

Б. Аташ¹, Ә. Құранбек^{1*},
Ч. Сааданбекова², Н. Кулумжанов³

¹Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Алматы, Қазақстан

²Жүсіп Баласағұн атындағы Қырғыз ұлттық университеті, Бішкек, Қырғызстан

³К. Сағадиев атындағы Халықаралық бизнес университеті, Алматы, Қазақстан

*e-mail: akuranbek@gmail.com

ШАМАНДЫҚТАҒЫ ТРАНСЦЕНДЕНТТИ-ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬДІ ОНТОЛОГИЯ МЕТАФИЗИКАСЫ ЖӘНЕ ДЕМЕТАФИЗИКАЛАНДЫРУ МЕН СЦИЕНТИЗАЦИЯЛАУ БАҒДАРЛАРЫ

Мақалада қарастырылатын шаманизм құбылысының метафизикалық мәселелері – көне түркілік руханият коды мен синкреттік дүниетаным бастауларын этнографиялық қана емес, философиялық тұрғыдан талдауды керек ететіндігінен туындап жатыр. Бақсылықтағы мистика мен метафизикалық түсініктердің көріністерін тұтас дүниетаным ретінде саралау негізге алынды да, оны ерекше онтология ретінде ұсынудың маңызды екені пайымдалды. Бұл тұста, трансцендентті-трансцендентал онтология бақсылардың жеке дүниетанымын түсіндіру үшін қолданылады немесе оны еуроцентристік тұрғыдан «Трансцендентті-трансцендентал онтология» ретінде қарастыру парадигмасы арқылы мүмкін болатын тұстары да бар. И. Канттың таным теориясына сүйенсек, трансценденция – бұл құбылыстың танылмайтын тұстарына негізделсе, трансценденталділік – философиялық және ғылыми тұрғыдан талдауға мүмкіндіктер ашады. Өйткені бақсының әрекеті таза эмпирикалық және апостериорлы болып келеді. Бақсының дүниетанымындағы метафизиканы түсіндіруде «әлемдік ерік» тұжырымдамасының «ерікке» байланысты – А. Шопенгауэр ұсынған танымдық процедуралары пайдаланылды. Шаман әлемдік ерік аясында өзінің басқаша болмысын түйсінетіндігінің метафизикалық дискурсын ұсынуға да болады. Дегенмен оны деметафизикаландыру мен демистификациялау ғылыми негіздемелерге сүйенуді керек етеді. Сондықтан шамандықтың қам жасауы (камлание) мен басқа да сакрал әрекеттерін ғылыми жаратылыстанулық тұрғыдан дәйектеудің негізгі бағдарларын гипотетикалық түрде пайымдау да оның мәнін аша түсудің маңызды қырларының бірі. Ол қазіргі заманғы кванттық, бейсызықтық физиканың – Эйнштейн-Подольский-Розен парадоксімен, вакуум және «сана өрісі» тұжырымдамалары бойынша салыстырылып, К.Г. Юнгтің архетиптер түсінігімен де байланысты жақтары бар екені туралы тұжырым жасалды. Нәтижесінде, шамандықтың құр мистика ретінде емес, эзотериялық білімдердің де маңызды бөлігі мен өмірлік тәжірибедегі игілікті жақтары бар екені туралы қорытындылар шығарылды.

Түйін сөздер: бақсы, онтология, медитация, метафизика, ерік, ғылымилық

B. Atash¹, A. Kuranbek^{1*}, Ch. Saadanbekova², N. Kulumzhanov³

¹Al-Farabi Kazakh National University, Almaty, Kazakhstan

²Jusup Balasagyn Kyrgyz National University, Bishkek, Kyrgyzstan

³Kenzhegali Sagadiev University of International Business, Almaty, Kazakhstan

*e-mail: akuranbek@gmail.com

Shamanism transcendent and transcendental metaphysics ontology, scientization and demetaphysics

The metaphysical issues of Shamanism discussed in the article arise from the need to analyze the codes of ancient Turkic spirituality and the origins of its syncretic worldview not only ethnographically but also philosophically. The mystical and metaphysical elements of shamanic practice are examined as a holistic worldview, and it is argued that presenting them as a unique ontology is of significant importance. In this context, the concept of a transcendental–transcendent ontology is applied to interpret the individual worldview of shamans, while also acknowledging the possibility of framing it through a Eurocentric paradigm of “transcendental–transcendent ontology.” Based on Immanuel Kant’s theory of knowledge, transcendence pertains to aspects of phenomena that are unknowable, whereas the transcendental allows for philosophical and scientific analysis. This distinction is relevant because the shaman’s actions are purely empirical and a posteriori. In explaining the metaphysical dimension

of the Shaman's worldview, Arthur Schopenhauer's cognitive approach to the concept of "world will" is employed, particularly in relation to "will." It is proposed that within the scope of the world will, the Shaman experiences a different mode of being, thus forming a metaphysical discourse. However, demystifying and demetaphysicalizing this phenomenon requires a scientifically grounded approach. Therefore, the hypothesis-based philosophical reasoning of shamanic rituals such as Kamlanie (sacred invocation) and other sacral practices from the standpoint of the natural sciences becomes one of the essential aspects in uncovering their true meaning. This also opens up comparisons with contemporary quantum and nonlinear physics, such as the Einstein-Podolsky-Rosen paradox, vacuum theories, and the "field of consciousness" concept, and is further linked to C.G. Jung's theory of archetypes. As a result, the study concludes that Shamanism should not be seen merely as mysticism, but as an essential part of esoteric knowledge with beneficial aspects for human life experience.

Keywords: Shaman, Ontology, Meditation, Metaphysics, Will, Scientific

Б. Аташ¹, А. Куранбек^{1*}, Ч. Сааданбекова², Н. Кулумжанов³

¹ Казахский национальный университет имени аль-Фараби, Алматы, Казахстан

² Кыргызский национальный университет имени Жусупа Баласагына, Бишкек, Кыргызстан

³ Университет международного бизнеса имени Кенжегали Сагадиева, Алматы, Казахстан
*e-mail: akuranbek@gmail.com

Метафизическая трансцендентно-трансцендентальная онтология, сциентизация и деметафизикация шаманизма

Метафизические аспекты шаманизма, рассматриваемые в статье, вытекают из необходимости анализа кодов древнетюркской духовности и истоков синкретического мировоззрения не только с этнографической, но и с философской точки зрения. Мистические и метафизические элементы шаманской практики рассматриваются как целостное мировоззрение, и подчёркивается важность представления их в виде особой онтологии. В этом контексте используется понятие трансцендентно-трансцендентальной онтологии для интерпретации индивидуального мировоззрения шаманов, при этом учитывается возможность анализа шаманизма через евроцентрическую парадигму «трансцендентно-трансцендентальной онтологии». Согласно теории познания И. Канта, трансценденция связана с непознаваемыми сторонами явлений, в то время как трансцендентальность открывает возможности философского и научного анализа. Это особенно важно, поскольку действия шамана являются чисто эмпирическими и апостериорными. Для объяснения метафизики шаманского мировоззрения используются гносеологические подходы А. Шопенгауэра, в частности его концепция «мировой воли» в связи с понятием «воли». Предполагается, что в рамках мировой воли шаман переживает иную форму бытия, что позволяет говорить о наличии особого метафизического дискурса. Однако для деметафизикализации и демистификации данного феномена необходимо опираться на научные основания. В связи с этим важным аспектом раскрытия сути шаманизма становится гипотетическое философское осмысление обрядов, таких как камлание, и других сакральных практик с точки зрения естественных наук. Это также позволяет провести параллели с современными представлениями квантовой и нелинейной физики, такими как парадокс Эйнштейна-Подольского-Розена, теория вакуума и концепция «поля сознания», а также установить связь с теорией архетипов К.Г. Юнга. В итоге делается вывод о том, что шаманизм следует рассматривать не просто как мистику, но как важную часть эзотерического знания, имеющую практическое значение для человеческой жизненной практики.

Ключевые слова: шаман, онтология, медитация, метафизика, воля, научность

Кіріспе

Бүгінгі таңдағы түркі руханиятына тереңдей ену мен оны қайта сараптау өз кезегінде байырғы түпбастау сенімдері мен оның арғытектік негіздерін ғылыми-теориялық тұрғыдан сараптауды да қажет етеді. Өткен тарихымызды тану байырғы түркілік дәуірдің шынайы болмысын саралаумен байланысып жатқандықтан, олардың діни сенімдік өмір салтын таразылауға қатысты болғандықтан, осы мәселелер арнасында кейінгі жылдары байыпты

зерделеу қолға алынып, тәңіршілдік және оның құрамдас бөлігі болып есептелетін ата-баба аруағына табыну, Ұмай анаға бас ию, шамандық сенім т.б. тиянақты зерттеулер аясынан табылып келеді. Берісі түрік-қазақ халқының, әрісі, көне түркі тайпалық одақтарының қастерлі нанымдары болып келген және ұзақ жылдар бойы сақталған, ғасырлар бойы әлемнің бірнеше халықтарының руханияттық сұраныстарын қанағаттандырған шамандық сенім өзінің астарлы мағынасын әлі

де толықтай аша алмай келеді. Ол дүниежүзілік ғалымдар дискурсы мен зерттеулерінде дін философиясы, тарихи негіздері, педагогикасы мен психологиясы тұрғысынан белгілі бір нәтижелерге қол жеткізіп келеді. Дегенмен қазақстандық ғалымдардың зерттеу аймақтарында, әсіресе, философиясын тану бойынша іргелі зерттеулер қарастырылмаған. Осыған байланысты шамандық философиясын ғылыми-теориялық тұрғыдан зерделеу мен пайымдау бүгінгі ғылыми таным бағдарының маңызды мәселелерінің бірі деп бағамдай аламыз. Осы орайда отандық ғалымдырымыздың бақсылық хақындағы тарихи, фольклорлық, этнографиялық, психологиялық зерттеулеріне және әлемдік философиядағы шамандық туралы пайымдауларға сүйенеміз. Біз бұл тұста, шамандықтың этнографиясы мен биографиясы туралы емес, сол «этнографиясының-биографиясының философиясы» туралы зерделейтін боламыз. Нақтырақ айтқанда, бақсылық туралы жинақталған этнографиялық материалдарды негізге аламыз, бірақ ол материалдарды толықтырумен, этнографиялық-тарихи тұрғыдан талдаумен шұғылданбаймыз, тек таза философиялық талдаулар жасайтын боламыз.

Дегенмен шамандық философиясын зерттеудің өзіндік қиыншылықтары мен түйткілді тұстары да жоқ емес. Біріншіден, шамандық тек қана қазақ немесе түрік топырағына ғана тән емес, әлемнің көптеген халқының ортақ байырғы сенімдердің бірі. Сондықтан біз тек түрік-қазақ сахарасындағы бақсылық дүниетанымды зерттеуді қолға аламыз. Екіншіден, ол рационал байыптауға келе бермейтін тылсым мәнді мистицизммен үштасып жатыр және синкретті болып келеді. Осы орайда, біз оның кейбір мистикалық қырларын рационалдандыра отырып, кей жағдайда, көңіл-сезімнің көркемдік стилін де қолдануымыз әбден мүмкін. Үшіншіден, оның ортақ бір сүйенетін жазба рухани көздері жоқ. Шындығында, құбылыс бар және ол реал көрініс тапқан. Сондықтан шамандық мифологиялар мен өкілдерінің болмысының өзі біз үшін құнды мағлұматтар бере алады. Төртінші түйткіл мынадай: кейінгі жылдардағы кейбір исламдық дінтанушылар мен кей психолог ғалымдар шамандықты тек қана жағымсыз мәнде таниды және бұл құбылыстың астарларына тереңдей алмайды. Бірақ мәселе, кез келген нәрсенің, не

құбылыстың «өзі-үшін маңыздылығынан» гөрі, адамзат қоғамы үшін қаншалықты дәрежеде маңызды, тиімді болғандығының прагматистік тұрғыдан құнды екеніне қатысты болып отыр. Егер шамандық тиімсіз, не жалған, адамзатты адастыратын болса, ол сан мыңдаған жылдар бойы сақталып, дамып, өзге аймақтарға таралмас та еді.

Ғылыми зерттеу әдіснамасы

Постпозитивистік тұрғыдан ғылыми емес білімдерді дискриминацияламау бағдары, метафизикаландыру-деметафизикаландыру тәсілдері, феноменология мен психоанализ және трансперсонал психология әдістері мен жаратылстану ғылымдарының бейсызықтық, кванттық физиканың теориялық тұжырымдамалары қолданылды.

Талқылаулар мен әдебиеттерге шолулар

XXI ғасырда шамандық дүниетаным, шамандық өнер, шамандық сенім туралы зерттеулер орнықты жүргізілгенмен, олардың біршама бөлігі оны этнографиялық-этнологиялық, мәдениеттанулық, тарихи тұрғыдан саралауға баса назар аударды, ал оның метафизикасы, онтологиясы, транценденциясы бойынша зерделеушілердің салыстырмалы түрде үлес салмағы да аз еді. Дегенмен шамандықтың діни-мистикалық және өзіндік әлеміне үңілуге деген бетбұрыс бағдарлары бар. Мәселен, Ю. Барттың «Магические практики шаманизма» (2008), В.Н. Басиловтың «Избранники духов» (1984), А. Кардектің «Книга духов» (1993), В. Козлов пен О. Карамышевтің «Онтология шаманизма» (2012), «Шаманизм: онтология, психология, психотехника» (2011), П. Берсеневтің «Священный космос шаманов. Архаическое сознание, мировоззрение шаманизма, традиционное врачевание и растения-учителя» (2014), «Шаманизм в Новом Свете» (2015), С.Б. Болхосоевтың «Избранничество: феномен шаманской наследственности удха у предбайкальских бурят» (2016), А.А. Бурыкиннің «Шаманы: Те, кому служат духи», И.Н. Гемуевтің «Мировоззрение манси» (1990), Ю. Земуннің «Мир глазами иного. Современное шаманское знание» (2008) т.б. еңбектерді атап өтуімізге болады. Дегенмен бұл еңбектерде шамандық рух пен

тылсымдық дүниесінің мистикасын таразылауға назар аударған, бірақ онтологиясындағы трансценденттілік пен трансценденциялық мәселесін талқылаумен шұғылданбаған.

Шамандықтың психологиясына тереңірек үңіліп, оны феноменологиялық және психоаналитикалық тұрғыдан зерделеп, трансперсонал психологияның, сананың өзгерген қалпының, конструктивизмнің негізгі объектісіне айналдырып алған зерттеушілер шамандықты деметафизикаландыруға, демистификациялауға, демифологизациялауға қарай бет бұрды. Шамандық, алдымен, мистика емес, ол адамның табиғи қалпы мен сананың өзінің табиғи қабілеті, ал оның сакральділігі мен магиясы, сайып келгенде, адамның өз өмірін өзі жасайтын практикасына айналады немесе айналдыруға болады деп түсіндіретін психотехникаларды да құрылымдауға бет бұрды. А. Виллолдо мен Э. Ендерсонның «Четыре направления – Четыре ветра» (1996) және «Мечтайте смело. Шаманский метод превращения мечты в реальность» (2010), «Мудрость шаманов для превращения мечты в поступок» (2013), Е.В. Намның «Шаманизм: религия или комплекс психотехнического опыта» (2013), С. Гроффтың «За пределами мозга: рождение, смерть и трансценденция в психотерапии» (1994), «Космическая игра: исследование рубежей человеческого сознания» (1977), «Надличностное видение. Целительные возможности необычных состояний» атты т.б. зерттеулермен танысуымызға да болады. Мұндай үдерістерге қазіргі таңда батыстық зерттеушілер де назар аудара келе, психиканың тек қана бейсана-сана құрылымы емес, «үстем сана» құрылымы бар екендігін және оны интеграциялық эпистемология аясында қарастыру керектігін атап өтушілер де бар: К.Э. Уилбердің «Интегральное видение» (2009), «Интегральная психология. Сознание, Дух, Психология, Терапия» (2004) еңбектері т.б.

Шаманизмдегі халықтық медицинаның технологиясына баса назар аударып, оларға тәжірибелер жасап, мистикасыздандыру мен десакралдандыру үлгілері бойынша тәжірибелер жасап, прагматистік тұрғыдан «шамандардың терапия мен медицинада қаншалықты игілікті жақтары бар» деген сауалдарға жауап іздей келе, олардың діни сенімдік тәжірибелерінің астарындағы өмірмәнділік таза априорийлерді көрсетуге қарай бет бұрды. Осы мәселеге байланысты: А. Вольфенің «Шаманизм:

Шаманское целительство; Исследуйте иные миры: Предсказания: Измененные состояния сознания» (2005), Г. Вудтің «Мистический опыт экстаза. Шаманские практики народов мира», Ю. Захаровтың «Система шамана-целителя» (1998), Д. Ильиннің «Шаманские жезлы. Уникальные практики современного шамана» (2010) т.б. еңбектерін атап өтуімізге болады.

Бақсы «онтологиясының онтологиясы» және оның трансцендентальді-трансценденттілігі

Бақсының дүниетанымын зерделеуде біз бағамдап отырған «трансцендентті-трансцендентал онтология» негізінен, әсіресе, И. Канттың трансценденция мен трансценденталділік түсініктері бойынша саралауымызға болады. Мәселен, постмодернистерді түсіндірушілердің кейбірі трансценденталділікті тек теориялық деген түсінікпен алмастырып қолданады, ол тәжірибеге, эмпирикаға, априорлылыққа өте алады, ал трансценденция көп жағдайда абсолютті танылмайтындыққа келіп тіреледі. Міне, осы тұста, бақсының дүниетанымы біздің тарқатып түсіндіруіміз бойынша – «трансценденциялық», ал әлі ашылмаған қырлары бойынша – «трансценденттік» деп бағалай аламыз. Сондықтан бақсының әлемді өздігінше түйсінуінің феноменологиясы – оның өз болмысын емес, әлем болмысын, оның өзіндік үдерістерін конструкциялауына алып келеді де, ол тек сол «бақсының болмыс туралы ілімі» (шындығында басқа бір болмыс туралы түсінігі) іспеттес болып көрініс табады. Өйткені ол жалпы бақсыларға, әлемдегі шамандарға да белгілі бір айырмашылықтарына қарамастан, қандай-да бір ортақтық бар тән құбылыс тәрізді. Оны «бақсылардың онтологиясы» деп екі қырынан бағдаралауға болады: «бақсының өзіндік тұлғалық болмысы мен табиғаты» және «бақсының әлем туралы пайымы».

Философияның мыңдаған жылдық тарихи дамуындағы негізгі мәселелер XIX ғасырда позитивизм ағымынан бастау алып, ол постмодернизмен жалғасын тауып терістелуге қарай бет түзеп қана қойған жоқ, кейбір көзқарастар бойынша әлдеқандай бір «метафизикалық» (мета-физикалық емес) болып табылатындай жағымсыз мәнге де ие бола бастады. Бірақ философия одан түбегейлі бас тартқан жоқ, кейбір лингвистикалық философия өкілдері, бейсызықтық-кванттық физикамен шұғылданушылар т.б. метафизикалық ұғымдарды

деметафизикаландырды немесе оларды жаңаша құрылымдады. Қазіргі таңда да метафизикалық ұғымдар эпистемологиялық ақиқаттар емес, түсіндіру үшін қажетті концептілер ретінде де қолданылады. Сондықтан да бақсының онтологиясын түсіндіру үшін метафизиканы қолдану немесе метафизикалық тұрғыдан келу белгілі бір деңгейде оның ақиқатығын дәйектеу үшін емес (мүмкін дәйектеу үшін де), оның сакралділігін, эзотериясын, мистикасын, діни астарларын түсіндіру үшін қажетті инструменттер деп те қабылдауымызға болады. Сонымен қатар бұл тұста, біз шаманның өзге әлемін гипостазирлеп немесе объективті рух түрінде шынайылындырып отырған жоқпыз, керісінше, гипостазирлеу үлгісін қолдана отырып, талдауды негізге алып отырмыз.

Шаманның болмыс туралы түсінігінің, яғни, онтостық пайымдауларының мистификациялық қырларын метафизикалық тұрғыдан таразылауымызға болады: а) бақсының ішкі дүниесіндегі өзге-әлемі шынайы әлемдік құбылыстарға да «өзгерістер енгізе алатын», қажет кезінде табиғи заңдылықтарды да өз ыңғайына сәйкестендіре алатындай деңгейде адам табиғатының мүмкіндіктерінің шеңберлерін бұзуға да ұмтылады. Мәселен, оны йога өнеріндегі жаттығулардағы адамның физиологиялық мүмкіндіктер арнасын одан әрі кеңейте алатын құбылыстардан да байқауға болады; ә) ол – өзі-өзіне тағайындаған абсолют еркіндік дүниесі арқылы қалыпты дүние мен өзге болмысқа оңай ауыса да алады; б) ол өзі өмір сүретін қоғамда тумысынан-қандық ерекше қабілетке ие болған танымал жэан иесі. Мәселен, шамандықты зерттеушілердің бірі – С. Айлетт тұжырымдағандай шаманның әлеміндегі сыртқы дүние, оның өзінің ішкі әлемінде трансформациялық түрде сыйғыздырылады (Айлетт, 2004: 52-88). Мәселен, бақсының пайымдауында оның ішкі қобалжулары мен көңіл-күйіндегі өзгерістер – шынайы «Бар» болып табылатын тіршілік иелеріне айналады: жын, пері т.б. Сонымен қатар керісінше табиғаттағы объектив құбылыстар (мәселен, жел тұру, жаңбыр жауу т.б.) сол бақсының ырқына бағындырылады, оларды тежейді немесе «өзгерте алады».

Бұл ахуалды былайша нақтырақ, қарапайымдандырып түсіндіруімізге болады: мәселен, ауырған адам, ол сол ауырған адамның өзі емес, оның тәніне еніп кеткен бөгде элементтердің ықпалынан болатын құбылыс,

кей сәттерде әлдеқандай бір зиянкес тіршілік иелері, оны басқа бір тіршілік иелеріне аудару, көшіру керек. Демек, ауру – адамдағы ауру сол субъектіде емес, ол «әлдеқандай бір реал өмір сүретін зиянкес объектілерге» қатысты, демек, сол объектілерді «жою» керек болып түсініледі. Тіпті, адамның кей кездегі жағымсыз мінез-құлқы да сол адамның жеке психикалық, субъектив қасиеті емес, ол да объективті зиянкестерден құралуы ықтимал. «Кейбір ауруларға түр кейіп береді, мысалы шешекті мейірімсіз де, жексұрын кемпір ғып бейнелейді», – деп шамандық дүниетанымды зерделеген Шоқан Уәлихановтың пікірі де осыған саяды (Валиханов, 1984: 44-56).

Яғни, шаман кеңістігінде объективтілік пен субъективтіліктің ара жігі толық дихотомияланбайды, олар – тұтас біріккен құбылыстар болып түйсініледі. Толығырақ түсіну үшін оның басқа, өзге трансцендентті әлемін былайша үлгілеуімізге де болады: ол әлем – континуумсыз немесе кеңістік пен уақыттың объектив заңдылықтарына кейде бағынбайды, яғни, осы дүниемен қатар тұратын (оны көп өлшемді кеңістік ретінде елестетуге де болады) әлдеқандай бір тылсымдық. Ол көп жағдайда бұрынғы қайтыс болған ата-бабалардың жаны мекендейтін мистикалық трансценденциялық: рухтық-аруақтық «о дүние» әлемі. Ол дүниедегі тіршілік иелерінің өзі екі масштабта: ата-бабалардың рухы және айқынсыздау болып түсінілетін адамға зиян тигізуші-пайда келтіруші тіршілік иелері. Бірақ екеуінің кездесуі немесе бір-бірімен күресуі туралы айтылмайды. Сонымен қатар кейбір зиянкестерді бақсы өзіне бағындырып та ала алады, ал кейде, олар бағынбай да кетеді, демек, бақсы мен бақсы еместердің танымында айтарлықтай айырмашылықтар бар. Бақсы дүниетанымы үшін «бұрынғы» және «қазіргі» деген өлшемдер қатаң дихотомияланбаған, сондықтан, ол – өткен әлеммен тығыз байланыс орнатуға тағайындалған, әсіресе, өзінің аруағы арқылы ата-баба рухымен тілдесе отырып, олардан медет сұрайды. Осы ата-баба рухы, өзінің жақтас жын-перілері мен өзінің рухы түбірлестік бірінғай бір ықпалды бағытқа келіп тоғыстырылады.

Бақсының трансцендентті әлемін біз тек қана гипотетикалық тұрғыдан материалдандырып барып моделдей аламыз және оны бейболмыстық-өзге болмыстық әлем деген ұстаныммен түсіндіре аламыз. Біздің пікірімізше, бақсының

өзге дүниесіндегі зиянкестермен тайталасуын мүмкіндік келгенше былайша тарқата аламыз: ең негізгі қарсыластары – априорлы түйсінілетін жындар, ал оның жақтастары немесе «қызметшілері» – «қолға үйретілген» деп айтуға болатындай жын-перілер, ата-бабаның рухы (аруағы), сол аруақтармен тұтастандырылған жеке өзінің аруағы. Ол бақсыда қажетті құрал-жабдықтары, қобызы немесе даңғарасы, арнайы киімі, кейде халықтық медицинадағы дәрілер (шөптер, сусындар) т.б. арқылы тұтастанады. Л.А. Котлобай дәйектегендей, шамандықтың өзі тұтас мәдени-әлеуметтік феномен болып табылады (Котлобай, 1995: 3-25).

Бұл түсіндірмелер шаманның өзге болмыс әлемі, ал бейболмысқа өтуі – оның өзін жоғалтуы (бір сәтке). Бақсының қам жасау (кейде, «зікір салу» деп те аталады) үдерісі кезіндегі өз тәнін өзі жоғалту құбылысын былайша таразылауымызға болады: ол бір сәтке өзін Бейболмысқа (Бейболмыс әлеміне) алып баратын және одан қайтып оралатын тылсым құбылысты елестеді. Демек, бақсы болмыс пен Бейболмысқа өзінің рухын еркін тасымалдай алатын жан иесі. «Бейболмыста болу» жазықтығында ол – сыртқы дүниемен байланысын үзіп, әлеуметтік өмірден ажырап, өзінің рухын Бейболмысқа алып барады, немесе, қазіргі медициналық тілмен айтқанда, «клиникалық өлім» жағдайына ұқсас кеңістікке өз ырқымен шыға алады. Оны бақсының «есінен танып қалу» құбылысымен түсіндіруге де болады. Демек, Бейболмыс – бақсының еркін өтпелі «жазықтығы», өзін-өзі «аэкзистенциал жоғалтуда» алып баратын «аймағы» іспеттес. Осыған орай, бұл құбылысты көне Үнді мен Шығыста Бейболмыстың нақты практикалық көрінісі – «бостыққа» трансмедитация жасау терапиясымен салыстыруға болады (әрине, бірақ тура сәйкес келмейді). Мәселен, «Біршама кең таралған феноменологиялық өзгерген қалып шаман әрекетінің практикасы, транска түсудің сопылық техникасы болып ұсынылады», – деп (Исмагамбетова, Мирзабекова, 2009: 229) бұл құбылыстың ұлттық дүниетанымда орныққан феномен екенін байыптаған көзқарастар да біздің осы пікірімізді қуаттай түседі.

Ал шаманизмдегі Бейболмыстық жазықтықтың екінші қыры – оның өзінің тұтас адамдық табиғатындағы, тіршілік ету аймағындағы «болмыстық-Бейболмыстық» парадигмасы деп айта аламыз. Ол нақты әлеуметтік өмірде де осы екі жазықтықты қатар қамтиды, мәселен, Қорқыттың мифтік

бейнесіндегі сипаты кейде ұлттық дүниетанымды зерделуші Сәбетқазы Ақатайдың пікірі бойынша бақсы өзін орталықтандырады, өзі мен әлем қатынасын қайтадан құрылымдайды (Акатаев, 1995: 28-31). Ал Қорқыттың «өлі десем өлі емес, тірі десем тірі емес» деген келбеті де осы құбылысқа ұқсайды.

Демек, бақсы – Бейболмыс пен болмыста жарыспалы ғұмыр кешетін айрықша тұлға. Бір-біріне «қарама-қарсы» (бірақ бақсы үшін бұлар қарама-қарсы бинарлық позиция емес) екі жазықтықта қатар өмір сүру феномені, дегенмен, әлемдік рухани ой кеңістігінде және практикалық нәтижеде кездесетін құбылыс деп ой түйіндей аламыз. Мәселен, Лама монахтарының белгілі бір уақытқа бағдарланған «өлі-тірі» қалпының трансмедитациялық күйі (Тәшенов, 2009), Қожа Ахмет Иасауидің болмыс әлемінен ажырайтын сопылық медитациясын (Кенжетай, 2004: 125, 310) оның ішінде, сопылық танымдағы Бейболмыс ұғымына сәйкес келетін фана феноменін: «өзіне-Бейболмыстың «экзистенциалдық (алғашқы жабырқау мен мұң) – психологиялық (метасананың деңгейіне өту) деп пайымдай аламыз. Шамандық тылсымдықтағы Бейболмысқа өтудің келесі бір көрінісі – жоғарыда атап өткеніміздей, «өзге болмыс» (бұл – тылсым болмыс мағынасында) аймағына ену. Егер де, бұл шындығында, реал түрде ажырайтын өзге болмыс емес, тек оның елесі, жалпы конструктивтік (ойдан құрастырылған) жобасы ғана болатын болса, ол да Бейболмыстан алынған қиялдағы үлгіні құрайды. Бірақ мәселе, осы әлемнің бақсы үшін шынайыландырылатындығында ғана емес, сол шынайыландырылатын әлемі арқылы ол таза практик адамға да айналып, нақты нәтижелерге де қол жеткізе алатындығында болып отыр. Ол фокус, көзбояушылық, иллюзия туғызбайды (мүмкін қажет кезінде оны жасауы ықтимал), нақты нәтижелермен жұмыс жасайды: жанбыр жаудыру, ауруды емдеу т.б.

Оның бейболмысқа өтуін көне үнді философиясы арқылы түсіндіріп, психологиялық түрғыдан былайша қарапайымдандырып редукциялауымызға да болады: бостық медитациясы, рефлексия, нирвана т.б. транспсихологиялық деп атасақ, онда ойлаудың бостыққа түйісуі, оның мистика мен діндегі көріністері «Ештеңені» ішкі сезіммен түйсіне бастауының шарты болатын болса, психологиялық көңіл-күй және тұңғыққа ену негізгі ұстанымдардың бірі.

Демек, бұл құбылысты – «сананың Ештеңені өз призмасынан өткізіп, онымен «бетпе-бет кездесуі» деп те нақтылап көрсетуімізге болады. Яғни, шаман Ештеңе аймағына «өтеді». Мәселен, шаманның қам жасау (зікір салуы) кезінде ол осы әлеммен (қалыпты дүниемен) байланысын «үзіп», өзінің сана болмысын жоғалтады: оның санасы қалыпты сана емес, басқа сана күйіне түседі, демек, қалыпты эпистемологиялық құндылықтар бір сәтке жоғалады деп үлгілей аламыз.

Шамандық көне сенімдердің бірі болғандықтан ондағы мистификациялардың тұтасу мен сақталуының реал өмір шындығымен байланысы тереңірек зерделеуді қажет ететін мәселе. Кеңес үкіметінің саясатындағы атеизм мен жалпы батыстық логоцентризм тек рационал-ғылыми танымға жатқызылатын білімдерді ғана ақиқат деп білуге жетеледі. Осыған байланысты біз қарастырып отырған шаман мистикасын таразылау айтарлықтай түсінбестіктер туғызуы ықтимал. Бұл тұста, оның дүниетанымының тереңіне түбегейлі бойлай ену де күрделі мәселе екенін ескерсек, ұлттық мифологиялық-діни таным мен батыстық ғылыми таным әдістерін ұштастыра отырып, бақсылық әлемдегі өзге әлем туралы пайымдауларымызды герменевтикалық-феноменологиялық тұрғыдан ұсынуымызға болады. Бұл орайда, алдымен, шаманның дүниетанымына барынша проекция жасап, оны өз призмамыздан өткізе отырып, қазіргі заманғы логикалық ойлау үрдістері бойынша ғылыми-көпшілікке философиялық тұрғыдан түсіндіріп өтуді ұсынып отырмыз. Бірақ біз түсіндіріп отырған талдаулардың тек «жуықтаған философиялық гипотетикалық конструкциялар» екендігін де ескерткіміз келеді.

Ал көп жағдайдағы түркілік бақсылардың құралы немесе қаруы – «қамшы», ол – психологиялық күрестегі физикалық-компенсаторлық-символдық-иллюзиялық модус. Біріншіден, оның физикалық көрінісі бар ұлттық дәстүрде басқа да мақсаттарға қолданылатын материалдық құндылық, бірақ беделді тұлғалардың ұстаған қамшысы қастерлі саналғандықтан, ол құралдың да өзіндік бір тылсым күші бар деп есептелген. Екіншіден, ол көмекшілік, толықтырушылық, жәрдем берушілік қызметтер атқарса, үшіншіден, ол рәміздік белгі, бақсының шынайы болмысын арттыра түсетін көркемдеуші және психологиялық қуатының бейнесін білдіретін образды нұсқа. Төртіншіден, ол өзгеге үрей

тудыратын «алдамшы көрініс» болуы да ықтимал, себебі, кей сәттерде қамшы бақсы үшін нақты қолданыс құралына да айналмаған.

Бақсының шынайы қаруы – қуатты сезім күші тәрізді, өйткені ол соншалықты қатты ашуға булыққандай кейіпте болады, бірақ ауру пациентке немесе басқа да әлеуметке емес, белгісін өзге болмыстағы зиянкестерге қарсы тайталасады. Ал қобыз аспабы өзге болмысқа өтуде медиаторлық құрал, экстаздық стимулятор, парасаттылық мотиватор, интроспективтік регулятор, «Мендік» идеологизатор, өнерлік социологизатор. Мәселен, қобыз үні арқылы трансмедитациялық күй кешу оны бейне бір өзге болмыс әлеміне жетелейтін қасиетті аспап ретінде тағайындалса, экстаз оның жан тыныштығын күйттейтін эгоизм күйі емес, керісінше, транстың экстазы және позитивті емес, шындығында негативті де емес, өйткені оның экстаздық күйзелісі өзінің зікір салу кезіндегі табиғатына тән құбылыс. Әрине, ол қобыз болмаса да, сондай қалыпқа түсуі ықтимал, дегенмен қобыз қозғаушы күш беретін түрткі ретіндегі аспап деп пайымдай аламыз. Ал «парасаттылық мотиватор» болуы – рационалдық, интеллектуалдық, тіпті интуитивтілікке де ұқсамайды, бірақ ісінің игілікті, гуманистік болуы арқылы ол сананың метадеңгейіне көтеріле отырып, сол парасаттылықтың басқаша бір қырын иемденгендей болады. Сонымен қатар ол регулятор, өйткені бақсы өзге болмыс әлеміне өтіп кетіп, одан қайта алмай, шығар жолды таба алмай қалмайды, сол қобыз немесе басқа да даңғара аспабы арқылы өзін-өзі реттей алады. Ол аспаптар бақсының Менін өзге адамдардың менінен айрықшалауға келіп ықпалдаса алатын бейне бір өзінің сенімінің «идеологиясы» іспеттес болады, шындығында, сол априорлы-ноуменалды жабық идеологиясын жүзеге асырудың құралы болып шығады.

Түрік бақсыларының ерекшелігі оның қобыз аспабымен тұтаса бейнеленуінде және оның аса қастерлі болып саналатындығында болып отыр. Қобыз бақсы үшін өзіне-өзі «психологиялық тренинг» жасау арқылы жайбарақаттық күйге түсіп, осы дүниеден алшақтап, өзінің ішкі Меніне бойлай енудің, өзін-өзі қайтадан тануының және қайта құруының басты құралы, әрі кепілі болып табылады. Ол тек интуициялық ішкі сезімдікті ғана емес, оның парасатты пайымдауы мен терең ойға шомуына ықпалдасатын феноменологиялық қозғаушы күш іспетті. Әрине, одан шыққан үн көркемдік-эстетикалық таным бойынша,

ғарышпен үндесетін, мағыналы әуенді құрайды және ол түркі халқы үшін жұртшылыққа қабылданатындай сазды бейнелейді. Бірақ оның композициясы қарапайым адамға толық түсінікті емес, сол сәтте аспаптарының үні экзальтациялықтан гөрі мистикалық сипат алады.

Бақсы үшін «жау» ешқашан осы дүниедегі физикалылық емес, өзге болмыстағы кеңістіксіз-уақытсыз әлемдегі «физикалылық», психологиялық, біздің түсінігіміз бойынша айтқанда, трансценденциялық жау. Ал өзге ұлттар мен халықтардың шапқыншылығындағы әлеуметтік жаудың субстраты да осындай құбылыс, реал әлеуметтік жау – суперстраттар ғана болып қабылданады. Сондықтан бақсы олармен (объектив сыртқы жаулармен) физикалық тұрғыдан күреспейді, психологиялық әлеуметтік шынайы «ойын» арқылы арпалысады. Демек, сыртқы жаулармен күресу бақсы үшін, әуелі олардың ниеті мен тылсым шабытын шектеу немесе кенеттен, күтпеген жерден, стихиялы, логикасыз қауіп-қатер құрып жаудың бетін қайтару.

Бақсы және әлемдік ерік

Бақсының трансцендентті-трансцендентал метафизикасын түйсіну үшін оны әлемнің стихиясы аясында қарастырған жөн. Оны әлемнің өзіндік ырғағы, дүлей күштер, бағынбайтын соқыр ырықтар ретінде зерделеу барысында, біз, неміс ойшылы Артур Шопенгауэр «әлемдік ерік» (Шопенгауэр, 1992: 3-62) идеясымен түсіндіре аламыз. Егер де, әлем стихиясы өзіндік бір заңдылықтарды құрайтын болса, бақсы: «осы ырықты да бағындыра алатын немесе бағындыруға ұмтылатын, оған өз бетінше ықпалдаса алатын және сол ықпалдасуға өз құқығын өзі тағайындаған, бір сәтке болса да, әлемдік ерік беталыстарын өзгерте алатын адам» деп алғышарт ретіндегі гипотетикалық тезисті ұсынамыз.

Берік Аташ атап өткендей: «Шаманның өз ырқы, шындығында, осы әлемдік ырықтың аясында, әрі оны өз құзырында бақылауға да ала алатын волюнтаризмге келіп тіреледі. Табиғат құбылыстарын өз ырқы бойынша, уақытша болса да өзгертуде айтарлықтай нәтижеге жететін бақсы әлемдік ырғақтарға қарама-қайшы келмейді, себебі ол табиғат заңдылықтарына түбегейлі қарсы емес, бірақ осы дүниеауи ерік аясында және оның ішкі тылсымдығын «игергендей» сынай таныта отырып, өзінің табиғатқа қатынасты харекетінің өзін сол әлемдік

ерік аясында ғана жүзеге асырады. Өйткені оның көзқарасы бойынша әлемнің тылсымдығы мүлде трансцендентті емес, бақсының онтологиялық пайымдауында «әлемде-тылсымдық» жоқ. Бірақ ол бағынбайтын әлемдік ерікке мойынсұнғанмен, оның алдында шамандық рух белсенділігі мен ықпалдылығын өздігінше үнемі тиянақтап отырады. Бұл рухты бақсы әлемдік еріктен ажыратып та алады, себебі, рух – шамандық танымда өзінің мүмкіндігін толықтай іске асыра алатын, әлемдік ерік аясындағы және одан тыс бола алатын ғарыштық-болмыстық-тұрмыстық сипатты тұғыр» (Аташ, 2013: 101-102).

Осыған орай, Сәбетқазы Ақатай оны солипсис түрінде көре біледі, оны өзінің рухын дүниенің ортасына қоя алатын жан ретінде де бейнелейді (Акатаев, 1995: 10-22). Оның белсенді рухы (шындап келгенде, рухтануы) – болмыстағы заңдылықтарды өз бетінше орындайтын әлдеқандай әлемдік ырықпен теңесе алатындай өзінің ішкі құзыреттіліген қабылдайды. Шопенгауэрдің әлемдік ерік жүйелі емес, ондағы жүзеге асуы ықтимал мүмкіндіктер, тіпті, айқындалған тоталді-фаталділік көп ситуацияларда шаманның құзыреттілігіне сай келмейді. Бірақ әлемдік ерік таза абсолютті түрде мағынасыз хаосты білдірмейді, тіптен, адасу да емес. Бірақ белгілі бір ырық аясында жүзеге асатын құбылыстардың өзіндік бір жиынтығын білдіреді. Осы «жүйесіз жүйелілікті» бақсы өзінің болмыстық түсінігіне мағына беретін мән ретінде жамай алады, өйткені бақсы әлемдік ырықтың ыңғайын өз бетінше де бағамдай алады – ол болжаулар арқылы анық көрініс табады. Әйтсе де бақсы картинаны болжаушы ғана емес, сол объектив ырықтың күшін өзгерте алатын да жан иесі, ол әлемдік ырық «заңдылықтарын» танып-біліп, қатерлерді болжап адамзатты сақтандырады, екінші бір қырынан, ол қатерлерді болғызбауға да мүмкіндік алады. Яғни, осы әлемдік ырық ырғағын сезе білгендік оны өз ыңғайына қарай оңтайлаумен келіп жалғасын табады. Ендеше, бақсының да өзіне бағындырылған ырқының қуаты әлемдік ырықтың өзіндік үдерістеріне де оңай сіңіседі. Сол сәтте, ол әлемдік ырықпен өзінің ырқын қайшылыққота қарастырмайды. Өйткені ол әлемдік ырықтың біржақты немесе бір сызықтық емес екендігін де түйсіне алады, әлемдік ырықтың басқа да нұсқаларына ыңғайласа алады. Мәселен, ауру адам әлемдік ырық арқылы ауруы асқынуы да ықтимал, жазылып кетуі де ықтимал. Ал бақсы осы

жазылып кету мүмкіндігін бағындыра отырып, жызала алмау ырқын тежейді, терістейді деген сөз.

Ал қайшылық қайдан пайда болады: шаманның әлемдік масштабтағы батыл, белсенді, өткір рухы – қалыпты сана мен Мен-солипсизмі арасындағы қайшылықты туындатады және қалыпты адамдық рухты бақсы рухы бір сәтке, қажет кезінде тастап та кете алады. Мәселен, бақсы да – адам, демек, оның дағдылы, кәділгі де адамдық санасы бар. Бірақ осы кәділгі санасы әлемдік ырыққа қарсы шыға алмайды, сол сәтте, бақсы кәділгі санасынан ажырайды да, «Мен-күштімін» деген солипсистік сананы басымдылыққа шығарады. Бақсы өзінің кәділгі санасы мен солипсистік санасы арасындағы қайшылықты алдымен, осылайша «шешіп алады». Бірақ бақсының солипсистік белсенді рухы тұтастай әлемдік ырықтың беталыстарын бағындырып ұстап отыруды мақсат етпейді, оның өз бетінше жүзеге асып жатқан беталыстарын (зандылықтарын) реттеп те отырмайды.

Себебі өзінің рухының еркіне ғана сенеді, ал әлемдік ерік рухы өз бетінше баламалар ұсынбайды. Өйткені, шындығында, бақсы рухы дүниенің стихиясына бағындырылаған оның даму заңдылықтарын, бағдарларын тұтастай алмастыратын нұсқа ұсына алмайды – бақсы тұтас әлемді бағындырмайды, белгілі бір сәттерді, жеке ырықтарды, жеке жағдайларды да бағындыруға ұмтылады. Міне нақ осы кез – бақсының қуатты рухының өзінің мүмкіндік шектерін таныған сәтіне айналады, бақсы мүлде еркін, таза абсолют түрде бәрін де жасай алатын рух емес екендігін де түйсінеді. Бақсы үшін шектерді тану да оңайға соқпайды. Мәселен, Қорқыттың өлімнен қашуы – әлем стихиясын мойындамау мен өзінің мүмкіндік шектерінің, құрсауларының арнасын кеңейтуге деген ұмтылыстар еді деп айта аламыз.

Бірақ бұл шектерді танудың өзі салыстырмалы, себебі, әлемдік ырық бақсының рухының мүмкіндігін шектеумен шұғылданбайды, тіпті, бақсы еркін бағындырып ұстағысы да келмейді, бақсы осы бақылаусыздықты «оңтайлы пайдаланады». Бірақ ол өзінің мүмкіндігіне «масаттанған», «дандайсыған», «өзін жарнамалаған» кейіп танытпайды, кересінше, оның санасы-бейсанасы еркі мен еркіндігін пайдалана отырып, өзін-өзі саналы түрде шектейді, әлемдік тұтас ерік шексіздігі аясындағы: «өзіне ғана тиеселі», «өзіне ғана арналған», «өзіне ғана тағайындалған»

мүмкіндіктер шеңберінде әрекет етеді, әйтсе де ол үшін нақты тағайындалған, түйық, аяқталып қалатындай «құрсау шеңбері» болмайды, бұл құрсау шартты, сондықтан да, оны «шексіздік алаң құрсауы» деп бағамдауымызға да болады.

Әлемдік ырықтың көптүрлі шексіз мүмкіндіктер аясы сақталатындығын шаман түйсінеді, оның «қорындағы» (потенциал мүмкіндіктері) сақталған, бірақ реалданбаған, яғни, әзірге әлемдік ырықтың ырғағында емес көп ықтималдылықтарды тренд ұғынған шаман олардың шартты түрдегі «мәні» мен «мүдделерін», «мақсаты» мен «міндеттерін» де пайымдай алады және оның біреуін таңдап, уақытша болса да пайдалануға құқықты болып шығады деген сөз. Әрине, ол игілікті мүмкіндік, ал қара бақсылар үшін өзіне игілікті, өзгелерге игілікті емес мүмкіндіктер. Демек, ол өздігінше «әділетті» қызмет етеді, ал әділетсіз болса, онда әлемдік ырық, кейіннен өзінің ырғағына қайта орала алады. Бақсы бұл тұста оған қарсы «келгісі келмейді». Мысалы, бақсылар туралы этнографиялық зерттеулердегі олардың «сиқыр» әрекеттері – «өзеннің суын кері ағызу» т.б. (Қазақ бақсы балгерлері, 1993: 21), нақ сол шынайы әлемнің өзінде бар, дегенмен диалектикалық тұрғыдан алғанда «абстрактілі мүмкіндік» қорларында әйтеуір болуы ықтимал құбылыс – мәселе осында: өзеннің суының кері ағуы табиғат үшін мүлде жат құбылыс емес, ол абстрактілі болса да, – мүмкіндік. Осындай әлемдегі шексіз мүмкіндіктерді, «мүмкін емес нәрсенің мүмкін еместігін» және «мүмкін емес нәрсенің мүлде мүмкін емес» емес екенін терең түйсінген шаман оны сәті келгенде үнемі ұтымды пайдалана біледі. Бақсыда кей

сәттерде ешнәрсенің де оңтайы келмей тұрған жағдайлары да болады екен, мәселен, ауру адамды емдеуде, оны сол күнге емес, басқа бір күнге, басқа бір уақытқа шақырады немесе өзі барады.

Әлемдік ырықтағы «мүмкін еместің мүмкін еместігі» бақсы рухының қарекеті мен мүмкіндігінің алғышарты болып табылады деп айта аламыз. Демек, ол табиғатта, әлемдік ырықта өздігінен-ақ анық мүмкін болса, онда бақсының да қажеті жоқ болып шығады, мәселе – осы мүмкін еместер немесе аз мүмкіндіктер арнасында оларды реал мүмкіндікке айналдырып барып, оны шындыққа өткізуінде болып отыр.

Бақсы осындай әлемнің өзінен алынған шексіз мүмкіндіктер мен өзінің шексіз қабілеттері аясында адаспайды, себебі, оған

адам болмысы тағайындалған – «мен бақсымын, бәрін де жасай аламын деп даңғазданып адасқан бақсы болмайды». Бақсы үшін бірден-бір ақиқат – адамдық болмыс шеңберінде өзінің бақсы болып тағайындалғандығы. Ол есейе келе өзін-өзі бақсы қылып арнайы шұғылданып барып, жасап шығарған жоқ. Шоқан Уәлиханов атап көрсеткендей, мұндай қабілет кез келген адамға да беріле бермейтіндігі (Уәлиханов, 1985, 182-189) тумысынан генетикалық сабақтастық арқылы алынған. Бұл көріністі, шамандықты зерттеушілер былайша тұжырымдаған: «Мұндай кездесулер, әдетте ерекше рухқа бөленген кеңістік-уақытта өтеді, онда жас шаман-кейіпкер санасында елеулі өзгерістер болады» (Жақсылықов, 2006: 195). Осы тұста, ол біріншіден, әлемдік ырықты мойындаса, екіншіден, өзінің ата-баба аруағы мен генетикалық тасымалданған кодтарына сенім артады. Бұл қайшылық былайша шешімін тапқандай болады: бақсы әлемнің ырқының абсолютті билеушісін (жақты) мойындай бермейді, мойындаған күнде де одан өзінің еркі мен еркіндігінің үлесін өзі «бөліп» алады. Бұл үлес, айтқандай, әлемдік ырықтан да осылай өз құзыретімен бөлінеді. Мұндай қаракетке оны генетикалық сабақтастық болмысы шақырады, себебі, ата жолын қуған ол, оны тастап кете алмайды. Өзі қалаған-қаламаған осы бақсылық болмыс, бір қырынан алғанда, әлемдік еріктің нәтижесі, екінші бір қырынан алғанда, тумысынан бақсылық болмысқа келісілгендіктің көрінісі. Бұл үдерісті нақты метадеңгейде тарқатсақ: «оның бақсы болуы – әлемдік ерік аясына» және «әлемдік ерікті бағындыру, сол бақсылығы аясында». Бұл – қайшылықтар емес, кіріктірілген детерминациялар, шешілмейтін герменевтикалық шеңберлер де емес, жай ғана осы «екі ерікті» екі жазықтықта түсінуді керек етеді.

Бақсы үшін өзінің «бақсы болмау» еркіндігі көп жағдайда таңдалмайды, бірақ бұдан басқа еркіндіктің бәрі өзінің еркіне сыйғыздырылады. Сондықтан ол өзінің басқа арнадағы барлық еркіндігін әлемдік ерік алдында «паш етеді» және соған мүдделі болады. Бақсы болып өмірге келу тағдырындағы шектеулілікті ол әлемдік ерік құбылыстарының алдындағы еркіндікпен «компенсациялайды», өйткені басқаша болуы да мүмкін емес еді.

Әлемдік еріктің өзінің ішкі тәртібін бақсы тереңірек түйсіне алады, себебі ол табиғат құбылыстарына құрметпен қарайды, қажет

сәтінде оларды оңтайлы пайдалана біледі. Бірақ ол әлемдік ерік тасқынының нәтижесі табиғат заңдылығы болғанмен, оның адамзатқа қатысты қырларына үнемі алаңдаулы. Әлемдік ерік бақсы дүниетанымы мен өмірлік мақсатына немесе болмысы мен әрекеттеріне түбегейлі қарсы емес немесе шаман оны негізгі қайшылық ретінде басты орынға қоймайды (бұл қайшылық тек біздің санамызда). Бақсыға бағынышсыз, агрессиялы, қарсы келетін, кедергі болатын өзге болмыстағы тіршілік иелерінің еркі ғана қайшы келеді. Негізгі мәселе де осы. Әлемдік ерік осы дүниедегі мәселелер ауқымына сыйғыздырылған, ал өзге болмыс еркі мен заңдылығы бақсы үшін, тіпті оның бақсылық құруы үшін қозғаушы, түрткі, себепкер, түпмәнді түйткіл. Кей сәттерде, осы «әлемдік ерікті» «осы өзге әлем еркі» билеп тұрғандай болады. Осы дүниедегі ерікті бағындырған бақсы, өзге әлем еркін бағындыру сәтінде қиналыс күй (қам жасаудағы трансқа түсуі) кешкендей болады. Осы әлемде жайбарақат қалыпты адам күйін кешетін бақсы, өзге әлемнің стихиясымен, ащы шындығымен, қатал тағдырмен бетпе-бет кездескенде, өзінің бақсылық болмысын қайтадан таниды, таза шынайы өзіне тән, өзіне ғана арналған болмысын, кейпін киеді. Олай болса, бақсының ырқы мен еркіндігінің шындалар және сыналар тұсы өзге әлемдегі тайталас арқылы танылады.

Бақсы үшін әлемдік ырық өзінің таза үйлесімді абсолют ырғақтарымен жүріп отыра бермейді, әсіресе, ол қоғамдағы биологиялық-әлеуметтік-рухани әділетсіздіктерге жол береді (мәселен, өте адал адам қатты ауырып қалады), осы тұста, бақсының негізгі қызметі мен жауапкершілігі белең алады да, ол әлемдік ырықтың екпініне ерікті-еріксіз түрде араласады (мәселен, сол өте адал ауырып қалған адамның ауырып қалғандығы Әділетсіз болып қабылданады), бақсы ғаламдық-әлеуметтік әділеттілік орнату мақсатында оны адамзаттық-ұлттық мүдде мен қоғам ыңғайына қарай өзгертуге тырысады. Мәселен, қуаңшылық жағдай, сыртқы жаулардың шабуылы, адамдардың кеселге ұшырауы т.б. кездейсоқтықтар осы әлемдік ырықтың әлеуметтегі «Әділетсіз» көріністері болып табылады, бұл – шындығында, субъектив тұрғыдан солай есептелетін кездейсоқ құбылыстар деген сөз. Мысалы, қуаңшылық жағдайда, жаңбыр не, қар жаудыра алады, сондықтан, олар да тарихи қоғамдық пікірде ақ ниетті, ақкөңіл жандар ретінде қабылданады

(Йылдырым, 2010: 16). Осындай әлеуметтік қайшылықтармен қатар онтологиялық қайшылықтарды да өз деңгейінде шеше білген бақсы (Көкеев, 2008: 195) әлемдік ерік аясында өзінің еркінің де «өмір сүретіндігін» паш етіп отырды: әлемдік ерікті бағындыру, «жөнге салу», «түзету» деп те түсіндіруге болады, өйткені, ол – соқыр, стихиялы әлемдік ерік «әрекеті».

Жеке жақты құдайға сенбеу немесе аса көп табынушылыққа бармау – осы тұста, адамзаттың игілігі мен пайдасына шешіліп кетеді. Егер бақсы «тағдырдың жазғаны солай» деп ауру үстіндегі адамды емдемейтін болса ше? – емдеу арқылы игілікті істер атқарады. Бақсы өздігінен әлемдік ырық ағымына агрессияшыл емес, тіпті оны билеуді мақсат та етпейді. Осындай әділетсіздіктер бақсыны әділеттілік орнатуға қарай жетелейді, ол әлемдік ырықтың әділетсіздіктерін де көре біледі, оны орнатуға қарай мәжбүрлейді. Бұл мәжбүрлілік оның жеке басын күйттейтін эгоизмнен мүлде туындап шықпайды немесе әлдеқандай бір ғажайыптар көрсету арқылы өзін әйгілеу де емес, өзінің шекаралық жағдайда құрбан болу мүмкіндігін мансұқ ете отырып, өршіл гуманизм мен мақсатты міндетке айналдырудың мотивациясын өрбітеді. Ал кей сәттердегі өзін-өзі «әйгілейтін» әр түрлі магиялық бейтарап әрекеттері – болмыс қайшылығы мен әлемдік ерікті бағындыра алатын құдыретін, яғни, тылсым күш-қуатын алдымен, өзіне-өзі, сонан соң көпшілікке, одан кейін сол әлем алдында дәйектеуі болып табылады деп гипотезалық-метафизикалық тұрғыдан жуықтап түсіндіре аламыз.

Адамзат эволюциясының дамуындағы тым байырғы бақсылыққа дейінгі кезең әлемдік ырық алдындағы адамзаттың абсолютті тәуелділігі мен мәжбүрлілігінің шынайы көрінісі болса, бақсылық дәуір техниканың табиғатты бағындыруына дейінгі аралықтағы адам баласының әлемдік ырық алдындағы өзіндік бір ерекше билігі мен мәртебесін сақтаудың кепілі болды. Әрине, үнемі-үздіксіз, әмбебаптықта емес, бақсының ритуалдарының орындалуы арқылы ғана белгілі бір сәттерді құрады (Мүмкін көне бақсылық мәдениет үстемдік етіп тұрған дәуірде де бақсы емес адамдар, мүмкін емес нәрселердің болмайтындығына сенбеген де шығар).

Шындығында, бақсылық дәуір табиғаттың стихиялы күштерін тек физикалық тұрғыдан ғана емес, психологиялық тұрғыдан да игеруге болатындығының қамтамасыз ететін, ұзақ

дәуірді қамтитын тұтас мәдениет еді.

XIX-XX ғасырлардағы ғылыми-техникалық-медициналық төңкеріс дәуірлері басталғаннан кейін, бақсының әлемдік ырыққа қарсыласа алуы мен оны билеуінің моделі тұтастай академиялық медицина мен техникаға басқаша форматта көшірілді, ендігі адамзат оны қажет қылмады немесе сұраныс біршама деңгейде шектелді. Бұл – бүгінгі заманның келбетімен жалғасын табуда. Бірақ бақсының қарекетінің, ырқының аймағына тиеселі мәселелердің барлығы тек биологиялық-материалдық көріністе ғана іске асты, психологиялық ықпал ету дәстүрі (психологиялық энергияның күшті қуаты) шамандықпен бірге ығыстырылды. Нақтырақ айтқанда, әлемді билеуге ұмтылыс пен табиғатты бағындыруды көздеген адамзаттық прогрестің қазіргі арнасы жалпы өрлеудің тек материалдық-заттық құралдық парадигмасына ғана басымдылық беріп, соны тандап алды, оның психологиялық ықпал ету жолынан бейне бір «жаңылып қалғандай» болды. Мәселен, бақсы бірнеше мың жылдан бері психологиялық түрде ғана, еш құралды қолданбай жаңбыр жаудыратын болса, қазір ол ғылыми-техникалық құралдар арқылы жүзеге асып отыр: бұлар (екі түрлі жаңбыр) түпмәндік мақсаттары бірдей құбылыстар екенін кей сәттерде елемейміз.

Бірақ кей жағдайда ырықты билеудің екінші тәсілі, біріншісінен артық, кей сәттерде кемшін түсіп жатты. Мәселен, алпауыт техногендік қоғам саналатын Жапониядағы су тасқыны, басқа өңірлердегі жер сілкінісі тәрізді апаттар техникалық ілгерілеудің әлемдік ерік алдындағы дәрменсіздігін көрсетеді. Алайда адамзаттың бізге беймәлім-мәлім тарихын тұтастай алғанда, екі жүз жылдық ғылыми-техникалық билік кезеңі отыз мың жылдық бақсылық дәуірдің алдында шектен тыс әйгілене алмайтындығын түйсінуіміз қажет. Мүмкін адамзаттың «аңғалдау ғылыми-техникалық билігі» тек өткінші тәжірибе болуы ықтимал, олай болса, келешекте адамзат өркениеттің басқа бір тиімді тәсілін іздейді немесе шамандықтың әлемдік ырыққа әсер ету әдісіне басқаша бір форматтарда қайта оралуы ықтимал. Бір ғана мысал, шамандық бірнеше мыңдаған жылдар бұрын игерген, өзінің тәжірибесінде сан мәрте қайталанған құбылыс жасанды жаңбыр жаудыруға қазіргі адамзат енді ғана қол жеткізіп отыр.

Кейіннен тәңіршілдікпен, исламмен кіріктірілген түркілік шаманизмде де бақсы өзінің әлемдік ырық туралы пайымдауларынан

түбегейлі айныған жоқ. Себебі бақсы үшін зайырлылық, діни тәңіршілдік-исламдық фанаттыққа берілмеу өзінің мистикалық дүниетаным аймағындағы танымынан айнымаудың тиімді бір ұстанымы ретінде тиянақталып отырылды. Икемделгіш-бейімделгіш және діни сенімдерді біріктіруші-тұтастандырушы шамандық дүниетаным ол сенімдермен де кірігіп кетуге тырысты, дүниеауи-тұрмыстық мәселелер хақында о дүние турасындағы ілімді өзінің өзге болмыс туралы көзқарастарымен келіп ұштастырып жатты. Бірақ кей тұстарда қайшылықтарға да ұрынды, басты түйін: әлемді жаратушының билігі туралы және осы билікті «бөлісу» жөнінде болды. Сондықтан осы қайшылықтарды шешу үшін «шаман өздігінен дүниені жаратпайды, оны жаратушы бар, бірақ ол кейінгі өмірге араласпайды» деген деистік еркін-ой ұстанымы бақсы үшін оңтайлы көзқарас болып табылды. Деистік ұстанымдағы Жаратушыдан «бөлінген билік» кейіннен шаманға тиесілі болуы тиіс еді және солай болды да. Бұл әлемдік еріктің кейінгі бақылаусыз стихиясы туралы түсінікпен келіп үндесті, шындығында, теизм шаман үшін тиімсіз, әрі өзінің мүмкіндіктерін ашудан шығар жолды іздестірудің қиын сәттеріне тап келтірді. Бірақ зайырлылық-парасаттылық ұстанымды негізге алған түркілік діни сана-сезім шаман дүниетанымын терістеген жоқ, сондықтан да, ол – қазақ даласында ұзақ сақталған діни сенімдердің біріне айналды. Демек, шаман халықтың алуан түрлі сенімдердің кіріктірілген діни сана аймағынан ұзақ уақыт бойы мүмкіндігінше, өзінің орнын айшықтап тұрды.

Шаманның әлемдік ерік аясындағы қуаттаушы қыры ғарыш болатын, ол өзінің болмыс бітімі мен еркін ғарыштан қуаттану арқылы жүзеге асыра алатындығын құпиялық-тылсымдық ретінде сақтады. Н.Г. Аюпов пен Н.В. Абаев атап өткендей, бақсылықтың терапиясы Көкпен байланысты болды және ол басқаша болуы да мүмкін емес еді (Абаев, Аюпов, 2010: 64) немесе шамандар күннен қуат алып отырды (Токарев, 1990: 31).

Демек, шаманның трансы сопылықтағы, нирванадағы тұлғаның «өзі-үшін-ғана» арналған жай ғана эгоистік әрекеті емес, әлемдік ерікпен бетпе-бет кездесетін экзистенциализмдегі нағыз «шекаралық жағдайдағы» оның шынайы болмысын құрайды. Бұл болмысы тағдыр тағайындағандықпен де шартталады, олай болса, әлемдік ерік оны бақсылыққа

тағайындағанмен, пантеистік тұрғыдан алғанда, бақсылыққа тағайындау мен оның қызметін атқарудың өзіндік бір ара жігін анықтап тұрғандай болады. Өйткені қызметін атқару абсолют еріктің еркіндігі болса, бақсы болып өмірге келуі – тағайындалған шарттылық. Оны бақсылардың өздері де түйсінеді. Шындығында, бақсы өзінің онтологиялық ілімін өзі құрастырып алады, әлемнің ырқын немесе белгілі заңдылықтарды түсіне алмай жүрмейді немесе скептикалық көзқарас орнатпайды, ол тіпті, өзінің әлемдік ырық алдындағы кей сәттердегі жеңілісін де сезіне алатын сыңайлы. Сондықтан да ол үшін әлемдік ырық таза стихиялы да емес, өзінің ырқымен келісімге келе алатындай жалпылама әмбебаптылық, бірақ априорлыны апостериорландыра алатын әлем аясындағы өзінің де шексіз мүмкіндігі бар әлемде өмір сүреді. Себебі ол әлемдік ерік аясында өзінің мүмкіндіктерін нақты анықтай алады, оны ажыратады, нақтылайды, бағдарлайды, жоспарлайды, «бірақ байқап көру» арқылы эксперименттер де жасамайды. Өйткені, ол, тіпті, нәтиже ол ойлағандай болып шықпайтындығына да қарамастан, өзіне-өзі нық сенімді жан болып келеді. Ол сенімділік қайдан келеді, әлде тылсым дүниемен байланыс арқылы нақты қол жеткізілетін нәтижелерді анық көре ала ма? Бұл тереңірек зерттеуді керек ететін құбылыс.

Деметафизикаландыру, демистификациялау, сциентизациялау бағдарлары

Біздің жоғарыдағы трансцендентті-трансцендентал метафизикалық талдауларымыз этнографиялық материалдар мен бақсылардың өздерінен сұрау салу жүргізу арқылы алынған мәліметтер. Біз оны жай ғана философиялық тілмен, екінші бір қырынан, батыс философиясы тұрғысынан түсіндіріп беріп отырмыз. Әйтсе де қазіргі заманғы ғылыми таным мен материалистік позициялар бұндай метафизикалық пайымдауларды оңды қабылдай бермейді. Сондықтан да осы метафизикалық пайымдауларымызды ғылыми, тіпті, жаратылыстанулық тұрғыдан сәйкестендіріп барып дәйектеудің жолдарын ұсынамыз. Яғни, деметафизикаландыру мен демистификациялау тәсілдерін пайдаланамыз.

1. *Эйнштейн-Подольский-Розен парадоксімен дәйектеу.* (Физикалық тұрғыдан түсіндіру). XX ғасырдың екінші жартысынан бастап, бейсызықтық физикада өзге де жаңаша

теориялар мен концепциялар туындады. 1965 жылы Джон С. Белл ашқан жаңалықтар бойынша – белгілі бір дененің өзіндік қозғалысы оқшау, қатыссыз тұрған денеге әсер етіп оны қозғалысқа келтіруі мүмкін екені мен оның ешқандай өрістердің ықпалынсыз жүзеге асуы. Бұл теорема кейіннен әлдебір жанама күштердің әсер ететіндігі туралы Эйнштейн-Подольский-Розен парадоксімен былайша толықтырылды: «Таралып кеткен бөлшектердің қалдықтары арасында тасымалдайтын рациялар негізінде байланыс сақталады. Сондықтан әрбір кез келген сәтте басқалары қайда және онда не болып жатырғандығын біліп отырады» (Дигениус, 1995: 232). Яғни, бұдан әлемнің кез келген нүктесіндегі алыс қашықтықтағы бөлшектердің арасында өрістік, сигналдық, механикалық, энергиялық қатынас болмаса да, ортақ жүйе ретінде байланыстар сақталатындығы туралы тұжырым дәйектелді. Бұл «бәрі де бәрімен байланысты» деген органикалық холизмдік голограммалық қысқаша тұжырым жасауға алып келеді.

Мәселен, физикадағы осы үлгіні биологияға, анатомияға көшірсек, егіз адамдар арасындағы байланыстар, анасы мен баласы арасындағы сезімталдық, атап айтқанда, қанша алыс қашықтықта болса да, егіздер, әсіресе, бір-бірінің жеке басындағы қиналыстарды оңай сезе алады екен немесе баласының жылағанын, қиналған жағдайларға тап болғандығын т.б. анасы көрмесе де, естімесе де алыс қашықтықтан сезіп отырады, ол да күйзелістерді мен алаңдаушылықтарды бастан кешіреді. Егіздер, ана мен бала, шындығында, Эйнштейн-Подольский-Розен парадоксі сияқты таралып кеткен биологиялық бөлшектер болып табылады. Демек, ол тек физикалық қана емес, жалпы химиялық, механикалық, биологиялық, әлеуметтік бөлшектердің бәріне де қатысты деген тұжырым алатын болсақ, шамандықтың аруақтармен тілдесе алатын, байланыс орнататын қасиетін оңай түсіндіре аламыз. Нақтырақ айтқанда, өлген ата-бабалардың рухы кейінгі адамдардың санасымен, әсіресе, шамандардың санасымен байланысып жатады, рухтар әлеміндегі өзгерістер мен құбылыстар кейінгі шамандық дүниетанымға ешқандай ғылыми физикалық өрістер әсер етпесе де, қатысты болып келеді. Бірақ бұл тұстағы аруақтар әлемінің нақты физикалық дәйектемесі жоқ, позитивистік тұрғыдан келгенде тек қана барынша дәйекті нәрсе, ол – өлген адамның

мәйіті (сүйегі). Бұл келесі кезектегі ұсынылған дәйектеме бойынша айқындала түседі.

2. *К.Г. Юнгтің теориясымен дәйектеу (Психоанализ бойынша).* Бақсы өзінің ата-бабасы және жалпы бақсылық рухтардан таралған десек, байланыс орната алуы әбден ықтимал. Немесе, бақсының ата-бабасының аруағы арасындағы байланысты XX ғасырдың психоаналитигі, ұжымдық бейсаналылықты негіздеуші К.Г. Юнгтің теориясымен де дәйектеуге болады. К.Г. Юнгтің теориясының қысқаша мазмұны қазіргі «Біздің» бейсанамыз бұрынғы өткен ата-бабаларамыздың санасымен байланысып жатыр. Мұндай байланыстар қазіргі кездегі біздің бейсанамыздағы көне дүниетанымның сарқыншақтары арқылы көрінеді (Юнг, 2019).

Ол тым күңгірт сипатта болғандықтан, психоаналитик оларды «архетиптер» деп атаған болатын. Архетиптердің «жалпы адамзаттық» және «ұлттық» түрлері болатындығын ескерсек, бақсылардың ата-баба рухтарымен байланысы да осы архетиптерге ұқсас құбылыс болып табылады деп пайымдай аламыз. Бірақ бір ескере кететін жайт, бұндай байланыстар барша адамзатқа тән, бірақ бақсылар оның жоғары деңгейін меңгерген деп айрықшалай аламыз. Әрине, архетиптерде бұл байланыстар кейінгі ұрпақтардың бейсанасындағы белсенділік болса, «аруақтармен байланыс орнату» мистикасында, керісінше, өткен ата-бабалардың рухы белсенді болып келеді. Яғни, екі жақ өзара детерминантты емес, қайсысының «фактор» екені ғана емес, қайсысының ықпалды фактор екенін барометрлер бойынша өлшеу де мүмкін емес.

Мүмкін, келесі бір нұсқа ұсынсақ, көне дәуірдің адамдарының барлығы ата-бабаларымен байланыс орнатудың тәсілдерін белгілі бір деңгейде меңгерген сыңайлы, бірақ кейіннен, бірте-бірте ұмытыла берген. Бұл да Эйнштейн-Подольский-Розен парадоксімен былайша үндеседі: қазіргі Біз, бұрынғы ата-бабаларамыздың таралып кеткен бөлшектеріміз.

XX ғасырдағы философиялық антропологияның көрнекті өкілі А. Гелен адамның негізгі жағдайы – өзін-өзі сақтау инстинктінің болмауы деп тұжырымдайды. Жануарлар инстинкпен бағдарламаланған болса, адамда бұл жағы әлсіреп кеткен. Адамның интеллект қабілетінің өсуі оның инстинктивтік функциясын әлсіретеді деген сияқты тұжырымдарын ұсынады да, адам өз

болмысынан өзі алшақтап бара жатқан тіршілік иесі деген сыңайлы тұжырымға келеді (Григорян, 1982: 89-92).

Мәселен, жылқылар, құмырсқалар т.б. көптеген тіршілік иелері жер сілкінісі, су тасу сияқты табиғи қауіптерді алдын ала сезеді. Демек, адам да бастапқыда табиғаттан ажырамаған дәуірде бұндай қауіптерді сезген, суыққа төзімді, ыстыққа шыдамды тіршілік иелері болған. А. Гелен айтқандай, адам осы кемшіліктерін бірте-бірте түзу жүрумен, мәдениетпен алмастырған.

Олай болса, шамандардың табиғаттың және табиғи тіршілік иелерінің тілін біледі-мыс деген мифологияның да шындыққа қатысы бар тәрізді деп айта аламыз. Қазіргі таңда, кейінгі ғылыми жаңалықтарда дельфиндерді бір-бірімен тілдестіру, олардың тілін адамдарың түйсінуге т.б. нейрофизиологиялық және цифрлық технологиялар арқылы қолжетімді бола бастады. Демек, жалпы алғанда, адамдардың өзге тіршілік иелерінің тілін «түйсінуге» көне замандарда таңғажайыптық емес, табиғи құбылыс болған, ендеше, қазіргі кезде де сол қабілетті ғылым мен техника және инженерия жетістігі арқылы қайта қалпына келтіруге де болады.

Табиғатқа жақын, онымен етене байланысқан шаман, қайткенде де, осы көне дәуірдегі адам болмысының қасиеттерін сақтағандықтан, тіршілік иелерімен тілідесіп, табиғаттың тылсым сырын «меңгерген» болып шығады. Мәселен, Қорқыт атаның өлімнен қашуы туралы аңыздардың бірінде: ұшқан құс, жүгірген аң баршасы келіп, Қорқыттың өлімнен қашу күйін ұйып тыңдап тұрады екен-мыс. Бұл оқиғаның ғылыми жағы екі тараптың өзара байланысына құрылған: Қорқыт ата жан-жануардың тілін меңгерген және керісінше, хайуанаттар да Қорқыттың күйін өздігінше түйсінеді.

3. *Вакуум бойынша дәйектеу (Физикалық түсіндірмелер).* Ағылшын физигі Поль Дирак бөлшектер мен антибөлшектерді зерделей келе, вакуум жөніндегі пікірді тереңдете түскендігін: «Этот океан (физический вакуум) заполнен электронами без предела для величины отрицательной энергии, и поэтому нет ничего похожего на дно в этом электронном океане», — деп атап көрсеткен зерттеушілер теріс энергия көрінбейтін фонды құрайтындығын, онда барлық әлемдік оқиғалар өтіп жатқандығын тұжырымдайды» (Dirac, 1963: 59).

Бұл идея барлық бөлшектердің антибөлшектері болатындығы туралы

түсінікке жетелеп, вакуумның таза «ештеңе» емес, бөлшектер мен антибөлшектердің бірлігінен тұратын *әлдебір жазықтық* түрінде сақталатын модусын айғақтады деп айта аламыз. Мұны әлемнің физикалық картинасын түсінудің философиялық парадигмасы бойынша анықтасақ, «бар болудың» қалыпты өлшемдерінен тыс, болмаудың да дәстүрлі параметрлерінен өзгеше белгілі бір дәрежеде әзірге «материалданған» деп атауға болатын моделін құрастырудың теориялық түрде ғана байқалатын жетістігін көре аламыз. Нақты айтқанда, вакуумның физикалық тұрғыдан «бар» мен «жоқ» өлшемдеріне бағынбайтын өзгеше бір аймақтың теориялық үлгісін ұсына алады.

Физикадағы вакуум жөніндегі түсініктің эволюциясы бұл ой-пікірлерімізді әрі қарай жетілдіре түседі. Вакуумның тығыздығын 10^{-15} г/см³ қылып анықтаған теоретиктер оның да гравитациялық заңдылыққа бағынып, денелерді өзіне тартатындығын дәйектейді. Олар да айналасындағы вакууммен бірге қозғалып, вакуум бұл тұста барлық қозғалыстың шынайы «басқарушысы» болып шығады. Осыған орай, вакуум мен оның бақылауындағы объектілер түйық жүйе болып табылады (Стрелков, 1998: 26-28). Сонымен қатар қазіргі заманғы ғылым физикалық вакуумның тек теориялық қана емес, тәжірибелік жақтарын да ғылыми тұрғыдан дәйектейді (Шипов, 1997).

Осы физикалық түсініктердің философиялық түсіндірмелеріне сәйкес, Г.И. Наан өзінің концептісін: «Вакуум бәрі және бәрі де вакуум» деп қысқаша дәйектеген болатын (Джахая, 1990: 17). Сондықтан физикалық вакуумда әлем түрінде іске асқан «жасырын материя» (жоқ, бірақ потенциал бар әлем) мен жасырын энергияның тылсымдығы болатындығы жөніндегі тұжырымдар да оның орталық негіз екенін айғақтайды (Швебе, 1998: 3-12). Вакуумды алғашқы бастық түрінде сипаттаған ойшылдарымыз да оның ішкі қуаттылығын философиялық тұрғыдан көрсетеді: «Ақпаратпен, семантикалықпен толтырылған Ұлы Бастықты жоғары қуаттылық деп те ұсыну керек» (Колчигин, 2008: 82).

Демек, физикалық вакуум өзінің шынайы физикалық реалдылық еместігіне қарамастан, бейне бір қуатты, әлемнің жаратылуы мен кеңеюінің, процестердің пайда болуының шарттарын толықтай қамтамасыз ете алатын «физикалық субстанция» моделін де құрайды

деп тұжырымдай аламыз. «Әлемнің алғашқы қалпы – вакуум, жоғарғы белсенділікті сипаттайтын материяның ерекше түрі... Біздің әлем вакуумның көбігінен пайда болған құты» екендігін байыптап, оның бастапқылығы мен жоқтығын ұсынған көзқарастар да (Крымский, Кузнецов, 1983: 101-102) осы тұжырымымызды қуаттай түседі. Осындай бейсызықтық физиканың ғылыми танымының көкжиектері мен нәтижесі әлемнің басталған конструкциясын құруға алып келіп, жоғарыда – Абсолют Ештеңе, одан кейін сана өрісі мен вакуум, ал одан: плазма, сұйық, қатты дене тәрізді элементтер тарайтындығын қарапайым түрде көрсететін көзқарастар да бар (Шипов, 1995, 86). Сана өрісі туралы пайымдаулардың мистикалық қырына қарамастан, оның танымдық маңызының жаратылыстанумен дәйектелген тұсына назар аудара отыра, біз философиялық сараптамамызды ұсынуға тиіспіз. Біріншіден, бұл оккультизмдік философияның негіздеріне сүйенілген, екіншіден, жаратылыстанудың философиялық парадигмасымен тұжырымдалған, үшіншіден, барынша толық түсіндірілген әлемнің жаратылуының жалпылама жобасы екенін пайымдаймыз.

Біздің пайымдауымыз бойынша мұндағы «сана өрісі» қабатының мистификациялық жағы басым болғанмен, ол танымның діни және физикалық үрдістерін біріктіретін «модернизацияланған үлгі» деп атаймыз. Дегенмен оның анық айшықталмайтындығы мен көп жағдайда ғылыми дәйектемеге қайшы келуі оған деген скептикалық қатынасты үдетеді. Вакуумның осындай сана өрісі тәрізді құбылыстарды және барлық өріс пен энергияны сыйғыза алатын әмбебап кеңістігін құрайды. Бұл жердегі қайшылық – сана өрісі мен вакуумның материалданған нұсқасын қолдануда болып отыр.

Бірақ біздің түйсінугіміз бойынша, сана өрісі мистификациялық ақиқат қалпында қалады. Оның үстіне философиядағы антроптық принцип теориясы да әлем мен бірге жарыспалы жаратылған адамның немесе оны қабылдайтын сананың болуы тиіс екендігі туралы идеяны ұсына отырып, осы сана өрісі феноменін ғылыми негіздеуге мүмкіндік ашады. Демек, сана өрісінің бастапқылығын антроптық принцип нығайта түседі деп анықтай түсуімізге болады.

Сонымен қатар қазіргі таңда шамандықты трансперсонал психология, сананың өзгерген қалпы, С. Гроффың холотропты демалу т.б.

арқылы дәйектеу жолдары да ұсынылып жүр. Біз бұл мәселені келесі жарияланымдарда талдап көрсететін боламыз.

Негізінен алғанда, метафизиканың орнықты деп табылған іргелі мәселелерінің метафизикалық екені тек философиялық қана емес, жалпы танымдық бағдарды да құрайды (Эмерих Корет, 1998: 52-193). Ал метафизикалық мәселелер қазіргі таңда: стереотипті түсінікте сақталып қалғандай өз алдына абстрактілі «мета», яғни, физикалықтан мүлде оқшау емес, яғни, «тыс» дегеніміз, физикаға еш қатысты жоқ, оқшау дегенді білдірмейді.

Қорытынды

1. Шамандықтың трансцендентті-трансценденциялық онтологиясын саралғанда, біз, бір қырынан тек априорилы білімдерді және әзірге ғылыми дәйектемелері ашылмағандық пен мүлде ашылмайтындық ұғымдарды (трансценденталистерді) кіріктіре келе, шамандық дүниетаным бойынша өзіндік бір айрықша онтологияны түзетіндігін аңғара аламыз. Сондықтан оны біз қарастырып отырған: бейболмыс-болмыс, әлемдік ерік сияқты метафизикалық түсініктер арқылы саралау, жалпы алғанда, шамандықты түйсінуге деген ұмтылыстардың еуроцентристенген философиялық бағдарлары мен сәйкес келуі «ықтимал» кейбір тұстары ғана болып шығады.

2. Метафизиканы – деметафизикаландыру, мистиканы – демистикаландыру, сакралділікті – десакралдандыру жай ғана редукциялар мен реконструкциялар емес, оның шынайы мәнін ашып көрсету үшін осы шығыстық, бақсылық дүниетанымды еуроцентристік философиямен тұтастандырудың өзіндік бір метаморфозасы ғана емес, ол алдымен, онтологияның физикасын бейсызықтық физика тұрғысынан пайымдау арқылы ғана жаңа мүмкіндіктер ашуға деген бетбұрыстар болып саналады деп пайымдай аламыз. Әрине, қазіргі таңдағы ғылыми емес білімдерге қатысты ғылыми таным парадигмаларының бірі – мистикалар мен мифтерді сциентизациялауға деген ұмтылыстар. Бірақ ескере кететін жайт, кез келген ғылыми, тіпті жаратылыстанулық тұжырымдамалар бір кездерде жоққа шығарылатын болса немесе өзгерістер арқылы дамиды болса, онда сол демистификацияланған мистикалар да жоққа шығарылуы ықтимал деген логикалық тұжырымдар туындайды.

Сондықтан да біз қарастырып отырған шамандықты сциентизациялау – «түпкілікті анықталған бірден-бір дұрыс абсолют жол» деген түсінік туындамауға тиіс. Демек, бұл сциентизациялаудың тек бағдарлары ғана, бірақ әзірге шамандықты интерпретациялаудың барынша мүмкін болатын нұсқалары деп пайымдаймыз.

3. Шамандықтың трансценденциясын деметафизикаландыру әрине, философиялық мәселе, бірақмағынасыз «реметафизикаландыру»

емес, оны біз реалдылыққа жуықтайтын философиялық гипотетикалық пайымдаулар ретінде қарастырдық. Оны мәселен, редукциялаған-примитивтенген «Сильва әдісі» арқылы да оңай түсінуге болады. Біз ұсынған пайымдауларды көрсетілген ғылыми тұжырымдармен эквивалентті түрде қарастыруға да болмайды, олар тек түсіндіру үшін ғана қажетті құралдар ретінде де қолданылғандығын ескеруіміз керек.

Әдебиеттер

- Dirac, P.A.M. (1963). The Evolution of the Physicist's Picture of Nature. *Scientific American*. – 45-53.
- Абаев Н.В., Аюпов Н.Г. (2004). Тенгрианская цивилизация в духовно-культурном и геополитическом пространстве Центральной Азии. – Часть 2. – Алматы. – 200.
- Айлетт С. (2004). Шаманский космос. – М.: АСТ. – 101.
- Акатаев С. (1995). Мировоззренческий синкретизм казахов: автореф. ... док. филос. наук.: 09.00.03. – Алматы: ИПиФ. – 37.
- Валиханов Ч. (1984). Собр. соч. Т. 1. – Алма-Ата: Жазушы. – 385.
- Григорян Б.Т. (1982). Философская антропология: (Критический очерк). – М.: Мысль. – 188.
- Дәуренбеков, Ж., Тұрсынов, Е. (кұраст.) (1993). Қазақ бақсы балгерлері. – Алматы: Ана тілі. – 224.
- Джахая Л.Г. (1990). Вакуум. – Сухуми: Алашара. – 78.
- Дигениус В. Р. (1995). Логическая связь / Пер.с нем. – М.: Прогресс; Литера. – 413.
- Жақсылықов А. (2006). Шаманизм мен фольклор: Әлемдік мәдениеттану ой-санасы. Қазақстанның қазіргі заманғы мәдениеттану парадигмалары. – Алматы: Жазушы, 10 т. – 496.
- Исмағамбетова З.Н., Мирзабекова А.Ш. (2009). Феномен измененного состояния сознания в исламско-тюркской культуре: Аль-Фараби: Философия. Культура. Религия: Материалы международной научно-практической конференций, посвященной 75-летию КазНУ имени аль-Фараби / Под ред. Б.Т. Жумагулова. – Алматы: Қазақ университеті. – 462.
- Йылдырым И. (2010). Көне түрік фольклорындағы өлеңдер мен макал-мәтелдер. – Шымкент. – 120.
- Кенжетай Д.Т. (2004). Қожа Ахмет Иасауи дүниетанымы. – Түркістан: ХҚТУ баспасы. – 341.
- Колчигин С. (2008). Бог как *conditio sine qua* поп мыслящего мировоззрения. *Адам әлемі*, 2(36), 79–88.
- Котлобай Л.А. (1995). Шаманство как социокультурный феномен народной культуры: Автореф. дис... канд. филос. Наук. – Рос. Академия государственной службы при Президенте РФ.
- Көкеев А. (2008). Ер тегі көк аспан. – Алматы: Айдаңа. – 376.
- Крымский С., Кузнецов В.И. (1983). Мировоззренческие категории в современном естествознании. – Киев: Наук думка. – 220.
- Стрелков В. (1998). Новая реальность – эфирная вселенная. *Чудеса и приключения*, 7, 26–28.
- Тәшенов Т. (2009). Хамбо-Лама, Мәшһүр Жүсіп һәм Ленин. *Айқын*, 128. – 16.
- Токарев С.А. (1990). Ранние формы религии. – М.: Политиздат. – 622.
- Уәлиханов Ш. (1985). Қазақтардағы шамандықтың қалдығы. Таңдамалы шығармалар. – Алматы: Жазушы. 2-бас. – 560.
- Швебе Г.И. (1998). Холистическая научно-эзотерическая картина мироздания. *Сознание и физическая реальность*, 3(5). 3–14.
- Шипов Г.И. (1995). Явления психофизикии теория физического вакуума. Сознание и физический мир. – М.: Агентство «Яхтсмен». – Вып.1. – 86-103.
- Шипов Г.И. (1997). Теория физического вакуума. Теория, эксперименты и технологии. – М.: Наука. – 450.
- Шопенгауэр А. (1992). Избранные произведения. – М: Просв. – 479.
- Эмерих Корет (1998). Основы метафизики. Перевод В. Терлецкого. – Киев: «Тандем», Emerich Coreth. Grundriss der Metaphysik. Innsbruck-Wien: Tyrolia-Verlag. – 246.
- Юнг К.Г. (2019). Архетипы и коллективное бессознательное. – М: АСТ. – 590.

References

- Abaev, N.V., Ayupov N.G. (2010). Tengrianskaya civilizaciya v duhovno-kul'turnom i geopoliticheskom prostranstve Central'noj Azii [The Tengrian civilization in the Spiritual, cultural and geopolitical space of Central Asia]. Vol. 2. – Almaty. – 200. (in Russian)
- Ajlett, S. (2004). Shamanskij kosmos [The shamanic Cosmos]. – M.: AST. – 101. (in Russian)
- Akataev, S. (1995). Mirovvoztrencheskij sinkretizm kazahov: avtoref. ... dok. filos. nauk. 09.00.03 [Ideological syncretism of the Kazakhs: an abstract. ... doc. philos. science]. – Almaty: IPiF. – 37. (in Russian)
- Daurenbekov, J., Tursynov, E. (ed.) (1993). Qazaq baqsy balgerleri [Kazakh shamanic healers]. – Almaty: Ana tılı. – 224. (in Kazakh)
- Digenius, V. R. (1995). Logicheskaya svyaz' / Per.s.nem [Logical connection / Transl. from German]. – M.: Progress; Litera. – 413. (in Russian)
- Dirac, P.A.M. (1963). The Evolution of the Physicist's Picture of Nature. *Scientific American*. – 45-53.
- Dzhahaya, L.G. (1990). Vakuum [Vacuum]. – Suhumi: Alashara. – 78. (in Russian)
- Emerih, Koret (1998). Osnovy metafiziki [Fundamentals of Metaphysics]. transl. V. Terleckogo. – Kiev: «Tandem», Emerich Coreth. Grundriss der Metaphysik. Innsbruck-Wien: Tyrolia-Verlag. – 246. (in Russian)
- Grigoryan, B.T. (1982). Filosofskaya antropologiya: (Kriticheskij ocherk) [Philosophical Antropology: (Critical Essay)]. – M.: Mysl'. – 188. (in Russian)
- Ismagambetova, Z.N., Mirzabekova, A.Sh. (2009). Fenomen izmenennogo sostoyaniya soznaniya v islamsko-tyurkskoj kul'ture // Al'-Farabi: Filosofiya. Kul'tura. Religiya: Materialy mezhdunarodnoj nauchno-prakticheskoy konferencij, posvyashchennoj 75-letiyu KazNU imeni al'-Farabi / Pod red. B.T. Zhumagulova [The Phenomenon of the Changed State of Consciousness in Islamic-Turkish Culture // Al'-Farabi: Philosophy. Culture. Religion: Materials of the International Scientific and Practical Conference, Celebrating the 75th Anniversary of the Kazakh National University of Al-Farabi / under the editorship of B.T. Zhumagulova]. – Almaty: Qazaq universiteti. – 462. (in Russian)
- Ilydyrym, I. (2010). Kone turk folklorındagy olender men maqal-matelder [Poems and proverbs from ancient Turkic folklore]. – Shymkent. – 120. (in Kazakh)
- Jaqsylıqov, A. (2006). Shamanizm men folklor // Alemdik madeniettanu oi-sanasy. Qazaqstannyn qazırgı zamangy madeniettanu paradigmalary [Shamanism and folklore // World cultural history. Modern cultural paradigms of Kazakhstan]. – Almaty: Jazushy. Vo.10. – 496. (in Kazakh)
- Kenjetai, D.T. (2004). Qoja Ahmet Isauı duniyanymy [The Worldview of Khozha Akhmet Yassawi]. – Turkıstan, 2004. – 341. (in Kazakh)
- Kokeev, A. (2008). Er tegi kok aspan [The orogon of a man is the Sky]. – Almaty: Aidana. – 376. (in Kazakh)
- Kolchigin, S. (2008). Bog kak conditio sine qua non myslyashchego mirovozzreniya [God as a condite sine kua non of the thinking worldview]. *Adam alemi*, 2(36), 79–88. (in Russian)
- Kotlobaj, L.A. (1995). Shamanstvo kak sociokul'turnyj fenomen narodnoj kul'tury: Avtoref. dis... kand. filos. nauk / Ros. Akademiya gosudarstvennoj sluzhby pri Prezidente RF [Shamanism as a socio-cultural phenomenon of folk culture: Abstract of Cand. Philosophical Sciences Dissertation / Russian Academy of Public Administration under the President of the Russian Federation]. (in Russian)
- Krymskij, S., Kuznecov V.I. (1983). Mirovozzrencheskie kategorii v sovremennom estestvoznanii [Worldview categories in modern natural science]. – Kiev: Nauk dumka. – 220. (in Russian)
- Shipov, G.I. (1995). Yavleniya psihofiziki teoriya fizicheskogo vakuuma [Phenomena of psychophysics and theory of physical vacuum]. Soznanie i fizicheskij mir. – M.: Agentstvo «Yahtsmen». Vol.1. – 86-103. (in Russian)
- Shipov, G.I. (1997). Teoriya fizicheskogo vakuuma. Teoriya, eksperimenty i tekhnologii [Theory of physical vacuum. Theory, experiments and technologies]. – M.: Nauka. – 450. (in Russian)
- Shopenauer, A. (1992). Izbrannye proizvedeniya [Selected Works]. – M.: Prosv. – 479. (in Russian)
- Shvebe, G.I. (1998). Holisticheskaya nauchno-ezotericheskaya kartina mirozdaniya [Holistic scientific-esoteric picture of the universe]. *Soznanie i fizicheskaya real'nost'*, 3(5), 3–14. (in Russian)
- Strelkov, V. (1998). Novaya real'nost' – efirnaya vseennaya [New reality – the ethereal universe]. *Chudesnaya i priklyucheniya*. 7. – 26-28. (in Russian)
- Tashenov, T. (2009). Hambo-Lama, Mashhur Jusip ham Lenin [Hambo-Lama, the famous Zhusip and Lenin]. *Aiqyn*. 128. – 16. (in Kazakh)
- Tokarev, S.A. (1990). Rannie formy religii [Ancient forms of religion]. – M.: Politizdat. – 622. (in Russian)
- Ualihanov, Sh. (1985). Qazaqtardagy shamandyqtyn qaldygy. Tandamaly shygarmalar [The remains of shamanism among the Kazakhs. Selected works]. – Almaty: Jazushy. 2-edition. – 560. (in Kazakh)
- Valihanov, Ch. (1984). Sobr. soch. T. 1. [Collection of Essays. Vol. 1] – Alma-Ata: Zhazushy. – 385. (in Russian)
- Yung, K.G. (2019). Arhetipy i kollektivnoe bessoznatel'noe [Archetypes and the Collective Unconscious]. – M.:AST. – 590. (in Russian)

Авторлар туралы мәлімет:

Аташ Берік Мұратұлы – философия ғылымдарының докторы, әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті философия кафедрасының қауымдастырылған профессоры (Алматы, Қазақстан, e-mail: atash_berik@mail.ru).

Құранбек Әсет Абайұлы (корреспондент автор) – философия ғылымдарының кандидаты, әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті философия кафедрасының меңгерушісі (Алматы, Қазақстан, e-mail: akuranbek@gmail.com).

Сааданбекова Чолпон Идирискызы – философия ғылымдарының докторы, Жүсіп Баласағұн атындағы Қырғыз ұлттық университеті философия және мәдениет теориясы мен тарихы кафедрасының профессоры (Бишкек, Қырғызстан, e-mail: cholponsaad@gmail.com).

Кулумжанов Нұржан Еркенұлы – PhD, К. Сагадиев атындағы Халықаралық бизнес университеті әлеуметтік-гуманитарлық пәндер кафедрасының қауымдастырылған профессоры (Алматы, Қазақстан, e-mail: kunimzhanov@mail.ru).

Information about authors:

Atash, Berik Muratuly – Doctor of Philosophical Sciences, Associate Professor of the Department of Philosophy, Al-Farabi Kazakh National University (Almaty, Kazakhstan, e-mail: atash_berik@mail.ru).

Kuranbek, Asset Abaiuly (corresponding author) – Candidate of Philosophical Sciences, Head of the Department of Philosophy, Al-Farabi Kazakh National University (Almaty, Kazakhstan, email: akuranbek@gmail.com).

Saadanbekova, Cholpon Udiriskyzy – Doctor of Philosophical Sciences, Professor of the Department of Philosophy and Theory and History of Culture of Jusup Balasagyn Kyrgyz National University (Bishkek, Kyrgyzstan, e-mail: cholponsaad@gmail.com).

Kulumzhanov, Nurzhan Erkenuly – Associate Professor of the Department of Social Sciences and Humanities, Kenzhegali Sagadiev University of International Business (Almaty, Kazakhstan, e-mail: kunimzhanov@mail.ru).

Сведения об авторах:

Аташ Берик Муратулы – доктор философских наук, ассоциированный профессор кафедры философии Казахского национального университета имени аль-Фараби (Алматы, Казахстан, e-mail: atash_berik@mail.ru)

Құранбек Асет Абайұлы (автор-корреспондент) – кандидат философских наук, заведующий кафедрой философии Казахского национального университета имени аль-Фараби (Алматы, Казахстан, email: akuranbek@gmail.com).

Сааданбекова Чолпон Идирискызы – доктор философских наук, профессор кафедры философии и теории и истории культуры Кыргызского национального университета имени Жусупа Баласагына, (Бишкек, Кыргызстан, e-mail: