) қалыптаса алады, себебі экономикалық мұқтаждықтардың қысымы сонда ғана жоғала бастайды да, адамдардың барлық дерлік мұқтаждықтары әрі дамиды, әрі қанағаттандырылады. Экономикалық мұқтаждықтар емін-еркін қанағаттанып жатса, рухани мәдениет соның негізінде, соның бейнесі ретінде гүлденеді. Өйткені ол экономикалық базистің үстіңгі қондырмасы ғана ғой.

Іс жүзінде орныққан социализм деп аталған қоғам шын табиғаты жағынан адамдардың дербестігіне, еркіндігіне, автономдығына бұғау, оларға жат жүйе болып шықты. Егер қоғамды, тарихты материалистік тұрғыдан түсіну бойынша адамдар, олардың ойлауы экономикалық жағдайлардың туындысы, не тек көрінісі болатын болса, ал коммунизмнің алғашқы сатысы – социализмнің – әлі жетілмеген сатысы болғандықтан адамдардың ойлауы да соған сай жетілмеген, маркстың өз сөзі бойынша әлі де буржуазиялық жеке өзімшілдіктен толық арыла алмайтын болса, онда неліктен адамдарды сондай көзқарастары үшін қудалау қажет болды?

Тарихты материалистік тұрғыдан түсінудің негізінде құрылған Маркстың жалпы коммунистік қоғам, оның төменгі және жоғарғы фазалары жөніндегі принциптері негізінде қияли арманның туындысы екендігі айқын. Егер, мысалы буржуазиялық меншік формаларынан қоғамдық меншікке ауысқан жағдайда жалпы ортақ өндіріс процесін, тіпті жалпы қоғамдық үдерістерді басқарып, бағыттап, реттеп т. т. отыруға еңбекшілердің барлығының қатысып отыруы мүмкін еместігі анық. Ол ең алғашқы шағын қауымдастықтарда болғаны табиғи еді. Одан кейінгі соншалықты күрделіленген процестерді шолып, танып, келешегін анықтап отыру үшін соған арналған белгілі бір органдар болуы тиіс. Ол органдар ондай міндеттерді орындау үшін оларда мемлекеттік биліктің сипаты болуға тиіс. Және де ол органдарды халық сайлап, ауыстырып отырса ғана ол халықтық билік бола алады. Коммунизмнің – фазасында, социализмді орнату дәуірінде ол органдар – пролетариат диктатурасы. Сайланып отыратын билік, тіпті ол пролетариаттың билігі болса да, демократиялық республика болмай, қандай

форма болуы мүмкін? Ол қалай диктатура бола алады? Ал Маркс өзінің «Критика Готской программы» деген еңбегінде былай дейді: «Даже вульгарная демократия, которая в демократической республике видит осуществление царства на земле и совсем не подозревает, что именно в этой последней государственной форме буржуазного общества классовая борьба и должна быть окончательно решена оружием – даже она стоит все же неизмеримо выше такого сорта демократизма, который держится в пределах полицейски дозволенного и логически допустимого» [8, 28 б.]. «Полицейски дозволенного» деп ол сол кездегі (1875 ж.) жартылай феодалдық Германия мемлекетін айтып отыр.

Яғни демократиялық республика пролетариат диктатурасынан төмен форма екен. Өйткені тым қарапайым, тым тұрпайы. Өйткені бостандық байларға да, кедейлерге де беріле береді екен. Бәрі де саяси жағынан тең. Зорлық, үстемдік идеясы ХХ ғасырда тіпті демократиялық ең дамыған делінетін Еуропаның кейбір елдерінде фашизм түрінде де көрінді. Ал Кеңестер одағында большевиктер орнатқан билік, әсіресе, Сталин билікте болған кезеңде осы сипатта болды. Онда пролетариатқа қарсы таптар ғана емес, тұтас халықтар, ұлттар қуғын-сүргінге ұшырады, кейбіреулері жоқ болып кетті. Байларды тәркілеу, коллективтендіру науқандарының нәтижесінде тарихи әртүрлі деректерге қарағанда қазақтарда 3 млн-дай адам аштан өлген. Ұлттық дербес мемлекет құруды арман еткен Алаш қозғалысының өкілдері түгелімен дерлік жойылып, ұлттық азғантай интеллигенттер тобы жоғалды. Алаш партиясының программасына сәйкес ол дербес мемлекеттің басқару формасы демократиялық республика болуға тиіс еді.

Әдебиеттер

- 1 Платон. Сочинения в трех томах. Т. 3. Ч. 2. – М, 1972. – С. 169.
- 2 Әлемдік философиялық мұра. Аристотель философиясы.– Алматы: Жазушы, 2005. – 314 б.
- 3 Гегель. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. – М, 1977. – С. 371.

4 Ницше Ф. Билікке ырық. Батыс философиясының онтологиясы. – Алматы, 2002. – 255 б.

5 Томас Гоббс. Избранные произведения в двух томах. Т. 2. – М., 1965. – С. 238.

6 Руссо Ж.Ж. Қоғамдық келісім жөнінде немесе саяси құқықтың принциптері // Батыс философиясының онтологиясы. – Алматы, 2002. – 120 б.

7 Кант И. Метафизика нравов в двух частях. Соч. В 6 ти томах. Т. 4. – ч. 2. – М., 1965. – С. 128–129.

8 Маркс К., Энгельс Ф. Избранные произведения. – М., 1956. – С. 594.

4 ҚАЗАҚ ХАНДЫҒЫНЫҢ МЕМЛЕКЕТТІК БАСҚАРУ ҚҰРЫЛЫМЫНДАҒЫ ДЕМОКРАТИЯНЫҢ АЛҒЫШАРТТАРЫ

Қазіргі таңда «демократия» ұғымы адамдардың ыңғайлы өмір сүруі үшін қалыптасқан жасанды орта деп түсініледі. Біздің санамыздағы «демократия» Америка Құрама Штаттарының күреспенен өз тәуелсіздігіне қол жеткізіп, еркіндік пен бостандықтың идеалдарын құрумен тікелей байланысты болып келеді. Бұл тұжырымды дәлелдей отырып, демократияның шын мәнісінде адамдардың тұрмыстық қарым-қатынастарының нәтижесінде емес, ал халықтардың идеологиялық және идеялық деңгейде өзара әрекеттесуінің нәтижесінде қалыптасатын дүниетанымдық азық болып табылатынын атап өту керек. Мәселен, қазіргі жағдайда демократия адамдардың бойында тұтынушылық психологияны дамытса, бастапқы демократия адамдардың қоршаған ортаны танып, зерттеуі арқасында қалыптасқан дүниетанымдық ілім болып саналды.

Адамзат тарихы барысында біртұтас дүниетаным құру, әлемді біртұтастық ретінде түсіну, адамның қоршаған әлемге деген қатынасының мәнін ашып көрсету және де осындай қатынасқа түсетін әрбір адамның рөлін түрліше түсіну әр алуан теориялық және тарихи салдарға әкеліп соқтырды. Мәселен, адамның рөлін асыра сілтеу «әлем» ұғымы мәнінің шайылып кетуіне және де антропоцентристік сипаттағы теориялардың (адамды қоршаған әлем оның қажеттіліктерін қанағаттандыру құралына айналған жағдайда) пайда болуына әкеліп соқтырады. Мұндай түсініктің логикалық түйіні экологиялық апат, атомдық соғыстың қаупі болып табылады. Ал адам рөлінің маңыздылығын дұрыс бағаламау, оны біртұтастық, яғни микрокосм ретінде түсінбеу оның қандай да бір механизмнің қосалқы бөлігіне айналуына әкеліп соқтырады. Сәйкесінше, ол

айқын тоталитаристік сипаттағы теориялардың пайда болуына септігін тигізеді.

Дегенмен, аталмыш теориялық салдарды белгілі бір зұлым адамдардың қолынан келген әрекет деп қарастырмау керек. Адамзат тарихы барысында адам өмір сүруінің нақты тарихи формалары оны микрокосм сияқты біртұтас, әмбебап, ерікті жан ретінде қарастырмады [1].

Тоталитаризмнің антропологиялық компоненті адамның идеологиялық қалыптарға сәйкес толықтай өзгеруіне әкеліп соқтырады. Адамзат тарихын өзгертуге бағытталған идеялар мен механизмдердің кешенінде адамның санасы мен оның ойларына қатаң бақылау жүргізу маңызды орын алады. Осыған қатысты Дж. Оруэлл өзінің келесі ойын білдірген болатын: «Тоталитаризм ой еркіндігіне қолын сұға бастады. Осы орайда оның бақылауы тыйым салушылық қана емес, сонымен қатар конструктивті мақсатты да ұстанады. Белгілі бір ойларды білдіруге тыйым салынбақ түгіл, тиісті ойлар мәжбүрленіп, адамның қабылдауы тиіс идеология құрылып, ол өз кезегінде оның әрекеті мен ойларын үлгілейді. Ол сыртқы әлемнен оқшауланып, адамдарды жасанды ортада ұстауға тырысады [2]. Сонымен, адамның жеке дара қасиеттері бастамасының стандартизациясы мен унификациясы, оның қалың бұқарада шайылуы жолымен өзгеру мақсаты қойылды.

Тоталитарлы жүйенің маңызды сипаттамасы адамдардың бірыңғайлығы, қоғамның барлық салаларындағы біртұтас бірлік болып табылады. Ол өз кезегінде тоталитаризмнің заманауи батыс өркениетінің орталық элементі, яғни азаматтық қоғам мен оның институттарын жоққа шығаруынан көрініс тапты. Азаматтық қоғам – адамдардың бір-бірінен және мемлекеттен тәуелсіз формада өмір сүретін әлеуметтік кеңістік. Азаматтық қоғамның негізі – өркениетті, жауапты және толық құқықты адам [3]. Тоталитарлы жүйенің азаматтық қоғамның гуманистік қағидаларын жоққа шығаруы, оның қызмет етуіне ғана емес, сонымен қатар тарихи мән-маңыздылығына балта шапты. Кез келген қоғамның экономикалық және саяси тұрғыдан күшеюі тоталитарлы билік орнатуға әкеліп соқтырды. Мұның басты себебі осыған дейін жиған-тергенді біртұтас-

тықта, қатаң бақылауда ұстап тұру болды. Мұндай мысалдар әрбір елдің тарихында екі түрлі нұсқа түрінде іске асырылған: тоталитарлы билік демократияның алғышарты немесе тоталитаризм демократияның салдары болып табылды.

Қазіргі таңда Қазақ хандығының тарихы мен мемлекеттік басқару үрдістеріне талдау жүргізетін зерттеулердің кең етек жаюы Қазақ тарихының жаңғыртылуы мен өткен шақ пен қазіргі кезеңнің арасында өзара байланыс орнату әрекеттерінің жақсы әдетке айналғанын білдіреді. Осы орайда қазіргі қоғамда көрініс тауып жатқан құбылыстардың алғышарттарын ежелгі, ортағасырлық Қазақстан тарихынан іздеп, не болмаса оны Жаңа тарих пен қазіргі заман оқиғаларының теориялық тұжырымдамасы ретінде қарастырудың тиімділігі басты мәселе болып отыр.

Әрбір мемлекеттің саяси режимі мен билік формалары сол мемлекеттің орналасу мекені мен халықтың айналысатын шаруашылығына байланысты қалыптасып, қоғамдық қатынастар жүйесінің негізін құрайды. Мәселен, натуралдық шаруашылыққа негізделген отырықшы мекендерде феодалдық құрылым үстем етіп, мемлекеттік биліктің іргетасын қалады. Ол өз кезегінде қоғамда мүдделері әр түрлі таптардың пайда болып, бір таптың екінші тапты жаныштап, өзгіге түсіруіне себеп болды. Мұндай формадағы қарым-қатынастар бір таптың екінші тапқа экономикалық тұрғыдан тәуелді болуына (салық төлеу) негізделіп, басқару аппаратының деспотиялық формасын қалыптастырды.

Көшпенді халықтарда мемлекеттік басқару құрылымы адамдардың еркіндігін мойындаудан бастау алады. Халыққа еркіндік беру оларды бақылаусыз, не қараусыз қалдырып, мемлекетті хаостық күйге әкеліп соқтыруды білдірмейді. Халыққа еркіндік беру ең алдымен көшпенді шаруашылықты жүргізудің басты шарты болып табылады. Тарихи деректер бойынша Әбілқайыр өз хандығында қатал тәртіп енгізіп, қоғамдық қатынастарды реттеуде деспотиялық схемаға сүйене бастады. Бұған наразылық білдірген халықтың көп бөлігі Жәнібек пен Керей бастаған қарсылас топтардың қатарына қосылып, Шу мен Іле өзенінің бойында Қазақ хандығын құрайды. Осы

орайда адамдардың өз еріктері мен еркіндігін білдіруі, яғни өз құқықтарын қорғауы өз кезегінде тарихи байлығы зор мемлекеттің құрылуына тікелей ықпал етті.

Қазақ хандығы туралы бізге жеткен нақты жазба деректердің бірі Мұхаммед Хайдар Дулатидың «Тарих-и-Рашиди» атты еңбегі. Жалпы бұл еңбек Моғолстан хандығы тарихына арналған. Алайда сол кездегі саяси жағдайға байланысты Қазақ хандығы туралы да көп мәлімет келтірілген. Абулғазы, Қадырғали Жалайыри өз еңбектерінде Қазақ хандығы, оның билеушілері туралы мәліметтер қалдырды. Сонымен қатар Қазақ хандығы кезеңіне байланысты шығыс деректерінің маңызы зор. Қазақ хандығы – шаруашылықтың дамуы, өндіргіш күштердің өсуі, феодалдық қатынастардың қалыптасуы нәтижесінде ерте заманнан бері Орта Азияның ұлан-байтақ өңірін мекендеген көшпенді тайпалардың бірыңғай этникалық топ – қазақ халқының негізінде бірігуі арқылы XV-ғасырдың орта шеңінде құрылды.

Көшпенді шаруашылық жағдайында орталықсыздандырылған басқару формасының балаңдық формалары айқын көрініс табады. Кез келген рулық қауымдастық өз араларынан беделді және тәжірибесі мол адамды таңдап алып, жергілікті әлеуметтік және экономикалық мәселелерді эскалациялық шарықтау шегіне жеткізбей, жергілікті деңгейде уақытында шешіп отыратын. Әдетте рулық қауымдастықты өз жетекшілігіне билер алатын. Олардың басты функциясы адамдардың арасында әр түрлі дауларға объективті баға беріп, олардың дұрыс шешімін табуға негізделетін.

Рулық қауымдастықтардың қалыптасуы және әр қауымдастыққа белгілі бір өкілдің бекітілуі сол кездің өзінде ақ өкілетті демократияның алғышарттары болғанын көрсетеді. Дәл осы өкіл адамдар үш жүздің жиналысында халықтың мүддесін қорғап, иерархия жүйесінің ең жоғарғы баспалдақтарында тұратын билік өкілдерінің деспотиялық әрекеттеріне жол бермейтін. Халықтың өз өкілдеріне сенім артып, Ханның билігіне легитимдік қатынас білдіруі бұрындары Жан Жак Руссо негізін салған «қоғамдық келісім» сияқты модельдің де Қазақ хандығында кең етек жайғанын білдіреді.

Қазақ хандығындағы саяси жүйенің өз ішіндегі әлеуметтік жүйесімен өзара қарым-қатынас орнату үрдістерінен демократиялық құрылымның алғышарттарын көруге болады. Ондағы заң шығарушы билік кейпіндегі хан мен билер, атқарушы билік өкілдері болып табылатын хан айналасындағы уәзірлер мен сұлтандар, сот билігін қолға алған би алқасының қызметтері тежеу және тосқауылдау ұстанымына (система сдержек и противовесов) сүйенді. Мемлекеттік органдар жүйесінде ең жоғарғы билікті хан иеленетін. Әдетте руларды сол рудан шыққан ақсақалдар басқарды немесе кейбір жағдайларда төрелер хан көтеріліп басқару құқығына ие болды. Ру ақсақалының юрисдикциясына ішкі сот, өзара көмек беру, рудың ішкі қатынастарының мәселелері жатты. Әскер құру принципінде Керей салған жүйе хандық билік жойылғанша сақталып отырды деп айтуға толық негіз бар. Қазақ әскерінің негізін еркін көшпеліден тұратын жасақ құрады. Жасақ рулық тайпалық принцип бойынша құрылды. Бас қолбасшы болып хан сайланды. Кейде бас қолбасшылық міндеттері сайлау негізінде өзін дарынды көрсете алған адамдарға өтетін.

1473–1480 жылдары билік құрған Жәнібек Түркістан өңірінде ықпалын күшейтуге тырысты. Қазақ хандарының мемлекет өмірінің алғашқы кезеңіндегі маңызды реформалары бұдан кейінгі дәуірдегі хандықтың дамуы мен өркендеуіне қуатты негіз қалыптастырды. Қазақтың тұңғыш билерінің бірі – Асан қайғы саяси тұрақтылық пен бейбіт өмірді жақтаушы. Ол геостратегиялық тұрғыдан Қазақ хандары үшін ең маңызды орын алуы керек жәйт – Батыс пен Шығысты жалғастырып, Шыңғыс хан дәуіріндегі мәдени, рухани орталық болып табылған Еділ мен Жайықты иеленуді ұсынады. Бұл жырау тілімен айтқанда Жерұйық түсінігіне саяды.

Асан қайғы – хандық биліктің жақтаушысы, әрі жыршысы. Жырау үшін халықтың жағдайын жақсартудың көзі – монарх. Кез келген жағдайда Асан қайғы реформаның жоғарыдан жасалуын қалайды, яғни эволюциялық дамуды қолдайды. Қазтуғанның саяси-құқықтық ойлары туған жер, атамекенді қорғау, ата жұртты мадақтау, елдің тыныш өмірін жақтау екендігі айқын. Ол Еділ мен Жайыққа жетер жер жоқ

екендігін, Ноғайлы қазаққа жететін халық жоқ екендігін, бірақ халықтың бұрынғыдай дәстүрлі өмір кешуіне қауіп төніп келе жатқандығын баса айтады [4].

Заманның өзгерісін ескеріп, жаңа заман талаптарына сай өмір сүру керек. Халық бірлігі – басты құндылық. Саяси және құқықтық ойлардың ішінде Қазтуған ойларының ерекшелігі сонда, көп жылдар алдын ала болатын жәйларды болжаған жырау, халық тағдырын дәл табады. Дәл тауып қана қоймайды, осы жағдайлардың орын алуына ықпал еткен себеп-салдарды қарастырады. Бодандықтан аман қалудың жалғыз жолы – рухы тәуелсіз, күшті келешек буын, ұрпақ қалыптастыруда. Алайда, түрлі тарихи процестер нәтижесінде бодандыққа түскен қазақ халқының өзі де бұл мәселелерден алшақ қала алмады. Жастарды тәрбиелеуде ұлттық нышандарды ескермеу, ұлттық ділдің, діннің, тілдің қолдану аясынан шығып кетуі ұлттың аман қалуына қауіп төндірді. Бұл қауіп еліміз тәуелсіздік алғаннан кейін де жойылған жоқ. Қазтуған шығармалары мен саяси-құқықтық көзқарасы бүгінгі күні де өз маңыздылығын жойған жоқ. Жыраудың ұлттық мемлекетке деген көзқарасы бүгін Қазақстан үшін ғана емес, саяси тәуелсіздік пен егемендікке қол жеткізген барлық мемлекеттер үшін ерекше. Билікті орталықтандыру және қалалық өркениетті дамыту Қасым ханның ойы бойынша мемлекеттің беріктігін қамтамасыз ететін факторлар болды. Осыған байланысты Қасым өз жоспарларына Қазақ хандығының құрамына Сыр өңіріндегі бекініс қалаларды енгізуді мақсат етіп қояды. Бұл туралы Қазақстан Республикасының президенті Н. Назарбаев былай деп жазады: «Кезінде «қоныс алу» үрдісін шапшаң жүргізген көрнекті хандардың бірі Қасым еді. Оның сыртқы саясаттағы сәтті қадамы Сырдария бойындағы қалаларға қазақ билігін бекіте түсу жолындағы күрес болды».

Қасым хан дәуіріндегі сыртқы саясаттың тағы бір векторы Ресей болып белгіленді. Құқықтық реформаларына тоқталар болсақ, Шыңғысхан заманынан бері кодификацияланбаған Яссыларды жүйелеп, нормативті актілердің жаңа жинағы «Қасым ханның қасқа жолының» шығуына ықпал етті. Бұл құқық жүйесі бүкіл халқы бір қазақ ұлысы болған үш жүзге түгел таралды». Заңдар жинағы бес тараудан тұрды:

«1. Мүлік заңдары (мал, мүлік, жер дауы мәселелері).

2. Қылмыс заңдары (кісі өлтіру, ел шабу, мал талау, ұрлық мәселелері).

3. Әскери заңдар (қосын, аламан, әскери міндет, тұлпар ат, қара қазан мәселелері).

4. Елшілік жоралары (майталмандық, шешендік, сыпайылық, әдептілік).

5. Жұртшылық заңы (ас, той, мереке, жасауыл және т. б.)». Хақназардың негізгі саяси-құқықтық мақсаты хандықтың тұтастығын сақтап, көршілерінен қорғану болатын [4, 124].

Тәуекел ханның негізгі ойы Қазақ хандығын қуатты, күшті мемлекет етіп қана қою емес, оны Орта Азияны біріктіретін алпауыт империяға айналдыру еді.

Заңгер-ғалым М. Сәрсембаев Тәуекел хан Мәскеуге өз елшісін әскери одақ құру үшін жіберген деген дерек келтіреді: «Посол казахского хана Тевеккеля Кул-Мухамед в 1594 году прибыл в Московское государство для заключения военного союза».

Есім ханның сыртқы саясаттағы бағыты Тәуекел ханның сыртқы саясатының заңды жалғасы болып табылды. «1580–1594 жылдары Сырдария қалаларын, Түркістан жерін құтқару үшін өзбек хандарымен шайқастар үздіксіз жалғасып жатты. Нәтижесінде Есім ханның (1598–1628) тұсында Ташкенттен бастап, Сырдария бойындағы қалалар Қазақ хандығының билігіне өтті» [4, 152].

«Есім ханның ескі жолы» нормативті актілерінің жиынтығы Қазақ хандығында кең қанат жайып келе жатқан жаңа қатынастарды реттеуге бағытталды. Қасым хан қағидаларынан ауытқымай, оны келесідей баптармен нығайтты.

«1. Хан болсын, ханға лайық заң болсын (яғни, хан өз мемлекетінің қолайына жаққан заңды белгілеуге құқылы).

2. Батыр болсын, жорық жолы мақұл болсын (яғни, ер-азамат жау алдынан белсеніп шығуға, әрі жауды жеңіп қайтуға тиіс).

3. Абыз болсын, абыз сайлау парыз болсын (яғни, білімді кісілерді құрмет тұтуға тиіс).

4. Би болсын, би түсетін үй болсын (яғни, билер өздерінің іс басқару аппараттарын құрғаны ләзім)».

Тәуке ханның 1680 ж. билікке келуі қазақ қоғамында бұрын-соңды орын алмаған кең қоғамдық саяси реформаларға жол ашты. Профессор Б. Кенжебаев Тәуке ханның қазақтың бірлігін қалыптастыруға, жауынгерлік күш-қуатын күшейту, ел басқару ісін тәртіптеу мақсатында мынадай заң шығарды дейді: «1) жыл сайын рубасылар мен ақсақалдардың кеңесі болсын, ол ханның қатысуымен халық тұрмысының аса маңызды мәселелерін қарап шешсін; 2) кеңеске қатысатындар тегіс қару-жарақты болсын, қару жарағы жоқтарға кеңесте дауыс берілмейді; 3) хан тұқымдарынан басқа қару-жарақ асынуға жарайтындар жыл сайын мал-мүлкінің жиырмадан бір бөлігі мөлшерінде салық төлесін, бұл ханның қазынасына түсіп, халық ісін басқаруға жұмсалсын» [4].

Тәуке ханның реформаторлық қызметінің шырқау шегін «оның Қазақ даласындағы нормативтік құқықтық актілерді кодификациялауы» деп қарастыруға болады. «Жеті жарғы» негізінде жеті әдеттік құқықтық жүйеден тұратын, қоғамдық қатынастарды реттейтін салалардың жиынтығы. Олар: жер дауы, жесір дауы, құн дауы, бала тәрбиесі және неке, қылмыстық жауапкершілік, рулар арасындағы дау, ұлт қауіпсіздігін қамтамасыз ету мен орталық биліктік органдардың өкілеттігін айқындау. «Жеті жарғыдағы» әкімшілік, қылмыстық, азаматтық, мұрагерлік, меншіктік құқықтар мен алым-салық, рухани, әлеуметтік, саяси өмір қағидалары бүкіл қазақты бір шаңырақ, орталықтанған мемлекет туы астына топтастыру, хандық аппаратын нығайту, жамағатты бір заңға бағындыру, сол арқылы халықтың саяси-әлеуметтік салаларын қорғауға бағышталған еді». Есім ханның тұсындағы саяси процестердің күрделенуі бір топ жырауларды тарих сахнасына шығарды. Солардың бірі – Марқасқа жырау. Есімді Қазақ хандығын нығайтушы деп қарастырып, қолы келгенше осы ханның жеке билігін нығайтуға үлес қосқандығын ескерсек, жыраудың монархиялық бағытты қолдайтындығын айқындау аса қиынға соқпас. Есім хан партиясының белді өкілі: «Ей, Қатағанның хан Тұрсын, Кім арамды ант ұрсын! Жазықсыз елді еңіретіп, Жер тәңірісіп жатырсың» – деп саяси көзқарастарын жеке адамға байланыстырып емес, қайта еркіндік пен бейбітшілік идея-

ларына басымдық беретіндігін білдіреді. Қазақ қоғамындағы билердің саяси-құқықтық ойлары туралы А.Қ. Нурлин былай дейді: «Қазақ қоғамындағы билердің саяси құқықтық көзқарастарында әділеттілік, теңдік, әділетті басқару ерекше орын алған. Билердің шешімдерінде адамға, адамның өміріне деген құрмет те, адамгершілік ұлы сезім де, көпшілікті кісілікке, ізгілікке, имандылыққа тәрбиелеуді мұрат тұтқан аталық, даналық мәселесі де бар». Төле бидің саяси-құқықтық көзқарастары Қазақ хандығының дамуындағы ең ауыр кезеңде қалыптасады. Қазақ халқының ауыр тұрмысы тек жоңғар шапқыншылығымен емес, Орта Азия хандықтары тарапынан көрсетіліп отырған қарсылық әрекеттерінен де көрініс табады. Қазақтың басына төнген қауіпті Төле:

«Бұлай барсаң Қоқан бар,

Қоқаңдаған жең бар.

Бұлай барсаң қалмақ бар,

Күшіңді ептеп салмақтар...» – деп айқындады. Төле би бір

жағы өз билігін нығайту мақсатында, екінші жағынан ықпалы күннен күнге күшейіп келе жатқан, жаңа функцияларды иеленген билер мен батырлар билігін нығайту үшін теңдік принципін тереңдетуге тырысады. Дала жағдайында би алдында бәрі тең ғана емес, оның шешімін орындауға міндетті. Ақсүйек тұқымы төре де белді бидің айтқан сөзін жерге тастап кете алмайды [5].

Төле бидің гендерлік саясаты мен жесір дауына байланысты қолданған шешімдері туралы заңгер-ғалым Н.Қ. Мыңбатырова былай дейді: « ... Ел арасында кең тараған «Ананың тікенектей арқасы балаға мамықтай», «Баланың бесігі – кең дүниенің есігі», «Емшегінің сүті кетпесін бауырыңның жылуы кетпесін» сияқты қанатты да нақыл сөздері осы ойымыздың куәгерлері». Төле би тек ішкі даулармен шектелмей, халықаралық арбитраж функциясын да атқарған. Бұған дәлел Ресей патшалығының елшісі К. Миллермен болған оқиға куә [6].

Ең басты мақсаттардың бірі ретінде Қазыбек би ауызбірлік пен ұлттың азаттығын алғашқы орынға қояды. «Жоңғар басқыншыларына қарсы халық күресін ұйымдастырушылардың бірі болған Қазыбек би елдің азаттығы жолында аянбай тер

төгеді». Оның қызметінің негізгі бөлігі қазақ-жоңғар қатынастарын реттеуші, бейбіт әрі тең қатынастарды қолдаушы адам ретінде белгілі. «Біз қарастырып отырған және одан бұрынғы тарихи кезеңдерде қазақ қоғамында елшілік қызметі негізінен билердің үлесіне тиді». Қазыбек бидің бірнеше дүркін елшілікке баруы заманының ішкі және халықаралық құқық принциптерін анықтауға мүмкіндік бар. Ең бірінші әрі маңызды принцип – мемлекет үшін ең басты байлық адам мен оның денсаулығы, құқықтары мен бостандықтары. Екіншіден, Қазақ хандығы егеменді теңдік принципіне сәйкес, тең іргелі мемлекетке елшілік жіберді. Үшіншіден қазақ хандығы ешкімді басынбайды, өзін де ешкімге басындырмайды. Қоғамның құқығы жеке адамдардың құқықтарынан құралады. Жеке адамның еркіндігі – қоғам еркіндігі. Сондықтан, жәбір көрген қаңдастың құқықтары қорғалып қана қоймай, толық мөлшерде ұшыраған шығындар қалпына келуі керек. Қазыбек би үш жүздің басын біріктіру ісін, күш қолданбастан, әділдік принциптеріне негізделе отырып, жүзеге асыруды қолдайды. «Үш жүздің ішінде шешілуі қиын, ең күрделі мәселелердің басы-қасында жүріп, хандардың сенімді ақылшысы, халықтың ханға бергісіз биі болған Қазыбек әр кез батыр жинап, ел шаппай, қылыш шауып, оқ атпай-ақ ақылымен жол тауып, ел бірлігінің емшісі бола білген». Жастайынан саяси, билік істеріне араласқан Әйтеке қазақ қоғамында құқықтың негізгі принциптерін айқындаған «Жеті жарғыны» жазуға ат салысып, адамдардың заң, сот алдындағы теңдік принциптеріне жол ашқан белді саяси қайраткер. Руаралық қатынастарда ежелден маңызды болып саналатыны – жер дауы мен жесір дауы. Мұндағы Әйтекенің көзқарасы ұлттық бірлік идеясы тұрғанда, жеке адамның еркі ештеңе де тұрмайтындығын байқатады. Халық бірлігі үшін жеке адамның құқықтары бұзылуы мүмкін. Әйтеке үшін ең маңыздысы жүзаралық ауызбіршілікті сақтау. Әйтеке – дәстүршіл би. Дәстүр мен әдет-ғұрып нормалары Әйтеке үшін негізгі қайнар көз. Біртұтас нормативті база ислам құқығын да құрметтейді, дегенмен ислам құқығын дала жағдайына икемдеп қолданады. Бидің ойы бойынша Ұлы даланың құқықтық жүйесінің негізгі мақсаты әділеттік ор-

нату. Әйтеке бидің соғыс құқығын жақсы біліп, бірқатар моральды нормаларды ұстағандығы белгілі. Әйтеке би қазақ қоғамындағы эволюциялық процестерге жете мән беріп, заң шығарушы орган болып табылатын хан кеңесінің алдында жауап беретін орталық органдар жүйесін құруды өзінің негізгі мақсаттарының бірі деп қабылдағандығы айқын. Уақыт өте келе бидің Ресей бағытын айқындап, Қазақ хандығы мен Ресей империясының тең құқықты қатынастар құруына ықпал еткен тұлға ретінде қалары сөзсіз. «Осы орайда, 1694 жылғы Тәуке ханның орыс патшасына елшілік жіберуінде, ханның сол жылғы орыс елшілігін Түркістанда қабылдауында Әйтеке бидің тікелей қатысы бар деп қарағанды жөнге келер деп ойлаймыз» [4].

Ел басқару және билік жүйесіне қатысты атаулардың дені қоғамның құқықтық өмірінің әртүрлі буынын бейнелейді және ол атаулардың өзгеруі тілдің ішкі заңдылықтарынан гөрі мемлекеттің, қоғамдағы саяси жүйенің даму бағытына көбірек тәуелді болады.

Сайып келгенде, осы сыртқы факторлардың нәтижесінде тілге жаңа билік институттарының атаулары үздіксіз еніп жатады. Қазақ хандығында далалық демократияға негізделген сондай билік институтының бірі *билер кеңесі* деп аталған. Билер институты бұл қазақ қоғамындағы парламентаризм дәстүрлерінің құқықтық негіздерінің тым әріде жатқанын көрсетеді. Көрнекті түрколог Лев Гумилев «Республикалық құрылыс» деп атаған хандық құрылыс кезінде, яғни, қазақ мемлекетінде абсолюттік монархия ешқашан да болған емес. Өйткені, хан биліктің ең жоғарғы тұтқасы болып де-юре есептелгенмен, де-факто билер кеңесі оның шешімдеріне вето қоя алатын. Лингвистикалық тұрғыдан алғанда, *билер кеңесі* деген күрделі атаудың құрамына қарап, сол кездегі қазақ әдеби тілінің атаужасам қабілетінің ерте байқалғанын анықтауға негіз бар.

Билер кеңесі бұған дейінгі *хан кеңесі* деген атаулық тіркестің үлгісінде дүниеге келген деп жорамал жасауға болатын тәрізді. Күрделі атау жасауға негіз болып тұрған модель сөз – *кеңес* орта түркі кезеңінен бері мемлекеттік ел басқару атауы ретінде қолданылып, *кәнеш* тұлғасында билеушінің канцеляриясы де-

ген мағына берген. Қазақ хандығы тұсында үлкен ел жиындарын «кеңес» деп атаған. Айталық, «Күлтөбенің басында күнде кеңес» деген аталы сөз содан қалған. Ал **би** сөзінің мағынасына келсек, қазақ тілінде ол бірнеше мағына беретіні белгілі. Егер бұған дейін **би** сөзі әлеуметтік категорияны білдіретін **бек** сөзінен туындап, сол мағынада ұғынылса, алғашқы ұлттық мемлекет құрылған сәттен бастап **би** сөзінің мән-мағынасы кеңейді. Біріншіден, ол **хан кеңесшісі** деген мағынаны берді. Екіншіден, Қазақ хандығының басқа елдермен дипломатиялық қарым-қатынасының нәтижесінде елші болып баратын ресми өкілдер билерден құралатын болды. Үшіншіден, би сот билігін жүзеге асырушы адам болып есептелінді. Төртіншіден, бидің алдыңғы міндетін атқаруға қажетті қасиеттердің негізінде оның сөзге ұста, шешен деген лексикалық мағынасы қалыптасты.

Қазақ хандығының саяси кеңістігінде түрлі азаматтық және қоғамдық институттардың қызмет етпеуі демократиялық алғышарттардың орын алуына кедергі келтірмеді. Халық мүддесі өкілетті демократия арқылы ескерілді. Қазақ даласындағы мұндай үрдістер құлдық, бодандық және отарлық режимдермен салыстырғанда «адам еркіндігі» өркениетінің ұлықты екенін дәлеледі.

Әдебиеттер

- 1 Человек в мире отчуждения. – Алматы: Ғылым, 1996. – С. 144
- 2 Оруэлл Дж. «1984» и эссе разных лет. – М., 1989. – С. 245
- 3 Человек в мире отчуждения. – Алматы: Ғылым, 1996. – С. 262.
- 4 Аяган Б.Ф. Қазақ хандығы тарихы: құрылуы, өрлеуі, құлдырауы. – Алматы, 2011. – 320 б.
- 5 Нурлин А.К. Қазақ әдет-ғұрып құқығы жүйесіндегі билер институты (XVIII-XIX ғасыр). Заң ғ.к. дисс. – А., 2004. – 136 б.
- 6 Мыңбатырова Н.К. Төле бидің соттық шешімдері және қазақтың әдет ғұрып құқығы. Алматы, 2003.

5 М. ШОҚАЙ КЕЛЕШЕК ТҮРКІСТАН ДЕРБЕС МЕМЛЕКЕТІ ЖӘНЕ ОНЫҢ БАСҚАРУ ФОРМАСЫ ТУРАЛЫ

Келешек тәуелсіз Түркістанда болуы мүмкін қоғамдық және мемлекеттік түзілім туралы М. Шоқайдың жариялымдарындағы ойлары көп емес. Бұл, бірақ, біріншіден тікелей мемлекеттік басқарудың құрылымы қандай болғаны дұрыс деген концепциялық деңгейде алғанда солай. Ал жалпы тәуелсіздік үшін күреске араласа бастаған Петербурттағы кезеңдерінен бастап бұл жөніндегі ұлы күрескердің көзқарасы толық айқын болды деп айтуға болады. Екіншіден, Түркістан келешекте тәуелсіздік ала алған жағдайда ондағы жеке ұлыстар (қазақтар, өзбектер, қырғыздар, түркімендер т. б.) тұтас бір унитарлық құрылым болғаны дұрыс па, әлде федерация, конфедерация түрінде болғаны жөн бе деген мәселе бойынша кесіп айта бермегендей. Ол әрине, түсінікті де. Бұл, әсіресе, соңғысы ол кезде тікелей шешілуін күтіп тұрған мәселе емес еді.

Ақпан төңкерісі қарсаңындағы әртүрлі саяси қозғалыстарға араласып, патшалық жүйеге қарсы әртүрлі партиялардың жоспарымен таныс болуы, Алаш көсемдерімен тығыз байланыста қарым-қатынастары, мемлекеттік Думаның мұсылман бюросында Ә. Бөкейхановтың ұсынуымен хатшылық қызмет атқарғаны, батыстың XVII–XVIII ғасырлардағы демократиялық ойымен кең түрде танысып жүруі тағы басқа жағдайлар бұл бағыттағы саяси-әлеуметтік тұрғысын бекітті. Сол бағыттағылар бір кезде өздерін «вольтершілдерміз» дейтін еді дейді ол кейінгі бір еске түсірулерінде.

Яғни, Алаш көсемдері де, солардың ішінде М. Шоқай да ұлтының келешектегі тәуелсіздікке жетуінің, жеткен күндегі оны бекітіп іске асырудың бірден-бір жолы деп демократияны таңдағаны белгілі. Бұл ешбір шүбә туғызбайтын факт. Өйткені, бұрын да жазып жүргеніміздей, патшалық монархиялық

биліктің шеңберінде ұлттық құқықтардың ешқайсысы да іске аса алмайтынын олар жақсы білетін. Сондықтан төңкерістің нәтижесінде Ресейде демократиялық қоғамдық тәртіп орнанды ғана тәуелді халықтар оған автономия түрінде кіру керектігі туралы тұрғы осыдан шығады. Бұл көзқарасын олар Алаш партиясының бағдарламасында анық көрсетті, онда демократиялық федеративтік Ресейдің мемлекеттік басқару формасы парламенттік республика болу керек делінген. Бағдарламаны қабылдаған құрылтайдың жұмысына М. Шоқайдың белсенді қатысқаны белгілі.

Бұдан көретініміз, алаш партиясы өз бағдарламасында Ресей үшін мемлекеттік басқарудың ең демократиялық, кең көлемдегі еркіндік бере алатын формасын қалайтындықтарын көрсетті. Яғни, олар парламент депутаттарын сайлаудан бөлек президентті сайлауды онша қаламаған. Өйткені сайланған халық өкілдерінен бөлек президентті сайлау, оны парламенттен тәуелсіз, ал кейде тіпті одан жоғарырақ өкілетті етуге жол ашуы мүмкін. Ал ондай жол өз тарапында президенттің жеке билігіне алып баруға оңтайлы форма. Патша кезіндегі жеке биліктің зардабын жақсы білетін ұлттық дана басшылары осындай қауіпті алдын ала көре білген деуге болады. Ал парламенттік республика ондай қауіптің жолдарын жабуға тиіс болатын.

Бұл тұрғыда Алаш қозғалысы көсемдері белгілі мағынада Орыс төңкерісшіл демократтарынан да ілгері кеткен деуге толық негіз бар. Оны орыс демократтарының, солардың ішіндегі ең белгілілері – А.Ф. Керенский мен П.А. Милюковтардың саяси эволюциясы, саяси іс-әрекеттері көрсетті. Олардың көпшілігі орыс емес ұлттардың Ресей империясынан бөлініп, дербес мемлекет құруына қарсы шыққандары белгілі.

Ал бұл демократиялық дүниетанымның түпқазықтарының бірі және Ресейдің орыс емес халықтарының аумақтық автономия деңгейінде болу құқығын Уақытша үкімет, оның кейін басшысы болған Керенский де кезінде мойындаған болатын. Бірақ шет елде эмиграцияда жүрген жылдары осы қайраткер ғана емес, тіпті оңшыл, солшыл социалистер де біртұтас, бөлінбейтін Ресей империясы пиғылына ойысып

кетті. Қысқасы орыс демократтары шынайы демократиялық тұрғыдан белгілі кезеңде кері шегініп, жарты жолда қалып қойды. Ал түпкі мағынасында Ресей империясындағы орыс емес халықтардың ұлттық дербестігін мансұқ ету жалпы демократиялық әлеуметтік тұрғыға теріс айналу еді.

Түркістан халқының келешегін, оның бодандықтан құтылуының мемлекеттік, қоғамдық формаларын басқа жолдан көргендер де болғаны мәлім. Мұны әсіресе «Шуро-и-Улема» тобы мен «Шуро-и-Исламия» ұйымдарының бағыт-бағдарының айырмашылығынан-ақ көруге болады. «Шуро-и-улема» бағытының өкілдері Түркістан халқының келешегін Шариғат заңдарына негізделген қоғамдық жүйеден көрген еді. Егер осы талап қабылданса, олар Ресейдегі бұрынғы әлеуметтік, тіпті большевиктік жүйеге де мойынұсынуға даяр екендігін көрсеткен.

М. Шоқай және жақтастарының осындай көңіл-күйдегі топтармен түсіністікке жол табу үшін қаншалықты күш жұмсауға тура келгендігі оның «Естеліктерінде..» айтылған. «Біздер, керек десеңіз, материалистер, өзімізше «Вольтершілдер» болдық. Біз алдыңғы қатарға саяси азаттық пен әлеуметтік шындық мәселелерін қойдық. Халықтың діни сеніміне аса зор құрметпен қарай отырып, біздер Шариғатты ұлтты азат ету құралы деп есептемедік», – деп жазды ол [1].

Революцияның нәтижесінде Ресейде федеративтік парламенттік республика орнауы тиіс дейтін идеяға М. Шоқай мен оның жақтастары соңғы сәтке адалдық танытты. Олардың ұлттық тәуелсіздікке деген барлық мұраттары соған байланысты еді. Ақпан төңкерісінен кейін Уақытша үкіметтің ұйымдастыруымен өткен Құрылтай жиналысына, яғни Ресейде тұңғыш бостандық жағдайында өткен парламент сайлауында Түркістан өлкесінен 33 кісі сайланған болатын.

Келешек Бүкілресейлік Құрылтай жиналысы Ресейді федеративтік республикалар одағы деп жариялайтынына сенді. Түркістан сол құраманың бір бөлігі, яғни аумақтық автономиялық тең құқықты республикалардың бірі болады деп есептелген. Уақытша үкімет басшылары да солай болады деп есептеген. Бірақ, Құрылтай жиналысы өзінің тұңғыш оты-

рысына большевиктер басқарған Кеңес үкіметі орнағаннан бір айдан астам уақыт кейін жинала алды. «Тағдыр бізге құрылтай жиналысына баруды бұйыртпады, – деп жазды М. Шоқай. 1918 жылғы қаңтарда кеңес өкіметі дәуірінде өткен құрылтай жиналысының ашылуына біз бармадық, еліміз Түркістанда қалдық. Құрылтай жиналысы өзінің мәжілісінде Ресейдің республикалар федерациясы болғаны туралы ғана заң шығара алды. 6 қаңтар күні таңертең большевиктер оны таратып жіберді. Сол тұстағы Ресейдің қарамағындағы барша халықтар үміт күткен құрылтай жиналысы жойылып, мәңгілік құрыды. Біздің сол кездегі бір одаққа бірігеміз деген үмітіміз де мәңгілік үзілді...» [1, 318 б.].

Бүкіл Ресейде демократиялық күштердің ақырында жеңіліс тауып, жаңа бір тоталитарлық күштің үстемдікке келуіне орыс демократтарының жартыкеш демократиялы тұрғыда болуы негізгі себеп болды деуге болар еді. Өйткені олардың өзі халықтың басым көпшілігінің ең көкейкесті мүдделеріне жауап бере алмады. Империялық пиғылдан толық арыла алмаған олар соғысты бітімгершілікпен аяқтаудың орнына оны жеңіске жеткенге дейін жалғастыра беруді ұстанды. Шаруалар үшін жер мәселесін шешудің айқын жоспарын ұсына алмады. Сол себепті халықтың басым көпшілігі болған шаруалардың белсенді қолдауына ие бола алмады. Ресейдің орыс емес халықтарының Ресейден бөлініп, дербес мемлекет құруы мәселесінде де олардың басым көпшілігінің ұстанымы екіұшты болатын.

М. Шоқайдың Ресей құрамындағы Түркістан автономиясы қандай болу керек екендігі жөніндегі көзқарастары да осы парламенттік республика құрылымына сай болған. Яғни, М. Шоқай мен оның жақтастары Түркістан автономиясының да мемлекеттік басқару формасы парламенттік республика болуы керек деп есептеген. Оған оның «1917 жыл естеліктерінен үзінділер» деген еңбегіндегі мына сөздері дәлел бола алады деп ойлаймыз: «Біз құрылтайларымызда автономия туралы ашық айта алмадық. Тек ұлттық орталығымызда, облыстық комитеттерімізде көп талқылаған тақырыбымыз осы. Біз сол тұста автономияны былай түсінетінбіз: Түркістанның дербес

ел басқаратын мекемелері мен атқару органдары, яғни заң шығаратын парламенті және іс жүргізетін үкіметі болуға тиіс деп ойлайтынбыз. Сыртқы саясат, қаражат, жол, әскери істер Бүкілресей федерациясы үкіметінің ісі деп есептейтінбіз. Оқу-ағарту жұмыстары, жергілікті жолдар мәселесі, жергілікті мекемелер, заң және жер мәселелерінің бәрі жергілікті автономиялы үкіметтің ісі деп қарайтынбыз. Біз әсіресе жер мәселесіне ерекше мән беретінбіз. Әскери құрылыс мәселесіне де едәуір елеулі өзгерістер енгізбекші едік. Мәселен, Бүкілресей үшін құрылған әскери комиссариатта болумен бірге түркістандықтардың әскери қызметін Түркістанда құрып, Түркістанда қалдыру біз үшін маңызды мәселе еді [1, 289 б.].

Өзінің ұлттық өзгешеліктеріне өз заңдарын құра алатын, орталық билік органдарына да тең құқықта қатыса алатын, өз жері, өз қарулы күштері бар, өз істерін өзі басқаратын мұндай автономия ұлттық тәуелсіздікті шын мағынасында толық дерлік деңгейде қамтамасыз ете алар еді. Бұл, әрине, біз білетін Кеңес Одағындағы өз билігі өзінде жоқ республикалар емес. Әрине, Кеңестер одағы кезінде де одақтас республикалар тең құқықты деп сөз жүзінде, яғни конституцияда жазылатын.

Парламентаризм принципіне, яғни халықты биліктің түпкі субъектісі деп тануға беріктік Түркістан халқының 1917 жылғы 26 қарашада Қоқанда ашылған ІҮ-төтенше құрылтайында, оның шешімдерінде айқын көрінді. Құрылтайдың шешімдері бойынша «Түркістанды Ресей федеративтік демократиялық республикасымен біртұтас аумақтық автономия деп жариялап, дегенмен автономия формасын шешуді Түркістан Құрылтай жиналысының қарамағына қалдырады... [1, 289 б.]. Өз алдына Түркістан Құрылтай жиналысын шақыруды М. Шоқай «Ресейде үкіметтің жоқтығы себепті... Бүкілресейлік құрылтай жиналысының ұйымдастырылуы екіталай» болып отырғанымен түсіндіреді [1, 289 б.]. Яғни бұл Бүкілресейлік құрылтайға Түркістан өлкесінен сайланатын 33 депутаттан құралатын Түркістан Құрылтай жиналысы – заң шығарушы органы деп тану. Яғни халық сайлаған депутаттардың бірден бір заңды билік екенін мойындау. Сондықтан да Түркістан халқының ІҮ-төтенше съезі Түркістан Құрылтай жиналысы

шақырылғанға дейін билік жүргізу үшін Түркістан Уақытша Кеңесі мен Түркістан халық басқармасын (үкіметін) сайлады. Яғни олардың түсінуінше Түркістан Құрылтай жиналысы – Түркістан мемлекетінің жоғарғы заң шығарушы билігі, ол өзінің алғашқы жиналысында үкіметті де құруы тиіс.

Халық тарапынан ешқашан сайланбаған, билікті тек қарулы күшпен тартып алған большевиктер партиясы ешқашан өз билігін уақытша деп атаған емес, оның заңсыздығын мойындаған емес. М. Шоқай демократиялық жүйелердің бір халықтың жеке топтарының ерекшелігіне сай саяси басқарудың да құрылымдары өзгеріп немесе соған бейімделуі тиіс екендігін ескеріп отырған. Түркістан түріктерінің жеке ұлыстарының өзгешеліктеріне қарай ондағы демократиялық мемлекеттің федеративтік болу мүмкіндігін де теріске шығармаған. «Яш Түркістан» журналының 1939 жылғы 116–117 сандарында басылған «Түрік бірлігі төңірегінде көтерілген орынсыз айтысқа орай» деген мақаласында ол түрік бірлігін мәдени бірлік қана емес, мемлекеттік бірлік мағынасында айтқаны үшін айыптаған Аяз Исқақиға берген жауабында былай деп жазған: «...мен өзім және азшылықтағы түркістандықтар, тарихта Ресейдің басына бұрынсоңды көрмеген қара бұлт төнген кезенді пайдаланып ұлттық географиялық (қаласаңыз – «геосаяси») шарттар мүмкіндік берген шекара ішінде (Кавказия тәрізді маңызды және ұлы бірліктің конфедерациясы ма, жоқ әлде басқа бір түрдегі бірлескен мемлекет болса да мейлі) мейлінше ұлы «Түрік мемлекеттік бірлігінің» құрылуын ешқашан көзден таса еткен жоқпыз», – деп жазды [1, 241 б.]. М. Шоқайдың жұбайы Мария Шоқай да өз естеліктерінде ол ... Швейцария мемлекетінің үлгісімен федерация құрғым келеді» дейтін деп жазады [2, 406 б.].

Федерациялық құрылым, әрине, мемлекеттің демократиялық құрылысына, жалпы демократиялық мемлекеттік формаға қайшы келмейді. Керісінше, ол демократиялық принциптің белгісі. Ол әрбір жеке адам, азамат болсын немесе жеке әлеуметтік топ болсын, олардың жекелік дербестігін, субъектілігін құрметтеудің түрі. Ондай құрметтеуге әрбір жеке адамнан бастап қандай да болмасын халық, топ, тайпа, тап тағы басқа принцип жүзінде лайықты деп қаралуы тиіс. Іс

жүзінде тарихта бұл принцип көбінесе орындалған жоқ. Бірақ одан ол принциптің түпкі ақиқаттылығы жоғалмайды. «Жалпы адамгершілік және философиялық тұрғыдан алғанда, – деп жазды М. Шоқай, – жақсы халық, жаман халық деген ұғым жоқ. Халықтың бәрі бірдей. Бірақ саяси тұрғыдан алғанда – мәселе басқашалау. Бұл салада халықтар өзінің саяси дайындығына, жалпы дайындық деңгейіне қарай бірнеше топтарға бөлінеді. Әсіресе бұрынғы патшалық және қазіргі Кеңес Ресейі сияқты көп ұлттан құралған «құрама мемлекет» ішінде теңдік пен өзін-өзі билеу жолындағы күрес дәуірінде бұл айырмашылықтардың маңызы орасан зор... Біз қазіргі заманғы саяси құрылысы өзімізден әлдеқайда озық, үлкен бір халықтың шеңгеліне түсіп қалдық. Ол бізден анағұрлым бай, анағұрлым тығыз топтасқан әрі қай жағынан алғанда да бізден анағұрлым артық қаруланғанды» [1, 271 б.]. Өз сөзімен айтқанда «Вольтершіл», Руссоның, Канттың ойларына, тіпті Ницшенің идеясына да сілтеме жасап қана емес, сыни тұрғыда баға беріп отыратын М. Шоқайдың осы сөздерінің ар жағында тұтас бір философиялық негіз жатыр. Оның түпкі өзегі Руссода біршама нышандары көрінген, Канттың шығармашылығында метафизикалық мағынада өрбітілген адамның дүниеде болуының түпкі жолы, болу тәсілі еркіндік екендігі жайындағы идея. Тарихи дамудың қандай деңгейінде тұрмасын, адам еркіндікке ұмтылады. Егер ол өз еркіндігін қамтамасыз етуге жеткілікті деңгейде ұйымдаспаған, біліктілігі төмен, нашар қаруланған болса, бағынуға, тәуелділікке көнуі ықтимал. Белгілі бір кезеңге дейін. Адамдардың өзін-өзі анықтауға деген құқығы осы адамдар болмысының түпкі өзегі еркіндік екендігінен шығатынын бұрын да айтқанбыз. Егер философиялық, адамгершілік тұрғысынан адамдар, халықтар бірдей, тең болатын болса, ол теңдік олардың түпкі табиғатының, адамдық мәнінің бірдейлігінде. Яғни адам қандай деңгейде тұрмасын, бәрібір адам. Түпкі мәнділігі еркіндік болғандықтан олардың барлығының өзін-өзі билеуге, өзінің кім, қандай және қалай болатындығын өзі шешуге қақылы. Ол, XVIII ғасырдағы «табиғи құқық» теориясы өкілдері айтқандай, адамнан ажыратуға болмайтын қасиет. Өйткені одан ажыраған адам адам болудан қалады. М. Шоқайдың «жа-

ман халық», «жақсы халық», деген ұғымдар философияда жоқ деп отырғаны осы. Әрі бұл тұста философия да, адамгершілік те бір тұрғыда тоғысып тұр. Бұдан шығатын қорытынды: адамдарды адам ететін нәрсе – олардың қаншалықты деңгейде ұйымдасқандығы, топтасқандығы, қаруланғандығы, күштілігі, әлсіздігі секілді белгілері емес, олардың адамгершілік деңгейі. Олай болса қазіргі заманғы шынайы гуманизм, егер ол бар болса, адамның осы түпкі құндылығын қастерлеуі тиіс. Бүкіл адамдар аралық, халықаралық, мемлекетаралық қатынастар осы принциптерге орнығуы қажет.

Түркістан аймағындағы әлеуметтік тарихи ахуал

1917 жылдың ақпаны мен 1918 жылдың соңына дейінгі тарихи кезеңдегі Ресей және оның ішінде Түркістан аймағындағы әлеуметтік тарихи ахуалдың алаш қозғалысы мен Түркістан автономиясына аз да болса тиімді, ал негізінде өте зардапты ықпалдары айрықша көңіл аударарлық жағдай. Бұл ең алдымен Ресей демократиялық күштерінің, партияларының дәрменсіздігінен және демократиялық бағыттағы өрісінің тарлығынан еді. Ақпан төңкерісінің нәтижесінде Уақытша өкіметте билікке келген кадет партиясының да, социалистік партиялардың да демократиялық мұраттарының империялық өктемдіктен әлі арылмағандығы айқын көрінді. Ресей халқының басым көпшілігі болып отырған шаруалар үшін ең көкейкесті мүддесі жер реформасы болатын. Ресей демократтарының бұл жөнінде де айқын да нақты жоспары болмады. Бұл жөнінде олардың ортақ тұрғысы қалыптаспады. Нәтижесінде қалың бұқара шаруаларды ынталандыратындай ешнәрсе ұсына алмады. Ал жалпы бостандық, демократия ұрандары оларды қанағаттандыра алған жоқ. Ресей шаруаларының көпшілігі сондықтан Ақпан революциясына бейтарап қалды.

Ресейге кіретін, оған көбіне отарлау жолымен қосылған басқа халықтар үшін бұл революция үлкен үміт тудырғаны рас. Олардың ішіндегі ең дамыған өлкелер – Польша мен Финляндия – Ресейден бөлініп дербес мемлекет болуды армандайтын. Басқа халықтардың біразы демократиялық Ресейдің құрамында автономия құруды көздейтін. Бірақ орыс ұлтынан шыққан, билікке келген демократтар бұл үміттерді де ақтай

алмай қалды. Қалың бұқараның, солардан шыққан солдаттардың ұзақ соғыстан қажығандығын ескермейтін Уақытша өкімет соғысты ақырғы жеңіске дейін жалғастыру туралы шешім қабылдағаны белгілі. Яғни, халықтың басым көпшілігінің мұң-мұқтажынан ол «демократтар» алыс болып шықты. Ұлттардың бостандығы мәселесінде олар автономия идеясын қолдағанымен, ұлттардың Ресейден бөлініп, дербес мемлекет құруына қарсы еді. Осы және тағы басқа себептерден бұл билік кең ауқымда қолдау таба алмай, құлап қалғандығы мәлім. Большевиктер болса жер-шаруаларға, фабрика-зауыттар-жұмысшыларға деген сияқты түбінде жалған, бірақ халықтың көпшілігінің көңіліне қонымды ұрандарды барынша пайдаланып билікке келіп алды.

Азамат соғысы кезеңіндегі өзара кескілескен монархиялық, анархиялық, большевиктік және басқа да күштердің ешқайсысы да Ресейге кіріптар ұлттардың мүддесін көздеген жоқ. Ал жаңа ғана өз ұлтының алғашқы билік нышандарын түзеп жатқан Алаш көсемдері мен Түркістан автономия басшыларының қолында оларға қарсы сондай әлуетті күштерге қарсы тұра алатындай қауқары жоқ, кадрлар тапшы болатын. Құрылғаннан кейінгі екі айдай ғана уақыт ішінде жеткілікті қарулы күштерді құра алмады. Басқа істердің бәріне де енді кірісу керек еді. Қазақстанда да, әсіресе Түркістанда да қалың бұқараның саяси белсенділігі өте төмен болды. Осы жағдайлардың барлығы бұл жаңа құрылған автономиялардың баянды болуына мүмкіндік бермеді. Тіпті Ресейдің өзінде де демократиялық жүйенің баянды бола алмағаны, онда енді басқа бір тоталитарлық бағыттың үстемдік алуы осыны көрсетеді.

Демократиялық идеяның ең өзекті жақтарының бірі – халық билігі, ұлттардың тәуелсіздігі, дербестігі. Империялық өктем болған ұлттардың шыққан демократтардың өздері осы бұрынғы кіріптар ұлттардың бостандығы, дербес мемлекет құруы мәселесінде көбінесе оңбай сүрінеді. Тап осы мәселеде Ресейдің «нағыз» демократтары ретінде атағы шыққан Милюков, Керенскийлердің империялық өктемдік пиғылдарының көріністеріне М. Шоқай әсіресе шет елде жүргенде куә болды. Әуелде Керенскийдің «Дни» және Милюковтың «Последние

новости» деп аталған газеттерінде қызметтес болып жүргенде олардың «бөлінбейтін бүтін Ресей» идеясына көңілдерінің қатты құлағанын, Түркістан халықтарына деген менсінбеушілік көзқарастарын көргеннен олардан іргесін толық ажыратқанын білеміз. Ол туралы М. Шоқай «Яш Түркістанда» бірнеше рет жазғанда болатын. Бұл жөнінде әсіресе А. Керенскийді қатаң сынға алған еді. «Керенскийдің «басында – бағдарлама, қолында – жұмыс» ұраны большевиктердің орнына келетін кез келген үкіметті, тіпті ол үкімет әскери диктатура болса да қабыл алу дегендікті білдіреді» [1, 145 б.].

М. Шоқайдың Еуропадағы қызметі, жалпы өмірі оны демократ ретінде шыңдай түсті. Орыс эмигранттарының көзқарастары мен істерін сынағандағы оның негізгі нысанасы да олардағы демократиялық ұстанымның жетімсіздігі болды. Ал шет елде, әсіресе, Парижде көп қоныс тапқан монархистермен оның жұмысы да болған жоқ.

Ал өз жүйесін демократияның ең жетілген типі санап жүретін большевиктердің теориясы мен практикасын сынауда оның барынша жаншыла әшкерелейтіні – халықтардың да, жеке азаматтардың да құқықтарын олардың аяққа басындығы еді. Большевиктердің пролетариат диктатурасы туралы негізгі идеясы және бірде бір пролетариат жоқ Түркістанда сондай диктатура дегенді орнатуы – большевиктік жүйенің дүниеде болмаған озбырлықтың үлгісі екенін ол бүкіл шығармашылығының, күресінің, идеясының басты тақырыбы етті. Ол тіпті Кеңестер одағында сол пролетариаттың диктатурасы емес, большевиктердің партиялық органдарының үстемдігі орнағанын да айтқан еді.

Шынында, тұтас бір таптың, әсіресе пролетариаттың халықтың басқа топтарының барлығына үстемдік ету идеясы, М. Шоқай айтқандай, ешбір қисынға келмейтін нәрсе. Оның о бастан зорлық екендігі бірден көрініп тұр. Ондай диктатура халықтың басқа барлық топтарына өз мүддесін, бағдарламасын, өз ырқын орындату, солар арқылы іске асыру деген сөз.

Алаш жетекшілерінің Ресейдегі Ақпан революциясын бұратана ұлттарға, соның ішінде Түркістан халқына да бос-таңдық әкеледі деген үлкен үмітпен қарсы алды дегенбіз.

Өйткені революция патша билігін, монархияны жойды. Ресей демократиялық партиялары – кадеттер, оңшыл және солшыл социалистер т. б. келешек Ресейді федеративтік демократиялық республикалар түрінде көруші еді. Яғни, Ресей империясына кіретін орыстар және тағы басқа халықтар өз республикаларын құрып, федерацияның тең мүшесі бола алады деп ойлайтын. Орыс демократтары осы өз атына сай халықтар теңдігі идеясына оң қарайтын. Бұл, әсіресе, А.Ф. Керенский, П.Н. Милюков сынды саяси қайраткерлердің Дума мінберіндегі сөйлеген сөздерінде көбірек айтылатын. Ақпан революциясының нәтижесінде билік басына келген демократтардың өздері құрған өкіметті уақытша деп атауы тегін емес еді. Олардың тұрғысынан қарағанда билік халықтың басым көпшілігінің ықтиярлығымен келген жоқ, орталықтағы төңкерістің нәтижесі ғана еді. Сондықтан да құрылған билік бүкіл халықтың ырқын білдіре алмайтындықтан бұл өкіметтің міндеті – биліктің бірден бір заңды түрі бола алатын Құрылтай жиналысының (парламенттің) сайлауын дайындап, өткізу деп есептеді. Құрылтай жиналысының сайланған депутаттары ғана халықтың еркін білдіретін шын билік бола алады, тек солар ғана атқару билігінің органы – өкіметті сайлайды. Осы Ресей тарихында бірінші рет болған, жалпы тең құқықтық жағдайда демократиялық жолмен сайланған ең бірінші парламентті октябрьде билікті қолына түсіріп алған большевиктер көсемі Лениннің нұсқауымен күшпен таратып жіберді. Оған дейін Құрылтай жиналысы идеясын Лениннің өзі, яғни большевиктер қолдап келген еді. Бірақ сайланған Құрылтай жиналысы депутаттарының көпшілігін большевиктер құрай алмады. Басқаша айтқанда Ресей халқының сайланған заңды билік органын халықтың азғантай тобы – фабрика-завод жұмысшыларының – қарулы көтерілісімен ғана келген большевиктер зорлықпен таратып жіберді. Осы Құрылтай жиналысының құрамында Түркістан халықтарынан сайланған депутаттар да бар еді. Солардың бірі Мұстафа Шоқай болатын. Большевиктердің демократияға жат күш екендігін олардың теориялық қағидаларын білмейтіндер үшін де айқын көрсете алатын ең сорақы факт осы болатын.

Жалпы дүниетанымдық, түпкі саяси мұраттары жағынан М. Шоқай Алаш қозғалысы көсемдеріне, әрине, жақын болды. Әсіресе, бұл Ә. Бөкейхановтың әлеуметтік-саяси тұрғысымен көбірек үйлеседі. Сонда да болса бір үлкен мәселеде олардың көзқарастары алшақ болды. Ең алдымен М. Шоқай Орталық азияны мекендейтін түрік халықтарын, тіпті, одан да тыс өңірлерді жайлаған түрік халықтарын шын мәнінде бір халықтың әр түрлі бөліктері, яғни жеке-жеке халықтар емес, бір халыққа кіретін жеке ұлыстар деп қарады. Сондықтан түрік халқы жайлайтын бүкіл Түркістан бір автономия болғаны дұрыс деп есептеді. Бұған оның ойынша, әрине, қазақтар да кіреді. Орталық азияны жайлаған барлық түрік ұлыстары – қазақтар, өзбектер, қырғыздар, түрікпендер т. б. ұлыстар бірге болғанда ғана қуатты бір мемлекет құра алады. Олардың мәдени, руханият т. б. тамырлары бір. «Түркістан ұлттық қозғалысының тарихында Мұстафа Шоқай мен оның алашордалық достарының арасында бірінші рет қозғалыстың екіге бөлінуіне жол берілді. М. Шоқай ұлттық қозғалыстың тек теориялық негізін қалап қоймай, ұлттық қозғалыстағы эмиграцияның орнын да анықтайды», – деп жазады Б. Садықова [3, 64 б.]. Бірақ Ә. Бөкейханов бастаған Алаш көсемдерінің көпшілігі бұл идеяға қарсы болды. Олар айтқан уәждердің де, әрине, негіздері жеткілікті сияқты еді. Ол өз алдына байыпты талдауды қажет ететін тақырып. Ә. Бөкейхановтың айтуынша егер біздерде – қазақтарда – оқыған, көзі ашық азаматтар, яғни қажетті кадрлар соншалықты тапшы болып отырса, мысалы, Өзбекстанда бізбен салыстырғанда ондайлар он есе кем. Оның үстіне оларда қалың бұқара діншілердің ықпалында. Сондықтан да оның пайымдауы бойынша мұндай одақтасу арқылы біз қайда барамыз?

Бұл айтыс, бірақ олардың арақатынастарын бұзған жоқ. М. Шоқай Түркістан автономиясын құру жолындағы қат-қабат әрекеттердің арасында қазақ автономиясын құру істерінде де араласып жүрді. «Шоқайдың автономия жариялаудың уақытына байланысты қызу талқылауларда қай жақты қолдағандығы туралы қолымызда ешқандай дерек жоқ. Бірақ екі жақ арасында дәнекерлікке жүргендігі туралы дерекке

қарағанда, оның бейтарап бағыт ұстанғандығын айта аламыз», – дейді Әбдуақап Қара [4, 90 б.]. Түркістан автономиясы Алаштың бір бөлігі. Оны бөліп қарау қате. Себебі Мұстафа Шоқайды Түркістанға жіберіп отырған Әлихан Бөкейхан. Түркістан автономиясының бірінші басшысы Мұхамеджан Тынышбайұлы Алаш қайраткері, екінші және соңғы президенті Мұстафа Шоқай Алаш қайраткері. Жалпы ол кезде Түркістан автономиясының құрамындағы Сырдария қазақтары сан жағынан сол кездегі жалпы қазақтың жартысынан артық болатын. Алаш көсемдері олардың тағдырына бейқам қарай алмайтын еді. Түркістан мен Алашорда бір-біріне тәуелсіз үкіметтер болды. Олар өзара байланысып бір мезгілде шыққан емес. Бір-бірінен хабарсыз бой көтерді. Бірақ екеуі Алаштың екі қолы болды. Айналып келгенде, олар Алаш қозғалысының екі бөлек тармағы. Кейін большевиктер екеуін де құлатқаннан кейін Түркістан автономиясынан Мұстафа Шоқай, Ғұбайдолла қожа, Башқұрт үкіметінен Зәки Уәлиди Тоған, Алашорда үкіметінен Әлихан Бөкейхан, Ахмет Байтұрсынұлы, Міржақып Дулатұлы Орынборда бас қосып, жаңа одақ құрды. Ол «Ресей Оңтүстік-Шығыс автономиялық Мұсылман өлкелері одағы» деп аталды. «Түрікшілдік идеясы түрік тайпаларының сыртқы жаумен қырғы-қабақ соғыс барысында ортақ ұлттық мүдделерін бірігіп қорғау мақсатынан өмірге келсе керек. Бұл процесс, деректер көрсетіп отырғандай, хунндар, үйсін және қаңлы дәуірінде-ақ жүріп жатты. Ал тұтас бір концепция, көзқарас түрінде оның қалыптасуы, мамандардың пікірінше, VI-VIII ғасырларға, жалпытүркілік мүдде негізінде пайда болған алғашқы түркі мемлекетінің құрылуы кезеңімен тұспа-тұс келеді» [5, 5 б.].

Большевиктік теория бойынша келешекте таптар да, мемлекетте жоғалуға тиіс. Тіпті олардан көрі тұрақтылау көрінсе де ұлттар да, ендеше ұлттық тілдер де жоғалады. Бүкіл әлемде бір ғана халық, не ұлт, бір ғана тіл қалуы ықтимал. Солай болады да. Әрбір халықтың, ұлттың қалыптасқан немесе қалыптасатын пролетариат табының бірден-бір жауы өз ұлтының буржуазиясы, үстем табы. Яғни халықтың бірлігінің өзі бір-бірінсіз бола алмайтын жау таптардан құралады. Пролетариат сонымен бірге тапсыз қоғамға келу арқылы өзін өзі тап ретінде жоя-

ды. Бірақ бұл идеялардың барлығы да әр кезеңде жағдайдың өзгеруіне байланысты мазмұны жағынан да, формасы жағынан да өзгерістерге ұшырай берді. Басқаша айтқанда жағдайлар ол идеялардың жалғандығын айғақтаған сайын большевизм көсемдері ұстанымдарын құтқару қамымен оларды үнемі жамап-жасқаумен болған. Мысалы дүниежүзілік пролетариат революция идеясы сондай күйде болғаны белгілі. Маркспен Энгельс пролетарлық, социалистік революция өнеркәсібі неғұрлым жоғары дамыған елдерде басталады деген болса, Ленин оның империализмнің екі осал буынында да жеңіске жете алады деген. Ал ол осал буын капиталистік өнеркәсіп енді ғана бой алып келе жатқан, пролетариат әлі толық қалыптасып үлгірмеген Ресей екен. Халқының басым көпшілігі шаруалар болған елде пролетариат диктатурасы тек қарулы күшпен ғана орнап, күшпен ғана ұстап тұруға болатын тәртіп екені о бастан белгілі еді.

Большевиктердің теория жүзінде тоталитарлық бағыт екендігі билікке келгеннен кейінгі іс-әрекеттерінде неғұрлым айқын көрінді. М. Шоқай «Яш Түркістан» беттерінде, басқа да басылымдардағы мақалаларында большевиктердің іс-әрекеттерінің, ең алдымен тоталитарлық озбырлықтарының демократиялыққа жат мәнін ашуды көздеді. Большевиктер, мысалы, көптеген елдерде коммунистік, солшыл күштердің ұйымдасуына тікелей ат салысып қана емес, сол істерді тікелей басқарып, оларда іштей бүліктік әрекеттерді қоздырып, олардың ішкі бірлігін, әлсіретуге күш салып келгені мәлім. Шет елдердегі коммунистік, солшыл партияларды қаржыландырып отырғаны да белгілі. Көп елдерде халықтың азғана тобын құрайтын солшыл күштердің үстемдігіне әкелуге тиіс әлемдік революция мақсатынан большевиктер ақырғы күйрегенге дейін баз кешкен жоқ [1, 195 б.]

Оның үстіне М. Шоқай большевизмнің тоталитарлық, тіпті экстремистік сипатын басқалардан көрі ерте аңғарды. Большевик көсемдерінің жалпы концепциялық тұрғыларын, әсіресе, ұлт мәселесіне байланысты қағидаларының қалай өзгеріп, құбылып отырғанын жіті бақылап отырған. Большевик көсемдерінің ұғымында ұлттық дербестікке ұмтылу

барлық халықтардың пролетариатының бірлігіне қауіпті, яғни қайшы келеді, пролетарлық күресті әлсіретеді. Сондықтан ұлттық дербестік немесе автономия пролетариаттың жеңіске жету күресінде жағдайға қарай уақытша ғана ұран ретінде пайдалануға болатын нәрсе. Пролетариаттың түпкі мақсаттарының тұрғысынан ұлттардың жеке дербес мемлекет болуының өзі қажетсіз, тіпті зиянды. 1917 жылы жазда Петербург жұмысшы, солдат депутаттары кеңесінің төрағасы болып отырған Н. Чхеидзеге М. Шоқай жолығып, Түркістанның автономия болуына оның қалай қарайтындығын сұрағанда ол мұндай мәселені көтермегені жақсы екендігін ескерткен. Ташкенттегі теміржол жұмысшылары мен солдаттар кеңесінің билікті Петербургтағы төңкерістен де бұрын қолына алып алғандағы жергілікті Түркістан халқына жасаған зорлық-зомбылықтары патша кезіндегілерді тіпті жолда қалдырды деп жазды ол. Ташкентте 1917 жылы өткен Түркістан жұмысшы, солдат депутаттарының III съезінде бұл өңірдегі билікті қолына алып үлгірген большевиктер түркістандықтарды билік органдарына қатыстырмау жөнінде қаулы шығарғанын жазды. Оның мәнісі бір де бір пролетариаты жоқ елде пролетариат диктатурасын орнату ол елдің – халқының суверендік құқын тәрік ету екендігін олардың өздерінің мойындауы. Белгілі бір кезеңде Ташкент жұмысшы және солдат депутаттар кеңесінің басында жүрген большевиктер М. Шоқайды өз ұйымдарына шақырып, тіпті сол кеңесті басқаруды ұсынған. Бірақ, большевиктердің Түркістан халқына қатынасын жақсы білетін М. Шоқай одан бас тартты да, Түркістан автономиясын құру істеріне барлық жігерін жұмсады. «Азғана уақыттың ішінде М. Шоқайдың табандылығы мен ұйымдастырушылық қабілеті арқасында Түркістан халқының басым көпшілігі автономия идеясы төңірегінде топтасып, өзінің ұлттық мүддесін қорғауға шығады» [6, 453 б.].

Яғни, большевиктермен ымырасыз күрес М. Шоқайдың Түркістан автономиясын Қоқанда құрған кезеңінен басталады. Және бұл тартыс тек саясат мәселелері шеңберінде ғана емес, көп жағдайда ол дүниетанымдық, философиялық, мәдени-рухани негіздерді де қамтып отырады. Ал бұл әсіресе еркіндік,

демократия, адамдардың азаматтық құқықтары, халықтар мен ұлттардың өз тағдырын өзі шешуге құқықтылығы, теңдік пен әділеттілік т. б. тақырыптарда өрбіп отырады. Бұлар – оның басқарған «Яш Түркістан» журналының (1929–39 жж.) ең өзекті тақырыптары.

Ұлттық тәуелсіздік тақырыбы оның барлық сөз болып отырған ой түйіндерінің соқпай кетпейтін, тек соған алып келетін түп қазығы. Ол туралы негізгі М. Шоқайдың ойынша, керісінше, ұлтты іштей берік бірлікке ұйыстыратын күш ұлттың барлық топтарына, жеке мүшелеріне де тән рухани зерденің бірлігі екендігін айттық. Ал бірақ ол қандай бірлік? Экономикалық бірлік те, саяси бірлік те рухани тұтастықтан нәр алмаса, ұзақ тарихи берік тұтастыққа әкеле алмайтынын осы тақырып сөз болғанда ол үнемі айрықша шегелеп айтып отырады. Жазған мақалалары белгілі бір нақты саяси практикалық мәселені анықтауға арналып отырғандықтан оның философиялық-ғылыми мағынасын ашуға тоқтала алмайтындығын ескертіп отырады. Ондай белгілі бір мағынаның бар екендігі, оның соған сүйене айтып отырғаны да күмән туғызбайды. Ол, біздіңше, қандай мағына болуы мүмкін? «...Мұстафа Шоқайдың қызметі тек Кеңестермен идеологиялық күрес жүргізумен шектелген жоқ. Ол тек белсенді саяси қайраткер ғана емес, Түркістанның тарихына байланысты ғылыми зерттеулер жүргізген ғалым да болды» [7, 199 б.]. Бұрынырақта айтылғандай М. Шоқай классикалық неміс философиясымен, әсіресе И. Канттың осы халық және ұлт туралы жазғандарымен жақсы таныс болған. Осылай деп қорытындылауға оларға біз келтіретін сілтемесі негіз береді және де ол сілтемелерде Кант пен Фихтенің халық пен ұлттың айырмашылығын көрсеткен анықтамасына бір дау тудырмайтын айқын қағида ретінде қарауы. Ол анықтамада талдау жасамағанымен, одан кейінгі «ұлттық зиялы» ұғымына берген талдауындағы ойлары осы анықтаманың негізінде өрбиді. Өйткені ұлттық зиялылар халықты ұлт деңгейіне көтеру үшін өз ұлтына тән ортақ сана, ал түркістандықтарды алсақ, оларға тән «шығыстық зерде», «шығыстық рух» оларға да тән болуға тиіс. Онсыз олар өз халқына жат болып қалады. Оның ойынша,

осындай жат болып қалу трагедиясы Шоқан Уәлихановтың басында болған. Сонымен бірге өзіндік «зиялыларысыз ұлтқа айналған саяси-әлеуметтік халық бұқарасы ешқашан болған емес» дейді ол [7, 176 б.].

Осы өз халқына рухани жақтан өгей болып қалу, ортақ рухы, санасы болу дегеннің ар жағында тұрған негізі туралы өзі сілтеме жасап отырған Кант әр адамның жан дүниесінің сан алуан жақтарын бір бүтіндікке келтіретін нәрсе игілік идеясы деген еді. Ол игілік идеясы халыққа да тән. Ол игілікті әр адам да, халық та қалай түсінсе де, оны неден көрсе де, оған тәуелсіз сол идея адамдардың бүкіл рухани дүниесін тұтастыққа келтіретін ұйтқысы бола алады. Оны кейін Ф. Ницше космологиялық құндылықтар деп атаған.

Осы сөздер М. Шоқайдың Ф. Ницшенің шығармашылығымен жақсы таныс екендігін көрсетеді. Әрине өз халқының бостандығы мен тәуелсіздігі үшін өмірін сарп етіп жүрген кемеңгер Ницшенің халықты тобыр, азғындап арығандардың, бишаралар мен жеңілгендердің жиынтығы деп қарайтын, адамзатты мақсат емес, тек құрал деп бағалаған тұрғысымен ешбір келісе алмақшы емес. Сондықтан да ол Фарабидің адамзатты мақсат тұтатын көзқарасын Ницшенің «асқақ тұлға» (сверхчеловек) идеясына қарсы қойды. Сонымен бірге үнемі күштілікке, артықшылыққа, үстемдікке, қысқаша – Ницшенің термині бойынша – билікке деген ырыққа – ұмтылуды әлемнің түпкі заңы деңгейіне жеткізетін принципіне М. Шоқайдың бүкіл өмірлік жолы, оның құндылығы сай келмек емес.

Осы тұрғыдан қарағанда М. Шоқайдың өмірлік құндылығы, оның түпкі мәні – бостандық, нақтырақ алғанда – ұлттық бостандық – деп айтуға болады. Ал ұлттық бостандықтың практика жүзінде ұйымдасу формасы – ұлттық дербес мемлекет.

Әрине, ұлттардың теңсіздіктері мемлекеттердің ара қатынастарында да, сөз жоқ көрінеді. Бірақ, бір мемлекеттің ішіндегі ұлтаралық қатынастарға қарағанда мемлекет болып ажыраған ұлттардың арақатынастарындағы теңдік те, теңсіздік те әлдеқайда айқын көрінеді, өйткені олардың барлық кеңістік, экономикалық, мәдени, әсіресе саяси шекаралары – анық жіктелген. Ұлттар бұл соңғы жағдайда халықаралық жеке

тұлға, яғни басқа сондай тұлғалармен тұтас тұлға ретінде қатынас жасауы тиіс.

М. Шоқайдың адамға, халыққа қатынасы туралы оның әл-Фарабидің қоғамның пайда болуы жөніндегі көзқарасына байланысты айтқандарында анық көрінеді. «Адамзат қоғамының шығуы туралы Фарабидің айтқан ойлары одан көп ғасырлар кейін Ж. Ж. Руссоның «Contrat social»... атты еңбегінде баяндалған. «Сите Модельде», – деп жазады барон Карро де Во, – Ницшенің жуық арадағы кейбір концепцияларына таң қаларлықтай ұқсас келетін, яғни зорлық пен күштің қоғамдағы рөлі жөніндегі ойлары бар». Бірақ, – деп жазады М. Шоқай, – Фарабидің күш пен зорлыққа қатынасы және олардың қоғамдағы рөліне беретін бағасы неміс философының көзқарасынан басқаша, тіпті қарама-қарсы. Егер Ницше үшін жақсылық дегеніміз жоғарғы кастаның төменгіге, «астам тұлғаның» қатардағы адамдарға үстемдігін қамтамасыз ететін нәрсе болса, Фараби үшін зорлық пен күш адамдық философиядағы зұлымдықтың дерті және «жетілген қаланың» авторы бұл туралы пікірін «жетілмеген қалалар» туралы тарауында айтқан» [8].

Ұлттық тәуелсіздік идеясы мемлекеттік-саяси мағынада ғана емес, жалпы метафизикалық, философиялық мазмұнында да сөз болып отырады. Идеяның бұл жағы көбінесе нақты саяси, әлеуметтік мәселелерді талқылауда олардың астарында жатқан негізгі мағына ретінде көрінеді. Бірақ, бір ретте оның бұл жөнінде тікелей айтқаны да бар. Ұлттық тәуелсіздікке, бостандыққа ұмтылу, – дейді ол, – қолайлы жағдайлар қалыптасқан кезде табиғаттың заңындай көрінбей, болмай қалмайтын нәрсе. Яғни басылып, жаншылып қалған күнде де ол ұмтылыс ешқашан өшпейтін құбылыс. Осыған байланысты оның еркіндік, демократия, тәуелсіздік туралы ойлары Руссоның, Канттың Фихтенің көзқарастарымен сарындас екендігі айқын. Оған дәлел оның осы ойшылдардың айтқандарына келтірілген сілтемелері. Ницшенің халық туралы, оған «Асқақ тұлғаның» үстемдігін ақтап, негіздейтін концепциясына қарсы тұрғыда екендігін көрсеткен. М. Шоқай үшін басқаша болуы да мүмкін емес.

Осы бағыттағы оның ойлары әрі бүкіл бастан кешірген тәжірибелері оны автономиялық жолдың, әсіресе, Түркістан ұлт азаттық қозғалысы үшін жалған жол екендігі туралы шешімге алып келді. Өйткені Ресей сияқты мемлекеттің шеңберіндегі автономиялық ұлттың дербестігі туралы жалған елесті бекітеді, ұлттың дербестікке деген құлшынысын әлсіретеді. Олай болса, тәуелділікте отырған ұлт үшін о бастан ақиқатты жол – ұлттың дербес мемлекетін құру үшін күрес.

Әдебиеттер

- 1 *Шоқай Мұстафа*. Таңдамалы. 1-том. – Алматы: Қайнар, 1998. – 176 б.
- 2 *Шоқай Мұстафа*. Таңдамалы. 2-том. – Алматы: Қайнар, 1999. – 207 б.
- 3 *Садыкова Б.И.* Мұстафа Чокай в эмиграции. – Алматы: Мектеп, 2009. – 248 с.
- 4 *Қара Ә.* Мұстафа Шоқай. Өмірі. Күресі. Шығармашылығы / түрік тілінен аударған Г. Шадиева. – Алматы: Арыс, 2004. – 320 б.
- 5 *Кәкен А.* Түркістан легионы. – Астана: Республикалық баспа-полиграфия орталығы, 2000. – 140 б.
- 6 *Есмагамбетов К.Л.* Әлем таныған тұлға. – Алматы: Дайк-Пресс, 2008. – 504 б.
- 7 *Абен Е., Арын Е., Арын Р.* и др. Первые лица государства: политические портреты. – Алматы: Білік, 1998. – 256 б.
- 8 *Чокай-оглы Мұстафа.* Туркестан под властью советов. (К характеристике диктатуры пролетариата). – Алма-Ата: «Айкап». – 1993. – С. 118.

ҚОРЫТЫНДЫ

Мемлекеттің түпкі мәніне оның тек әрбір жеке мүшесінің еркі мен құқығын құрметтеуге құрылған басқару формасы неғұрлым сәйкес келеді, ал оған кереғар түрлері оның мәнінен алыстайды. Бұған қоғамның ең алғашқы ұйымдасу қалыптары дәлел бола алады. Ежелгі ең қарапайым ұйымдық (рулық тайпалық) формаларда жеке адамның алатын орны мен рөлі әлдеқайда орнықты. Хандық дәуірде де қазақтарда жағдай осы шамалас. Көптеген тарихи деректерге сүйенсек, демократиялық тәртіптердің деспотиялық үстемдіктен тарихи ерте пайда болғаны айқын.

Бұл қорытындының құндылықтық мәні де, танымдық мазмұны да практикалық өмірде, ғылымдарда шүбә туғыза алмайды деп есептейміз.

Бұл кітапта Антикалық дәуірден бастап Жаңа дәуірге дейінгі кезеңдегі философиялық ойдағы мемлекеттің басқару формалары, мемлекеттік құрылым туралы пайымдаулар талданды. Соның ішінде Платон мен Аристотельдің шығармаларына ерекше талдау жасалды.

Жаңа дәуір ойшылдары Гоббс, Локк, Монтескье, Вольтер, Руссо, Кант, Гегель шығармаларындағы мемлекеттің, басқа да қандай да болмасын қоғамдық бірлесулердің бәрі де адамдардың өздерінің мұқтаждықтарынан туындайтындығы туралы идеялар талданды.

Руссо мен Канттың еркіндік идеялары талданып, олардың шынайы демократиялық басқару формасын адамның түпкі табиғатына неғұрлым сәйкес келетін жүйе екендігі туралы қорытынды жасалды. Оның себебі адамдарды барлық тірі жәндіктерден айыратын түпкі ерекшелігінің өзі – осы еркіндік. Өйткені ол құлдықтың өзін де өз еркімен таңдап алады. Құлдық соны таңдаған адамның өз шешімі. Оның шешімі басқа да болуы мүмкін еді. Осы тұрғыдан қарағанда құлдық қатынастар, феодалдық басыбайлылық т. б. әлеуметтік саяси құрылымдар ретінде бұлтартпайтын қажетті формалар емес. Олар да адамдардың өз ырқымен таңдалған формалар.

Бүкіләлемдік және Қазақстанның тарихи тәжірибесіне сүйене отырып, жалпы адамзат тарихында демократиялық басқару формаларының алғашқы, ал деспотиялық формаларының кейін туатындығы және кейінгі формалардың мемлекеттің түпкі мәніне қайшы екендігі туралы ойды негіздей алатын деректер жүйеленген.

Классикалық философияда мәселенің түпкі мәні сараланып, зерттеудің биік деңгейдегі ұғымдық талдау дәстүрін қалдырады. Қарастырылып отырған мәселелерді зерттеуде Түркістан, Алаш қозғалысының жетекшілері Ә. Бөкейхан мен М. Шоқайдың шығармашылық мұралары үлкен орын алады.

Мемлекеттің өзі қоғамға, халыққа не үшін керек екендігі туралы сан түрлі, тіпті бір-біріне қарама-қайшы көзқарастар орын алуда. Азаматтардың әр түрлі топтары оны әртүрлі түсінетіндіктен олардың арасында әлеуметтік қайшылықтар туындайды. Мемлекеттің, оның формаларының жалпы метафизикалық, яғни философиялық түпкі мәнінің проблемасы әлі де өзінің өзектілігін жойған жоқ, қайта оны айқындаудың қажеттілігі қазіргі кезеңде, әсіресе қазіргі Қазақстанда артып отыр.

Өркениеттің даму деңгейін тек білім мен техниканың, өнеркәсіптің деңгейімен ғана өлшеп үйренген Батыс ойшылдарының ой үрдісі бойынша көшпенділік тек мәдениеттің анайылық қалпы дейтін көзқарасы сын көтермейді; мемлекеттік құрылымның салауаттылығын ондағы әрбір жеке азаматтың еркіндік деңгейімен өлшеген дұрыс, осыған байланысты мәселелерге назар аударылды; айтылған марксистік тұрғыдан халықтар мен ұлттардың оларды басқа ұлттардан өзгеше етіп тұратын рухани бірлігі, мәдениеті, ортақ құндылықтарымен болуы мүмкін емес; Ресейге отарлық бодандыққа түскенге дейінгі хандық басқару формасы жағдайында шын мағынасында таптар да, шиеленіскен тап күресі де болған емес.

Халықтың, ұлттың, олардың мемлекетінің әлеуметтік-тарихи, рухани пішіні экономикалық жағдаймен емес, олардың рухани мәдениетімен анықталатыны туралы мәселелерді айқындауға бағытталған еңбектердің қазір де маңызы аса зор, олар тіпті экономикалық жанданудың өзі рухани құлшыныстардың нәтижесі екендігін көрсетіп бере алады, ал біздің елге қазір осындай рухани бетбұрыс аса қажет.

МЫШЛЕНИЕ КАК ТВОРЧЕСТВО

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	115
1 ОБ ОТНОШЕНИИ МЫШЛЕНИЯ ЧЕЛОВЕКА К ЕГО БЫТИЮ	
1.1 О специфике человеческого мышления как его отношения к действительности.....	117
1.2 Проблема специфики познавательного отношения человека к действительности.....	125
1.3 О специфике ценностно-мотивационной сферы мышления и духовная жизнь общества.....	147
1.4 Проблема свободы и диалектика как творчество.....	157
1.5 Субъект и объект в познании и проблема рефлексии.....	165
1.6 Об онтологическом статусе человеческой субъективности.....	175
2 ДИАЛЕКТИКА КОГНИТИВНОГО И ЦЕННОСТНОГО В СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНОМ ПОЗНАНИИ	
2.1 Специфика объекта и предмета социально-гуманитарных наук.....	185
2.2 Диалектика когнитивного и ценностного в социогуманитарном познании.....	194
2.3 Проблема истинности и рациональности в социально-гуманитарных науках.....	203
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	213
Қазақстан Республикасы Білім және ғылым министрлігі Ғылым комитеті Философия, саясаттану және дінтану институты туралы мәлімет.....	216
Информация об Институте философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан.....	218
Information about the Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies of Committee Science of the Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan.....	220

ВВЕДЕНИЕ

Развитие современного мира выдвигает огромный ряд проблем и вопросов, которые заставляют задуматься о назначении и сущности человека. Ценностно-мотивационная сфера имеет определяющее значение в духовной жизни общества, а познавательно-отражательная деятельность, в свою очередь, подчинена ценностно-мотивационной. Преодоление отчуждения, социальной и гражданской пассивности в нашем обществе будет связано с осознанием и пониманием того факта, что благородная и достойная практическая жизнь следует только из благородных и достойных мотивов и целей.

Данный феномен имеет научно-эвристический дискурс. Ценностно-мотивационные устремления определяют главные цели и назначение отражательно-познавательной деятельности людей, ее социально-исторический смысл, в рамках которых и вырабатываются более частные и специфические цели и потребности познания. Именно ценности и мотивы людей актуализируют необходимость творчества чего-то нового, того, чего еще не было и нет в общественном бытии и в истории человечества. Творчество является важной особенностью человеческого бытия. Бытие человека в мире, его история, его деятельность осуществляются через творчество. Человеческое мышление и есть творчество, оно призвано творить и созидать. Творчество является главным и сущностным содержанием человеческого мышления.

В книге традиционное марксистско-ленинское понимание мышления как отражения объективной реальности, знаменитый тезис о том, что общественное бытие определяет общественное сознание подвергаются критическому осмыслению. Познание не является простым отражением объектов и предметов окружающего мира. Назначение человеческого мышления заключается не в отражении действительности, а именно в возможности и спо-

способности человеческого мышления изменять, пересматривать, осмысливать и создавать свои цели и мотивы, ценности, потребности, исходя из собственных внутренних побуждений. Таким образом, именно творчество и есть подлинное назначение мышления, мыслительный процесс есть процесс творческий, в своем мышлении человек творит и созидает нечто новое.

Творчество как по содержанию, так и по форме создает нечто новое, чего в действительности не было. И в этом – смысл жизни человека.

Подход, основанный на признании, что ценности в науке выражают ее социокультурную обусловленность как неотъемлемую характеристику, становится определяющим в философии и методологии науки, особенно социально-гуманитарного знания. Указывается существование неразрывной и постоянной связи социального познания с ценностями, с мировоззренческими компонентами. В социально-гуманитарных науках они входят в само содержание знания. Ценностные ориентации ограничивают значимое, существенное для данного человека – от незначимого, несущественного. Гуманитарное познание в значительной мере содействует выявлению и обоснованию системы и ценности существующего.

1 ОБ ОТНОШЕНИИ МЫШЛЕНИЯ ЧЕЛОВЕКА К ЕГО БЫТИЮ

1.1 О специфике человеческого мышления как его отношения к действительности

В истории философской мысли, в особенности западной философии до XX века, в основном сложилась традиция, согласно которой, мышление человека понималось и исследовалось как процесс отражения. Хотя понимание мышления человека как только отражательного процесса, главным образом, было свойственно материалистическим учениям, но оно являлось характерным и для многих так называемых идеалистических концепций. Это прослеживается, например, в декартовской и кантовской философии, даже в такой постановке вопроса, когда началом и сферой познания признается само мышление человека без выхода во внешнюю реальность. Понимание всего мышления человека как отражения относилось не только к собственно познанию, т. е. сфере науки, но и той его части, которая образует ценностно-мотивационную, потребностно-целевую область души. Автор проекта считает, что причиной этого у западного человека послужило то обстоятельство, что главной ценностью, к которой он был привязан все больше и больше, стало обретение сил и могущества посредством освоения сил природы и сил, образующихся в виде социальной организации. Такая приверженность складывалась уже в Античности, но в наибольшей мере обнаружилась в Новое время. Сила или могущество в Новое время обеспечивались, главным образом, развитием науки и техники, преобразованием и освоением сил природы, вследствие этого они и получили наибольший толчок. Развитие науки и связанной с ней техники в Новое время из

статуса средств начинают переходить в статус одной из основных ценностей для человека, ради которой он может приносить жертвы и поклоняться перед ней как перед божеством.

Отсюда и вытекает склонность этой эпохи видеть во всех проявлениях мышления человека только лишь познание объектов и предметов, которые оказываются в зоне его интересов и потребностей. А основное назначение познания – это отражение объекта и предмета. Мышление человека есть только познание, а, следовательно, его сущность и назначение – отражение. Хотя некоторые известные философские системы (Платон, Гегель) и выдвигали мышление как творческое начало, но речь в них не идет о том, что таким началом является именно человеческое мышление.

Между тем, творческий характер человеческого мышления – достаточно очевидный факт. Это в различных учениях было зафиксировано давно. Пожалуй, можно даже и сказать, что нет таких учений, которые отрицают этот факт. Но весь вопрос в том, что творчество не выдвигается как главное, сущностное содержание мышления человека. Творчество главным образом оценивается и объясняется у человека как второстепенная, или частная функция его мышления, которая не может быть тем, без чего мышление не перестает быть мышлением. Иначе говоря, творчество в мышлении человека может иметь место, но его может и не быть, оно может и отсутствовать. Конечно, когда то или иное индивидуальное мышление проявляет творческую силу, предъявляет нечто новое и высокое, это – хорошо, замечательно, но это свойственно только мышлению особо одаренных индивидов, однако, к сожалению, не встречается у большинства людей, а, значит, творчество не принадлежит мышлению как мышлению, ему как таковому.

Таково, пожалуй, общее понимание не только в философии – как некое общепризнанное представление, оно бытует и в массовом сознании. И это становится вполне понятным, если является общепризнанным, даже некоей общей банальностью то, что мышление есть и может быть преимущественно лишь отражением реальности, бытия, материи и т. д., и т. д. Если отражение и признать в некотором смысле творчеством, так как

форма идеального все-таки не есть материальное или даже бытие самого идеального, но по содержанию оно же все отсылает к тому, воспроизведением чего, образом чего оно является. Отражение не может иметь место без отражаемого, даже когда оно есть отражение самого себя. Отражаемое субстанциально по отношению к отражению, оно зиждется на самом себе и не нуждается в чем-то ином для обоснования или для объяснения самого себя.

Авторы кладут в основу своей концепции идею творчества, а не отражения. Именно понимание сущностного назначения мышления, идеального в человеческой жизни как творчества согласно его пониманию, единственно и может объяснять бытие человека в мире, его историю, его деятельность, а не отражение мышлением природного или общественного бытия. Как и в предыдущей завершенной работе, в данном проекте предусматривается дальнейшее развитие этой идеи применительно к представленной теме.

В чем же состоит кардинальное различие творчества от отражения? Первое, что предстает представлению в этом смысле, это – то, что творчество как по содержанию, так и по форме создает нечто новое, чего в действительности не было и нет, тогда как отражение при всей его новизне воспроизводит в идеальной форме отражаемое. Тогда, может быть, различие состоит в том, что в отражении своего объекта или предмета новизна заключается в форме, тогда как в творчестве она состоит и в содержании, и в форме? Творчество создает нечто и по форме (т. е. в форме идеального) и по содержанию, чего в действительности нет и не было? Творчество вообще не воспроизводит? Пожалуй, так.

Пожалуй, в первом приближении можно этим ограничиться. Но в так называемой ленинской теории отражения в советской философии о творчестве вообще речи нет. Если, конечно, последовательно держаться ленинских положений в его «Материализме и эмпириокритицизме». В этих положениях нет раскрытия содержания понятия отражения. Речь идет только о первичности и независимости материи и вторичности сознания. Об общественном бытии и сознании – то же самое.

Между тем, в марксовской постановке вопроса дело выглядит гораздо сложнее. Он связывал мышление с предметной деятельностью человека, с ее историческим развитием, с отношениями опредмечивания и распредмечивания, объективирования и субъективирования – структурных частей – сторон единого процесса практики. В марксовском анализе эти процессы предстают как взаимопереходы идеального в материальное и наоборот. Но и в марксовском истолковании т. наз. базис – экономические отношения – определяет в целом сознание людей т. е. сознание в конечном счете является отражением общественного бытия. Но материалистическое понимание истории К. Маркса и Ф. Энгельса, как они сами называли свое учение, или исторический материализм, не объясняют, каким образом происходит развитие общества, меняются общественные отношения, если мышление или сознание людей только отражают или воспроизводят в идеальной форме то, что есть, и ничего нового создавать не могут. Выходит, что человеческие цели, потребности и интересы возникают и изменяются задним числом, вслед за изменениями общественного бытия, т. е. экономических отношений? А каким образом происходят изменения самих экономических отношений без всяких идеальных или духовных побуждений как их движущих сил? А если эти изменения побуждаются какими-то идеальными интересами, потребностями и целями как отражениями неких материальных или экономических коллизий, то как отражения могут нести какие-то новые идеи? В марксистской литературе мы не находим каких-то концептуальных объяснений насчет этих «проклятых вопросов». Они в них не получили концептуального анализа. Да и, думается, не может быть каких-то вразумительных объяснений, если бы даже для этого предпринимались определенные попытки.

А в реальной истории мы наблюдаем постоянные изменения, зарождение новых отношений, предметов и орудий, социальных организаций, ценностей, идей и целей и т. д., которых до этого не было и не могло быть. Эти изменения и зарождения не могут быть объяснены исходя из понятий отражения, которые могут быть лишь идеальными образами того, что есть, а не того, чего нет в действительности.

Как было затронуто и выявлено в предыдущем исследовании, из теории отражения вытекают совершенно нелепые выводы, стоит только попытаться объяснить человеческую жизнь, человеческую историю на почве ее принципов. В частности, получается, что человеческие поступки и деяния совершаются сначала без всякого участия сознания и побудительных мотивов, которые возникают лишь потом или даже в самом их процессе как всего лишь их следствие или порождение. Тогда остается неясным, в чем же необходимость и роль мышления и идеального вообще.

Вследствие такого критического анализа у автора исследовательского проекта в качестве исходного основного положения выдвигается, как это уже было отмечено, идея творчества как определяющей функции человеческого мышления, а отражение в таком понимании занимает лишь положение второстепенной, вспомогательной функции, хотя и очень важной.

Творчество как главное сущностное назначение мышления человека утверждает его (мышление) не со стороны его зависимости, вторичности, производности от чего-то, не как результат чего-то другого (материи, бога, бытия и т. д.), а на самом себе зиждящегося, само себя порождающего идеального, которое из самое себя рождает свою реальность, свое бытие, как субстанция, что продолжает себя в своем бытии как своей акциденции. Иначе говоря, идеальное есть сам человек, который утверждает себя в своем органическом и неорганическом теле, опредмечивает себя и распредмечивает, объективирует и субъективирует.

Что же такое творчество под этим углом зрения? На первый взгляд, оно означает возникновение нового. В принципе, новое возникает во всяком изменении и развитии и в природе, и в истории человечества. Но, думается, что творчество как глубинное содержание человеческого мышления не просто совпадает с процессом возникновения нового, например, в природе. Главное отличие, согласно нашей концепции, состоит в том, что человеческое творчество своим глубинным основанием имеет свободу. В природе новое возникает в силу необходимости, в силу того, что для этого сложились соответствующие

условия. В истории новое совершается в противовес необходимости природы, подчиняя эти необходимости и законы природы свободно выбранным человеком целям. И этот выбор, как и отказ от такого выбора, целиком есть решение человека, акт его воли. Даже тогда, когда тот или иной индивид принимает это решение, подчиняясь внешнему давлению, полагая, что обстоятельства сильнее его.

Свобода человека – это сущность именно ценностно-мотивационной сферы его мышления, где вырабатываются или формируются потребности, ценности, мотивы и цели, ибо именно здесь происходит изменение направленности человеческих поступков, или даже отказ от такой направленности. Когда И. Кант и Гегель при объяснении действий человека исходили из принципа свободы или свободы воли, они понимали, что без такого допущения человека и его историю не объяснить. Известно, например, гегелевское утверждение: субстанция материи – тяжесть, а духа – свобода. Именно в мышлении человек может менять, создавать свои цели, исходя из собственных, внутренних побуждений, а эти последние он также может пересматривать, дать волю или отказать им в реализации, т. е. он может идеально действовать каждый раз только лишь по собственному усмотрению. Каждый индивид, отдающий себе отчет в своих побуждениях, знает это по собственному опыту.

Следовательно, мышление, а в нем, прежде всего, сфера ценностно-мотивационная, есть процесс рефлексии, обращенность мышления в себя, изменение, созидание, а не так уж редко – и отрицание самого себя в его прежнем состоянии, прежних мотивах, целях, потребностях и даже ценностях. А такой процесс нельзя рассматривать и понимать как следствие каких-то необходимостей, не только внешних, но и собственных, внутренних. А с этой позиции можно и следует понимать человека как идеальное образование, идеальный субъект, что в психологии рассматривается как Я, которое при всех своих интенсивных связях, отношениях с внешним и объективным миром остается обращенным к себе – если можно так выразиться – отправлением себя от себя в другой мир и, одновременно, возвращением себя к себе, наполняя, обогащая себя новыми

содержаниями и т. д. Иначе говоря, сущностью человека является, – повторяем, – свобода.

Но человек – как субъект, зиждящийся на самом себе и определяющий сам себя, как рефлексия – не может завершиться только на идеальном уровне, он относительно завершает свой определенный круг, переходя в реальность, в бытие. А это возможно только через освоение сил природы, природных процессов и вещей, вникая в их собственные, независимые законы, в их свойства и признаки. Человек не только осваивает содержание природных сил, в том числе и свою природу, в эти освоенные силы он вкладывает и свое содержание, и смысл. Эти силы тогда становятся «очеловеченными», несущими человеческий смысл. В истории философии этот процесс надления природных сил человеческими смыслами назывался актами опредмечивания. Определенное или объективирование есть переход идеального в реальное, когда то, что составляет содержание мышления каждого индивида, переходя во внешнюю форму действий или оформляясь в предметы, становится доступным созерцанию и восприятию других индивидов и самого себя. Смысл, который содержится в этих объективированных формах, может осваиваться другими только через эти процессы. Это освоение смыслов объективированных действий и предметов есть уже процесс распределенности или субъективирования, есть переход от формы реального в форму идеального. То, что в этих взаимопереходах идеального в реальное и реального в идеальное человек усваивает содержание некоторого реального, есть необходимая и важная сторона в человеческой деятельности, и эта сторона и составляет, на наш взгляд, процесс познания – независимо от того, природная это реальность или форма, в которой идеальное приняло статус реального или выступает в форме объекта и предмета для познания. Потребность в познании, в свою очередь, подчиняется или стимулируется определенными мотивами, которые составляют ядро всего мышления того или иного индивида или целой социальной общности. И потому само познание может зародиться и выделиться в самостоятельную область, лишь если в этом будет более всеобщая общественная потребность, чем по-

требность в непосредственном познавательном процессе. А эти потребности и мотивы составляют уже не сферу отражения, а сферу ценностно-мотивационную.

Говоря иначе, определяющей смысл и содержание мышления не только отдельного индивида, но и всего того или иного социального организма является ценностно-мотивационная область человеческого мышления, ибо только она, в конечном счете, придает познавательному процессу его глубинный смысл и цель, того, ради чего он и происходит. А какие ценности, мотивы и цели могут быть, как мы уже отметили, целиком зависит от свободного выбора человеческих субъектов того или иного сообщества, как идеальных субъектов. Таким образом, как выясняется, все изменения, которые суть возникновения каждый раз чего-то нового в человеческой жизни и истории, происходят первоначально в мышлении и только в мышлении индивидов, и только потом они реализуются в жизни, идеи, замыслы, цели и средства сначала выстраиваются в мышлении, а затем только они осуществляются в действительности, так как эти идеальные образы являются образами того, чего в действительности еще нет, а часто – не может быть. Ведь часто индивид в своем ценностном видении представляет себя в будущем совсем иным, не таким, каким он является сейчас, и этот будущий его собственный образ, хотя его и нет еще в действительности, стимулирует и может определить всю систему его последующих поступков. Под этим стимулом его собственного проекта его же самого, по определению Ж.П. Сартра, он может строить себя же реального.

Именно ценностно-мотивационная сторона мышления задает мотивы, потребности и цели творчества новых идей, целей, интенций и т. д., тогда как познавательная активность создает и обеспечивает необходимые для этого материалы, факты, т. е. эмпирические данные. Вместе они образуют единое целое мышления, иначе говоря, собственно самого человека.

1.2 Проблема специфики познавательного отношения человека к действительности

Познание в сфере социальных наук осуществляет выявление того смысла, который выражен в объективированной форме. Это было отмечено ранее. Но, поскольку этот смысл и содержание, ставшие объективированными и доступными другим, включаются в поток социального движения, где сталкиваются интересы, потребности, цели и воли множества индивидов, несущих самые различные содержания и интенции, они подвергаются изменениям, где некоторые из них могут вообще исчезнуть, если не находят соответствия и отзвуков, понимания или отвержения, а могут и слиться по содержанию с другими. Вследствие этого, из взаимодействия смыслов, содержаний, интенций и воли могут выработаться некоторые общие интенции и воли, общие смыслы, которые не содержались во многих объективированных результатах и действиях. В отдельных выдающихся результатах творчества по прошествии эпохи, когда они были созданы, люди другого времени могут открыть и увидеть существенно иное содержание, чем то, что было задумано их авторами. В объективированную, материализованную форму деятельности прошлых поколений впоследствии начинают вкладывать и вычитывать иное содержание. Таким образом, в оставшуюся от прошлого материальную культуру люди следующего поколения продолжают вносить и свое видение, и чувства, «открывая» иногда нечто новое, часто приписывая это новое прежним авторам и поколениям. И представителям общественно-гуманитарных наук в процессе исследования этих сложнейших процессов приходится учитывать всю их перипетию во всей истории.

Как для естественнонаучных, так и для общественно-гуманитарных наук одинаково имеет силу принцип объективности. Если оставаться в рамках лишь познавательного отношения, то объекты и предмет исследования для познающего субъекта предстают существующими «до и независимо» от него. В познавательном отношении субъекту познания противостоит объект познания, а не материя сознания. Дело в том, что объект, который познается, не обязательно означает материю, представляя

под этой материей весь природный и социальный мир, преимущественно в вещественной форме. Но объектом познания может выступать и выступает и весь идеальный мир, включая сюда мышление и самого познающего индивида. Ведь отношение мышления к бытию есть и отношение человека, т. е. человеческого идеального Я и к самому себе, как отношение мышления к самому же мышлению. Отношения Я и к самому Я, поскольку это – рефлексивное отношение. Когда Я знаю что-то, в содержание мышления входит также, что Я это знаю. Но, тем не менее к содержанию знания «Я знаю» не входит, это последнее находится вне его, поскольку в более обширное целое мышления познающего индивида и то и другое входят как его структурные моменты. Отличие познавательного отношения состоит в том, что создание адекватного образа объекта и предмета выходит на первый план, а то, что «Я знаю, что знаю» – на второй, а может быть – третий план осознаваемого. Именно поэтому не так уж редко человек на осознаваемом уровне не знает, что он нечто знает, поскольку то, что представляет собой познаваемый предмет «в себе и для себя» почти целиком может занять осознаваемый уровень, отодвигая «Я знаю, что знаю» в сферу бессознательного или предсознательного.

В этом плане для познающего субъекта, для познания в целом совершенно безразлично, является ли познаваемый объект идеальным фактом и вообще идеальным или материальным, в любом случае, он – объективен, независим от познающего, включая и тот случай, когда познающий субъект занят самонаблюдением, так наз. интроспекцией. И во всех случаях, когда целостное мышление пытается создать то, чего в действительности еще нет, – неважно, для всей действительности или для действительности, т. е. для бытия данного единичного индивида, – оно неизбежно включает в себя момент вступления в отношения с объектом, включает в себя познание как свой важный необходимый компонент. Но, как уже определяли, подчиненный задачам, целям и ценностям всего мышления в целом, назначение которого и есть творчество.

В дополнение к сказанному, необходимо еще напомнить, что этот момент вступления в отношение с объектом в социаль-

но-гуманитарном познании происходит, когда мышление уже переходит в фазу объективирования себя, т. е. принятия формы некоторого объекта. А поскольку мышление человека изначально является рефлексированным, как бы выхождением и возвращением, притом не только в разное время, а одновременно, то оно в качестве внутреннего момента всегда имеет себя же как объект познания. Но это является моментом, если на это посмотреть с позиции целостности всего мышления. В реальной же истории, разумеется, мы знаем, что познание определяется и становится развернутым социальным институтом, большой многоотраслевой областью человеческой деятельности.

Хотя великий Кант открыл и зафиксировал, что в разуме изначально имеются априорные принципы и формы, он не мог предположить, что они тоже однажды возникли. Думается, он не допускал и мысли о возможности их происхождения потому, в особенности в «Критике чистого разума», что он и не мог ставить вопрос, оставаясь в рамках познавательного отношения к объекту, о возможности творчества мыслью человека чего-то не имевшегося до этого в жизни. В практике человечества творение чего-то нового можно признавать, так как появление каких-то новых явлений можно фиксировать чисто эмпирически. А некоторые, особенно мировые, религии превращают такое творение в мировой процесс, совершающийся Творцом из ничего. Но Кант, по-видимому, не мог допустить мысли о таком творении человеческим мышлением, поскольку был ученым, для которого, надо полагать, мышление, всякое мышление, в конечном счете, сводится к познанию. Познавать – значит, отражать определенный объект, пусть даже этим объектом является само мышление. Познавать – это значит, что мышление познает самое себя, трансцендентально, оставаясь внутри самого мышления, так как выходить за пределы мышления, объясняя познавательные способности человека, нельзя, если быть логически последовательным. Наличие внешнего познанию мира в практической жизни мы все знаем, но когда мы исследуем возможности познания, оставаясь внутри познания, об этом мы можем только предполагать и зафиксировать этот условный мир условным же термином «вещи в себе». Рас-

смаатривая с этой же позиции проблему онтологического доказательства бытия Бога тоже приходим к выводу, что такое доказательство невозможно. Можно только допускать предположение об этом. Но, разумеется, предположение – не доказательство. Коперниканский переворот, как он назвал свой поворот к проблемам познания, в отличие от всех попыток исследования мира вообще, был настоящим большим рывком в сторону действительно философских проблем отношения мышления к бытию. В атмосфере сложившихся тогда у западных людей ценностей это, можно сказать, было предпочтением проблем человека, его мышления в философии. И, в то же время, проблема познания где-то и совпадала с проблемой бытия человека и его мышления. Но мышление человека понималось только как познающее мышление, а не созидающее мышление, перед этим познанием должен быть его предмет и объект, а внутри самого мышления таковым может быть только само мышление. Ограничение рассмотрения мышления только одной, притом не главной, не сущностной его стороной приводило к невозможности выхода или перехода его к действительности, к осуществлению результата мышление – знания – в действительности, к объективированию. Ведь субъект познания – это тот, который устремлен только к созданию образа объекта и предмета познания. Понятие такого субъекта не содержит в себе другие интенции, кроме создания адекватного образа.

Только Гегель, можно сказать, придал понятию мышления необходимую полноту. Если раньше преобладало понимание мышления как, главным образом, логического мышления, то он включал сюда также ту область, которую называют чувственно-эмоциональной сферой душевной жизни человека. Но, поскольку Гегель рассматривал мышление не столько как человеческую деятельность, сколько деятельность Абсолютной идеи как своего рода абсолютного субъекта – несколько иного названия Бога-Творца, а природа и род человеческий – формой его инобытия, где она (обс. идея) получает лишь свое внешнее воплощение, то признание мышления как творческого процесса сути дела особо не меняет. Но, пробуждаясь из природы в форме духа в виде живой природы и человека, Абсолютная

идея как бы познает саму себя в этих своих внешних формах, причем не просто повторяя себя, а развивая, приобретая, т. е. создавая новое свое содержание и тем – обогащаясь. Достигнув уровня человека вообще как рода и отдельных человеческих индивидов, Абсолютная идея – в виде духа и конечного духа (индивида) – выступает как некие разумные существа (пусть даже как всего лишь марионетки) и проходит определенные этапы развития: образуются племена, народы, нации, государства, они ведут себя как самоопределяющиеся и волящие от себя, ставят цели и имеют идеалы, ведут борьбу за их осуществление и т. д., и отдельные индивиды достигают самосознания. Но за всеми их действиями и через них, в конечном счете, осуществляется то, что предусмотрено развитием Абсолютной идеи.

Мыслительный процесс есть процесс творческий, но это, в конечном счете, нечеловеческое мышление.

Пусть даже в мистифицированном виде, но Гегель в определенной мере воссоздал схему человеческой деятельности, где бытие (инобытие) не первично, а вторично, т. е. производно. Созидание в этом процессе имеет ведущее положение, а познание и отражение входят туда как внутренний структурный компонент.

Хотелось бы особо отметить, что к пониманию сущности человека наиболее близко подошел именно И. Кант. И это произошло, на наш взгляд, именно потому, что в своих попытках объяснения мира человека, особенно его познавательной деятельности, он исходил только из разума человека. Такое его понимание более явственно проявилось в его работах о практическом разуме, куда относятся и работы по метафизике нравов, в его учениях о морали, нравственности и праве. Сущностью человека во всем его учении выступает свобода. И это является единственным принципом или исходным основанием, следуя которому, только и возможно понять и объяснить специфическую природу человека, его мышления, его разум и, особенно, его нравы, право, все человеческие деяния. Без допущения изначальной свободы нет возможности понять и объяснить изменчивость нравов, многообразие целей, автономность индивидуальных волей, которые проявляет каждое человеческое

Я, – хозяин и субъект всех событий, происходящих внутри каждого индивидуального мышления. В рассуждениях И. Канта – каждый индивид есть некий индивидуальный разум, говоря по-нашему – мышление, единство которого проявляется как индивидуальное Я. Практическая сфера жизни для Канта – это сфера морали, права, нравов, т. е. область межчеловеческих отношений, создающих правила и нормы поведения, но ни в коей мере – область материального производства с его законами.

Таким образом, для Канта человек и мир человека – это область идеального. Следовательно, материальное производство, обеспечивающее первоначальные нужды человека, в его понимании, определяющей роли не играет. Не оно характеризует человека как человека. Что это означает? По-видимому, то, что в этой сфере человек не так свободен. По-видимому производство материальных благ удовлетворяет те потребности, которые не характеризуют человека как человека. Там человек во многом еще подчинен законам своей и внешней природы. Здесь человек еще не в полной мере выступает как единственное существо, которое само себе устанавливает закон.

Следовательно, человек может быть свободным только как идеальное существо, только в идеальном. Там, где человек материален, он не свободен. Он не может по своему усмотрению выбирать и изменять свое органическое существо, отменять его, если хочет существовать, он может принять свое живое органическое тело как некую преданность, подарок природы, принять этот дар. Чтобы обеспечить свое органическое существование, он и производит нужные блага. Но говорить о свободном выборе своего Я здесь не приходится.

Хотя И. Кант не говорит так прямым текстом, но такое содержание, кажется, вытекает из его анализа специфики нравственности. Область нравов, их правила и нормы, законы права, регулирующие взаимоотношения между людьми, человек не мог извлечь из природы, там их просто нет. Законы справедливости, понятия долга, добра, обязанностей, чести, совести и достоинства человеческий разум имеет, как думает Кант, изначально, он, собственно, и состоит из них, они априорны, не происходят из опыта и независимы от него. Иначе говоря, эти

законы не подчиняются требованиям опыта, а, наоборот, предписывают им законы, так как нарушения закона «не кради», или «не лги» индивид не может оправдывать сложившимися обстоятельствами. Согласно морали, они должны выполняться при любых обстоятельствах. Это законы должного, они должны выполняться при любых обстоятельствах. Законы и формы разума, присущие им, обязательны, по Канту, не только в поступках, затрагивающих интересы других, но и в познавательных процессах. И. Кант не ставит вопрос о том, как и каким путем возникают эти формы и правила, категорические императивы. Если разум налицо, то его основные формы также имеются. Вопрос об их происхождении не может возникнуть, он излишний. Опытные знания их не объясняют. Наоборот, опыт принимает формы, диктуемые разумом. Только через них опытные знания приобретают всеобщий и необходимый характер. Вопрос о происхождении форм созерцания и форм рассудка может возникнуть только тогда, когда источником этих форм полагается опыт. При всей важности процесса познания, он для Канта не выступает как главная сфера жизни человека. Главной выступает его практическая жизнь.

Вопрос о творческом характере мышления ставился Кантом лишь в том плане, когда новые знания получаются путем синтетических суждений в форме установления идентичности субъекта и предиката. Но относительно форм созерцания и рассудка идея творчества неприменима. Зато данные опыта, организованные под формой пространства и времени, синтезированные категориально, дают знание, которого в них без этого не было. А это уже творчество. И. Кант, следовательно, не сводит мышление человека только к отражению. Человек всегда творит новое в своем мышлении.

Необходимо признать: философский идеализм, несмотря на различные мистификации или даже кажущиеся мистификации, стремился подходить к исследованию и пониманию человека именно с его сущностной стороны, с той, которая характеризует его как существо свободное. Ибо только в своем мышлении человек сохраняет возможность изменяться изнутри, хотя в нем же он может создавать себе и оковы. Бытие

его, т. е. его объективированные формы, являются лишь фиксациями их мыслей внешним образом, в моменты как бы покоя, статус и смысл которых могут меняться или сохраняться – в зависимости от событий, происходящих в области мышления. Не мышление человека соответствует или не соответствует его бытию, а именно бытие его правильно или неправильно реализует, осуществляет, опредмечивает смысл, предназначенный быть выраженным. Именно опредмеченная форма может неверно или неточно выражать предполагаемые смысл и содержание. Может и вовсе их исказить. Всегда изменяющееся, всегда в конечном счете раньше бытия изобретающее новый смысл, новые ценности и идеи, новые цели и т. д., мышление человека, человечества приводит к новым формам и способам их объективного выражения или придает им иной смысл. В самом деле невозможно себе представить, как бытие человека, т. е., говоря иначе, общественное бытие может без всякого мышления и до всякого мышления изменяться и развиваться, а потом только это новое бытие может получать свое отражение в мышлениях людей? Зачем, спрашивается? Только затем, чтобы постфактум узнать, что произошло? А кто такое изменение совершил? Тот, кто совершил, значит, существо, совершенно лишенное мышления, некий живой автомат? Получается, исходное положение исторического материализма – это тезис, бесконечно более фантастический, нелепый, чем любое мистифицированное основоположение философского идеализма! Или получается еще более фантастический тезис, если предположить другое содержание в этом марксистском основоположении: бытие людей изменяется и развивается без участия самих людей, без участия, следовательно, мышления. Объективированные, опредмеченные формы могут изменяться и развиваться сами по себе! Конечно, нет! Не это, разумеется, имели в виду основатели материалистического понимания истории. Но то, что они могли себе представлять, мне кажется, имели в виду и Энгельс, и Ленин, когда привели пример с производителем зерна, который, вступая в мировой рынок торговли хлебом, совершенно не подозревает, что, как и миллионы мелких товаропроизводителей, способствует наступлению в будущем капитализма.

Если общественное бытие движется как некая слепая сила природы до познания его людьми постфактум, то это где-то напоминает гегелевскую абсолютную идею, которая порождает результат, не содержащийся в целях всех участников событий. В.И. Ленин считался теоретиком большевистского крыла социал-демократического движения в России, но, что удивительно, его работы, особенно посвященные вопросам философии, носят, главным образом, разоблачительный характер. Даже его «Философские тетради», где он, казалось бы, сосредоточен на собственно философских текстах классиков мировой философии, он пытается проследить проблески материалистических воззрений, на уровне того, что тот или иной автор считает первичным – материю или сознание.

Правда, в этой работе его внимание в большей мере привлекали диалектические идеи, особенно в текстах Гегеля, переводимых им каждый раз на материалистический лад. При этом его не смущает тот факт, что Гегель не признавал самодвижения материи, т. е. для него – природы, поскольку природа, материальное для Гегеля – всего лишь овнешненная форма Абсолютной идеи, момент ее самодвижения. Они не могут являться чем-то самостоятельным. Примерно то же самое можно было бы сказать о материальном в общественном движении, происходящем только как деятельность и поступки людей. Никакая предметная форма в жизни общества не обладает самостоятельностью, она – лишь определенный преходящий момент, каждый раз снова и снова вовлекаемый деятельностью, определяющей движущей силой которой выступают идеальные формы: ценности, интересы, мотивы, потребности, идеи и идеалы. Если перевести на манер В.И. Ленина гегелевскую действительно мистифицированную схему, то действительно овеществленные и вообще объективированные моменты исторического потока не могут иметь определяющего влияния на характер и содержание мышления народа, всего человечества. Они имеют хотя и важное, но только второстепенное значение. Все эти важные вопросы не обсуждаются, вместо этого провозглашаются известные положения марксизма – как совершенно бесспорные, незыблемые, не допускающие со стороны своих

сторонников никаких дополнительных доказательств. В разоблачении российских махистов в том, что их так называемые «новые» идеи ничего общего не имеют с марксизмом, В.И. Ленин был, конечно, прав. В том, что попытки объяснить сугубо общественные по содержанию процессы энергетическими или биологическими понятиями есть «пустая фраза», сомнений нет. Но теоретически разоблачить, почему это – пустая фраза, было бы, наверное, не лишним, если иметь в виду недостаточно подготовленную массу членов своей партии и вообще сочувствующих. Известно же всем диалектикам, и В.И. Ленину, в том числе, что любая теория, если ее постоянно не обсуждать и не совершенствовать, или сходит на нет, или, если сложатся соответствующие условия, превратится в незыблемые и обязательные догмы, трогать достоинство которых становится непростительным и даже опасным грехом. У К. Маркса и Ф. Энгельса еще было допущение, что их взгляды можно оспаривать, но у В. Ленина то, что ему представляется отклонением от марксизма, встречает яростную отповедь и воспринимается как покушение на священные тексты. Всякое проявление идеалистических умонастроений можно обозвать как угодно, вплоть до «интеллектуального мужеложества».

В отличие от К. Маркса, который проанализировал структуру предметной деятельности, процессы опредмечивания, распремечивания, объективирования, субъективирования, отчуждения и пытался содержательно раскрыть переходы от идеального к материальному и обратно, видел во всех опредмеченных формах и в промышленности предметно раскрытую книгу человеческой психологии, В.И. Ленин к анализу взаимоотношений материального и идеального и не подходил. У К. Маркса получается, что человеческая мысль, логическая идея реализуются в предметной деятельности в объективированных формах, т. е. они не столько отражают, но, прежде этого выражаются в них. У В.И. Ленина вещи только отражаются в человеческих головах. Достигнутый К. Марксом уровень философского мышления В.И. Лениным не усвоен, он, можно сказать, во многом исказил диалектический характер хода мыслей Маркса, в особенности, в его ранних работах. В.И. Ленин часто провозглашает диалекти-

ческий характер марковского материализма, но никогда не показывает это на каком-то конкретном анализе. Это особенно характерно для его книги «Материализм и эмпириокритицизм», где он указывает на особенности марковского материализма: «Маркс и Энгельс, вырастая из Фейербаха и мужая в борьбе с кропателями, естественно, обращали наибольшее внимание на достраивание философии материализма доверху, т. е. не на материалистическую гносеологию, а на материалистическое понимание истории. От этого Маркс и Энгельс в своих сочинениях больше подчеркивали диалектический материализм, чем диалектический материализм, больше настаивали на историческом материализме, чем на историческом материализме [1, с. 311]. Если смысл данного рассуждения состоит в том, что Маркс и Энгельс обращали больше внимания на разработку диалектики и особенно диалектики исторических процессов, чем на то, чтобы спорить на тему, что первично, а что вторично, то это в известном смысле верно. Действительно, Маркс не трагил на это времени. Тем более на то, что природа, вся Вселенная первичны и независимы от человека и его сознания. Никто из серьезных философов не посвящал этому достаточно очевидному факту более или менее обширных исследований. Как уже говорилось, речь в большинстве случаев шла о том, способен ли разум человека непосредственно выходить к познанию природных вещей, чтобы сопоставить с ними данные наших чувств. Но видеть в противоположных ответах на этот вопрос две непримиримые партии в философии и всего лишь выражения интересов враждебных классов и их борьбу – в этом и состоит враждебность марксистской идеологии истине. Она часто приводит к простейшей дилемме: материализм – это прогресс, а идеализм – это реакция. «Раз вы отрицаете объективную реальность, данную нам в ощущении, вы уже потеряли всякое оружие против фидеизма, ибо вы уже скатились к агностицизму и субъективизму ...» [1, с. 325]. Если то или иное положение почти никогда не обсуждается по содержанию, является ли оно правильным или истинным, а только оценивается, кому оно выгодно, кому оно служит, то о науке здесь речи уже нет, вопрос сразу обсуждается в политическом плане.

В силу этого, несмотря на частое превознесение диалектики Гегеля и, особенно, диалектического материализма Маркса, она не стала действительным способом мышления Ленина. Все дело в том, что величайший практик в политической борьбе за власть, Ленин, в отличие от Маркса, не знает действительного философского смысла и содержания практики, предметной деятельности, т. е. того процесса, где мышление и бытие не находятся в абстрактной противоположности, а постоянно в каждом акте взаимопроникают, переходят друг в друга, являются внутренними моментами единого целостного процесса жизни человека. В том онтологическом вопросе, где это отношение мышления к бытию взято только в познавательном аспекте, где именно отражение стоит на первом плане, бытие и мышление не находятся во взаимопереходе, в диалектическом противоречии и единстве. В общих рассуждениях о диалектике В. Ленин постоянно подчеркивает это противоречие и единство, взаимопереходы внутри целого. А действительный процесс переходов материального и идеального друг в друга в повседневной человеческой практике остался вне поля его зрения, хотя у Маркса анализ этого ключевого процесса занимает большое место. По существу, у Ленина, поскольку у него центром и исходным пунктом постановки вопроса и критики эмпириокритиков остается решение основного гносеологического вопроса без практики, наблюдается, скорее, позиция старого домарксовского материализма, который он тоже подвергает немалой критике. Практика в ленинской постановке вопроса притягивается лишь в конце познавательной деятельности как проверочная инстанция или как третейский судья. Именно возвращение или, правильнее будет сказать, то, что Ленин оставался на уровне еще метафизического бездеятельно-созерцательного материализма – по своему существу определяет то, что Ленин крайне низко оценивает роль человека и его мышления в качестве преобразующей мир онтологической силы. И это несмотря на то, что в политической борьбе он часто призывал распространять идеи марксизма среди пролетарских масс. То, что в политическом плане для конечной цели захвата власти следует опереться на недовольство рабочих своим положением, а для этого, в свою очередь, нужно

постоянно возбуждать это недовольство, не означает, конечно, что большевики придавали решающее значение сознанию людей в онтологическом смысле. Поэтому, можно думать, Ленину и руководству большевистской партии важно было использовать определенные умонастроения людей, различных масс для своих политических целей, выдвигать соответствующие этим умонастроениям лозунги и т. д., направлять их в русло своих целей. Но, несмотря на основную, казалось бы, цель, – установления диктатуры пролетариата, – после захвата власти в октябре 1917 г. установилась не диктатура пролетариата, а диктатура большевистской партии, точнее, ее руководящих органов. Это обстоятельство было отмечено многими исследователями, в частности, Н.А. Бердяевым, а также М. Шокаем.

Поскольку задача данного исследования состоит в анализе, главным образом, философских оснований мировоззрения большевизма, выдававшего себя за подлинного наследника философии марксизма, следует отметить, что в философских взглядах его главного теоретика – В. Ленина – марксизм в значительной мере был овульгаризирован, его уровень опущен до гносеологического схематизма. Человек в ленинском понимании марксизма есть, главным образом, отражающее внешний мир существо, а его преобразующая мир активность остается вне его философского дискурса.

Приведенное выше высказывание Ленина о том, что Марксу и Энгельсу приходилось больше достраивать материализм доверху, т. е. до исторического материализма, намекает на то, что им не было причин обосновывать исходную гносеологическую схему, что материя первична, а сознание вторично, ну а теперь, мол, ему, Ленину, приходится твердить об этом в других исторических условиях. Эти другие условия, как он утверждает, заключаются в том, что современные Ленину буржуазные философы специализировались больше на вопросах гносеологии, т. е. на уровне самой первичной постановки вопроса. Но это не означает, что отвечать им следует на том же уровне. В.И. Ленину просто осталось неизвестными уровень анализа предметной деятельности, процессов опредмечивания и распредмечивания человека как целостного процесса, где идеальное и материаль-

ное в специфически человеческой форме пересекаются и взаимно переходят друг в друга.

Во всей этой книге Ленин лишь изредка упоминает идеалиста Гегеля, а Канта и неокантианцев – еще реже и с презрительным оттенком.

Таково отношение к философии главного теоретика большевизма и оно надолго определило бедность и вульгарность философской мысли в Советском Союзе вплоть до 60-х годов XX века, да и не только философской. Эта традиция, если это можно назвать традицией, чуть не убила окончательно всякую самостоятельную и свободную мысль в этой стране.

В рамках своей системы Гегель уже достаточно ясно показывал данный процесс. Рассматривая человеческое мышление как дух, как следующую после природы ступень развития абсолютной идеи, он утверждает, что сущностной определенностью духа является свобода. В этом он солидарен с Кантом. «Субстанция духа есть свобода, т. е. независимость от другого, отношение к самому себе. Дух есть само-для-себя-сущее, само себя своим предметом имеющее, осуществленное понятие. В этом, имеющемся в нем налицо единстве понятия и объективности, заключается одновременно и его истина и его свобода» [2, с. 41]. Понятие, ставшее идеей, т. е. перешедшее в форму действительности, существует теперь как множество конечных волей, т. е. индивидов, имеющих свои особенные потребности и цели, проявляющих стремления и усилия, чтобы их осуществить. Иначе говоря, индивид из формы идеальности должен переходить в форму реальности. Однако целевая деятельность этой воли состоит в том, чтобы реализовать свое понятие, свободу во внешне объективной стороне действительности.

По Гегелю, действительность рождается из развития Абсолютной идеи в форме развития человеческого мышления, а свобода не может быть результатом необходимости, наоборот, реализованная свобода проявляет себя как необходимость. Лишь идеальная сущность может определять и изменять себя по своему усмотрению, но как только она определила себя определенным образом, тем самым она сама и ограничила себя в пространстве и времени и в этой реальной форме ничем

иным уже быть не может. Идеальное как свобода должно определиться как бытие, как реальность, иначе оно не завершено, само себя не определило, без этого оно остается бы в своей неполноте и односторонней ущербности. Мышление в этом отношении есть субстанция, как бы это ни казалось нелепым материалистическому пониманию истории. Разумеется, в нашем понимании имеется в виду человеческое мышление, а не абсолютная, вне, до и надмировая идея Гегеля. Гегелю, чтобы возвысить мышление, надо полагать, пришлось его представить как надмировую все творящую силу. Его низкая оценка мышления массы индивидов, его, можно сказать, несколько презрительное недоверие повседневным человеческим целям по сравнению со средствами, в коих в его понимании сохраняется общемировая разумность, сказалось в этом.

В «Философских тетрадах» В.И. Ленин приводит слова Гегеля из его «Лекции по философии истории», такие, как: «Субстанция материи – тяжесть, духа – свобода», «Всемирная история есть прогресс в сознании свободы, прогресс, который мы должны познать в его необходимости»... и на полях выразил к этому свое отношение: «Швах!» [3].

И кантовское, и гегелевское понимание всей сферы практического разума, а в нем особенно сферы нравов – системы права, включая сюда, прежде всего – мораль и юридическое право – объясняется только из понятия свободы, как изначальной сущности человека, т. е. мышления. Отмечая, что «Подобно духу, и внешняя природа разумна, божественна, представляет собой изображение идеи. Однако в природе идея проявляется в сфере внеположности, является внешней не только по отношению к духу ...» [2, с. 33], и определяя, что «дух ... есть «сама себя знающая действительная идея» [2], уточняет: «В качестве отличительной определенности понятия духа следует указать на его идеальность, т. е. снятие инобытия идеи, возвращение и возвращенность ее к себе, из своего другого ...» [2]. Наличное бытие, реальность, следовательно, есть внешняя выраженность свободной воли, иначе и быть не может, ибо бытие может быть бытием чего-нибудь, осуществленной или осуществляемой субстанциальности. Эта осуществленность может быть пол-

ной, недостаточно полной или даже искаженной. И вообще, идеальное содержание или смысл человека принимают форму воли лишь в моменты перехода в реальность, в бытие. Эта субстанциальность есть мышление человека, а он сам есть мышление мышления о себе, рефлексия. То же приобретает реальность в живом теле, став в нем свободной волей, его сущностью. Объяснить мышление, свободную волю, исходя из его тела, как уже показала вся история материализма, невозможно. Тело и даже экономические отношения, сфера производства материальных благ, если это последнее принять за материальное, также невозможно признать субстанцией человека, его развития, так как мышление нельзя объяснить, исходя из них. И, наоборот, скорее всего, их так или иначе можно объяснить, исходя из мышления каждой эпохи.

Чистая, еще необремененная бытийными формами Абсолютная идея Гегеля при переходе к формам бытия – в природу и, особенно, на уровне человеческого бытия – приобретает качество субстанциальности, т. е. сама себя определяющей каждый раз во всех видах реальности внутренней творческой силы, ибо чистая идеальность в качестве самой себя определяющей силы просто совпадает с самой собой, у нее еще нет отношения к себе как к своему инобытию. Субстанциальность состоит в отношении, когда во всех формах и разновидностях своего реального проявления идеальное тем не менее находится у себя, в своем новом состоянии, в новом качестве. Субстанциальность есть отношение к своему иному, как способ возвращения к себе на новом уровне, через свое иное. И эта субстанциальность предполагает, что нет ничего иного, через которое идеальное может существовать и через которое может быть объяснено (по Спинозе). Внутри же сферы человеческого бытия она обнаруживается как сущность, а на определенном уровне – и как субъект, и все это проявляется как свобода.

Если для всей классической немецкой философии XVIII–XIX вв., включая и материалиста Фейербаха, понятие свобода есть тот ключ, посредством которого единственно и возможно объяснять человека и его историю, то существо материализма в ленинском понимании несовместимо с категорией свободы

в ее метафизическом статусе. Даже объективный идеализм Гегеля, в определенном плане ограничивающий ее познанием необходимости, в «Философии духа» развивает ее содержание в совершенно другом понимании. Для него свобода уже есть сущность мышления и субстанция свободной воли. Иначе говоря, свобода в таком понимании не возникает уже как результат познания необходимости на определенном его уровне, т. е. как качество, которое у человека, его мышления может быть, а может и не быть, а выступает изначально как основание его бытия, и что она сама порождает свои формы бытия и тем самым делает это бытие необходимым. «Дух в непосредственности своей для себя самой сущей свободой есть дух единичный, но такой, который эту свою единичность знает как абсолютно свободную волю» [2, с. 296]. Это буквально первое предложение раздела «Право» из «Философии духа» – третьей части «Энциклопедии философских наук». Единичность – это индивидуум, член определенной социальной группы. Тело индивида – та бытийная форма, где воплощена единичная свободная воля, которая, по гегелевскому выражению, абсолютна по собственному восприятию индивида и других индивидов, находящихся с ним в многообразных связях. Гегель здесь характеризует индивидов гражданского общества, складывающегося в Германии и сложившихся к тому времени во многих странах Европы. Освобожденные от личной зависимости феодальных и дофеодальных уз индивиды в условиях свободной конкуренции, уже имеющие самостоятельность и автономность, воспринимались как индивидуумы в своем естественном состоянии, и не без основания. Без этого они не могли бы претендовать на статус «абсолютно свободной воли».

И отношения таких индивидов возможны только через опредмеченные и объективированные формы. «Если этот субъективный дух поднял себя до для-себя-бытия, тогда он уже более не субъективный, но объективный дух. В то время, как субъективный дух вследствие своего отношения к некоему другому еще не свободен, или, что то же, свободен только в себе, – в духе объективном свобода, знание духа о себе самом, как о свободном, приобретает уже форму наличного бытия (Dasein). Обь-

ективный дух есть лицо, и, как таковое, имеет в собственности реальность своей свободы. Ибо в собственности вещь становится тем, что она есть, именно она полагается как что-то несамостоятельное и как такое, что по существу имеет лишь значение быть реальностью свободной воли некоторого лица и тем самым быть неприкосновенной для всякого другого лица» [2, с. 48].

Эти вещные формы суть мое отношение к другим, мое вечное отношение и к себе, мое внешнее выхождение к другим и, одновременно, мое постоянное возвращение к себе от них, мое бытие для других и мое бытие для себя. Таков смысл общественных отношений между индивидами и их личные отношения в обществе по Гегелю. И, если не иметь в виду его внемировую абсолютную идею, где вещи пронизываются идеальными смыслами, то так оно и есть в человеческом мире.

У Маркса эти процессы описаны примерно так же, как у Гегеля, и в определенной мере – как у Фейербаха. Но, разумеется, он пытался представить чувственно-предметную деятельность человека как первичное основание, как бытие человека по отношению к его мышлению, а мышление – как его отражение. Но, как уже было отмечено, и в ранних, и в поздних работах последовательного проведения материализма у него не получалось. А материалистическая позиция была несовместима с пониманием человека и его деятельности как изначальной свободы, свободы даже тогда, когда он – раб другого человека и своей собственной природы, так как это рабство тоже есть его собственный выбор.

Поскольку такое понимание этой исходной онтологической свободы было изложено во многих прежних работах, ограничимся здесь кратким его изложением [4]. Для Маркса понятие свободы не является принципом объяснения истории. Свобода понимается автором данных строк как возможность выбора. Такое понимание во многом пронизывает учения и Канта, и Гегеля, хотя такой формулировки у них нет. Такое понимание как исходный принцип анализа у Канта в его учении о практическом разуме, о метафизике нравов, в его антропологии. Но специального анализа понятия свободы в его метафизическом смысле мы у него не находим. Это понятие часто

проступает в анализе сферы нравов – как нечто само собой известное или понятное.

Возможность свободы выбора не означает выбора чего-то внешнего: каких-то предметов, какой-то конкретной реакции на что-то, как, скажем, в ситуации Буриданова осла, или какой-то практической цели – как выбора профессии или вступления в некую организацию, и т. д. Если коротко определить такой выбор, то он означает, в конечном счете, выбор индивидом самого себя как человека, каким по его представлению должен быть человек как таковой. Ведь представления людей о том, каким должен быть человек вообще, чтобы претендовать на звание человека, не только меняются исторически, но многообразны в одном и том же обществе. В любом частном выборе человек в своем существе не меняется, он остается тем же. Но когда он выбирает или меняет свою основную жизненно-мировоззренческую цель или жизненно важный мотив, тогда меняется, можно сказать, весь данный человек: у него изменяется жизненная позиция, можно сказать, все его мировоззрение; кардинально меняется все. Если имеет место такой выбор, то перед нами, можно сказать, другой человек.

Только у человека имеется такая возможность. Ни одно другое живое существо в мире не способно настолько кардинально менять себя как таковое, менять свою сущность, следовательно, создавать свою сущность.

Именно такое существо, способное менять себя целиком, или не меняться вовсе в зависимости от собственного решения, и может рассматриваться как субъект, который единолично решает или отказывается от решения, уклоняется от него. Только так понимаемая свобода сама порождает свою необходимость, когда она, т. е. человек, осуществляет некое свое решение, превращает его в реальность, в некую осуществленную форму, в материализованную культуру, в реальные отношения, в орудия и средства, с которыми приходится считаться, иметь в виду и даже подчиняться. Но такая свобода ничего общего не имеет с познанной необходимостью, которая только после освоения превращается во внутренний момент свободы. И в этом смысле не необходимость как нечто внешнее и независимое превраща-

ется в содержание человеческой деятельности, подчиняя человека, а, наоборот, свобода превращает себя в форме реальности в свое следствие и порождение. Вся объективированная форма идеального даже в сложившихся формах и способах мышления, в традициях и обычаях, ставших за веки привычными, также есть необходимость, порожденная свободой. Именно в таком содержании необходимость есть внутренний момент свободы. Думается, что, когда Гегель именно так определял их соотношение, он, скорее всего, имел в виду такое содержание.

Именно эта позиция единственно дает возможность объяснить человека, общество, историю, поскольку их невозможно выводить из материи, материальных отношений и т. д. Как возможны, например, вся система норм нравов, прав и обязанностей, и др. явлений, как возможно возложить на человека ответственность за все это, если не рассматривать его как создателя и творца всех социальных отношений, их единоличного автора? Человек творит свою историю и он же ответственен за все последствия, как положительные, так и отрицательные. Он ответственен за свой выбор. Потому и судят человека за плохой выбор и поощряют за хороший. Плохой или хороший с точки зрения данной культуры, конечно.

Выборы совершаются, как уже ясно, в сфере мышления. Уже было сказано, что в истории все новые события сперва происходят только в мышлении, притом в мышлении того или иного индивида, а не в массовом мышлении сразу и одновременно. Новое в мышлении одних индивидов становится достоянием других, как уже известно, посредством опредмечивания, объективирования. Если это новое будет разделено и подхвачено другими, оно становится содержанием и делом массового сознания, тем, к чему многие стремятся. Скажем, идеи английской и французской революций о свободе. И только потом они осуществляются, переходят в форму бытия.

История часто воспринимается и описывается как движение масс. Но до того, как событие достигает массовости, принимает характер общественного движения, оно рождается как индивидуальное, как потребность, как мысль, идея, мотив и цель. У панлогиста Гегеля дело происходит наоборот. Духовно-

душевная эволюция сначала доходит до понятия, а потом оно переходит в идею, в реальность, т. е., по его терминологии – в свое иное, в материю, в дело и т. д.

Но даже гегелевская философия, рассматривающая абсолютную идею как абсолютного творца, описывает и анализирует ее самодвижение как познавательный процесс, когда высший продукт такого познания – понятие – переходит в идею, как следующую ступень самодвижения понятия, как единство понятия и реальности, единство понятия и объективности. Такой переход невозможен без той стороны мышления, которую я называю ценностно-мотивационной, и потому Гегель, по-видимому, вынужден обратиться к категории цели. Но цель, как нечто субъективное, есть внешнее, чуждое объективному процессу, она есть конечное, которое потом исчезает. «Поскольку средство выше, чем конечные цели внешней целесообразности, плуг нечто более достойное, нежели непосредственно те выгоды, которые доставляются им и служат целями. Орудие сохраняется, между тем как непосредственные выгоды преходящи и забываются. Посредством своих орудий человек властвует над внешней природой, хотя по своим целям он скорее подчинен ей. Но цель не только находится вне механического процесса, но и сохраняется в нем и есть его определение» [5, с. 200]. Против этих строк Гегеля В.И. Ленин в своих конспектах книги Гегеля «Наука логики» [5] отмечает, что это «Зачатки исторического материализма» и еще «Гегель и исторический материализм» [5, с. 163]. Удивительно, в чем здесь В. Ленин усмотрел зачатки исторического материализма, поскольку Гегель и в данном случае описывает картину того, как абсолютная идея, воплотившая себя в природе и человеческой истории в форме своего инобытия, достигает уровня человека, которому только кажется, что он может ставить цели и осуществлять их, объективируя и опредмечивая (по гегелевской терминологии – отчуждая) себя, а на самом деле выступая всего лишь как марionетка этой самой абсолютной идеи. И в гегелевском описании, и в человеческой истории идея принимает материальную (природную) форму. И в гегелевской, и в человеческой истории материальная форма выступает как лишь результат, а не

как исходное основание или то, что существует до и независимо от идеи (абсолютной или человеческой), т. е. как нечто, что отражается в идее и дает ей свое содержание.

Познание, разумеется, важно. Оно делает человека сильнее. Оно его вооружает. Но не содержание, получаемое человеком в процессе познания, делает его человеком. Специфика человека как человека не есть калька с природных сил. Не человек становится тождественным природным силам, которые он осваивает, а, наоборот, природные силы становятся человеческими силами, формами, в которых он себя выражает. Но, по смыслу замечаний Ленина к текстам Гегеля, получается, что человек заимствует разумное, сущностное содержание у природы, поскольку его мышление становится таковым, т. е. тождественным сущности природы в процессе познания. «Сознание человека, наука («понятие») отражает сущность, субстанцию природы, но, в то же время, это сознание есть внешнее по отношению к природе (не сразу, не просто совпадающее с ней) [5, с. 162]. Следовательно, и по Гегелю, и по Ленину разумность, сущность человек усваивает из познания разумности, сущности природы, от нее же он наделяет себя субстанциальностью, в результате чего человек, т. е. его мышление совпадает с ней. Сам человек с его мышлением не воспринимается как субстанциальная, объективная сила, сущность его не совпадает с сущностью природных сил. И далее Ленин конкретизирует эту мысль следующим образом: «Техника механическая и химическая потому и служит целям человека, что ее характер (суть) состоит в определении ее внешними условиями (законами природы) [5, с. 163]. Восхищаясь «почти» материалистическими утверждениями Гегеля, Ленин так комментирует их: «На деле цели человека порождены объективным миром и предполагают его – находят его, как данное, наличное. Но кажется человеку, что его цели вне мира взяты, от мира независимы («свобода») [6, с. 162, 163].

Утверждение Ленина, что цели человека предполагают объективный мир, конечно, верно, но то, что они (цели) порождены этим объективным миром, сводит человека как субъекта своего социально-исторического мира к нулю. Это утвержде-

ние, скорее, тождественно вульгарно-материалистическим концепциям, а не материалистическому пониманию истории, как это понимал К. Маркс. Если оценивать философские учения с точки зрения верности исходным предпосылкам, то Гегель выглядит здесь более последовательным, чем марксовская критика его философии, а Ленин во многих своих комментариях к гегелевским текстам выглядит как вульгарный материалист, не утруждающий себя обоснованием и логическим развитием своих посылок.

1.3 О специфике ценностно-мотивационной сферы мышления и духовная жизнь общества

Нам, бывшим марксистам, или даже в большинстве случаев полностью не отошедшим от материалистического понимания истории, трудно представить человека как не являющегося продуктом определенного общества, как не выразителя определенных социальных условий. В этом, разумеется, есть определенный смысл. В массовом сознании наиболее укоренившимся представлением является то, что поступки и действия людей сплошь и рядом объясняются внешними обстоятельствами, давлением внешних сил, силой воспитания, традициями и обычаями, под воздействиями которых был тот или иной индивид, и т. д. Марксистское положение об общественном бытии, которое первично по отношению к общественному сознанию, т. е. последнее лишь отражает это бытие, придало этому распространенному представлению видимость научноразработанного учения и даже стройной научной теории. В.И. Ленин, например, говоря о внутренней концептуальной цельности марксизма, характеризовал ее как бы вылитую из одного куска стали.

Но при ближайшем рассмотрении первых исходных положений марксизма обнаруживается, что представление о такой цельности является следствием некритического восприятия, или, точнее, приятия их на веру. Известно, что любая исходная догма, принятая на веру, может послужить основанием, исходя из которого, можно вполне логично выстроить все вытекаю-

щие из него следствия. Понятно, что при всей безупречности и цельности следствий они будут ложными, если ложно исходное положение.

Если человека – его мышление, объяснять из чего-то внешнего и чуждого по своей природе, если он изначально воспринимается только как следствие каких-то более могущественных сил и обстоятельств, то он тогда по существу лишь раб, только тень этих сил, по терминологии Платона. Марксизм в его исходном материалистическом положении также рассматривает и выставляет его в таком качестве. Свобода для такого существа, являющегося лишь следствием внешних сил, противопоказана по определению. Все материалистические учения до марксизма также понимали мышление человека только как отражение материи, объекта познания, природы и т. д., поскольку человек рассматривался как часть природы, природное существо, пусть даже самое развитое, высокоорганизованное. Марксизм, правда, внес в материалистическое учение существенно новое содержание – тем, что человека понимал как общественное существо, как ансамбль общественных отношений, и в силу этого – как активно-деятельное существо, преобразующее природу и создающее новый общественный мир, в отличие от естественно-природного. Поэтому законы истории не сводимы к законам природы и не выводимы из них. Это – качественно иной мир.

Это был существенно новый и действительно положительный вклад в историю социально-гуманитарной мысли, значительно ее обогативший. В то же время, в основных принципиальных началах учения марксизма указанной В.И. Лениным цельности и последовательности нет. Во многих высказываниях не только молодого Маркса в его, в частности, «Экономическо-философских рукописях 1844 года» и других ранних работах, но также и в последующих, считающихся зрелыми, работах, как, например: «К критике политической экономии», «Капитал», он допускает совершенно взаимоисключающие утверждения. Хотя в последующих трудах, начиная с «Немецкой идеологии» и «Предисловии к критике политической экономии» он решительно провозглашает свой исторический материализм и четко формулирует первичность общественного бытия по от-

ношению к сознанию людей, он нередко высказывает утверждения явно идеалистического содержания.

В самой общей форме эти противоположные утверждения сводятся к тому, что, с одной стороны, все предметные формы, создаваемые людьми, Маркс рассматривает как опредмеченные человеческие сущностные силы, где эту предметную форму обретают их субъективные способности. Иначе говоря, по Марксу, в процессе опредмечивания человек осуществляет свое идеальное содержание, свои идеи, мысли и чувства во внешне бытийной форме. Такой бытийной формой являются все внешние действия, деятельность, физические формы проявления внутренних идеальных интенций, ставших тем самым доступными восприятию и созерцанию людей. В «Критике гегелевской диалектики и философии вообще» он пишет: «Величие гегелевской «Феноменологии» и ее конечного результата – диалектики отрицательности как движущего и порождающего принципа – заключается, следовательно, в том, что Гегель рассматривает самопорождение человека как процесс, рассматривает опредмечивание как распредмечивание, как самоотчуждение и снятие этого самоотчуждения, в том, что он, стало быть, ухватывает сущность труда и понимает предметного человека, истинного, потому что действительного, человека, как результат его собственного труда. Действительное, деятельное отношение человека к себе как к родовому существу, или проявление им себя на деле как действительного родового существа, т. е. как человеческого существа ...» [7, с. 158–159]. Иначе говоря, Маркс здесь вполне солидаризуется и даже высоко оценивает гегелевскую мысль о самопорождении человеком себя своим собственным трудом.

Но труд понимается Марксом как процесс опредмечивания человеком своих субъективных способностей в предметной форме, которое Гегель понимал как отчуждение человеком, т. е. его самосознанием, в предметной, противопоставленной самому же себе форме и распредмечивания, т. е. возвращением себя самому себе из этой предметной формы, в свое самосознание. Это в понимании и Гегеля, и Маркса есть процесс самопорождения человеком самого себя. Понимание этого Маркс и оценивает как величие Гегеля.

Однако в этой работе еще только намечается противопоставление материалистического понимания сущности человека гегелевскому пониманию его как самосознания, которое отчуждает себя в предметности. Молодой Маркс критикует Гегеля за крайне абстрактное, по его мнению, представление этой сущности. О человеческой свободе пока еще речи нет. Есть только критика, что человек представлен у Гегеля крайне абстрактно, только как самосознание, тогда как он, человек, есть существо предметное и отношение его к миру также предметно и т. д. Иначе говоря, в ранних работах Маркс то солидаризуется с Гегелем в его идеалистическом понимании сущности человека, то пытается истолковать его сущность материалистически, но тоже еще крайне абстрактно, т. е. деятельность человека как процесс его самопорождения есть процесс предметный, а не только деятельность его сознания. При этом мышление человека есть лишь отражение его же предметного отношения к миру и к самому себе, ибо оно первично.

В дальнейшем, как известно, Маркс конкретизировал эту идею предметности в понятиях способа производства..., производительных сил, производственных отношений, экономического базиса, надстройки, общественно-экономической формации и т. д. Законы движения этих общественных форм происходят в конечном счете так же, как законы природы, также независимы от сознания и воли людей. В «Послесловии к первому немецкому изданию 1 тома «Капитала» он замечает: «Само по себе дело заключается здесь не в более или менее высокой ступени развития тех общественных антагонизмов, которые вытекают из естественных законов капиталистического производства. Дело в самих этих законах, в самих этих тенденциях, действующих и осуществляющихся с железной необходимостью» [8, с. 410]; «Фигуры капиталиста и землевладельца я рисую далеко не в розовом свете, – пишет он в той же работе. Но здесь о лицах речь идет лишь постольку, поскольку они являются олицетворением экономических категорий, носителями определенных классовых отношений и интересов. Моя точка зрения состоит в том, что я смотрю на развитие экономической общественной формации как на естественно-

исторической процесс; поэтому, с моей точки зрения, меньше чем с какой бы то ни было другой, отдельное лицо можно считать ответственным за те условия, продуктом которых в социальном смысле оно остается, как бы ни возвышалось оно над ними субъективно» [8, с. 411]. Таким образом, несмотря на то, что человек признается не просто как природное существо, а как общественное, он является лишь продуктом определенных социальных условий, действует под воздействием законов, ему неподвластных, значит, о его свободе и ответственности в создании и изменении этих условий своей жизнедеятельности речи быть не может. Правда, законы и тенденции экономического развития люди могут познавать и, благодаря этому, смягчать, ускорять или замедлять, если нужно, их действия. Именно в этом смысле свобода понимается как познанная и освоенная на практике необходимость, понимание, в значительной мере созвучное с определением свободы в философии Б. Спинозы и Гегеля. Правда, у Гегеля это определение имеет смысл, лишь когда речь идет о свободе именно человека, а не Абсолютного духа. А вообще, согласно его учению, свобода в подлинном значении присуща только духу, но как только дух переходит в свое инобытие, в материю, он тем самым становится необходимостью. Следовательно, необходимость составляет лишь внутренний момент свободы, т. е. духа. Поскольку для Гегеля индивиды, да и человечество в целом являются инобытием Абсолютной идеи, то естественно, что человеческая свобода может быть лишь ущербным выражением и следствием свободы духа. В лекциях по философии истории он высказывает мысль, что и «...Всемирная история есть прогресс в сознании свободы, прогресс, который мы должны познать в его необходимости...» [9, с. 19]. Человек, по Гегелю, как мы знаем, есть самосознание, индивид – единичный, индивидуальный, или конечный дух, воплощенный в теле. Следовательно, человек только как тело не может быть свободным, т. е. в своем телесном выражении дух переходит из формы свободы в форму необходимости. В этой форме бытия мы можем познавать его необходимость, которая независима от познающего. Только в этой узкой сфере познающего отношения к свободе, пребывающей в форме бытия, т. е.

необходимости, можно усмотреть свободу как познанную необходимость. Но это только в сфере познавательного отношения, притом лишь в познавательном отношении единичного, конечного духа.

Но в сфере универсального духа «...свобода есть подлинная сущность духа, притом как его действительность» [2, с. 324]. И далее рассуждая о том, что источником свободы для человека выступает абсолютный дух, присутствующий в нем, что именно в силу этого человек в себе предназначен для высшей свободы» [2, с. 325].

Если его – Гегеля – предшественник, И. Кант, полагал свободу как присущий сущностный признак разума у каждого человеческого индивида, то Гегель понимает ее как воплощенный в единичной форме или даже выраженный в индивидуальном теле дух, проявляющийся как свобода. Как живое тело, индивид является только формой бытия свободного духа и в этом смысле его можно считать субъектом, ибо он есть единичное самосознание.

При сопоставительном анализе концепций Канта и Гегеля и материалистического учения Маркса в понимании человека и его свободы представляется, что у названных представителей немецкой классической философии гораздо больше реального, истинного содержания, чем заблуждений. И обнаруживается, что мышление человека и его свободу неверно выводить как всего лишь отраженное следствие его бытия.

Множество факторов или кардинальных особенностей, которые имеют место в мире человека, не позволяют считать отражение в качестве сущности мышления, а, следовательно, и человека:

а) поскольку отражение как функция мышления должно создавать адекватный идеальный образ объекта при всем своем творческом характере, то оно не создает нечто кардинально новое, а только воспроизводит этот объект в идеальной форме, притом чем точнее, тем лучше;

б) адекватность образа состоит в том, что ничто от познающего субъекта не должно в идеале оставлять свой след в содержании этого образа;

в) если усмотреть в отражательном процессе некую творческую функцию, то в качестве таковой надо будет признать только преобразование объективного в субъективное, даже тогда, когда объектом познания выступает некое идеальное;

г) если не только главной, но и единственной функцией мышления признавать только отражение, то становится непонятным, для чего человеку необходимо удваивать мир, создавая мир идей наряду с миром вещей?;

д) к тому же, если учесть, что объектом отражения может выступать и выступает и само отражение или познание, а это отражение, в свою очередь, тоже может стать объектом нового отражения и т. д. до бесконечности, то это может означать безрадостную дурную бесконечность, о тупиковости которой говорил еще Аристотель.

Выход из такого тупика может быть в том случае, если исходить из существенно другого понимания мышления, которое предполагает, что отражение есть только второстепенная функция, что она при всей своей важности и неотъемлемости от мышления входит в более фундаментальную функцию, которая и составляет сущность мышления. Эта функция и есть творчество.

О том, что процесс отражения содержит момент творчества, уже отмечено. Но в нем творчество есть созидание идеальной формы объекта при возможно полной идентичности содержания образа основному содержанию объекта. Но мышление человека, взятое в его целостности, есть творчество чего-то совершенно нового во всех ипостасях и по содержанию, и по форме. Созидание Нового из ничего.

Это последнее предложение может, по-видимому, смущать, поскольку в массовом, – да и не только, – сознании слишком укоренилось нечто вроде аксиомы: из ничего ничего не возникает! Это только Богу позволено, а человек – не Бог. Но если то, что вносит творчество, уже имелось в действительности, включая и само мышление, то как это было бы творчеством? В том-то и дело, что творчество вносит в мир нечто, чего в нем ни в прошлом, ни в настоящем не было. А то, через что и в чем это новое воплотилось, в содержание этого нового не входит.

Именно в этом смысле отражение в содержательном плане ничего нового не дает.

С позиции автора, фундаментальной, устремленной к созиданию сферой мышления следует признать ценностно-мотивационную интенцию, в которой имеет место тенденция к выходу мышления за свою границу – к действиям, поступкам, к внешним выражениям, к результатам этих действий, в том числе, особенно, к вещным формам. Все эти внешние формы фиксируют, выражают мысли, чувства, идеи и т. д., делают их зримыми, слышимыми, ощущаемыми и чувствуемыми, иначе говоря, доступными восприятию и созерцанию как самого автора, так и других индивидов. Только таким способом внутренние свои интенции, цели и ценности одни индивиды могут адресовать другим, только такими средствами они могут стать общим достоянием. Эти внешние физические, вещные формы выражения мышления и следует обозначать как бытие, в котором мышление человека, иначе говоря, собственно человек находит свое относительное завершение. Оно действительно относительно, ибо эта конечная бытийная форма может стать и становится началом нового цикла движения, т. е. перехода снова в идеальную форму, рождения новых чувств, понятий, идей, потребностей, целей, мотивов и т. д. Но это творчество нового происходит именно в сфере мышления, а не в сфере их внешней фиксации, выражения, осуществления.

Гегель был прав в существенном содержании, когда определял человека как самосознание. Именно в самосознании, когда мышление оборачивается к самому себе, делает себя своим предметом не только познания, но, главным образом, изменения, утверждения и, разумеется, познания, преобразования, переформирования и т. д., т. е., иначе говоря, самотворчества, или, – что к сожалению тоже часто бывает, – отвержения какого-либо изменения, фиксации наличного состояния, даже и деградации, иногда, увы, разложения. Все это происходит только в недрах мышления, обернутого к самому себе, в сфере мысленного самоконтроля. В этом и состоит существо субъекта. Если нет мышления над самим мышлением, нет субъекта или человеческого Я. Если нет этого контроля Я над самим собой,

– преобразования или отказа от него, нет и свободы. Свобода есть прежде всего самотворчество, следовательно, в глубинном существе они совпадают. Но свобода в некотором существенном плане является всеобщим, чем творчество, ибо и отказ от творчества, самодеградация также есть собственное решение субъекта, человеческого Я.

Свобода, следовательно, есть сущность человека или самосознания. Но, в то же время, думается, что и отказ, уклонение от решения, от какого бы то ни было выбора себя определенного, от выбора определенной жизненной позиции также есть, как ни кажется это странным, проявление свободы. Свобода в этом смысле есть самоопределение, определение каждым человеком самого себя, каким он предпочитает быть или не быть, быть в соответствии с тем, кем и каким должен быть человек согласно его представлениям. Гамлетовский вопрос – «Быть или не быть?» – означал быть, остаться человеком или исчезнуть как человек, при этом исчезнуть, не быть означает не физическую смерть, а нравственную.

И. Кант, и Гегель при всех различиях их философской системы близки именно к такому пониманию свободы. При этом приписываемое Гегелю и принятое марксизмом определение ее как познанной необходимости может иметь определенное значение, лишь если рассмотреть вопрос в узкой рамке познавательного отношения. Но, строго говоря, это определение выявляет не самостоятельность и автономность субъекта, а осознанное и смиренное приятие необходимости. О свободе по существу речи нет. Да и категоричные утверждения Маркса о лицах как носителях экономических категорий, продуктах экономических условий, не оставляют на этот счет никаких сомнений. Между прочим, Маркс в этом рассуждении отмечает, что они не могут нести ответственность за свои действия.

Согласно Канту, например, если не предположить свободу как основания бытия человеческих индивидов, то принципиально невозможно объяснить всю практическую сферу их жизни. И Кант, а впоследствии и Гегель рассматривали все физические действия людей как продолжение их мышления, т. е. как продолжение их интенций и устремлений, мотивов и целей и

т. д. Они – просто носители и воплощения в физической, а в дальнейшем – и в вещно-предметной форме. Они, по существу, входят в структуру самосознания людей. Они так или иначе, в той или иной полноте и адекватности выражают определенные идеальные смыслы. Они отвечают человеческим содержанием. Их физические, вещные формы и структуры не имеют самостоятельного значения.

И нелепо представлять эти физические, предметные формы и их структуры как определяющее основание общества, как базис, над которым возвышаются идеологические надстройки и формы общественного сознания. При такой трактовке люди исчезают, поскольку движение этого основания не зависит от воли и сознания людей. Но те экономические отношения и даже предметные, вещные формы, которые Маркс считает материальными, независимые от сознания и воли людей, являются также идеальными, лишь представшими в вещной форме. Эти бытийные формы суть не определяющее первичное бытие, но бытие идеальной сущности, бытие идеальной жизни. Марксовские слова об органическом и неорганическом теле человека, сказанные в «Экономическо-философских рукописях 1844 г.» [10, с. 594], имеют совершенно правильное, но несколько не материалистическое, а, скорее, гегелевское, идеалистическое содержание.

В отличие от гегелевской, позиция, выражаемая в данной работе, заключается в том, что понятие человека охватывает всю эту сферу идеального и материального, или бытия, поскольку человек есть единое целое. Иначе говоря, бытием человека является вся система реального выражения его идеальной сущности. В человеческом социально-историческом мире идеальное первично, а реальное вторично, или, – если сформулировать это несколько по-другому, – человек как идеальный субъект является определяющей стороной, а его бытие, т. е. его материальное – определяемой. Согласно взгляду, представленному в данной работе, так наз. основной вопрос философии должен быть сформулирован более конкретно, а именно: как отношение мышления человека к его бытию, а не как отношение мышления вообще к бытию вообще.

Определение сущности человека как свободы означает, прежде всего, что только исходя из этой позиции возможно представить, что человек – единственное существо, которое творит совершенно другой мир, коренным образом отличающийся от мира природы, исходя из законов природы. Он не есть просто продолжение природы на более высоком качественном уровне. Свобода не предполагает действие внешних человеку, неумолимых законов, пусть даже совершенно иной природы, чем естественные законы, как предполагал Маркс, и законы развития абсолютного духа, как предполагал Гегель. Будет ли человек, человечество творить свою историю, или не будет, будет ли стремиться к этому или уклоняться от него, зависит от того, какие ценности, помыслы, мотивы и идеалы в нем возобладают. А эти последние могут быть как положительными, направленными на гармонию человека и мира, или, увы, на дисгармонию и разрушение. Ведь ценности, выбираемые людьми, могут быть как возвышенными, так и низменными. Поэтому в таком понимании свобода логически неизбежно влечет за собой ответственность человечества в целом и каждого человеческого индивида в отдельности. Автор данных строк не утверждает, что свобода всегда может вести только к чему-то нравственно высокому. Это зависит от разумности или неразумия самих людей.

1.4 Проблема свободы и диалектика как творчество

То, что было разработано в советское время по диалектической логике, а также в Казахстане, в нашем институте – это существенное достижение. Отчего мы можем оттолкнуться и от чего можем отказаться? На наш взгляд, мы не должны характеризовать диалектическое учение как материалистическое, в нашей работе материалистическое понимание отношения мышления и бытия было существенной преградой. Понимание диалектического учения как отражения диалектики природы и диалектики общественного бытия давало определенное основание полагать, что мышление не имеет и не может иметь свою специфическую диалектику.

Прежде всего, потому, повторяю, что мышление человека не сводится только к отражению, оно, отражение, конечно, составляет важную сторону человеческого мышления, но, если брать мышление целостно, то, согласно развиваемой здесь концепции, ведущей, определяющей его стороной является ценностно-мотивационная функция. Этот вопрос в свое время обсуждался в истории философии, в особенности его разрабатывали Кант и Гегель. В истории западной философии, начиная с Сократа и Платона, а в Новое время – в немецкой классической философии – значение именно отражательной функции мышления человека вышло на первый план. Западное понимание исходило из того, что отражение материи и, в частности, в учении марксизма, отражение общественного бытия, представлялось как основная функция, как сущность мышления. Уже отмечалось, что в основу данного исследования положено утверждение, что главное сущностное назначение мышления состоит в творчестве. В предыдущих частях работы сделана попытка обосновать эту идею применительно к конкретным проблемам.

Второй момент, от которого, как нам кажется, мы должны отказаться в разработке диалектики в дальнейшем, это – то, что диалектические концепции брали в качестве исходного преимущественно категорию всеобщего, а единичное, особенное выводилось как частичное проявление всеобщего, целостного. На наш взгляд, это – подход, когда мы во главу угла, в начало ставим то, что является конечным результатом определенного развития. Всеобщее есть не начало, а, можно сказать, конечный пункт некоего становления, относительно завершенного развития. Началом может быть только единичное. Когда мы все выводим из некоторого всеобщего, то, следовательно, мы осуществляем обратную картину эволюции, конечную форму берем как начало и оттуда выводим особенное и единичное. Это – обратное воспроизведение совершившегося определенного исторического процесса. Не отрицая достижений великих мыслителей, работавших в этом плане, следует, на наш взгляд, признать, что недостаточно разработанным остается вопрос: как возникает само всеобщее? Из чего? Как становится? Разуме-

ется, когда оно уже сложилось как всеобщее, притом пребывая и на этом уровне в форме некоего единичного, оно порождает свои единичные формы. Всеобщее в форме чисто всеобщего пребывать не может. Некоторые наиболее жизнеспособные единичные в процессе своей эволюции доходят до особенного и всеобщего. Такая эволюция, представляется, концептуально менее разработана. Хотя в истории философии были и имеют место попытки такого рассмотрения проблемы. Одна из таких попыток была проделана в свое время в работе Ж.М. Абдильдина «Проблема начала в теоретическом познании». Но они, тем не менее, оставались на втором плане. Я считаю, что, если речь идет о перспективе разработки диалектической концепции в будущем, то следует обратить внимание на эту проблему.

Еще один важный момент, на который хотелось бы обратить внимание. Я считаю, что предметом философии является мышление в целом. Это известно. Не познавательный процесс, не отражательный процесс, а ценностно-мотивационная сфера мышления ведет к творчеству. Познавательный процесс важен, но ценностно-мотивационная сфера определяет цели, мотивы, идеалы, которые служат движущей силой для развития самого мышления, стимулирует само отражение. В истории философии Кант, Гегель и др. пытались рассматривать мышление целостно, но, тем не менее, познавательный процесс был для них на первом плане. Познание, отражение имеют, скорее, статус средства для творчества новых идей, понятий, даже новых мотивов и целей. Цели являются конкретными формами, когда идеи и замыслы должны переходить от идеальной сферы в сферу действий, в сферу реального.

На наш взгляд, мышление, вносящее нечто новое, начинается с индивида, а не с мышления сообщества в целом. Сообщество мыслит, но его мышление состоит во взаимодействии мышлений отдельных индивидов, опосредствующихся переходом в бытийные формы. То, что сложилось в мышлении данного индивида, некая новая идея, которая в действительности в форме бытия еще не существует, только после ее возникновения может проявиться в форме бытия. Мышление предшествует бытию в социально-историческом мире человека только

в виде ценностей, мотивов и целей, тогда как в познавательно-отражательном процессе объект предшествует ему и действительно выступает как первичное и независимое.

Сначала возникает новое – понятия, идеи – еще не обретшие своей действительности. Начиная с каменного топора до современных ракет, вначале возникала их идея, а потом они переходили в форму бытия. В этом смысле свобода, о которой я говорю – это сущность человеческого мышления, поскольку именно здесь совершается выбор целей.

Человеческий индивид сам творит себя по определенной, выбранной им ценности, т. е. он творит себя, стремится формировать себя таким, каким стремится быть. Он создает свой определенный образ, пусть еще недостаточно ясный, но такой, каким он желает быть. Но поскольку он таким еще не стал, поскольку это пока еще образ его будущего, однако, если он сложился у индивида, становится движущей силой, его бытие только после этого может складываться, осуществляться, говоря иначе, переходить из своего идеального в свое реальное бытие, в его действия, внешне активные способы выражения его внутренних психологических, мыслительных процессов, предметные формы, созданные им, межсубъектные отношения, сложившиеся формы и стереотипы и даже стили поведения, в которых выражается его идеальность. Это – то обстоятельство, что бытие, диалектику которого мы считали и во многом продолжаем считать главным предметом исследования, не является и не может являться основным предметом. Почему, спрашивается? Именно потому, что бытие, особенности в человеческой жизни, – общественное бытие – (по терминологии К. Маркса) есть некая устоявшаяся, осуществленная или фиксированная форма общественного процесса, в которой движения и изменения принимают относительно покоящееся состояние. Это относится, прежде всего, к сфере человеческой жизни, где постоянным процессом выступает именно мышление. Подлинно диалектические процессы происходят в мыслительных процессах. Через эти бытийные формы и в них устанавливаются общественные отношения и, следовательно, складывается само общество людей. Бытийные формы суть ни что иное, как спо-

собы передачи своих мыслей и чувств друг другу, адресования своих целей и интенций другому. Следовательно, в социальном мире, который создают сами люди, они выражают свои смыслы во внешней форме действительности, и в них следует видеть только выраженное в действиях, вещах, знаковых, символических системах и т. д. продолжение их мышления – не более того. И такая система бытийных форм не несет и не имеет никакого иного содержания, не ведомого для людей, если взять их в совокупности всех поколений в их истории. Поэтому вообще познание человека в социально-гуманитарных науках и познание социального мира во всех ипостасях есть познание истории человеческого мышления в их как объективированных, так и субъективных выражениях. Таким образом, человеческая история есть история идеального творчества людьми самих себя по их собственному выбору. И эта история одновременно есть акт их свободы, которая может нести, разумеется, как положительные, так и отрицательные последствия в зависимости от того, какой при этом совершен выбор. Но эта свобода их совершается именно в актах творчества, и, переходя в форму бытия, осуществленности принимает характер необходимости и часто – определенного закона.

Поэтому именно в этих процессах, переходах, во внутренних противоречиях идеальных актов, во взаимодействиях различных смыслов и кроется подлинная диалектика. А в устоявшихся, а часто – просто застывших формах, этого нет и не может быть.

Если исходить из того, что каждый человек, человеческий индивид есть его идеальное Я, его глубинная саморефлексия, а не просто живое тело, его бытие есть его переход в форму реального, в форму бытия, в его относительно завершающееся продолжение, где его идеальное содержание в определенной мере становится доступным восприятию и созерцанию как других индивидов, так и его самого, то внешняя разъединенность субъекта и объекта, их противостояние есть только устоявшаяся в моменте покоя форма проявления. В моменте покоя, в относительно устоявшем состоянии такого противостояния их диалектика особенно не видна. Их противостояние в бытийной

форме в историческом развитии человечества может перерастать даже в форму враждебного отчуждения, где бытийная форма может выглядеть как изначально определяющая, первичная в смысле порождающей идеальной силы, имеющей это идеальное как всего лишь свою тень, свое более или менее адекватное или искажающее ее смысл отражение. Субъект в таком понимании есть только зависимая сторона, он только следствие и результат. Как бы марксисты ни пытались представить субъект как активное начало в познавательном процессе, из этого вытекал лишь тот вывод, что это выглядело только как активность отражения. Даже активное отражение не может выступать как творчество. Оно, в лучшем случае, может явиться как только воспроизводящее то, что есть, что наличествует.

В самом первоначальном идеальном Я объекта сторона субъекта, точнее, не сторона, а весь субъект, который наличествует, каков он есть в данном состоянии, но который может не удовлетворять его же самого, он имеет тот свой образ в себе, который влечет его, но который в его наличии отсутствует, отсутствует в его идеальном желательном состоянии, тем более – в его бытии, в его реальности. И это идеальное Я, саморефлексия, самоконтроль, самоизменение имеет в себе такое живое противоречие: субъект имеет себя же как объекта своей активности, изменения или утверждения и т. д. Субъект в таком понимании творит, прежде всего, самого себя в своем идеальном движении, самоизменении, которые, конечно, переходят в реальную форму как в свое необходимое естественное продолжение: в действительных поступках, действиях, в физическом и часто в вещественном их выражении. Но, в то же время, самоопределение субъекта состоит в том, что таковое стремление в нем может и отсутствовать и он не имеет интенции изменяться, сохранять себя как он есть. Но это также требует самоконтроля, самоутверждения рефлексии в самой себе, взаимосвязи с миром и т. д.

Подлинная диалектика заключается именно в этой сфере мышления, в человеческом идеальном Я, в котором единственно первоначально и происходят взаимодействия субъекта и объекта, их противоречия и единство, все события человеческого

мира, которые только затем разворачиваются во внешней общечеловеческой истории. Но эти события происходят только потому, что идеальная жизнь людей не есть только отражение внешних реалий, а является творчеством в конечном счете того, чего как в индивидуальной, так и общечеловеческой жизни до этого не было и которые часто создаются впервые. Суть диалектики в конечном смысле своем – творчество. Но это творчество может состояться только идеально, а выразиться внешне, в доступном внешним чувствам виде – материально или реально.

Исследование этой проблемы, кажущейся, на первый взгляд, абстрактной, далекой от жизни, является исключительно важным как в теоретико-концептуальном, так и в сугубо практическом плане. Осознание того, что благородная практическая жизнь может следовать только из благородных мотивов и целей и что последние должны быть выработаны на достаточно осознанном уровне, не следует воспринимать только как общеизвестное банальное положение, так как оно сплошь и рядом игнорируется. Это положение может иметь большое значение в исследованиях социально-гуманитарного направления.

Сложившаяся в истории общественной мысли, и, в особенности, в концепции материалистического понимания истории традиция, превратившаяся в привычный менталитет повседневного мышления, т. е. традиция понимания мышления людей только как отражения так называемой объективной реальности, общественного бытия, составляет колоссальную преграду раскрепощению индивидов и развитию их социальной активности в нашем обществе. В наше время это особенно проявляется в социальной, гражданской апатичности большинства индивидов в Казахстане, привыкших за долгие столетия к навязанному им статусу объектов внешнего воздействия, к тому, что все вопросы решались где-то в высших, по их понятию, инстанциях.

Эти сложившиеся обстоятельства, говоря иначе – объективная реальность, бытие, разумеется, не придуманы только философами, далекими, как часто думают, от реальной жизни, а есть просто не критическая констатация отчуждения самими индивидами того, что ими же создано исторически за

достаточно долгое время. Решение вопроса в том смысле, что общественное бытие первично, т. е. что оно определяет наше мышление, по глубинному существу есть признание человека рабом обстоятельств, созданных самими людьми, и что история господства большевизма в СССР, ухватившемся особенно за эту сторону марксизма, является вернейшим свидетельством этого.

Научная значимость такого подхода заключается в том, что некоторые имеющиеся и предполагаемые в этом направлении результаты могут способствовать выработке во всей области научных изысканий и, в особенности, в общественно-гуманитарных науках существенно нового методологического ориентира. То, что в современном науковедении считается существенно новым, а именно: содержание познающего субъекта и его средств познания в определенном плане включается в содержание образа объекта познания, во многом является заблуждением. Это суждение возникло на почве представлений о субъекте и объекте познания в ситуациях естественно-научных исследований, где они – субъект и объект – как бы принадлежат разным мирам – природе и обществу. Субъект и объект здесь воспринимаются как изначально чуждые, внешние, противостоящие во времени и пространстве. Объект изначально мыслится независимым от субъекта, самодостаточным, субстанциальным, а субъект только отражает и должен создавать его образ, как он есть в себе и для себя. А когда обнаруживается, что субъект в процессе познания объекта и предмета может изменить познаваемый объект, что последний вследствие этого приобретает существенно новые свойства, входящие в содержание образа об объекте при всей строгости и безупречности действий ученого, это воспринимается многими как новый тип рациональности.

Но это кажется новым и даже иным типом рациональности по сравнению с классическим, когда не берется во внимание познавательная ситуация в социально-гуманитарных науках. В социально-гуманитарной области познания многое изначально является существенно иным. Здесь объект и предмет познаются и осмысливаются не в их натуральном, естественном содержании. В бытийных, часто просто вещественных, фор-

мах в сфере культуры познание должно и может раскрывать их идеальный смысл и содержание. Здесь объектом познания выступает идеальное, а не материальное, правда, идеальное, получившие свое объективированное выражение в бытийных формах, как результат действий самих людей.

Кроме того, поскольку идеальное, мышление людей первично по отношению к их бытию, объект в сфере мышления каждого человеческого Я как субъекта составляет его внутренний подчиненный момент. Человеческое Я как субъект формирует, сохраняет, изменяет и развивает себя сам (разумеется, на разных уровнях) или отклоняется от этого, это – процесс саморефлексии, субъект управляет собой только имея себя одновременно как объекта.

В этом смысле, на наш взгляд, нет никакого нового рационализма. Учет этого существенного обстоятельства должен оказывать положительное влияние на развитие современного наукоучения.

1.5 Субъект и объект в познании и проблема рефлексии

Уже известно, что одной из идей, выдвигаемых в данном исследовании, является то, что в социально-гуманитарном познании проблема субъекта и объекта осмысливается в существенно иной сфере, чем, например, в естественно-научном процессе, хотя в глубинном содержании они в целом идентичны. Идентичность состоит в том, что отношение субъекта к объекту и в том, и в другом случае имеет, как говорится, трансцендентный характер, т. е. в этом отношении субъект и объект как бы разделены в пространстве, выступают как некие самостоятельные реальности и т. д. В естественно-научном познании природные явления, хотя и вовлечены уже в сферу познавательной деятельности человека в качестве объекта и предмета, но все же они таковыми являются в своем именно природном содержании. Поэтому здесь объекты познания в своем специфическом бытии действительно еще сохраняют свою внешность по отношению к человеку, т. е. к его познавательной активности в своей сущност-

ной инаковости. Объект здесь – представитель другого мира по отношению к субъекту. Его собственная природа еще закрыта для познающего Я. Последнему еще предстоит освоить его, т. е. освоить в смысле адекватного воспроизведения его в идеальном образе. Притом речь идет о воспроизведении во всей его инаковости и независимости от воли и сознания человека. Это мы обычно и называем объективностью мышления в противовес всякой субъективности. Такая объективность, на наш взгляд, сохраняется и в наше время, когда, как иногда полагают, объект может существенно изменять свои свойства под воздействием познавательного процесса со стороны субъекта. Такое воздействие нисколько не переносит на содержание образа об объекте и предмете ничего от субъективных свойств и качеств человека. И в этих случаях познание нисколько не изменяет своему основному назначению: оно также представляет, в конечном счете, адекватный образ познаваемого предмета, каков он есть в себе и для себя, не носящий следов субъективного характера. В противном случае познание потеряло бы свою сущностную специфику в сравнении с иными сферами человеческой деятельности. Следовательно, на наш взгляд, никакой новой рациональности в связи с этим не возникает, поскольку внутренняя специфическая логика самого предмета не нарушается. Ибо, сколько бы ни изменял субъект познания предмет познания и какими бы угодно средствами (например, приборами), предмет, во-первых, испытывает воздействие таких же объективных внешних процессов, какие предмет может испытывать от любых других процессов. И изменение предмета происходит также по его собственной природе; во-вторых, если бы субъект был заинтересован в искажении образа предмета в определенном плане, то тогда мы имели бы дело не с собственно познавательным процессом, а с чем-то другим, например, с идеологическими заданиями с заранее готовыми приблизительно результатами. И такие процессы иногда могут и восприниматься, и выдаваться за именно познавательную деятельность, не важно, искренно заблуждаясь или сознательно лукавя.

Дело в том, что познавательная деятельность человека имеет свой специфический интерес, совершенно не совпадающий

со многими другими интересами людей, и независимый от них. Но, в то же время, это, разумеется, не означает, что он не испытывает влияния других интересов. Не так уж редко случается, что познавательный интерес может не только искажаться, но даже и вытесняться, и замещаться другими интересами. Можно даже сказать, что может и зародиться, и усиливаться под мощным влиянием других, иногда – более глобальных интересов человечества. Следует также отметить, что во многих случаях, когда познавательный интерес замещается другими, последние могут формально принимать и принимают характер первого.

Здесь, думается, было бы нелишним вспомнить кантовское определение суждения эстетического и прекрасного как суждения незаинтересованного. Мне лично представляется, что Кант не имел в виду, что эстетический вкус вообще не имеет никакого интереса, а то, что он не зависит от какого бы то ни было внешнего ему интереса: экономического, политического, этического и познавательного. Он имеет свой собственный интерес. Эстетические представления не воспроизводят некий объект как его адекватный образ. Они накладывают на объект свое представление о прекрасном, точнее, эстетическом, тогда как объект сам по себе и не прекрасен, и не безобразен. Объект нейтрален к этим суждениям. Тогда что же собой представляет эстетическое и особенно прекрасное, если таковое суждение не является и не может являться отражением прекрасного в действительности? Остается только заключить, что эстетический вкус есть внешнее проявление и выражение чувственно-духовного переживания людьми их внутренней свободы. Но это уже вопрос для отдельного рассмотрения. Нам здесь достаточно сопоставить эстетическую деятельность с познавательной и отметить между ними существенное различие.

В отличие от эстетического отношения человека к действительности, познавательное отношение имеет интерес к собственной независимой от субъекта сущности объекта. И это не зависит от того, что собой представляет этот объект: некое природное явление, ставшее объектом познания, или что есть некое идеальное явление, тоже ставшее таковым объектом. Эсте-

тическое восприятие, даже когда оно переживает само себя, не направлено на познание самого себя. Этим именно искусство коренным образом отличается от науки.

Именно в этом и обнаруживается существенное различие между объектами естественных и гуманитарных наук, ранее отмеченное уже и в предыдущих работах. Объекты естественно-научного познания суть явления и процессы природы, выявленные человеческим мышлением и отраженные в нем еще на первоначальном уровне, но сущность которых еще предстоит выявить. Они отражены и представлены уже в мышлении в виде некоторого идеального образа, но, в конечном счете, их собственная сущность природна и естественна, и, как и вся природа, предстоит человеку, т. е. его мышлению. Здесь представлено определенное отношение человека, его мышления к природе. Другое дело, когда в познавательной деятельности мышлению представлены явления или процессы социально-исторического мира, т. е. мира самого человека и его творений. На первый поверхностный взгляд кажется, что в этом мире человека окружает и даже определяет вещный мир, который с каждой эпохой все возрастает. Но, как известно, этот мир, в отличие от естественно-природного мира, существовал не изначально до возникновения человека и человечества. Он есть исторический продукт деятельности всех поколений людей в течение тысячелетий. Могут сказать, конечно, что это есть всем известный банальный факт. Разумеется.

Но этот каждодневно видимый нами вещный мир ведь кардинально отличается от естественно-природного мира не просто тем, что создан человечеством и этим исчерпывается его отличие. Чем созидание этого мира отличается от возникновения чего-то нового в природе? Что означает вообще человеческое созидание, т. е. творчество этого мира человеком?

Ответ на эти вопросы в определенной мере дан представителями немецкой классической философии и, в частности, Кантом и Гегелем, а также и К. Марксом. У Гегеля, правда, этим созидателем как природного, так и человеческого мира выступает его Абсолютная идея, которая в своем домировом развитии воплощается в мире, а созидает она их как некую свою

ступень, от которой ее восходящее движение идет дальше и завершается возвращением к себе на более обогащенном и высоком уровне.

Полагаем, что такое крайне схематизированное представление его системы в данном случае вполне оправдано, ибо дает ответ на вопрос, что именно по его пониманию проявляется во всем так называемом материальном мире, что придает ему внутренний смысл – ответ, с которым можно спорить и в чем-то соглашаться.

В гегелевской философии исконный создатель, конечно, принял мистический облик и в созданном им мире проявляется идея как его внутренний смысл, ставшая здесь уже духом и природной, и человеческой действительности. И, тем не менее, в его системе уловлена и по своему изображена схема человеческого мышления и его внешне деятельностного выражения. И, конечно, для него идеальное – бесконечно мощное, абсолютное, субстанциальное начало.

К. Маркс, считая себя и действительно будучи учеником Гегеля, пытался представить процесс возникновения и развития человеческого мира как творчество самого человека, однако, в конечном счете, склонился к идее о материальном (так он понимал экономические отношения) как начале всякого исторического процесса.

Маркс специально и систематически не занимался разработкой своего материалистического мировоззрения, хотя в своих экономических и социально-политических работах довольно часто делал экскурсы в эту область, но они в большей мере носили общий, как бы провозгласительный характер, нежели характер логически-аналитического выведения форм мышления из форм экономических отношений.

Именно поэтому он довольно часто покидает почву материалистического объяснения истории. Как, например, мы читаем в его «Экономическо-философских рукописях 1844 года»: «... история промышленности и возникшее предметное бытие промышленности являются раскрытой книгой человеческих сущностных сил, чувственно представшей перед нами человеческой психологией... В обыкновенной материальной

промышленности... Мы имеем перед собой под видом чувственных, чужих, полезных предметов, под видом отчуждения, опредмеченные сущностные силы человека» [10, с. 594–595].

Если опредмеченные сущностные силы человека следует по Марксу понимать как его интеллектуальные и психологические способности, то идеальное у людей предшествует их бытию, т. е. оно складывается у людей раньше, чем оно перейдет в форму внешних физических действий, заканчивающихся в виде предметных продуктов. Но двойственность позиции в данной работе прослеживается в каждой последующей формулировке: «Как родовое сознание, человек утверждает свою реальную общественную жизнь и только повторяет в мышлении свое реальное бытие, как и наоборот, родовое бытие утверждает себя в родовом сознании и в своей всеобщности существует для себя как мыслящее существо» [10, с. 590–591]. Ни одна сторона человеческой деятельности – ни мышление и ни бытие – не выступает как ведущая, как изначальная, хотя часто и утверждается, что таковым определяющим началом признается бытие, притом его общественное бытие. «Глаз стал человеческим глазом точно так же, как его объект стал общественным, человеческим объектом, созданным человеком для человека... Точно так же чувства и наслаждения других людей стали моим собственным достоянием» [10, с. 592]. А дальше также утверждаются взаимопереходы равных, взаимосвязанных сторон: ...мой предмет может быть только утверждением одной из моих сущностных сил, т. е. он может существовать для меня только так, как существует для себя моя сущностная сила в качестве субъективной способности, потому что смысл какого-нибудь предмета для меня (он имеет смысл лишь для соответствующего ему чувства) простирается ровно настолько, насколько простирается мое чувство» [10, с. 593]. При этом рассуждения молодого Маркса не оставляют никаких сомнений насчет того, что он понимает под бытием. Это, разумеется, внешне активные физические действия, деятельность по изменению предметов природы, изготовление из них полезных для людей вещей и складывающиеся в этом процессе производственные, экономические отношения между людьми. Все эти процессы в совокупности Маркс и по-

нимает как бытие, точнее, общественное, человеческое бытие. Это бытие и определяет, согласно его теории, сознание людей. Каково бытие людей, таково, в общем, и их сознание. Но, как мы видели из приведенных выше его высказываний, он в то же время объясняет это бытие из их сознания, точнее, из их мышления в целом. Ведь, если промышленность есть вещественно, предметно представшая перед нами человеческая психология, значит, каждая вещь, созданная человеком, есть его определенная идея, мысль, чувство, цель, всем своим вещным обликом свидетельствующая о своем идеальном происхождении. Если эта вещь снова станет объектом и предметом познания, что мы познаем? Ее вещную природу? Природу того материала, из которого она сделана? Топор может быть сделан из камня, из железа, Венера Милосская – из мрамора, из бронзы и т. д. Чтобы понять суть этих произведений каждый раз будем вникать и выявлять, чем эти материалы будут отличаться друг от друга?

Маркс, конечно, прав, что суть этих опредмеченных результатов человеческой деятельности – это человеческие «сущностные силы» как их субъективные способности. Следовательно, познавать в этих объектах можно, только выясняя, какие в них выражены субъективные способности людей, какой человеческий смысл в них заключен. Значит, объектами и предметами познания в этих предметах выступает их идеальное содержание, в них познается идеальное, а не материальное. Но, в то же время, Маркс называет этот мир «опредмеченных сущностных сил», предметно представшую перед нами психологию бытием, которое определяет сознание людей. Если оно определяет, значит, оно первичен, или, лучше сказать – субстанциально. Но тогда где же материализм? Не материалы же, в которых воплощены эти смыслы, определяют наше сознание. Могут, правда, сказать, что экономический базис или производственные отношения, а не вещи, Маркс называл общественным бытием, над которым возвышаются правовые, нравственные и т. д. формы сознания или идеологическая надстройка. Эти термины отличались у него несколько позже в «Предисловии к критике политической экономии», но эти производственные отношения, по его схеме, в свою очередь, должны соответствовать производи-

тельными силам, куда входят люди, осуществляющие процессы производства, орудия и средства труда, – т. е. опять-таки, субъективные способности людей определенной сферы труда и те же опредмеченные сущностные силы, предметно представшая психология людей. Одним словом, какие бы невероятные интеллектуальные усилия ни пускались на обоснование материалистического понимания истории, идеальная сущность объектов и предметов человеческого мира упрямо вылезает на первый план, согласно собственной же концепции Маркса. Экономические же отношения, так же, как и все другие отношения, в том числе и практические действия, пусть даже внешне физические действия, выступают, или, точнее, формируются как идеальные планы и схемы действия по определенным целям, потребностям, мотивам и ценностям до их перехода к внешним действиям, определяющие как закон эти действия, по словам самого же Маркса. То, что объекты и предметы социально-гуманитарного познания при ближайшем рассмотрении оказываются идеальными объектами и предметами, показывает, что так называемое материалистическое понимание истории есть заблуждение. Маркс считал, что гегелевская диалектика стоит на голове, и что ее надо поставить на ноги, что идеальное есть материальное, пересаженное в человеческую голову и преобразованное в ней, и т. д. Но оказалось, что именно в гегелевском изображении диалектического процесса в человеческой истории гораздо больше реального содержания, чем у Маркса. Поистине именно марксовское представление о материальном в человеческом обществе является мифическим в большей мере, чем даже гегелевская абсолютная идея.

В социально-гуманитарных науках человек, человеческое мышление совершает самопознание. Чтобы такое самопознание было возможным, человек должен выходить из своей внутренней психологической, мыслительной сферы, переходить в форму реальности, в форму бытия. Бытие есть осуществленная, осуществляемая реальность идеального. Идеальное, в конечном счете, переходит в реальность как в свое необходимое продолжение, как манифестация мыслящего Я, индивида, его явленность к себе и к другому, к другим индивидам. Без пере-

хода в форму бытия мышление не завершается. Все внешние формы проявления, начиная с движений собственного органического тела, с элементарной мимики, жестов, голоса, интонаций, физических действий, составляющих систему деятельности и ее результатов – вещей, строений, звуковой речи, письма, знаков и символов, музыки, танцев, театральных постановок, отношений между людьми, социальных организаций и т. д., и т. д. являются формами бытия людей, единственно в которых внутренние у каждого человека душевные, мыслительные движения становятся объектами и предметами, доступными восприятию и созерцанию как самого индивида, так и другого. Они становятся общими или общественными. Только так могут складываться человеческое общество, общественные отношения между людьми. Отсюда понятно, что человеческий индивид, личность есть чувствующее, мыслящее Я, с него все начинается и им завершается. Все происходящее в нем, т. е. в недрах каждого индивидуального мышления, события, первоначально совершившиеся, совершающиеся в чувствах и мыслях, суть начало всех начал в человеческой истории. В человеческом мире, в мире социальном идеальное первично во всех смыслах. Идеальное субстанционально, т. е. определяющее по отношению к своему бытию. Проблему об отношении мышления к бытию необходимо сформулировать более конкретно, как отношение мышления как человека к его бытию.

Из вышеизложенного, на наш взгляд, вытекает также и то, что градация на субъект и объект не происходит лишь вследствие перехода внутренне идеального в свою внешнюю форму в виде реальности. Эта градация имеет место во всяком индивидуальном мышлении, во всяком Я, как было сказано ранее. Разумеется, на различном уровне. В данном случае речь не может идти о всей сложнейшей структуре Я, поскольку это не входит в задачу данной работы. Идеальное Я изначально структурировано на субъект и объект. При этом субъект и объект разделены не пространственно и не временно, а как бы во внутренне смысловом содержании. Дело в том, что Я есть рефлексия мышления в самое себя, мысленное движение, обращенное одновременно на себя и на другое, притом в одном и

том же мысленном акте. В каждом и в чувственном и в мысленном акте, в зависимости от того, обращен ли он на содержание некоего внешнего явления или на свое внутреннее, на первый план может выступать то одно, то другое, то субъект, то объект, то смутно, то ясно и т. д. Но участие каждой стороны обязательно. В истории философии многократно обсуждались в различных вариациях проявления этого внутреннего различия и единства, когда отмечается, что индивид знает нечто и в том же акте знает, что он именно знает.

Индивидуальное идеальное Я есть конечный субъект процесса мышления, ибо именно оно есть это мышление, оно управляет, направляет, нацеливает это мышление, оценивает, а если необходимо, то и приостанавливает, меняет его направление и т. д., т. е., иначе говоря, именно оно владеет этим процессом. В этом смысле оно и есть субъект. Но, в то же время, поскольку все эти акты управления, направления, оценивания и т. д. обращены и к самому себе, оно управляет... собой, то оно в том же акте оказывается и объектом самого себя. Субъект и объект – лишь различные аспекты одного и того же. Во внутреннем мысленном акте они неразделимы. Но, тем не менее, субъект есть все целое человеческого мышления и деятельности, а объект – его необходимый, внутренне подчиненный аспект. Только во внешне деятельном бытии и, особенно, в его осуществленных результатах объект приобретает некоторый отделенный от субъекта внешний вид. И тогда именно он может иметь даже вид изначально самостоятельной действительности, которую человек должен познавать и осваивать, преобразовывать и использовать.

Эта внешность и вид самостоятельности и изначальности в силу развития межсубъектных противоречий может обрести статус некоей загадочной инстанции, враждебной, господствующей над индивидами и выступать в глазах индивидов как всеобщий субъект, относящийся к ним самим как к объектам.

1.6 Об онтологическом статусе человеческой субъективности

Согласно концепции, сложившейся у автора, для объяснения отношения мышления к бытию человека ключевое значение имеет понимание процессов опредмечивания и распредмечивания, или, в несколько в ином смысле – объективирования и субъективирования, занимающие важное место в философии Гегеля и Маркса при анализе ими этой проблемы. Задачей, согласно данной постановке вопроса, является выявление посредством критического анализа содержания этих категорий, их новых важных аспектов в соотношении мышления и бытия человека. Дело в том, что в тех случаях, когда в прошлом исследователи (и философы, и психологи) затрагивали содержание этих категорий, конкретным уяснением их места в отношениях мышления и бытия они не занимались. Это можно отнести и к автору данных строк.

На взгляд автора, это происходило потому, что мышление человека обычно воспринималось как продукт и следствие факторов более изначальных, более могущественных, определяющих оснований, а не как нечто самостоятельное, само в себе определяющееся явление. Иначе говоря, мышление человека поэтому определялось как субъективное, в смысле как нечто эфемерное, не имеющее по сравнению с действительностью глубинных, определяющих онтологических значений.

Как излагалось в работах автора последних лет, такое серьезное упущение являлось выражением известного, все более усиливавшегося, отчуждения от людей исторически сложившихся результатов их собственных творений, принявших по отношению к ним самим не только внешний, но даже противостоящий и враждебный им характер. Каждое новое поколение людей застаёт этот сложившийся за тысячелетия грандиозный мир, в особенности принявший вещный облик, как изначальный, определяющий их объективный мир, который оно осваивает, распредмечивает, а, следовательно, познает и отражает. Следовательно, этот грандиозный мир, действительно выступающий первичным по отношению к индивидам, которые за-

стают его готовым и осваивают, действительно ими отражается в своем мышлении и воспроизводится ими в этом процессе. В этом процессе в самом деле происходит переход объективного в субъективное, реального в идеальное, бытия в мышление. Если ограничиться этим вторичным процессом, иметь в виду и знать только его, то материалистическое понимание человеческой истории и общества в целом предстает как единственно возможное, истинно научное учение. Но даже с этой позиции тогда остается непонятным то, как возможно возникновение чего-то нового в истории человечества и даже в жизни отдельно взятого человеческого индивида. Ведь уже было отмечено, как в таком лишь осваивательском, воспроизводящем процессе того, что уже есть, что имеется лишь как наличное бытие, может возникнуть что-то новое, переход из одного состояния в другое, которого в истории человечества еще не было? Мышление человека в рамках такого вторичного процесса предстает только как отражение. Материалистическое понимание истории Маркса, на наш взгляд, берет в качестве начала именно эту вторичную сторону, что в его собственных работах называется процессом распредмечивания. Но в его «Экономическо-философских рукописях 1844 года» прослеживается, что всякое распредмечивание возможно только как освоение смысла опредмеченных форм человеческой культуры, т. е. опредмечивание предшествует своему распредмечиванию. Это – внутренне взаимосвязанные стороны единого процесса.

Развивая дальше уже представленную в прежних работах идею, что познавательная функция, как воспроизводящая наличную действительность в идеальной форме, является не главной, т. е. сущностной стороной мышления, а вспомогательной, обеспечивающей творческую деятельность мышления, необходимым материалом для созидания новых форм человеческой действительности, автор намерен теперь сосредоточиться на уяснении содержания ценностно-мотивационной деятельности мышления.

Как было определено и раньше, автор исходит из того, что ценностно-мотивационная сторона мышления не есть просто одно из существенных свойств или качеств его, а сущностная

назначенность мышления. Она определяет характер и направление познавательной функции, начиная с самых элементарных уровней до сложнейших разработанных форм современной науки. Познание не может быть самоцелью для человека, оно может служить, в конечном счете, для развития субъектных способностей человека, а может и затормозить его в известных условиях отчуждения. Знания, приобретаемые наукой, суть средства. Для чего и чему они могут служить, определяется именно ценностно-мотивационной стороной жизни людей и отдельного индивида.

Понимание ценностно-мотивационной деятельности мышления человека, попытка рассмотрения которой специально будет предпринята в данной части, заключается прежде всего в том, что ее сущность (приходится повторять) есть творчество. Это было сказано и в предыдущих исследованиях. Но там было определено, что это – свойство всего мышления в целом. Задачей данной работы должен быть критический анализ именно ценностно-мотивационной функции человеческого мышления – как той его части, которая по своему существу совпадает с мышлением как целым, ибо она и сообщает всему целому свой характер. Дело в том, что в сфере ценностно-мотивационной на уровне, прежде всего, как отдельного индивида, так и на уровне сообщества индивидов, все возникающие формы мышления – ценности, мотивы, цели и потребности и т. д. – как по содержанию, так и по форме являются чем-то таким, чего в жизни данного субъекта нет, не имеет места. Следовательно, это – то, что требуется индивиду или сообществу в качестве реальности. Тем более, если это требуемое вообще отсутствует в истории, чего вообще еще не было в истории человечества.

Сфера ценностей, мотивов, целей и потребностей и т. д., в отличие от сферы отражательно-воспроизводящей, есть область должного, а не сущего. Интенция всей этой сферы заключается в переходе от уровня идеального к уровню реального. Содержание ценностей, целей, мотивов или идеалов как определенного желательного человек не может найти в природе и заимствовать у нее, не может их просто отразить как некий

внешний предмет, объект в готовом виде. Человек, как уже отмечалось в предыдущих работах, впервые создает, творит в идеальном виде, а потом только придает им внешне видимую, осязаемую, созерцаемую, в том числе и вещную форму. При этом, если иметь в виду вещную форму некоего изделия или картину художника, то новое в них заключается не в физических действиях и не в веществе, а в том идеальном смысле, что в них выражен. И в этом смысле творчество нового совершается, по существу, только в идеальном и в форме идеального. Поэтому совершенно неверна известная фраза В.И. Ленина из «Философских тетрадей», искажающая гегелевскую мысль: «на деле цели человека порождены объективным миром и предполагают его – находят его, как данное, наличное» [5, с. 163]. Если даже цели свои человек заимствует, вернее, отражает их как данное внешним ему миром, то в эволюции живого он стоит даже ниже животных.

Созидание имеет место и тогда, когда индивид производит то, что у него имелось и до этого. Освоение идеального смысла объективированных форм, предметов порождает необходимость осуществлять их все снова и снова, ибо снятие объективированных форм есть переход реального в идеальное, которое переходит в потребность перехода этого идеального в новое реальное. Тем более, в этом процессе содержание идеального обогащается и развивается, не говоря уже о том, что оно может кардинально изменить главный смысл, поскольку основные мотивы и цели могут оказаться совершенно новыми, подчас – даже противоположными прежним. В этом процессе могут возникать и возникают новые идеи, направления, замыслы о путях и средствах их осуществления. В осуществленном, т. е. реализованном, уже никаких изменений быть не может, ибо, как мы знаем, чтобы произошли какие-то изменения в реальном, прежде должны изменяться мотивы и цели, ведущие к этому. Эта изначальность есть настолько элементарно наблюдаемый факт, что он часто фиксируется самим Марксом, вопреки его материалистической догме. В 1 томе «Капитала» он отмечает, например, что: «В конце процесса труда получается результат, который уже в начале этого процесса имелся в представлении

работника, то есть идеально» [11, с. 184]. Кроме того, из психологических, психотерапевтических исследований известно, что человек главным образом есть мыслящее себя мышление. Это свойственно ему именно как ценностно-мотивационная деятельность, ибо она есть процесс самоустроения Я, процесс его самоорганизации, самоизменения или самоутверждения, т. е. не направленная целиком на что-то внешнее. И это независимо от того, что в этом же процессе происходит и усвоение содержания внешних объектов. Направленность на внешнее может происходить и происходит всегда не отдельно от этого главного направления, а как его – внутренняя, неотделимая и подчиненная ему деятельность. Взятое в целом Я есть самодеятельность. Момент овнешнения входит в этот овнутряющийся процесс как часть.

Самоопределяемость Я как субъекта состоит даже и особенно в том, что оно в форме бытия, в предметно-физических выражениях не только адресует другим свое идеальное содержание, себя как идеальность, но в известных ситуациях и укрывает и закрывает свое внутреннее духовное пространство от внешнего, не всегда необходимого, вторжения. То, что происходит во внутреннем духовно-душевном пространстве Я, индивиду, как известно, не всегда желательно выставлять на всеобщее обозрение, созерцание и суждение. Более того, часто там имеются такие потребности, мотивы и цели, которые ему хотелось бы закрыть, иногда просто навсегда, и средством для этого может служить форма бытия в виде физических действий, произносимых, написанных слов, предметных воплощений и других внешних выражений, вводящих в заблуждение относительно действительных мотивов. Бытие таким образом может не только подтвердить, что данное индивидуальное мышление есть, что оно и выступает как его реальность для других индивидуальных мышлений, может послужить не только мостом в иной мир, но и оборонным укреплением, чтобы блюсти некоторые тайны Я в глубинных закоулках его душевных структур.

Когда мышление рассматривается как основание и субстанция бытия, у человека вопрос стоит уже не о соответствии мышления бытию как в процессе познания, где главным высту-

пает отражение, а о соответствии бытия мышлению. Из практики хорошо известно, когда человек, осуществляя свой некий замысел, не всегда бывает удовлетворен полученным результатом. Художник, многократно переделывающий портрет, может долго приближаться к адекватному выражению идеального образа в нем самом, а может так и не достичь желанного. Так может случиться с выполнением многих человеческих целей. Множество трагедий в человеческой жизни в намного большей мере связаны именно с неудачами в этом соотношении, с невыполнимостью или с безобразностью и катастрофичностью полученных результатов. Но, в то же время, как это ни парадоксально, самые одиозные, античеловеческие идеи иногда становятся заветной ценностью, идеалом целых народов, цивилизаций и осуществляются неимоверными усилиями массовых движений, упрочиваются на многие десятилетия. Неверные, разрушительные ценности, если они утеснились в душах большинства индивидов в той или иной культуре, получают форму бытия, обрекая их самих и других на чудовищные страдания. Таковы были тоталитарная система управления сталинизма и фашистский порядок в Германии и других странах в XX веке.

Такая осуществимость неверных и опасных идей также свидетельствует об онтологической мощи человеческого мышления, а не об его эфемерности и субъективной недейственности, об его статусе всего лишь тени действительности, как это получается согласно материалистическим учениям.

Суверенность, точнее, субстанциальность и самоопределяемость мышления есть выражение именно ценностно-мотивационной сферы, т. е. все мышление в целом носит ее характер. Иначе говоря, субъективность и есть сущность субъекта, человека, которая в конечном счете и обеспечивает его онтологический статус.

Эта суверенность состоит в особенности в том, что индивид не во всем объеме содержания своего мышления устремляется к овнешнению, т. е. к проявлению в бытийной форме. Чем сложнее становится ценностно-мотивационная сфера, тем большей оказывается та область человеческого духовного мира, которая замыкается во внутренней сфере мыслительного процесса,

включая, прежде всего, глубинные мотивы и цели, сопровождаемые эмоциональными переживаниями. Более того, возникает целая система мотивов, целей, потребностей, устроенных иерархически, несмотря на их взаимную противоречивость, часто даже враждебность, приведенных в определенную целостность под господством одного из мотивов. Несмотря на неверность основной концептуальной схемы объяснения З. Фрейда, ему во многом удалось вскрыть сложнейшую структуру глубинных психологических, а в них – мыслительных процессов, в особенности взаимодействий различных мотиваций индивидов. Но эти глубинно психические процессы, противоречия и борьба в большинстве случаев остаются внутренними, т. е. только идеальными, поскольку глубинное Я как хозяин, т. е. субъект, создает преграду, границу на пути их реального проявления, исходя из определенных своих мотивов. Эти превалирующие мотивы могут, разумеется, быть различными, даже противоположными, что и определяет индивидуальную особенность каждого индивида. Индивиды, создавшие достаточно сложные и развитые сообщества, где их интересы часто и не совпадают, могут проявлять и проявляют такое как бы свое бытие, которое не выражает их истинные мотивы и цели. Такое их бытие создает, конечно, ложное представление, т. е., говоря проще обман. Мотив человека может быть, например, эгоистичным, но поступок его – альтруистическим, притом не обязательно ложным, ибо именно такой как бы жертвенный поступок может лучше отвечать его эгоистическим устремлениям.

Все это, конечно, во многом известные вещи, но, однако, они не воспринимаются как выражение суверенности и субстанциальности мышления, т. е. само себя мыслящего, идеального Я. Индивидуальное пространство человеческой личности, разумеется, не есть граница его телесности, а есть пространство его идеального Я, которое в зависимости от характера интересов и мотивов может быть относительно открытым или так же относительно закрытым, иногда довольно замкнутым. Но никогда не может быть абсолютно закрытым, поскольку оно всегда живет в некоем сообществе, а скрытые мотивы находят себе некие косвенные и даже вывернутые формы выражения.

Понимание человека как внутренне свободного субъекта несовместимо с материалистическим пониманием истории и вообще с пониманием его как всего лишь следствия внешних и внутренних причин или условий. Как вытекает из этого материалистического понимания человеческой жизни, жить в обществе и быть свободным от общества нельзя. Но это, увы, слишком простое объяснение чрезвычайно сложного явления.

Если исходить из этого положения, то пришлось бы отказаться и от марксистского понимания свободы как познанной и практически освоенной необходимости, ибо это означало бы, что познавать и управлять обществом невозможно. Самоуправление людьми возможно только как продолжение предшествующего ему самопознания и самоосмысления. Действие самоуправления, как и любое действие, есть переход в форму фиксированности, т. е. бытия идеального плана. Точно так же и все корреляции и исправления действий определяются идеальными процессами, исходящими из первоначального идеального замысла.

Именно практика, а не мышление, может быть адекватной или неадекватной замыслам, идеям и целям человека. То, что мышление может соответствовать или не соответствовать своему предмету, важная и неотъемлемая часть мышления и практики, но, тем не менее, соответствие практики своему понятию и идее есть сущностное определение их взаимоотношения. Главная и сущностная сторона их отношения – адекватность практики мышлению или неадекватность ему. Практика людей, которая оказывается не соответствующей своей идее и целям, часто предстает для них как трагедия. И это не обязательно только потому, что их цели оказались неосуществимыми вследствие их изначальной ошибочности. Сплошь и рядом в человеческой истории именно осуществленные результаты неверных идеалов и целей приносят разрушения и трагедии. Примером, пожалуй, могут послужить истории всех империй, стремившихся установить мировое господство.

Мышление человека, особенно если взять его в совокупности мышления целых народов и цивилизаций и т. д., показывает себя как колоссальный онтологический фактор именно этой

осуществимостью на практике, могуществом ставшей реальностью, если можно так выразиться, злой реальности. Социальные системы, подавляющие самих индивидов, создавших и укрепляющих их своими повседневными действиями, наглядно демонстрируют это. Идеям, вытекавшим из дурных ценностей, люди тысячелетиями придают форму реальности не только в виде практических действий, но, тем самым, и форму вещей, оттачивая их в камнях, отливая в золоте и серебре и т. д.

Когда Гегель рассуждал о соответствии вещей своему понятию, он, разумеется, исходил из того, что вещи – т. е. весь материальный мир, природа и человек – суть воплощенные формы абсолютной идеи. С такой позиции такая постановка вопроса вполне адекватна. В такой же мере адекватна постановка вопроса о соответствии созданных людьми вещей своей идее, цели. И в том и в другом случае вещи могут соответствовать, а могут и не соответствовать своему понятию, принявшему в процессе деятельности – форму цели. Если цель определяет как закон весь ход деятельности по словам самого же Маркса, то она при всей своей субъективности действует как онтологическая сила. Если человек (и человечество и т. д.) выступает как органическое тело этой своей цели, включая сюда и всю силу его неорганического тела как средства ее осуществления, то в этом не может быть и сомнения. Человек (человечество), даже если он вдохновился неверной идеей, псевдоценностью, может в течение тысячелетий настойчиво осуществлять их, т. е. превращать их в реальность, переводить их в форму бытия. И ради этого, увы, приносит колоссальные жертвы. И, поскольку такая цель не навязана человеку какой-то внешней силой, а выбрана им самим свободно, то отсюда вытекает и колоссальная ответственность человечества перед самим же собой. Увы, так оно и есть на самом деле. Ведь многие, казалось бы, достижения человеческого ума люди пытаются использовать как средства подавления, подчинения и даже уничтожения друг друга. Всем известно, что сейчас имеются такие достижения, использование которых может привести к исчезновению всего живого на земле. Мы, люди, кажется, поспешили назвать себя существами разумными. Ибо, мы, если использовать здесь гегелевское

выражение, не совсем, пожалуй, соответствуем своему понятию. А разумность, если попытаться ее вкратце определить, должна бы состоять в том, чтобы стремиться сохранить жизнь и гармонию мира как уникальное явление, какое, по крайней мере, мы знаем, чтобы ее углубить и укрепить.

Именно понимание себя, т. е. как мыслящего себя мышления, в качестве великой онтологической силы, а не как эфемерной субъективности, как тени великих сил природы или отчужденных сил самого человека, может породить в нас – людях – соответствующую ответственность за свои решения и дела. Действительно, человеку следует постараться в конце концов соответствовать своему понятию или, как это принято говорить, – своему истинному назначению: как фундаментальной мировой силе – быть в состоянии нести ответственность не только за человеческий, но и за естественно-природной мировой порядок, на который может простираться его влияние.

Литература

- 1 *Маркс К. и Энгельс Ф.* Экономическо-философские рукописи 1844 года // Из ранних произведений. – 1956. – С. 566.
- 2 *Гегель.* Энциклопедия философских наук. Философия духа // Сочинения. – Т. III. – М., 1956. – С. 41.
- 3 *Гегель.* Наука логики. Субъективная логика или учение о понятии // Гегель. Наука логики. – Том 3. – М., 1972. – С. 200.
- 4 *Абишев К.* Свобода как глубинная ценность человеческого бытия. – В сб. Казахстанская философия XXI века. – Алматы, 1999.
- 5 *Ленин В.И.* Философские тетради. – М., 1947. – С. 163.
- 6 *Ленин В.И.* Полное собрание сочинений. Том 29. – М., 1977. – С. 282.
- 7 *Маркс К. и Энгельс Ф.* Сочинения. – Т. 42. – С. 158–159.
- 8 *Маркс К. и Энгельс Ф.* Избр. произведения. – Т. 1. – С. 410.
- 9 *Гегель.* Сочинения. – Т. 8. – М., 1935. – С. 17, 19.
- 10 *Маркс К. и Энгельс Ф.* Из ранних произведений. – М., 1956. – С. 594–595.
- 11 *Маркс К.* Капитал. – Т. 1. – 1951. – С. 184.

2 ДИАЛЕКТИКА КОГНИТИВНОГО И ЦЕННОСТНОГО В СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНОМ ПОЗНАНИИ

2.1 Специфика объекта и предмета социально-гуманитарных наук

Социально-гуманитарная сфера науки представляет собой дисциплины как социального цикла: экономика, политология, юриспруденция, психология, социология, антропология, этнография; так и гуманитарного направления: история, литературоведение, лингвистика, искусствознание, культурология, религиоведение. Все эти науки имеют и социальный, и гуманитарный аспекты, так как любая наука производится человеком, группой ученых, научными сообществами и т. д. Поэтому они, так или иначе, связаны с обществом и обусловлены социально-гуманитарными детерминантами. Разумеется, существуют определенные разделительные линии между этими двумя циклами наук. Но все-таки у них больше черт схожести. Ведь там, где представитель общественно-политического знания – историк, юрист, политолог и т. д. – обращается к социально-политическим сущностям (факты, знания, зависимости общественно-исторического процесса), он выступает преимущественно как обществовед. Там, где он рассматривает «мир человека» (мотивационные, ценностно-смысловые параметры, аспекты «фона личности»), он выступает, прежде всего, как гуманитарий. Реальное познание отмечено тесным взаимодействием между социальными и гуманитарными науками и их единством.

Общество отличается от природы наличием действующего субъекта – человека. Поэтому научное социальное познание, в широком смысле рассматриваемое как познание общества, имеет как общенаучные закономерности, так и специфику.

К числу общенаучных закономерностей относится исходная ориентация социального познания на критерии научности естествознания, реализуемые натуралистической исследовательской программой. Однако элиминация субъекта плохо согласуется с самой его представленностью в обществе как важной составляющей объекта познания. К специфике социально-гуманитарных наук относится то, что социальное познание ориентировано преимущественно на нормы и идеалы неклассической и постнеклассической научности.

В социально-гуманитарных науках воплощаются общие закономерности, которые принимают специфическую форму. К числу таких общих закономерностей относится то, что познавательный процесс описывается в терминах «объект», «предмет» и «субъект» познания. В результате их взаимодействия обеспечиваются возможности науки как специализированной деятельности, ориентированной на получение истинного знания.

В гносеологии под объектом понимается тот фрагмент реальности, объективной или мысленной, на изучение которой направлено научное познание. Например, таким объектом могут быть деятельность государства или ценности общества, коммуникационные процессы. Однако только очень ограниченный в своих пределах объект может стать предметом изучения в социально-гуманитарных науках. Сложные полномасштабные объекты «не вмещаются» полностью в рамки научной дисциплины. Первой научной процедурой является трансформация объекта в предмет науки, ограничивающий объект выбранными целями и способами идеализации. Отношения субъекта к объекту можно назвать отношением ученого и изучаемого им объекта.

Объект рассматривают как выделенную практикой часть объективной реальности. Это делает объекты науки исторически конкретными. По мнению ряда ученых, на выделение объекта науки также оказывает влияние состояние теоретической деятельности. Более распространена точка зрения, состоящая в утверждении, что обработка объекта, выделенного практикой, наличными теоретическими средствами создает предмет познания. В соответствии с ней объект существует независимо

от теории как часть объективной реальности, данной в практике. Он не представлен в теории в чистом виде, а преобразуется наличными теоретическими средствами соответствующей науки в ее предмет. Подобной процедуры нет во вненаучных формах познания. Одна из целей научного познания – получить посредством адекватных научных идеализаций предмет познания из его объекта. Такая позиция отвергает наивно-реалистические представления и открывает еще одну проблему теории познания – взаимоотношения объекта и предмета науки. Именно эта проблема является определяющей для разделения на естественные, технические науки и науки об обществе. Первые изучают присущие природе объективные закономерности, вторые осуществляют проектирование средств деятельности. Социально-гуманитарные науки анализируют как закономерности социальной жизни, так и ее ценностные состояния и мотивы действующих субъектов. Здесь конструируются разные предметы познания и различными способами.

В качестве объекта социального познания может быть рассмотрено общество в целом, отдельные сферы общественной жизни, конкретные ее проявления, индивиды, социальные изменения и пр. Бесконечное множество явлений социальной реальности могло породить бесконечное многообразие предметов науки, если бы наука не была структурирована дисциплинарно и не была бы ограничена в своих познавательных возможностях имеющимися концептуальными средствами.

Один и тот же объект может изучаться разными науками, и каждая из них конструирует свой предмет изучения. Такой, например, объект, как человек, в качестве предмета социологии, политологии, экономики науки, культурологии предстает различно. Социология рассматривает его как часть социального целого, политология – как «политическое животное», экономическая наука – как существо, встроенное в процессы производства и потребления, культурология – как носителя ценностей и определенных символических схем поведения. Другим примером конструирования предмета познания из объекта является коммуникативное действие. Такой объект познания, как коммуникация, ограничивается субъектом познания до предмета

познания, которым становится коммуникативное действие, отдельный акт коммуникации. Исследование, направленное на изучение этого предмета, приводит к выводу, что коммуникативное действие – это действие, ориентированное на рациональное понимание социальных и политических противоречий и их рациональное обсуждение в публичной дискуссии ради нахождения компромисса и выбора наиболее демократического решения. Акт рациональной коммуникации обеспечивает в конечном итоге возможности рационального социального действия. Как видим, осуществляется сложная процедура трансформации объекта исследования в предмет науки. При этом процедура применения научного знания к объекту познания обладает не меньшей сложностью, чем конструирование предмета познания.

Методология социально-гуманитарных наук имеет как общенаучное содержание, так и специфику, характерную для нее в различных областях знания. Методология определяется обычно как рационально-рефлексивный анализ методов познания и практики. Такое определение необходимо, но недостаточно для социально-гуманитарных наук. Оно ориентировано на классическую модель научности естествознания с характерными для нее субъект-объектными отношениями. В социально-гуманитарном знании преобладают схемы неклассической и постнеклассической научности, в которых учитывается включенность субъекта в изучаемый объект – общество, а также включенность в него практики, представленной деятельностью преследующих свои интересы групп. Поэтому методология социально-гуманитарных наук является не только учением о методах познания и практики, но и дисциплиной, изучающей все способы деятельности субъекта познания и практики. В неклассических и постнеклассических формах естествознания это определение также является более адекватным. Переход к неклассическим и постнеклассическим формам научности делает способы познания в естественных и социально-гуманитарных науках взаимопроникающими, допускает конвергенцию естественных и социально-гуманитарных наук. Так, например, проблема понимания была поднята физиками при истолко-

вании корпускулярно-волнового дуализма, тогда как прежде она представлялась исключительно способом познания наук о культуре и истории. Математические методы используются в исторической науке, социологии, географии, экономике, литературоведении, хотя раньше они считались применимыми преимущественно в естествознании. Соответственно, можно говорить о гуманитаризации естественных наук как о проникновении в них методов гуманитарного знания. Это накладывает отпечаток на конструирование предмета науки. Под гуманитаризацией наук понимают требование их применения в интересах человечества и человечности. Гуманизация может достигаться методами научных экспертиз, когда, например, технико-экономически успешный проект не принимается, если затрагивает экологию или здоровье людей. Тем самым в науку и ее применение вносится некоторая размерность, связанная с интересами человека, и она неизбежно вносит изменение в конструирование предмета познания.

Классические концепции субъект-объектных отношений в познании сложились только в XVII–XVIII вв. В классических концепциях требование объективности трактовалось как независимость полученного знания по своему содержанию от человека и человечества, как отражение в нем предмета и объекта познания, как объектность результата. Под субъектом познания имеется в виду тот активный деятель, который совершает процесс познания и получения истины. Сначала субъект трактуется как отдельный ученый, человек, который устраняет свои собственные свойства из процесса познания и воспринимает лишь свойства объекта познания. Для Гегеля этот субъект трансцендентен. Им является абсолютный разум. Для Маркса и социологов знания он социален. Это общество. Только общество в целом со всеми выработанными им способами познания изучает мир и самого себя. В итоге под субъектом познания сегодня понимается как эмпирический субъект – ученый или научное сообщество – который направляет свою деятельность на объект познания посредством изучения сконструированного им предмета познания, так и общество – в качестве конечного субъекта познания. Если общество не выработало адекватных

предпосылок познания, не подготовило новых методов познания, то познание не сможет быть осуществлено наукой.

К специфике социально-гуманитарного познания относится то, что социальное познание ориентировано преимущественно на нормы и идеалы неклассической и постнеклассической научности. Субъект-объектная схема познания $O - S$ с самого начала осложнена здесь присутствием субъекта. Прежняя схема принимает вид: $O/S - S$. Позже в ней начинает фигурировать практика $O/S/P - S$, где O – объект познания, S – субъект познания, P – практика. В конечном итоге здесь усложняются критерии объективности, которые перестают пониматься в духе классической концепции истины, согласно которой, истина есть тождество представлений познающего субъекта с объектом познания. В этой трактовке субъект познания и объект соотносятся, как уже было отмечено, подобно двум материальным телам. В неклассических концепциях принимаются во внимание как наличие субъекта в самом объекте познания, так и феномены сознания познающего субъекта, которые в конечном итоге должны быть максимально устранены в результате познания. Социальные науки могут познавать объективные закономерности, пробивающие себе дорогу, несмотря на то, что в обществе действуют люди, наделенные волей и сознанием. Здесь истина предстает как отражение этих закономерностей. Но социально-гуманитарное познание интересуется также мотивы и ценности субъекта, групп, включенных в общество, и объективность познания в этом случае представляет собой адекватное понимание этих мотивов и ценностей. Имеются также важные особенности современного социально-гуманитарного познания: невозможность принимать теоретические конструкты за реальность и жить в соответствии с ними; плюрализм концепций как способ обеспечения разных типов или аспектов деятельности; неприемлемость монополии на истину, достигаемой социальными средствами; открытость профессионального научного поиска и конкурентность научных трактовок.

Особенностью социально-гуманитарных наук является то, что здесь субъект представлен дважды – как познающий субъект

ект (индивид, научное сообщество или общества) и как часть объекта познания, ибо в обществе действует наделенный разумом и волей человек. Это усиливает значимость культурцентристских методологий, понимания, герменевтики в познании субъектом познания субъекта деятельности. В целом же субъект-объектное отношение при всех его исторических модификациях сохраняет свою регулятивную роль в познания.

Любая общественная наука, так или иначе, имеет дело с человеком. Она вводит в контекст изучения своих закономерностей фигуру человека, субъекта. Каждая из общественных наук подходит к человеку со своих позиций, выделяя именно те характеристики человека, которые важны именно с точки зрения данной науки. Соответственно, каждая из общественных наук определенным образом абстрагируется, отвлекается от тех черт человека, которые с позиции ее предмета несущественны.

Вместе с тем, каждая общественная наука ограничена своим предметом, своими имманентными требованиями и подчиняется им. Она не в состоянии взглянуть на эти требования, так сказать, со стороны, оценить их с каких-либо более общих общественных позиций, потому что человек – это такой феномен, который связан со всеми его гранями, структурами. Анализ сущности человека может быть осуществлен наукой, которая изучает всю совокупность социальных отношений и связей, всю общественную жизнь в целостности, т. е. философской наукой.

Вот почему философия в той своей части, которая рассматривает сущность человека, по необходимости выступает теоретико-методологической основой наук о человеке. И в будущем социальная философия останется необходимой и важной для любой общественной науки, прежде всего и главным образом – именно в своей целостности, в качестве общей философско-социологической теории.

Взаимодействие философии и частных наук будет носить конкретный «точечно»-направленный характер. Так, например, можно констатировать, что в результате неуклонного усиления масштабов и глубины философско-экономических исследований экономическая методология сложилась в новую субдисциплину современной экономической дисциплины. В

скором будущем прежний тип отношений, когда в роли методологов выступали, как правило, видные экономисты-исследователи, уйдет в прошлое. Конечно, экономист-методолог не может заменить профессионала в конкретной области теории или прикладного знания. Но точно так же и специалист-конкретник не может заменить методолога-профессионала в области его компетенции. Методолог призван выявлять узкие места в сложившейся системе научных знаний и механизме воспроизводства научного сообщества; содействовать междисциплинарным контактам экономистов; выявлять и поддерживать перспективные научные подходы, в особенности на стыках научных дисциплин и теоретических школ; обсуждать общие проблемы состояния и перспективы развития экономической науки в современном и будущем обществе. Безусловно, философия должна будет принять свое деятельное участие в подготовке экономистов-методологов, которые будут востребованы в условиях казахстанского общества с «умной экономикой».

Одно из направлений дальнейшего развития философии и методологии социогуманитарной науки связано с активным исследованием организационных теорий, теорий менеджмента.

Менеджмент как социально-практическая деятельность имеет много аспектов, но в своей главной части эта деятельность направлена на создание, обеспечение функционирования и развития организаций, предназначенных для достижения определенных целей. Менеджмент как научная дисциплина представлен как совокупностью эмпирических знаний, так и широким спектром теоретических концепций, раскрывающих и моделирующих различные аспекты управленческой деятельности. Центральное место среди этих концепций принадлежит теориям организаций. Теории организации изучают влияние формальной структуры, внутренней деятельности и внешней среды на сложное поведение людей, объединенных в организации.

Само формирование научно-теоретического менеджмента было движимо не академическим, внутринаучным, а, прежде всего, социальным интересом достижения большей эффективности фактически во всех сферах организационной деятель-

ности людей. Надо сказать, что до сих пор единая парадигма, способная объединить весь достаточно большой разнородный комплекс научных знаний и стать общезначимой теорией менеджмента, пока не сложилась. Думается, что казахстанская философия социогуманитарной науки не только примет свое участие в ее формировании – синтезе, но и проявит свою интегративную роль в этом процессе.

Кроме того, важно отметить, что гуманистическая ориентация в управлении, как и во времена Конфуция, опять приходит с Востока. Осмысление этого и ряда других обстоятельств должно стимулировать серьезные исследования роли социально-культурных факторов в формировании философско-методологической основы теорий менеджмента.

Техногенная, информационная цивилизация быстрыми темпами унифицирует общественную жизнь. Компьютеризованная цивилизация все настойчивее вводит нас в виртуальный параллельный мир, опосредуя им наше бытие в мире реальном. В таком обществе неизбежно наступает кризис идентичности человека. Человечество думало о своем благе, создавая глобальную сеть, но как бы не стало уловом этой сплетенной сети. И тогда с чем и как будет идентифицировать себя Homo Virtuales?

Все это весьма характерно и актуально в контексте происходящих в мировом и казахстанском социуме процессов. Они затрагивают болевые вопросы и тенденции развития современной культуры, содержат эвристический потенциал, активизирующий философский дискурс.

По итогам выполнения научно-исследовательской работы по Разделу 2 настоящего НИП получены следующие основные выводы и научные результаты:

1. В предмет социального познания постоянно включен субъект человек. Поэтому главная задача этой формы познания – понять чужое «Я» не в качестве некоего объекта, а как другого субъекта, как субъективно-деятельностное начало;

2. Акцент социогуманитарного познания на единичное, индивидуальное, уникальное на основе общего, закономерного. Это и есть то, что Вебер называл культурно значимой индивидуальной действительностью;

3. Социально-гуманитарное познание – это всегда ценностно-смысловое освоение и воспроизведение человеческого бытия. Категории «смысл» и «ценности» являются ключевыми для понимания специфики социального познания. Гуманитарное познание призвано выявить и обосновать смысл и ценность существующего;

4. Неразрывная и постоянная связь социального познания с ценностями, с мировоззренческими компонентами. Если в естественных науках эти компоненты остаются как бы внешними по отношению к содержанию знания, то в гуманитарных они входят в само содержание знания;

5. Ценностные ориентации ограничивают значимое, существенное для данного человека от незначимого, несущественного. Эти ориентации выступают важным фактором, регулирующим мотивацию личности;

6. Углубленная разработка и совершенствование методов социального познания и формирование новых характерных тенденций отечественного обществознания.

2.2 Диалектика когнитивного и ценностного в социогуманитарном познании

В современной науке активность социально-исторического субъекта познания, опирающегося на законы действительности, становится решающим фактором и главным условием получения истинного знания. Все более осознается «присутствие человека» в традиционных формах и методах научного познания. Осознана «теоретическая нагруженность» фактов, его конкретно-исторический характер; выясняются функции философских категорий и принципов, мировоззрения в целом в выдвижении, выборе, обосновании гипотез – теорий; обнаружены аксиологические, ценностные аспекты в становлении и функционировании научных методов. Не только через воздействие социальных институтов, политику капиталовложений и государственной поддержки науки, но и через систему ценностных ориентаций самих ученых – на микроуровне –

осуществляется социокультурная и историческая обусловленность научного познания.

Система идеалов, методологических и коммуникативных норм и правил научно-познавательной деятельности, способы видения и парадигм, мировоззренческих и этических ценностей с необходимостью влияют на характер и результаты научной деятельности исследователя. Особо следует отметить роль нравственного фактора – как средства эффективного воздействия на добросовестность и честность исследователя. Методология науки стыкуется здесь не только с социальной психологией, но и с этикой, определенные принципы которой также могут выполнять регулятивные функции в научном познании, т. е. обрести методологическую значимость.

Правомерность такого понимания роли нравственных ценностей обоснована в своем классическом виде кантовской постановкой этой проблемы как диалектики, взаимозависимости теоретического и практического разума. По Канту, теоретический (научный) разум направлен на познание «мира сущего». Практический (нравственное сознание) разум же обращен к «миру должного» – нормам, правилам, ценностям. В этом мире господствуют нравственный закон, абсолютные свобода и справедливость, стремление человека к добру.

Принципиальная новизна состояла в том, что практическому разуму, т. е. моральному (ценностному) сознанию, была отведена особая – ведущая роль в человеческой деятельности, одновременно по-новому определены место и роль теоретического разума, выяснены и обоснованы его пределы и сфера действия. «Опасные возможности» теоретического разума проявляются, в частности, в том, что он обладает необоснованными претензиями решать все человеческие проблемы, во всех сферах бытия, тогда как в действительности вне его возможностей остается сфера должного – чувства долга и самопожертвования, любви, прекрасного. Теоретический разум, владея воображением, логическими и конструктивными возможностями, может создавать иллюзорные миры и выдавать их за реально существующие [1]. Именно практическое, нравственное сознание устанавливает моральные запреты на определенные фор-

мы и направления интеллектуальной активности, отвергает использование субъектом – ученым или организатором – теоретического разума как «инструмента» в любой сфере деятельности. Наше время показывает, что это может быть сделано в узкокорыстных и антигуманных целях, например, при разрушении экологии природы и человека, в экспериментах на людях, разработке способов их уничтожения и др.

Итак, ученый как носитель теоретического разума должен иметь «моральный образ мысли в борьбе», обладать критической самооценкой и высоким чувством долга и гуманистическими убеждениями. Наряду с важной социальной функцией морального сознания как «сущностного закона бытия», Кант, по сути дела, поставил проблему методологической роли нравственного сознания в познании и когнитивной деятельности вообще, сделав «моральный закон в нас» условием сохранения интеллектуальной честности. Таким образом, в фундаменте познавательной деятельности лежит диалектическое (по Канту) соотношение теоретического и практического разума, или – в современной интерпретации – диалектика когнитивного и ценностного, их взаимопроникновение, органическое слияние. Введя понятия «предпосылочного знания», регулятивных функций, «максимы того разума», априорных основоположений, выражающих идею активности субъекта, а также эстетической способности суждения, Кант вплотную подходит к проблеме ценностных, мировоззренческих предпосылок, оснований, идеалов и норм, выявлению их фундаментального методологического значения наряду с эмпирическим знанием в становлении теории.

Учение о ценностях, или аксиология в применении к научному знанию, фундаментально разрабатывалось немецким философом Г. Риккертом, теория ценностей которого включает ряд моментов, значимых для понимания ценностей в науках о культуре и историческом знании. Философ исходит из того, что ценности – это «самостоятельное царство», соответственно, мир состоит не из субъектов и объектов, но из действительности, как изначальной целостности человеческой жизни, и ценностей. Признание самостоятельного мира ценностей – это метафорически выраженное стремление понять, утвердить

объективную (внесубъектную) природу ценностей, способ выражения его независимости от обыденной оценивающей деятельности субъекта, зависящей, в частности, от воспитания, вкуса, привычек, доступности информации и других факторов. Ценности – это феномены, сущность которых состоит в значимости, а не в фактичности; они явлены в культуре, ее благах, где осела, откристаллизовалась множественность ценностей.

Соответственно, философия как теория ценностей исходным пунктом должна иметь не оценивающего индивидуального субъекта, но действительные объекты – многообразие ценностей в культуре. Выявляется особая роль исторической науки, изучающей процесс кристаллизации ценностей в благах культуры, и, лишь исследуя исторический материал, философия сможет подойти к миру ценностей. Одна из главных процедур философского постижения ценностей – извлечение их из культуры, но это возможно лишь при одновременном их истолковании, интерпретации. По Риккерт, различаются три сферы: действительность, ценности и смыслы, соответственно, и три различных метода их постижения: объяснение, понимание и истолкование (интерпретация). Благодаря принципу ценности, возможно отличить культурные процессы от явлений природы с точки зрения их научного рассмотрения. Соответственно, выделенный Риккертом и его сторонниками исторически-индивидуализирующий метод может быть назван методом отнесения к ценности в противоположность генерализирующему (обобщающему) методу естествознания, устанавливающему закономерные связи, но игнорирующему культурные ценности и отнесение к ним своих объектов.

Философия истории имеет дело именно с ценностями, и, исходя из логики истории, Риккерт дает своего рода типологию ценностей в этой области знания. Во-первых, это – ценности, на которых зиждутся формы ни нормы эмпирического исторического познания; во-вторых, это – ценности, которые в качестве принципов исторически существенного материала конституируют саму историю; и, в-третьих, наконец, это – ценности, которые постепенно реализуются в процессе истории [2]. Метод отнесения к ценности выражает сущность истории, но в таком

случае возникает проблема «научной строгости» этой области знания. Риккерт не сомневается, что история может быть так же «научна», как и естествознание, но лишь при соблюдении ряда условий, позволяющих ученому избежать как «пожирающего индивидуальность генерализирующего метода», так и опасности «ненаучных оценок».

Известный немецкий историк, социолог и экономист М. Вебер (1864–1920) исследовал проблему ценностей также непосредственно на уровне научного знания, различая естественные и социально-гуманитарные науки и их способы решения проблемы «свободы науки от ценностей». Существуют различные возможности ценностного соотнесения объекта, при этом отношение к соотнесенному с ценностью объекту не обязательно должно быть положительным. Если в качестве объектов интерпретации будут, например, «Капитал» К. Маркса, «Фауст» И. Гёте, Сикстинская капелла Рафаэля, «Исповедь» Ж.Ж. Руссо, то общий формальный элемент такой интерпретации – смысл будет состоять в том, чтобы открыть нам возможные точки зрения и направленность оценок [3]. Если интерпретация следует нормам мышления, принятым в какой-либо доктрине, то это вынуждает принимать определенную оценку в качестве единственно «научно» допустимой в подобной интерпретации, как, например, в «Капитале» Маркса. Ценностный анализ, рассматривая объекты, относит их к ценности, независимой от какого бы то ни было чисто исторического, причинного значения, находящейся, следовательно, за пределами исторического. Это различие предстает как различие ценностной и причинной интерпретации, требующее помнить, что объект этой идеальной ценности исторически обусловлен, что множество нюансов и выражений мысли окажутся непонятными, если нам не известны общие условия: общественная среда, исторический период, состояние проблемы – все то, что имеет причинное значение для текстов или научного труда.

Вебер рассматривал также соотношение проблемы ценностей с противоположной ей проблемой «свободы от оценочных суждений», в частности, в эмпирических науках, которая, собственно, проблемой ценности не является. В отличие от

Риккерта, полагающего самостоятельное «царство ценностей», Вебер считал, что выражение «отнесение к ценностям» является «...ни чем иным, как философским истолкованием того специфического научного интереса, который господствует при отборе и формировании объекта эмпирического исследования». Он писал: «...Даже чисто эмпирическому научному исследованию направление указывают культурные, следовательно, ценностные, интересы» [4]. Итак, по Веберу, отнесение к ценностям – это методологический прием, который не влияет напрямую на субъективно-практические оценки, однако выполняет регулятивные и предпосылочные функции.

В целом Вебер не считал науки свободными от ценностей и не полагал полное исключение ценностных высказываний из познания. Вместе с тем, он настаивал, что социальные науки и науки о культуре, так же, как и естественные, имеют свои устойчивые объективные характеристики, но здесь разнообразные, неповторяющиеся явления «подводятся» не под закон, а под «идеальный тип», позволяющий иным способом зафиксировать общее и необходимое в этих науках.

Сегодня под ценностями понимают не только «мир должного», нравственные и эстетические идеалы, но и любые феномены сознания и даже объекты из «мира сущего», имеющие ту или иную мировоззренчески- нормативную значимость для субъекта и общества в целом. Существенное расширение и углубление аксиологической проблематики в целом произошло также благодаря признанию того, что различные когнитивные и методологические формы – истина, метод, теория, факт, принципы объективности, обоснованности, доказательности и др. – сами получили не только когнитивный, но и ценностный статус. Таким образом, возникла необходимость различать две группы ценностей, функционирующих в научном познании: первая – социокультурные, мировоззренческие ценности, обусловленные социальной и культурно-исторической природой науки и научных сообществ, самих исследователей; вторая – когнитивно-методологические ценности, выполняющие регулятивные функции, определяющие выбор теорий и методов, способы выдвижения, обоснования и проверки гипотез.

тез, оценивающие основания интерпретаций, эмпирическую и информативную значимость данных и т. п.

Обе группы находятся в сложных отношениях, иногда – взаимоисключающих друг друга, как, например, в случае отношения к истине. С одной стороны, содержание истинного знания не должно зависеть от чьих бы то ни было интересов, ценностей и предпочтений, в частности, социально-политических или идеологических, оно должно быть объективно нейтральным; с другой – получение и выражение истинного знания имеет культурно-исторические, философско-мировоззренческие и концептуальные предпосылки, содержащие ценностно-оценочные элементы. Сами научные истины – фактическое знание, законы науки, например, физики или экономики, – являются ценностью как для науки, так и для культуры, общества в целом. Поэтому соотношение всех этих факторов должно быть представлено не в виде иерархии уровней от эмпирии к теории, но как переплетение равноправных составляющих – аксиологии, методологии и фактуальных утверждений, необходимых для построения и обоснования теории [5].

Дискуссия о том, может ли наука быть свободной от ценностей, продолжается [6] и представлена двумя основными подходами: 1) наука должна быть ценностно нейтральной, автономной, освобождение от ценностей является условием получения объективной истины, это признавалось классической наукой, но сегодня все больше осознается как упрощенное и неточное; 2) от ценностей невозможно и не следует освобождаться, они являются необходимым условием для становления и роста научного знания, но необходимо найти рациональные формы, в которых фиксируются их присутствие и влияние на знание и деятельность, а также в целом понимаются их роль и особенности в каждой из наук. Второй подход, основанный на признании, что ценности в науке выражают ее социокультурную обусловленность как неотъемлемую характеристику, становится определяющим в философии и методологии науки, особенно социально-гуманитарного знания.

История науки показала, что прямое вмешательство социально-политических и идеологических требований в есте-

ственные науки – недопустимо и приводит к возникновению вульгарных форм, псевдонаучных «монстров», как, например, «лысенковская биология» и преследование генетики в СССР. В последние десятилетия не только за рубежом, но и в отечественной философии проделана существенная аналитическая работа по выявлению ценностных форм и компонентов в структуре научного знания, в его предпосылках и основаниях. Были конкретизированы и определены такие значимые компоненты науки, как основания, нормы и идеалы исследования, научная картина мира и стиль научного мышления (познания), философские категории и принципы, общенаучные методологические принципы, парадигма и научно-исследовательская программа, через которые реализуются методологические оценки и «проникают» в виде суждений социальные и культурно-исторические ценности. Такое понимание дает возможность выявить глубинные уровни ценностной обусловленности познавательных процессов, обосновать их органическое единство с логическими структурами в самом категориальном строе общественного и индивидуального сознания. Научное знание и все процедуры его получения, проверки и обоснования обретают дополнительное измерение, имеющее не только ценностный, но и исторический параметры. Тем самым одновременно фиксируется та или иная степень опосредованного присутствия исследователя в знании и познавательной деятельности, выявляется система его ценностных ориентаций.

Одна из ведущих форм предпосылок науки – научная картина мира (НКМ), через которую происходит передача фундаментальных идей, принципов, а также системы ценностей из одной науки в другую. Для наук о духе и культуре значимы идеи Л. Витгенштейна, полагавшего, что усвоенная нами еще в детстве общая КМ принадлежит к сфере личностного знания и представлена особым типом эмпирических высказываний, принимаемых на веру как несомненные и сопутствующие нам всю жизнь. Они обладают системностью, тесно связанной с системностью общего знания, имеют неявную форму существования и оказываются само собою разумеющимся основанием познания. Усвоенная с детства КМ основана на доверии взрос-

лым, принята на веру при общении и обучении, как следствие «бытия среди людей».

Все больше осознается значимость понятия картины мира для методологии гуманитарных наук. В. Дильтей понятие НКМ применял при анализе наук о духе (культуре), тесно связывая с нею такие базовые сущности, как жизнь, цель, человек-субъект. Его анализ разных подходов и типов исследования человека – предметная метафизика греков, волевая позиция римлян, религиозные жизненные идеалы и их смена, «теория жизненного поведения», выявление основных типов антропологии в культуре XVI–XVII вв. – все это в конечном счете исследование различных форм отношений человека к миру, к его месту в мире, способы представленности человека в культурно-исторической картине мира [7]. Все это говорит о том, что понимание КМ в науках о культуре невозможно без ориентации на человека – понимания его места в мире и способов видения им этого мира. Здесь нет такого противопоставления человека и мира, как в естественно-научной КМ, но описываются лишь типы понимания мира, включающего в себя и самого человека. Так, в ранневизантийской культуре, как показал С. Аверинцев, можно выявить ситуацию, когда человек воспринимал «мир как школу», мир во времени и пространстве был поставлен «под знак школы». Как историческое, так и биографическое время отдельной жизни имело смысл лишь как время «педагогической переделки человека»; пространство ойкумены рассматривалось как место для всемирной школы [8].

Итак, существует неразрывная и постоянная связь социального познания с ценностями, с мировоззренческими компонентами. В социально-гуманитарных науках они входят в самосодержание знания.

Ценностные ориентации ограничивают значимое, существенное для данного человека от незначимого, несущественного. Гуманитарное познание в значительной мере содействует выявлению и обоснованию системы и ценности существующего.

2.3 Проблема истинности и рациональности в социально-гуманитарных науках

Одной из важнейших проблем философии науки является вопрос о внутренних (интернализм) и внешних (экстернализм) факторах развития науки. Интерналисты (впоследствии были названы когнитивистами) делают акцент на анализе истории науки как на накоплении и последовательной смене исходных единиц научного знания: факт, эксперимент, гипотеза, теория.

Внутренняя логика развития науки предстает как стремление к максимально возможной общности, логической стройности, принципиальной простоте.

Экстерналисты (их еще называют социологами, поскольку исследования в данном направлении производятся в основном социологами науки) исследуют влияние внешних факторов развития науки.

Ценностный, аксиологический подход к науке – явление не бесспорное. Наука ориентируется на объективность, и, следовательно, на первый взгляд, она свободна от ценностей и измерений в оценочной шкале «хорошо–плохо». В принципе, считается, что для науки нет запретных тем и естествознание, направленное на выявление общих законов природы, свободно от ценностей. В отличие от него, культура и история есть царство ценностей. Если для науки важно объяснение, то постижению ценности способствует понимание. Фактор включения ценностей позволяет размежевать естественно-математические и гуманитарно-исторические науки.

Истоки идеи о науке, свободной от ценностей, восходят к Галилею и Р. Бэкону и связаны с принятием автономности, беспристрастности и нейтральности науки. Вместе тем, она как социокультурный феномен способствует укреплению могущества человеческого разума и должна быть направлена на рост его благосостояния и благополучия. Однако насколько благотворно научное воздействие на человека и окружающую среду и насколько вредносны ее технологические приложения – вопрос чрезвычайно острый. Не все достижения переднего края науки могут быть приемлемы и общественно востребуе-

мы в современном мире. Следовательно, возникает сложный вопрос: наука для человека или против него, а может быть, она безразлична к человеку?

Стандартная концепция науки лишала ее внутринаучных ценностей и настаивала на ценностной нейтральности науки. Однако многие ученые считали иначе. М. Борн, например, утверждал, что наука и техника разрушают этический фундамент цивилизации, что необходимым следствием роста науки является распад и девальвация этики. М. Полани, напротив, восставал против безличностно объектированного идеала науки, заявляя, что науку делают люди, а, следовательно, привносят всю палитру ценностных отношений. Известный философ науки Т. Кун также отмечал роль ценностей, разделяемых творческими личностями, влияющих на выбор и изменяющихся в процессе научного познания. Интересное суждение принадлежит К. Попперу, в котором подчеркивается, что требование безусловной свободы от ценностей парадоксально, так как объективность, истинность, и «сама свобода от ценностей» есть ценности. По его мнению, свободный от ценностей ученый не является ученым. Точка зрения современного западного философа Х. Лэйси сводится к тому, что «наука и ценности только соприкасаются, но не обуславливают друг друга» [9].

В царившей долгое время демаркации научного знания и ценностей факт и ценность противопоставляются друг другу и существуют автономно. Ценность элиминируется из науки. Однако последняя сама представляет собой несомненную ценность, состоящую в рациональном видении мира. Научное познание является ценностью для практической деятельности и прогрессивного развития человечества. Ценностью является знание и сама истина.

Преодоление ситуации игнорирования когнитивных ценностей привело к осмыслению взаимосвязей социальных и внутри-научных ценностей и стало активно обсуждаться в науковедческой, социологической и методологической литературе. Дискуссии затрагивали круг вопросов об ответственности ученых за сделанные ими открытия и их применение, о взаимосвязи социальных институтов и институтов экспертов, о

влиянии господствующей в обществе идеологии на развитие науки, о роли ценностных факторов в процессе научного поиска и познавательной деятельности, о соотношении науки и властных структур и пр.

В самом общем смысле ценность понимается как отражение отношения субъекта деятельности к результату своей деятельности. Важно подчеркнуть, что ценности не сводятся только к морально-этическим императивам. Ценностями науки могут стать доказательность, гармония, простота и пр. Ценность способствует мотивации поступков и действий человека. Ценностные установки, ориентации и характеристики накладывают свой отпечаток на поисковый процесс научного творчества. Они связаны с глубинными переживаниями значимости своей деятельности. Важно подчеркнуть, что ценности могут играть как позитивную, так и негативную роль. Они могут способствовать повышению порога чувствительности ученого в ходе проведения научных исследований, могут влиять на свободный выбор проблем, на процесс принятия решений или обуславливать степень компромиссов между наукой и властью.

Ученые указывают на смысловое родство таких понятий, как ценность, стоимость и цена. Вместе с тем, ценность следует отличать от того, что приносит сиюминутную выгоду и связано только лишь с пользой. Ценное – это не только прибыльное, но и то, что должно быть соотнесено с категорией цели.

Исследованием ценностей занимается аксиология. Проблема внутринаучных ценностей связана с рефлексией над теми теоретико-методологическими, мировоззренческими и практическими последствиями, которые следовали из бурного развития науки. Эта проблематика была направлена на осознание необходимости органической интеллектуальной экспансии науки на мир человеческих отношений в целом, на понимание того факта, что научное познание не является сферой монополии человеческого существования и не может доминировать в сложных смысложизненных ориентациях. В многообразных контекстах человеческих отношений первостепенное значение имеют понятия: добро – зло, прекрасное – безобразное, справедливо – несправедливо, полезное – вредное. Современные методологи

пришли к выводу о неустранимости из сферы научного познания ценностного и оценочного аспектов. Научное познание регулируется не только механизмами интеллектуальной деятельности, но и влияниями, идущими из мира ценностей.

О том, что познание является ценностью и благом, свидетельствовали и эпоха античности, и эпоха Просвещения. И. Кант признавал роль ценностных ориентации в познании как таковом, но считал необходимым элиминировать этот фактор в индивидуальном познании. В этом своеобразно проявлялось противоречие теоретического и практического разума. Чистое познание должно быть оторвано от всех влияний непосредственной практической деятельности.

Однако внутринаучные ценности задают не только теоретическое, но, прежде всего, целостное, практически-духовное отношение человека к миру. Поэтому они являются опосредствующими познавательный процесс структурами. Внутринаучные ценности выполняют ориентационную и регулируюшую функции. К ним отнесены: методологические нормы и процедуры научного поиска; методика проведения экспериментов; оценки результатов научной деятельности и идеалы научного исследования; этические императивы научного сообщества. Внутринаучные ценности иногда называют когнитивными. Модели когнитивных ценностей проявляются в системе убеждений ученого. Для него является ценностью объяснительный, доказательный и предсказательный потенциал науки, а также примат фактов и возможность непротиворечивого вывода. Иногда к когнитивной ценности относится опора на традицию или авторитет. Когнитивные ценности выступают основанием консолидации ученых в научном сообществе. Однако в последнем иногда возникают споры по поводу их иерархии, различных их системах, разнообразии их носителей. Система ценностей имеет большое значение для определения критериев науки.

Внутринаучные ценности необходимо отличать от субъективных ценностей, которые отражают отдельные личностные и сугубо индивидуальные предпочтения. На внутринаучные ценности большое влияние оказывает господствующая в том или

ином обществе ценностная система. Внутренней ценностью науки считается адекватное описание, непротиворечивое объяснение, аргументированное доказательство, обоснование, а также четкая, логически упорядоченная система построения или организации научного знания. Все эти характеристики связаны и коррелируются со стилем научного мышления эпохи и во многом социально обусловлены. Совершенно очевидно, что нормы и идеалы научного поиска в античности отличны от таковых в Новое время и весьма несхожи с ситуацией современного этапа постнеклассической науки.

Ценностью классической картины мира являлась процедура изоляции субъекта от познаваемого им объекта и от средств познания. Наука Нового времени пыталась исключить любые культурно-заданные, мировоззренческие факторы познания. Трансформация во внутринаучных ценностях в неклассической картине мира шла по линии сохранения изоляции субъекта познания и идущих от него субъективных наслоений, но объединяла и учитывала связь между средствами и объектом познания. Постнеклассическая картина мира рассматривала предметный результат научной деятельности в единстве со средствами познания, внутринаучными ценностями и субъектом-наблюдателем и показывала, что знание на самом деле трудно оторвать от процесса его получения. Объекты микрофизики, например, оказываются составными частями ситуации наблюдения, на что, в частности, указывал В. Гейзенберг. В связи с этим возникли существенные трансформации в интерпретации принципа объективности.

Принцип объективности всегда считался наиглавнейшей когнитивной ценностью. Он мыслился, во-первых, как процедура, фиксирующая совпадение знания со своим объектом; во-вторых, как процедура устранения из знания всего, что связано с субъектом и средствами его познавательной деятельности. Этот второй смысл объективности, как отмечает В. Порус, в контексте европейской христианской культуры был связан с представлением о греховной, «испорченной» природе человека, которая тяготеет над его познавательными устремлениями. Привлекает к себе внимание такое понимание принципа объ-

ективности: мир полностью определен, если его полнота сложилась с человеком, но независимо от мышления.

В современной науке фиксируется неоднозначность в понимании объективности. Иногда с нею связывают общезначимость и интерсубъективность. Часто под объективностью подразумевают нечто инвариантное и неизменное. Наиболее распространено представление о ней как сочетании и совпадении множества условий: логических, методологических, философских и др. Независимость от субъекта при этом остается важной и основополагающей чертой объективности. Однако отождествление интерсубъективности и объективности несостоятельно, поскольку в интерсубъективности, претендующей на то, чтобы знания были общими для всех субъектов (или, как говорит Э. Агацци, в «публичном дискурсе»), присутствует явный конвенциональный контекст. Она предполагает конвенцию, согласие и договоренность как неустранимый элемент такого публичного дискурса. Нужно, чтобы было «очевидное согласие в способе употребления понятия, а без этого научное рассуждение теряет смысл». Следовательно, строгий научный дискурс – это столь же необходимая когнитивная ценность.

Социальные ценности воплощены в социальных институтах и укоренены в структуре общества. Они демонстрируются в программах, постановлениях, правительственных документах, законах и определенным образом выражаются в практике реальных отношений. Свобода, права собственности, равноправие, а также стабильность общества и его динамика – это важные социальные ценности, которые для своего воплощения нуждаются в определенных социальных условиях и определенном общественном порядке, необходимом для их поддержания. Социальные институты обеспечивают поддержку тем видам деятельности, которые базируются на приемлемых для данной структуры ценностях. Социальные ценности могут выступать в качестве основания для критики научных изысканий, могут выступать в роли критериев для выбора стандартов поведения. Они вплетены в общественную жизнь, претендуют на то, чтобы быть общезначимыми.

Важным аспектом ценностей является их артикуляция. При этом всегда фиксировалось некоторое несоответствие между ценностями, артикулированными и выраженными в словах, и ценностями, выражаемыми в практике, реальных отношениях, поведении и действии. Важной социальной ценностью является благополучие. Существуют ценности, связанные с общественным признанием и уважением. Система социальных ценностей закреплена в праве, традициях, нормах общежития и делового поведения. Общественные ценности направлены на то, чтобы задавать принципы стабильного существования общества, обеспечивать эффективность его жизнедеятельности.

Пересечение социальных и внутринаучных ценностей хорошо показано К. Поппером. Знаменитая идея демаркации – разделения науки и ненауки, проведенная им в эпистемологии, имела эффект, далеко выходящий за рамки сугубо научного познания. Возникла потребность в проведении демаркационной линии между двумя типами общества: открытого и закрытого, – понимая при этом, что они составляют ткань единого мирового исторического процесса развития.

Центральная в эпистемологии К. Поппера идея фальсификации, выступающая в роли критерия научности (то, что может быть опровержимо в принципе – научно, а то, что нет – догма), потребовала самокоррекции от общественного организма. Идея фальсификации, играющая огромную роль во всей современной философии науки, в приложении к социальному анализу задает весьма значимые ориентиры самокоррекции общественного целого, которые чрезвычайно актуальны применительно к реалиям жизни – в том числе, и современного российского общества. С точки зрения фальсификации политические деятели только и должны стремиться к тому, чтобы их проекты были как можно более детально проанализированы и представлены критическому опровержению. Вскрытые ошибки и просчеты повлекут за собой более жизнеспособные и адекватные объективным условиям социально-политические решения.

Перекрестный огонь критики, который сопровождает стремление ученого к научной истине, должен иметь место и в социальной жизни, по отношению к реальным событиям и

процессам. Все идеи, приобретающие популярность в социуме, должны быть подвергнуты рационально-критическому дискуссионному обсуждению. Некритическое принятие глобальных социальных идей может привести к катастрофическим последствиям. Критическое же обсуждение популярных идей, когда все разумное будет сохранено, а неразумное отброшено, позволит предложить иную социальную стратегию, включающую в себя ценности малых организационных преобразований. Таким образом, в понимании ценности критики как чрезвычайно влиятельной, если не сказать движущей, силы общественного развития, можно также усмотреть результат влияния Поппера-эпистемолога на Поппера – социального философа. Критика служит действенным инструментом изменения в сторону более рациональной и эффективной деятельности.

Социология знания особо подчеркивает связь всех форм знания с социальным бытием. Парадокс науки состоит в том, что она на протяжении всего своего развития заявляла о себе как о реальном основании общественного прогресса, способствующем благосостоянию человечества, и, в то же время, развитие науки и техники привело к последствиям, являющимся угрозой самому его существованию. К негативным последствиям приводят не только загрязнение окружающей среды и экспансия техногенного развития. Сам лавинообразный рост научной информации оказывается патогенным для человеческой психики фактором. Он приводит к явно энтропийным последствиям.

На современном этапе развития науки значительные изменения происходят в области хранения и получения информации, усложняется функционирование приборных комплексов и сложных саморазвивающихся человекообразных систем, в которые вовлечен сам человек. В связи с этим сама стратегия научного поиска должна быть построена с учетом императивов человеческого существования. На фоне широко распространенного признания дегуманизации современной науки особое значение и ценность приобретает аксиологически-дедуктивная система теоретического описания явлений и процессов, в которых присутствуют и учтены интересы и параметры человеческого существования.

Аксиологический подход к науке показывает, что она должна быть понята как интегральная составляющая современного социального развития. Аксиологичность научного познания признается его неотъемлемой чертой. Наука не должна быть подчинена как узкопрагматическим интересам, так и монополии военно-промышленного комплекса.

Система ценностей, процветающая в индустриальном обществе, подвергается сокрушительной критике. Человечество оказывается перед проблемой осознания своей беспомощности в контроле над все возрастающей технической мощностью современной цивилизации. Индустриальное общество создает атмосферу мегарисков, оно ориентировано на идеалы потребления, что заводит человечество в тупик. Однако пренебрежение духовными ценностями во имя материальных не способствует гармоничному развитию человека. Эта проблема поставлена в произведении американского философа, социолога и психоаналитика Эриха Фромма «Иметь или быть?». Наряду с этим, есть исследования Габриеля Марселя «Быть и иметь», Бальтазара Штеемина «Обладание и бытие», названия которых симптоматичны и нацеливают на сопоставление двух в принципе несоизмеримых миров ценностей: ценностей существования, связанных с абсолютной ценностью жизни, и потребительских ценностей, уводящих в дурную бесконечность.

На первый взгляд, альтернатива – бытие или обладание – противоречит здравому смыслу. Действительно, чтобы жить, необходимо есть, пить, обладать вещами и удовлетворять элементарные потребности. Но значит ли это, что основная ценность и смысл бытия – в обладании? Философы предостерегают: чем ничтожней твое бытие, чем меньше проявлений находит твоя действительная жизнь, тем большую значимость приобретает имущество, чужая, отчужденная жизнь и цель человека не обладать многим, а быть многим. В Евангелии от Луки сказано: «Что пользы человеку приобрести весь мир, а себя самого погубить, или повредить себе?»

Эрих Фромм как врач-психоаналитик, наблюдающий за большим миром, вынужден сделать вывод: «Обладание и бытие являются двумя основными способами существования че-

ловека, преобладание одного из которых определяет различия в индивидуальных характерах людей и типах социального характера» [10]. Ценности потребления влекут за собой ориентацию на достижение максимальной прибыли. В противовес этой ценностной системе, в общественной жизни существуют иные ценности гражданского общества, направленные на отстаивание свободы слова, принципиальной критики, справедливости, права на образование и профессиональное признание, ценности научной рациональности.

Литература

- 1 Кант И. Соч.: В 6 т. – М., 1963–1964. Т. 3. – С. 598; Т. 4. Ч. 1. – С. 250, 274.
- 2 Риккерт Г. Философия истории // Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. – М., 1998. – С. 202–203.
- 3 Вебер М. Критические исследования в области наук о культуре // Культурология. XX век: Онтология. – М., 1995. – С. 32.
- 4 Вебер М. Смысл «свободы от оценки» в социологической и экономической науке / Избр. произв. – М., 1990. – С. 570.
- 5 Лаудан Л. Наука и ценности // Современная философия науки. – М., 1996. – С. 339.
- 6 См., например: Лэйси Х. Свободна ли наука от ценностей // Ценности и научное понимание. – М., 2001.
- 7 Дильтей В. Воззрение на мир и исследование человека со времен Возрождения и Реформации. – М., 2000.
- 8 Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. – М., 1997.
- 9 Лэйси Х. Свободна ли наука от ценностей. Ценности и научное понимание. – М., 2001. – С. 39.
- 10 Фромм Э. Иметь или быть. – М., 1986. – С. 45.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Исследование этой проблемы, кажущейся, на первый взгляд, абстрактной, далекой от жизни, является исключительно важным – как в теоретико-концептуальном, так и в сугубо практическом плане. Осознание того, что благородная практическая жизнь может следовать только из благородных мотивов и целей и что последние должны быть выработаны на достаточно осознанном уровне, не следует воспринимать только как общеизвестное банальное положение, так как оно сплошь и рядом игнорируется. Это положение может иметь большое значение в исследованиях социально-гуманитарного направления.

Сложившаяся в истории общественной мысли, и, в особенности в концепции исторического материализма марксизма, и превратившаяся в менталитет повседневного мышления, традиция понимания мышления людей как только отражения так называемой объективной реальности, общественного бытия составляет колоссальную преграду раскрепощению и развитию социальной активности индивидов в нашем обществе. В наше время это особенно проявляется в социальной, гражданской апатичности большинства индивидов в Казахстане, привыкших за долгие столетия к навязанному им статусу объектов внешнего воздействия, к тому, что все вопросы решались где-то в высших по их понятию инстанциях.

Эти сложившиеся обстоятельства, воспринимаемые как объективная реальность, как бытие, разумеется, не придуманы только философами, далекими, как часто думают, от реальной жизни, а есть просто некритическая констатация отчуждения от самих индивидов того, что ими же создано за достаточно долгое время. Решение вопроса о том, что общественное бытие первично, т. е. что оно определяет наше мышление, по глубинному существу, есть признание человека рабом обстоятельств,

созданных людьми, и что история господства большевиков в СССР, ухватившихся особенно за эту сторону марксизма, является вернейшим свидетельством этого.

Авторы средоточие своей концепции видят в мысли о творчестве, которое они считают главной функцией человеческого мышления, а не отражения, как это было во многих философских системах и в советской философии, в особенности. Именно понимание творчества как сущностного назначения мышления, идеального в человеческой жизни единственно и может объяснить бытие человека в мире, его историю, его деятельность, а не отражение мышлением бытия вообще и общественного бытия, в частности. Такое понимание ставит на первый план ценностно-мотивационную сферу человеческого мышления, а познавательно-отражательную – на второй.

Авторы кладут в основу своей концепции идею творчества, а не отражения. Именно понимание сущностного назначения мышления, идеального в человеческой жизни как творчества, согласно его пониманию, единственно и может объяснять бытие человека в мире, его историю, его деятельность, а не отражение мышлением природного или общественного бытия. Творчество как по содержанию, так и по форме создает нечто новое, чего в действительности не было. И в этом – смысл жизни человека, его собственная объективная ценность в Мироздании.

Преобладающий ценностный статус познания – следствие развития науки, где познавательная деятельность вышла на первый план, в особенности в Новое время. А в познавательном процессе отражение субъекта действительно занимает первое место. Ведь в результате познания объект должен быть представлен в виде его адекватного идеального образа. Поэтому в такой духовной атмосфере все мышление представлялось только как отражение.

Но если то, что вносит творчество, уже имелось в действительности, включая и само мышление, то как это было бы творчеством? В том-то и дело, что творчество вносит в мир нечто, чего в нем ни в прошлом, ни в настоящем не было. А то, через что и в чем это новое воплотилось, в содержание этого нового не входит.

Человеческий индивид сам творит себя по определенной, выбранной им ценности, т. е. он творит себя, стремится формировать себя таким, каким стремится быть. Он создает свой определенный образ, пусть еще недостаточно ясный, но такой, каким он желает быть. Его бытие только после этого может складываться, осуществляться, говоря иначе, переходить из своего идеального в свое реальное бытие в его действиях, мышлении, предметных формах, межличностных отношениях.

Отсюда делаются выводы о необходимости гражданской субъектности, а также о новом, ином, чем прежде, характере диалектической теории.

Қазақстан Республикасы Білім және ғылым министрлігі
Ғылым комитетінің Философия, саясаттану және дінтану
институты туралы мәлімет

Институт 1999 жылдың ақпан айында 1958 жылы ашылған Философия және құқық институтының және 1991 жылғы Философия институтының негізінде құрылды. Ол 2012 жылдың мамыр айында ҚР Үкіметінің қаулысымен Философия, саясаттану және дінтану институты болып қайта аталды.

Институттың мемлекеттік ғылыми-зерттеу мекеме ретіндегі негізгі міндеттері қазіргі қазақстандық қоғамның зияткерлік және рухани-адамгершілік әлеуетін дамытуға бағытталған философиялық-дүниетанымдық, философиялық-әдіснамалық, саясаттанулық, дінтанулық және әлеуметтанулық зерттеулер жүргізу болып табылады.

Бүгінде Философия, саясаттану және дінтану институты жоғары кәсіби ғылыми-зерттеу орталығы болып табылады. Институт оның құрылымын айқындайтын үш басты бағыт бойынша жұмыс істейді: философия, саясаттану және дінтану. Онда ҚР ҰҒА 1 академигі, 2 корреспондент мүшесі, 21 ғылым докторы, 12 ғылым кандидаты, 3 PhD докторы, 13 PhD докторанты және 7 магистрант ғылыми-зерттеу жұмыстарымен айналысады. Олардың ішінде 5 PhD докторанты және 6 магистрант 2014 жылы «Ғылым Ордасының» базасында ҚР БҒМ ҒК ҒЗИ-нің әл-Фараби атындағы ҚазҰУ-мен бірігіп жүргізетін ғылым мен білімнің интеграциясы жобасы шеңберінде магистратура мен докторантураға оқуға түсті.

Институт 2012–2014 жылдарға арналған «Елдің зияткерлік әлеуеті» басым бағыты бойынша гранттық қаржыландыру шеңберінде 24 ғылыми-зерттеу жобасын орындайды, «Ғылыми қазына» салааралық ғылыми бағдарламасы аясында зерттеу жұмыстарын, 2013–2015 жылдарға арналған «Қазақстан-2050» Стратегиясын ғылыми ілеспелеу бойынша Тақырыптық жоспар аясында зерттеулер жүргізеді.

Институт қызметкерлері саясат, ғылым, білім беру, мәдениет, дін, қазақ және әлемдік философия мәселелері бойынша монографиялар мен ғылыми мақалалар жариялайды. Институт қызметкерлерінің ғылыми жарияланымдары таяу және алыс шетелдердің ғылыми рейтингтік басылымдарында сұранысқа ие.

Институт «Мәдени мұра» бағдарламасының шеңберінде «Шығыс Аристотелі» – әл-Фарабидің шығармалар жинағын (10 том), «Әлемдік философиялық мұраны» (20 том), «Қазақ халқының философиялық мұрасын» (20 том) шығарды.

Институт ҚР БҒМ Білім және ғылым саласындағы бақылау комитеті ұсынған екі журнал шығарады: «Адам әлемі» (1999 жылдан бері) және «Әл-Фараби» (2003 жылдан бері). Қазақ, орыс және ағылшын тілдеріндегі Институттың өз сайты бар.

Институт үнемі халықаралық ғылыми конференциялар, дөңгелек үстелдер, семинарлар, пікірталас алаңдарын өткізіп тұрады. Бұл іс-шараларға қазақстандық және шетелдік ғалымдар қатысады. Институт Ресейдің, Беларусьтің, Әзірбайжанның, Қырғызстанның, Қытайдың, Германияның, АҚШ-ң, Түркияның, Иранның, Өзбекстанның, Тәжікстанның және басқа да елдердің ғылыми-зерттеу орталықтарымен тығыз ынтымақтастық орнатқан.

Философия, саясаттану және дінтану институтының базасында әл-Фараби атындағы ҚазҰУ, Абай атындағы ҚазҰПУ, Абылай хан атындағы ҚазХҚжӘТУ, ХБА және т.б. жетекші қазақстандық жоғары оқу орындарының магистранттары мен PhD докторанттары тағылымдама мен зерттеу тәжірибесін өткізеді.

Институтта қызметкерлердің кәсіби және ғылыми тұрғыда өсуі үшін барлық қажетті жағдайлар жасалған.

Философия, саясаттану және дінтану институты туралы анағұрлым кең ақпаратты мына мекен-жайдан алуға болады:

Қазақстан Республикасы, 050010, Алматы,
Құрманғазы көшесі, 29 (3 қабат)
Тел.: +7 (727) 272-59-10
Факс: +7 (727) 272-59-10
E-mail: iph@iph.kz
<http://www.iph.kz>

**Информация об Институте философии,
политологии и религиоведения Комитета науки
Министерства образования и науки Республики Казахстан**

Институт был образован в феврале 1999 г. на базе созданного в 1958 г. Института философии и права, преобразованного в 1991 г. в Институт философии. В мае 2012 г. постановлением Правительства он был переименован в Институт философии, политологии и религиоведения.

Основной задачей Института как государственного научно-исследовательского учреждения является проведение философско-мировоззренческих, философско-методологических, политологических, религиоведческих и социологических исследований, направленных на развитие интеллектуального и духовно-нравственного потенциала современного казахстанского общества.

Сегодня Институт философии, политологии и религиоведения является высокопрофессиональным научно-исследовательским центром. Институт работает по трем ключевым направлениям, определяющим его структуру: философия, политология и религиоведение. Здесь проводят научные исследования 1 академик, 2 члена-корреспондента НАН РК, 21 доктор и 12 кандидатов наук, 3 доктора PhD, 13 докторантов PhD и 7 магистрантов. Из них 5 докторантов PhD и 6 магистрантов в 2014 г. поступили в магистратуру и докторантуру PhD НИИ КН МОН РК совместно с КазНУ им. аль-Фараби на базе «Ғылым ордасы» в рамках проекта интеграции науки и образования.

В Институте на 2012–2014 годы по приоритету «Интеллектуальный потенциал страны» выполняется 24 НИПа в рамках грантового финансирования, ведется работа в рамках междисциплинарной научной программы «Ғылыми қазына», проводятся исследования в рамках Тематического плана по научному сопровождению Стратегии «Казахстан-2050» на 2013–2015 годы.

Сотрудниками издаются монографии и научные статьи по вопросам политики, науки, образования, культуры, религии, казахской и мировой философии. Научные публикации сотрудников Института востребованы в научных рейтинговых изданиях ближнего и дальнего зарубежья.

В рамках программы «Культурное наследие» Институтом изданы собрание сочинений «Аристотеля Востока» – аль-Фараби (10 томов), «Мировое философское наследие» (20 томов), а также «Философское наследие казахского народа» (20 томов).

Издаются два журнала: «Адам әлемі» (с 1999 г.) и «Аль-Фараби» (с 2003 г.), рекомендованных Комитетом по контролю в сфере образования и науки МОН РК. Институт располагает собственным сайтом на трех языках: казахском, русском и английском.

Институт регулярно проводит международные научные конференции, «круглые столы», семинары, дискуссионные «площадки», в которых принимают участие казахстанские и зарубежные ученые. Институт тесно сотрудничает с крупнейшими научно-исследовательскими центрами России, Белоруссии, Азербайджана, Кыргызстана, Китая, Германии, США, Турции, Ирана, Узбекистана, Таджикистана и других стран.

На базе Института философии, политологии и религиоведения проходят стажировку и исследовательскую практику магистранты и докторанты PhD ведущих казахстанских высших учебных заведений, таких, как КазНУ им. аль-Фараби, КазНПУ им. Абая, КазУМОиМЯ им. Абылай хана, МАБ и др.

В Институте созданы все необходимые условия для профессиональной работы и научного роста сотрудников.

Более подробную информацию об Институте философии, политологии и религиоведения можно получить по адресу:

Республика Казахстан, 050010
Алматы, ул. Курмангазы, 29 (3 этаж)
Тел.: +7 (727) 272-59-10
Факс: +7 (727) 272-59-10
E-mail: iph@iph.kz
<http://www.iph.kz>

Information about the Institute of Philosophy, Political Science and Religion Studies of Science Committee of the Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan

The Institute was established in February 1999 on the base of established in 1958 the Institute for Philosophy and Law, and the Institute for Philosophy in 1991. By the Decree of Kazakhstan Government in 31 May, 2012, Institute was renamed to Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies.

The main objectives of the Institute as a public research institution are conducting of philosophical world outlook, philosophical-methodological, political studies, religion studies and sociological studies aimed at social-cultural and social-political development and strengthening the independence of Republic of Kazakhstan, development its intellectual and spiritual-moral potential.

Institute of Philosophy, Political Science and Religion Studies is a highly skilled scientific research center. Institute has a three key directions that define its structure: philosophy, political science and religion studies. Currently, scientific research works is conducted by 1 academician, 2 correspondent member of the National Academy of Science of RK, 21 doctors of science, 12 candidates of science, 3 PhD doctor in Political Science, 13 PhD students and 7 Master students. In 2014 5 PhD students and 6 Master's students enrolled in master's and doctoral PhD training programs of SRI SC MES RK in cooperation with the al-Farabi Kazakh National University on the basis of the «Gylym Ordasy» within the frameworks of science and education integration project. 24 scientific-research projects within the framework of grant financing for 2012–2014 years on priority of «Intellectual potential of the country» are being conducted, also the works within the framework of interdisciplinary scientific research program «Gylymi kazyna» are being carried out in the Thematic Plan on scientific support of the Strategy «Kazakhstan-2050» for 2013–2015.

Institute employees publish the monographies and articles on important issues of politics, science, education, religion, culture, Kazakh and world philosophy, etc. The quality of scientific publications of the Institute is determined by the demand for scientific articles in rating' journals of near and far abroad.

Under the «Cultural Heritage» State Program ten-volume collection of works called «Aristotle of the East» – al-Farabi, twenty volumes «World philosophical heritage», twenty volumes «The Philosophical Heritage of the Kazakh nation», and other books were published by the Institute.

Institute publishes two magazines: «Adam alemi» and «Al-Farabi» recommended by the Committee for Control of Education and Science of RK

that been published since 1999 and 2003. The Institute has its own website in three languages: Kazakh, Russian and English.

Institute of Philosophy, Political Science and Religion Studies science regularly organizes international scientific conferences, seminars, «round tables», where not only leading Kazakhstani political scientists and philosophers, but also many scientists from foreign countries are participants. Institute has cooperation with scientific-research centers of Russia, China, Germany, the USA, Turkey, France, the Great Britain, Iran, Azerbaijan, Uzbekistan, Tajikistan, Kyrgyzstan, Belarus and others.

Undergraduate Master's degree and Doctorate students from leading Kazakh universities, such Al-Farabi KazNU, Abai KazNPU, Abylaikhan KazUIR&WL, IAB and others are conducting their research work and are trained at the Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies.

The Institute has created all necessary conditions for professional and scientific development of employees.

More detailed information about the Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies can be found at:

Kurmangazy Street, 29 (3rd floor)
Almaty, 050010, Republic of Kazakhstan
Phone: +7 (727) 272-59-10
Fax: +7 (727) 272-59-10
E-mail: iph@iph.kz

М А З М Ұ Н Ы

МЕМЛЕКЕТ, ОНЫҢ БАСҚАРУ ФОРМАЛАРЫ.....3

МЫШЛЕНИЕ КАК ТВОРЧЕСТВО.....113

Ескертпе

Ғылыми басылым

МЕМЛЕКЕТ, ОНЫҢ БАСҚАРУ ФОРМАЛАРЫ



МЫШЛЕНИЕ КАК ТВОРЧЕСТВО

Редакторлар: *Е.Н. Дремкова, Ж.Б. Ошақбаева*

Компьютерлік дизайн жасаған және беттеген *Л.Н. Тоқтарбекова*

Басуға 7.11.2014. Пішімі 70/100¹/₁₆
Шартты баспа табағы 14 б.т. Офсеттік басылым.
Таралымы 500 дана.

«ИП Волков А.И.» баспасында басылды.
Райымбек даңғ., 212/1, оф. 319. Тел.: 330-03-12, 330-03-13