ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ

3 курс «Философия» мамандықтарына арналған

Дәрістер курсы

Дәріскер: Б.М. Аташ

Ал

Экзистенциали философиясы

1. Экзистенциализм ағымының негізгі ерекшеліктері
2. Атейстік және діни экзистенциализм
3. Аймақтық экзистенциализм: Ресей, Германия, Франция

ХХ ғасырда қалыптасып, тек философияда ғана емес, рухани мәдениетке де тараған ағымдардың бірі – экзистенциализм. «Экзистенция» – өзін табу, ғұмыр кешу, көріну, қалыптасу деген сияқты мағыналарды беретін, нақты болмысты білдіруде қолданылатын философиялық категория. Бұл ұғым орта ғасырда заттардың болмысының өмір сүруінің толықпағандығы, аяқталмағандығы, өзінің мәніне сәйкес келмейтіндігі және құдайлық болмыспен жаратылғандығы сияқты түсініктерді берген болатын. Қазіргі философияда іргелі, терең онтологиялық мағынада адамның ғұмыр кешуін білдіреді. Осы сөзден туындаған экзистенциализм ағымы «ғұмыр кешу философиясы» деп те аталады. Оның бастапқы нышандары Ресейде, Шестов, Бердяев сияқты ойшылдардың идеяларында анық көрінді. Одан кейін Германияда: Хайдеггер, Ясперс, Бубер және екінші дүниежүзілік соғыс кезінде францияда қалыптасты: Марсель, Сартр, Мерло-Понти, Камю, Бовуар т.б. ХХ ғасырдың орта шенінде АҚШ-та, Италияда өркендеді.

Экзистенциализмді діни: Ясперс, Марсель, Бердяев, Шестов, Бубер және атеистік бағыттарға: Сартр, Камю, Мерло-Понти, Хайдеггер бөлу дәстүрі бар. Бұл бағыттың негізгі ерекшелігі – сенім, үміт, ауру, азап шегу, қамқорлық пен үрей, құмарлық сияқты психологиялық үрдістерді философемдерге айналдырып, оны онтологиялық тұрғыдан негіздеу болып табылады.

А. Камюдың экзистенциалистік көзқарастары

1. А. Камюдың өмірі мен шығармашылығы
2. А. Камюдің мағынасыздық пен өмірдің мағынасы туралы пайымаулары
3. А. Камюдың көркемдік танымындағы экзистенциалистік сарындар

ХХ ғасырда қалыптасып, тек философияда ғана емес, рухани мәдениетке де тараған ағымдардың бірі – экзистенциализм. «Экзистенция» – өзін табу, ғұмыр кешу, көріну, қалыптасу деген сияқты мағыналарды беретін, нақты болмысты білдіруде қолданылатын философиялық категория. Бұл ұғым орта ғасырда заттардың болмысының өмір сүруінің толықпағандығы, аяқталмағандығы, өзінің мәніне сәйкес келмейтіндігі және құдайлық болмыспен жаратылғандығы сияқты түсініктерді берген болатын. Қазіргі философияда іргелі, терең онтологиялық мағынада адамның ғұмыр кешуін білдіреді. Осы сөзден туындаған экзистенциализм ағымы «ғұмыр кешу философиясы» деп те аталады. Оның бастапқы нышандары Ресейде, Шестов, Бердяев сияқты ойшылдардың идеяларында анық көрінді. Одан кейін Германияда: Хайдеггер, Ясперс, Бубер және екінші дүниежүзілік соғыс кезінде францияда қалыптасты: Марсель, Сартр, Мерло-Понти, Камю, Бовуар т.б. ХХ ғасырдың орта шенінде АҚШ-та, Италияда өркендеді.

Экзистенциализмді діни: Ясперс, Марсель, Бердяев, Шестов, Бубер және атеистік бағыттарға: Сартр, Камю, Мерло-Понти, Хайдеггер бөлу дәстүрі бар. Бұл бағыттың негізгі ерекшелігі – сенім, үміт, ауру, азап шегу, қамқорлық пен үрей, құмарлық сияқты психологиялық үрдістерді философемдерге айналдырып, оны онтологиялық тұрғыдан негіздеу болып табылады.

Камю Альбер (1913-1960 жж.) – француз философы, публицист, жазушы, драматург. Негізгі шығармалары: «Сизиф туралы аңыз», «Бөгде», «Бүлікшіл адам», «Оба», «Шведтік сұхбаттар» т.б. Ол діни үміт жоғалған жағдайда әлемнің позитивті болмысында үмітті қалай табу керек деген сауал тастай отырып, адамның бастапқыдағы әлемді түйсінуінің абсурдтылығын дәйектейді, осыдан адамның оқшауланған, парасатсыз күйін «әлемдегі болмыс» жағдайы бойынша сипаттау керектігін зерделейді. Бір жағынан ол абсурдты асбурдтылық болмысты түсінудің айқындылығы мен саналы ұғынуының шекарасы деп біледі. Ер адамдық адалдықты, күреске қаһармандық дайын болуды ол өзін-өзі өлтіруге, «философиялық суицидке» қарсы қояды. Абсурдтылық философияны негіздеген А.Камю «өмір дегеніміз сүруге тұра ма, ең басты философиялық мәселе осында, қалғандары екінші жоспардағы мәселелер болуы тиіс» деген пікірін ұсына отырып, адам өмірінің мағынасыздығын күнделікті күйбең тіршілік арқылы дәйектеуге ұмтылады. Бірақ сайып келгенде, бұл мағынасыздық өзін-өзі өлтіруге тікелей алып келмейтіндігін байыптайды.

Құдай болмаған соң мағынасыз, абсурдтық әлем қаһармандар мен тирандарды тудырады, бұл бір жағынан бүлікті моральдік сананың қалпы ретінде бағалауды талап етудің қажеттілігінен болса, екінші жағынан әлемді мәдени-тарихи үдеріс ретінде толғанудан келіп шығады. Бүлік абсурдтан жалыққан адамның қоғамдағы әлсін-әлсін қайталап отыратын қалыпты актісі болып көрінеді. Әлем осы бүлікпен, абсурдты жоюға бағытталған толғанылған, ойланылған әрекеттер арқылы өзінің мағынасына ие болады. Бүлікті осылай онтологиялық деңгейге шығару адамның дүниедегі жоғалған байланысын қалпына келтірудің құралына айналады, ол қоғамдағы қаталдықпен келісудің саяси тәсіліне өтеді дей келе, Ресейде неміс идеологиясын жақтаушылар нигилистік ұстаным бойынша қоғамда бүлік шығарғандығын мысалға алып атап өтеді.

«Оба» (Чума) туындысының фабуласы: Доктор, дәрігер Бернар Риэ Алжир жағалуындағы Оран қаласындағы 1940 жылддардағы оқиғаны баяндайды, қалаға көртышқандар жайлап, оба ауруы белең алады. Доктор әйелін таулы санаторияға аттандырады, бірақ алдымен, сол доктордың күзетшісі осы аурудан қайтыс болады. Аур бірте-бірте қаланы жайлыап, өлім күшейіп, ол жабюық қалаға айналады. Доктордың пациенті Гран есімді адам келіп, бұрын қатал болған Коттардың кенеттен қайырымды адамға айналып, өзін-өзі өлтіруге де ұмтығандығын баяндайды. Доктор Раймон Рамбер және Жан Тарру атты журналистермен танысады. Олар докттормен достасып, оның көмекшілеріне айналады. Қала жабық болғандықтан, адамдарда аштық пен тапшылық, ауру мен өлім күшейе түседі, ал Коттар және оның жақтастары осы жағдайды тиімді пайдаланып, қымбат азық-түлік сатып, байй түседі. Өліктер көбейіп, жерлейтін жерлер де тарыла түседі, олар өртеледі. Тарру да қайтыс болады, бір күні Коттардың терезеден өзгелерге оқ жаудырғаныныың куәсі болады, оны полиция ғана тоқтатады. Бір күні доктордың әйелі де қайтыс болады. Доктор халыққа ем болатын ашытқы дайындап береді, бірақ оның да ықпалы жоғары болмайды, кейде аурудан жазылып кеткен адамдар да кездеседі, доктор олардың қуаныты үнін естігенмен, аудың мәңгілікке жоғалып кетпейцтіндігін, қайтып айналып соғып тұратындығын түйсінеді.

«Бүлікшіл адам» (Бунтующий человек). Бұл еңбектің өзінің пайда болуының тарихи алғышарттары мен шарттары бар. 1945 жылы А. Камюдың досы, ұстазы Жан Грень «Бүлік туралы жазбалар» атты еңбегін жазады, ол осы Бүлікшіл адамның парототипі сияқты қабылданды. Камю юұл еңбегінде төңкеріс мәселесін жарыққа шығарады, 1948-4949 жыдары орыс төңкерісі мен терроризмін «зерттейді», 1949 жылы «Әділдер» (Праведники) атты пьесасын жазады, ХҮІІІ-ХХ ғасырлардағы тарихи және философиялық әдебиеттерді де зерттейді, Н.А. Бердяевтің «Орыс коммунизмінің мағынасы мен шығу көзі» (Истоки и смысл русского коммунизма) және К. Поппердің «Ашық қоғам және оның жаулары» атты еңбектеіне көбірек сүйенеді. 1950 жылы ақпан айында А. Камю «Бүлікшіл адам» еңбегін аса маңыз бере отырып, бастайды, мәселен, 1951 жылы 27 ақпандағы Рене Шар атты досына жазған хатында жағдайды былайша баяндайды: «Міне мен бір айбойы үздіксіз жұмыс жасап келемін. Маған күніне он сағатсыз жұмыс үстелімнен тұрмау талап етілген жұмысты аяқтау үшін толық жалғыздық, барлық күш қуатты жұмсау, мен 15 наурызға таман аяқтаймын деп үміттенемін..». Ол бүлікшіл адамның портретін, бүліктің тарихы мен дамуын, төкерітің тарихи шарттарын зерттеу үшін А. Камю ойшылдар, жазушылар, ақындар, саяси қайрапткерлер т.б. бәрін зерделейді: [Фридрих Ницше](https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9D%D0%B8%D1%86%D1%88%D0%B5%2C_%D0%A4%D1%80%D0%B8%D0%B4%D1%80%D0%B8%D1%85%22%20%5Co%20%22%D0%9D%D0%B8%D1%86%D1%88%D0%B5%2C%20%D0%A4%D1%80%D0%B8%D0%B4%D1%80%D0%B8%D1%85), [Георг Вильгельм Фридрих Гегель](https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%93%D0%B5%D0%B3%D0%B5%D0%BB%D1%8C%2C_%D0%93%D0%B5%D0%BE%D1%80%D0%B3_%D0%92%D0%B8%D0%BB%D1%8C%D0%B3%D0%B5%D0%BB%D1%8C%D0%BC_%D0%A4%D1%80%D0%B8%D0%B4%D1%80%D0%B8%D1%85), [Карл Маркс](https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9C%D0%B0%D1%80%D0%BA%D1%81%2C_%D0%9A%D0%B0%D1%80%D0%BB), [Адольф Гитлер](https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%93%D0%B8%D1%82%D0%BB%D0%B5%D1%80%2C_%D0%90%D0%B4%D0%BE%D0%BB%D1%8C%D1%84), [Макс Штирнер](https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%A8%D1%82%D0%B8%D1%80%D0%BD%D0%B5%D1%80%2C_%D0%9C%D0%B0%D0%BA%D1%81), [Макс Шелер](https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%A8%D0%B5%D0%BB%D0%B5%D1%80%2C_%D0%9C%D0%B0%D0%BA%D1%81), [Маркиз де Сад](https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9C%D0%B0%D1%80%D0%BA%D0%B8%D0%B7_%D0%B4%D0%B5_%D0%A1%D0%B0%D0%B4), [Луи Антуан Сен-Жюст](https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%A1%D0%B5%D0%BD-%D0%96%D1%8E%D1%81%D1%82%2C_%D0%9B%D1%83%D0%B8_%D0%90%D0%BD%D1%82%D1%83%D0%B0%D0%BD), [Артур Рембо](https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%A0%D0%B5%D0%BC%D0%B1%D0%BE%2C_%D0%90%D1%80%D1%82%D1%8E%D1%80), [Владимир Ленин](https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9B%D0%B5%D0%BD%D0%B8%D0%BD%2C_%D0%92%D0%BB%D0%B0%D0%B4%D0%B8%D0%BC%D0%B8%D1%80_%D0%98%D0%BB%D1%8C%D0%B8%D1%87), [Михаил Бакунин](https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%91%D0%B0%D0%BA%D1%83%D0%BD%D0%B8%D0%BD%2C_%D0%9C%D0%B8%D1%85%D0%B0%D0%B8%D0%BB_%D0%90%D0%BB%D0%B5%D0%BA%D1%81%D0%B0%D0%BD%D0%B4%D1%80%D0%BE%D0%B2%D0%B8%D1%87), [Сергей Нечаев](https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9D%D0%B5%D1%87%D0%B0%D0%B5%D0%B2%2C_%D0%A1%D0%B5%D1%80%D0%B3%D0%B5%D0%B9_%D0%93%D0%B5%D0%BD%D0%BD%D0%B0%D0%B4%D0%B8%D0%B5%D0%B2%D0%B8%D1%87), [Иван Каляев](https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9A%D0%B0%D0%BB%D1%8F%D0%B5%D0%B2%2C_%D0%98%D0%B2%D0%B0%D0%BD_%D0%9F%D0%BB%D0%B0%D1%82%D0%BE%D0%BD%D0%BE%D0%B2%D0%B8%D1%87), [Фёдор Достоевский](https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%94%D0%BE%D1%81%D1%82%D0%BE%D0%B5%D0%B2%D1%81%D0%BA%D0%B8%D0%B9%2C_%D0%A4%D1%91%D0%B4%D0%BE%D1%80_%D0%9C%D0%B8%D1%85%D0%B0%D0%B9%D0%BB%D0%BE%D0%B2%D0%B8%D1%87), [Дмитрий Писарев](https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9F%D0%B8%D1%81%D0%B0%D1%80%D0%B5%D0%B2%2C_%D0%94%D0%BC%D0%B8%D1%82%D1%80%D0%B8%D0%B9_%D0%98%D0%B2%D0%B0%D0%BD%D0%BE%D0%B2%D0%B8%D1%87), [Пьер-Жозеф Прудон](https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9F%D1%80%D1%83%D0%B4%D0%BE%D0%BD%2C_%D0%9F%D1%8C%D0%B5%D1%80_%D0%96%D0%BE%D0%B7%D0%B5%D1%84), [Жан-Жак Руссо](https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%A0%D1%83%D1%81%D1%81%D0%BE%2C_%D0%96%D0%B0%D0%BD-%D0%96%D0%B0%D0%BA), [Андре Бретон](https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%91%D1%80%D0%B5%D1%82%D0%BE%D0%BD%2C_%D0%90%D0%BD%D0%B4%D1%80%D0%B5), [Жозеф де Местр](https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9C%D0%B5%D1%81%D1%82%D1%80%2C_%D0%96%D0%BE%D0%B7%D0%B5%D1%84_%D0%B4%D0%B5), [Граф де Лотреамон](https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9B%D0%BE%D1%82%D1%80%D0%B5%D0%B0%D0%BC%D0%BE%D0%BD), [Шарль Бодлер](https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%91%D0%BE%D0%B4%D0%BB%D0%B5%D1%80%2C_%D0%A8%D0%B0%D1%80%D0%BB%D1%8C), [Марсель Пруст](https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9F%D1%80%D1%83%D1%81%D1%82%2C_%D0%9C%D0%B0%D1%80%D1%81%D0%B5%D0%BB%D1%8C), [Лукреций](https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9B%D1%83%D0%BA%D1%80%D0%B5%D1%86%D0%B8%D0%B9), [Эпикур](https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%AD%D0%BF%D0%B8%D0%BA%D1%83%D1%80).

Онда нигилизмдегі күштердің үстемдігі, әлемнің құлдар мен олардың иелеріне бөлінетіндігі, негізінен алғанда, жалпыадамзаттық игілік, кінші бір қырынан алғанда, абсурд басапқыдан-ақ қайшылықты, қаншалықты деңгейде өмірді сақатуға ұмтылғанмен, құнды пайымдауларды жоққа шығарады, ал өмірдің өзі құндылықты пайымдаулар. Бұдан басқа, абсурд мағынасыздық философиясы болып табылады, бірақ өзіне мағына бөлгісі келеді. Абсурд туралы әділетсіздіктен айқайлайтын мәңгі хаостағы адам абсурд тәжірибесіндегі бірден-бір ақиқатты туындатып шығарады, ол – бүлік.

Бүлікшіл – қозған адам, кенеттен ол кіруге мүмкіндігі жоқ «қабылданатындай шектерді» жариялайды. Бүлікшіл адам «бәрі немесе ешнәрсе» формуласымен өмір сүруге дайын. Ол таңдалған құндылық жеке адам үшін маңыздырақ, демек, ол үшін жалпыадамзаттқ сияқты болып көрінеді. Келесі кезекте, тек әділетсіздіктің куәгері ретінде қуғындалған адам ғана емес, адамшылыққа жатпайтын қылмыстарға қарсы адам да бүлік шығарады. Мәдени-тарихи алаңда бүлік теңдік талап етілген, бірақ теңдік жоқ қоғамда болуы мүмкін. Өз кезегінде адамдық рух әрбір сұраққа мәңгілік жауаптар берілетін тылсым әлемде (христиандықта әлем игілікті) болуы мүмкін немесе, өз бетімен адамшылықты талап ететін бүлік әлемінде болуы мүмкін. Қазіргі заманғы тылсымсыздандыру мен абсолюттіліктің қиратылуы беталысында бүлік тарихи шынайылыққа айналады. Оылайша, абсрурдтты адам оның ауруы жауап берілмеудің жеке емес, ұжымдық екендігін түйсінген кезде, ол бүлікшіл адамға айналады. Ол жалпы құндылықты ұстанады: «Мен бүлік шығарамын, демек, біз өмір сүреміз».

Метафизикалық бүлік – қабылдауға таңылған сақталып тұрған әлем құрылымын қабылдаудан бас тартатын тіршілік иелерінің Жаратушыға қарсы бүлігі. Матафизикалық бүлікшіл Абсолюттіліке дейін түсіп, әділеттілік пен бірікті талап етіп, онымен тең дәрежеде сөйлеседі. Кенеттін өзінен жоғары көтерілген бүлік, ақыр соңында Жаратушының рольін өзіне алу керектігі тұратын метафизикалық төңкеріске жетпей тоқтамайды. Жаңа жаратушыға қарсы бүлік шығаруы оның өзіне байланысты болып шығады: егер ол бүліктің алғашқы себебіне сатқындық жасаса, өлшем мен қолайлы шекті жоғалтады – бұған күмән жоқ. Алғашқы метафизикалық бүлікті Камю адамдардың өмірі мен оған деген махаьббаты үшін Зевске қарсы шыққан Прометей деп атайды. Әрі қарай Камю сюрреалистердің иррационалды бүлігіне өтетін конформизмге, Ницшенің ар-ұят нигилизміне, романитзмдегі сатаналық бүлікке т.б. діндегі бүлікке және өлшем ұғымына қарай ойсады.

Қортындысында метафизикалық бүлік пен нигилизмнің екі ғасырын қарастыра келе, Камю абсолютті «иә» мен абсолютті «жоқ» қатерінен сақтандырады: бүлік көздерін тасымалдайтын және үздіксіз өлімге алып келетін үрдістер. Иррационалдылықтан жоғар өрлеген адам өзіінң жерлік жалғыздығын түйсіне келе, адамдар империясын құруға бағытталған ақылдың қылмысын қабылдайды. Мен бүлік шығарамын, демек өмір сүремін формулаымен ол кең масштабтағы жоспарлар мен бүліктің өзінің өлімі туралы ой толғап, «Міне, біз жалғызбыз» деп үстемелйді.

Тарихи бүлік – Құдайды құлатып, тарихқа бұрылған метафизикалық бүліктің жалғасы. Бүлікшілік қозғалыс мәңгілік болып бектілімейді, ол идеяға алып келетін абсурдттың жеке рефлексиясы. Сондықтан, тарихи бүлікші тек жеке өзінің метафизикалық құтқарылуына емес, жаулап алу арқылы әлемнің түрленуіне ұмтылады. Ол тарихи бүлікті Спартак көтерілісі, жаңа азматтық дін пайда болған француз төңкерісі т.б. байланыцста қарастырады. Ол иррационалды немесе рационалды іргелі идеологиясна қарамастан террорлық мемлекет құруға алып келген ХХ ғасырдағы төңкерстерді зерттеу қажеттігін атап өтеді. Бірінші мәңгі жаулаушылық қозғалысты құдайландыруға негізделген Гитлер, екіншісі, Маркстің пайғамбарлығы мен оның теориясына сүйенілген коммнистік мемлекетті келтіреді. Төңкеріс адамдарды Құдайға қызмет етуден азат етті, орнына партияға мойынсұну құлшылығына алып келді, ал бірлік пен бауырмалдық – тоталділікке алып келді. Уәде берілген Бүкіләлемдік қаланы тек әзірге болашақтан ғана көруге болады: мәңгі төңкеріс немесе мәңгі соғыс. Теңдік пен бауырмалдықты аңсаған төңкеріс адамның ұлылығы мен табиғатқа қол сұғады, ол насихат пен айтысу арқылы адамды тарихи затқа айналдырғысы келеді. Бүлікшіл ұғымның ауысқандығын сезінеді — дінді тарихпен алмастырады, күнәні болашақ алдындағы кінәмен. Жаза шындығында да, ауысты: діннен ерекшеленетін тарих соттаушылар ауыспастан бұрын үкімді орындауға тырысады. Сонымен, төңкеріс ұжымдық кінәсіздік жетістігінен бүкілжалпы кінәні бекітуге қарай бұрмаланады. Тарихи обьективтілік ретінде таңылған адамның кінәлылығы әрекеттерден туындаймайды, Империяға деген дұрыс емес сенімнен туындайды. Әлемдік трибунал бүлікті жоюмен немесе бөтен бір ойлармен тоқтамайды. Ол бүлікшілдік барлық, тіпті бағынышты адамдардың өзіне «бір кездерде болған және күн астында әлі бар» жауапкершілікті тағайындауға ұмтылады. Тарих құндылықтарды ідеуге қамтынасатын құбылыс ретінде қажеттілік. Абсолютті төңкеріс адамды тарихтың айғағы деңгейіне дейін түсіреді, ал бүлік бұдан бас тартады, ол адамның табиғи құқы үшін күреседі.

Тарихи бүлік метафизикалық бүлікті жалғастырды, былайша постулаттандырады: болу – философиялау емес, болу – яғни, жасау. Мораль болмаған жерде, тарих адамды бекітудің бірден бір өлшемі. Нақ осы сатыда төңкеріс шекараны бұзады және сатып кетеді, сосын, бүлікті логикалық тұрғыдан өлтіреді. Бүлік бірігуге қол жеткізуді қалайды, ал төңкеріс – тотальді. Біріншісі жасайды, тудырады, екіншісі, терістейді. Шындығында, бүлік бағынышты әлем мен болашақ болмысты алу үшін әрекет етуге ұмтылыс емес, ішкі бүлікшіл қожғалыс таратылған тыныш дауысты тыңдауды тағы да қайталайды. Өнер бір уақытта «иә» және «жоқ» деп айтатын, бірлікті талап ететін кірленбеген тарихи бүлік. Бүлік өнер сияқты қабылданбайтындарды барлығын лақтырып тастап, қалаған бірлік билік ететін шектелген әлемді құруға ұмтылады. Индустриалды қоғамды тығырықтан шығарудың құралы еңбектегі шығармашылықты жандандыру, ал бүлік, өз кезегінде, тарих пен индивидуумды теңестіреді. Құлдар мен үстем таптар қоғамы бұдан былай жұмысшылар мен жаратушылар табын бөліп шығара алмайды – олардың барлығы бір адамға келіп тоғысады. Шығармашылық өзінің мәні жөнінен алғанда тирандар мен құлдар қоғамына қарсы шығады, сондықтан, ол қоғам жоғалады және тасымалданады. Тотальді түрде қирататын ғасырларда төңкеріс жай ғана суретшілерді өлтіріп өнерді қиратады. Бірақ жеңген төңкеріс қоғамында бүлік пен өнер өз орнын табады. Бірақ төңкеріс өзінің табиғат пен әсемдікке деген соқырлығымен өзін тарихтан аластатқан сәтте өздері үшін өмір сүретін уақыт келеді. Адам табиғаты ме әлем сұлулығын даңққа бөлеуді тоқтатпастан әділетсіздікті мәңгі терістеуге бола ма? Біздің жауабымыз, иә. Барлық жағдайда да, бағынбайтын, сенімді мораль нағыз шынайы төңкерістің жолын жарықтандыруға қабілетті.

Рұқсат етілгендердің шекарасын сызып, бүлік абсурд әлемі бере алмағанды ұсынады – жалпыадамзаттық құндылықтар. Тек өзге адамдар алдындағы жауапкершілктен басқа мағынасыз әлемде, «бір бармызды» «біз боламызға» алмастыруға болатын барлық ұмтылыстарды өлтіруді бекер ақтау үмітінде болады. Өлтіре отырып, адам мағынаны жоятын, қоғамнан өзін шығарып тастайды. Өзінің өмірінен бас тартқан жағдайда ғана өлтіруге бара алады. Бүлікшіл өлтіреді және өлтіру мүмкін емес екендігін дәлелдей отырып, өзінің өлімін қабылдайды. Моральге емес, әсерлелікке мұқтаж тарих оны рационалды түрде өлтіруге ұмтылады. Бірақ бүлікшіл тарихты абсолютке апармайды, рационалды қылмыс ол үшін өліммен тең.

М. Хайдеггердің экзистенциализмі

1. М. Хайдеггердің шығармашылығы

2. М. Хайдеггердің экзистенциализмі мен іргелі онтологиясы

3. М. Хайдеггердің болмыс және мезгіл еңбегі

4. «Соңғы Хайдеггер» және экзистенциализм

Хайдеггер Мартин (1889 - 1976 жж.) — неміс философы. Негізгі шығармалары: «Писхологизмдегі пікірлер туралы ілім», «Дунс Скоттың маңызы мен категориялары туралы ілім», «Болмыс пен мезгіл», «Феноменологияның негізгі мәселлелері», «Кант және метафизиканың мәселелері», «Гельдерлин және по­эзияның мәні», «Ақиқат туралы Платон ілімі», «Ақиқаттың мәні» еңбектері мен «Заратустра деген кім?», «Шығармашылықты тудырудың көздері», «Әлем бейнесінің уақыты», «Феноменология және теология», «Метафизика дегеніміз не», «Гуманизм туралы хаттар» атты баяндамасы, «Ойлау деп нені атаймыз» атты курсы т.б. жинақтай келгенде оның барлығы жүздеген томды құраған. Оның шығармашылығын көптеген жағдайларда: ерте және соңғы Хайдеггерге ажыратып қарастырады, кейбір зерттеушілер ол екі кезеңнің арасында айырмашылық жоқ деп түсінеді. Дегенмен, бастапқыда экзистенциалист болған Хайдеггер, соңғы кезеңінде бұдан бас тартқандай болып, техни­ка, ғылым, тіл мәселелерімен айналысады.

Хайдеггердің экзистенциализмі болмыстың мағынасы мәселесін орталық түсінікке шығарумен ерекшеленді және ол өзінің ілімін іргелі онтология деп атаған. Сондықтан бұл ілімде; «сұрқия», «шешімділік», «ар», «кінә», «өлімге ұмтылған болмыс», «қамқорлық», «өзінділік» т.б. психологиялық түсініктер онтологиялық деңгейге дейін көтеріледі. Ал кейіннен «болмыс», «ештеңе», «ашық», «негіз», «жерлік», «аспандық», «адамдық», «құдайлық» сияқты ғарыштық-онтологиялық түсініктерді қолдана отырып, өз ілімдерін дәйектейді.

Ол болмыстың мағынасы мен адамның ғұмыр кешуінің мағынасын іздеуде тіл бірегей және маңызды күшке айналады дей келе, тілді лингвистикалық құбылыс ретінде қарастыруден гөрі оның сөздерінен терең бастапқы болмыстық негіздерді табады, болмыс пен тілдің арасынан өзара байланыс пен өзара тәуелділікті ашады. М. Хайдеггердің түсінігі бойынша, тіл «іргелі онтологияның» тақырыбы ретінде болмыстан кем түспейді. Бұдан ол тіл жөніндегі іргелі ойларын әрі қарай сараптай түседі: «Тіл – болмыстың баспанасы, осы баспанада өмір сүретін адамдардың ішінде, ойшылдар мен ақындар баспананы қорғаушылар болып табылады. Ой, болмыстың ақиқатын айту үшін, болмыстың өзін жаулап алуына мүмкіндік береді».

Болмыстың мағынасын ашуда ол Бейболмыс пен Ештеңе мәселелерін қатыстырып, оны психофилософемдер бойынша сараптайды. Мәселен, іргелі онтологиясы бойынша бұны М. Хайдеггер адам болмысына қатысты тұрғыдан былайша тұжырымдайды: «Тек бастапқы Ештеңенің көрінуі негізінде адамдық қатысу бар-лыққа жақындай түседі және оған енуге қабілетті. Біздің қатынасуымыз қаншалықты дәрежеде бар-лыққа қатысты, ол қандай және болмайды, ол қалай көрінеді, осы сападағы оның қатысуы тек алдын-ала ашылған Ештеңеден туындайды». Сондықтан ол бұған «ойлау», «оқиға» тәрізді концепттерді қоса қарастыру парадигмаларын ұсынады. Неміс ойшылының бұл түсініктері тұтасып кетпейді және өмір сүретіндік әлдеқандай «қатыспайтындықты» қажет етпейтіндік, оның түсінігінде «өмір сүретіндік» құбылысы немесе өмір сүретін нәрселердің бәрі өзінің қалыптасуы мен «бар болуы» тұрғысынан өздігінен іске асатын бейне бір тәуелсіздікпен айғақталады. Бұл тәуелсіздік, әсіресе, бұл тұста Бейболмысқа тәуелді болмауға байланысты болып отыр. Сондықтан қалыптасудың бастапқыда болмысқа орнығуы оны ешқашан да «болмау» процесіне алып бармайтындығын нақты тұжырымдайды. Хайдеггер бұл құбылыстардың бәрін уақытқа қатысты түрде қарастырылатындай параметрде көрсетіп, олардың ара жігі мен шегін ажыратуға қарай бағытталады. Бейболмыс жөніндегі сараптауларға да маңыз берген ол, уақыттың бар және жоқ болып табылатын парадигмасымен қатар, болмауға және болуға өткізетін модусын атап өтеді. «Көрнекілік қалыптасу» ұғымын енгізе отырып, ол уақыттың процесс ретіндегі болмыстығын және уақыттың субъективтілік болмыссыздығын бір сәтке қатар қойып, уақыттан тыс болмыстық-Бейболмыстық феномендерді ажыратудың өзі «қалыптасу» процесі арқылы белгілі бір кезеңді, мезетті қажет ететіндігін ұстанады. Уақыттың «енді» деп аталатын кезеңі үнемі өзін-өзі жоққа шығаратын Бейболмыстық болып табылатындығын дәйектейді. Сондықтан тұтас уақыттың «енді» кезеңінің болмысы Бейболмыстықты бойына сіңірген шартты «енді» болып табылады. Себебі, әлі іске аспаған, орындалмаған болашақ сәттер мен мезгілдер – әлі жоқ және болмаған. Сондықтан шартталған жалпы уақыт өзінің Бейболмыстық-болмыстық қатынасын ашады. Олай болса, тұтас уақыттың әлі енгізілмеген болашағы әзірге Бейболмыстық, өткен көрінісі мен осы шағы болмыстық деп шартты түрде ажыратылады. Бірақ оның қайта оралмайтындығы мен мәңгілікке жоғалуы және болмыстық нұсқасының ешқандай белгісі де қалмауы «жойылу» процесін өз призмасынан өткізеді.

Нақты айтқанда, уақыт бойынша жоғалған және енді қалыптасатын нәрселер өмір сүрмейді, себебі, оның уақыты өткен немесе әлі келген жоқ. Уақыттың өмір сүретіндік пен өмір сүрмейтіндікті айқындаушы өлшемін ойшыл әрі қарай сараптайды. Алға қарай жылжып отыратын «енді» сондықтан «бар» мен «жоқты» айқындайтын түпкі инстанция түрінде айқындалады. Ойшыл – уақыттың таза Бейболмыстық емес екендігін айғақтай отыра, оның бос «көрнекілік» ретінде уақыт бойынша өтіп отыратын барлық процестердің сыртқы сипатының негізі болып табылатындығын ұсынады.

Хайдеггердің Ештеңе жөніндегі ілімі онтологиялық-антропологиялық өлшемдерде қатар қолданылады. Сондықтан ол экзистенциалист ретінде психологиялық көңіл-сезімнің философиялық негіздерін айғақтау мақсатында *адамның Ештеңедегі жобасын* да көрсетеді.

Ойшылдың экзистенциалистік танымы бойынша адам өміріне қатысты бағдарланған «тасталғандық» ұғымы (заброшенность) бұл тұста әлеуметтік-жеке адамдық деңгейден шығарылып, әлемдік жазықтықта қарастырылуға дейін көтеріледі. «Тасталған адам» әлемде адасу арқылы *тұңғиық мағынасыздықты* ашатын болса, ал оның болмысқа «тасталуы» - «қайдан» деген сауалға жауап күтуімізге байланысты «*Ештеңеден тасталған»* ұғымымен дәйектелетін болса, сонда «Ештеңедегі адам болмыстағы адамға қарағанда мағыналы болып табыла ма?» деген логикалық сұрақ туындайды. Ойшыл аса мән берген «сұрқия» (ужас) құбылысы – болмыстағы адамның мәнін қайталау үшін және өздігінен танылатын әлем үшін бейне бір айқынсыздық пен белгісіздік болып шығатындай болып айқындалады. Сондықтан Хайдеггер ұсынған осы мәселелердегі «үнсіздік» түсінігі Ештеңені айқындаудың тағы бір көрінісін береді. Ойшылдың антропологиялық тұрғыдан сарапталған Ештеңе түсінігі адамның түпкі «мәнді» терең-тұңғиық ұғынуы мен өзінің мәнін ұғына алмауының арасындағы тұйыққа тірелгендік болып шығады. Өз өмірін мағынасыз деп табатын экзистенциализм, екінші бір қырынан алғанда, өзінің өмірінің мағынасыздығы арқылы әлемнің «мағынасын» ашқандай болады. Сондықтан жалпы мәнді ұғыну мен өзінің мәнін ұғына алмау, шындығында, күрделі қайшылықты мәселеге алып келеді.

Адам болмысы мен өмір сүруінен мағына іздеген ойшылдың «үнсіздік» құбылысы танымның бейне бір мағыналы тұстарын құрайды. Яғни, «үнсіздік» процесі эпистемологияда, жалпы айтқанда, болмыс пен Бейболмысты тану үшін, оларды аша түсу үшін белгілі бір нақты парадигма ретінде ұсынылған шартты ұғым ретінде орнықтырылып тұрады. Сондықтан Ештеңе мен болмыс мәселесін сараптаушылардың кейбірі осы тұста үнді философиясындағы *бостық* пен Хайдеггер іліміндегі *үнсіздікті, тыныштықты* байланыстыра қарастырады.

М. Хайдеггердің Ештеңені сипаттауы оның тұңғиығы мен әлемдік деңгейін бағдарлауға құрылады: әлемдік деңгейде байыпталған Ештеңе – өзінің асқақтығы мен әлемдік көрінісі арқылы адам болмысының мәнін өзіне қарай бағдарлап, тұңғиықтығы бойынша абсолютті бостық пен үмітсіздіктің ең соңғы инстанциясын, түпкі, ақырғы тірелетін шегін ашады. Сондықтан, әлемдік Ештеңе дүние мен болмыстан, адам болмысынан тыс өз алдына оқшаулануынан айрылып, жоғарыда ойшыл атап көрсеткендей, «сұрқиялылығынан» ажырау үшін таза абсолютті Ештеңеге тоғысып, мінсіздене түседі. Экзистенциалистік философиядағы «торығу», «жалғызсырау», «зерігу», «тасталғандықтың» Ештеңені саналы түйсіну жолымен болса да, оны өз призмасынан өткізу арқылы да өз мәнін толықтай танып, сол мағынасыздық арқылы мағыналылыққа айналады. Демек, Ештеңені түйсіну мағынасыздығы – белгілі бір дәрежеде өзіндік мағыналықты құрайды. Олай болса, мағынаны иемденбеу немесе жоғалту болмыссыздықты тектік жағынан толыстырады, яғни, «мағына жоқтықты» да Бейболмыс өзіне қабылдайды. Сондықтан мағына іздеудің өзі осы мағынасыздық арқылы ашылғандай болады. М. Хайдеггер өзінің тұжырымдамасын жүйелей келе, Ештеңе ұғымы өзінің толыққанды мәнін қайтадан қайталайтындығын Ешнәрсе әлдеқандай бір нәрсе бола алмайтындығын, ол қалайда ешнәрсе екендігі бойынша тұжырымдайды. Ол –Ештеңені локальді, имманентті, түпсіз тұңғиық деңгейден шығарып, онтологиялық мән енгізіп, адам болмысына қатысты антропологиялық парадигмада да зерделеуге болатын нұсқасын ұсынады, Ештеңе метафизикалық және софистикалық парадокстар өлшемінен тыс, мистификациясыз, жоғары деңгейде абсолюттендірілмейтін, теологизацияланбайтын түрде өзін оқшау қарастырудың философия тарихында жаңа үлгісін ұсынды.

«Болмыс-міне» (Dasein), «Қол астындағы болмыс», «Болмыс-мұнда», «Өзіне-болмыс», «Өзі-үшін-болмыс» т.б. онтологиялық категориялар жүйесін жасап, оны өздігінше түсіндіреді, кейінгі кейбір зерттеушілер Хайдеггер философиясын игеру үшін оның осындай көптеген ұғымдарына арнайы сөздік құрастырған. М. Хайдеггер кейіннен техника философиясында да келелі пікірлерімен танымал болды.

Ж.П. Сартдың экзистенциализмі

1. Ж.П. Сартдың өмірі мен шығармашылығы
2. Ж.П. Сартдың экзистенциалистік пайымдаулары
3. Ж.П. Сартдың «Болмыс және Ештеңе» еңбегі

 Сартр Жан Поль (1905-1980 жж.) — француз философы, жазушысы, атеистік экзистенциализмді негіздеушілердің бірі, өзінің ілімін феноменологиялық онтология деп атаған. Негізгі шығармалары: «Болмыс пен Ештеңе. Феноменологиялық онтологияның тәжірибелері», «Диалектикалық ақылға сын», «Эгоның Трансцендент­тілігі», т.б.

 «Болмыс және Ештеңе» туындысында – болмыс дегеніміз не, сана мен әлемнің арасындағы іргелі болмыстық қатынастар қандай; бұл қатынастарға мүмкіндік ашатын сананың онтологиялық құрылымы қандай; нақты, жалғыз, аяқталған адамның онтологиялық конституциясын қандай тәсілмен қалай ашуға, тұжырымдауға, тіркеуге болады деген сауалдар тастайды. Осы сауалдарға жауап беру барысында ол, алдымен, әлемді феномен ретінде танудан бастайды. Әлем адамның өмірлік тәжірибесінде тікелей алынатын алдын-ала құрылған экзистенция ретіндегі күрделі қалыптасқан құрылым.

Осыған байланысты Ж.П. Сартр әлемдегі үш регионды атап көрсетеді: Біріншісі – (Өзіне бағытталған болмыс) жанды санаға берілген айғақтық мәліметтер және «не бар, сол ғана бар». Екіншісі — жанды сана (өзіне арналған болмыс). Бұнда сананың қалпы мен онтологиялық бостық, Ештеңе туралы сарапталады.

Бұл мәселелерді «Болмыс және Ештеңе» деген еңбегінде Бейболмыстың мәнін ашу үшін – «Терістеу», «Ештеңенің диалектикалық тұжырымдамасы», «Ештеңенің феноменологиялық тұжырымдамасы», «Ештеңенің жаратылуы» атты салаларға бөліп көрсетіп, жеке бөлімдерде арнайы талқылайды. «Терістеу» атты бөлімде болмысты бәрінің мәнін ашатын шарт түрінде емес, өзінің болмысы *алынатын*, *түсірілетін* тұжырым ретінде ұсынып, болмыстың өзін күрделі мағына деп пайымдайды да, болмыстың феномені мен феномен болмысының арақатынасының әлі де зерделей түсу қажеттігін тудыратын мәнін көрсетеді. Осы орайда, Сартр Гуссерльдің сана интенциясы туралы толғанысын таразылауға ұмтылып, дәстүрлі онтологиялық тұжырымдамаларды қайтадан байыптауға бағыттала отырып; «Ешқашанда объективтілік субъективтіліктен, трансценденттілік имманенттіліктен, болмыс бейболмыстын бөлініп шықпайды»,-дей келе, болмыстың мәнін Ештеңені қатыстыру арқылы ашады.

Бұл тұста, Ештеңе өзінің болмайтындығы арқылы болмысты болмайтындыққа жетелемейтіндігін, бірақ «болу» мен «болмаудың» басты екі түпкі ажыраған өлшем екендігін көрсеткендігін байқауға болады. Сондықтан болмыстың өзі сол болмысқа бірегейлі (идентификациялы), ал оның осы бірегейліктен ажырауы Ештеңеге айналатындығын байыптаған ойшыл, жалпы Ештеңе «болу» мен «болмау» көрсеткішін ашатын түпкілікті мағына екендігін ұсынады. Мәселен, «Болмыс міне осы, бұдан тыс болса – Ештеңе» деген тұжырымынан – болмыстың жалғыздығын, тек өзі ғана болып табылатын басқа еместігін, дәл өзіне ғана тура сәйкестігін, ешқашан айнымайтындығын, ал нағыз айныған жағдайда Ештеңеге өтетіндігін байыпты зерделеген ойларын көре аламыз. Ойшыл ұсынған «Бұл» есімдігі - болмыстың өзі емес, жоғарыда аталған қасиеттерін көрсету үшін ғана алынған концептуалдық мәнді білдіріп тұр, ал Ештеңе *Бұл* емес болып табылады.

Сартр Бейболмысты шынайылық ретінде пайымдаудың адам болмысына қатысты нұсқасын зерделейді: «Сонымен, біздің алдымызда жаңа құрылатын шындық көрінеді: бейболмыс. Бұнымен мәселе күрделене түседі, біз тек қана адам болмысының өзіне-болмысқа қатынасын ғана зерттеуіміз керек емес, әрі болмыстың бейболмысқа қатынасын және адам болмысының трансцендентті бейболмысқа қатынасын да қарастыруымыз қажет». Бұл түсініктемеде Ж.П. Сартр басты мәселені екіге ажыратып ұсынады: болмыстың Бейболмысқа және адам болмысының трансцендентті Бейболмысқа қатынасы. Адам болмысы мен Бейболмысты философия тарихындағы бұған дейін қарастырған дүниетанымдар: адамның Бейболмысты тануының экстаздық жағдайы, өлімнің Бейболмыстығы тәрізді мәселелерді сараптаса, ойшыл, бұл тұста, адамның емес, адам болмысын экзистенциалдық күйде бөліп алып, оның Бейболмысқа қатынасты жағдайын ашуға ұмтылады. Осыған байланысты алғашқы трансценденттілік ретінде, адам болмысының жалпы болмыс ішінде болуына сәйкес, тұтастай болмыстың Бейболмысқа қатынасы алынады. Ал адам болмысына қатысты алғанда Бейболмыс трансценденттілік сипат алып тұр. Демек, оның адамға қатысты түрде байыпталатындығы болмыстың Бейболмысқа қатынасынан күрделірек сипатты білдіреді. Ештеңенің өзіне-өзі тең келетіндігі, оның жетілген «бостық» екендігі тәрізді сипаттары Бейболмыстан Ештеңені ажыратпайды, олай болса, екеуі бір түсінік болып табылады. Ал болмыс пен Бейболмысты тоғыстырып, яғни, біріктіріп, барынша түйісетін тұстарына назар аударған ойшыл, Бейболмысты сипаттауда «болмыстан босау» құбылысы арқылы ұсынылған модельді қалайды.

Ж.П. Сартр өз идеясын әрі қарай ұсына келе,негізгімәселе– Болмыс пен Бейболмысты бір жазықтықта қарастырудан бас тартуда ғана емес, Ештеңені алғашқы бостық түрінде ұсынудан сақтануымыз қажет деп атап көрсетеді. Болмыс Ештеңеге мұқтаж емес және Ештеңе өзінің болмысының бастауын болмыстан алады, әрі таным процесінде болмыстық түсініктемелермен ғана ашылады, сондықтан, «Ештеңе болмысы» болмыстың шеңберінде деп пайымдаған ойшыл, болмыстың жойылуының моделі арқылы өзіндік ой пікірін былайша тиянақтай түседі: «Бірақ, керісінше, жоқ болатын ештеңе, тек бірігіп өмір сүруді иемденуі мүмкін: ол нақты сол болмыстан өзінің болмысынан алады; ештеңе болмысы болмыс аумағында ғана кездеседі, және болмыстың толықтай жоғалуы бейболмыстың патшалығының орнауы емес, керісінше, ештеңенің де жоғалуымен үндеседі. Болмыстың үстірттігінен басқа бейболмыс жоқ». Бұл ұстаным: болмыстың болмауынан тыс «Бейболмыстың болмауы» да болмайды, сол сәтте Бейболмыстың үстемдігі жайламайды. Болмыстың жоғалуы Ештеңенің де жойылуымен сәйкестенеді деген ой тұжырымы арқылы таза диалектикалық конструкция жасайды. Болмыстың болмауының нәтижесі тіпті ешнәрсенің де болмауына алып келеді. Егер де Ештеңе мен Бейболмыс болмыстан туындайтын болса, шындығында, болмыстың жойылуымен қатар Ештеңенің де, Бейболмыстың да жойылуы тиіс. Бірақ бұл – концептуалдық ұғымдар мен түсініктер жүйесіндегі *ұстаным* болып табылатындығын ескеруіміз керек дген сияқты дәйектемелерді білдіреді.

Өз ойын әрі қарай сараптаған ойшыл Ештеңе ұғымын қайтадан антропологиялық мәнде қарастырып, оны адам болмысының еркіндігін аша түсуге қолданады. Еркіндіктің болмыстық және Ештеңелік деңгейлерін зерделеген ойшыл, адам болмысының өзіне тән Ештеңеге қатынасын да көрсетеді. Адамның өзіне тән Ештеңеден бастау алуының өзі - еркіндікке құрылатындығын байыптаған ойшыл, алғашқы бастау мен әрекеттің Ештеңеден басталатындығын басты қағида ретінде ұстанып, оның Ештеңеден басталуы – болмыстың аналитикалық регрессиясы бойынша осы басталуға қарағанда нақтырақ болып шығатындығы жөнінде ой түйеді.

Демек, Сартр бойынша, адамның ішкі мәні бейне бір трансцендентті тұңғиық емес, Ештеңеден басталған трансценденттілік арқылы ұғынықты болып табылады. Ж.П. Сартрдың антропологиялық-онтологиялық ілімінде: адам болмысы Ештеңеден басталатын болса, М. Хайдеггерде: Ештеңемен аяқталды, демек, Ештеңеден басталып, Ештеңеден аяқталатын адам болмысының нақты дәстүрлі бейнесі осылай ашылады.

Жан Поль Сартрдың таза онтологиясы мен антропологиялық онтологиясындағы Ештеңе туралы төлтума тұжырымдарды және оның тарихи-танымдық маңызын көрсетуімізге болады: болмыс Ештеңеден белгілі бір жазықтықта үстем, себебі, «Ештеңе болмысының» өзі болмыстан туындайды – мәселен, Ештеңе болмысы. Ештеңе адам болмысының мағынасын аша түсу үшін концептуалды феномен ретінде бағаланады, яғни, оның қатыстырылуы арқылы антропологиялық-экистенциалистік идеялар тереңдетіле түседі. Болмыстың жойылуы және пайда болуы Ештеңенің шексіз үстемдігін туғызбайды да, болмыстың өз ішіндегі Бейболмысы ғана оған арналған танымды ұлғайтады.

 Адам заттар арасында өзінің әлемде болу тәсілін ойлап шығарады, еркіндік бұл тұрғыдан алғанда, кездейсоқтыққа (негізсіз ғұмыр кешу деген мағынада) қарсы тұрады, ол автономды түрде өзінің анықталуын күшейтеді. Сартдың адамы еркін, әлем үшін және ондағы өзі үшін қатаң түрде жауапкершілікті. Адам болмысы ол өзі жасап, өзі анықтаған және өзі қалыптастыратын болмыс, сондықтан өзінің қандай болғысы келетіндігін іске асыратын жоба.

Сартр Маркстің әлеуметтік философиясын нақты тарихи оқиғаларға талдау жасағандығы үшін оң бағалап, оны «дәуірдің үздік философиясы» деп атайды. Оқшаулану, өндіріс, практика сияқты басымдылық берілген түсініктерді адамның ғұмыр кешуінің басты қырлары ретінде танып, оны экзистенциализмммен біріктіргісі келеді. Адам материалдық және тарихи жағдайлардан туындайтын өзінің шынайыландыруына жоба жасайды. Осылай нақты антропологияны, психоанализбен және марксизммен ұштастырып, оқшауланған адам «затқа» айналмайды, еңбек пен әрекет арқылы материалдылықтан басым түседі, оқшаулықпен күреседі, «ешнәрсеге қарамастан аймақты жеңіп алады»,-деген тұжырымдарды дәйектейді.

К. Ясперстің экзистенцалистік көзқарастары

1.Ясперс Карлдің өмірі мен шығармашылығы

2. Ясперс Карлдің экзистенциясы мен экзистпнциализмі

Ясперс Карл (1883-1969 жж.) — неміс философы және психиатр. Негізгі еңбектері: «Бүкіл жалпы психопатология», «Дүниеге көзқарас психологиясы», «Тарихтың тағайындалуы мен мағынасы», «Ницше», «Декарт және философия», «Экзис­тенциалдық философия», «Ақиқат туралы», «Философиялық сенім», «Философияға кіріспе» т.б.

Мәселен, дүниетанымның психологиялық мәселелерінде; шынайы философиялық рефлексияның оратылығы ретінде Ясперс кез-келген рационалистік тұрғыдан құрылған әлемнің картинасы шығармашылық ойлайтын адамның жасырын жан-дүниелік ұмтылыстарының тұспалдап айтылған интеллектуальді түсіндірмелерінен басқа ешнәрсе де емес деп тұжырымдады. Болмыс «шифрленген», міндетті түрде түсіндіруді қажет етеді.

Ясперс шынайы адам болмысының ашылуын «шекаралық жағдай» ретінде атап көрсетеді, бұл сәтте адам шынайы болмыспен бетпе-бет кездесіп, өзінің ішкі мағынасын толықтай ашады, ол жағдайлар өлім, ауру алдында т.б. көрінуі мүмкін. Адамның ешнәрсе араластырылмаған жеке даралығы, шынайы болмысы заттық әлемнің шекараларынан табылмайды, ол еркіндік: адам зерттеудің пәні немесе адам еркіндік ретінде.

 Философия оның түсінігі бойынша, әдістері мен пәні шешімін тапқан арнайы ғылым емес, болмыстағы өмір сүретіндігімізді ғана куәландырады, метафизика адамды болмыстың мағынасын іздеумен келістіреді. «Әлемдегі болмыс», нәрселік болмыс, «ғұмыр кешу» — болмыстың заттық деңгейі, философиялау «әлемдегі бағдар». «Философиялық сенім» ашылу емес, ойтолғамның өнімі, философиялау қабілеті кез-келген адамға тән және шынайы «тілдік қарым-қатынасқа» жету мақсатын иеленеді. Адамдардың қарым-қатынасы – адам болмысының атрибуты. Бар-лық адамды үш тәсілмен қарсы алады; әлем, экзистенция және трансценденция. Трансценденция әлемнің және адамның ғұмыр кешуінің шетінің арғы жағындағы нәрсенің мәні, ол құндылық пен мағына береді: табиғат, миф, по­эзия, философия — трансценденцияның шифрлары.

 Тарих философиясымен айналысқан ойшыл адамзат дамуының үрдістерін былайша ажыратады: адамдардың тілді, еңбек құралдарын және отты пайдаланып, нәтижесінде жоғары өркениетті қалыптастыруы; екінші, Үнді, Египет, Месопатамия, Қытай – б.э.б. 5-3 мыңжылдық; Үшінші, «әлемдік уақыттың белдеуі» (осьтік уақыт) – (б.э.б 8-2 ғғ.). Бұл кезеңде бір уақытта және әрқайсысы өз бетімен жеке дара рухани дамудың кезеңін бастан өткізді. Адамдар жеке мүкіндіктерін, шынайы жауапкершіліктерін, өздерін-өздері түйсіне бастады, жеке оқшау тарихтар әлемдік тарихи үрдістермен алмастырылды. Мифтік дәуір өзін тыныштандыратындығымен, өзінен-өзі түсініктілігімен қоса аяқталып, рационалдылық пен тәжірибені рационалдылық тұрғыдан түсіндіру тарапынан мифке қарсы күрес басталды, құдайдың шынайы емес образына, азғырушыларға қарсы бір трансцендентті құдай үшін тайталас басталды. Бұндай адам болмысының жалпы өзгерісін шабыттану деп атуға болады. Төртінші кезең Еуропада (17-20 ғғ.) ғылыми-техникалық өркениеттің пайда болуы. Ясперстің саяси-құлықтылық ізденістері «неміс кінәсі», «қырғи-қабақ соғыс» т.б. зерттеулерінде шынайыландырылды.

 Ғылым мен философияның қатынасы қайшылықты емес, бірақ сәйкес те емес, ғылым потенциалды таным жолдарын, зерттеудің нақты нәтижелерін ұсынады, философияның көреген қылады. Философия ғылымдар жүйесіне ішкі байланыстардың мағынасын береді.

Қазақ экзистенциализмі

1. Өмірдің мәні мәселесі
2. Өлім мен өмір
3. Еркіндік пен жауапкершілік

Қорқыт Ата жырлары және ол туралы аңыз бен күйлерінің шығу тарихына үңіле түссек, сырын ашу, мәнін үғыну үшін философиялық байыппен қарасақ, өлім мен өмір мәселесін және осы тақырыпқа жалғастырылатын \импликация\ өмірдің мәні мен күндылығы туралы ойтолғаныстарын, дүниеге шамандық және шамандық емес түрғыдан қарау түрпатын көреміз.

Бүл мәселе уақыт пен кеңістік, болмыс пен ештеңе \ничто\ категорияларындағы мәңгілік пен өткіншілік, үздіксіздік пен үздіктілік, шексіздік пен шектілік қасиеттерінің қатыстырылуы арқылы кенейтілген түрде таныла отыра абстракцияланып және нақтыланып барып, сәйкесінше өмір - өткіншілік, өлім - мәңгілікке үмтылу, адам - өткінші, дүние - мәңгі деп үғынады да, материялдылық пен руханилық, объективтілік пен субъективтілік тартыстары басталады.

Техникалық жағынан келгенде өлім мен өмір тіке қарама-қарсы \полярлы контрарлы\ жақтар емес екенін, ал өмір туу нүктесінен шығып, өлуге бара жатырған табиғи объективті процесс түрінде та- нылатынын эмоциясыз “келімді-кетімді" дүние деген жолдармен түжырымдап, өмірдің мәні мен мақсаттары арқылы оны қүндылықтар түрғысынан көруге үмтылуы “Доқа Қожаүлы Дели Домрул әңгімесінің баяны”1 жырында “жан тәтті” үғымымен беріледі де, эрос, өмірге қүштарлық сияқты психологиялык тылсымдықтарды \феномендерді\ осы күйлерде ашуды керек етіп түрады. Кең даланы еркін мекендеп, салтанатты өмір сүрген халықта ең қиын, әрі күрделі мәселе өлімнің объективтілігі екенін шешесінің Домрулға берілген жауабы арқылы көрсетеді де, жетілген өмір сүру тәсілдерінің нәтижесі адамзаттық қана қүндылықтардың даңқ пен байлык, тіпті даналыктың да қүтқара алмауы өлімді асқақтандырып, өлім мен өмір диалектикасы арқылы өмірдің қүндылығының өлшемдерін - ешнәрсемен алмастырылмайтындығы, даралығы \монада\, альтернативасыздығы және уакыттың бір бағыттылығынан туатын қайтымсыздығын түжырымдауы осы жырда барынша талданады. Домрулдың әке-шешесі мен Әзірейілдің жан жөніндегі тартыстары - оның тәнмен түтастығы тек өмір уақытына өлшенгендігі мен оны сақтауға хүқылы болатындығы, өмір уақытының өсіп-өну, жетілу үшін мөлшерленген екендігі және үрпақтың өз бетінше тіршілік етуге қабілетсіздігінің қабілеттілікке өту кезеңіне негізделетіндігі арасындағы объективтілік \өлім\ мен субъективті объективтіліктің \өмір сүру\, сәйкесінше мәңгілік пен өткіншіліктің диалектикасы. Домрулдың да, оның әке-шешесінің де жанын бермеуі, Қоркыттың аңыздарындағы өлімнен қашуы, өлімді терістеу, оған деген жағымсыз көзқараспен қарау өмірдің қүндылығын және оның өлшемдерін бейнелеп, өмірді сүюге алып келеді. Домрул өлім алдындағы физикалық күштің дәрменсіздігін, оның әке-шешесі даңқ пен байлықтың жарамсыздығын, ал Қорқыт болса даналықтың дәрменсіздігін көрсететін образдар екендігі арқылы өлім төменгі әлемдік мәселе емес, объективті табиғи зандылықтар шеңберіндегі қүбылыс деп түжырымдалғандығы өлмейтін мәңгілік әлемін аңсау романтизмін туғызады.

Домрул да, Қоркыт та өліммен күрестің қайшылығы мен күрде- лілігін бейнелеумен көрінеді. Домрул өлім күресіп жеңетін, не кашып күтылатын дүние емес екенін, ал Қорқыт болса ақыл-оймен бағындыратын қалау да, жан күйзелісімен \психолоғиялық\, сеніммен қүтылатын субъективті де емес екенін айғақтайды. Бүл жарыспалылықтан \параллелизмнен\ күш пен акыл бірігіп үйымдасу қажетгігі түсінігі тумайды, субъект аркылы өтетін оьъективтілігінің қырларын аша түсіп, өмірсүйгіштік \биофилділік\! психологизмін орнатады. Бүлар мәжбүр етілген өлім қүбылысының туу себептерін, шығу көздерін қарастырмайды, өмірді үзарту әдісін іздемейді.

Домрул мен Қорқыттың өлімі тең емес, Домрул әділетсіз өлім үшін күресіп, жеңіліп, бірақ аман қалады, ал Қорқыт объективті, қажетті, неғүрлым әділетті өлім үшін үзақ күреседі, ақыры адиофора жағдайы арқылы мойынсүнады. Бүл жерде өлімнің асқақтығы, экзистенциалистер түжырымдағандай, өмір қүбылысындағы объективтіліктен субъективтіліктің басымдылығы арқылы өзі жасаған, өзі айқындаған болмысымен салыстырылып барып, субъективтіліктен объективтіліктің басымдылығы, меннен өтетіндігі, бірақ өзі айқындай алмауына реніштен туындап, “менің өлімім - менің ғана мәселем” деген қағиданы қабылдап, өлімнен қашу процесін еріксіз туғызады.

Бүл психоанализ ағымындағы “өмір шындығынан қашу” қүбылысына қарама-карсы жактар күрауы арқылы диалектикаға қайта оралғызады да, объективті-субъективті сипатындағы объективті жақтарының шешушілігі мен басым-дылығына келіспей, субъективтілікті эмоциясыз, сарапшыл емес өлімге де таңғысы келу арасындағы қайшылық түрінде Қорқыт Атаның өліммен күрес әрекеттерінде жинақталады. Ал, “Тарғыл тана” күйінің шығу тарихындағы[[1]](#footnote-1) [[2]](#footnote-2) өлімді абайсызда аузына алуы қазіргі заманғы психоанализ ағымындағы “өлімге қүмарлық”, танатос үғымдарымен байланысып жатыр.

Дүниежүзілік мифтерде Қорқыт Ата образына үқсас бірнеше бейнелер: грек мифіндегі - Прометей, осетин аңызында - Амран, үнді аңызында - Сидхарта, Гилгамеш дастанындағы - Гильгамеш, Түран патшасы - Алып Ер Түңға \Афрасияп\ болғанмен, өлімнен қашу архетиптерінің негізгі ерекшеліктерінің бірі - қобыз үніне сүйену тылсымдығы психологиялық күйзелістен басқа философиялық мәнгілік әлемі мен жасампаздықты меңзейді. Ал, сәйкес келегін жақтарының бірі - Авестадағы өзіне қорған салып, жасанды ай, күн, жүлдыз орнатып, басқа шағын әлемді жасауы үлкен әлемнің бөлшегіемес, соның үлгісіндегі окшау, дараланған, уақытсыз бөгде әлемге ену, . оны аңсау туралы түңғиық философияның Қорқыт Атаның “Келімді-кетімді дүние, соңы-өлімді дүние” деген қайталанымпаз жолдары адам мен дүние қатынасындағы дүңиенің сипаты келімді- кетімділігі, фәни екендігі, барлық тіршілік иелерінің өлімге бара жатырған үмтылыс болатындығы “осы дүниедегі” өткіншілікті түжырымдауымен орайлас келуі өлімнен қашу анызының мазмұнының тағы бір нүсқасында Қорқыт әуелі көр қазып жатқан жас жігітті, содан соң шомбалдай жігіт ағасын, ақыр соңында шалды кездестіруі[[3]](#footnote-3) уақыттағы адамды бейнелеп, XX ғасырдағы неміс философы М.Хайдеггердің “адам болмысы - өлімге бара жатырған болмыс”2 деген түжырымымен де үндеседі.

“Өлім бар да - өлтіруші жоқ' қайшылығы Қорқыттың, Домрул- дың Әзірейілмен күресу аңыздарын тудырып, нәтижесі “өлтіруші жок болса - өлім де жоқ" романтизмдеріне әкеліп, “өлтіруші бар-өмірді сақтаушы жоқ" наразылығын саналы түрде адамзатқа үсынды.

Аңыз мазмұндарындағы Қорқыт өліміне халықтың қайғыруының бейнеленбеуі және күрес кезіндегі бөгде адамдардың бүған араласпауы өлім мәселесін әлеуметтік шеңберден шығара отырып, онтологиялық түрғыдан шешуге үмтылыстарды туғызады.

Мәңгі өмірді іздеген Қорқыт Атаның қобыз үнінен сүйеніш табуы материялдық болмыс пен рухани болмысты ажыратып қана қоймай, ғарыштық принциптерге үмтылатын шаман әрекеті арқылы мәңгілікті аңсап, дүниенің төрт бүрышын шарлаған бабамыз мүжілген тау, қураған ағаш, солыған гүл иелеріне кездесуі әр түрлі өмір тіршіліктің бір ғана уақыт ағымында, жетегінде екендігін үғындырып, нәтижесінде аңыздарда көрсетілгендей орман, тау шетіндегілерге кездесуі, теңіздің жағасынан өзінің көріне тап болуы көне шығыс пен грек философиясындағы \Эмпедокл\ ағаш, топырак, су түпнегіздерімен барабарланып, баршаға ортақ үш өлшемді кеңістіктің елесін беруі “осы дүниедегі” өткіншілікті меңзеп, басқа дүниені армандауға \идеалдандыруға\ үмтылдырады. Осыдан Қорқыт Ата дүниетанымындағы уақыттық-кеңістіктілік әлем қүрылымы айқындалады.

Бүл Асан Қайғының “Жерүйықты” іздеуіне үқсас жағдай Қорқыттың да мүлде басқа дүниені іздеуін мистикалық сипаттағы дүние деп түсіну қажет еместігі - сол ізделінген дүние туралы ешқандай шындыққа сай келмейтін сипаттама мен онын қасиеттері, болмысы туралы мүлде айтыл-мауымен дәлелденеді. Бүлар турасындағы идеяларды академик М.Әуезов қортындылары даниеттейді: “Музыканың атасы Қоркытта үлкен философиялық мағына бар. Қорқыт өлімнен қашып қүтыла алмайтындыкпен келіскісі келмей, адамдардан алшақтап мәңгі табиғатқа үмтылды. Бірақ, таулар мен дала, орман өзінің жойылуы туралы сырын ашты; Сонда Қорқыт шырғай ағашынан қобыз жасап, жердегі алғашқы мелодияны ойнады. Өнерден өлместің рухын тапты”1. Асан Қайғы мен Қорқыт Ата романтизмі кеңістік пен уакытты реалдандырып, *болу мен* болмау қүбылысының мәселелерін өзектілендіреді де, ізгілік пен зүлымдықты объективтендіреді. Бірақ, Асан Қайғы әрекетінде өлеуметгік-шаруашылық қыры басымдау түсіп, идеалды, мінсіз қоғамды уақыттағы болашақ бейнесінен емес, кеңістіктегі және объективті табиғи ортадағы өлшемдерден көре білу арқылы уақыт пен кеңістікті барабарландыру туындап жатса, Қорқыт Атада психо- философиялық жағы діни сеніммен және діни сенімсіз үсынылады да, өміршендік пен жасампаздыққа үмтылушы өмірсүйгіштер \биофильдер\ болып қайта тоғысады. Уақыттың қайтымсыздығы мен Қорқыт Атаны сақтап қала алмаған кеңістікті түйсіну формасы трагифилософиялық сарындар туғызды.

Өлімнен қашуды іске асырушы Қорқыт Атаның үрейі мен күйзелісі эмоционалды түрғыдан келу және әлемдік даналық терістемейтін салқынқанды парасаттылық \рационалды\ түрғысынан келудің бірлігінің негізінде шешуге талпыныс “әлемдік трагедия” идеясын бағыштайды. Экзистенциализм мен тіршілік ету прагматикасы түрғысынан қарағанда өмірдің абсолютті күндылықтык сипаты өмірді сүюге әкеліп. өлім үрейін тудырып қана коймай, ең шеткі, түпкі, ақырғы қайғыны негіздеп, өлімді абсолютті жағымсыз- дандырады.

Өлім қасіретінің дәрежесі “Қам-Бура-Бекүлы Бамсы Бәрік әңгі- месінің баяны” жырындағы Бәріктің қарындастарының ол түтқында отырған он алты жыл бойына қара киім киіп жүруі, оның отбасындағы қайғыру күбылыстар түңғиықтығы арқылы байқалады: “Бәріктің атасы басындағы шалмасын алып, жерге лақтырды, зарлап жылады. Анасы ақ жүзін тырнап, шекесін жыртты, қара шашын жүлды. Қыз-келіні ақ тырнағына қызыл қына жақпас болды. Жеті карындасы ақ киімін тастап, қара жамылды. Бәріктің дос жарандары да ақ киімін тастап кара жамылды”[[4]](#footnote-4) [[5]](#footnote-5).

Нәтижесінде Қорқыт Атаның су үстіне кілем жайып отырып, түрактанып, қорғанысқа ауысуы өлімнің кеңістік емес, уақыттық қүбылыс екенін түсінуі өнердің, жалпы рухани болмыстың уақыттан тыс мәңгі өмір сүретінін, ал тәннің басқа түрге енуге. өзгеруге тиісекенін, ол адамға сәйкес уақыт бойынша тозу, болмауға өтудің акыры кеңістік пен уақыт мәселелеріне бағынатын материялдылық пен руханилықтың қайшылығын, ара жігін көрсеткенмен, өтпелілік пен келісімділікті үнемі үсынады.

“Қорқыт және қырық қыз” аңызындағы1 бабамыздың алыстан естілген күй сарынына жете алмаған отыз тоғыз қыздың кеңістік өлшемдерін игере алмау ишарасы да тіршіліктегі мәнді қозғалыс- тарды меңзейді, немесе ишаралық рухани кеңістікті білдіреді. Бүл адамзат тіршілігінде өмірлік мұраттардың сығылған уақыт бойынша бейнеленген ишарасына айнала отырып, рухани әлемнің мәңгілігі арқылы уақыттан тыс өмір сүретін асқақтығын түжырымдайды.

Өлімнен қашпау мүмкіндігін қаламау қажеттігі өлім агрессиясына байланысты. “Өлім-Корқыт” қайшылығында бабамыз - пассивті қорғанушы, үстемдікті болдырмаушы екінші жақ.

Өлім тылсымын \феноменін\ әділетсіздік пен зүлымдық негізі деп таныған, өлмеу мүмкіндігі позициясында болмаған Қорқыт Атаның ашуы күйзеліске ауысып, қабылдау болған кезде “менің өлімім менің ғана мәселем емес” дегенді қайта үстанып, материялдылыкты руханилыққа барабарландыруға үмтылғандығын бүгінгі үрпак данышпанымыздың рухани кеңістігіміздегі орны арқылы габады. Қорқыттың күйзелуге \депрессияға\ өтуі сескенген ажал қорқынышын бәсеңдетіп, белсенді әрекет етуіне жағдай туғызады.

Қазіргі \синхроникалық\ Қорқыт Ата рухы адамзагтың омірге қүштарлығы мен жарык дүниені сүюінің жиынтық образы. Яғни, Қорқыт Атаның әрекетін тірек ретінде танысақ, шамандық дүниета- нымды бойына сіңірген болмыс пен ештеңе \ничто\, материя мен идея, уакыт пен кеңістік, санасыздық пен саналылық туралы халықтық дүниетанымды әрі қарай сараптаймыз.

Материялдықтың өзгермелілігі мен өткіншілігін сезінген шаман философиясы материялдык пен руханилықтың аралығынан күй формасындағы аңсаулар арқылы руханилыққа өтіп, олардың ара жігі мен айырмашылығын жоюға үмтылған субъективизм. Қобыз сарыны мәңгі рух пен идеяның соңынан материялды тәнді ілестірудің қүралы іспетті. Осы жағдайлардағы идеяның бейнесі қобыз күйінің ажырамас қасиеттеріне \атрибуттарына\ еліктеп, материяның ажырамас қасиеттерінен алшақтауға үмтылуы, оның кеңістікке түрақтануы арқылы көрініп, уақыттың қозғалыс арқылы өтетіндігін де үғынған сыңайлы және уақытсыз әлемге өтудің әрекетін тапқан тәрізділеніп, өмір монизмін аңсайды. Ал, қобыз үні тоқтап, руханилықтан ажыраған мәңгіліктің карсыласын материяның ажырамас қасиеттері өзқарамағынан шығарғысы келмей, толықтай иемденуі, оны өлімге әкеледі.

Сөйтіп, өнерді мәңгілік деп танып, қобыз үні арқылы қорғанып, өз тәнін де идеямен бірлікте қарастырып, өнер мен өзін түтастандырып, әлемнің руханилығы мен материялдығын ажыратуға болмайтындьпын үсынған XX ғасырдағы неміс философы Карл Корштың идеяларын елестетеді де, әлемдік гуманизм идеясын үстемелейді. Бүл жан мен тәннің мәңгі түтастығы өмірдің шексіздігін әлемдік әділеттілік принциптерінің бірі ретінде қосылуын талап етеді.

Қорқытта өлім мәселесіне деген сезімді адамдық қатынас пен сезімдіксіз \эмоциясыз\ әлемдік даналықтар арасындағы қайшылық- тар жойылып, сезімді-парасатты \эмоционалды-рационалды\ түрге енеді. Оның кітабында:

Келімді-кетімді дүние,

Соңы-өлімді дүние! - делінген жерде келімді мен кетімдінің аралығында өмір сүру процесі бар екендігі, өмір сүрудің емес, келімді-кетімді, аяғы откіншілікті, яғни өлімді дүниенің мәні туралы сауал.

Кету, немесе қайту - откіншіліктің, яғни, өлімнің синонимі екен- дігіне сүйеніп, дүниенің келімді-кетімділік сипатында да болмыссыз- дықтан болмысқа еніп, болмыссыздыққа қайта енуін “болмау-болу- болмау” өлшемдерінен өтетін өлім мен өмір мәселесінің эмоцио- налдылығынан басқа логикасы мен формасын бейнелеуі мазмүн мен мәнді қажетсініп түрады да, экзистенциалистік көзқарастағы мәнсіздікті \абсурдтылықты\ меңземейді, өмірдің қысқалығына өкініш сезімі бейнеленеді. Алғашқы болмаудың соңғы болмаудан айырмашылығы потенциалды болуға үмтылып отыратын болмау екендігі, яғни болмыссыздықта болу тылсымдығы Қорқыт Ата жырларының философиясындағы, мысалы, Дірсе ханның қүдайдан бала тілеуі мен күйзеліске түсуі, т.с.с. арқылы көрсетіледі.

Болу мен болмау мәселесіндегі экзистенциализмнің жалпылық сипатындағы әлемді мәнсіздіктен сақтап қалатын, ең негізгі, түпкі мән ретінде танылатын “болу” қүбылысының адамзаттық қана емес, әлемдік дейгейден бағалануы да - “бар болуды” жойғызбай, “болмауды” болғызбауға үмтылу әрекеті. Тән мен жанның түтастығы идея мен материя түтастығының шағын формасы екені бүл мәселеде болу мен болмау түтастығының болмайтындығы мен келісімпаздығы болмаудың жойылуына әкелетіндігі - Қорқыт Атаның трагифилософиялық толғанысы.

Болудан болмауға өтуді терістеп, бірақ, болмаудан болуға өтуді терістемейтіндігі әлемнің жасампаздығының шарасыз демеушісі түрінде көрінгенмен, қобыз үнінен өз қағидасын ақырына дейін үстамауға әкелмес үшін парасаттылық пен даналықты тандап, өзінің парасаттылығы мен даналығының бірлігін әлемге паш етті.

Дүниенің мәні мен мағынасы да “бар болуға” сүйенетінін, “жоқтықтың” абсолютті мәнсіздік екенін Қорқыт Ата өзінің өлімі мен өмірі арқылы үғынғандығын қобыз күйлерінің де әлемге қарата айтылғандығымен анықтаймыз. Жыр мазмұндарындағы қүдайдан бала тілеу қүбылыстары “жоқтықтың” трагедиясы мен “болудың” қүндылығын бейнелейді. Болмаудың әлемдік деңгейдегі трагедиясы ашылғаннан кейін, әлемдік мәңгі жан мистикасы терістеледі.

Бүл - адамзат осы модустар арқылы өлімнен өмірдің қүндылығын ғана емес, дүниенің де қүндылығын осылай үғынады деген ойды ниеттейді. Басқаша айтқанда, Қорқыт бабамыз дүниенің мәнін қүдай арқылы ғана емес, адамның өзінің ішкі әлемінен, толғанысынан туындатып, мағынасын жоғарылата алған.

Шаманды шекаралық тіршілік иесі деп түжырымдаған С.Ақатай идеяларын[[6]](#footnote-6) негізге ала отырып, болмыссыздық \небытие\, өзге болмыс \инобытие\, болмыс үғымдарының үштік өзара байланысының негізгі мәнді ашуға септігін тигізетіндігін шамандық нирвана әлемі өзге болмысқа шығу психологизмі мен болмыс еместік және болмыстағы өтпелілер де түпкі мәнінде болмыстың ажырамас қасиеті “бар болудың” абсолюттілігін үсынғандығымен байланыстырамыз. Ал, кейде Қорқыт Атаның өлімнен қашу әрекетінде өзге болмыс рухани объективтіліктің де мекені болып кең бейнеленеді. Бірақ, ол “эгоменсіз”, яғни, өзінің санасының жойылуынан кейінгі әлем Қорқыт Ата үшін “ештеңеге” барабар екендігімен үқсас, әрі соның үрейі.

Қорқыт Атаны шаман діни сенімінің өкілі ретінде үғынуға басымдылықтар берсек, шаман дүниетанымындағы кеңістік пен уақыт мәселелеріне тап боламыз. Мәселен, бақсы болмысындағы зікір салу, қобызын бәйгеге қосу сияқты қүбылыстар кеңістікті, уақытты игеру субъективизмдеріне тоғысатын болса, әлемнің кіндігіне орналасқан қүдырет иелері үшін кеңістік пен уақыт басты мәселеге айналған. Қорқыт Атамыздың өлімнен қашу әрекетінде игерілген және игерілмеген кеңістік пен уақыт өлшемдері беріледі. Мысалы, кеңістік пен уақыттың үздіксіздігі мен шексіздігіне Қорқыт атаның аруанасы мен қобызының үнінің үйлесімділігіне сәйкес аруана-кеңістікті, қобыз - уақытгы игерудің қүралына айналдырылып отырылды. “Қорқыт ата кітабындағы” оқиғалар мен аңыздар және күйлердің мазмұнындағыжинақталған қобыз фетишизмдері үздіксіз үні арқылы уақыт шексіздігіне еліктеген материялдык тірек, әрі қызметі арқылы уақытпен жарысып, оны адамзат болмысындағы уакытты меңгерудің қүралына айналдыра алмағандығымен маңыздылығы арта отыруы арқылы көпқызметті қүралға айналады.

Шартарапты шарлаған бабамыз әр жерде \кеңістік\, әр кезде \уақыт\ өзіне қазылып жатырған көрге кездесуі өлімнің барлық жерде және еш жерде болатын объективті зандылығын үғынуына жетелейді. Бүл объективтілік пен субъективтілік тартыстарындағы уақьгг пен кеңістіктің субъективті жағын барынша арттыруға тіреліп, адам болмысының өлшемінің шекарасына тақалады. Бақсы тылсымындағы адам болмысындағы әмбебаптық шеңберінің кеңеюінің шексіз еместігін танығысы келмеу және тану өмір мен уақытты оқшау, жеке-жеке түрде тоқтату емес, мәселе уақытсыз өмірді аңсау қайшылығында.

Кеңістікке бейтарап қатынас пен уақытқа ренжулілік өлімді те- рістеушіліктен туындап, Қоркыт атаға қобыз үнін қатыстыру руханилық ишарасы уақытсыз әлемді елестетті. Бүл жерлерде әлеуметтік уақыт пен объективті табиғи уақыт өлшемдері араласып жаткандықтан, “бүгін” “ертеңге” өтудің дайындығы ретінде қаралмай, “өткен” мен “бүгіннің” қүндылығы арта түсті. Ол үшін “осы кезенде” түрақтанудың қажеттілігі психологиялық уақытты тоқтату әрекеттерімен бірігіп, болашақ үрейін туғызды да, объективтілік пен субъективтілік, материялдылық пен руханилық қайшылықтарын тудырды. Өлімнің уақыттық қүбылыс екенін үғыну - “Қорқыт және уақыт” қайшылығын маңыздандырды.

Ал, “осы кезеңде” түрақтану мен субъективті уақытты тоқтатуға тырысу - бақсылық тылсымындағы объективтілік пен субъективтіліктің өзара өтпелілігіне сәйкес - объективті уақыттың да бейтараптануын талап етті деген сөз.

• Демек, қозғалыстың уақыт ішінде іске асатындығы мен уакыттың қозғалыс бойынша анықталатындығы және кеңістік ішіндегі орын ауыстырулар бабамызды қозғалысты түрақтану жағдайына түсіру арқылы рухани әлемге жақындатты.

Әлемдік үйлесімділіктің жаршысы болған Қорқыт бабамыздың кеңістік пен уақыт өлшемдерімен қайшылыққа түсу парадоксы заң- дылықтарды өзгерту түрінде емес, пассивті қорғанышты әлемдегі адам хүқы және адам болмыстың қүрсауларын кеңейту арқылы уақыт пен кеңістік мәңгілігі зандылықтарына еліктеу.

Қорқыт Атаны сақтап қала алмаған кеңістік пен өлімге алып бара жатырған қайтымсыз уақыт формасы трагифилософиялық мазмұны мен мәні оптимистік, өмірсүйгіштік сарындарын туғызып, адамныңдүниеге келу қуанышы, жастык пен балалық шақ қүндылықтарын негіздеп, адамнын өткенін аңсау \ностальгия\ сезімдерінін қайғысын ашып береді.

Коркыт Ата адамзаттық, не глобальды мәселе ғана емес, бүкіл дүниедегі мәңгілік пен өткіншілік, үйлесімділік пен түсіністік туралы ғарыштық философиялық мәселе көтереді, оны негізі дәрежесіне шыққан руханиланған түпнегіз түрінде бейнелейді. Мысалы, ол туралы аңыздардың келесі бір нүсқасындағы күні-түні үздіксіз күйін тартып отырған Қорқыттың қобызының үніне еліктеп, бүкіл жер- жиһан, үшқан қүс, жүғірген аң барша тіршілік иелері оның әуенін тындап түрады1. Ал, “Тарғыл тана” күйінің шығу тарихындағы[[7]](#footnote-7) [[8]](#footnote-8) тананың өліміне қайғырған Қорқыт Атаның тағы да өткіншіліктің бір түріне қарғыс айтуы арқылы беріледі. Сөйтіп, ол бауырмалдылық пен тіршіліктің сыры ортақ, жалпыға бірдей өткіншілік арқылы айқындалып, өлімді ең жалпы, түпкі \субстрат\ трагедия деп үғынады. Сөйтіп, өлім мен өмір мәселесінің жалпыланған үғымдары мәңгілік, өткіншілік және олардың қасиеттері үздіктілік пен үздіксіздік, шеттілік пен шетсіздікті де қозғайтындығы оның жырларынан үшырасып отырады. “Қазан-Бекүлы Ораз-Бектің түтқын болған әңгімесінің баяны"[[9]](#footnote-9) жырындағы түтқындағы үлы мен қүтқарушы өкесінің сүхбатында үлы Ораз:

Қара таулар аман болса, ел жайлар,

Қанды сулар аман болса, сең айдар,

Қара інгендер аман болса, бота туар,-деп оптимизм мен өміршендік көзқарастар түрғысынан басу айтса, ал әкесі:

Кара таулар қартайса, шөп бітпес, ел жайламас,

Ағынды сулар қартайса, жөңкіп тасымас, сең айдамас,-деп үрпақтар сабактастығының үзілуін дүниедегі өткіншілік пен өлім мәселелеріндегі түйыкталумен байланыстыруында дүние мен адам өмірінің уақытқа тәуечділігі туралы толғаныстар берілген.

Өлім Қорқыт Ата үшін үрей ғана емес, мәңгілік пен өткіншілік- тің қайшылығындағы мәңгіліктің өткіншілікке үстемдігін әлемдік әділетсіздік деп танитын философиялык трагедия және бүкіл әлем тіршілігінің, болмысының абсолюттілігі идеясын негіздеу. Ал, сол кездегі Қоркыт күйі өлім трагедиясы мен мәңгілікті аңсауды үздіксіз жырлайды.

Жоғарыда атап көрсеткеніміздей, Қорқыт аңыздарындағы ел аралаушы, төрткүл дүниені кезуші баба шүңғыл аңғардың ішіндегі қиян-кескі үрысты көріп, “0, жарық дүние, қадірінді білмеген адамбаласына ақыл бер, қамқор бол!” - деп күңіренуі - мәңгілік келісімнің және мәңгілікпен келісімнің бірлігін идеалдандыруға үмтылуы. Бүл жерде де ол - өлім мәнгілігі емес, өмір мәңгілігін іздегенмен, мәңгілік пен өткіншіліктің күресін ашушы және олардың келісімділігі мен үйлесімділігін қалаушы.

Қоркыттын өлімнен қашу аңызындағы материялдылықтың жауы түріндегі оның заттық көрсеткіші денесін болмыссыздыққа өткізетін жылан әлемдік мистериялық түсініктер бойынша даналықтың ишарасы1 болып қабылданып, мәңгіліктің кейіпкері түрінде бейнеленуі де мәңгілік пен өткіншіліктің күресіндегі өткіншіліктің дәрменсіздігін көрсетеді. “Жоғарғы күштердің адам баласына тағайындаған әсемдікпен сыйланған мәңгілік өмірді иемденген жыланның өлместікті қулықпен адамнан үрлағаны семит нәсілдерінің көне ескерткіштерінің бірі - Гильгамеш туралы дастанда кездеседі”[[10]](#footnote-10) [[11]](#footnote-11). Мәңгі өмір сүруге тиіс еместігі жылан әрекетін ақтағандай болғанмен, кейіннен кейде ӨШП2НДІЛІК көзқарастарды бойына жинақтауына сыртқы формасы мен өліммен ой іліктестігі \ассоциация\ себепші болды.

Қорқыт Атаның өліммен күресудің шамандық емес жағы да ка- рапайым жан күйзелісі емес, ештеңеге өту, әрине рухқа ғана қатысты, руханилыққа мүлде қатысты емес. Осы руханилыққа қатысты еместігін қобыз үні арқылы беруі материя мен идея, әткіншілік пен мәңгілік мәселелерінін ерекше формасы үйлесімділікті үсынғанмен, шаманның зікір салуы арқылы мәңгілікпен транска түсіп жүрген Қорқыт өткіншіліктің мәңгілікке айналуын талап етеді де. “Әлем - Қорқыт” қайшылығына уақытша тап болады.

Өлім қарапайым трагедия емес, ол мәңгілік пен өткіншіліктің күресі аркылы өткіншіліктің дәрменсіздігі туралы бірден-бір, ең шеткі, ақырғы, түпнегізді трагедия екендігін түжырымдап, қазіргі заман ойшылы М.Шелердің философиясының басты түжырымдарының бірі әмбебап өмірлік күшіне[[12]](#footnote-12) сәйкес өткіншіліктің ортақ түтастығы идеясын негіздеген Қорқыт Ата философиясы әлемдік ой деңгёйлерімен үштасып жатыр дей аламыз.

Басқаша айтқанда, Қорқыт Ата да адами ойлауымен шектеліп қана қоймай, ғарышгық философиялық ойлауға үмтылып, өткінші- лікке лағнет айтып, уакыт пен кеңістік мәңгілігіне еліктеп, адамболмысын да мәңгі өмірге қабілеттендіруге үмтылады. Мәңгі өмірді аңсаған өткінші әлем - күңіренген тау, солған ағаш уақытқа жалбарыну күйіне қүлақ түрген барша аң мен қүс полилогизмі қозғалыссыз кеңістікте түрақтанып, уақытқа қарсыласқанмен, осы қайғыға, яғни үш өлшемді кеңістік пен уақыт ағымындағы барша тіршіліктің өлім қайғысына ортақтасты, мәңгілікті үйренуге үмтылды. Нәтижесінде өткіншілікке үстемдік еткен мәңгілікке және уақытқа ренжулі күйінде қалып, кеңістікке бейтарап қатынас орнықтырып, өз өнерімен руханилыққа еліктеген Қорқыт Атаны адамзаттың прообразы деп тануымыздан бүкіл тіршіліктің прообразы деп тануымызға болады. Ал, бүл Қорқыт Ата философиясын трагифилософия деп үғынуымыздың шарты. Бүл өлім тек Қорқыт Ата үшін ғана емес, барша өткінші материяның қайғысы дегенді түжырымға келтіреді. Демек, Қорқыт Ата адамзат қоғамының ғана емес, бүкіл дүниедегі үйлесімділік пен түсіністіктің түпнегізі дәрежесіне көтеріледі.

Сондықтан: «Келімді-кетімді дүние,

Соңы - өлімді дүние» - деп, әр жыр соңындағы қайталанатын жолдар - дүниедегі өткіншілікті үздіксіз қортындылайтын, тоқтаусыздыгы арқылы мәңгілікке үмтылу жыры тәрізді. Бүл түжырымдар салқынқандылық \мизантроптық\ сипат алғанмен, бүны басты тірек үғымға айналдырмайды да, өмірдің мән- мақсаттарын ашып көрсетіп, жасампаздық пен өміршендік идеалдарын аңыздарындағы өлімнен қашу қүбылысы іс-атқарушысы ретінде дәлелдейді. Оқшауланған бабамыздың сүйенері де желмаясы мен қобыз үнінің үқсастығы және қайғылылық пен сезім ой іліктестігін \ассоциациясын\ беруі өлім трагедиясы туралы әлемге жар салуын туғызды және адамның әлемдегі экзистенциалистік жалғыздығын емес, өлім алдындағы жалғыздығын паш етті. Бар демі таусылғанша үздіксіз, бір сарынды, қайғылы дыбыс шығаратын түйе жануары да мәңгілікті аңсаушы, қасірет шегуші тіршілік иесі ретінде үғынылып, Қорқыт ата мен оның аруанасының белгілі бір үйлесімділігі мәңгілік әлемін бірігіп іздеуі мақсаттарының тогысуы болып, аспабының, көлігінің, данамыздың түтастығын үғынуға тиісті жағдайды үсынады. Біріншіден, материялды күтімді көп қажетсін- бейтін шөлге төзімділігі де тәндік қүрылымнан алшақтата түссе, екіншіден, бүл қасиеті Қорқыт Атаның шартарапты шарлауына шарт ретінде танылады.

Қорқыт Атаның өліммен күрес әрекетінің негізгі ажырамас қасиеті \атрибуты\ - қобыз[[13]](#footnote-13). Аққу үлгісіндегі қобызды сарнатуы,акқуға еліктеп, өзен бетінде кілем төсеп қалыктауы онымен үндестігі мен сарындастығын бейнелеп, өліммен күрестің әділеттілігін және адамзаттың үмтылып отыруға тиісті нысанасын, ишаралық идеалының да мәнін аша кетеді.

Қүрылымдық әдіспен Қорқыт Атаның өлімнен қашуын қобыз үнінсіз елестетсек, философиялық мазмұны мен эстетикалық қыры және психологиялық күйзелісінің дәрежесі бәсендеп, бабамыздың әрекеті физикалық қүр әбігершілік болар еді. Қобыз күйі арқылы руханилық пен материялдылық, жан мен тән, мәңгілік пен өткіншілік, материя мен идея, болмыс пен болмау туралы трагифилософиялық ой кешу, дүниенің сыры туралы ойтолғаныс- тарын үғынамыз. Өлім мен қобыз Қорқыт арқылы трагедия қүбы- лысымен байланысады да, қобыз өлім мен Қорқытты бітістірушілік қызмет аткармайды, қайта бабамыз өліммен күрестің қүралына айналдырады да, осы жерден бақсы тылсымдығы мен қобыз фетишизмі туындайды.

Дүниетанымдық ойтолғамдардың тіл арқылы берілмейтін жақтары бар екенін ескерсек, архаикалық ойлау стильдері тәрізді Қорқыт Атаның қобыз үнінде эмоциялық түсінісумен бірге саналы емес, философиялық толғаныстардың жоғары деңгейлері музыкалык тілмен берілгендігін байқауға болады. Екіншіден, шаманизм өкілі деп көрсеткен жағдайда Қорқыт Атаның қобызы - болмыстың мәні мен байланыска түсіру аспабы.

Бүл жерде Қ.Бейсенов күйдің табынылу \культінің\ негіздерін К.Жүбановтың “күй” сөзінің этимологиясын “көк” сөзімен байланыстыра қарастыруына сүйеніп былай түжырымдайды: “Қобыз үніне ғажап қалған тәңіриялық сенім-нанымдардағы адамдардың оны “көктің” үніндей қабылдауы - табиғи нәрсе”1.

Өлімнен қашу архетипі негізіндегі Қорқыт Атаның қобыз үнінің қатар өмір сүруінін үздіксіздік сипатында осы екі жақты карас- тырудың жиынтьпы түрғысынан, әрі байланысы арқылы танылады.

Өлім қүбылысының трагедиялық сипаты мен зарлы қобыз үнінің музыка мен әлемді байланыстыратын бүкіл әлемдік үйлесімділік мәселелері эстетикалық-философиялық мәселемен тоғысады да, шамандық еместіктен туындайтын қырлары ашылады.

“Казахская традиционная космогония содержит огромный пласт древних миров о рождении Вселенной. Так она раскрывает, что первоначально Мир, Вселенная и были Музыкой”[[14]](#footnote-14) [[15]](#footnote-15). - дейді Қ.Нүрланова. Қобыз Қорқытты дүниенің мәнімен байланысқа түсіруаспабы болып шығуы мистикасының оның логикасы бақсылық әрекеті мен философиялық ойтолғаныс түрткісі болды.

Оның күйлерінің шығу тарихына көз жіберсек, күйзелістер, армандар мен аңсауларды және трагифилософиялық толғаныстардың жиынтығының бейнесін көріп, қобызды трагедиялық аспап ретінде тану кейде түйе жануарының боздағанына еліктегенін білдіруі үздіксіздікке сүйенген мәңгілікке үмтылыс деуге болады.

Өз өнеріне дүниенің көркемдік бейнесін сыйғызған халық әлемдегі барлық ырғақтарды домбыра үніне аударып, желдің гуілі мен басқа да созылыңқы дыбыстарды сыбызғымен бейнелеп, түйенің боздауы мен аққудың саңқылын қобызбен нақыштап, сәйкесінше, домбыра - жігерлілік пен қуаныш, сыбызғы - ойлылық, сабырлылық пен даналық, қобыз - қайғы мен күйзеліс тудырып, адамның үш түрлі көңіл-күйін береді және сыбызғы мен қобыздың созылыңқы- ойлы дыбыстары кеңістік пен уақыттың үздіксіздігі мен шексіздігі жөнінде ой іліктестіктерін беретіні тағы бар.

Бүл жердегі Қорқыт Ата күйлерінің үздіксіз тууы “өмір шынды- ғынан қашу" мен өлімге көрсетілген ең шеткі, соңғы, пәрменді, ең жайлы, терең психологиялық эмоциялық қарсылықпен байланысып, әрі психологиялық жеңілдеу \психологическая разгрузка\ болып шығып, қобыз күйімен түңғиық философиялық ойтолғамдар орындалады .

Бейсаналық \бессознательное\ сферасымен байланыстыру күйі уақыт пен кеңістік өлшемдерінен, логикалық сараптаудан тыс, барынша абсолютті сипат алып, адамның ішкі мәніне үңілу мен кабілетін ашудың түрткісі, әрі өлімді де жолатпаған мәңгі идея. Одан кейінгі бақсы-балгерлердің Қорқыт Ата күйлерін зікір салу кезінде пайдаланғандьпы арқылы рухани кеңістіктегі шамандық дүниеге көзқарас түтастығы мен сабақтастығын танимыз да, сол дәстүршілдіктің константтылығының белгілерін бабамыздан көреміз.

‘Т.Н.Потанин, И.Кастанье және этнограф И.Чеканскилер Қорқыттың зікір салу кезіндегі қобызда ойнау салттарын бақсылар өнеге ретінде қабылдағанын түжырымдайды"1.

Демек, шамандық философиядағы күй эзотериясының болғандығын, қазіргі дүниеге көзқарас пен діліміздегі

\менталитетіміздегі\ қондырғылардың \суперстраттардың\ орнығуы, ислам дінінің тиым салулары арқылы көмескілендіріп жіберілген.

Біріншіден, Корқыт Ата туралы аңыздардың ішіндегі таралымы жөнінен басымдыққа ие болған өлімнен қашу туралы аңызындағы бабамыздың өліммен күресі жай ғана өлгісі келмеу әбігершілдігі емес, саналылық пен бейсаналық процестерінің еркін өтпелілігін меңгерген бақсы әрекетінің оңды нәтижелермен аяқталуына шарт ретінде танылатын бақсы тылсымдығының атрибутты - аспабы қобыз үні арқылы екендігі болса, екіншіден, болу мен болмаудың, мәңгілік пен өткіншіліктің, материя мен идеяның, тән мен рухтың қайшылықтарының үйлесімділігі философиясы болуы оның дүниеге көзқарас ерекшеліктерінің күрделілігін, қүрылымдылығын толықтыра түседі. Бүл, - психо-философиялық қүрылым. Оның эстетикалық қыры да жоқ емес.

Өлім мен өмір мәселесін аша келіп, Ақатай С.Н. бүл туралы: “Қорқыт музыкасы басталу мен өлім туралы шексіз қайталай отырып, бейсаналыкка басып кіреді де, ақылсыздықты емдейді”, - деп түжырымдайды.

Дүниетанымның музыкалық формасы - эзотериялық та, эстети- калық кызметі - экзотериялық болып қабылданып, музыка әлемі болмыспен рухани қарым-қатынасқа түсудің жоғары деңгейлері болып табылып, кобыз аспабының магиялык, мистикалык сипатынан басқа халықтың оны киелі санауы, қастерлеуі, қүрмет түтуы дәуірлер өзгерісіне карамастан Қорқыт Атаның рухани мұраларынан бастап, күні бүгінге дейін кездеседі.

Мындаған жылдар бойы халық қобыз аспабын киелі санап, оны қүдыретті күшке балаған. Қобыз дәстүрі шаман діні және осы дін өкілдері - бақсылардың пайда болу дәстүрімен тығыз байланысты болып, қобыз аспабы бақсының зікір салу кезінде демеуші аруақтармен тілдесіп отыратын негізгі қүралына айналды.

Қорқыт Ата болмысындағы қобыздың қасиеттері мынадай сипат алады және әлеуметтік-философиялық маңызы ашылады. Қорқыт қобызды ойлап табушы екендігіне тарихи деректемелердің жоқтығы арқылы күдік келтіргенмен, ишаралы түрде түжырымдап, қобыз аспабының халқымыздың сахарасына, рухани кеңістігіне айтарлықтай қызметінің қажеттігі арқылы келгендігін үғынуға болады. Сол дәуірдегі оғыз-қыпшақ батырларының қобызды үнемі өзімен бірге ала жүруі музыканың әлдеқандай уақыт өткізіп көңіл көтеру қүралы емес, керісінше түрмыстық саликалы мәндерді толғандыруға, барынша шешуге үмтылдыратын, іпікі күйзеліс жетіспеушіліктерін толықтыратын кажетті аспап болғандығын айқындайды. Бүның өзге діни сенімдерден бүрынырақ сүйенетін қүрал болуы оның фетиштік сипатын артгырады. Сөйтіп, қобыз қызметі бүл жерде мынадай мәндерге маңыздылық тудырады:

* күнделікті күйбеңдік өмір тіршілігінен алшақтатып, *салауатты* мәселелерді толғандырады;
* трагедиялық категориясын туғызып, дүниеге трагифилософиялық көзқарас қалыптастырады. Бүл бауырмалдылық пен зүлымдыққа қайғыруды және этикалық өлшемдерді сақтаудың басты қүралына айнала отырып, өлімнің ақырғы трагедия екендігін, ізгіліктің жоғарғы этикалық қүндылық екендігін байыптады;
* үсақ әлемнен бастап, үлкен ғаламға дейінгілердің шынайы мәнін үғындыруға үмтылдырады;
* дүниеге қүрметтеу мен аяныш, сағыныш сезімдерін туғызып, көк бөрілік рух пен зороастризмдік жігерді бәсендетті. Әлемді ДҮР сілкіндірген жаулап алушылықты әшкере етті. Қобыз трагедиясы әлем халықтарына мәңгі кешірімшілдікті жырлайды;
* Қорқыт қобыз арқылы өзінің ішкі жан дүниесін бүкіл әлемге таныстырады. Бүл таныстыру әркімге де танылатын болса, адамзат- тық бірігудің ортақ идеясын түжырымдайды.

Сайып келгенде, зікір салу ойындарындағы өзге әлем субъектілері өзге тіршілік иелерімен байланыстыру, бағындыру қүралы мен әлемдік әділетсіздік, әлемдік түсіністік пен үйлесімділік туралы толғанысты атқарушылық рөлінің болуының бірлігі қобыз фетишизміне әкеліп, “үжымдық бейсаналық” \коллективное бессознательное\ арқылы мәңгі өмір мұратының \идеалының\ қүра- лына айналады.

Өлімнен қашу өрекетіндегі Қорқыт Ата субъективизмінің бір ерекшелігі шаман тылсымының психологиялық негізі өзін-өзі сендіруге \самовнушение\ сүйену тәсілі арқылы объективтілікті субъективтендіру \субъективизация объективного\, субъективтілікті объективтендіру \объективизация субъективного\ процестеріне үмтылатын күрделі қүбылыс. Яғни, объективті өлім қүбылысын өз қабілеттеріне бағындыруға тырысу психологизмдерінің онды нәти- желік күтудегі дағдарыстары өлімнің объективтілік дәрежесінің терендігін мойындатты да, “бақсы-өлім” күресі дәстүрлер кеңістігіне қайта оралмайды.

Сөйтіп, объект-субъектілік қатынас жойылып, объективті өлімді де субъективтендіру, бақсының ғарыштың орталығына шығуы, жер кіндігі деп аталатын Сыр бойына келіп тоқтауы, рухани объективті- лікке сүйенуі Қоркыт Атаның дүниетанымындағы әлемнің басқаша қүрылымын елестетеді.

Қазақ дүниетанымының философиялық тамырларын ашуға үмтылушы С.Қасқабасов жоғарыдағы Қорқыт аңыздарынан “Жер кіндігі” жөніндегі орталықшылдықты негіздеген қүбылыстарды да аша білген: “Мұндай жағдайда төрт бүрышты космостың ортасы-кіндігі

\жер кіндігі\ болады. Ол Қорқыт жайындағы миф бойынша Сырдария болып табылады. Ал өзгерістерге аз үшыраған архаикалық мифтерде жердін кіндігі болып хаостың реттелген космоска айналуы барысында әлемдік мұхиттан бөлініп \көтеріліп\ шыққан алғашкы төмпешік есептеледі”.

Саналы ойлау мен санасыз процестердің бірлігі арқылы өліммен күресу сөйкесінше, обьективтілік пен субьективтіліктің де бірлігін негіздеп, саналылық пен бейсаналықтағы арақатынас процестерінің өзара өтпелілігіне сүйеніп, обьективтілік пен субьективтіліктің де өзара өтпелілігін өліммен күрестің қүралына айналдырады. Ал қобыз күйі де саналы-бейсаналы қүбылыс. Олай болса, өзге болмыста \инобытие\ тірціілік еткен Қорқыт Ата әрекеті де “аралықтар" өлшемін елестетеді және қарама-қарсылыктар үйлесімділігін де осы идеямен шешеді.

Адам болмысының шеңберін кеңейтуге үмтылған, оның тежеушісі өлімге қарсы түрған, яғни, дүниені субьективті идеалистік көзқараспен байыптаған шаманның субьект арқылы өтетін обьек- тивтілікті мойындамау әрекеті әлемді өзгертуге үмтылмайды, бүлікші ретінде танылмайды, психологиялық уақытты шегіндіреді. Қорқыт өлімнің себепшісі, мәңгілік ишарасы \символы\ жылан мен оның рухани түтастанған күйі және өзі уақытсыз әлемде тайталасады. Уақытсыз әлемге өтуді меңгеріп, сонда түрақтануды игере алмаған Қорқыт мәңгіліктің қаһарына үшырайды.

Медиация жағдайындағы психологиялық күресушіні уақытқа бой үсынған материялдық денесі \тәні\ қүтқармайды да, бүл жағдай өлімге бара жатырған қажетті емес сатылардың бірі болып қала береді. Материялды қүрылымның \тәннің\ кеңістіктен тыс сфераға орналаспауы ғана емес, субьективті уакыт пен обьективті уақыттың келіспеушілігі де Қорқыт Атаны әлемнің кіндігінен алып тастап, дүниенің пансубьективті сипатта емес, обьективті-субьективтілікте екендігін оның өз түжырымына өзін қайшы келтірді де, түйыққа тіреліп, уақытсыз әлемнен ажырап қалғандай болды. Уақытсыз әлемдегі оғаш тіршілік иесіне жағымсыз көзқараспен қараған жылан ишарасы да “әр нәрсе өз шеңберінде” дегенді түжырымдайды. Уақытты түсінетін санадан ажырап, уақытсыз бейсаналық сферамен байланыс орнатқанмен, ысқышты ысу әрекеті қозғалыстың уақытты сөзсіз айқындайтындығын басып түседі. Өмір сүру міндеті мен хүқынан айыратын уақыт та бүл жерде үстемдік етушілік сипат алып, материялды қүрылым \тән\ қызметінің болмысының қажетсіздігімен үшырастырады. Материяның қозғалыстық ажырамас

1 Қасқабасов С.Миф пен әфсананың тарихилығы-Қазақ фольклорының тарихилығы. А., 1993, 6.89

кдсиетінің өзгермелілік нәтижесі сәйкесінше өлімге әкеледі. Обьективті кеңістік-уақыттық өлшемдерге шырмалған Қорқыт Ата өмір - өткінші мен өнер - мәңгілік қайшылықтарына үрынып, рух пен тән бағытнамаларының \тенденцияларының\ қайшылығын көрсетеді. Бүл жерде рух белсенділігінің мақсаты - жасампаздық пен өміршендік, пайда болу себебі - өмірді сүю.

Обьективті кеңістік-уақыт өлшемдерінен бейтараптанған Қорқыт Ата үшін өлім сол сәтте кеңістіктік те, уақыттық та емес, обьективті әлдене түрінде көріну сезімдерді \субьективтілікті\ обьективтендіру мифтік логикасына сәйкес Әзірейіл, қарақүрт, жылан ишаралары \символизмдері\ арқылы агрессиялық сипат алды. Бүлардың үнемі әр кезде \уақыт бойынша\, әр жерде \кеңістік бойынша\ қауіп тудыруы әлдеқандай обьективті берілмес қүтыла алынбайтын негіздерде үғынылды. Бүл ишаралар адам болмысын болмауға өткізетін кеңістіктің нүктесі мен уақыттың бір кезеңінің бірігіп әрекет етуі еді.

Бүл қүбылыстағы жыланды мәңгіліктің ишарасы деп түжырымдау С.Ақатайдың Қорқыт Ата аңызы мен Гильгамеш дастанын байланыстыру идеялары[[16]](#footnote-16) арқылы айқындала түседі. Бүл халық дүниетанымында кейіннен жылан-өлім ассоциациясын туғызып, өлім үрейіне әкелген.

Осы еңбектің екінші тарауының екінші тармағында көрсетілгендей, салт-дәстүр қүрылымын негіздеген Қорқыт Ата көзқарасы сол дәуірдің өмірдің айнымас эталондық үлгісі екендігін айқындап, бүрынғыға үнемі қайтып оралу, өткен таразысымен өлшеуге негізделген тарихилық қағиданың логикалылыққа айналуы сияқтылар арқылы әлеуметтік уақытты тоқтату үсынылса, өлімнен қашу аңыздарында обьективті уақытты түрақтандыру арқылы әлем- әлеумет бірлігін негіздейді.

“Доқа Қожаүлы Дели Домрул әңгімесінің баяны"2 жырындағы Домрулдың Әзірейілмен күрес әрекеті материялды әлемдегі өзгергіштіктің болмай қоймайтындығын түжырымдаса, аңыздардағы Қорқыт Ата материялды болмыстан оқшаулана алмайтындығын үсынып, адамзатқа рухани әлемді асқақтандырып, қоғамдық өмірдегі рухани қүндылықтарға сыймен қарауды мойындаттырып, гуманизм мен моральдың тірек нүктесін белгілеген тәрізді.

Демек, өз өмірі - жеке адам үшін басты қүндылык. ал, өлім - адам өз бо.тмысының өткіншілігін үнемі сезініп жүруі - моральды және жалпы адамзаттық қүндылықтарды сақтаудың шарты деп түжырымдаған Қорқыт Ата философиясы - дүниетанымның өзгеше бір формасын танытады деуге болады.

Сондықтан, қобыз күйі де “меннен" кейінгі әлемді елестету және мойындау, омірмен мәңгілікке қоштасу, сәйкесінше өмірдің қүндылығы, “мен” мен жарыспалы \параллелъды\ әлем туралы формальды логикалық емес музыка призмасынан қаралған образды- бейсаналық процестер \ойтолғамдар\.

Өлім мен өмірдің, материя мен идеяның, өткіншілік пен мәңгі- ліктің ара жігін түрақсыздандырып, жалғастығы мен бірлігін үсынған Корқыт Ата әлемдегі қайшылықтардың шешілуі мен бүкіл әлемдік үйлесімділіктің, бейбіт өмір сүрудің мәңгі жаршысына айналды.

Корқыт Атаның дүниеге көзқарасының тылсымдьтқ қүбылыс- тарының бірі - өлімнен қашудың обьективтік негіздеріне сүйенудің төмендігі субьективтілік психологизмдеріне әкеліп, бақсылық сиқырымен \магиясымен\ де байланысып жатуында болса, шамандық еместіктің психологиялық қүрылымы: өзін-өзі сақтау инстинктісі, бейсаналық пен санальтльтқ сфераларының кайшылығы, күйзеліс \депрессия\ сияқтылардан түрады, бүған қоса онда көшпенділердің еркіндік психологиясы тағы бар.

Адамзаттың балаң кезеңіндегі өлім қайғысының дәрежесінің төмендігінен, терең сезінбеуінен салыстырмалы түрде Қорқыт Атаның өлім күйзелісінің дәрежесіне бүгін де жете алмай отырғаньтмыз - сәйкесінше өмірді сүюге де қатысты.

Қорқыт Атаның трагедиялық философиясы мен философиялык трагедиясының психологиялық қырлары, сондай-ақ, эстетикальтқ қырларымен байланысып жатадьт. Өлім - асқақ, трагедиялы өмір- сәнді, қуаныш; өмір - үйлесімділік, ал, өлім - әлемдік үйлесімділік екендігт, обьективтілігі, әлем үшін кажетті өлім мүлде трагедия мен жағымсыздық \негация\ еместігі зандылык болуымен айкындалады. Ал, өмірді сүюден туындаған Қорқыт Ата әрекеті, әрине, даралықта- ғы \индивидуалды\ субьективизм емес, адамзаттық субьективизм, әрі бүкіл дүниедегі өткінші материяның, болмауға өтетіндердің жиынтық образы жауапкершілігін алады.

Ол мәңгі өмір сүру эзотериясын игеруге жақындады деуге де болады. Бүл идеяда өмір - ең негізгі түпнегізді абсолютті қүндылық, мән. Адам үшін ең негізгі қүндылық-өзінің өмірі. Ол әркімде бар. Өзінікі өзінде. Бабамыз өзтнің жанын сақтауға үмтылу арқылы өмірді сүюдің жаңа үлгісін үсынды. Сондықтан, бүл пессимистік өлім философиясы емес, оптимистік өмір философиясы. 1

Өлім күйзелісі трагифилософиясының диалектикалық тартыстары өмірсүйгіштік философиясын үсынып, өзін-өзі сақтау инстинктісі қимастық пен өмірге тойымсыздықты ашты. Бүл - қоштасу траге- диясын әйгілейді.

Өліммен күрес - әлеммен күрес екенін үғыну Қорқыт Ата әрекетін мәнсіздендіріп, оқшаулануды туғызды. Дүниеде органикалық тіршілік иелерінің ортасында болғанмен, бүл әрекетте бабамыз ешкімнен көмек күтпейді, аруанасы мен қобызы арқылы жалғыз. Экзистенциалистік оқшаулануының сыры - іске аспайтын, оң ногиже мен табысқа апармайтын әрекет және жалпы үғым түрінде \концептуалды\ өлім үғымы біреу болғанмен, “менің өлімім-сенің өлімің емес” қағидасы.

Өмір мен уакыттың екі бөлек қүндылығын емес, өмір уақытының қүндылығын сезіну, жасампаздық, өміршендік, әрекетшілдікті қүрметтеу, өзін-өзі сыйлау, өмірді сүю қүбылысының шарттары екендігі айқындалады.

Қорқыт Ата өмірді сүю қажеттігі идеясын үсынып қана қоймай, өмір сүру принципінің жолбасшы шарты да осы деп түжырымдаған деуге болады.

“Байлаулы киіктің зары", “Башпай”, “Тарғыл тана” күйлерінің шығу тарихындағы[[17]](#footnote-17) оқиғаларда да өлім мен өмір мәселесінің қозғалуы осы ойды әлемдік деңгейге шығарады. Өмірге қүштарлық дәрежесінің тереңдігі дара түлғалық пен қайталанбас сезімділіктегі Қорқыт Атаның өзінен әлемнің образын көруге жағдай туғызады. Дүнйеде өмір сүріп түрғандардың шын мәнін бабамыз осылай үғынды да, жасампаздық пен өміршендік идеясын адамзатқа ғана емес, әлемге паш етуі - субьективизмнің де \яғни, психологиялық күйзелісА, эмоциянын да қүндылығын байқатып. танымда ақыл-ой мен сезім бірлігін үсынады.

Бүл өзін-өзі сақтау инстинктісінен туындаған сезім өліммен күреске қажетті қүрал бола отырып, даралықтардың қайталанбай- тындығын үғыну персонализмін негізгі себептерге айналдырды.

Өмірден жалығу, жек көру, торығу Қорқыт Ата мұраттарына мүлде жат. Қорқыт оптимизмінде жүйелі түрмыс, болашаққа сенім, өмірдің әсемдігін үғыну қүбылыстарының қүндылығы абсолютті жоғары. Ал, өлімнен қашу өмірден қашу формасында көрінсе де, түпкі мәні - өмірсүйгіштік пен әлемсүйгіштік.

Бабамыздың ішкі дүниесі осы дүниені тану процесі, бірақ, жол- басшылық дүниеге көзқарастың тірегі сезімдік таным емес, сезім түрткісі арқылы болмыстын сырына үңіле түсу қызметіндегі сыртқы дүниеге қатынастағы оның көңіл-күйінің мәні. Бүл жерде сезім философиясындағыдай таным нәтижесінің айқындалуы туында- мағанмен, субьективтілік барынша ығыстырыла отырылып, ішкі дүние мен сыртқы дүние жарастьгғы ашылады.

Қоркыт Атанын рухани мураларынан кездесетін өлім мен өмір мәселесіндегі эмоциялықтар да осыған тоғысады. Бүл сезім Қоркыттың ғана сезімі емес, дүниенің тіреғі тәрізделінеді. Бүл жерде сезім философиясы Қоркыт Ата аркылы түжырымдалмағанмен, өз мәнін үсынады да, Асан Қайғының:

Су түбінде жатқан тас,

Жел толқытса шығады.

Ой түбінде жатқан сөз,

Шер толқытса шығады[[18]](#footnote-18), - деген ойтолғаныстарымен бекітуге алып келеді. Шер толкытқан Қорқыт Атаны философия өзіне шақырады.

Экзистенциалистердің адам сезімі дүниені обьективті қабылдаудың көрінісі деп, әлемге де сол көңіл-күйін таңуға тырысқан түжырымдарынан айырмашылығы дүниеде сезімдік өлшемдер жок. “бар болу" қызметін аткарушылар ғана бар, ал,-адамның “жоқтықка’’ өтуінің қайғысы осыған сәйкестенуімен танылатынын үғынуында,-деп топшылауында. Бүлайша әлемдегі материя мен идея, материялдылық пен руханилық қайшылығын өзінің өлімі мен өмірі, яғни, тәні мен рухы арқылы проекциялауды адам әлем тәріздес микрокосм екендігін сезіне білуден туындаған тәрізді.

Дүниенің сырын сезім мен ақыл бірлігі арқылы тануды бас- шылықка алған Қоркыт бабамыз біріншіден, “бар болу” қүндылығын. екіншіден, әлемдік үйлесімділікті, үшіншіден, өміршендікті үсынады да, өзінін ішкі жан-дүниесін бүкіл әлемге таныстырады.

Бүлар Қорқыт Ата жырларындағы адамның дүниеге келу салта- натының дәрежесімен айкындалып, жалпыадамзаттық дәстүрлер тү- тастығында бүгінге дейін сақталып отыр. Өлім де солай.

Ал, туу-өмір-өлім үшкіліндегі өмір күбылысына көзқарас әрқалай: буддизмде - өмір азап шегу, аскетизмде - қүмарлықтар мен ләззаітардан бас тарту, өмір философиясы ағымында \Шопен- гауэрде\ пессимизм бар. Қоркыт Ата философиясының гедонизм еместігі ғарыштық принциптер мен табиғи зандылықтарға сүйенген тіршіліктің сыры, өмірге жауапкершілігі. салиқалы-салауатты қатынасы арқылы байқалады да, адамзат тіршілігінің әлемдік деңгейінен негізгі мақсаттарын түжырымдайды.

Жоғарыда осы тараудын. ізгілік пен зүлымдық бөлімінде көрсе- тілгендей, Бесат пен Төбекөздің ізгілік пен зүлымдықты түжырымдауы да, өлім мен өмір, өмірсүигіштік \биофилия\ пен өлімсүйгіштік \некрофилия\, даму мен кері кету сиякты қайшылыктар мәселесін қамтып өтіп, Қоркыт Атаның өмірсүйгіштік идеясын толықтырады.

Қорқыт психологизмі солипсизм еместеніп, мистикадан алшактап, обьективтілікті тануға үмтылыс жасайды да, түтас дүниетаным қүрайды.

Қорқыт музыкасы сыртқы әлемге және ішкі әлеміне қарата тол- ғанылады. Ішкі әлеміне шертілген күй - өзін өзі тану, өзін өзі іздеу, күйзеліс, қоштасу, өліммен күресу қызметтерін атқарса, сыртқы әлемге қарата сарнаған қобыз үні - дүниедегі өткіншілікке қарғыс, мәңгілікке үмтылыс, дүние сырына үңілу, гуманизм, әлемді күрмет түту қызметтерін орындап, сәйкесінше психологиялық және философиялық мәндері осылай ашылады.

Музыка ғарыштық үйлесімділікті негіздеу шеңберінде әлеуметтік үйлесімділік мәселесі де “өнер-тәрбие қүралы” тәрізді дәстүрлі түжырымдарға сүйеніп, адамзатқа ізгілік пен адамгершіліктің. түсіністік пен келісімділіктің үлгілерін басқаша формада үсынады. Сезім Қорқыт ата философиясында өз орнын тапқан, сыртқы дүниеге қатынастың түрткісі. Бүдан музыкасы мен сезімін бара-барландыру үғымы тумайды, қобыз күйлері осы жағдайда парасатты-санасыз \рацйо-иррационалды\ қүбылыстар болып, музыканың шеңбері мен кызметінің кең екендігін көрсетеді.

Сыртқы әлем оны тану, дүние туралы мәселелерден адамның ішкі әлеміне үңіле түсу, дүниені сезімдік қабылдау, ішкі жан күйзелісін философиялық деңгейден сараптау Қорқыт Ата субьективизміндегі, психологизмдеріндегі сезімдік сипаттарының болуын туғызып, ішкі көңіл-күй қалыптарын философемдерге айналдыру арқылы психологиялық философия тәрізделінеді.

Адамның ішкі жан дүниесінің терендігі мен дүние сырының жүмбақтығы сәйкестеніп келіп, әлемдік үйлесімділіктің тағы бір қыры Қорқыт Ата дүниетанымында осылай ашылады да, ізгілік, бақыт, сүйіспеншілік үғымдарының шексіз тереңдігін көрсетеді.

Мәңгі жан мистикасы мен фатализмді терістеп, Мен-Концепция шеңберіндегі фантастикалық Мен шексіздігіне тап бо.тған бабамыз Мен-Зандылық концепциясына үмтылуды емес, обьективтілік пен субьективтілік тартыстарындағы адам болмысына негізделген Мен- обьективтілігі мен пансубьективтілікке үмтылған белсенді әрекетшіл рух қайшылығының тең дәрежелі келісімін аңсау аз мөлшеріне \минимумына\ тірелді де, “Мен” - “Мен емес” олшемдерінің алдам- шылығын сезінбеу үшін ішкі дүние жайбарақаты музыка әлемінің жарыспалылығын үғындырды.

“Келімді-кетімді” қүбылыстары қосарлама үғымдарға айналып, адам өмірінің тар уақыттық-кеңістіктік болмысын бейнелесе, қазақ халқы оны “қамшының сабындай қысқа ғүмыр” деген сөз тіркесіарқылы көрсетеді. Мәселе осы жерден туындайды. Келімді-кетімді, кысқа. мәнсіз дүниеге Қорқыт Ата неге қүштар?

“Фәни дүние кімге калды?" деген сауал арқылы дүниенің фәни екендігін, өткіншілігін түжырымдау ойтолғамының нәтижесі дүниеден безу аскетизміне, өмірден түңілу пессимизміне, түрмысты мәнсіздендіру экзистенциализміне қарай бағыгталмай, керісінше сипат алуы - бүл ой деңгейлерін артқа тастағандық сияқты тәрізделінеді.

Дүниенің асқақтығы осылай ашылады да, меннің-дүние емес, дүниенің-меннің қатынастары екендігінің сыры ашады. Табиғи адам болмысының сақталуы уақытында өлім түпкі қайғы ретінде сезіле отырып, өлім-мен күрестің жаңа формаларын үсынбағанмен, геноинженерия мен медицина қарыштап дамыған казіргі замандағы жасаңды адам, адам дене мүшелерін ауыстыру, эвтаназия мәселелері өмірсүйгіштік пен гуманизм идеяларының қайшылықтарына үрындырады.

Ал, “Байлаулы киіктің зары” күйінің шығу тарихындағы1 оқиға адам баласынан басқа тіршілік иелеріндегі сана мен даралықтардың болуы тәрізделінсе, тек қана түрдің сақталып отырылуы принципіне сүйенуден, бүгінгі экология мәселесінен адамзаттық эксцентризмді жалпыға бірдей обьективті өлім арқылы үғындырады.

Қорқыттың өлімнен қашу аңыздары оның ішкі дүниесіне бойлай ену психологизмдерінің философиялық мәнін іздестіруді қажет етеді. Басқаша айтқанда, бабамыздың қимылы - өлім алдындағы үрейлік сананың ақырғы қарекеті, немесе өлімді қарсы ала алмаудың дәрменсіздік шарасы. Өлім субьективті түрде зүлымдық, обьективті- табиғи зандылық. Қорқытты да мазалаған басты қайшылық осы. Бүл тән бағыты мен рух қайшылығы. Бүл жердегі рухтың белсенділігі арқылы тәннен ажыратып алу мәңгі жанға қайта оралғызатын болғандықтан, Қорқьгг Ата үшін тән жасампаздығы қажет болған. Тәнін сақтау қажеті үшін болған күрес нәтижесіндегі оның өмір сүруін гоктатуы Хжыланның әрекеті\ кездейсоқ емес, болмай қоймайтын обьективті зандылык. Бабамыздың шекаралық киналыс жағдайындағы қобыз үні мен ол шарлаған кеңістік ишаралық \символ\ болса, өлімді алғашқы мойындамау жолындағы терістеу мен қабылдау қүбылыстарының бейнеленуі “Қорқыт және өлім” қайшылығы мен бірлігінің сырын ашуға жағдай жасайды:

- Өлім Қорқытты қумайды, ол барлық жердегі және еш жердегі зандылық болып табылады.

• - Өлімді болғызбау әрекеті - өлім келер сәтіндегі болмай қоймайтын қарсылық әрекеті, немесе өмірдің тоқтаусыз тасқыны \инерциясы\.

' Қорқыт,Елім-ай,б.39

. - Қобыз күйі өмір тасқынын \инерциясын\ тоқтату қүралы болса, руханилық даналыққа шақыру және өзін-өзі саналы түрде жоғалтуға қажетті ажырамас қасиет \атрибут\.

- Қорқыт жалпы табиғи зандылық емес, өлімге қарсы, олай болса, сана субьективизмі басты қажетсіздік сияқтанады. Онда, Қорқыттың өзінің эгоантропоцентризмін жену қүралы-қобыз. Бүл - занды өлімді мойындау және шақыру даналығы болуы да мүмкін, демек, рухтың тәннен бүрын жоғалуға үмтылуы.

Бабамыздың дүниетанымындағы өлім мен өмір қүбылыстарындағы қайшылықтардың шешілуі мен шешілмеуі түжырымдары адамзат үшін мәні зор интуитивті және саналы түрде танылатын қүндылықтарға айналады.

Қорқыттың ішкі дүниесі арқылы ашылатын өлім қүбылысының табиғатын тануға үмтылдырған өзінің жойылуы алдындағы үрей мен күйзелістің болуының уақыт өлшеміне байланыстылығы, әрекет етуі.

Демек, Қорқыт Ата идеялары халықтық дүниетанымды аша отырып, бүгінгі заманға және болашаққа лайықталған идеялар.

Қорқыт Ата философиясын жан-жақты, әр бағытта талдаулар мен үғынулар кезендік “Қорқыт өлеміне саяхат" үранын туғызбайды, ол шексіз де, терең тануды, үғынуды таратуды қажетсініп, қазақ және басқа да түркі халықтары философиясын әлемге танытатындай дәрежеде болуына жәрдемдеседһ Сөйтіп, Қорқыт Ата рухы арқылы оның философиясы да жалғаса береді. Оған біз - оның үрпақтары - кәміл сенеміз.

1. ' Биофилия-алғаш рет американ психологы Э.Фром қолданған өлім- сүйгіштікке (некрофилия) қарама-қарсы өмірсүйгіштік үғымы. [↑](#footnote-ref-1)
2. Күй қайнары, 6.31 [↑](#footnote-ref-2)
3. [↑](#footnote-ref-3)
4. Песни степей.Антология казахской литературы. М., 1990 с.15 [↑](#footnote-ref-4)
5. Қорқыт ата кітабы. 6.57-58

'Айдосов А.Қорқытнама, 6.45

'Ермеков К.Философия Карла Корша и современность.А.,1992,с.21,23 [↑](#footnote-ref-5)
6. Акатаев С.Н.Мировоззренческий синкретизм казахов.Автореферат докт.диссертации.А.,1995 [↑](#footnote-ref-6)
7. Күй қайнары.б.26 [↑](#footnote-ref-7)
8. Сонда 6.31 [↑](#footnote-ref-8)
9. Қорқыт ата кітабы.б.74 [↑](#footnote-ref-9)
10. Мэнли П.Холл. Энциклопедическое изложение масонской, герметической, каббалистической и розенкрейцеровской символической философии,с.ЗП [↑](#footnote-ref-10)
11. Фрэзэр Д.Д. Фольклор в Ветхом Завете.М.,1990,с.34 [↑](#footnote-ref-11)
12. См.: Шелер М.0 вечном в человеке М.,1921; Также: Шелер М. Место человека в космосе. М.,1928 [↑](#footnote-ref-12)
13. Күй қайнары,б.28 [↑](#footnote-ref-13)
14. Бейсенов Қ.Қазақ топырағындағы қальгптасқан ғақлиятты ой кешу урдістері. А.,1994,6.109 [↑](#footnote-ref-14)
15. Нүрланова К.Человек и мир,А.,1994,с.37

^Жирмунский В.М.Огузский геройческий эпос и книга Коркута в книге ”Книга моего деда Коркута”.-М.-Л.1962,с.168 [↑](#footnote-ref-15)
16. 'Қара: Есім Г.Қорқыт дүниетанымы. Парасат журналы, 1998, №4 6.23 [↑](#footnote-ref-16)
17. Күй қайнары, 6.28, 31, 33 [↑](#footnote-ref-17)
18. Бес ғасыр жырлайды, 6.26 [↑](#footnote-ref-18)