**ӘЛ-ФАРАБИ АТЫНДАҒЫ ҚАЗАҚ ҰЛТТЫҚ УНИВЕРСИТЕТІ**

**Философия және саясаттану факультеті**

**Философия кафедрасы**

**«Экзистенциализм» пәні бойынша қысқаша дәрістер**

**13-дәріс.** Қазақ дүниетанымындағы экзистенциализм

 **Дәрістің негізгі сұрақтары**:

 1. Қазақтардағы әлем мен өмір туралы түсініктер

2. Өмір сүрудің мағынасының фольклордағы көріністері

3. Орта ғасыр ойшылдарындағы өмірдің мәні мәселесінің талқылануы

4. А. Ясауидің өмірмәнділік мәселелері

5. Ж. Баласағұнидің өмір туралы пайымдаулары

6. Қорқыт ата философиясындағы өмір мен өлім мәселесі

7. Ақын-жыраулар поэзясындағы өмір туралы толғаныстар

**Дәрістің мақсаты** – студенттерге Қазақ дүниетанымындағы экзистенциализмдік ойлар туралы түсініктері беру, өмірдің мағынасы мәселесінің толғанылу деңгейін ұғындыру.

Ал қазақ халқының менталитетінде: өмірге тойымсыздық пен құштарлық, өмірдің өткіншілігі мен адам болмысының уақыт жағынан шектеулілігіне риза еместік, ғұмыр кешудің шабытты, жігерлі, қозғалысты-динамикалық, серпілісті сапасына ұмтылушылық, өмір құндылығын бағалаушылық, оптимизм – «жарық дүние» концептісін негізгі ұстанымға айналдыру т.б. орын алған. Ұлттық дүниетанымдағы өмірдің көрініс беруінің іргетасы мен алғышарты осында жатыр. Себебі, адам болмаса, қалған нәрсе ештеңе де емес екендігі түсінікті жайт: «Жалған дүние», «Дүние-дәурен», «Алдамшы дүние», «Өткінші өмір», «Дүние-боқ», «Қамшының сабындай қысқа ғұмыр» т.б. фразеологизмдердің контекстік астарындағы лингвистикалық-психоанализдік мән өмір туралы көптүрлі мағыналарды білдіре алады.

Махаббат мәселесі, қазақ дүниетанымында өмірдің мағынасына айналмаса да, өмірмәнділік құндылық ретінде бағдарланған. Мәселен, лиро-эпостық махаббат толғауларындағы жұбынан айырылған жарлар: Баян, Қыз Жібек өзін құрбан ету трагедиясының философиясын ұсынады, бұл психологиялық ауытқу, өлім құмарлығы емес, өзінің шынайы болмысының ашылмағандығына іштей қарсылықтың түрі. Жұбынан айырылудың қайғысы, әлеуметтік оқшауланып, өзінің әлемдегі жалғыздығын түйсініп, өмірінің мағынасының жоғалуына дейін көтеріледі. Бұл тұлғаның өзін-өзі психологиялық тұрғыдан жоғалтуынан физикалық тұрғыдан жоғалтуына алып келеді. Бастапқыдағы өмірмәнділік махаббат сарыны енді болу мен болмаудың онтологиялық талғауын туғызады. Бұнда ғашықтық сана – өлім мен өмірді баламалауға дейін жетелейді, бұл өлімді уағыздаушылық пессимизмі емес, ғашық болудың абсолютті мінсіз үлгісінің болуы мүмкін екендігін әйгілейтін нұсқа. Олар да алғашында жұбымен бірге мағыналы ғұмыр кешеді, осы өмір қайталанбас құндылыққа өтеді. Сондықтан, өзін құрбан ету ғашықтықтың ең соңғы жоғарғы кепілі мен өлшемі болып алынады, яғни, бұдан асқан берілгендік пен адалдықтың болуы мүмкін емес.

Ал батырлар жырында махаббат көбінесе нәтижелі аяқталады, ер тұлға махаббат пен майданда сыналады, сынақ биік талаптармен шартталады, көркемдік түрде айтқанда «қазақ даласы қатаң сынақ аймағына айналады», түркі ұлдары, тұлғалар кемелденудің шарттарының өткелдерінен өтеді. Ондағы тұлғалар өз болмысының құрсауын бұзып, әлемдік ерікпен тоғысады, еркіндікті жеңіп алу үшін өзінің онтологиялық мағынасын қайтадан ашады. Бұндағы махаббат философиясында сұлулық пен үйлесімділік, сенімділік пен жігер, адалдық пен қайырымдылық сияқты моральдік ұстанымдар негізгі идеяға айналады және оны іс-жүзінде көрсете білудің нақты формуласы әдіптеледі. Бұнда махаббат - күрескер, жасампаз, әлеуметтік кедергілерді жеңе алатын, түпкілікті мақсатына жетпей қоймайтын, өзін-өзі өмірлік тәжірибеден өткізетін, абстрактілі арман-мұраттарын нақты мүмкіндікке айналдыратын таза экзистенция. Бастапқыда идеал абстрактілі мүмкіндік формасында көрінеді, ол нақты мүмкіндікке оңай айнала қоймайды, қажеттілік жүгін арқалаудың нәтижесі арқылы шешіледі. Қажеттілікті – намысшылдық, ар-ұятты қадір тұту, жауынгерлік рух туғызады. Күрескерлік махаббаттың биік шыңы бұнда да өлім мен өмірді таңдауға-талғауға шығарады, «не өлім, не өмір» деген тәуекелшілдік батырдың негізгі ұстанымына айналады. Бұл тек біржақты ер адамдық емес, асыл затты әйелдің де араласуы мен әрекеті арқылы, екі мақсат тоғысады, осындай екі мүдденің шыңдалған көрінісі – сүйіспеншіліктің тұрақтылығы мен мәңгілігінің кепіліне айналады. Себебі олар, сансыз көп мүмкіндіктердің арасынан басқаша тағдырды қаламайды, тіпті мойындамайды да, тек «сол» өзінің «менінің» құрамдас бөлігіне айналғанда ғана жан тыныштығын мәңгілікке қамтамасыз ете алады.

Түркі халықтарындағы араб-мұсылмандық ренессанс ықпалымен қалыптасқан қазақ даласындағы ойшылдардың көрнектілерінің бірі – Қожа Ахмет Яссауидің махаббат философиясы ғашықтық танымы бойынша теологиялық сипатты басшылыққа алады, жету жолы мен ұмтылуы бойынша – аскеттік өмір сүру машығын қолданады да, суфистік өмір кешу дағдысын уағыздайды. Себебі, адам өміріндегі ең басты идеал мен тіршіліктің мәні, ең жоғарғы саты, абсолюттік деңгей – «құдайды сүю» болып табылады деген ұстанымды негізге алады. Ол ғашықтық тек құдайдың жеке басы ғана емес, оның әрекеттері мен жаратушылығын мойындау арқылы, соның нәтижесіндегі әлемнің сан алуандығына сүйсіну жолын, әсемдігі мен асқақтығына масаттану сезімін жалпылама түрде байыптап, дәйектей түседі: «Он сегіз мың ғаламға қайран болған ғашықтар» деген тұжырым осының айғағы. Бұнда танылмайтын тылсымдықты тануға ұмтылыс құштарлығы өзіне ғашықтықты туғызған, ол он сегіз мың ғалам арқылы өзінің сан алуан шексіздігін және адам үшін ғажайып болып құрылғандығын жариялайды. Сондықтан, ойшыл өмірге құлшыныстың орталығы ретінде осы махаббатты түпнегізге айналдырады. Өз ойын «Ғашық сырын таба алмай, сарсаң болған ғашықтар»,-деп тұжырымдаған ойшылда ғашықтықтың өзі оның ішкі сырын білуге ұмтылыс арқылы тылсым бола бастайды, себебі, адам өзінің ғашықтығын саналы түрде түсіндіріп бере алмайды, ол сезім мен интуиция арқылы көмкеріледі, сондықтан, оның сыры сол ғашықтықтық құбылысының өзінде жатыр. Құдай және ол жаратқан әлем дүниені көңіл көзімен терең түйсінген адам үшін бұрыннан-ақ «ғашықтық объектісі болып тағайындалған», сондықтан, оны сүюге тиісті болу адам ғұмырындағы басты өмірмәнділік модус болып табылады. Махаббаттың экстазы мен өзге әлемге тереңдеп ену – құдайға тоғысу мен нұрлануға жетелейтін ішкі психологиялық сана-сезім, сайып келгенде, әлемнің сырын ұғыну мен таным әуелі адамдағы сезімнің болуымен шартталады, одан кейін ол сезімнің құдайға бағытталуы арқылы жаратқан әлемді тұтастай қамтып, сүйсіну басталады. Осы сүйсіну деңгейі бүкіл дүниені танудың бастапқы нұсқасы мен сатысы деген ой ниеті жатыр. Бұл сүйсінудің өзі тек жай ғана тамсану емес, терең психологиялық күй арқылы іске асатын және практикалық әрекеттермен көмкерілген акті болып табылады. Тұңғиық жайбарақаттану мен сезімдік тұрмыс қалпын иеленудің құралы – әуелі Құдайды тани және мойындай білу шарты болатын болса, осы тұста Ахмед Яссауидің махаббат философиясының ерекшілігі түпкілікті махаббат болып саналатын жоғары сезімдік деңгейді бастан өткізуге айналады. Басқа теологиялық көзқарастарда құдайды мойындау рационалды дәйектеліп, оны құрметтеу керектігі айтылатын болса, суфистік танымда, әсіресе, Яссауи ілімінде оны сүйе білудің шынайы мағынасы толғанылады, осы сүйіспеншілік адамды жайбарақат күйге түсіріп, алаңдаушылық пен өмірлік азаптардан, қиыншылықтардан құтқарады. Сопылық философияны зерделеушілер де оның танымдық қызметін, ақиқатты ашу функциясын айрықша бөліп көрсетеді.

 Оның «Даналық кітабы» – ғұмыр кешуден мән-мағына тапқан, сүйіспенішілікке ұмтылыс шабыттары мен іссіздік енжарлығының «алтын аралығын» ұсынғандай болады, даналық пен парасаттылықтың бастауларын нақты тұжырымдайды. Оның махаббат философиясында тұрмыстық жұптық сүйіспеншілік пен жерлік-физикалық деңгейден жоғарырақ, асқақтап көтерілген өмірмәнділік ұғымдар теологиялық формадағы онтологиялық деңгеймен тоғысады. Сөйтіп, ең жоғарғы деңгей «Сүю» құбылысын асқақтандырады, оны түпкі рухани құндылықтың сезімдік-танымдық дәрежесі ретінде орнықтырады. Бұл деңгейде махаббат өзінен-өзі тылсым, қасиетті, қастерлі құндылыққа өтеді. Ол адамның әлемде өзін-өзі ашуының, мәңгілік рухани жетілуінің нақты көрінісіне айналады. Бұның нәтижесі «Хақпен дидарласуға» келіп тоғысатын басқаша бір философияны туғызды. Сопылық дәстүрге енудің негізгі кедергілерінің бірі – нәпсі мәселесі Қожа Ахмет Иассауида ішкі психологиялық ықпал арқылы күресетін екінші жақ, өзінің нәпсісі өзіне қарсы қойылады. Осы тұрғыдан алғанда, дүниенің сыры да, жаратушысы да, оған сенім де, бұның қарсы азғырушысы нәпсі де адамның өз ішінде, сондықтан, жағымдыларын оятып, жағымсыздарын саналы түрде ығыстырудың бірлігі Хақ жолына жету деген тұжырым жатыр.

 Түркілік ренессанстың өрлеу аймағы мен кезеңінің көрнекті ойшылдарының бірі – Жүсіп Баласағұнидің «Құтты білік» дастанында этикалық қағидалар кеңірек және плюралистік таным тұрғысынан зерделенеді, насихаттаудан гөрі таным таразысын кеңейту ұсынылады: өмір салтын таңдап алу үшін екі түрлі ғұмыр кешу дәстүрі салыстырылып барып көрсетіледі. Гедонизм бағытына сәйкес көзқарас ұстанатын Өгдүлмиш пен аскетизм қағидаларының практигі, оқшауланған Одғурмыштың салыстырылып барып ұсынылуында да, жалпы өмірдің мағынасы туралы мәселені қозғаудың ниеті жатыр. Одғурмыш: «Дүние сүйікті болғаны үшін бүкіл айыбы, Саған игілік болып көрінеді, ей, елден асқан қымбаттым»,-деп өзінің тақуалық дәстүрінің маңызын ұсынады да, «Өзіңнің дүниені сүйгеніңнің белгісі бұл қанша айыбын (көрсең де), көңілің игілікке санап тұрады»,-деп адам танымындағы алдамшылық пен сенімнің түпнегізінде ақиқат жатырмайтындығын, ол тек дүниеге елігу арқылы өзін-өзі алдау ғана болып табылатындығын пайымдайды және осы жалған дүниенің арғы жағындағы абсолютті ақиқатты түйсіну қажеттігін дәйектейді: «Бұл дүниенің бақыты ізгі емес, Алладан алыстатады, дінді жұтатады». Осы тұста Баласағұнның дүниетанымындағы негізгі ерекшелік ашылады, екі түрлі ізгілікті көзқарас ұстанушы жақтарды пікірталасқа түсіреді және осы екі бағыттың, шындығында да, қайсысын таңдау қажет деген өмірмәнділік сауал тастайды. Аскеттік ғұмыр кешкен Одғурмыш: «Дүние жинау не үшін керек? Қайта тастап кеткен соң, Ей, өлетін (пенде), сен несіне алданасың, Өзің екі күндік қонақ бола отырып» десе, оған қалыпты өмір сүрушінің өкілі Өгдүлмиштің жауабы:

«Дүние халқы мен мемлекеті кентін тастап

(О дүниенің) ауыр жүгін арқалап тауға барып тұрса, Барлық дүние бұзылып, бос қалар еді

Адам баласының баршасы ұрық шашпас еді»

 Одғүрмыш дүниесүйгіштік махаббаттың өтпелілігі мен жалғандығын, өткіншілікке сенген мағынасыздықты, алдамшы тіршіліктегі адасуды рухани өрлеудің соңғы ақиқаты құдайды сүюге қарама-қарсы қойып жағымсыз-мағынасыз деңгейге көтеріп, өмірдің мәнін аскеттікпен шешсе, Өгдүлмиш бұл бағдарды іштей бағалайды, келіседі, оның философиясын ұғынады, бірақ нақты өмірлік тәжірибеде өзінің басқаша қағидаларын ұсынады; ұрпақтар сабақтастығы да соншалықты маңызды екендігін алға тартады. Бұдан екі түрлі махаббат пен өмір стилі құрылады; теологиялық және экзистенциалдық.

Қорқыттың өлімнен қашу туралы аңызында – болу мен болмау, өмір мен өлім, мәңгілік пен өткіншілік, материя мен рухтың қайшылығы сияқты мәселелер таразыланады. Қорқыттың өлімнен қашу құбылысы, өлімнің ең түпкі, ақырғы, субстанциялық қайғы екендігін негіздеп, адамзатқа өмірсүйгіштік идеалын паш етеді, болу, бар болу құндылығы мен бақытын әйгілейді, түркі ұрпақтарына өмірдің құндылығын бағалай білуге үйретеді. Бүгінгі таңдағы өзін-өзі өлтіру мәселесінде өмірге құштарлықтың осындай көрінісі өзекті болып отыр.

Қорқыт атаның өлімнен қашу туралы аңыздарының тағы бір нұсқасында оның тартқан күйіне ұшқан құс, жүгірген аң т.б. барша тіршілік құлақ қойып, мүлтіксіз тыңдап тұрады. Олар, яғни, барша өткінші тіршіліктің барлығы өз призмасынан да өткізілетін өлім қайғысына ортақтасады, ортақ өлім мәселесінің толғауына күйзеледі, мәңгілікті аңсап, өткіншілікке қарғыс айтады, мәңгі өлмеудің жырын тыңдайды. Аңыз терең философиялық дүниетаным болғандықтан, ондағы әрбір элемент пен көрініс рәміздік мағынаға ие: су үстіндегі жайылған кілемде қобыз тартып отырған Қорқыт ата көрінісінде, су – өмір мен уақыт ағымын, кілем – дүниенің төрт бұрышын, жылан – мәңгілікті бейнелесе, Қорқыт Атаның желмаямен қобыз тартып ел кезуінде, қобыз үні мен түйенің боздауының үндестігі, олардың сазы жөнінен бір-бірінен ажырағысыз екендігі, сайып келгенде, Қорқыт бабаның мұңына тоғысады да, «түйе – қобыз – иесі» бірлігін тұспалдайды.

Бұл пессимистік өлім философиясы емес, оптимистік өмір философиясы: формасы – сарыуайымшылдық экзистенциалистік, мазмұны –шабытты экзистенциалдық. Себебі, бұнда өмірден түңілушілік, оны жек көру емес, керісінше, өмірге тойымсыздық пен шабыт, өмірдің әрбір сәтін бағалай білу, уақыттың құндылығын ардақтау сияқты идеалдар паш етіледі.

Қазақ мәдениетіндегі жыраулық дәстүрдің философиялық пайымдары негізінен өмірмәнділік мәселелерге арналады. Осыған орай, өмірдің мағынасы, құндылығы, тіршілік етудің жолдары сияқты толғаулар жиі кездеседі. Мәселен, Шалкиіз жырау өмірге құштарлық сезімді эвдемонистік тұрғыдан пайымдайды да, өмірдің мағынасы туралы толғаудың түйткілін өздігінше бағамдайды: «Күлелік те ойналық, Киелік те ішелік, Мынау жалған дүние, Кімдерден кейін қалмаған!!!»

Шортанбай жыраулық поэтифилософия дәстүрі бойынша өмірдің өткіншілігін, жалған дүние туралы дискурсты да қамтып өтеді: «Мал дүниенің жарығы, Жаратып шырай көркіңе, Қызықпаңыз бес күнге, Бұл дүние қалмас әркімге».

Шортанбай үнемі сарыуайымға салынып, қоғамдық санада пессимистік ая қалыптастыруды мақсат етпейді, кей сәттерде ұлттық рухты көтерудің табиғи-тарихи тамырларына сүйенеді, рухтандырушы идеолог ретінде де қызмет атқарады: «Қылыш алсаң қолыңа, Қорғау үшін еліңді, Міндетіңді еліңе арт, Тәңірінен күт өлімді»**.**

**Өтілген материалдар бойынша бақылау сұрақтары**

1. «Қамшының сабындай қысқа ғұмыр» мен «өткінші дүние» ұғымдары
2. Қазақ дүниетанамындағы өмірлік қуаттың сакральді көріністері
3. Қазақ халқындағы өмірдің мағынасы мәселесінің қойылуы
4. Қазақтардағы гедонизм мен эвдемонизм

**Пайдаланылатын әдебиеттер:**

1. Бурабаев М.С., Сегизбаев О.А. Идейные связи общественно-философской мысли Казахстана и России (вторая половина XVIII в. начала XX в.)А.,1987 г.
2. Бес ғасыр жырлайды. 1-3 том А., 1989 ж.
3. Баласағұн Ж. Құтты білік. А., 1988 ж.
4. Ежелгі дәуір әдебиеті. Хрестоматия. А., 1991 ж.
5. Кшибеков ДК. Кочевое общество. А., 1984 г.
6. Касымжанов А.Х. Духовное наследие казахского народа. М, 1992 г
7. Келімбетов С.А. Ежелгі дәуір әдебиеті. Т.І-ІІ.А.,1991-1992 жж.
8. Қорқыт Ата кітабы. А., 1986 ж.