

**ҚАЗАҚСТАН РЕСПУБЛИКАСЫ
БІЛІМ ЖӘНЕ ҒЫЛЫМ МИНИСТРЛІГІ**

ҒЫЛЫМ КОМИТЕТІ

ФИЛОСОФИЯ ЖӘНЕ САЯСАТТАНУ ИНСТИТУТЫ

Бақытжан Сатершинов

**ТАРИХИ САНА – ТӘУЕЛСІЗДІКТИҢ
РУХАНИ ТҰҒЫРЫ**

**Қазақстан Республикасы тәуелсіздігінің
20 жылдығына арналады**

Алматы, 2011

УДК 1/14:32
ББК 87:66.0
С 23

С 23 Сатершинов Б.М. Тарихи сана – тәуелсіздіктің рухани тұғыры. – Алматы: ҚР БҒМ ҒК ФЖСИ КБО, 2011. – 291 б.

ISBN – 978-601-7082-43-7

Бұл монографиялық еңбекте тарихи сананың қалыптасуы мен дамуы әлеуметтік философиялық білім тұрғысынан талданады және ол тәуелсіздіктің рухани алғышарттарының бірі ретінде қарастырылады. Тарихи сананың дүниетанымдық негіздері, оның мәні мен мазмұны танымның теориялық деңгейінде пайымдалады. Тарихи сана қалыптасуының этномәдени алғышарттарының мысалы ретінде адамзаттық мәдениеттің ажырамас бір бөлігі түріндегі қазақ мәдениеті алынып, дербестікке қол жеткізген қазақ халқының бүгінгі тарихи өзіндік санасы зерттеледі.

Жұмыс жоғары оқу орындарының студенттеріне, магистранттар мен докторанттарға, профессор-оқытушылық құрамына және тарихи сананың философиялық мәселелері қызықтыратын жалпы оқырман қауымға арналады.

Бас редактор

ҚР ҰҒА академигі, философия ғылымдарының докторы,
профессор Ә.Н. Нысанбаев

Жауапты редактор

философия ғылымдарының докторы, профессор С.Е. Нұрмұратов

Пікір жазғандар:

философия ғылымдарының докторы, профессор Қ.Ә. Әбішев
философия ғылымдарының докторы, профессор М.С. Сәбит
философия ғылымдарының докторы, профессор Ж.М. Мүтәліпов

ҚР БҒМ ҒК Философия және саясаттану институтының
Ғылыми кеңесі баспаға ұсынған

УДК 1/14:32
ББК 87:66.0

ISBN – 978-601-7082-43-7

© Сатершинов Б.М., 2011

КІРІСПЕ

Жиырманасыншы жүзжылдықта қоғамдық сананың барлық қырларын тарихшылдықтың, яғни сананың тарихилануының жаулап алғаны соншалық, даулы да күрделі мәселелерімен ерекшеленетін тарих философиясы қызу пікірталастардың өзегіне айналды. Өйткені қазіргі заманның өз бойына әлеуметтік жадымен сипатталатын өткен шақты да, болашақты бағдарлаумен түсіндірілетін келер шақты да енгізетін осы шақты білдіретіні санаға сінді. Мәуелі ағаштың тереңге бойлап, құнарлы топырақтан нәр алатын тамырынсыз жапырақ жайып көгермейтіні сияқты, жеміс бермейтіні сияқты қазіргі заман да өткеннің тарихынан тағылым алып, сабақтастығын сақтамаса келешектен күдер үзері сөзсіз.

Оның үстіне, қазіргі әлемде қалыптасқан әлеуметтік-мәдени ахуал, адамның ментальдық болмысының дамуындағы қайшылықтар, рухани дамудағы келеңсіз құбылыстар, сондай-ақ жаһандық қаржылық, экономикалық дағдарыстың астарынан қоғамдық өмірдің барлық салаларын қамтыған рухани тоқыраудың бой көрсетуі – осы үдерістердің барлығы адамзат дамуының келешегін болжауға қатысты ғана емес, оның тарихына, тарихи санасы мен тарихи құндылықтарына қатысты да зерттеулерге деген қызығушылықты тудырады. Бүгінгі жағдай қоғамдық деңгейдегі болсын немесе жеке тұлғалық деңгейдегі болсын, арнаулы ғылыми немесе бұқаралық санадағы болсын тарихи сананың мәні мен маңызын, оның мазмұны мен құрылымын, қалыптасу тетіктері мен қызмет ету заңдылықтарын теориялық тұрғыда ашып көрсетуді қажет етеді.

Тарихи сана – бұл бүгінгі ұрпақтың әлеуметтік жады. Әлеуметтік жады формасы жағынан әмбебап және мазмұны жағынан нақты болып келеді. Сондықтан да тарихи сана қашанда нақты-тарихи, әлеуметтік, ұлттық және индивидуалдық мазмұнмен толтырылады. Қазіргі кезеңде әлеуметтік жадының үш деңгейінде де – жаһандық деңгейінде, ұлттық деңгейде және жеке тұлғалық дәрежеде түбірлі өзгерістер болып жатыр: адамдық индивидуалдық деңгейде антропологиялық төңкеріс орын алды, әлеуметтік немесе этностық деңгейде ұлттық сана-сезімнің бұрын-соңды болмаған дүмпуі байқалды, ал жалпыадамзаттық деңгейде ақпараттық жаһандану үдерісін бастан кешіп отырмыз.

Бұл өзгерістер, өз кезегінде тарихи сана мәселесін күн тәртібінің алдыңғы қатарына шығарып отыр. Әлеуметтік-мәдени еспен сипатталатын тарихи жады немесе тарихи сана неғұрлым терең болған сайын адам да, тұтастай алғанда қоғам да рухани бай болады. Бүгінгі түсіну мен болашақты болжау үшін өткенді білу тарихи білімнің негізгі арқалайтын жүгі екендігі рас. Ал тарихи білім берудің мақсаты жан-жақты дамыған тұлғаның ойлау мәдениетінің қажетті компоненті ретіндегі тарихи сананың элементтерін адам бойында қалыптастырумен ұштасып жатады. Тарихи эрудиция

– бұл тұлғаның рухани байлығы. Алдыңғы буынның жинақтаған әлеуметтік-мәдени тәжірибесіне тереңірек енген сайын қазіргі адамның өмірлік және азаматтық ұстанымы да айқындала түседі. Тарихи білім адамның ғылыми дүниетанымының қалыптасуына, оның бойында адамгершілік мұраттардың егілуіне ықпал етеді. Отанға деген сүйіспеншілік, оның өткені мен бүгінін мақтан тұту патриотизм деп аталатын сезімдердің құйылысын тудырады.

Бірнеше ғасырларды қамтыған отаршылдық нәтижесіндегі рухани күйзелістен кейін тәуелсіздігіне қол жеткізгеніне жиырма жыл енді толып отырған Қазақстанның қазіргі жағдайында ұлттық бірегейлік пен мәдени тұтастықты қалыптастыру ең көкейтесті мәселенің бірі болып отыр. Барлық ізгі рухани белсенділіктер басылып қалатын жағдайдан шығып, шынайы еркіндікке қол жеткізу қазіргі жаһандастырудың қатаң бәсекелестігі жағдайында саяси, әлеуметтік-экономикалық дербестікпен қатар, рухани тәуелсіздікке ие болуды да қажет етеді. Бұл үшін замана ағымына лайықты сырттан енгізілген соңғы, бірақ барлық руханилықтан жұрдай жалаң технологияларды енгізу жеткіліксіз, мәңгүрттік және маргиналдық жағдайдан арылу үшін ұлт тәрізді күрделі жүйенің қалыпты өмір-қамын қамтамасыз ететін төлтума тарих пен мәдениеттің өзегін құрайтын ұлттық дүниетанымды, рухани қайнарларды қайта қалпына келтіру арқылы қоғамның өзіндік тарихи санасын қалыптастыру керек. Тарих өткен шақпен, адами жадымен және әлеуметтік еспен байланысты болғандықтан, бұған төл тарихты тану арқылы қол жеткізуге болады. Яғни ұлттық мәдениеттің негізін құрайтын іргелі құндылықтарды – адамдарды рухани тұрғыда оятатын ана тілі мен дәстүрді жаңғыртумен қатар, халықтың тарихи өткенін толығымен, жан-жақты зерттеулер арқылы қалпына келтіру, тарихи өзіндік сананы қалыптастыру тәуелсіздіктің рухани тұғырын құрайды.

Кеңес дәуіріндегі жетпіс жыл бойы халқымыздың өзіне лайық тарихы тұмшаланып айтылмай келгені, айтылса да саясаттың ыңғайына қарай бұрмаланып, терістүсіндіріліп келгені белгілі. Шынайы тарихи дамуды түсіндіру амалдары маркстік-лениндік әдіснамаға сай, тап күресін таңумен сипатталды. Кезінде тек еуразиялық аймақтың дамуына ғана емес, әлемдік дамуға да өзіндік ықпалын тигізген Қазақстан мен Орталық Азиядағы үш мыңжылдық көшпелі мәдениет еуроорталықтық көзқарастағы әдебиеттерде алғашқы қауымдық, жабайылық ретінде қарастырылып, ұлттық тарихтағы өркениеттік, мемлекеттік дәстүр жоққа шығарылды. Қоғамдық және мәдени дамудың батыстық үлгіден түбірлі айырмашылықтары ескерілмеді. Қазақстанның Ресейге кіруінің себеп-салдары асыра дәріптелді, оның отаршылдық саясатының астарлары бүркемеленді. Қазақ халқының әлеуметтік және мәдени тарихына деген нигилистік көзқарас қалыптасты.

Осы себепті тарихи әділеттілікті қалпына келтіріп, ұлттық тарихи өзіндік сананы түлету бүгінгі күннің өзекті мәселелерінің біріне айналды және бұл отандық тарих ғылымына ғана емес, философияға да зор міндеттер жүктейді. Кез-келген қоғамдық ғылымдардың өзінің пайда болуы, қалыптасуы мен дамуы, яғни тарихы болатындықтан, олардың іргетасын құрайтын тарих ғылымы бұрмалаушылықтан, үрдісшілдіктен, бұра тартушылықтан, апологетикадан тазарып, объективті айғақтар мен дұрыс хронологияға сүйенгені дұрыс, ал оған философия ғылымы үнемі дүниетанымдық нәр беріп отыруы тиіс. Адамды әлемнің ғылыми кескінінен тысқа шығарып жіберетін рационалдылықтың классикалық типінен бас тартқан қазіргі ғылым интеграциясы пәнаралық синтезді қажет етеді. Нақты тарихи айғақтар мен ғылыми мәліметтерге негізделе отырып, тарихи үдерістердің даму қисыны мен заңдылықтарын тарих философиясы зерттейді. Зерттеу тақырыбы мейлінше күрделі осы мәселемен айналысатын бұл ғылым саласына келер болсақ, батыстық гуманитаристикамен салыстырғанда, кешегі кеңестік жүйенің де, біздің республикамыздың да қоғамдық ғылымдары кенжелеп қалғаны рас.

Қазақстандық қоғамның әлеуметтік-мәдени өмірінде тарихи сананы жаңғыртып қалыптастыру тәрізді маңызды міндетті іске асыруда біздің мемлекетіміз бірқатар маңызды іс-шараларды атқарды. Қызыл қырғын мен жаппай қуғын-сүргіннің алпыс жылдығына орайластыра отырып, 1997 жылдың «Қоғамдық келісім және саяси қуғын-сүргін құрбандарын еске алу жылы» болып жариялануы, келесі 1998 жылдың «Халық бірлігі мен ұлттық тарих жылы» деп аталуы, ғасырлар тоғысындағы 2000 жылдың «Мәдениетті қолдау жылы» деп жариялануы, 2004 жылдан бастап «Мәдени мұра» мемлекеттік бағдарламасының жүзеге асырылуы нәтижесінде тарихи әділет үстемдік алып, зерде жаңарып, сана сауыққандай болды. Төл тарихымызды, елдік дәстүр, халықтық тағдыр-талайымызды танып білуде, ескерткіш мұрағаттарымызды жинастыру мен сараптауда біраз жетістіктерге қол жетті. Жинақталған мәдени мұра мен рухани қазынаның дәнін тауып, сөлін сүзіп ұлттың кәдесіне жарату зиялы қауым мен ғылымдарға жүктелетін шаруа.

Бұл маңызды да өзекті мәселеге Қазақстанның елбасы Нұрсұлтан Назарбаевтың да қалам тартып, көлемді еңбектер жазғаны белгілі, оның ішінде «Тарих толқынында» кітабын ерекше атап өтуге болады. Бұл еңбекте халқымыздың тарихи өзіндік санасының ерекшеліктеріне мынадай баға берілген: «Қазақ болмысының келесі бір ерекшелігі – оның тарихшылдығы. Қара халықтың тарихтан хабардарлығы мейлінше жоғары болған. Керек десеңіз, білім институттарының дамыған жүйесі бар бүгінгі күннің өзін бұрынғы қазақтардың санасындағы жаппай тарихшылдықпен салыстыруға болмайды» [1, 28 б.].

Біз бұл еңбекте қазақ халқының тарихи санасының қалыптасуын тәуелсіздік идеясымен байланыстырып отырмыз, өйткені кез келген халықтың тарихи өзіндік санасындағы қатпарлы ақиқаттарда туған жерді, ата мекенді немесе отанды жатжерліктерден қорғап, еркіндікті сақтап қалуға қатысты тарихи уақиғалар мәңгіге орын алып қалады. Тәуелсіздік түсінігі әрбір халық үшін мейлінше қастерлі ұғым болып табылады. Оның тағлымы терең астарларын тарихтың қойнауынан, ата-бабамыздың өткенінен, оның сан ғасырлық арманынан іздеген жөн. Сонау сақ заманынан немесе әлімсақтан бері ата қонысты парсылардан, түркілердің жужандардан қорғаудан, бертінде қазақ хандығының тұтастығын сақтаудан, оның ішінде жоңғарлармен, қоқандықтармен, ресейліктермен болған шайқастардан осы тәуелсіздікке деген ұмтылысты байқаймыз. Ұлт-азаттық күрес тарихынан бір Ресей отаршылдығының өзіне қарсы 300-ге жуық көтерілістер белгілі. Ақырында «ақтабан шұбырындыдан» асып өткен «қызыл қырғынды» бастан кешіп барып, ата-бабамыздың аңсаған арманы ХХ ғасырдың соңында жүзеге асты.

Үстіміздегі жылдың 28 қаңтарында Ақордада Мемлекет басшысы Нұрсұлтан Назарбаев Қазақстан Республикасы Тәуелсіздігінің 20 жылдығын өткізу жөнінде кеңес өткізді. Сол жиында Елбасы былай деп атап өтті: «Жолдауда мен еліміз Тәуелсіздігінің 20 жылдығын мерекелеу мәселесін ерекше атап өттім. Тәуелсіздік – бұл біздің басты байлығымыз, баға жеткізгісіз жетістігіміз. Жас елдің тарихындағы жаңа дәуір шынтуайтында өзінің бастауын Тәуелсіздіктен алады. Жасампаз, сенімді және қарқынды даму дәуірінен. Сондықтан Тәуелсіздік мерейтойы ерекше мәнге ие».

Еліміз үшін өте маңызды осы мәселенің өзектілігін түсіне отырып, тарихи сана қалыптасуы мен дамуын біз қазақ халқының тарихы мен мәдениетінің негізінде қарастыруды және тарихи сана эволюциясындағы тәуелсіздік идеясының өзегін көрсетіп беруді мақсат тұттық. Бұл үшін алдымен тарихи сана мәселесінің әлемдік және отандық ғылыми әдебиетте қойылуы мен талдануын зердеден өткізіп алған жөн.

Жоғарыда атап өткендей, ХХ ғасырда табиғи және әлеуметтік өмірде орын алған ғаламат өзгерістер адамзаттың алдына жаһандық мәселелерді қойды. Қоғамдық дамудағы нақты-тарихи, жаһандық және ауқымды тарихтың, ашық тарих пен жабық тарихтың, микротарих пен макротарих арақатынастары, ұлттық және таптық мәселелердің қойылуы мен олардың шешілуі, дәстүр мен жаңашылдықтың, ұжымдық ес пен дара индивидуалдық жадының, теориялық тарихи сана мен бұқаралық сананың арақатынастары мәселелері гуманитарлық ғылымның барлық салаларын қамтыды. Теориялық тарихи ой дамуындағы соңғы онжылдықтарда қалыптасқан бұл ахуал ғылыми әлемде «тарихнамалық төңкеріс» деген атауға ие болды. Бұл ұғымды тарих философиясы мен әдіснамасын

терең зерттеген орыс зерттеушісі М.А. Баргтың енгізгенін айта кету керек: «Тарих ғылымының ғылыми қорындағы бүгінгі күні болып жатқан өзгерістерді біз тарихнамалық төңкеріс деп атасақ, артық айтпаймыз» [2, 45 б.].

Бұл ұғымның қазақстандық тарих ғылымының әдіснамасында кеңінен тарамағанына қарамастан, отандық тарихи ғылымдағы бұрынғы кеңестік сарынның сақталғанына қарамастан, тәуелсіздік алғаннан кейінгі төл тарихтың ақтаңдақтарын ашудан, нақты тарихи мәселелерге қатысты әр алуан пікірлердің, баламалы тарихтардың айтылуынан шыға отырып, «тарихнамалық төңкеріс» ұғымының қоғамдық өмір мен ғылымдағы орын алған өзгерістердің мазмұнын анықтайтынын аңғаруға болады.

Кеңестік ғылымда қалыптасқан бұл жаңа ахуалдың теориялық нысандары әлеуметтік зерттеулердің мәселелерін талдаудағы әртүрлі бағыттардан көрінеді: философиялық-әлеуметтанымдық [3, 4], мәдениеттанымдық [5-7] және әдіснамалық-тарихи [8-12]. Бұл бағыттардың соңғысы тарих ғылымының әдістемелік мәселелерін талдау негізінде қалыптасты. Осы мәселелерді соңғы екі онжылдықтар бойы, әсіресе кеңестік империяның ыдырауымен қалыптасқан достастық елдері кеңістігінде, оның ішінде қазақ халқының тәуелсіздікке қол жеткізуімен белсенді түрде талдануы әлеуметтік шарттылық туралы, тарихи білімнің қызметі мен мақсаты туралы мәселелерді кеңінен қойып, оны тарихи танымға деген гносеологиялық тәсілдің шеңберінен тысқа алып шықты. Соның нәтижесінде «тарихи сана» ұғымының екі мағынасы келіп шығады: тарихнамалық көзқарастарға сай келетін тар мағынасындағы және дүниетанымдық парадигма сипатына ие кең мағынасында.

Отандық ғылым үшін бұл таңсық тақырып шетелдің тарих философиясында он тоғызыншы ғасырдың соңынан бері талқыланып келеді. Гуманитарлық саладағы бұл бағыттың пайда болуы объективтік тарих идеясының дағдарысқа түсуімен және тарихи танымның мәнін, тарихилық пен антитарихилық сананың арақатынасын іздеумен байланысты орын алды. Ф. Ницшенің, Г.Риккерттің, В.Дильтейдің, Г.Зиммельдің, Э.Трельчтің, М.Вебердің, К.Поппердің жұмыстары осы тақырыпқа арналды.

Дүниетанымның бір тәсілі ретіндегі тарихи сана тақырыбының ерекше танымалдығы бастапқыда феноменологиялық философияда, кейінірек герменевтикалық бағытта көрінді (Э.Гуссерль, М.Хайдеггер, Г.Г.Гадамер, П.Рикер). Ғылыми-теориялық тарихи сананың анағұрлым жоғары деңгейі ретіндегі тарих философиясының мәселелері шетелдік ғалымдардың үнемі назарында болды. Тарихи үдерістің «болмысы», тарихтың мәні, әлеуметтік детерминизм мәселелері О.Шпенглердің, А.Тойнбидің, П.Сорокиннің, К. Ясперстің және т.б. іргелі еңбектерінің өзегін құрады. Р. Аронның, Б. Кроченің, Р.Дж. Коллингвудтың және т.б зерттеулері тарихи өткенді зерттеудің

логикалық-теориялық және әдіснамалық мәселелері ретіндегі тарих философиясының пәнін зерттеуге арналды.

Тарих пен қоғамға деген жаңа көзқарастың тұжырымдамасын ұсынған «Анналдар» деп аталатын мектептің қабырғасынан шыққан ғалымдардың еңбектерін ерекше бағыт ретінде атап өтуге болады. «Анналдардың» француздық мектебінің өкілдері (М. Блок, Ле Февр, Ф. Бродель, Ж. Дюби, Ж. ле Гофф және басқалары) тың тақырыптар көтеріп, «жаңа тарихи ғылымның» пайда болуына, тарихтың әдіснамасын анағұрлым терең зерттеуге, оның ұғымдық аппаратын пайымдауға, оның әлеуметтік философиялық астарларын зерделеуге үлкен ықпал етті. Олар адамзаттың әлеуметтік-мәдени тарихын зерттеудің жүйелік-үлгілік, типологиялық, кроссмәдени әдістерін пайдаланды, соңғы кездері әлеуметтік ғылымдар әдістеріне көбірек сүйеніп келеді.

Адамның өз өткенін пайымдауы мәселесі дәстүрлі философиялық мәселелердің қатарына жатқанымен және бұл тұтастай бір философиялық бағыт – тарих философиясының негізгі пәнін құрағанымен, тарихи сананы зерттеу кеңестік әдебиетте маркстік парадигманың қыспағында болды. Тарихи сана мәселесі ғылыми ізденістің өз алдына дербес тақырыбы ретінде бүгінгі күні көршілес ресейлік ғылым мен философияда кең қанат жайып отыр. Ал Қазақстанда тарихи сана тақырыбы тәуелсіздіктен кейінгі ұлттық сананың жаппай оянуы, тарихи ақтандақтарды қалпына келтіру, тарихи әділеттікті орнату үдерістері барысында бұқаралық баспасөз беттерін жаулап алғанымен, отандық философия мен әлеуметтік ғылымдарда арнайы әдіснамалық түрдегі зерттеулер саусақпен санарлықтай ғана еді.

Тарих философиясы тақырыбына қалам тартқан некен-саяқ ғалымдардың бірі, профессор Досмұхаммед Кішібеков аталмыш мәселенің күрделілігін былайша сипаттайды: «Бізде қоғамның тарихын зерттеуге қатысты жұмыс жаман емес, халықтардың көптомдық тарихы, тарихтың жекелеген кезеңдері бойынша монографиялар, оқулықтар жарық көріп жатыр. Бірақ зерттеудің артта қалған кесіндісі тарих философиясы болып отыр... Тарихты тұтастай қарастыру дүниетанымдық ғылымдар өкілдерінің ғана қолдарынан келеді» [13, 47 б.]. Дегенмен, жалпы тарихи сана мен оның қоғамдық болмыспен байланысы, қазақ халқының тарихи өзіндік санасы туралы жекелеген философиялық мәселелер С. Ақатай, Қ.Ә. Әбішев, С.Б. Бөлекбаев, М.С. Бурабаев, Т. Бурбаев, Т.Х. Ғабитов, Ғ. Есім, М.З. Изотов, А. Қасабек, А.Х. Қасымжанов, Ә. Қодар, Қ.Ш. Нұрланова, С.Е. Нұрмұратов, Ә.Н. Нысанбаев, Ж.Ж. Молдабеков, Ж. Мүтәліпов, С. Мырзалы, М.С. Орынбеков, Д.С. Раев, М. Сәбит, А.А. Хамидов, Қ. Әлжан және т.б. елімізге кеңінен танымал философ-ғалымдардың жұмыстарында қарастырылды.

Ғарифолла Есімнің «Сана болмысы» деген жалпы атаумен жарық көрген он кітабында (1994 –2006) қазақ қоғамы мен оның рухани ерекшеліктері жөніндегі қоғамдық ғылымдарда орныққан кейбір түсініктер мен ұғымдардың құндылығы қайта бағаланады. Оларда дәстүрлі қазақ қоғамы мен оның қазіргі жағдайында таптық-формациялық теорияға негізделген өлшемдерден қол үзіп, өркениетті өлшем түрлеріне өтудің кейбір мәселелері тиянақты шешім тапқан [14].

Ұлттың тарихи өзіндік санасының өсуіне және әлемдік ақыл-ойдың тарихын игеруге мемлекеттік «Мәдени мұра» бағдарламасы аясында академик Ә. Нысанбаевтың жетекшілігімен елімізге танымал ғалымдардың қатысып, қазақ тілінде жарық көрген 20 томдық «Қазақ халқының философиялық мұрасы» мен 20 томдық «Әлемдік философиялық мұра» атты кітап серияларының ерекше әсер етері сөзсіз [15, 16]. Тарихи сананы жаңғырту мен рухани мұраны игерудегі пайдасы орасан зор, әлемде теңдесі жоқ бұл бағдарламаға аталмыш еңбектің авторы да атсалысып, «Қазақ халқының тарих философиясы» (6-том) және «XX ғасырдың тарих философиясы» (16-том) томдары бойынша аударма жасап, ғылыми комментарийлер жазды.

Тарихи сананы зерттеудің бұл бағыттарының жетістіктерін атап өте келе, ондағы көптеген мәселелердің басы ашылмағанын айта кету керек. Тарихи сананың жалпы табиғатына, оның құрылымдық элементтері мен ұйымдасу деңгейлеріне қатысты, тарихтың теориясы мен әдіснамасына, оның әлеуметтік философиялық қырларына байланысты мәселелер, біздің пікірімізше, одан әрі зерттеуді талап етеді.

Зерттеу жұмысындағы біздің мақсатымыз – кеңестік пен уақыт ағымындағы тарихи сананың қалыптасуы мен дамуын өткен шақ – осы шақ – болашақ арақатынасында жалпы әлемдік және қазақ мәдениетінің тарихы мен қазіргі жағдайының барысы арқылы әлеуметтік философиялық тұрғыдан зерттеу, қазақ халқының тарихи санасының эволюциясындағы өзекті идея – тәуелсіздік идеясының тарихи және рухани сабақтастығын айқындау.

Қойылған осы мақсатқа жетіп, тақырыптың мән-мазмұнын ашу үшін зерттеу жұмысының мынадай міндеттері туындайды:

- тарихи сананы зерттеудің дүниетанымдық және әдіснамалық астарларын айқындау мақсатында тарихтың теориясы мен тарихилықтың философиясына қатысты тұжырымдамаларды сыни сараптамадан өткізу;

- тарих уақытпен байланысты феномен болғандықтан, ғылым мен философиядағы уақыт туралы көзқарастардың, әсіресе тарихи-мәдени және әлеуметтік уақыт туралы көзқарастардың тарихи сана қалыптасуына тигізген әсерін ғылыми тұрғыда талдау;

- әрі әлеуетті, әрі өзекті мәселе ретіндегі тарихи сананың философиялық мәні мен мағынасын, мазмұны мен формаларын және құрылымын анықтау;

- тарихи сананың жоғарғы әрі кейінгі формасы болып табылатын тарихи таным аясында қазақ халқының әлеуметтік жады мен тарихи өзіндік санасының өзегін құрайтын көшпенділік құбылысын әдіснамалық тұрғыдан зерттеу;

- көшпенді халықтар мен қазақ халқының тарихи санасы мен тарихи танымының негізін құрайтын ауызша тарих пен шежірелік дәстүрді тарихи-әлеуметтік зерделеу;

- тәуелсіздік мұраттары аясында қазақ халқының тарихи санасы қалыптасуы мен дамуын анықтау мақсатында еуразиялық көшпенді өркениет тарихының әлеуметтік жадылық реконструкциясын жасау;

- әлеуметтік дамудың дәстүрлі кезеңіндегі қазақ халқының тарихи мен мәдениетіндегі тарихи сана көрінісінің формаларын пайымдау;

- жаңа замандағы қазақстандық тарихнамалық практика мен тарих философиясының қалыптасу ерекшеліктерін теориялық сипаттау;

- әлемдік тәртіптің әлеуметтік трансформациялануы барысында қазіргі тарихи ойдың теориялық үрдістері мен оның әлеуметтік философиялық қырларын ашу;

- қазіргі жаңарту мен жаһандану үдерістерінің ауқымындағы қазақстандық қоғамның тарихи өзіндік санасындағы негізгі үрдістерді тұжырымдау.

Зерттеу барысында қойылған бұл мақсат пен міндеттердің, тақырыптың ашылу қисынының ерекшеліктері монографияның құрылымын да айқындайды. Оны тарқатып айтар болсақ.

Бірінші тарауда тарихи санаға, тарихилыққа және тарих философиясына қатысты тұжырымдамаларға шолу жасалады. Субъекттің әлемдік тарих уақытының ағымында және қазіргі әлеуметтік кеңістікте өзін анықтауға деген қабілетімен сипатталатын рухани болмысты игерудің ерекше формасы ретіндегі тарихи сананың түсінігі анықталады. Уақыттың философиялық, діни, ғылыми түсініктері, оның натуралды физикалық, астрономиялық-хронологиялық, биологиялық, қайталанбалы (циклді) және бірбағытты (линиялық), сондай-ақ әлеуметтік және тарихи-мәдени ұғымдары талданып, соның негізінде уақыттың мәні туралы көзқарастардың тарихи сана қалыптасуына тигізген әсері айқындалады. Тарихи сананың қалыптасуы мен дамуы барысында айқындалатын оның мифология, фольклор, эпос, көркем туындылар, жылнама, шежіре, ғылыми-теориялық тұжырымдамалар сияқты формаларын жіктеу барысында тарихи сананың құрылымы, мәні мен мазмұны ашылады.

Екінші тарауда әлеуметтік дамудың формациялық және өркениеттік тәсілдерін әдіснамалық сипаттаудың нәтижесінде көшпенділердің тарихи санасы мен тарихи танымының ерекшеліктері зерделенеді. Көшпенді халықтардың тарихи жады мен әлеуметтік есіне тән тарихты баяндаудың ауызекі дәстүрі мен шежірелік санасының деректемелік, тарихнамалық және әлеуметтік философиялық мәселелері тұжырымдалады.

Үшінші тарауда тарихи сана қалыптасуы мен дамуының этно-әлеуметтік шарттарын сипаттау барысында еуразиялық көшпенді өркениет тарихының әлеуметтік жадылық болмысын қалпына келтіруге талпыныс жасалынады. Ежелгі сақтардың «аң стилі» өнері мен дүниетанымын, ғұн дәуіріндегі «еділшілдікті», орта ғасырлардағы «тұраншылдық», «түркішілдік», «оғызшылдық», «шыңғысшылдық», «ноғайшылдық» идеологияларын, сондай-ақ «Үш жүз», «Алты Алаш», «Түркістан», «Қазақ» идеяларын қарастыра келе, қазақ халқының әлеуметтік-мәдени дамуындағы тарихи сана көріністері, ондағы еркіндік пен тәуелсіздік идеясының тарихи-рухани сабақтастығы бағамдалады.

Төртінші тарауда дәстүрлі кезеңдегі тарихты сипаттаудың ауызша дәстүрінен арылған соң отаршылдық, кеңестік және қазіргі кезеңдердегі қазақстандық жазба тарихнаманың қалыптасуының барысы мен өзекті мәселелері сыни тұрғыда сарапталады. Өткен ғасырдан басталған тарихнамалық төңкерістік ахуал, теориялық тарихи ойдың дамуы барысындағы дүниетанымдық парадигмалар мен зерттеушілік стратегиялардың алмасуы талданып, оның әлеуметтік философиялық астарлары қарастырылады. Тәуелсіздікке қол жеткеннен кейінгі тарихи өзіндік сананың жаңғыруымен, сондай-ақ жаңарумен және жаһанданумен сипатталатын қазіргі кезеңдегі тарихи сананың трансформациясы қазақстандық қоғамда жүзеге асып жатқан әлеуметтік өзгерістер ауқымында түйінделеді.

1 ТАРИХИ САНАНЫ ЗЕРТТЕУДІҢ ДҮНИЕТАНЫМДЫҚ ЖӘНЕ ӘДІСНАМАЛЫҚ НЕГІЗДЕРІ

1.1 Тарихи сананың негізгі тұжырымдамаларын сыни талдау

Бірнеше ғасырлық отаршылдық және тоталитарлық сана үстемдігі салдарынан рухани күйзелісті бастан өткізіп, саяси тәуелсіздігіне енді қол жеткізген Қазақстан бүгінгі күні әлемдік тарихтағы уақыт бағаны мен қазіргі заманғы әлеуметтік кеңістікте өзін-өзі орналастырып айқындалу міндетімен бетпе-бет келіп отыр. Тарихи сананың деформациясынан кейін ұлттық бірегейлік пен мәдени тұтастықты қалыптастыру ең көкейтесті мәселенің біріне айналды. Бүгінгі күнгі қазақстандық қоғамда тарихи өзіндік сананы жаңғырту мен төл мәдени мұраны игеру және оны қазіргі заманғы даму үрдісіне лайықты жаңартып үйлестіру өзекті мәселеге айналғандықтан ұлттық тарих пен мәдениеттің тоталитарлық идеология қысымымен ұмыт болған беттерін қайта парақтаудың маңызы зор. Болашақ дамудың айқын рухани бағдарын анықтау үшін де халықтың ғасырлар бойғы жинақтаған мәдени мұрасын игеру қажет, өйткені мәдениет кез-келген ұлттың бірегейлігінің маңызды көрсеткіші болып табылады. Жаһандану жағдайында батыстың өзі дәстүрлі еуроорталықтық көзқарастардан бас тартып, шығыстық рухани құндылықтарға иек артып жатқан тұста өз-өзінен жеріген халықтардың ұлттық апатқа ұшырауы әбден мүмкін. Уақытында бірлік пен ынтымақты қастерлеп өткен ата-бабаларымыздың осы өсиеті тарихи тағдырдың талайымен мәдени әртекті қоғамға айналған біздің елімізде өзінің көкейтестілігімен ерекше көзге түсіп отыр.

Бұл мәселеге қатысты Қазақстан Республикасының Президенті Н.Ә. Назарбаев өзінің «Тарих толқынында» еңбегінде былай ой қозғайды: «Үшінші мыңжылдыққа санаулы күндер қалғанда біздің болмысымыздың ең көкейтесті сұрақтары – ұлттық үндестігіміздің мән-маңызы неде, қазіргі Қазақстан үшін мәдениетке қатысты үлгінің қандайы қонымды, біздің ұлттық санамыздың арқауы неде, қазіргідей жедел құбылатын заманда «МЕН» дегізерлік ұлттық қасиеттерді қалай сақтап қалуға болады – міне, мұның бәрі де нақтылы өмірмен беттескен саясаттың сұрақтары. Ал оның жауабы бүгінгі өмірмен ғана астасып жатқан жоқ, тұнығы мен тұманы қабаттасқан тарихтың тұңғышымен де сабақтасып жатыр» [1, 6 б.].

Академик Ө. Нысанбаевтың айтуынша, «қазіргі күрделі де қақтығысты әлемге тән бір белгі – мемлекеттер деңгейінде де, әлеуметтік топтар мен индивидтер деңгейінде де жүзеге асып жатқан жаһандану үдерісі. Нақты өмірде іске аса отырып бұл айғақ бүгінгі күні қоғамдық сана мен мәдениет саласында пайым-

далуда. Қазіргі кезде техногендік өркениеттің стереотиптерінен басқа жаңа дүниетанымдық бағдарлар мен мұраттар іздестіріліп жатыр. Бұл бағдарлар бүкіл адамзаттың XXI ғасырдағы гүлденуі мен прогресінің рухани негізі болуы тиіс» [17, 39 б.]. Келешекке бағытталған бұл бағдарларды тарихи сана қойнауынан да табуға болады. Мәселенің осындай өзектілігінен кейін тарихи сана ұғымы мен түсінігінің ғылыми арнаулы әдебиеттердегі анықталуын, оның дүниетанымдық және әдіснамалық негіздерін айқындау қажет.

Тарихи санаға қатысты арнаулы ғылыми әдебиетте де, бұқара көпшілік әдебиетте де өте көп айтылғанымен, қазіргі зерттеушілік ахуал осы тарихи сана мазмұнының айқын, нақты түсінігін бере алмауымен сипатталып отыр. «Тарихи сана» ұғымының бұлыңғырлығы мен көпқырлылығы оны талдауға біршама қиындықтар тудырады. Бұл қиыншылықтар осы мәселені шешудің жалпы тұжырымдамалық негізінің болмауымен, бұл рухани феноменнің мазмұнын, «шектерін», уақыттық сипаттамаларын анықтаудың күрделілігімен сипатталады. Мұндай жағдайда тарихи құбылыстар мен үдерістерді талдаудың философиялық әдіс-тәсілдерін пайдалану анағұрлым тиімді көрінеді. Философиялық тәсіл тарихи сананың алуан түрлі формаларының мәнін түсіндіріп, оның қоғамдық сана жүйесіндегі орны мен рөлін анықтауға мүмкіндік беріп қана қоймай, оның әлеуметтік-мәдени феномен ретіндегі қырын ашуға да септігін тигізеді.

Алдымен, мәселеге тікелей көшпес бұрын, «сана», «өзіндік сана», «қоғамдық сана» ұғымдарының басын ашып алу керек. Сана мәселесі де – философия тарихында шешімі осы күнге дейін нақты табылмаған аса күрделі мәселелердің бірі. Ол пайда болғалы бері ғасырлар бойы философиямен бірге жасасып келеді, өйткені философияның өзінде іздену мен күдіктену рухы бар. Сананың табиғатын дөп басып айту қиын, ол сезім арқылы қабылданатын объективті нақтылықты белгілеу және түсіну үшін біз қолданып жүрген өлшемдер мен сипаттамаларға сай келе бермейді. Физикалық объектілер сияқты болмағандықтан, оның не массасы, не энергиясы, не формасы жоқ, оны сандық сипаттамалармен мөлшерін табу мүмкін емес. Десек те, сананың бар екеніне ешкім күмән келтірмейді.

Адамның тәнін басқаратын сана (бұл ұғым ойлау, сезіну, жан, рух түсініктерімен тығыз байланыста қарастырылды) туралы көзқарастар бағзы замандағы мифологиялық дүниетанымнан-ақ басталады. Бұл құпия бастау туралы анимистік түсінік кейінірек философиялық дүниетанымда Платонның идеалистік ілімінде жалғасын тапты: адамның денесі мәңгі өмір сүретін жанның уақытша абақтысы. Ортағасырларда әлем жаратылғанға дейін өмір сүрген және ештеңеден әлемді қалыптастырған немесе жоқтан бар қылған дүниеден тыс тәнсіз рухани бастаудың еркі мен

ойы мәселесі алдыңғы орынға шықты. Тек сол ғана адам санасында орын алып ойлайды, қалайды, сезеді. Адамның санасы, оның ақыл-ойы – құдай ақыл-ойының бөлігі.

Жаңа заманда сана туралы ілімдер кеңейе түсті. Рене Декарт сананы ойлаумен теңгере отырып, оны «психикалықтың» жалпы ұғымынан бөліп алады және ойлаушы субстанция ретінде оны материалды субстанцияға қарсы қояды. Бұл дуализм сана табиғатын түсіндірудегі екі бағыттың қалыптасуына әкелді: біріншісі – психикалықты физикалыққа, идеалдылық пен руханилықты материалдылыққа теңгеретін материалистік бағыт (Гоббс, К. Маркс, Ф. Энгельс), екіншісі – материалдылық пен физикалықты идеалдылықтан, руханилықтан және психикалықтан тудыратын субъективті (Беркли, Юм, Фихте, Мах) және объективті (ертеректе Платон мен Ф. Аквинскийде, кейін Гегельдегі) идеализм. Философия дамуының кейінгі тарихында санаға анықтама берудің мүмкін еместігіне, ғылыми құралдармен оны танудың мүмкін еместігіне негізделген иррационалдық көзқарас басым болды. Бұл «бейсаналылық», «архетип», «ерік» ұғымдарын ашқан психоанализге (З. Фрейд, К.Г. Юнг), экзистенциализмге, неопозитивизмге тән болып келеді.

Дегенмен жаратылыстық ғылымдардың дамуы мен оның нейробиология, биология, кибернетика мен эксперименталдық психология салаларындағы жетістіктері, компьютерлік тәңкеріс пен ақпараттық жарылыс сана табиғатын аша түскендей болды. Бұл ғылымдардың түсіндіруіне сәйкес, табиғаттың барлығына тән бейнелену өз дамуы барысында бірнеше кезеңдерден өтіп, мәні жағынан жаңа құбылыс – санаға айналатын жаңа сатысына көтеріледі. Бейнеленудің биологиялық формасы сезіну, қабылдау және елестету тәрізді сезімдік таныммен сипатталса, ал оның анағұрлым жоғары әлеуметтік формасы ұғым, пікір және ойқорыту сияқты рационалды таныммен түсіндіріледі.

Ойлана алатын адамның ерекшелігі, оның өзінің санасының арқасында өзіндік «Менін» қалыптастырып, өзін өзгелерден айрықшалай отырып, өзіндік сананы қалыптастыруымен сипатталады. Эмоционалдық бояуды сіңіріп, құндылықтық бағдармен қаныққандықтан адамның өзіндік санасы белсенді бастау болып табылады. Ол өзін, өзінің болмысын игерген, өз қажеттіліктері мен мұқтаждықтарын, өз ниеті мен ұмтылыстарын, мақсаты мен міндеттерін өзі анықтайтын субъект болып саналады. Әрбір индивид пен адамзаттың қандай дәрежеде субъект болғанына қарай, оның санасы да сол деңгейде кеңейеді немесе тереңдейді. Қазақ философы Қажымұрат Әбішевтің пікірінше, «субъектінің даму дәрежесі неғұрлым биік болған сайын оның психикасында сананың қамтитын ауқымы да соғұрлым кең болуы тиіс. Субъектілік – адамның өзін өзі билей алатын деңгейі, ал бұл сананың даму деңгейіне байланысты,

сана, ол – жанның жарығы» [18, 82 б.]. Бұл тұрғыдан алғанда сана шындығында адамның тарихи дамуының бастауы және нәтижесі болып көрінеді.

Индивидуалдық сана өзінің қалыптасуы барысында адам – индивид – тұлға кезеңдерінен өтеді деп есептелгенімен, жекелеген адамдардың бір-біріне ұқсамайтындығы мен шексіз алуан түрлілігін атап өту керек. Ал тұтастай алғандағы әлеуметтік «ағза» бүтіндік ретінде тобырдан айрықшаланады, қоғамның басты ерекшелігін білдіреді және философияда «қоғамдық сана», «ұжымдық сана», «архетип» ұғымдарымен беріледі. Сондай-ақ қоғамдық санамен қатар ұлттық өзіндік сананың да адамның әлеуметтік өмірінде алар орны зор. Ұлт немесе этнос тәрізді әлеуметтік бірлік сипаттамасының маңызды өлшемдерінің бірі – менталитет (mens – латынша ойлау тәртібі, ақылдың ерекше рухани қыртысы дегенді білдіреді) ұғымы. Бұл термин қазіргі мағынасында жеке адамның, әлеуметтік топтың немесе ұлттың өзіндік ойлау жүйесі, эмоционалдық және құндылықтық бағдары деген мәнде түсіндіріледі. Менталитет адамның рухани өміріндегі бүкіл құбылыстардың жиынтығы ретінде қарапайым әдеттен сенімге дейінгі, әлемді қабылдаудың психологиялық ерекшеліктерінен моральдық нормаларға дейінгі өте үлкен ауқымды қамтиды. Менталитет ұғымын мәдени-антропологиялық бағыттағы зерттеушілер – Л. Леви-Брюль, Л. Февр, М. Блок және т.б. ғылыми айналымға енгізіп, бұл түсінік XX ғасырдың екінші жартысынан кең қолданысқа түсті. Қазақ халқының менталитетіне қатысты белгілі зерттеушілер Досмұхаммед Кішібеков [19] пен Төлеуғали Бурбаев [20] көлемді монографиялар жазды.

«Сана», «таным» және «білім» ұғымдарының арасында да тығыз өзара байланыс бар. Қысқаша тоқтала кетер болсақ, таным – бұл ақиқатқа жетудің үздіксіз үдерісі. Осы танымдық әрекеттің нәтижесі объективті нақтылықтың азды-көпті лайықты бейнесін білдіретін білім болып табылады. Білім, өз кезегінде қоғамдық сананың әрқилы формаларын түзеді.

Кеңестік зерттеушілер қоғамдық сананың «классикалық» формаларын анықтауда бірауыздылық танытты: әлеуметтік әрекеттің әр алуан түрлерімен тікелей байланыстағы саяси, құқықтық, көркемдік, адамгершілік, діни және т.б. сана формаларының болатыны анық. Кеңестік әдебиетте дәстүрлі «қоғамдық сана» сөзімен қатар, «тарихи сана» термині де қолданылды, бірақ ғылыми айналымға анағұрлым кейін енгізілді. Маркстік теорияның негізін қалаушылардың мұрасында «қоғамдық» және «тарихи» сөздері «сана» сөзіне предикат ретінде қолданылды, көбіне мағынасы жағынан синоним түрінде көрінгенімен, оларды бір-біріне толық сәйкес келеді деп айтуға болмайды. Керісінше, кейде терминдер мағынасының өзара өте жақындығы әлеуметтік өмірдегі статикалық және динамикалық, синхрондық және диахрондық бастаулардың

өзара тәуелділігі мен сәйкессіздігін жасырып тұрады. Шындығында сана тарихи айқындалған (қоғамдық сана), қашанда бар нәрсе, бірақ ол сонымен бірге жүріп өткен жолды, оның ұзақтығы мен желісін пайымдайтын рефлексия болғандықтан да ол – тарихи. Демек, «қоғамдық» және «тарихи» терминдерінің семантикалық әрқилылығы маркстік әдіснаманың мазмұндық қырларымен анықталады. Бірақ ол бұрын өзектілігіне қатысты теориялық мәнге ие болған жоқ еді, ал кейін «тарихи сана» ұғымының және соған байланысты тақырыптар топтамасының дараланып айрықшалануы елеулетті күрделі мәселенің пайда болғанын білдірді.

Соңғы ғасырларда табиғи және әлеуметтік өмірде орын алған ғаламат өзгерістер адамзаттың алдына ғаламдық мәселелерді қойды. Әлеуметтік дамудағы жаһандық (глобальды) және ауқымды (тотальды) тарихтың, ашық тарих пен жабық тарихтың, микро-тарих пен макротарих арақатынастары мәселелерінен барлық гуманитарлық пәндермен қатар, тарих ғылымы да тыс қала алмады. Теориялық тарихи ой дамуындағы ХХ ғасырдың екінші жартысында қалыптасқан бұл ахуал ғылыми әлемде «тарихнамалық төңкеріс» деген атауға ие болды. Бұл ұғымды тарих философиясын терең зерттеген орыс зерттеушісі М.А. Баргтың енгізгенін айттық [2, 45 б.]. Дегенмен бұл төңкерістің ғылыми әдіснамалық төңкеріс екенін ескеру керек.

Кеңестік дәуірде тоталитарлық тәртіптің қыспағына қарамастан, әлемдік ғылымда қалыптасқан бұл жаңа ахуалдың теориялық нышандары әлеуметтік зерттеулердің мәселелерін талдаудағы әртүрлі бағыттарда – философиялық-әлеуметтанымдық, гносеологиялық, мәдениеттанымдық, методологиялық-тарихи бағыттарда пайда болды. Бұл бағыттардың соңғысы тарих ғылымының танымдық және әдіснамалық мәселелерін талдау негізінде қалыптасты. Осы мәселелерді соңғы онжылдықтар бойы, әсіресе кеңестік және посткеңестік дәуірлердегі достастық елдері кеңістігінде белсенді түрде талдануы әлеуметтік шарттылық туралы, тарихи білімнің қызметі мен мақсаты туралы мәселелерді кеңінен қойып, оны тарихи танымға деген гносеологиялық тәсілдің шеңберінен тысқа алып шықты.

Ғылымның жинақтаған бай тарихнамалық материалын игеру, арнайы мамандандырылған білім дамуының заңдылықтарын бекіту, тарихнамалық сипаттау мен түсіндірудің ғылыми бағдарламаларының, әдістерінің, формаларының өзгеру себептерін түсіну қажеттіліктері туындады. Шын мәнінде бұл тарих ғылымының тұжырымдамалық негізін қалыптастырудың үлкен міндеттері болып саналады. Оларды шешу жолында тарихнамалық жұмыстың саналы тәсілдері мен эмпирикалық қондырғыларын анықтайтын терең негізді айқындау мәселесі ретіндегі тарихи сана мәселесі пайда болды. Осыдан барып тарих ғылымының әдіснамасынан

бастау алатын (сирек болса да) еңбектер гносеологиялық реңге ие болады. Соған сәйкес «тарихи сана» ұғымының екі мағынасы келіп шығады: тарихнамалық көзқарастарға сай келетін тар мағынасындағы және дүниетанымдық парадигма сипатына ие кең мағынадағы түсініктері. Мұның соңғысы нақты-ғылыми көзқарасты, оның тетігі мен нәтижесін білдіреді.

Шындығында, тарихи сананың өзіндік феноменін, оның модификацияла-рын зерттеу келешек маңызы бар міндет болып табылады. Тарихи сананың тар шеңберден шығып, тарихнамалық білімдермен қатар, күрделі, жүйелі, полифункционалды құбылыс ретінде қарастырылуы, арнаулы білім формасымен қатар, алуан түрлі формаларда өмір сүретін әлеуметтік-мәдени феномен ретінде көрінуі, сөз жоқ, бұл мәселенің көкжиегін кеңейте түседі.

Тарихи сана – қоғамдық сананың, оның барлық элементтерінің, формалары мен жүйелерінің маңызды өзгермелі қыры. Тарихи сана кез келген қоғамның, таптың немесе әлеуметтік топтың, тіпті адамзаттың өз жағдайын уақыт ағымында, өзінің осы шағын өткен шақпен және келешекпен байланыста пайымдағандықтан, мұны қоғамдық сананың ерекше қыры ретінде қарастырған абзал. Алайда оны мейлінше көп ұшырасатын сананың «формасы» арқылы анықтау (А.Ю. Левада, А.И. Ракитов) дәл келмейтіндей көрінеді. Шын мәнінде, тарихи өлшем адамның қоғамдық болмысының, оның өзгермелілігінің шешуші сипаттамасы болып табылады. Өткен жолын белгілей отырып, адам өзінің әлеуметтік сапасын да, оның нақтылығын да аңғарады. Сонысымен ол өзін әлеуметтік үдеріспен бірегейлендіреді де, әрі одан бөліп айрықшалайды да. Тарихи сана әлеуметтік субъектті мәдени-тарихи үдеріске енгізудің ықпалдарының бірі түрінде көрінеді.

Сондықтан тарихи сананы зерттеудің бүгінгі өзектілігі тарихи танымның өзінің сапалы өзгерісін білдіреді, тарихи танымның біржақтылықтан арылып, басқаша бағдар ұстануымен түсіндіріледі. Тарих ғылымы мен тарих философиясында жаңа тұжырымдамалық бағыттардың пайда болуы тарихтың бай да әр алуан көрінісін, тарихи сананың тұңғыш табиғатын тиімді әрі тереңірек зерттеуге мүмкіндік береді.

Ғылыми-теориялық тарихи сана дамуының анағұрлым жоғары деңгейін тарихтың философиясы құрайды. Тарихтың соңғы жүзжылдықтарда алдыңғы орынға көтерілгені соншалық, қазіргі заманда оны өзінің ішкі өзегі – тарих философиясынсыз пайымдау мүмкін емес. Қоғамдық сананың барлық салаларын тарихилықтың, яғни тарихи сананың жаулап алғаны сондай, даулы да күрделі мәселелерімен ерекшеленетін тарих философиясы талас-тартысты полемиканың өзегіне айналды. Жалпы философиялық мәселелер нақты бір тарихи материалдарға сүйеніп шешілер болса, тарихи зерттеулердің өзінің де тамыры белгілі бір философиялық көзқарастарда жатыр.

Философиялық көзқарастардың пайда болу хроникасы ретінде де, оның дамуы мен құбылуы ретінде де көзге түсетін тарих өз бойына философияның тарихын да сіңіріп алады. Адамзаттың тарихи даму үдерісімен тығыз байланыстағы философия тарихи мәліметтерге сәйкестігі арқылы да зерделене бастады.

Бұл тұрғыдан алғанда, кез-келген қоғамдық ғылымдардың өзінің пайда болуы, қалыптасуы мен дамуын сипаттай алатын тарих ғылымы бұрмалаушылықтан, үрдісшілдіктен, апологетикадан ада болуы тиіс, объективті айғақтар мен лайықты хронологияға сүйенуі керек. Алайда жалаң айғақтар тарихты жандандыра алмайды, оны тірілтіп, оған дүниетанымдық және құндылықтық нәр беретін философия ғылымы болып табылады. Сондықтан тарих ғылымының түйткілді мәселелеріне философияның да «таласы бар». Осы орайда, тарихты зерттеудің дүниетанымдық және жалпы әдіснамалық негіздеріне қатысты кейбір жәйттердің басын ашып алудың реті келіп тұр.

Тарихты өркілі түсінуге және әртүрлі түсіндіруге болатыны рас, бірақ оның нақты бар екеніне ешкімнің де күмәні жоқ. Алайда онымен айналысатын ғылымның да, оның зерттеу нысанының да *тарих* деген бір терминмен білдірілуі бірқатар қолайсыздықтар тудырады. Сондықтан тарихи үдерістің өзін ғана «*тарих*» деп, ал оны зерттейтін арнайы ғылымды «*тарих ғылымы*» немесе сол баяғы грек тілінде «*историология*» деп атаған дұрыс болар еді. Ал тарих ғылымы туралы тарих «*тарихнама*» (*историография*) деп аталады. Сондай-ақ тарих ғылымында *деректану* (орысша *источниковедение*) сынды қосымша пәннің де бар екенін айта кету керек. Сондай-ақ археология мен этнография да тарихи мәліметтерді толықтыратын пәндер қатарына жатады.

Бірақ тарихты зерттеумен историология ғана айналыспайды, тарихтың жалпы табиғатын, тарихи құбылыстардың мәнін, тарихи үдерістердің негізгі заңдылықтары мен қозғаушы күштерінің мәнін ашумен айналысатын жалпы теория «*тарих философиясы*» немесе «*историософия*» деп аталады. Тарих философиясы терминінің өзі Еуропада Ағартушылық дәуірінде пайда болды (М.Ф. Вольтер), кейінірек дами келе ол тарихтың өзін ғана емес, тарихи танымның ерекшеліктерін де зерттеумен айналысып, тарихи таным теориясы, *тарихи гносеология* немесе қазіргі тілмен айтқанда, *тарихи эпистемология* деп те атала бастады.

Историософия мен историологияның арақатынасы мейлінше күрделі сипатта екенін айта кету керек. Историология немесе өркениетті қоғамның тарихнамасы әрқашанда тарихи оқиғаларды сипаттаумен айналысып келді және әлі де солай. Тарих ғылымының бұл құрамдас бөлігін баяндаушы тарих ғылымы немесе *нарративті историология* деп атауға болады. Кезінде нарративті историологиядан басқа тарихтың болмағанын айта кету керек және тарих-

шылар ең ары кеткенде, тарихи оқиғалардың себебін ашумен ғана шектелді, ал тарихи үдерісті түсіндіру олардың зерттеу аймағынан тыс жатты. Тарихтың жалпы тұжырымын историософиядан ғана іздестіруге болады.

Алайда историософияның қағидалары қажеттілігіне орай, үнемі жалпы сипатта болатынын ескеру керек. Ой-қиялы жүйрік тарихшыларға бұл керек болғанымен, олар қоғамдық ғылымдарда, әсіресе әлеуметтануда көбірек қолданыс табатын ортанқол деңгейдегі теориялар деп аталатындай типтегі тұжырымдамаларға бейім болып келді. Нәтижесінде *теориялық историология* деп атауға болатын тарих ғылымының жаңа бөлімі пайда болды. Нарративті тарих ғылымы мен теориялық тарих ғылымының арақатынасын эксперименталды физика мен теориялық физиканың арақатынасымен салыстыруға болар еді. Бірақ теориялық историология әлі мойындала қоймаған, бұл пән ретінде ешбір оқу бағдарламаларына енген, тарих философиясы, макроәлеуметтану сияқты салалардың құрамында жүр. Мұның негізі де жоқ емес.

Теориялық историология мен тарих философиясының арасындағы шекара шартты. Историософия өзінің тар мағынасында, яғни тарихи үдеріс туралы мейлінше жалпы идеялардың жүйесі ретінде бір жағынан, қажетті құрамдас бөлігі ретінде философияның құрамына енсе, екінші жағынан, өзегі ретінде теориялық историологияға бір мезетте енеді. Историософияның қандай да бір тұжырымын жасаған кез келген зерттеуші ешқашан да жалпы қағидалармен шектеліп қалғысы келмейді, ол осы қағидаларды нақтылауға ұмтылады да, осынысымен теориялық историология саласының өзін тереңдетеді. Тарих философиясы теориялық историологияның элементтеріне жүгінбей тұра алмайды. Екінші жағынан, теориялық тарих ғылымы мәселелерімен айналысушы тарихшы тарихи үдерістің жаратылысы туралы жалпы идеяларға, яғни тарих философиясына немесе историософияға мұқтаж болады. Историософия мен жалпы тарихи историология өзара тығыз байланысты, сондықтан тарих философиясы дегенде, әдетте, теориялық тарих ғылымымен қоса алғандағы историософия ұғынылады.

Тарихшылардың теориялық историологияға көңіл бөлмеуінің басты себебінің бірі нарративті историологияның ұзақ уақыт бойы тарих ғылымындағы жалғыз басым болып келуі болып табылады, сондықтан көптеген тарихшылар үшін нарративті тарих ғылымы ұғымы жалпы историология түсінігімен бірдей болып келді.

Тарихи сана перспектива үшін қажет ретроспектива түрінде көрінетін, уақыт байланысын іске асыратын өткенді пайымдаушы білім, түсінік, жады ұғымын білдіргендіктен, «тарих» терминінің мағынасын аша түседі. Тарих философиясында «мәңгі» сұрақтар жетерлік: тарих деген не – ол өз бетінше бар ма әлде, тарихшылардың

жинаған айғақтарынан құралған конструкция ма, тарихи шындыққа жеткізетін теориялық түсіндірме бар ма, тарихтың заңдылығы бола ма, тарих құндылықтық пікірге тәуелді болса, ол қалай шынайы болады, тарихты қалай бағалауға болады, тарихтың біртұтас теориясы бар ма, тарихтағы объективтілік пен субъективтіліктің арақатынасы қандай? Осындай сұрақтарды ары қарай тізе беруге болады. Тіпті, «тарих деген ғылым бар ма?» деген де сұрақ туындайды. Әрине ол зерттеу барысында жаратылыстану ғылымдары қолданылатын танымдық тәсілдер сияқты әдістерді пайдаланады, бірақ тарихтың ғылым ғана емес, әлеуметтік феномен екенін де естен шығармау керек. Дегенмен, тарихтың эпистемологиялық мәртебесі бар екенін ешкім теріске шығара алмайды.

Әртүрлі сөздіктер мен әлеуметтік-философиялық әдебиетте тарих түсінігіне қатысты пікірлер молшылық, мысалы: тарих – бұл жалпы өткен шақ; тарих – бұл оқиға; тарихи өткенді баяндау; өткеннің қазіргімен және келешекпен байланысы; рухани және материалды өндіріс үдерісіндегі ұрпақтар арасында қалыптасқан сабақтастық қатынастары; әлеуметтік жады; даму үдерісі; өткен шақты зерттейтін ғылым.

Десек те, тарихтың терең онтологиялық түсінігін немістің атақты философ-экзистенциалисі Карл Ясперстің еңбектерінен кездестіруге болады. Оның берген анықтамасына сәйкес, тарих – бұл белгілі бір шынайылықты қалыптастыратын әлемдік уақиғалардың уақыттық тізбегі, сондай-ақ бір оқиғаның екіншісінің артынан кәдуілгі уақыттық сабақтастығы формасындағы (яғни хроника формасындағы) жазылуын білдіреді. Адамға ең алдымен адамзат тегінің, яғни өзінің тарихы жақын болғанымен, әлемнің, жердің, өсімдіктер және жануарлар әлемінің пайда болу тарихын қамтитын (бұл он тоғызыншы ғасырдан бері ғана қарастырыла бастады) табиғат тарихының да бар екенін мойындау керек.

Тарихи сананың табиғатын ашу тарихты зерттеумен тікелей байланысты. Тарихи зерттеудің міндеті – бізге дейін жеткен тарихи уақиғалардың жиынтығынан мән-мағынасы барын іріктеп алу, солардың көмегімен тарихи кескінді құрастыру, қазіргі жағдай олардың нәтижесіндей болуы үшін солардың арасындағы байланысты ашу. К. Брейзингтің сөзімен айтқанда, бүкіл тарих әрқайсысы жүзжылдықтардан, мыңжылдықтардан тұратын жеке-леген өрімдерден құралған арқанға ұқсайды, оның өзі уақыт орамындағы қысқа кесінділер ғана болып табылады. Кез келген тарихи зерттеудің міндеті – осы өрмекті шешу. Мұның өзінде тарихи зерттеу тарихтан тыс тұра алмайды, оның өзі уақыт өрмегіне тоқылып кетеді. Тарихтағы оның физикалық негізі болып, бірдей қайталанатын нәрселер, яғни заңды себептік байланыстар – бұлар тарихтағы тарихи емес нәрселер, өйткені оқиғалар толқынындағы тарихилыққа әдетте жалқылық тән болады. Ол беделдің ар-

қасында дәстүрге айналады және өткен туралы жадының арқасында үздіксіздікке ие болады. Бұл саналы түрде іске асқан мағыналық байланыстардағы оқиғалардың алмасуы. Тарихи санада өзінің табиғатында жалқы және қайталанбас, уақыттық және жойылушы мәні бар дара нәрсе ғана айқындыққа ие болады. Тарихилық – бұл жойылатын, бірақ уақыт ағымында мәңгі нәрсе. Тарихи болмыстың ерекше белгісі – тарих болып қалу және сонысымен мәңгіге жалғасу. Өйткені тек жалпы формалар мен заңдар қайталануымен ғана сипатталатын әдеттегі уақиғалармен салыстырғанда, тарих өз бойында уақытқа қарамастан, уақытты, мәңгілікті жоятын, өшіретін оқиға.

Жалпы алғанда, тарих неге өмір сүреді? Өйткені адам – жетілмеген, уақытқа тәуелді шектеулі жан, уақыттың арқасындағы онда болып жатқан құбылыстар оны мәңгілікке жетелейді, оған жетудің жолы осы ғана. Адамның жетілмегендігі мен оның тарихилығы – екеуі бір нәрсе. Адамның шектеулілігі кейбір мүмкіндіктерді теріске шығарады: жер бетінде идеалды жағдай бола алмайды, әлемнің әділетті құрылысы болмайды. Орнықты соңғы жағдайлар табиғи оқиғалардың қайталануы ретінде ғана мүмкін болады. Үнемі жетілмегендіктің арқасында әлемнің құрылысы тарихта үнемі өзгеріп тұруы тиіс. Тарихтың өздігінен аяқталуы мүмкін емес. Ол тек ішкі тоқыраудың немесе ғарыштық апаттың нәтижесінде ғана аяқтала алады. Алайда өзінің осы жүзеге асу формасындағы тарихилықтың өзі мәңгілік пе деген сауалдың өзі бізден шешімін күткенімен, ол мүмкін емес күйінде қалады және қандай да бір тарихи құбылыс туралы түбегейлі пікір айту да мүмкін емес, өйткені бізде пікір айтатындай құдірет жоқ, біз тарихилыққа қатысу үшін құбылыстардың мәнін ашумен айналысатын адамдар ғанамыз. Сондықтан біз көбірек ұғынған сайын, таң қала түсеміз де, ізденуді қайта жалғастыра береміз. К. Ясперстің «Тарихтың мәні мен мақсаты» еңбегінен осындай ойды оқуға болады [21].

Ясперстің экзистенциализмінде тарихилық адам мен оның бойындағы шынайы экзистенцияға, яғни өзіне және өз трансценденциясына қатысты жанға айналу мүмкіндігінің болуының бірлігі болып табылады. Бір сәтті білдіретін экзистенцияның тарихилығы уақыт пен мәңгіліктің бірлігін білдіреді. Тарихилық субъектінің өз негізіне адалдығымен іске асырылады. Қандай да бір заттың тарихилығы оның мәнін ұғыну үшін оның тарихын білу керектігін еске түсірген кезде айтылады. Ал Мартин Хайдеггерде болмыстың тарихилығы оның ілімінің негізгі ұғымдарының бірі екендігі белгілі, ол бойынша болмыс мәнінің тарихи шартты трансформациясының барысында мән ғана емес, болмыстың өзі өзгеріске ұшырайды [22].

Тарихтың осындай түсінігінен тарихишылдық (историцизм), яғни тарихи сананың басымдылығы ұғымы туындайды. Тарихишылдық барлығы да, тіпті рухани болмыстың өзі «болған» деп санайтын сана-

ны тануды білдіреді. Тарихишылдық философиялық бағыт ретінде XIX ғасырдың аяғы мен XX ғасырдың басында Еуропада пайда болды және тарихи білімнің логикалық-әдіснамалық, гносеологиялық және дүниетанымдық мәселелерін көтерді. Бұл бағыттың негізін қалаушы Вильгельм Дильтей [23] аталмыш мәселеде Шеллингтің тепе-теңдік философиясын қолданып, тарихи болмыс пен тарихи танымның өзара байланысын анықтады. Кейінірек историцизм үш бағытқа айрылды: Вильгельм Виндельбанд [24] пен Генрих Риккерт [25] бейнесіндегі жаңакантшыл методологизм ұғымдардың түзілуі мен қызметі бойынша тарих пен жаратылыстануды қарама қарсы қойды, Освальд Шпенглер [26] мен Арнольд Джозеф Тойнби [27] тарихи болмысты мәдениет ұғымына енгізіп, ал мәдениетті интуиция арқылы ғана түсінуге болатын «өмір», біртұтас тарихи үдеріс көптеген дербес өмір сүретін мәдени ағзаларды жасыратын фикция деп «мәдени-тарихи монадологиялық» тұжырым ұсынса, ал үшінші бағыт жаңа гегельшілдер Бенедетто Кроче [28] мен Робин Джордж Коллингвуд [29] және рацио-витализм өкілі Ортега-и Гассет [30] мәдени дәстүрлер аясындағы сабақтастықтың диалектикалық байланыстарына назар аударады. Сондай-ақ жаңакантшыл Эрнст Трельч [31] [пен герменевтика өкілі Поль Рикердің осы тақырыптағы терең зерттеулері белгілі [32].

Тарихи танымдағы ақиқат, тарихтың объективтілігі мен тарихшының субъективтілігі мәселесі терең зерттеумен айналысқан Поль Рикер былай дейді: «Философ өзіндік танымның «қысқа» жолы мен тарихи танымның «ұзақ» жолының анық сәйкес келуі оны ақтап алатынын күтеді. Философтың қауіп-қатер астында болуынан, шарасыздық жағдайында болуынан – басқаша айтқанда, төменшікті жағдайда болғандықтан – көбіне оған тарихқа жүгіну тән болып келеді; өз өзіне күмәндана отырып, тарихтың мағынасын тани отырып және өз санасының шыңына көтеріле отырып, ол өзінің мағынасына ие болуды қалайды. Осылайша, біздің көз алдымызда тарихты өзі жазатын философ тарихтан трансценденталды ниеттің тарихын жасайды. Дәл осындай өзін өзі ақтауды философ сананың осындай тарихынан күтеді». [32, 504 б.]. Автор уақыт байланысын іске асырып, индивидтің белсенді әрекетіне сүйенген мәдени-тарихи шығармашылықтың субъекті ретіндегі адамның рөлін негіздеп, осыдан герменевтикалық игерудің міндетін көреді.

Философиялық историцизм он тоғызыншы ғасырдың соңында пайда болды дегенімізбен, тарихшылықтың белгілері одан әлдеқайда бұрын қалыптаса бастағаны белгілі. Бастапқыда, мысалы Жаңа заман мен ағартушылық дәуірінде, ақиқатты зерттеу үшін тарихишылдықтың маңызы мойындалған болатын, ал кейінгі кездері ол Фридрих Ницшенің [33], Ральф Уолдо Эмерсонның, Георг Зиммелдің [34], Рудольф Эйкеннің және т.б. «өмір философиясы» өкілдерінің арқасында философиялық пікірталастардың

өзегіне айналды. Теріс мағынасындағы тарихишылдық осы шақтың алдында өткен шаққа шегінуді білдіреді, соның салдарынан берілген нақты айғақтардың шынайы құндылығы жойылып, олардың мәні салыстырмалы болып қалады.

Осы орайда тарихтың шапшаң алға жылжуға кесірін тигізетін элеуметтік-мәдени жүк ретіндегі анықтамасы да ойға оралады. Өзінің «мәңгіқайтаайналу», «биліккедегенерік» идеяларымен батыстық философия тарихында иррационализм мен имморализмнің негізін қалады деп есептелетін немістің ұлы ойшылы Фридрих Ницшенің «Тарихтың өмір үшін пайдасы мен кесірі» деп аталатын еңбегінде және басқа да шығармаларында жады мәселесі жаңа қырынан көтеріледі. «Айналаңда жайылып жүрген табынға көз салыңызшы, дейді ол оқырманға ой салып, Жануар «бүгіннің» не екенін, «кешенің» не екенін білмейді, таңертеңнен кешке дейін, күн сайын қоректенеді, секіріп ойнақтайды, демалады, күйіс қайырады және осы бір мезеттік қанағаттанушылық пен қанағаттанбаушылықпен берік байланыста болады, сондықтан тойынуды да, сағынышты да білмейді» [33, 84 б.]. Бұл жерде Ф. Ницшенің барлық табиғи инстинкттен жұрдай болып, тек христиандық моральмен ғана уланған өз дәуірінің мәдениетін өткір сынға алу барысында «жануар бақытын» асыра дәріптейтінін аңғаруға болады.

«Әрине, – деп ойын жалғастырады неміс философы, – бірде адам аңнан былай деп сұрайды: сен неге ешқашан өз бақытың туралы менімен бөліспей, тек маған тесілесің де тұрасың? Жануар дәл сол сәтте былай деп жауап қатқысы келеді: өйткені мен айтатын дегенімді сол мезетте-ақ ұмытып қаламын, бірақ ол осы жауаптың өзін де ұмытып қалғандықтан, үндемей мелшиіп тұрады да, адам осыған таңданады». Ф. Ницшенің ойынша, адам алға қарай шапшаң әрі алыс кете алмайды, өйткені өткенінің бұғаулары оны алысқа жібермейді, ол өзінің тарихи есінің тұтқынында болады. Сондықтан тарихшының сенімі арттан алға қарай бағдарланады. Ал өткен шақ пен болашақтың азулары арасында алаңсыз ойнап жүрген баланың бақыты анағұрлым қызығуға тұрарлықтай. Жануармен салыстырғанда, «адамның неге күле алатынын мен бәрінен де жақсы білетін шығармын: тек сол ғана терең күйзеле алғандықтан күлкіні ойлап табуға мәжбүр болды. Ең бақытсыз және ең меланхолиялық жануар, дұрысында, ең көңілді де болады» [33, 85 б.], деп түйіндейді философ.

«Ақылдың екі түрі болады: бірі этикалық, екіншісі эстетикалық» деп Плотин айтпақшы, немістің ұлы романтик, эстет ойшылында ақылдың осы соңғы түрі басым тәрізді. Дегенмен Ницше шығармаларында рухтың үш құбылысы туралы ой кездеседі және оның шығармашылық өміріндегі кезеңдер де рухтың осы үш түрлі құбылуына сәйкес келетін сияқты: бастапқыда білім мен тәжірибені көнбістікпен жинақтайтын түйе рухы, келесіде толысқан білімді ай-

баттана паш ететін арыстан рухы және соңғысы жаңашыл жасампаздықпен сипатталатын балауса балдырған рух. «Кемелдік білімнен кейін ғана келеді» (Альбер Камю) демекші, рух өзгерісінің бірінші кезеңі әлеуметтік жадының қалыптасуына сәйкес келеді.

XIX ғасырдағы американдық ойшыл Ральф Уолдо Эмерсон былай деп жазады: «Біз қашанда жадымызда өзімізді табындырған тарихи айғақтарды тірілтеміз және оларды өзіміздің өмірлік тәжірибемізбен салыстырамыз, басқаша айтқанда, өз бетінше Тарих мүлдем жоқ – тек Өмірбаян ғана бар» [35, 5 б.].

Бұл бағыттың көрнекті өкілі Г. Зиммельдің жалпыфилософиялық және мәдениеттанулық тұжырымдамасында «мазмұн» (адамзаттың өзара әрекеттерінің мақсаты, ниеті, пиғылының тарихи алғышарты болады) мен «форма» (тарихи құбылмалы мазмұнды іске асырудың әмбебап тәсілі) өзара байланыста қоғамды құрайды.

Тарихи сананы жоққа шығаратын тарихишылдықтың жұтаңдығы туралы, объективті тарихтың болмай, тек саяси тарихтың ғана болатыны туралы К. Поппердің де арнаулы еңбегі бар [36]. Ол «тарихи қажеттілікке сену аңғал түсінік және адамзат тарихының барысын ғылыми әдістермен болжау мүмкін емес... тарихилық – бұл нәтиже бермейтін жадау әдіс» [36, 49 б.], деп қоғамдық дамудың объективті заңдарын, әлеуметтік болжаудың мүмкіндігін теріске шығарып, антитарихи көзқарас ұстанады. Сондай-ақ Наполеон Бонапарт, Иосиф Сталин, Уинстон Черчилль сияқты қайраткерлердің тарихты теріске шығаратын афоризмдері кең таралған, мысалы: «Тарих дегеніңіз жұрттың барлығы сенетін ертегіден басқа ештеңе де емес» (Наполеон), «Тарих дегеніміз – өткенді бүгінге бейімдейтін саясат» (Сталин).

Дегенмен, тарихи сананың әлемдік тарихтың уақыты ағымында да, қазіргі әлеуметтік кеңістікте де өзін өзі анықтай алатын қабілетімен сипатталатын шынайылықты рухани игерудің ерекше формасы екендігі анық. Мұндай релятивистік көзқарастардың бодандық бұғауынан енді босап, өзінің «өзіндік Мені» мен болашақ бағдарын анықтау үстіндегі өтпелі қоғамдар үшін қауіпті екенін ескеру қажет. Біз ұлт тәрізді адамдардың әлеуметтік қауымдастығын жапырақ жайып, гүлдеп жеміс беретін ағашқа теңесек, ал тарихты оның өмірін қамтамасыз ететін құнарлы топыраққа теңгереміз, ұлттық тіл, діл және дүниетаным осы топырақтан нәр алып тұратын тамыр тәрізді.

Адамзаттың жады мәселесіне қайта оралар болсақ, оның жануардан айырмашылығы рухани әлемі, жан дүниесімен қатар, әлеуметтік-мәдени есінің болуымен сипатталады. Ал мәдениет адамзат дамуы тарихының рефлексиясы болғандықтан, мәдениет жады қашанда «тарихи». Танымал жазушы Шыңғыс Айтматовтың романдарында жадыны жоғалтудың жан түршігерлік технологиясы туралы аңыз келтіріледі. Оқырман қауымға кеңінен таныс

операцияның нәтижесінде көне жужань тайпаларында қолға түскен тұтқындардан адамның өзіндік Мөнінен, өзіндік санасынан, өткені мен есінен, тарихы мен еркіндіктен жұрдай, тек иесінің жұмсауына ғана көнетін құлдық сананың иесі – мәңгірттер даярланады. Мәңгірттер өзінің шығу тегі, отбасы, балалық шағы, жалпы өзінің өздігі туралы түсініктерден, басқаша айтқанда өзіндік санадан да, азаттықтан да ада болды. Аңыздан туындайтын түйінге келер болсақ, өзінің тарихын мүлдем білмейтін, мәдени немесе тарихи есін жоғалтқан адамда өзіндік сана да, шығармашыл еркіндік те болмайды және олар тек жұмсап басқарылуға көндіккен бағыныштылар ғана болып қалады. Жеке адамның ғана емес, тұтастай халықтар мен мәдениеттердің, тіпті жалпы адамзаттың тарихи жады туралы мәселе бүгінгі күні де өзекті мәселелердің бірі болып отыр.

Сонымен тарихи сананың түбірін құрайтын тарих – бұл уақыттық үдеріс, ол қайтымсыз, өткен шақтан болашаққа қарай ағады. Өткен шақ, осы шақ және болашақ әлеуметтік жадыда қорытылады. Қазіргі заман кеңістіктік-уақыттық континуумның бір сәтінің шоғыры ретінде үздік-үздік шексіздікті білдіреді, өйткені тарих көптеген нақты-тарихи оқшау замандардан тұрады. Тарих – бұл қашанда өткеннің бейболмысқа енуінің қайтымсыз үрдісімен сипатталатын «уақытшалықтың» энтропиялық үдерістерімен күрестің жаңа ұмтылыстарының тәжірибесі.

Бүгінгі ұрпақтың ертеңгі дамуы өткеннің тарихи тағылымына тәуелді, рухани сабақтастық сақталмаса, адам аяғында нық тұрмай тайғанақтап, ақырында жаттануға ұрынады. Тарихи сана, түптеп келгенде, әрбір тұлғаның, әрбір ұлт пен ұлыстың басқаға танылуы үшін, өзіндік бірегейлігі (самоидентификация) үшін қажет және өзіне тән даралығы болатынын түсінбей, түбірсіз маргиналдыққа әкелетін дүбәра ойлаудан арылып, ұлттың табиғи телтумалылығының діңгегін құрайтын тарихи өзіндік сананың сауығына оң ықпалын тигізеді.

Тарих сана – жаратылыстану мен философиядағы негізгі категориялардың бірінен саналатын «уақыт» ұғымымен байланысты феномен. Ал бұл ұғымның сонау Аристотельден бастап Эйнштейнге дейінгі жаратылыстанымдық және философиялық ой тарихында бірнеше тұжырымдамаларының болғанын және оның бүгінге дейін нақты дәлелденген теориясы жоқ екенін айта кету керек. Десек те, осы шақ тұрғысынан алғандағы өткеннің бәрінің тарих екендігі белгілі. Адамға, ол саналы мақұлық болғандықтан, өзінің осы шағын дұрыс өткізіп, болашағын бағдарлау мақсатында өткен шағын пайымдау үшін жады, ес берілген. Адам белгілі бір әлеуметтік, мәдени ортада өмір сүретіндіктен оның тарихи санасы қандай да бір құндылықтық бағдармен ерекшеленеді. Сондықтан адамзат дамуының әрбір қоғамдық дәуірінде, әрбір өркениет

типтерінде тарихқа деген философиялық көзқарас әрқилы болып келеді.

Тарихи сананың жоғарғы теориялық деңгейі ретіндегі тарих философиясына деген қызығушылықтың Француз Ағартушылығы кезеңінде пайда болғаны айтылды және Вольтер «тарих философиясы» терминін енгізгенде бүкіләлемдік тарих туралы философиялық пікірлердің жиынтығын ұқтырғанымен, оған арнайы философиялық-теориялық негіздеме берген жоқ. Осы кезеңнің көрнекті өкілдері Ж.-Ж. Руссо айғақтарды берумен шектелетін сипаттамалы тарих пен тарихи үдерістің теориялық реконструкциясы арасындағы айырмашылықты көрсетсе, Д. Вико әртүрлі халықтардың эмпириялық тарихы мен «жаңа ғылымның» алға тартқан «мәңгі идеалды тарихының» арасын ажыратуды ұсынды. Ал 1784 жылы өзінің «Бүкіләлемдік-азаматтық тұрғыдағы жалпы тарих идеясы» деген еңбегін жариялаған Иммануил Кант былай дейді: «Ырықтың еркіндігі туралы метафизикалық тұрғыдан алғанда біз өзімізше қандай ұғым құрастырмасақ та, адамзат қылықтарының, ерік көрінісінің табиғаттағы барлық өзге құбылыстар сияқты жаратылыстың жалпы заңдарымен анықталатынын мәжбүрлі түрде мойындауға тура келеді. Бұл көріністерді зерттеумен айналысатын тарих, олардың себептері қаншалықты тереңге тығылғанымен, егер ол адам ырқының еркіндік әрекетін бір жиынтықта қарастырар болса, онда ол оның заңды барысын аша алар еді деп ойлауға мүмкіндік береді; және де жеке-леген адамдарда ережеге көнбейтіндей әрі шатасып кеткендей көрінетін нәрсені бүкіл адамзат тегіне қатысты оның бастапқы нышандарының, баяу болса да, өзгермейтін үдемелі дамуы ретінде мойындауға болар еді» [37, 204 б.].

Философиялық білімнің арнайы бөлімі ретіндегі тарих философиясының одан арғы дамуы батысеуропалық ойда тұңғыш рет философия мен тарихты біріктірген Г.Ф.Г. Гегельдің «Тарих философиясы жөніндегі дәрістерімен» байланысты болды. Ол бүкіләлемдік-тарихи үдерістің зерделілігі тұжырымдамасын бекітті: «Философияның енгізген жалғыз ойы әлемде зерде үстемдік етеді деген пайымның қарапайым ойы болып табылады, демек, әлемдік-тарихи үдеріс те зерделі жүзеге асты. Осы түсінік пен пікір жалпы тарихқа деген қатынастың алғышарты болып табылады; философияның өзінде бұл алғышарт емес. Онда пайыммен тану жолымен зерденің әрі субстанция, әрі шексіз құдірет екендігі, оның өзі үшін бүкіл табиғи және рухани өмірдің шексіз мазмұны да және осы мазмұнның көрінісі болып табылатын шексіз форманың да болатындығы дәлелденеді» [38, 64 б.]. Басқаша айтқанда, Гегель мұны «бүкіл тарих – бүкіл ойдың тарихы» деп түйіндейді.

Тарихтың философиясын материалистік негізде түсіндіруді К. Маркс жүзеге асырды және оның салдарының қандай болғаны

бәріңізге де белгілі. Ф. Энгельстің диалектикалық болжамы белгілі дәрежеде дәл келді: «Материалистік тәсіл, тарихи зерттеулер барысында жүгінетін жетекші емес, тарихи айғақтарды соған лайықтап пішетін дайын қалыпқа айналған кезде, өзінің қарама-қарсылығына өтеді» [39, 351].

Тарих философиясындағы одан кейінгі негізгі тақырып тарихтың мәні мен бағыты, қоғамның типологиясындағы әдіснамалық мәселелер, тарихи кезеңдердің өлшемдері, тарихи прогрестің өлшемдері, тарихи үдерістің субъектілеріне қатысты өрбіп, «өркениеттік тәсіл» ғылымда берік орын алды: мәдени тарихи типтер (Н.Я. Данилевский), мәдениеттер (Л. Фробениус, О. Шпенглер), өркениеттер (К. Ясперс, А. Тойнби, Ф. Бэгни), этностар мен суперэтностар (С.М. Широкогоров, Л.Н. Гумилев), нәсілдер (Л. Вольтман) теориялары.

Шектеулі, тарихи мәдениеттердің арнаулы, оқшау типтері тұжырымдамасының ең көрнекті үлгісін О.Шпенглер өзінің «Еуропаның ақыры» еңбегінде ұсынды. Бұл еңбектің шығуына, әрине, I Дүниежүзілік соғыстың аса қасіретті салдары әсер етті. О.Шпенглер тарих философиясының еуропалықтық концепциясының жалғандығына баса көңіл бөлді. Өзінің мәдениет типологиясын құрастыра отырып, О. Шпенглер бірегей жалпы адамдық мәдениет бар ма деген сұраққа, теріс жауап береді. О. Шпенглердің өз жауабын барлық мәдениеттердің оқшау екендігін мойындаудан және олардың өздерінен кейін еш нәрсе қалдырмай, сол бойынша әрбір индивидуалды мәдениет кеңінен туындайтын, гүлденетін және өлетін, олардың дамуында тек осы логиканы мойындаудан іздейді.

Шпенглер бойынша, мәдениеттердің өмірлік циклі – бұл кез келген тірі организмнің өмірлік циклі. Әрбір мәдениеттің өлімі және оның басқа мәдениеттерден оқшаулығы мәдениет және адамзаттың тұтас тарихи өмірінің бірлігін қамтамасыз ете алмайды. Бұл ұстанымда О.Шпенглер, өзінің аяқталуына жеткен, 8 мәдениеттер типін атап көрсетеді, олар: қытайлық, вавилондық, үнділік, антикалық (грек-римдік), араб-мұсылмандық, батысеуропалық, майялық. Туындау сатысында, оның пікірінше, орыс-сібірлік мәдениет тұр. Егер Н.Я. Данилевскийдің мәдениеттер типологиясында өлшем рөлін адамның әрекетшіл табиғаты, шығармашылық әрекет атқарса, онда О.Шпенглерде осындай өлшемге халықтың ұжымдық жанының ішкі, психологиялық құрылысы жатады. Шпенглер бойынша, мәдениеттің мәнісі – бұл халықтың ұжымдық жанының өзін білдіруге ұмтылысы. Әрбір ұжымдық жанға (халыққа) өзіндік көңіл-күйі, сезімталдық әлемі, оның негізінде ұжымдық жан өмір сүретін, сезетін, жасайтын, одан мәдени формалардың бүкіл байлығы шығатын, өзіндік психикалық ілкі рәміз (прасимвол) тән. Шпенглердің мына метафоралық нақыл сөзі белгілі: бұл «.... ұлы мәдениеттердің әрбірі, кім бұл мәдениетке жататын болса,

тек соған әбден түсінікті, дүниені сезінудің құпия тіліне ие. Үнді мәдениетін түсіну үшін, үндістік жанға ие болу керек, оның негізінде кеңістік пен уақытты ерекше сезіну – ал атап айтқанда – шексіздікке ұмтылыс жатыр». Антикалық мәдениетте О.Шпенглер көрінетін шекара принципінде негізделген аполлондық жанды көреді. Гректер үшін көзбен көрінетін үш өлшемді кеңістік бар болды. О.Шпенглер, тарихи мәдени тип шектерінде мәдениет, басқалардан ештеңені қабылдамай, оқшау өмір сүреді, сондықтан мәдени сұхбат мүмкін емес деп пайымдады.

Батысеуропалық тарих философиясында гуманистік ойлармен қатар антигуманистік, нәсілшілдік, астамшылдық көзқарастар да жалғаса берді. Солардың арасында Ш.А.Гобиноның «Адамдық нәсілдердің теңсіздігі туралы тәжірибе» еңбегін атап өткен жөн. Гегель мен Гердердегі тарихи прогресс идеясын терістей отырып, Гобино өркениеттің басты факторына «нәсіл тазалығы» деген жаңа тады дейді. Оның ойы бойынша, нәсілдердің араласуы өркениеттің құлдырауына әкеп соғады, ал мұның салдарына адамзаттың «азғындауы» және бүкіл әлеуметтік жүйенің қарапайымдалуы жатады. Гобино бойынша, қара және сары нәсілдер тек қиратушы факторлар болған және адамзат өркендеуіне оң әсерін тигізген ақ нәсілді 10 өркениетті атап өтуге болады. Гобино тіпті адамзаттың ортақ тарихи түп-тамырларын да бекерге шығарып, қара нәсіл австралопитектерден, сары нәсіл синантроптардан, ал ақ нәсіл кроманьон адамынан тараған дейді. Әрине, мұндай ашық нәсілшілдік пен еуропалықтық тарихишылдану батыстың озық ойлы тарихшы философтары санатынан әділ сынға алынды.

Батыстағы гуманистік бағыттағы тарих философиясының қалыптасуына үлкен әсер еткен мектеп – тарихтың жаңа кантшылдық концепциясы. Оның өкілдері И.Канттың ізімен «Тарихи таным қалай бола алады?» деген сұрақты ашық қояды. Гуманитарлық саладағы бұл бағыттың пайда болуы объективтік тарих идеясының дағдарысқа түсуімен және тарихи танымның мәнін іздеумен байланысты орын алды. Жоғарыда сөз болған Г. Риккерттің, В. Дильтейдің, Г. Зиммельдің, Э. Трельчтің, М. Вебердің, К. Поппердің жұмыстары осы тақырыпқа арналды. Осы мәселе төңірегінде табиғи-ғылым және гуманитарлық білімнің айырмашылығы анық талданады. Тарихи білімнің мүмкіндігі туралы батыстық тарих философиясында үш басты шешім жоғарыда аталған бағыттарда, яғни «өмір философиясы» (В. Дильтей, Г. Зиммель және т.б.) мен экзистенциализмнің интуитивизмі, экзистенциальдық аналитика мен болмыс герменевтикасы (М.Хайдеггер), тарихи болмыс пен ойлау тепе-теңдігінің жаңа гегельшілдік концепциясында (Кроче, Джинтиле және т.б.) көрініс тапты.

Тарих пен тарихи сананың өзекті мәселелерінің біздің елімізде құрамына енген Кеңестер одағының қоғамдық ғылымдарында

тек өткен ғасырдың соңғы ширегінен бастап қозғала бастағанын айту керек. Отандық ғылым үшін бұл таңсық тақырып шетелдің тарих философиясында он тоғызыншы ғасырдың соңынан бері талқыланып келеді. Қазіргі заманғы мәдени философиялық зерттеулерде тарихи-философиялық бағыттың шектерінде жиі-нақталған білімдердің маңызы зор болды. Олар Кант, Гегель, Гумбольдтан бастау алады және 1900 жылы А. Беррдің «Тарихи синтез журналының» негізін қалауымен қойылған бұл тарихтың әдіснамалық мәселесі теориялық деңгейде де, және, әсіресе, «Анналар» мектебінің бастапқы екі буынының тарихнамалық практикасы саласында да, жан-жақты негізделіп, өзінің даму арнасын айқындады.

Тарих пен қоғамға деген жаңа көзқарастың тұжырымдамасын ұсынған «Анналар» деп аталатын мектептің қабырғасынан шыққан ғалымдардың еңбектерін ерекше бағыт ретінде атап өтуге болады. «Анналардың» француздық мектебінің өкілдері (М. Блок, Ле Февр, Ф. Бродель, Ж. Дюби, Ж. Ле Гофф және басқалары) мен оның ресейлік ізбасарлары (Ю.А. Афанасьев, А.Я Гуревич, Ю.Л. Бессмертный және өзгелері) тың тақырыптар көтеріп, «жаңа тарихи ғылымның» пайда болуына, тарихтың әдіснамасын анағұрлым терең зерттеуге, оның ұғымдық аппаратын пайымдауға үлкен ықпал етті. Француздық «Анналар мектебі» адамзаттың әлеуметтік-мәдени тарихын зерттеудің жүйелік-модельдік, типологиялық, кроссмәдени әдістерін пайдаланды. Олардың жетістігіне макротарихи құрылымдар мен оқиғаларды емес, ал «күнделікті тарихтарды» – өмір салттарын, дәстүрлерді, әлем суреттемелерін, ментальдық формаларын зерттеу жатады, этнографтардан ерекше, олар шаруа мәдениетін емес, ал қалалық тұрғындар мәдениетін зерттейді. Соңғы уақытта «Анналар мектебі» әлеуметтік ғылымдар әдістеріне көбірек сүйеніп келеді.

Тарихтың теориясы мен әдіснамасындағы осындай бағытпен қатар, орыс философы С. Панариннің пікірінше, «барлық нормаларды теріске шығарып, нигилизмнің жаңа толқынын тудырған тарихқа деген постмодернистік көзқарастың» да бар екені белгілі. Осы постмодернизмнің көрнекті өкілдерінің бірі М.Фуко өзінің «Білім археологиясында» былай дейді: «жаһандық тарих тақырыбы мен мүмкіндігі біртіндеп жойылып бара жатыр және біз ауқымды тарих деп атай алатынның мейлінше ұйқаспайтын долбарларының қалай айқындалып келе жатқанын көріп отырмыз» [40, 196 б.]. Бұл екі тарихтың арасындағы айырмашылықты М. Фуко мынадан көреді: жаһандық сипаттау барлық феномендерді біртұтас орталықтың төңірегіне жинайды, ал ауқымды тарих болса, дербес тарихтардың шексіз көпшілігін білдіре отырып, онда шашыраған күйінде орын алады. Жаһандық (глобальды) тарихтың мақсаты әмбебап тарихи заңдардың әрекетін білдіретін «Тарихтың ырғағын» айқындау болса,

ал ауқымды (тотальды) тарих ойдағы ырғақтық тұтастық ретіндегі ғаламдық келешектегі тарихтың әралуан жорамалдарын білдіреді.

Тарихи болмыстың терең қыртысының полиритмиясынан туындайтын ауқымдылықтың құрылымдық тарихына деген постмодернистік бағдар ғаламдық тарихты құрылымдаудың көптеген үлгілеріне әкелді. Постмодернизм классикалық философиядағы рационализмді теріске шығара келе, жиырмасыншы ғасырдың адамзат басына әкелген зұлматтарынан кейінгі қалыптасқан тарихи ахуалды тілге тиек етеді. Дегенмен қазіргі заманғы постклассикалық және постнеоклассикалық философиялық дискурстар осы кезге дейін классикалық мұрамен, ең алдымен гегельдік философиямен пікір таластырып келгені, дарынды философ Нұрлан Сейтахметовтың пікірінше, «бұл мұраның толығымен өткен шақта қалып қоймай, қазіргі философиялық үдерістің толыққанды қатысушысы екендігін көрсетеді. Мен классикалық философия сыншыл түсіндірмелерді үнемі қоздыра келе, бүгінгі заманның іргелі мәселелерін түсіну үшін жаңа ресурстар таба отырып, бұл үдерістен қайта жаңғырып тұрады деп ойлаймын. Классиканың деконструкциясы болашақта да бұл мәтіндерден «ұйқыдағы мәнді» (Ж. Деррида) табуға әкеледі және бұл ұстанымда Ю. Хабермастың жалғыз қалмайтынына мен сенімдімін» [41, 67-68 бб.].

Соңғы екі онжылдық бойы теориялық тарихи ойды да, қарапайым тарихи сананы да жаулап алған тұжырымдар – американдық зерттеушілер Самюэль Хантингтон мен Фрэнсис Фукуяманың болжамдары болды. С. Хантингтонның пікірінше, өркениеттер қақтығысы екі деңгейде өтеді: микродеңгей – көршілес жатқан діни этностық топтар арасында бір-біріне үстемдік ету, жерге таласу сияқты қақтығыстар орын алса, макродеңгей – мемлекеттер арасындағы әскери және экономикалық салаға байланысты туындаған бәсекелестік қақтығыстар. Тарихи дамудың ең басты элементі – өркениет және ол мәдени дәрежесіне байланысты айқындалатын бірлестіктердің ең жоғары сапалы түрі. Ол ойының соңында мынадай тұжырымға келеді: «Егер үшінші дүниежүзілік соғыс туындай қалса, бұл қақтығыстар өркениеттер арасында өтеді. Болашақта тіпті біртұтас өркениет те болмақ емес» [42, 15 б.]. С. Хантингтон өркениеттік қақтығыстарды мәдениет саласынан күтсе, американдық социолог Ф. Фукуяма бұл мәселені «тарихтың ақыры» ретінде жүйелейді. Тарих тек «алтын миллиард» өмірдің деңгейіне жетпеген елдерде ғана өз дамуын жалғастырады. Тарих кезеңіндегі өркениет мағынасын Ф. Фукуяма былай түсіндіреді: «Біздің қазір куә болып отырғанымыз, жәй ғана қырғи-қабақ соғыстың ақыры немесе қандай да бір соғыстан кейінгі тарихтың кезеңі емес, бірақ тарихтың ақыры осындай, яғни адамзаттың эволюциялық идеологиясының аяғы және адамзат басқарылуының соңғы түрі осы» [43, 516 б.]. Оның ойына жүгінсек,

басқа ұлттарға Батыс қоғамының даму мен модернизациясын үлгі тұтудан басқа таңдау қалмайды.

XX ғасырда адамзаттың ақыл-ойын жаулаған маңызды мәселелер тарих философиясы сияқты тарихи теориялық сананың жалпы деңгейімен қатар, оның арнаулы-ғылыми деңгейін де қамтыды. Тарихи санадағы ғаламат өзгерістердің ғылыми әлемде де тарихнамалық төңкеріс әкелгенін жоғарыда айтып өттік. Қазіргі постмодернистік ғылымда, сондай-ақ жалпы ғылымдардың интеграциялану үдерісі барысында тарих өзінің мифологиялық, әдеби, лингвистикалық, семиотикалық және т.б. қырларынан зерттеле бастады, демек тарихты кез келген мәтіннен табуға болады. Ғылымдардың интеграциясы тарих ғылымындағы дүниетанымдық синтез мәселесін тудырды.

Ғылым ретіндегі тарихтың сипатының өзінде де өзге пәндердің методологиялық тұғырлары мен мәліметтеріне бет бұру әуел бастан имманентті түрде тән болып келгені ешкімге де жасырын емес. Геродот заманында-ақ айшықты көрінген бұл ерекшелік содан бері оның көпғасырлық тарихында жалғасып келеді. Бірақ тек XX ғасырда ғана қойылып отырған осы мәселе аса маңызды әдіснамалық мәселе ретінде көтерілді және осы жүзжылдықтың өн бойындағы тарихи ойдың бүкіл дамуының өзегін құрады.

Тарихтағы әдіснамалық синтез мәселесі орыс тарихшылары мен философтары тарапынан үлкен қызығушылық тудырды және 2003 жылдың 27-29 мамырында Томск қаласында өткен II Бүкілресейлік конференцияда бұл кеңінен талқыланды. Бір ескертетіні, бұл конференция 2002 жылдың қаңтар айында ұйымдастырушылары тарапынан «әдіснамалық синтез және оның эвристикалық мүмкіндіктері» туралы тарихшылар мен әлеуметтік ғалымдар арасындағы еркін пікірталас ретінде ойластырған бірінші конференциямен тығыз тақырыптық байланыста болды [44]. Тарих философиясына қатысты ұзақ жылдар бойы созылып келе жатқан пікірталастар сияқты бұл мәселеге (тарихи сана мен тарихи танымға) байланысты да бірауызды пікірдің бұл жиында да болмағаны сөзсіз [45].

Бұл пікірталастардың нәтижесін екі тағылымнан көруге болады. Біріншіден, әдіснамалық синтез тарихи танымның даму жолындағы күре тамыр деп жарияланды. Екіншіден, оны іске асыруда тарих ғылымының жетекші рөлі негізделді, өйткені ол тарих алаңында жүзеге асқандықтан тарихи болмысты тыңайтып те-реңдете түсіндіріп беретін қандай да бір зерттеушілік стратегияны таңдауға мүмкіндік береді. Осы стратегиялардың бірін таңдау осы болмыстың қандай да бір қырымен анықталады. Және, ақы-рында, басқа пәндермен ынтымақтасудағы тарихтың ерекше үлесі уақыттың барлық негізгі тілдерін игерген жалғыз ғылымның тарих екендігімен, ал уақыттың өзі оның ерекше зерттеу нысаны екендігімен сипатталады.

Осылайша, әңгіме тарихтың мақсатында және оның пәрменді қадағалауымен жүзеге асатын тарихтағы әдіснамалық синтез туралы болып отыр. Бұл, өз кезегінде, оны зерттеуді тарихи ой дамуының жалпы аясына енгізудің қажеттілігін білдіреді. Өйткені оның әрбір кезеңі синтездің өз түсінігін қалыптастырады, оған өз талаптарын қояды, оны тарихнамалық практикада жүзеге асырудың өз мүмкіндіктерін ашып береді. Бірақ бұл методологиялық синтез мәселесінде тарихи білім дамуының түбірлі үрдістері ұяланады, соның салдарынан оған деген қатынас қазіргі уақыттағы тарихи-теориялық ой жағдайының өзіндік индикаторы бола алады дегенді білдірмейді.

Қазіргі қалыптасқан тарихи ахуалға қатысты берілген қайшылықты бағалар пәнаралық синтездің табиғатының және оның өзінің тарихи танымда болу мүмкіндігінің тура қарама-қарсы түсінігін тудырады. Әдетте, тарих пәнінің қазіргі жағдайын асыра сынап бағалаудан тарихтағы синтездің болу мүмкіндігіне деген нигилисті қатынас немесе тіпті оның тура теріске шығарылуы туындайды.

Мұндай өзара байланыстың жарқын мысалын ресейлік авторлар Д.М. Володихин мен И.Д. Ковальченконың еңбектерінен байқауға болады. Егер бұлардың біріншісі тарихты бүгінгі күні ғылымилықтан бас тартып, қандай да болсын тұтастықтан ада бұқаралық мәдениет пен шоу-бизнес әлеміндегі интеллектуалды-желіктіруші нарықтың заңдарын қабылдау ғана құтқарады десе [46], екіншісі, керісінше, соңғы онжылдықтарда аңғарылған тарих ғылымының дағдарысын тарихи танымның түп-тамырының тұтастықтан айрылуынан, теориялық-әдіснамалық көзқарастар мен тәсілдердің, сондай-ақ нақты-тарихи тұжырымдамалардың шектен тыс алшақтауынан көре отырып, дағдарыстан шығудың жолын тарих ғылымының өзге салалармен ынтымақтаста болып, өзінің ғылыми әлеуетін синтез арқылы көтеруден көреді [47].

Бұрынғы біржақтылығы мен тұтастығынан арылған қазіргі тарихнамалық ахуалды – «тарихи ғылым ғимаратын» құлатып алмай, оған орнықтылық беру үшін екі тәсілдің қолданылатыны белгілі болып отыр. Алғашқысы барлық алуан түрлілікті қандай да бір тек бір бастауға, мысалы үшін өркениеттік тәсілге тіреп, жаңа бір кейіпте тірілтуге тырысса, соңғысы жаратылысынан плюралистік болып келетін синтездік тәсіл тарихтың тұтас кеңістігін қамтамасыз ететін және сонысымен қандай да бір әлеуметтік-тарихи құбылысты зерделеудің зерттеушілік стратегияларының жиынтығын ұсынатын тарихи танымның бағдарын ғана білдіреді.

Осылайша, тарихтағы ғылыми синтездің бір-бірімен өзара байланысты екі деңгейінің нобайы көрінеді: теориялық-әдіснамалық және жеке әдіснамалық. Олардың айырмашылығын абсолюттендірмей, әрқайсысының ерекшеліктерін атап көрсетуге болады. Егер, біріншісін теориялық-методологиялық синтезге қатынасына

және оның мүмкіндіктері адам мен қоғам туралы ғылымдар жүйесіндегі тарихтың жағдайының, оның ғылыми, түптеп келгенде әлеуметтік мәртебесінің дұрыс индикаторы бола алатындығын ескере отырып, дүниетанымдық немесе әлеуметтік-мәдени деп атауға, ал екіншісін, төменгі деңгейін тарихнамалық практика деңгейі деп атауға болады.

Әлемдік әдебиетте тарихи сананы зерттеудің осындай дүниетанымдық және әдіснамалық тұжырымдары бар. Біз ең негізгі деген теориялар мен өзекті деген мәселелерді ғана қамтыдық. Бұл тараушадағы сөз болған мәселелерді тарихи сананың кеңестік және отандық ғылымдағы жалпы тарихнамасымен түйіндесек деп отырмыз.

Жоғарыда айтып өткендей, адамның өз өткенін пайымдауы мәселесі дәстүрлі философиялық мәселелердің қатарына жатқанымен және бұл тұтастай бір философиялық бағыт – тарих философиясының негізгі пәнін құрағанымен, «тарихи сана» ұғымы кеңестік әдебиетте тек 1969 жылы Ю.А. Леваданың мақаласымен пайда болды [11]. Бірақ осы кезден бастап бұл термин қолданысқа кеңінен түсіп, аталмыш тақырып, яғни болмыстың тарихи пайымдалуы тарихшылардың да (мысалы, М.А. Барг, А.В. Гулыга, В.А. Ельчанинов, Б.Г. Могильницкий және т.б.), философтардың да (мысалы, О.Ф. Гаврилов, С.В. Каменев, О.И. Кирсанов, И.С. Кон, В.И. Мильдон, А.И. Ракитов, Н.С. Розов, А.Х. Самиев және т.б.) шығармашылықтарына арқау болды. Бұлардың көпшілігінің жұмыстары тарихи сананың шығу тегі мәселесіне арналды.

Сонымен қатар бұл авторлардың жұмыстарында «тарихи сана» термині оның көптеген қырларының тек бір жағын ғана – сана көріністерінің тек қоғамдық, ұжымдық қырын ғана пайдаланды. Ал тарихи сана мәселесі жалпы қоғамдық болмыстың тарихилығының салдары ретінде де қарастырыла алады. Оған сәйкес тарихи сана «әлемнің құндылықтық сезілуі және өзін тарихи уақыттың ағымында айқындауы» [48, 4 б.] ретінде қарастырыла алады. Бұл тарихи санаға деген біршама өзге тәсілді аңғартады. К.М. Кантордың, Е.Б. Рашковскийдің, И.В. Янковтың еңбектерінде тарихтың өзі енді үдеріс ретінде емес, «өз болмысының тарихилығын тікелей пайымдау» [49, 5 б.] ретінде қарастырылады. Осылайша, тарихилық жалпы алғышарт ретінде емес, әлемді құрылымдаудың өзіндік тәсілі ретінде көрінеді.

Кеңестік және ресейлік әлеуметтік-философиялық әдебиетте тарихи сана, тарих философиясы мәселелерінің кейбір қырлары өткен ғасырдың 80-ші жылдары пікірталастың өзегіне айналды. Олардың ішінен А.А.Бутенко, И.А.Гобозов, Л.С.Васильев, В.М.Межуев, С.Э.Крапивенский, С.Ф.Мартынович, К.М.Никонов, А.И.Ракитов және басқаларының зерттеулерін атап айтуға болады. Ғылыми ізденістің өз алдына дербес тақырыбы ретінде та-

рихи сана мәселесі кеңестік дәуірден кейін бүгінгі күні көршілес ресейлік ғылым мен философияда да кең қанат жайып отыр. Тарихи сананың мазмұнын талдауға қатысты осы зерттеулерді қысқаша түйіндеп, ондағы бірнеше бағыттарды бөліп көрсетуге болады:

- тарихи сананы негізінен өткенге деген танымдық қатынас ретінде түсіндіретін, тарихи санадағы тарих ғылымының рөлін ашатын гносеологиялық бағыт (В.В.Балахонский, И.С.Кон, В.И.Копалов, Б.Р.Могильницкий, А.И.Ракитов, А.К.Уледов);

- тарихи сананың болмыстық табиғатын айқындайтын, тұтастай алғандағы қоғамдағы санадағы орнын анықтау арқылы тарихи сананың генезисін зерттейтін онтологиялық бағыт (Г.А.Антипов, С.И.Дегтярев, М.А.Киссель, Л.К.Нагорная, А.И.Ракитов, Ф.А.Селиванов и др.);

- тарихи сананы сабақтастықтың негізі мен тетігі ретінде, әлеуметтік жады мен тарихи бірегейлікті сезіну ретінде бағалайтын аксиологиялық бағыт (М.А.Барг, А.В.Гулыга, В.А.Ельчанинов, Ю.А. Левада, В.М.Межуев, А.Самиев);

- өкілдері тарихи сананың әлеуметтік функцияларына, тарихи өзіндік сананы қалыптастырудағы оның рөліне басты назар аударатын функционалды-әлеуметтанулық бағыт (Л.М.Дробижева, О.Ф.Гаврилов, Г.Т.Журавлев, А.М.Коршунов, М.В.Литвинов, В.И.Меркушин, Л.Г.Новикова, А.А.Овсянников, Д.Г.Ротман, А.И.Скворцов, Ю.К.Фомичев);

- тарихи сананың қалыптасуы мен дамуын оның формаларының пайда болуынан бастап, біртіндеп түзілуімен түсіндіретін типологиялық бағыт (В.Т.Маклаков, А.И.Панюков, А.Самиев және басқалары).

Тарихи сананы зерттеудің бұл бағыттарының жетістіктерін атап өте келе, ондағы көптеген мәселелердің басы ашылмағанын айта кету керек. Кеңестік дәуірде маркстік дүниетанымдық диктаттың үлкен әсері болды. Тарихи сананың жалпы табиғатына, оның құрылымдық элементтері мен ұйымдасу деңгейлеріне қатысты мәселелер, біздің пікірімізше, бүгінгі қоғам мен ғылымдағы ерекшеліктерді ескере отырып, одан әрі зерттеуді талап етеді.

Ал Қазақстанда тарихи сана тақырыбының көтерілуі тәуелсіздіктен кейінгі ұлттық сананың жаппай оянуы, тарихи ақтаңдақтарды қалпына келтіру, тарихи әділеттікті орнату үдерістерімен байланыстырылады. Халқымыздың аңсаған арманының жүзеге асуы барысында ұлттық тіл мен діл, дін мен тін жаңғырды. Тек тәуелсіздік тұсында ғана халық өз тарихы мен тағдырына бет бұруға мүмкіндік алды.

Кез-келген дәуірдің қоғамдық санасының ажырамас бөлігі ретіндегі тарихи ойдың қоғамдық-саяси көзқарастар мен ғылыми білімдер жүйесін қалыптастырудағы рөлі мен орны барша жұртқа белгілі. Тарихи ой сол әрбір дәуірдегі тарихи оқиғаларды

қалпына келтіріп қана қоймай, оның барысына, қоғамдық пікір мен дүниетанымға да өзінің ықпалын тигізері анық. Кеңестік дәуірде отандық тарих ғылымы тоталитарлық қыспақтың қысымымен бауырын кеңге жазып, кесіле дами алған жоқ, ал тарих философиясы бағытының мүлдем болмағанын да мойындау керек.

Ал қазіргі кездегі отандық тарих ғылымы мен тарих философиясындағы өзекті мәселелердің бірі дербес жалпытарихи ғылым ретіндегі қазақстандық тарихнама саласының жеке бөлініп шығуы екендігі сөзсіз. Бұрын, «тарих дегеніміз – бұл өткенге төңкерілген саясат» деп Сталиннің бір-ақ кесіп айтқанындай, «орталықтың» ықпалымен көшіріліп жазылатын жалпыодақтық ғылымның бір бөлігі ғана болып келген бұл тарихнама ғылымы біздің еліміздің тәуелсіздік алуымен ертеректегі отаршылдық жағдайында үстемдік етіп келген идеологиялық қондырғылардың шеңберінде ғана зерттелген және аз немесе мүлдем зерттелмеген мәселелерді алдыңғы орынға шығарады. Бұл көкейтестілік бірнеше алғышарттармен сипатталады: егемендікке қол жеткізуге байланысты елдің қоғамдық-саяси, мәдени-рухани жағдайының өзгеруіне байланысты мұқтаждықтар, жаңаша пайымдауды талап ететін жаңа тарихнамалық айғақтардың пайда болуы; ескі маркстік-лениндік дүниетанымның дағдарысы және отандық тарих философиясының әдістемелік негізін және оның жаңа тұжырымдамалық тәсілдерін қалыптастыру қажеттілігі; тарихнамалық теория мен практиканың даму логикасы, мөңгүрттік жағдайдан арылып, тарихи әділеттілікті қалпына келтіруге ұмтылыс және т.б.

Қазақ халқының тарихы мен дүниетанымын терең зерттеп, тарих философиясы тақырыбына қалам тартып жүрген ақсақал ғалым, профессор Досмұхаммед Кішібеков мына нәрсеге назар аударады: «...Мәселе философияның пайымдаумен байланыстылығында болып отыр. Философия аналитикалық ойлаудың негізіне құрылған. Егер тарих білім болса, философия – пайымдаумен сипатталатын қиял. Тарих философиясы айғақтарға, оқиғаларға, тұлғаларға, халықтардың тағдырына деген жай ғана қатынас емес, сонымен қатар, осы айғақтар туралы пікір, оларды талдау. Бұл өте қиын әрі жауапты міндет. Бізде қоғамның тарихын зерттеуге қатысты жұмыс жаман емес, халықтардың көптомдық тарихы, тарихтың жекелеген кезеңдері бойынша монографиялар, оқулықтар жарықкөріп жатыр. Бірақ зерттеудің артта қалған кесіндісі тарих философиясы болып отыр... Бұл кездейсоқ емес... Әрине тарихтың философиялық мәселелерімен тек философтар ғана емес, тарихшылар да айналысады. Тарихты тұтастай қарастыру дүниетанымдық ғылымдар өкілдерінің ғана қолдарынан келеді. Тарихтың философиялық мәселелерін қарастырудың қиындықтары оның жекелеген тұлғалардың, тұтастай халықтардың, мемлекеттік саясаттың және т.б. мүдделерін қозғайтынымен байла-

нысты. Тарих философиясы идеологиямен шектесіп жатады, ал идеологиясыз ешқандай мемлекеттің де өмір сүре алмайтыны белгілі» [13, 47-48 бб.].

Жазушы Қойшығара Салғарин болса, біздің тарихшыларымызда тоталитаризм дәуірінен қалған стереотиптің басымдылығын алға тартады: «Қазақстан тарихын, басым көпшілігінде, әртүрлі саяхатшылардың – араб, парсы, қытай, византия, римдік, орыс және т.б. саяхатшылардың айтқандарына сүйеніп жазу. Барлық маңызды мәселелерді өзіміз талдаудың орнына, шетелдік авторлардың жазбаларының ұстанымымен баяндау үрдіске айналған» [50]. Бұл орынды сынның себептерін Досмұхаммед Кішібеков былайша түсіндіреді: «Біріншіден, өз тарихи деректеріміздің жоқтығынан, өз тарихыңды әлсіз білу осыдан шығады. Екіншіден, бұл тәсіл ғалымдардың қандай да бір тұжырымдама үшін жауапкершілікті өз мойнына алудан қашатын, тоталитарлық өткеннің сарқыншағы болып табылады. Әрине, бұл менің ойым емес, бірақ онда тарихтың сол бір дәуірінің саяси жүйесі бейнеленген деп қандай да бір өзге авторға сілтеме жасау оңай. Бір кездері қазақтардың өз тарихы болған жоқ, олардың шынайы тарихы Қазақстанның Ресейге қосылуынан кейін ғана басталды деген де пікір болды. Сондықтан қазақ авторлары тарихтың белгілі бір оқиғаларына, айғақтарына байланысты өз қатынастарын айтуға батпады. Сол себепті қазақ тарихшылары жалғыз объективті, беделді пікір ретінде шетелдік авторлардың айтқандарына сүйенуге мәжбүр болды» [13, 15-16 бб.].

Алайда қазіргі жағдай басқаша. Жиырмасыншы ғасырдың соңғы онжылдығында Қазақстанның саяси тәуелсіздікке қол жеткізуімен қазақ халқының қоғамдық санасындағы орын алған түбегейлі өзгерістер тарихи тағдырдың тәлкегімен ұмыт болған ұлттық дәстүр мен мәдениетті қайта жаңғыртуымен сипатталды. Бірнеше ғасыр бойы отаршылдық пен тоталитаризмнің ықпалымен мәдени деградация мен трансформацияға ұшыраған ұлттық мәдениетті қайта өркендету мемлекеттік деңгейде төмендегі міндеттерді шешуді жүктейді: ең алдымен ұлттық мәдениеттің негізін құрайтын түбегейлі құндылықтарды қайтару, яғни адамдарды рухани тұрғыда оятатын ұлттық тіл мен дәстүрді қайта жаңғырту; осы уақытқа дейін тыйым салынып келген халықтың тарихи өткенін толығымен, жан-жақты зерттеулер арқылы қалпына келтіру, тарихи сананы қалыптастыру арқылы мәңгірттік жағдайдан арылу; ғасырлар бойы қалыптасқан қазақ халқының асыл қазынасы – мәдени-рухани мол мұрасын игеру.

Сананы отарсыздандырып, ұлттық тарихи сананы қалыптастыру үшін келешектің кепілі жас жеткіншекті оқыту мен тәрбиелеу орасан зор орын алады. Қазіргі тарихи сананың жаңаруында тарихи білім мен ғылым ерекше орын алады. Тарихи сана мен

тарихи таным диалектикасы қатар жүруі тиіс. Қоғамның тарихи санасының жаңғыруы – күрделі үдеріс. Бұл тарих ғылымы мен тарих философиясын дамытумен қоса, әлеуметтік-тарихи қауымдастықтың бұқаралық субъектінің тарихи санасын өзгертуді де білдіреді. Тарихи білім өзіңді тануға, адамның тұлға болып қалыптасуына септігін тигізеді. Елімізде тарихи сананы жаңғыртып жаңартудың өзектілігі отандық тарих ғылымы мен тарих философиясына жауапты міндеттер жүктейді. Қазіргі кездегі халықтар мен елдердің арасындағы бәсекеге қабілеттіліктің бір түбірі осы рухани-философиялық, өркениеттік және мәдени мұра мен тарихи санада жатқанын ескерсек, аталмыш ғылым салаларының әдіснамалық негіздерін орнықтырып, осы бағыттағы арнайы зерттеулерді өрістете түсу қажеттілігі туындайды.

Тарихи санаға, тарихилыққа және тарихтың философиясына қатысты тұжырымдамаларға шолу жасай келе, мынадай түйін жасауға болады: тарихи сана субъекттің әлемдік тарих уақытының ағымында және және қазіргі әлеуметтік кеңістікте өзін анықтауға деген қабілетімен сипатталатын шынайылықты игерудің ерекше формасы ретінде көзге түседі. Тарихи сананың бұлдырлығы мен күрделілігі инверсиялық үдерістермен және құндылықтық бағдарлардың үнемі құбылуымен түсіндіріледі. Сондықтан тарихи сананың қалыптасуы мен дамуын уақыт ағымы мен кеңістікте қарастыру бұл түсініктің мәнін аша түседі.

1.2 Уақыттың мәні туралы көзқарастардың тарихи сана қалыптасуына ықпалы

Біз өзімізді қоршаған ортаның мазмұны туралы сөз қозғағанда да, тарих уақыт феномені болғандықтан тарихи сана туралы сөз қозғағанда да кеңістік пен уақыт ұғымдарын айналып өте алмаймыз, өйткені кез келген дене, зат, құбылыс қашанда болмыстың басқа да нәрселерімен және құбылыстарымен қатар орын алып отырады және созылмалы қасиет пен кеңістіктік сипаттамаларға ие болады. Олар сондай-ақ бір-біріне қатынасында өздерінің ішкі және сыртқы ахуалдарын үздіксіз өзгертіп отырады және бұл әрбір нақты жағдайларда әрқилы жылдамдықта, ырғақта, жеделдікте жүзеге асады. Бұл сипаттамалар, оларды бір тұтастық ретінде жеке алып қарастырар болсақ, уақыт туралы түсінікті береді. Кеңістік пен уақыт, осылайша, шынайылықтағы өздерінің алуан түрліліктерінде болмыстың формалары ретінде көрінеді.

Философияда уақыт мәселесі аса маңызды орын алады. Ол философиялық рефлексияның ең негізгі тақырыптарының бірі және, сондықтан да арнайы ғылыми зерттеулердің нысанына айналып отыр. Уақыт біздің күнделікті тіршілігімізбен бай-

ланысты кәдуілгі құбылыс болып көрінгенімен (күнтізбе мен сағат біздің өміріміздің әдеттегі белгілері болып кетті), уақыттың табиғатын философиялық тұрғыда түсіндіру шешімі табылмаған сұрақтардың тұтастай шоғырын тудырады, кейде күрмеліп қалған парадокстарға әкеледі. «Уақыт деген не?» деген сұрақ бүгінгі күнге дейін өзекті күйінде қалып отыр, өйткені уақыт, біріншіден, аса маңызды философиялық категория – болмыс пен танымның ең маңызды байланыстары мен қатынастарын бейнелейтін мейлінше іргелі әрі жалпы ұғым болып табылады. «Бәрінен де уақыт дана, – дейді грек ойшылы Фалес, – өйткені ол барлығын уақыт өте келе айқындайды». «Уақыт бәріне сыншы», «уақыт бәрін емдейді» – дейді халық даналығы.

Екіншіден, уақыт адам өмірінде ерекше мәртебеге ие. Уақытты пайымдау жалпы болмысты пайымдауды ғана емес, сонымен қатар адамның болмысын да, әлеуметтік болмысты да пайымдауды білдіреді, сондықтан уақыт мәселесі маңызды дүниетанымдық мәнге ие. Үшіншіден, уақытқа деген қызығушылық адамзат тарихындағы сындарлы сәттерде, дамудың белгілі бір кезеңінің аяқталған тұсында күрт күшейе түседі, ал біздің өмір сүріп отырған кезеңіміз, сөз жоқ, осындай заманға жатады. Төртіншіден, қазіргі кезде дәстүр мен жаңашылдықтың арақатынасы ушығып тұр, дәстүрді ұстану мен болашаққа бағдар мәселелері көкейтесті күйде тұр, адамзаттың назары өткен шаққа да, болашаққа да бірдей түсіп отыр, осы себепті де уақытқа деген қызығушылық туындайды. Оның үстіне, уақыт өткен сайын ақпараттың ағымы тасқындай түсуде, оқиғалардың «тығыздығы» бізді «асықтыра» түседі, уақыт дегеннің нені білдіретінін еріксіз еске алуға мәжбүр боласың. Ақырында, адамдардың уақытқа деген қатынасы қашанда ерекше эмоционалды реңкте болады, адам қашанда өзінің жер бетіндегі өмірінің «пәнилігін», жалғандығын, өткіншілігін сезінеді.

Бағзы адамдармен салыстырғанда қазіргі заманның адамдары өздерін тарихпен байланыстырады, тіпті тарихқа байланып қалды десе де болады. Уақыт ағымында (тарихта) өмір сүріп, әрекет ету адамның әрбір қадамын қайталанбас әрі шешуші қадамға айналдырады және бұл қазіргі адамның тарихи санасына жауапкершіліктің ауыр жүгін арқалатын қана қоймай, өзін тарихтың жаратушысы ретінде де сезінуіне мүмкіндік береді. Уақыттың әрқилы жорамалдары өзекті сипатқа ие болып отыр, ақпараттық жарылыс пен жаһанданудың жеделдей түсуіне орай уақыт мәселесі мейлінше өткір қойылып, әртүрлі бағыттағы зерттеушілердің ой-толғағына азық болып отыр [51-56].

Оның үстіне, дүниежүзілік соғыстардан өтіп, тоталитарлық идеологияның ықпалына ұшыраған қазіргі ойлауда тарих мән мен мағынаның соңғы панасына айналды деуге де болады. Сондықтан болмыстың мәнін пайымдау қажет болса, онда тарих ретіндегі

болмыс туралы ой толғап, сөз қозғауға болады. Бүкіл болмысты пайымдау сияқты адам болмысының уақыттық формаларын зерттеу де философиялық ойдың пайда болған кезінен бастау алады. Алайда философиялық ойдың даму барысының өзі, ол өзінің қалыптасу кезеңдерінен өткендіктен, яғни өз тарихы болғандықтан, бізді уақыт пен болмыс арақатынасының нақты формасында, демек өз уақытымыз тұрғысынан пайымдауға үндейді, өйткені өзекті ойдың өз негізі болады. Бұл негізді болмыс пен сананың негізгі анықтамасы түріндегі тарих құрайды. Мұндай метафизикалық ахуал тарих пен тарихи сананың оппозициясынан туындайды.

Кезінде Аристотель философияның негізгі мәселесі барлық мәннің болмысын түсіндіруде деп пайымдады, Гегель оны ойлау мен болмыстың қатынасы деп қарастырды, ал қазіргі философиялық ахуалда «тарихтың метафизикасы (немесе метатарих) тек ерекше тарихи нақтылықтың ғана емес, кез келген мән мен болмыстың әмбебап жалпыфилософиялық метафизикалық негізі мәртебесінен қаншалықты үміттен алады?», – деген сұрақты алға тартады [57, 90].

«Тарих ретіндегі болмыс» ұғымы болмыстың уақыттық сипатын айқындайды, болмысты уақыт ретінде пайымдауға мүмкіндік береді. Бірақ нақты уақыт ХХ ғасыр философиясы үшін басты нәрсе болғандықтан, қазіргі заманғы авторлардың пайымдауынша, «тарихқұмарлық» («историоцентризм») философияның айрықша типі ретінде қарастырылып, «оның негізін қоғамдық-тарихи шынайылық құрайды, ал табиғат пен оны адамның тануы осы шынайылықтың «шегі» және ерекше нақтылануы кейпінде көрінеді» [57, 91 б.]. Постклассикалық ой бұрынғы «сана ретіндегі болмыс» түсінігіндегі метафизикалық ұстанымнан бас тартқан және жоғарыда аталған «тарих ретіндегі болмыс» парадигмасын анағұрлым толық білдіреді. Орыс зерттеушісі С.И. Дудниктің пікірінше, «қомақты тарихи-философиялық үдерістің жүгін арқалаған бұл екі іргелі ұстанымның (сана ретіндегі болмыс пен тарих ретіндегі болмыстың) алмасуы, әдетте субъект пен объекті қарама-қарсы қоятын ойлаудың жаңаеуропалық дағдысын түбегейлі игерді деп жарияланғанымен, дәстүрлердің арасында толық алшақтық бола қойған жоқ» [58, 147 б.]. Сондықтан мәселені объективті және субъективті (қазіргі тілмен айтқанда, тарихи шынайылық және тарихи сана) деп бұрынғы дәстүрлі жіктелісі бойынша қарастырғанның да еш оғаштығы жоқ.

Тарих пен тарихи санаға философиялық рефлексия жасағанда, аталған метафизикалық ұстанымның өзінің де тарихқа айналып үлгеретінін ұмытпау қажет, өйткені онсыз ол туралы ойлау да, айту да мүмкін болмас еді. Болған туралы ғана пайымдауға болатыны айдан анық емес пе?!

Адамдардың уақытқа деген субъективті қатынасы тұрғысынан алғанда, мәдениет тарихындағы бұл қатынас пен оны пайымдау тарихи құбылмалы болғандықтан уақыт мәселесі философиялық және тарихи-мәдени мәселе ретінде көрініс табады. Осыған орай философиялық ойдың тарихындағы уақыттың статикалық (қозғалыссыз) және динамикалық (қозғалысты), субстанционалды және реляционалды тұжырымдамаларын атап көрсетуге болады.

Уақыттың статикалық тұжырымдамасын алғаш рет антикалық философиядағы «Элей мектебінің» өкілдері ұсынды деп есептеледі. Элейліктердің пікірінше, өткен шақтың, осы шақтың және болашақтың барлық сәттері қашанда болған және бола береді де. Егер бір сәт өтіп кетсе, ол енді қайтып келмейді, барлық сәттер жіптің сабағындай бірінің артынан бірі жүреді деген пікір тек алдамшы сағым ғана. Элейден шыққан ойшылдардың (Ксенофан, Зенон және Парменид) жаңашылдығы былайша сипатталады: осыған дейін үстем болып келген натурфилософия мен космологияны онтологияға (болмыс теориясына) өзгерту, өзіндік философиялық категорияларды ойлап табу («болмыс», бейболмыс», «ойлау»), диалектикалық тәсілді енгізу мен пайдалану арқылы (Зенонның атақты апорийлері) философияда дәлелдеудің қажеттілігі мен оның тәсілдерін қолдануды (абсурдқа әкелу ұстыны) мойындау. Парменид болмыс мәселесін философиядағы ең басты мәселе ретінде негіздеп қана қоймай, уақыттың статикалық пікірін де орнықтыруға ықпал етті.

Алайда, элейліктердің пікіріне сай, егер оқиғалар өздерінің мәңгі орынында орныққан болса, біз тек оларды қиып өтетін болсақ, онда уақыт туралы иллюзия қайдан келіп шығады деген сұрақ туындайды. Уақыттың статикалық тұжырымынан философияда қалыптасу, даму барысындағы өзгеріс деп аталатын ұғымдарды таба алмаймыз. Гегель өзінің «Философиялық ғылымдар энциклопедиясында» уақыттың өзін дамумен, қалыптасумен байланыстырады: «... Барлық нәрсе уақытта пайда болып, өте шықпайды, керісінше уақыттың өзі осы қалыптасу, пайда болу және өту... өз туындыларын тудыратын және жоятын Кронос». Мұны жиырмасыншы ғасырдың философиясы да бекіте түседі. Мысалы, «уақыт дегеніміз не деген сұраққа жауап беру, өзгеру дегеніміз не деген сұраққа жауап берумен бірдей. Өзгеріс, қалай болғанда да, уақыттың тамырын немесе мәнін құрайды» [51, 401 б.], – деп жазады С. Аскольдов.

Біздің қазіргі тарихи санамызда уақыттың динамикалық тұжырымы берік орын алған. Біздің қай-қайсымыз болсақ та өткен шақ өтіп кетті (ол соның негізінде пайда болған осы шақтың бойында жасырын тұрса да), ал болашақ әлі келген жоқ (ол белгілі деңгейде осы шақта белгіленіп қойса да) деп есептейміз.

Уақыттың статикалық және динамикалық үлгілері философиялық ойдың тарихында көптеген ғасырлар бойы қатар өмір сүргенін

айту керек. Кезінде Платон статикалық уақыт жалғыз шынайы «идеялар әлемінде» болады да, ал динамикалық уақыт «барлығы да пайда болып, сосын жойылатын, бірақ ешқашанда шынайы өмір сүрмейтін «заттар әлемінде» үстемдік етеді», деп ұйғарып, бұл екі тұжырымды біріктірген еді. Ортағасырлық діни ғұламалар да жоғарғы болмысқа статикалық үлгінің қасиеттерін берсе, пәни дүниеге қатысты динамикалық тұжырымдаманы қолданды.

Статикалық тұжырымдаманың да, динамикалық тұжырымдаманың да шешілмеген мәселелері бар, бірақ олардың әрқайсысының мықты дәлелдері де бар. Кейбір қазіргі философтар бұл екі үлгінің одан ары дамытылуы олардың синтезіне әкелуі мүмкін деп пайымдайды.

Уақыттың субстанционалды және реляционалды тұжырымдамалары уақыттың табиғатына, уақыт және материя категорияларының қатынасынан туындайды. Субстанционалды бағыттың көрнекті өкіліне Исаак Ньютонды жатқызуға болады. Ағылшын физигі өзінің «Натуралды философияның математикалық бастаулары» атты еңбегінде уақыт пен кеңістіктен және осыларға қатысты қозғалыста болатын материалдық нүктелерден (атомдардан, барлық материалдық денелер осылардан түзіледі) тұратын әлемді кескіндейді. Уақыт пен кеңістік бұл жерде құбылыстар орын алып жататын орасан зор «сахна» кейпінде көрінеді. Құбылыстар жойылып кетсе де, бұл сахна сақталып қалады, демек кеңістік пен уақыт материяға бағынбайтын дербес мәндерді – субстанцияларды (бұл тұжырымдаманың атауы да осыдан шығып отыр) білдіреді.

Ерекше мән ретіндегі ньютондық көзқарасқа неміс ойшылы Лейбництің пікірі қайшы келеді. Оның пікіріне сәйкес, уақыт жекелеген дербес мән емес, туынды мән, ол нақты әлемнің үдерістері мен нысандары арасындағы ерекше қатынастардан туындайды. Бұл тұжырымдаманың атауы латынның «relativus» – шартты деген сөзінен шыққан. Бір ескертетіні, осы екі бағыттағы алшақ пікірлер көне антикалық заманның өзінде-ақ айтылған еді: мысалы, Демокрит (атомизмнің негізін қалаушылардың бірі) уақытты ерекше мән ретінде қарастырса, Аристотель реляционалдық көзқараста болды.

Уақыттың осы жоғарыдағы аталған тұжырымдамаларының бір бірінен алшақтығы үлкен, алайда бір ғана нақты уақытты бейнелейтін бұл төрт үлгінің бір де бірін философия ғасырлар бойы толығымен теріске шығарған емес.

Философиялық көзқарастардың алшақтықтары уақыттың қасиеттерін, яғни оның объективтілігі мен субъективтілігін, бір бағыттылығы мен қайтымсыздығын, абсолюттілігі мен салыстырмалылығын, үздіксіздігі мен дискреттілігін, аяқталмайтындығы мен шексіздігін талдаудан да аңғарылады.

Аталмыш мәселе төңірегінде ой қозғаған кез келген философ уақыт пен кеңістік болмыстың сипаттамалары болып табыла ма, яғни олардың объективті сипаты бар ма, әлде олар біздің санамыздың ерекшеліктерінен туындап, табиғатында субъективті сипатта бола ма деген сұраққа міндетті түрде тап келеді. Осыған орай, белгілі бір шарттылықтарды ұстана отырып, бұл категориялардың материалистік және идеалистік мазмұны туралы айтуға болады.

Материалистік тәсіл өзінің айқын формасында кеңістік пен уақытты санадан тыс, объективті өмір сүреді деп есептейді. Бұл ұстаным И. Ньютон және А. Эйнштейн сияқты жаратылыстанудың көрнекті өкілдерінің көзқарастарына сүйенеді, марксистік философияда анағұрлым толық қолданылады.

Материалистік көзқарасқа қарағанда, идеалистік тәсіл кеңістік пен уақыттың объективті табиғатын теріске шығарады және сананың әртүрлі формаларына тәуелділігін мойындайды. Мысалы, Д. Юм (сондай-ақ Беркли, Мах сынды субъективтік идеализм өкілдерінің барлығы) үшін уақыт тек қабылдауда ғана өмір сүреді, Кант үшін де уақыт пен кеңістік субъективті, бірақ априорлы, яғни адамға сезімдік пайымдау формасының тәжірибесіне дейін берілген деп есептейді. Уақыт мәселесінің объективті идеализм тұрғысынан шешілуінің үлгісін ортағасырлық философия көрсетеді. Онда тек Құдай ғана уақыт пен кеңістіктен тыс пайымдалады, ал аталмыш категориялар Оның жаратқан материясының қасиеті болып табылады, сондықтан да олар өздерінің бастауына – қасиетті жаратылысына ие.

Қазіргі философия мен психология объективті уақыттан өзге перцептуалды және концептуалды уақыттарды бөліп көрсетеді. Перцептуалды уақыт дегенде субъекттің сезімдік қабылдауында нақты уақыттың бейнеленуін айтады. Ал концептуалды уақыт болса – бұл нақты уақыттың бейнеленуін білдіретін біздің білімдеріміз, түсініктеріміз. С. Аскольдов уақытты онтологиялық («болмыстың құбылмалылығы»), физикалық («ұсақталған» және «өлшенген уақыт») және психологиялық (өзінің даралығы мен субъективтілігі бар және сондықтан салыстырмалы) деп бөліп қарастырады.

Уақыттың объективтілігін (немесе жалпы уақыттың өмір сүруін) теріске шығарған ойшылдар философия тарихында көптеп кездеседі. И. Канттың уақытты феноменалдық салаға жатқызғанын жоғарыда айттық. Ал француз философы А. Бергсон «ішкі уақытты» немесе «созылуды» алғаш рет ашты десе де болады. «Шығармашылық эволюция», «Созылу және бір мезгілділік» атты жұмыстарында ол уақыттың ғылымдағы түсінігіне қарсы шығады. Ол ғылымдағы уақытты спациалданған (латынша *spatium* – «кеңістік»), «уақытқа өңін айналдырған кеңістік» деп атап, оған өзінің «шынайы уақытын» қарсы қояды. Ол уақыттың мәнін құрайтын созылыңқылықпен бай-

ланыстырылады. Бұл жердегі таза созылыңқылық немесе ұзақтық адамның ішкі уақытының үздіксіздігін білдіреді. Субъект уақыттың жалғыз тасымалдаушысы ретінде көрінеді, ал сыртқы әлемнің уақыты «бізді қоршаған материалдық әлемнің осы ішкі ұзақтыққа қатыстылығын біздің сезінуімізді» қалыптастырады.

Уақыттың феноменологиялық философияда өзіндік түсінігі бар, Э. Гуссерль «уақыт – сана» арақатынастарынан шыға отырып, «таным ағымының имманентті уақытын» қарастырады, объективті уақытты мүлдем теріске шығарады. Ішкі уақытта секундтар та, мыңжылдықтар да жоқ. Уақыттың феноменологиялық мәліметтері толғаныстар түрінде болады.

Гуссерль үшін объективті уақыттан сананың уақытшалығына (өткіншілігіне) бұрылыс сана ағымының өзін игеруге мүмкіндік берсе, М.Хайдеггер үшін бұл объективті уақыттан экзистенциалдық уақытқа бет бұруды білдіреді. Неміс ойшылы уақыт феноменінің математикалық немесе натуралистік жорамалдарынан мүлдем бөлек қарастырады, уақытты адам тағдырының мәселесі деп есептейді. «Әрбір нәрсенің өз уақыты бар», деп жазады М. Хайдеггер. Ал бұл кез келген мән өзіне берілген белгілі уақытта ғана болып, өзіне бұйырған уақытта келіп кететінін білдіреді. Жекелеген адам да дәл осы сияқты өмірге келеді де, бейболмысқа енеді. Демек, адамның болуы тарихи. «Болу адамды үнемі мазалайтын нәрсе, оған тапсырылған мерзім» [22, 114 б.]. Бұл түйінге М. Хайдеггер көне грек философы Анаксимандрдың мына атақты тезисін талқылау арқылы келеді: «Нәрселер өз тегін қайдан алса, қажеттілікке орай сонда барып сіңуі керек: өйткені олар уақыттың тәртібіне сай, өздерінің көрсеткен әділетсіздіктері үшін айыпталып, құн төлеулері тиіс». Бұл пікір уақыттың мәңгі айналмалылығы туралы идеяны, сондай-ақ уақыттың діни жорамалын еске түсіреді. Қазақ және басқа да халықтардағы «әр нәрсенің өз мезгілі бар» деген мәтелі, адам өлген кезде «қайтыс болды» (қайтарылу) дейтіні де осыған меңзейді. Бұл циклдік уақыт туралы төменде кеңірек сөз болады.

Егер экзистенциалистер таза мөлшерлік сипаттағы кәдуілгі физикалық уақыттан адамның тағдыры ретінде көрініс табатын сапалық сипаттағы қайталанбас уақытты бөліп қарастыратын болса, бұл ой О. Шпенглердің көзқарасына да жақын. Оның «Еуропаның ақыры» еңбегінде уақыт мейлінше тұлғаландырылады. Тағдыр (адамның да, адамзаттың да) мен уақыт ұғымдары бірін бірі алмастыра алатын түсініктерге айналады. Осылайша тарих уақыттың жүзеге асу аймағына айналады. Әрбір мәдениеттің өз тағдыры, өз мифі, өз уақыты бар болып шығады.

Философияда уақыттың қайтымдылығы мен қайтымсыздығы (бірбағыттылығы) бөлек қарастырылады, бұлардың біріншісін мифологиялық және екіншісін тарихи деп те атайды. Біздің әдет-

тегі қабылдауымызға сәйкес, уақыт қашанда өткеннен осы шақ арқылы болашаққа қарай ағады, оның инверсиясы (қайтымдығы) мүмкін емес. Бұрын болған оқиғалар өткенде мәңгі қалады, басқаша айтқанда «бір ағысқа екінші қайта түсу мүмкін емес» Гераклит). Ал мифологиялық қабылдау бойынша, уақыттың жүрісі циклді қайталанбалы. Физиктер уақыттың қайтымсыздығын біздің Галактикамыздағы кеңею секілді ғаламдық үдерістерден шығаруға бейім тұрады. Уақыттың қайтымсыздығын уақыттың термодинамикалық және электромагниттік «жебелерімен» де түсіндіруге ұмтылыс бар. Алайда бұлар уақыттың қайтымсыздығының себебінен гөрі салдарына көбірек ұқсайды. Уақыттың табиғаты мен қасиеттеріне теориялық түсіндірме беруге тырысу үнемі осындай қиындықтарға тап келіп отырады.

Салыстырмалылық теориясын дамытып, күшті, әлсіз, электромагниттік және гравитациялық өзара әсерлерді бір тұтастықта қарастыратын қазіргі жаратылыстанулық ғылыми тұжырымдамалар кеңістіктің үшөлшемділігін және уақыттың бірөлшемділігін (өткеннен болашаққа бірбағыттылығын) материалдық денелер болмысының мүмкін болар бір жағдайы ретінде ғана түсіндіреді. Біздің Метагалактикамен қатар, басқа әлемдердің де болу мүмкіндігін ескере отырып, кеңістік пен уақыттың ықтимал көпөлшемділігін алға тартады. Кеңістік пен уақыттың мүлдем өзге құрылымы, басқа көлемі мен формалары болуы мүмкін. Сондай-ақ биологиялық уақыттың да физикалық уақыттағыдай бірбағыттылыққа теңгеріле бермейтіні көп айтылып жүр.

Уақыттың салыстырмалылығы мен абсолюттігіне келер болсақ, уақыт кеңістік сияқты салыстырмалы, өйткені табиғаты әртүрлі объектілерге өзіндік кеңістіктік-уақыттық өзгешеліктер тән. Мұндай өзгешеліктер элементарлық бөлшектері корпускулдық-толқындық табиғатқа және басқа да өзіндік қасиеттерге ие микроәлемде де, «биологиялық сағаттарды», ағзаның өмірлік ырғақтарын айыруға тура келетін жанды материя саласында да кездеседі. Мысалы, қызуы көтерілген сырқат үшін уақыт жай өтіп жатқандай көрінеді, өйткені оның ағзасында метаболиялық үдерістер үдей түседі. Керісінше, көрі-құртаң адамдарда бұл үдерістер баяулайды да, уақыт тез өтіп жатқандай болады. Баяу және тез уақытты француздың экзистенциалисті Альбер Камю да аңғарады: «Өзін баққан кезде уақыт жай жүреді. Ол өзін аңдығанды сезеді. Бірақ ол біздің абыржыған осалдығымызды пайдаланады. Тіпті екі уақыттың болуы да мүмкін: біздің бақылайтын және бізді өзгертетін (біз байқаймын)». Әрине, бұл уақыттың жоғарыда аталған өмірмәндік (экзистенциалдық) мағынасын айқындайды. Ал, жалпы алғанда уақыттың салыстырмалылық қасиеті планетамыздағы уақыттың жалпы эталоны болып табылатын әмбебап уақытты пайдалану қажеттілігін алға тартатындай көрінеді.

Уақыт пен кеңістіктің үзіктілігі материалдық объектілердің өмірінің салыстырмалы дискреттілігімен, яғни денелер дифференциациясының орын алуымен түсіндіріледі. Сонымен қатар, уақыт пен кеңістікте жүзеге асатын қозғалыс үздіксіз болып табылады: ол дискретті сәттердің жиынтығына теңгерілмейді, ешқандай үзілісі жоқ байланыстылыққа ие болып саналады. Осыдан жарты мың жылдай бұрын итальяндық ойшыл және суретші Леонардо да Винчи осы мәселеге көңіл аударып, уақыттың үздіксіз және үздікті шамаларға қатысты екенін көрсетіп берді. Оның айтуынша, нүкте уақыттағы бір мезетке, ал кез келген уақыт аралығы сызыққа теңгерілуі керек. Және де ол нүктелердің әрбір сызықты екі жағынан түйіндейтіні сияқты, бұл мезеттер де уақыттың әрбір кесіндісін тұйықтайтынын ескертеді. Егер сызық шексіздікке дейін бөлінер болса, дәл сол сияқты уақыт та шексіз кесінділер санына бөліне алады.

Уақыттың үздіксіздігі мен үздіктілігі мәселесімен уақыт пен кеңістікте қозғалатын материяның шексіздігі туралы мәселе де тығыз байланысты. Қоршаған әлем қашанда болған және шексіздікпен ғана емес, таусылмайтындығымен де сипатталады. Алайда уақыттың таусылмайтыны мен таусылатыны өзара ажырамас байланыста, өйткені бақылық пәниліксіз жүзеге аспайды. Уақыттың бұл екі қасиеті – бір болмыстың әрқилы деңгейлері.

Уақыт философиясындағы келесі бір мәселе уақыттың модустарымен байланысты болып келеді. Уақыт өткен шаққа, осы шаққа және болашаққа бөлінеді, өткен шақ өтіп кетсе, болашақ әлі келген жоқ. Өткен шақ өтіп кеткенімен, онда болған нақты нәрселер тарихи санамызда жаңғырып, осы шаққа еніп кетеді. Біздің өміріміздің барлық өткен тарихы, адамзаттың барлық өткен тарихы біздің қазіргімізде өмір сүреді. Осы шақтың сәтінде «өткен шақтың да, болашақтың да әсерінен» азат бола алмаймыз (Н. Бердяев), өткенге сағына қарасақ, келешекке үрке қараймыз.

Уақыттың үш модусына (өткен шаққа, осы шаққа және болашаққа) сананың үш жағдайы сәйкес келеді: жады (немесе еске түсіру), пайымдау және күту (немесе шығармашылық). Адамның өткенге немесе келешекке бүйрегін бұруын пассаизм және футуризм сынды белгілі бір дүниетанымдық типтерден аңғаруға болады. Жады уақыттың тарихи сабақтастық байланысын сақтай отырып, танымдық қабылдауға гармония енгізсе, осы шақ пен болашақ дисгармониялық ұғымдар болып табылады. Осындайда «орыс адамы еске алғанды ұнатады, бірақ осы өмірді жақсы көрмейді» деген А.П. Чеховтың сентенциясы еске түседі. Өткен «алтын заманға» деген ностальгиялық сағыныш сарынының қазақ халқында да кездесетінін айту керек.

Уақыттың философиясына жасаған бұл талдауды уақыт пен мәңгілік арақатынасымен түйіндейік. Уақыт пен мәңгілік бір-

біріне қарама-қарсы, олардың арасында ешқандай байланыс жоқ, уақыт мәңгілікті теріске шығару деген пікір бар. Алайда керісінше, уақытты мәңгілікпен байланыстырып, соның құрамына енгізетін көзқарастар да бар. Материалистік ұстаным тұрғысынан алғанда, мәңгілік – бұл әлемнің материалдық тұтастығымен, материя мен оның атрибуттарының жаратылмайтындығымен және жойылмайтындығымен сипатталатын материалдық әлемнің өмір сүру уақытының шексіздігі. Мәңгілік тұтастай алғандағы ғана материяға тән, ал әрбір нақты материалдық жүйенің басы мен аяғы болып, ол өткінші сипатта болады. Бұған қарама қарсы теология мен идеализм мәңгілікті құдайдың немесе абсолюттік рухтың атрибуты деп санайды.

Мәңгілік пен мезет – бұлар болмыстың уақыттық сипаттамалары. Бұлар бір бірінен алшақ полюстер, олардың бірлігі уақытты құрайды. Адамның діни астардағы рухани ой-толғамында уақыт пен мәңгіліктің мән-мағынасы пәни өмірдің өткінші, жалғандығымен, бақи өмірдің абсолюттілігімен, шынайылығымен көзге түседі.

Уақыт туралы көзқарастардың тарихи санаға әсерін қарастырығанда біздің алдымен уақыттың философиясын қарастыруымыз кездейсоқ емес. Уақытты танудағы осындай әр алуан көзқарастар уақыт пен заман ұғымдарының тылсым табиғатының құпиясын тереңдете түседі.

Уақыт әлемнің үлгісін қалыптастыруда ерекше орын алады, осы үлгінің кеңістік, себеп, өзгеріс және т.б. компоненттерімен қатар қандай да бір мәдениеттің ерекшелігін де сипаттайды. Осы компонент-категориялар арқылы адамдар әлемді қабылдайды, пайымдайды және оның бейнесін түзеді. Уақытты пайымдаудағы бірқатар трансформациялар арқылы, оның тарихи санадағы құбылыстары арқылы оның қазіргі түсінігі пайда болады. Уақыт өзгереді және сонымен бірге біздің уақыт туралы көзқарастарымыз да өзгерістерге ұшырап отырады. Уақыт пен заман философиясы қазақ халқының дәстүрлі дүниетанымында да қомақты орын алады. «Елу жылда – ел жаңа, жүз жылда – қазан», – дейді дана халқымыз. Уақыттың емдейтінін, барлығына уақыттың сыншы екендігін де, әр нәрсенің өз уақыты болатынын да айтады. Адамның жас мөлшері мен мүшелге байланысты түсініктері, уақыт мезгілдеріне қатысты ұғымдары өз алдына бір төбе. Бұл тарихтың уақыт категориясына қаншалықты мән берілгендігін көрсетеді. Мұның астарынан уақыттың табиғи-биологиялық, физикалық-натуралистік, философиялық-экзистенциалдық, әлеуметтік-мәдени және т.б. қырларын аңғаруға болады.

Әлеуметтік құрылымдардағы кеңістіктік-уақыттық қатынастар өзінің күрделі кескінімен ерекшеленеді. Әлеуметтік, тарихи-мәдени уақыттың ерекшелігін талдағанда уақыт пен кеңістік дамудың имманентті формалары ретінде көрініс табады. Сонымен бір

мезгілде, нақтылық болмысының тәсілі ретіндегі дамуды ұғыну тарихи тұрғыда кеңістік пен уақыт табиғатын түсінумен тығыз байланыста қалыптасты. Ал уақыт пен кеңістікті ұғынудың, өз кезегінде, терең мәдени-тарихи детерминацияға ие екендігін ескеру қажет. Бұл ежелгі дүние мен ортағасырлардағы, жаңа заман мен қазіргі замандағы уақыттың мәні туралы түсініктердің, әртүрлі мифологиялық, діни және философиялық жүйелердегі уақыттың түсіндірілуімен байланысты ғұрыптар мен рәміздердің, көзқарастардың тарихи сана қалыптасуына әсерін талдағанда аңғарыла түседі.

Көне замандағы әлеуметтіліктің архаикалық типінде дүниетанымының мифологиялық формасы басым болды. Миф нақты болмысты игерудің ең ежелгі формасы болып табылады және оның мазмұны әмбебап тақырыптарды қамти отырып, рәміздік тілде сипатталатындықтан оның түйіндері әдетте кең әрі көпқырлы болып келеді. Соңғы жүзжылдықта ғылыми әлемдегі мифология мен фольклорға деген қызығушылық және жинақталған этнографиялық материалдар мен ғылыми философиялық-мәдениеттанулық еңбектер [59-61] дүниетанымының осы формасын терең талқылауға мүмкіндік береді. Әсіресе уақыттың мифологиялық және тарихи қабылдануына қатысты М. Элиаденің еңбектері біздің зерттеуіміз үшін аса құнды.

Мифті «қасиетті тарих» деп анықтауға болар еді. Мифте әуел бастапқы уақытта орын алған оқиғалар сөз болады және ол тұтастай немесе жекелей алғандағы дүниенің жаратылуымен байланысты болып келеді. Жарату актіне міндетті түрде табиғаттан тыс тылсым күштер қатысады, соның нәтижесінде алғашқы қауымдық адам үшін миф – жалғыз шынайы нақтылық. Оның үстіне миф адами әрекеттің маңызды түрлері мен ғұрыптарының үлгісі мен прототипі болып, адамзаттың бүкіл тарихы бойында әлеуметтік функцияны атқарып келді. Мифологиялық ойлау көне заманның (әсіресе антикалық дәуірдің) философиялық тұжырымдамаларында, ортағасырлардың діни дүниетанымында, кез келген милленаристік қозғалыстарда басым болды және бұл қазіргі заманның өнері мен философиясында қайта жаңғырып отыр. Мифологиялық құрылымдар мен бейнелер қазіргі бұқаралық ақпарат құралдарының өнімдеріндегі жаңа фольклорлық кейіпкерлерден көрінеді және қазіргі заманғы супермен мифологиялық персонажға тән белгілерге ие.

Адамзат тарихының байырғы кезеңінде субъект өздеріне табиғатты жалаң объект ретінде қарсы қоя қойған жоқ. Бұл кезеңдегі қоғамдық қатынастар жеке тәуелділіктегі қатынастар болды, ал материалдық өндірістегі әрекет қазіргіден анағұрлым тұрпайы әрі натуралды болды. Қазақстандық зерттеуші А.А. Хамидовтың пікірінше, «алғашқы қауымдық адамның санасында кеңістік пен

уақыттың нақты атрибуттарының бейнелері мифологиялық-сакралды атрибуттармен біте қайнасып кетті. Бұл жердегі уақыт пен кеңістік антропо- және социо-морфты. Олар біртекті емес, сондықтан да сезімдік-құндылықтық тұрғыдан алғанда анизотропты. Кеңістіктің архаикалық категориясы үшін ең маңызды сипаттамалар Кіндік пен Жол болып табылады. Кеңістіктің Кіндігі оның сакралдылығының (қасиеттілігінің, Б.С.) барынша шоғырланған тұсы болып табылады; қасиетті орталықтың радиусы бойынша жан-жағында профандық (кәдуілгі) периферия шоғырланған. Ғарышқа тиесілі кеңістіктің арғы жағында Хаосқа тиесілі бейкеңістік орналасқан. Архаикалық адамның өмірқамының нақты жағдайлары осы ұғымдарда бейнеленді» [62, 510 б.].

Кеңістіктің табиғатын осылайша түсіну уақыттың да архаикалық түсінігіне әсер етпей қоймады. Танымал американо-француз-румын ғалымы Мирча Элиаденің тұжырымдамасына сәйкес, «сакралды мифологиялық уақыт бар, онда құдайлар әрекет етіп, мифтер жүзеге асатын космогония жаратылады. Және осы сакралдылыққа сәйкес, бірақ онымен салыстырғанда «әлсіздеу» профандық уақыт та бар. Мифтің баяны – иерофаниямен (құдайдың көрінуімен) теңгеруге болатын «қасиеттіліктің» шабыты. Профандық уақыт тарихи. Мифологиялық уақыт тек ұжымдық жадыда, дәлірек айтқанда ұжымдық бейсаналылықта сақталса, ал профандық уақыт бірбағытты, қайтымсыз және индивидуалды (дара, Б.С.) санада орын тебеді» [61, 12 б.].

Осы тұста М. Элиаденің еңбектерінде жиі кездесетін «мифологиялық ойлау», «ұжымдық бейсаналық» ұғымдарының тарихи санамен арақатынасын ашудың реті келіп тұр. Бұл идеяларды М. Элиаде Эмиль Дюркгеймнің әлеуметтанулық мектебінен және Карл Густав Юнгтің тұжырымдамасынан алған. Дюркгеймнің француздық мектебінің өкілі Л. Леви-Брюль «мифологиялық ойлау» түсінігін анықтап, оны ғылыми айналымға кеңінен енгізсе, ал Юнг өзінің психоаналитикалық еңбектерінде «ұжымдық бейсаналық» немесе архетип ұғымын молынан қолданды. Алайда Леви-Брюль мифологиялық ойлауды «прелогикалық» ойлаумен біріктіретін болса, Элиаде олай істемейді. Прелогикалық ойлау тұжырымдамасы архаикалық адам мен қазіргі адам логикаларының арасындағы айқын шекараның болуынан туындайды. Біріншісінің ойлауы таза ассоциативті болса, екіншісіне силлогизмдер құрастыру тән деп есептеледі. Алайда тарихи сананың қалыптасуы Леви-Брюльдің тұжырымдамасынан түсіп қалса, ал Элиаде ойлаудың архаикалық және қазіргі типтерінің одан арғы диалектикасын антикалық дәуірден бүгінгі күнге дейінгі бүкіл еуропалық тарихтың өн бойына телиді.

Кейінірек француз структуралісі Клод Леви-Стросс өз зерттеулерінде «прелогикалық ойлау» ұғымынан түбегейлі бас

тартып, оған тарихи дамудың барлық кезеңдерінде адам ақыл-ойының бірлігі заңдылығын қарсы қойды. Ол «ұжымдық түсініктер» туралы ілімді одан ары дамытып, мифологиялық ойлаудың құрылымдарын айқындады. Дегенмен мифология саласындағы теориялық ізденістердегі басымдылық Элиадеге тиесілі деп есептеледі, бұл жерде оның «Мәңгі айналым туралы мифінің» Леви-Стростың «Құрылымдық антропологиясынан» оншақты жыл бұрын жазылғандығын да ескеру керек.

«Мәңгі айналым туралы миф», «Миф пен шынайылық», «Қасиеттілік пен кәдуілгілік» тәрізді еңбектерінде М. Элиаде мифологиялық уақыттың қайталанбалылығы мен кәдуілгі уақыттың бірбағыттылығы туралы қағиданы негіздейді. Зерттеушінің бұл жұмыстары алғашқы қауымдық адамдардың және «тарихи» деп аталып кеткен кейінгі адамдардың уақытты қабылдауы мәселесіне арналған. Осы жерде, «тарихи қоғамдар» терминінің батыстық әдебиетте Леви-Стростан кейін кең қолданылып кеткенін айта кету керек. Оның еңбектерінде алғашқы қауымдық (мифологиялық) қоғамдар өркениетті (тарихи) қоғамдарға қарсы қойылады, бұлардың біріншісі «салқын қоғамдар» деп аталса, екіншісі «қызу қоғамдар» деп аталады. Біріншісі бір ғана архаикалық құрылымдарды қайта жаңғырта берсе, екіншілері қимыл-қозғалысқа, прогреске бейім келеді деп саналады. Элиаде еңбектерінде бұл қоғамдардың арасындағы айырмашылық уақытты қабылдаудағы сананың мифологиялық және тарихи типтерін қарама қарсы қоюдан байқалады: циклдік (қайталанбалы) уақытқа немесе линиялық (бірбағытты) уақытқа мәдениеттің белгілі бір тарихи типі сәйкес келеді. Ғалымның пікірінше, тарихи адамның қалыптасуы Ыбырайым пайғамбардың үмбетіндегі иудей-христиан-ислам діни кешенінің орнығуымен жүзеге асады. Ортағасырлық халықтық өмірде циклдік уақыттың жұмақ бағына жабысып айрылмау үрдісі сақталып қалғанымен, сананың тарихи типі басымдылық танытып, адамдар тарихилықтың (историзмнің) жүгін арқалай бастады.

Дегенмен біз архаикалық дәуірдегі уақыт түсінігіне қайта оралайық. Жерге тән болмыстың аспанмен, ғарыштық саламен, сондай-ақ жер асты әлемімен тығыз байланыстылығы мифологиялық сананың айрықша ажырамас белгісі болып табылады. Бұл барлық халықтардың мифологиясында кездеседі, ежелгі грек аңыздары мен қазақтың киіз үй құрылысын еске алсақ та жеткілікті болар. Аспан, жер асты әлемі және оның ортасындағы жер беті әлемі туралы мифологиялық аңыздар өзінің бастауын Алғашқы Жаратылыстан алады. Бұл әпсаналарда бастапқы шашыраңқы Хаос бөлініп, тәртіпке келіп Ғарышқа айналады. Күн мен жылу орнығып, жер судан айрылып, сосын тірі жан пайда болады. Атақты Күлтегін ескерткішінен мына жазуды оқимыз: «Төбеде көк аспан, ал төменде қара жер жаратылғанда, олардың

ортасында адам баласы жаратылды». Аспан мен Жерді осы жер кіндігінен өсіп шығатын өзек Қасиетті Тау немесе Алып Бәйтерек байланыстырады. Осы алғашқы жаратылыста кеңістік тәртіпке келіп қана қоймай, уақытсыздықтан уақыттылыққа өту де жүзеге асады, алып бәйтеректегі «аты жоқ көкектің» шақыруымен уақыт ағысының ырғағы беріледі. Дүниеде өлшемнің пайда болуымен әртүрлі сападағы, әртүрлі мазмұндағы кеңістік пен уақыттың кесінділері де бекіді.

Дүниенің жаратылуы туралы мифологиялық білім байырғы қоғамның танымдық мұқтаждықтарын ғана қанағаттырумен шектеліп қалмады. Бұл қоғам өз тұсындағы әлемнің жағдайын, салдарды себеппен байланыстырғандай, дүниенің жаратылысымен заңды түрде байланыстырды [63, 6 б.]. Алғашқы жаратылыс дәуірі мен «қазіргі заманның» арасындағы мәдениеттің уақыттық шәкілінде бос кеңістік болса да, бұл қауымдастық өз заманындағы ахуалды мифтік жаратылыстың тікелей салдары және соның жалғасы деп есептеді. Осы шақ өткеннің жаңғыруы деп пайымдалды, және өткенге сүйену оның бүгінгі күніне сенімділік берді. Дәстүрлі мәдениеттерде прецеденттің рөлі мейлінше маңызды. Егер алғашқы жаратылыс дәуірі – бұл үздіксіз үдерістің бастапқы ахуалы ретіндегі бүгінгі күннің себебі болса, онда осы прецедентке жүгінудің терең мәні бар [64, 37 б.]. «Сол кезде және сол жерде» болғанды «осы сәтке және осында» проекциялау мифті ғұрыптандырудың ең басты мақсаты.

Сонымен хаостан пайда болған «өмірлік кеңістік» ғұрыптың арқасында «формаға», шынайылыққа ие болады және бұл шынайылық көбіне қасиетті (сакралды) сипатта болады, өйткені қасиеттілік абсолюттік мағынада тиімді әрекет етеді, жасампаздықпен нәрселерге ұзақ ғұмыр береді. «Кеңістікке, уақытқа, нәрселерге, адамдарға және т.б. қасиеттілік сипатын берудің сансыз әрекеті, – Элиаденің ойынша, – шынайылыққа деген ұмтылыстан, алғашқы қауымдық адамның *болуға* деген құмарлығынан хабар береді» [61, 38 б.].

Ғұрыптармен қамтамасыз етілген жалпы сакралдылық профандық уақытқа да өз ықпалын тигізді. Әлеуметтіліктің архаикалық типіндегі адам өз іс-әрекетінде табиғат (өзіне жақын географиялық орта мен жұлдызды аспан) пен оның табиғи ырғақтарына беріліп кететіні сонша, ол тек осы ырғақтар мен циклдік қайталануды өз санасына сіңіріп алады. Уақыт бұл жерде адам үшін айналмалы және қайталанбалы, сондай-ақ антропо-социо-морфты, яғни адам үшін әлеуметтік тұрғыда маңызды.

Адам шынайы нақтылықтан тек қайталануды көреді және соған бағдарланады. Күнді түн алмастырады, жылдың төрт мезгілі бірін бірі алмастырып, ақырында түпкі бастауына қайта оралады. Өз кезегінде, күннің өзі бірнеше циклдерге (таң, түс, кеш және

одан арыға ыдырайды) бөлінеді. Уақыттың циклдік сипатына бағдарланған адам өзінің төңірегінде тарих пен дамуды көрмейді. Ол, әрине, дамудың кейбір «жекелеген» айғақтарымен ұшырасуы мүмкін, бірақ оның өзін қайталанушылықтың анықтамаларымен түсіндіреді. Адам туылады, өмір сүреді және өледі, бұл айғақта да қайталанушылық бар.

Көшпелі қазақ және тағы басқа шығыс халықтары космогониялық тәжірибелердің арқасында он екі айдан тұратын жылдық циклді қалыптастырды, уақытты одан ары түсіну нәтижесінде он екі жылдық мүшел циклге келді. Ал таза көшпенділіктің өзінің де өзіндік уақыттық циклі болады. Бұл белгілі бір дала аймағы бойынша оның қозғалыс ырғағына, бір экожүйені тиімді пайдалануға байланысты. Бұл цикл әдетте үш жүз жылдықпен саналады. Ежелгі түркілер мен қазақтардың ата-бабалары өздерінің табиғатқа етене жақындығымен фенологиялық күнтізбені қолданды. Мұның өзі халық – адам – табиғат қатынасын мейлінше толық әрі лайықты көрсететін болмыс қисыны. «Этнос, – деп жазады Л.Н. Гумилев, – табиғат құбылысы, ол әлеуметтік институттар формасына ауысып отырады және әрбір жеке жағдайда – тіл, дәстүр, идеология, материалдық мәдениет және т.б. индикаторлар арқылы айқындалады... Халықтың әл-ауқат жағдайын анықтайтын, классификация үшін аса ыңғайлы индикаторлардың бірі этностық сананың (әрбір халықтың) уақыт категориясына қатыстылығы болып табылады» [65, 144 б.].

Дәстүрлі мәдениет уақыттың түзу желілік емес, циклдік өлшемін пайдаланды және оның негізіне кәдуілгі табиғи ырғақтар жатты. Мысалы, қазақтардың ай атауларын алайық: «наурыз» – жаңа күн дегенді білдіретін жыл басы, «көкек» – жыл басы, тіршіліктің оянып, құстардың оралу уақыты, «отамалы» – мал барынша тойынады, «тамыз» – жауын-шашынның азаюы, «қыркүйек» – малға күйектің түсуі (шағылысуы), «қазан» – шөптің таусылуы, «қаңтар» – күннің қысқарылуы, қаңтарылуы және т.б. Қазақтардағы қысқа уақыт өлшемдері де табиғат ырғағындағы шаруашылық әрекетін аңғартады. Минут, сағаттардың орнына «сүт пісірім», «бие сауым», «ет асым» және т.б. уақыт өлшемдері қолданылады.

Тарихи жазба деректер қалдырып кеткен көне өркениеттердің көпшілігі – мысырлық, месопотамдық, ирандық, грек, рим, Колумбқа дейінгі Америка өркениеттері – әрқайсысы өз бетінше тарихтың циклдік тұжырымдамасын дамытқан және тарихтың абсолюттік ақыры дегенді білмеді. Бұл тұжырымдама әсіресе Ежелгі Үнді елінде анағұрлым толық қалыптасқан; жанның көшуі туралы ілім дәл осы жерде ерекше кең тарады, осы күнге дейін өмір сүріп келген касталық құрылыстың пайда болып, өмір сүруінің бір себебі де осында және оның әлеуметтік салдарлары да баршаға аян.

Орасан зор уақыт кесінділерін алып жатқан ғарыштық циклдердің ырғағы өмір мен өлімге, сонымен бірге жақсылық пен жамандықтың мәңгі күресіне жолдама береді. Зұлымдық үстем болғанда әлемнің ғимараты құлайды да, ал рәмізі алтын жұмыртқа болып табылатын дүниенің қайта жаңғыруы жарық пен жақсылық белгісінде жүзеге асады. Екі жүз елуге жуық мета-физикалық және мистикалық поэмалардан тұратын үнділік Упанишадтар әлемнің осындай циклдік тұжырымдамасын береді. Мұндағы қайталанушылықтардың тізбегін жан алмасу үдерістері жүзеге асатын хаос пен қайта жаңғырулар цикліне құдайларды, адамдарды және жануарларды тартып алатын алып шығырмен салыстыруға болады. Бұл шеті-шегі жоқ шеңберден шығу үшін көптеген нәрселер мен мәндерден тысқа шығып, барлық мәннің тұтастығымен сіңісу керек. Ал мұның жолы («йога») әртүрлі мектептерде әрқилы белгіленеді: әрекет («карма»), білім («джнана») немесе ізгілік («бхакти»).

Таяу Шығыс пен Мысыр, Алдыңғы Азия мен Иран, грек-рим өркениеттері ұлы монотеистік діндерді дүниеге әкелген діни белдеу болып саналады. Мысырлықтардың үнділіктерден ерекшелігі жеке-леген адам өлгеннен кейін жер асты әлемінде өмірін жалғастыруы болып табылады. «Өлілер кітабы» осыдан хабар береді. Дүниені хаостан жаратқан көне гректердің космогониялық мифологиясы да жақсы мәлім. Ежелгі Қытай мен Римдегі, сондай-ақ афро-азиялық, еуразиялық көшпенділерде ата-баба рухына табыну кеңінен таралды. Бұл табынушылық жер бетіндегі мәңгі өмір сүруді білдіріп тұрғандай, әлдеқашан опат болған ата-бабалар ұрпақтарының жадында олардың өздерімен бірге қатар өмір сүре береді. Бұл «қоғам тек тірілерден ғана емес, тірілердің есінде қалған өлілерден де тұрады» деген Огюст Конттың сөздерін еске түсіреді.

Сонымен, бұл миф дегеніміз бағзы замандардан бері ұрпақтан ұрпаққа беріліп келе жатқан немесе Платондағыдай толығымен ойдан шығарылған аңыз-әпсаналар болып табылады екен. Бұл мифтер сол заман адамдарының рухани мұқтаждығын, зерделі жанның күнделікті өмірден туындайтын практикалық сұраныстарына ғана жауап беріп қоймай, трансценденттіктен де кетері емес болды.

Уақытты циклдік тұрғыда қабылдауға сәйкес, табиғи шынайылықта да, әлеуметтік шынайылықта да кез келген жаңа түзілімге орын болған жоқ, барлығы да мәңгі қайталанудан тұрды. Бұл «алғашқы қауымдық» онтологиялық тұжырымдаманы М. Элиаде былайша түсіндіреді: «нәрсе немесе іс-қимыл тек архетипке қандай мөлшерде дәл еліктегеніне және соны қайталағанына қарай шынайылыққа ие болады. Осылайша, қайталану немесе қатысу арқылы ғана шынайылыққа жетуге болады, еліктейтін үлгісі жоқтың бөрінің «мәні жоқ», басқаша айтқанда оларға шынайылық

жетіспейді. Адамдардың архетиптікке және парадигматикалыққа ұмтылатыны сондықтан» [61, 38 б.].

Элиаде тарихи оқиғалардың категорияларға, ал тарихи тұлғалардың архетипке айналатынын айта келе, ұжымдық жадыны тарихи емес деп есептейді. Өйткені фольклорлық шығармадағы немесе эпикалық поэзиядағы уақиғалар немесе қармандар жоғарыдағы архаикалық онтологияға сай, бір-екі ғасыр өте келе индивидуалдық қабылдауда емес, үлгі ретінде ойлаудың архаикалық тәсілімен ұжымдық жадыда орын тебеді. Ал «тарих» ретіндегі жеке-дара еске алуды Элиаде «тарихи сананың» немесе қазіргі адамның сана болмысына тән деп пайымдайды, «қайтымсыздық пен тарихтың жаңашылдығына деген қызығушылық адамзаттың таяуда ғана ойлап тапқаны, керісінше архаикалық адам тарихтың бойындағы жаңалық пен қайтымсыздықтан барынша қорғануға тырысты».

Ал шынайылықты дамушы ретінде түсіну үшін кеңістікті орталықсыздандырып, уақытты түзету керек. Уақытты түзеудің тарихи миссиясын, беделді зерттеушілердің пікірінше, бастапқыда иудазим, артынша христиан діні және соңынан ислам діні атқарды. Бұл әлемдік ұлы діндер «жоқтан бар жасаған Құдай туралы және ақырзаман туралы әлемнің тарихы туралы ілімді үйретті» [66, 20 б.]. Соның нәтижесінде циклдік аграрлық және мифологиялық уақыт бір сызыққа түзетіліп, бірбағыттылық қалыптасты. Бұл тарихи уақыт санада бірден қалыптаса қойған жоқ, бастапқыда элитарлық бағытта жүрсе, кейінірек бірнеше ғасырлар барысында ресми діни идеологияның орнығуы барысында тарихилықтың бекітілуіне әкелді.

Дегенмен бірбағытты тарихи уақыттың пайда болуын ирандық (оның ирандық екені екіталай, соңғы мәліметтер оның тұрандық екендігін дәлелдейді) ұлы реформатор Заратустрамен байланыстырар болсақ, онда линиялық тарихтың пайда болу датасы одан да ары ығыстырылар еді. Оның ілімінде ізгі рухани күш пен зұлым физикалық күштің мәңгі күресі, ақырында ізгілердің марапатталып, залымдардың жазаланатын соңғы Сот күні туралы идеялар тұңғыш рет айтылды. Алайда көптеген зерттеушілер зороастризм дінін монотеистік емес, дуалистік дін деп қарастырады.

Ыбырайымдық (Авраамдық) дәстүрдегі діндердің қасиетті кітаптарындағы (Тәурат, Зәбур, Інжіл және Құрандағы) айтылғандардың қазіргі ғылымда дәлелденуін, гуманитарлық ойдағы «тарихтың ақыры» туралы пікірлер мен жаратылыстанудағы «үлкен жарылыс» теориясын, жұлдыздардың, оның ішінде біздің Күннің өмір сүру мерзімдерін ғалымдардың есептеп шығаруын, біздің жербесікті адамның өзінің әрекетімен жою мүмкіндігін ескерер болсақ, осыдан үш мың жыл бұрын аян болған бұл ақиқатқа таңданбасқа шараңыз қалмайды.

Ыбырайым дінінде (ханиф дін, дұрыс дін деп те айтылады) бекітілген тарихтың бірбағытты тұжырымдамасының қайтымсыздығы адамзаттың іс-әрекетіне біртұтас өлшем береді: әлемдегі барлық нәрсе жаңа және іс-әрекет пен қылықтардың әрбір жағдай мен әрбір адам үшін жағымды және жағымсыз екендігінің түпкі мәнін ашып беретін ақырзаманға қарай бағытталады.

Ескеретін бір нәрсе, уақыттың циклдік тұжырымдамасы да, линиялық тұжырымдамасы да діннің қандай да бір формасымен үнемі сәйкестендіріле бермейді. Мысалы, циклдік тұжырымдамамен байланысты да (айталық платонизм), линиялық тұжырымдамамен де байланысты (Ыбырайымның үмбетіндегілер) монотеизмнің формалары кездеседі. Сондай-ақ циклдік ұстанымды қабылдаған көне стоиктер де, бүгінгі күні тарихтың ақырын мойындаған материалистік философия да атеистік бағдарды ұстанады.

Мирча Элиаде тарихты теофания ретінде қарастырады. Мифологиялық санадан тарихи санаға өту діни тәжірибемен келген сенімнің нақты тарихи ғұрыптық іс-әрекеті – Ыбырайым пайғамбардың өз ұлы Ысқақты Құдайға құрбан етуінен басталады. Осы прецеденттің арқасында Ыбырайым архетипті әрекетті қайталаудың дәстүрлі тұжырымдамасын бұзып, жаңа діни тәжірибе – бір құдайға деген сенімнің (тәухидтің) негізін қалайды. Алайда Элиаденің ойынша, бұл сенім бірден қалыптасқан жоқ, қалыптасу көптеген ғасырларды қамтыды, бастапқыда элитарлық, индивидуалдық қалыпта болды. Сондай-ақ иудейлік элитаның тарихты қабылдауы мен оның құндылығын мойындауы дәстүрлі архаикалық онтологияны толығымен күйрете алған жоқ. Дүниенің ақырғы қайта жаңғыруына деген messiандық сенімнің өзі анти-тарихи ұстанымды білдіреді. Уақыт пен тарихи оқиғалардың қайтымсыздығы уақыт ағымындағы тарихтың шектелуімен алмастырылады, әлемді қабылдаудың messiандық нұсқасында тарихқа төзе тұруға тура келеді, өйткені ол болашақтың бір сәтінде бәрін жоққа шығарып, циклді қайта жаңғыртатын эсхатологиялық қызметті атқарады.

Осылайша, адамзат тегінің тағдырларының қалыптасуына да, оның тарихи санасына да ықпал етіп келген және оны одан ары жалғастырып келе жатқан факторлардың арасындағы анағұрлым күштісі біз дін деп атаған әсер болып табылады. Діни фактор барлық элеуметтік институттардың негізінде жатыр және ол – адамдарды біріктіретін аса күшті импульс. Өте көптеген жағдайларда діни байланыстар нәсілдік, территориялық немесе тіпті отбасылық байланыстардан да мықты болып шығады. Бір құдайға табынатын, бір сенімді ұстанатын адамдардың бір-бірімен қатынасы бір отбасының мүшелерімен салыстырғанда, тіпті туған бауырларға қарағанда мығым әрі орнықты келеді. Діннің шығу тегін ашуға тырысу көп болды. Қазірге дейін өмір сүріп отырған көне діндер өзінің жаратылы-

стан тыс бастауын түйіндейді, өзінің шығу тегін адамның миымен емес, қандай да бір тыс тылсым дүниемен байланыстырады.

Әлемдік діндердің ықпалында болған ортағасырлық дүниетанымының бірбағытты уақыттың да дуалистік тұрғыда қосарлы болғанын айта кету керек: онда пенделік уақыт пен қасиетті уақыт айрықшаланды, мұның алдыңғысы екіншісіне бағынғанымен, толығымен жұтылып кеткен жоқ. Алайда бір желінің бойына түзуленген уақыттың екі ұшы да көрініп тұрды: оның бір ұшында Жаратушының дүние мен Адамды жаратуы тұрса, екінші ұшында Қиямет күні тұрды. Ақырет циклдік уақытты тұйықтап тұрғандай көрінгенімен, уақыттың бірбағыттылық мәнін жоймайды. Мұны милленаризм құбылысын мойындайтын эсхатологиялық уақыт деп те атайды.

Өрқилы түсініктер мен қозғалыстарды туғызған милленаризм (латынша millennium – мыңжылдық деп аударылады) өзінің бастауын Апокалипсистегі мына мәтіннен алады: «Мен қолында үлкен шынжыры бар және тұңғиықтың кілтін ұстаған Періштенің аспаннан түскенін көрдім. Ол ібіліс пен шайтанды бойына сіңірген алып жыланды тұңғиыққа лақтырып тастап, оны мың жылға қамап тастады және мың жылға дейін халықтарды азғырмас үшін оның үстіне таңба қойды; содан кейін ол аз уақытқа босанатын болады» (Откр., XX, 1 – 3).

Есепке тартылатын күннен бұрын болатын бұл мыңжылдықты ғасырлар бойы шіркеу әкейлері «аспан патшалығы» орнайды деп түсіндіріп келді, тек 1944 жылы ғана Рим Шіркеуі Ақырет күніне дейін Христос екінші рет тіріліп келеді дегенді ресми теріске шығарды. Алайда мормондар, «Иегов куәгерлері» сынды інжілдік бағыттағы кейбір діни қозғалыстар мен «New Age» («Жаңа дәуір») сынды зайырлы ілімдер мұны тікелей түсініп, насихаттап жүр.

Осылайша тарихилықтың (историзмнің), тарихи сананың қалыптасуына бірбағытты уақыт тұжырымдамасы өзінің үлкен ықпалын тигізді. Енді осы сананың тарихи болмысына әсер еткен тарихтың линиялық түсінігіндегі иудейлік, христиандық және мұсылмандық эсхатологиялық (грекше eschata – «соңғы нәрселер» дегенді білдіреді) көзқарастарды олардың тарихи дамуы барысында түсіндіріп көрейік.

Алдымен иудейлік дәстүрге келер болсақ, алғашқы қасиетті кітап – Тәурат шамамен біздің заманымызға дейінгі XIII ғасырда өмір сүрген Мұса пайғамбарға түскен. Алайда сыншы-ғалымдардың пікірінше, осыған дейін ауызша таратылып келген мәтіндер IX ғасырда қағазға жазылған. Дәуіт патшадан (X ғасыр) және Амос пен Исаяй (VIII ғасыр) пайғамбарлардан, сондай-ақ б.з.д. 586 жылғы апаттан бірнеше жыл бұрын Иерусалимнің құлауын болжаған Иезекилден бастап эсхатологиялық мазмұн айқындала түседі де, ол Даниил кітабында таза messiандық (көне еврей тіліндегі Mashiah –

машайық «әулиелендірілген» дегенді білдіреді, грек тіліне Христос деп аударылады, Көне яһуди өсиетінде патшалар, оның ішінде Дәуіт, сондай-ақ Ысырайыл осы есіммен аталады, ал Жаңа өсиетте Иисус еврейше Мессия, арабтарда Айса пайғамбар, грекше Христ деп аталады) сипатқа ие болады.

Даниил кітабы – вавилондық Навуходоносор (б.з.д. 605 – 562 жж.) заманынан бастап Антиох Эпифанның (б.з.д. 215 – 163 жж.) патшалығына дейін созылатын әрі әлемдік тарихты қамтитын баян, әрі Інжілге берілген раввиндердің түсіндірмесі болып табылатын алты рәміздік әңгімеден тұратын кітап. 1947 – 1956 жылдары Кумран үңгірлерінен табылған қолжазбалар (көне яһуди, арамей, грек тілдерінде жазылған інжілдік кітаптардың, көне яһуди әдебиетінің, апокрифтердің (Інжілге енбей канондалмаған шығармалардың), ессейлік (Христ заманында фарисейлер және саддукейлермен қатар өмір сүрген діни қозғалыс өкілдері) шығармалардан құралған 800 қолжазбаның бірнеше мыңдаған үзінділері табылған) сол замандағы эсхатологиялық сананы түсінуге көп септігін тигізді. Даниил кітабын раббиндер де, ессейлер де мойындады. Христиандық жазушы-евангелистер мен шіркеу әкейлері де бұл кітапқа көп сілтеме жасайды. Бұл кітаптың авторы барлық пайғамбарлардың айтып жүргеніндей, Құдайдың сүйген халқының (Бәни Ысырайыл) сынақтан өтуі мен болашақтағы құтқарылуын баяндап қана қоймай, осы халықты ортаға ала отырып, әлемдік тарихтың тізбекті кезеңдерінен қияли бейнелерден тұратын құрылым құрады, тарихи уақиғалардың шынайы түбірінен біртіндеп таза рухани, мистикалық шыңға өрлейді. Тарихтың ақырынан кейін тек Дәуіттің әулетінен шыққан деп қана есептелмей, «Адамзат баласы» деген атқа ие болатын Мессия келіп, өлілер қайта тіріліп, жаңа дәуір басталады. Осы уақыттан бастап «ақыр заман» деген сөз тіркесі кең қолданысқа түсіп, осы кітап иудейлік эсхатологияны жаңа кезеңге шығарып, одан ары христиандық эсхатологияны шабыттандырады.

Римдіктердің 70-жылы храмды қиратқанынан және 135 – 138 жж. иудейлер көтерілісін император Адриан басқаннан кейін яһудилік дәстүрде жаңа діни практика пайда болды. Діни кітаптардан апокрифтер алынып тасталды, көне яһуди мәтіні түпкілікті анықталып, раббиндік заңнамалар (Галаха) мен інжілдік комментарийлер (Агада) канондалды. Кейінірек III – IV ғасырларда палестиндік және вавилондық раббиндер мектебі «Гемараны» (қосымша түсіндірмелер) құрастырып, ақырында 39 бөлімнен тұратын Талмуд дүниеге келді. Бұл жинақ қиратылған Храмның орнын алмастырғандай болды.

Бүкіл христиан және мұсылман әлеміне тарыдай таралып кеткен еврей диаспораларындағы Мессияны эсхатологиялық күту ғасырлар бойы тарихи уақыты мен кеңістігіне қарай әрқилы

кейіпке енді. Енді Израиль (Ысырайыл) — пұтқа табынушылар арасында ұзақ уақыт қуғын көріп келген құдайдың таңдаулы халқы өз ұлтына үстемдік әкелетін Мессияның және messiандық дәуірдің келуін тарих ағымынан күтеді. XII ғасырдан бастап осылайша күтуді messiанизмнің әлеуметтік-саяси қырына қоса, рухани өмірінің де өзегіне айналдырған мистикалық бағыт қалыптасты. Мистикалық Каббаланың (аңыздардың) жазбаша нұсқалары XIII ғасырда Испанияда («Зогар») кеңінен таралды. XVI – XVII ғасырларда Давид Реуми, Шаббатай Цеви сынды жалған мессиялар өз төңірегінде эсхатологиялық ахуалдар қалыптастырды. XIX ғасырдың соңында сионизм пайда болды («Бүкіләлемдік сионистік ұйымның» негізін қалаушы Теодор Герцль); бастапқыда бұл қозғалыс зайырлы болғанымен, шын мәнінде ұлттық және діни қыры онымен ажырамас байланыста болды; ақырында 1948 жылы Израиль мемлекетінің пайда болуына әкелді. Сионизм – яһудилердің messiандық үмітінің формаларының бірі іспетті. Осылайша, бұл эсхатология тарихи мақсатты – тарихтағы мыңжылдық кезбеліктен құтылып, ұлттың материалды әрі рухани жеңісін көздеді. Тарихта теңдесі жоқ бұл халықтың тағдыры бірде тұйықталумен (изоляциямен), бірде сіңіп кетумен (ассимиляциямен), бірде профетизммен (пайғамбарлықпен, уағызбен), заңнамашылдықпен (дінді ережелердің жиынына әкеліп тіреу), бірде діни әурешілікпен немесе энтузиазммен сипатталды. Ақырында осыдан алпыс үш жыл бұрын бұл халықтың тарихи тағдырларының тоқайласқан саяси орталығы Израиль мемлекеті болып бекіді.

Ал христиандық дәстүрге келер болсақ, Жаңа Өсиетте эсхатологиялық үміттер маңызды орын алады және ол христиандықтың алғаш пайда болған кезінен-ақ басталды. Тіпті Павел хауаридің өзі өзінің тірі өмірінде Христтің екінші мәрте келуінен үміт етті. Бұл мерзімнің нақты болмауының өзі де кездейсоқ емес. Ізгі Хабарда кейде Христостың өзі ақыр заман рухани тұрғыда да, тарихи тұрғыда да жақын дейді, ал кейде оны жалғыз Әкем біледі деп ескертеді, мұның өзі сенімде сергек болып, шәкірттерінің сынаққа төтеп беруін қажет етуден туындаған.

Павелдің жолдаулары мен Иоанн Богословтың Апокалипсисіндегі көптеген эсхатологиялық элементтер тарихтың терең теологиясын беріп қана қоймай, ақырзаман туралы әралуан, тіпті қайшылықты пікірлер туғызды. Алғашқы ғасырларда христиандар қуғынға ұшырады да, мессияның қайта келуін таяу болашақтан күтсе, кейінірек христиандық ресми дінге айналғаннан кейін эсхатологиялық көзқарастар ұстамдылығымен танылды. Католик дінін күні бүгінге дейін шабыттандырып отырған әулие Августин Жер патшалығы мен Аспан патшалығын арасын ашып (бұл жерден де сакралдық уақыт пен профандық уақыттың табын көруге болады), 426-жылы жазылған «Құдай патшалығы туралы» кіта-

бында Жаңа Әсиетте жазылғанды қатаң сақтауға тырысады. Ол ақырзаманда тек барлық күнәһарлар ғана емес, жын-шайтандар да жалпы бітімге келеді (Апокастасис – apokastasis – грекше «қайта орнатылу» дегенді білдіреді, барлық күнәһарлар да, тіпті жындар да ақырзаманда кешіріледі деген теория) деп жазған Оригенге де, Григорий Нисскийге де қарсы шығады.

Біздің заманымыздағы консеквенттік немесе іргелі эсхатологиялық мектептің көрнекті өкілі А. Швейцердің (1875 – 1965) пайымдауынша, Иса (Иисус) таяудағы тарихтың ақыры және табиғаттан тыс messiандық патшалық туралы уағыз айтты, бірақ ол орнамады, енді ақырзаманда күтіледі. Пунктуалистік эсхатологиялық мектептің, оның өкілі Р. Бульманның пікірінше, Иса пайғамбардың хабарлаған «Құдай патшалығы» жер тарихымен еш ортақтығы жоқ тылсым шынайылық, Христтің шәкірттері осы өмірдің өзінде Христпен рухани бірге өмір сүріп, құдай патшалығын бұл әлемнен күтпеуі керек. Ч.Г. Додд эсхатология Христтің келуімен «іске асып қойған» деп түйіндейді. Тағы бір көзқарас бойынша Құдай Патшалығы – бұл бүкіл адамзат тарихы барысында өз жолын жалғастырып, өзінің болмыстағы жасырын формасын Елшілігі мен Парусияға (ragousia – «көріну», «келу», адамзат тарихының ақыры, барлық құпияны айқындап, таразыға тартқаннан кейін «уақыты жоқ» өмірді бастау үшін Христтің бар салтанатымен Екінші рет келуі) дейінгі аралықта құрған Шіркеуі. «Қауым» туралы айтқан И.К. Барт та, «алдыңғы эсхатология» терминін қолданған О. Кульман да Құдай Патшалығы мен Шіркеуді бір деп есептейді.

Тарихи уақыт барысында эсхатологиялық көңіл-күйлердің ерекше шарпыған кезеңдері болып тұрды. Әрқилы зұлматтар мен әлеуметтік сілкіністер кезеңінде Антихрист күшіне енді, заман ақыр таяу қалды деген жалпы пікір орын алып тұрды. Мысалы, бұл Рим империясының құлауы тұсында, сондай-ақ XIV ғасырда Еуропа халқының үштен бірін оба індеті жалмаған тұста осылай болды. XV ғасырда папалық институт еш уақытта болмаған дағдарысты бастан кешірді (бірден үш папа болған кездері де болды). Константинопольді түріктердің басып алғаны да христиандар үшін эсхатологиялық әсер берді. Әулие Винсент Ферье ақырзаманның келгенін хабарлап бүкіл Еуропаны аралап шықты.

Батыс-еуропалық Ренессанс ортағасырлық дүниетанымға елеулі соққы берді. Теоцентризмнің іргесі сәгіле бастады, тұтас-тай алғанда дүниетанымның десақрализациясы, секуляризациясы басталды, ал бұл өз кезегінде кеңістік пен уақыт туралы көзқарас-тарға әсер етіп, тарихи санадағы құбылыстарға әкелді. Алайда Қайта өрлеу теоцентризмнің орнына антропоцентризмді бекітті, оның үстіне оның ең жаман нұсқасы – жекелеген даралықтың антропоцентризмін орнықтырды [67]. Адам өзін өзі ғаламның орталығы сезініп, барлық басқа ғарышты периферия деп есептей бастады.

Пұтқа табынушы антикалық мәдениеттен сусындаған Қайта өрлеудің рухы эсхатологияны қабылдай қоймады, оның есесіне ширыға түскен эсхатологиялық сана Реформация дәуіріне тән болды. Ол католиктерден гөрі протестанттарда, кальвинистерден гөрі лютерандарда ерекше көрініс берді. Лютер папаны Антихристтің туындысы деп есептеді және ақырзаманда өмір сүріп жатқандай барлық күш-жігерін римдік папамен күреске жұмсады, алайда көтеріліске шыққан анабаптистер Реформация көсемінің өзін Антихрист деп жариялады. Жаңа дүние мен Американың ашылуы да жаңа милленаристік сипаттағы эсхатологиялық сарынның күшейе түсуіне негіз болды.

Ресейде эсхатологиялық көңіл-күйлер 1652 – 1658 жж. патриарх Никонның жүргізген реформасынан кейін күшейе түсті, староверлер бұл реформаны қабылдамай, қоғамнан толығымен тұйықталды, сондай-ақ елде түбірлі модернизация жүргізген бірінші Петр (1689 – 1725) діндарлардың көзіне нағыз Антихрист болып көрінді.

Протестантизмдегі эсхатология экзегетикалық (Ізгі Хабардың іргелі-эсхатологиялық түсіндірмесін беру) сипатта немесе әртүрлі секталарда (мысалы, мормондар мен «Иегов куәгерлері») аңғарылған харизматикалық сипатта байқалды.

Тарихи сананың теологиялануының тағы бір жарқын көрінісі мұсылман дінінің пайда болуы мен таралуынан танылды. Қасиетті Құран Кәрім Мұхаммед пайғамбарға Алладан періште арқылы түскен аяндар ретінде бастапқыда ауыздан ауызға таратылып, кейінірек үшінші халиф Османның тұсында (644 – 655 жж.) қағазға түсірілді. Мұсылмандар осы қасиетті кітаптан өзге пайғамбардың әсиет істері мен сөздерін білдіретін ізбасарларының жинақтаған хадистер жиынтығы – Суннаға сүйенеді.

Құран сүрелері мен аяттарында да эсхатологиялық сарын маңызды орын алады. Құранның үштен бір бөлігі осы ақырет жайлы, өлгеннен кейін қайта тірілу (Ұлы Хашір) туралы сөз қозғайды. Адамзат баласының бақытты ғұмыр кешуі Аллаға иман еткеннен кейін ақыретке иман етумен тікелей байланысты деп есептеледі. Жасаған істерінің есебін беретініне сенбейтін адамның өмірінің қайырлы болуы неғайбыл нәрсе. Ал керісінше әрбір аттаған қадамы үшін арғы дүниеде Аллаға есеп беретінін естен шығармай, сөзі мен ісін, ниеті мен жүрегін осыған сәйкестендіріп өмір сүрген адамның ғұмыры барынша салауатты өмірге айналады. Құран кәрім өлгеннен кейін қайта тірілу ақиқатын салыстырмалы мысал беру әдісімен және айқын көрсету әдісімен дәлелдейді. Бұл туралы қасиетті кітаптың Рағыз (13/2), Әнбия (21/104), Хажж (22/5,6,7), Ясин (36/77-81), Фуссилат (41/39), Ахқаф (46/33), Қаф (50/38), Қиямет (75/35-40), Назифат (79/27) және тағы басқа сүрелердің аяттарынан оқып көруге болады.

Ислами түсінік бойынша да ақыр заман деп саналатын Қиямет күні барлық өлілер тіріліп, Мәшар алаңында есепке тартылады. Алайда мұнда да бұл күннің мерзімі белгісіз. Бірақ оның алдындағы белгілерін хабарлайтын хадистер баршылық.

Ең алдымен ақыр заманға дейін жер бетінде әділдік орнатын аспаннан Иса түседі және жерден Мәді пайда болады. Мәді Мұхаммед пайғамбардың әулетінен шығады немесе оның үйінен шыққан он екінші имам деп есептеледі. Бұл аңыз шииттерде де, сунниттерде де кездеседі. Хадистерге сәйкес, Әзіреті Мәді өзін жариялағаннан кейін 7,8 не 9 жыл өмір сүреді, оның жұмысын Иса пайғамбар жалғастыра береді.

Хадистерде сондай-ақ Қиямет күнінің алдында Тәжәл (Дәд-жәл, христиандарда Антихрист) келіп, зұлымдық патшалығын орнатады, бірақ оны әзіреті Мәді мен Иса пайғамбар жеңеді.

Мәриәмнің ұлы Иса шын мәнінде айқышқа таңылып өлген жоқ, ақырзаман алдында қайтарылу үшін Аллаһтың алдына алынуы – айқын белгінің бірінен саналады. Ум Шарик (186-хадис) және Абдалла бен Амр (190-хадис) хадистерінде айтылғандай, христиан әлемі оны Құдай тұтқан қателігін мойындап, мұсылмандармен достасады, Иса жер бетінде қырық бес жыл өмір сүргеннен кейін Мұхаммед пайғамбар мен Әбу Бәкір сахабаның қасында жерленеді.

Ақыр заман келуінің тағы басқа белгілері бар. Мысалы, өркениеттік әлемді тоздырып жіберетін халықтардың (Гог және Магог) пайда болуы, Құранның аяттарына сенбеуді үгіттейтін Хайуанның жер астынан шығуы (Нәміл сүресі, 27/82), сондай-ақ Күннің батыстан шығуы. Ақырзаманның таяған тұсы туралы хадистерде мұнан өзге де көптеген белгілер айтылады: адамдар тек ақшаны ойлап, харам-халал туралы ойламайды, пайғамбармын деген өтірікшілер шығады, мешіттерде мыңнан астам адам намаз оқиды, іштерінде бірде-бір мүмин болмайды, дін ғалымы қалмайды, дін адамының орнына надандар білместікпен пәтуа береді, қажылыққа билеушілер қыдыру үшін, байлар сауда үшін, кедейлер тілену үшін, қызметкерлер өздерін көрсету үшін барады, адамның барлық қайғысы қарны болады, атағы мал, құбыласы әйел, діні ақша болады, ит асырау бала асыраудан да артық іс болып саналады, істер маманына берілмейді, зілзала, бүлік, адам өлтіру артпайынша қиямет болмайды және т.б.

Жалпы алғанда, хашір сенімі адамзатта дін пайда болғалы бері бірге келе жатқанын айта кету керек. Үнді ойшылы Свами Вивекананда діннің адам өміріндегі аса маңызды фактор екендігін атап өте келе, өмір мен өлім мәселесіне қатысты мынадай ой айтады: «Бұл сұрақтың жауаптары көп. Метафизика, философия және дін бұл сұраққа әртүрлі жауаптар береді. Ақылдың мазасыздығын тізгіндей отырып, бұл сұрақтың орнына «ал оның

арғы жағында не бар, не нақты?», деп сұрақ қойғандар да табылды. Бірақ әзірге өлім бар кезде адамға осы сұрақты қоюға кедергі келтіру мүмкін емес. Біз, әрине, ол жақта ештеңенің көрінбейтінін өзіміздің есімізге салып, өз үмітіміз бен уайымымыздың барлығын осы шақпен байланыстыра, сезімнен тыс әлем туралы ойламауға барымызды сала аламыз және күнделікті тіршілік біздің осылай шектелуімізге көмектеседі; әлемде болып жатқан нәрсенің барлығы бізді көкжиектен ары көз салмауға итермелейді. Бірақ әзірге өлім барда мына сұрақтар қайта-қайта қойыла береді: өлім барлығының соңы ма, ақиқаттың ақиқаты, материалдылықтың материалдылығы сияқты көрінетіндіктен неге сонша айрылмаймыз? Әлем бір мезетте жойылады және одан ары ол жоқ. Түпсіз тұңғықтың жиегінде тұрған сәтте солып қалған ақылдың өзі дүр сілкініп, мына сұрақты қоймай қалуы мүмкін емес: осы шындық па? Бүкіл өмірдің үміттері, ұлы ақылдың еңбегінің жемістері бір мезетте жоқ болады. Олар шынайы ма? Сұраққа жауап беру керек. Уақыт оның өткірлігін мұқалтпайды, керісінше оны өзектілендіре қояды» [68, 33 б.].

Қазіргі біздің заманымызда, әсіресе ХХ ғасырдың соңы мен үшінші мыңжылдықтың қарсаңында діни сипаттағы болсын, зайырлы сипаттағы болсын эсхатологиялық көңіл-күйлердің күшейе түскені белгілі. Бұған милленаризмнің әсері де көп себеп болғаны даусыз. «Өркениеттерге өлім тән», – дейді Поль Валери. Жоғарыда келтірілген қияметтің белгілері де адамның өзіміздігі мен күнәһарлығынан жербесіктің өзінің өмірін қауіпті жағдайға қойды. Адамзаттың жалпы күнәһарлығы туралы ой уақыттың циклді тұжырымдамаларында да кездеседі, онда бұл белгілер жаңа циклдің басталар алдындағы кезекті циклдің аяқталуының белгілері қызметін атқарады. Ал уақыттың линиялық тұжырымдамасында бұл, өздеріңіз аңғарғандай, тарихтың ақырына меңзейді немесе Мессия патшалығының (иудейлік дәстүрде), Парусияның (христиандықта) және ақырзаманның (исламда) алдында орын алады.

Сонымен, уақыттың бірбағыттылығы Ыбырайым дәстүріндегі ұлы діндердің орнығуымен, әсіресе ондағы эсхатологиялық бағдармен бекітілді дедік. Алайда динамикалық уақыттың қазіргі түсінігі, кеңістік пен уақыттың децентрализациясы мен десакрализациясы толығымен Жаңа заман дүниетанымында жүзеге асты деуге болады. Өйткені қазіргі үстемдік алып отырған әлемдік өркениеттің түбірі осы еуропалық Жаңа заманда қалыптасты деуге болады.

XVII – XIX ғасырларды қамтитын Жаңа заман мәдениетінің мынадай жалпы сипаттамалары болды: ол өндірістің капиталистік тәсіліне негізделді, рухани бағдары тұлға дамуындағы гуманизм мен антропоцентризмге, еуроцентризмге, рационализмге, прогресс түсінігіндегі телеологизмге сүйенді. Сонымен қатар әрбір ғасырдың өзіндік тарихи-мәдени бет-бейнесі мен ерекшеліктері

болғандығын да атап өту керек. XVII ғасыр – бұл Нидерланды мен Англиядағы феодализмнің «революциялық теріске шығарылуы» мен Франция және өзге елдерде схоластиканың рационалистік тұрғыда теріске шығарылу ғасыры. XVIII ғасыр – бұл догматизмге қарсы күреспен сипатталатын Ағартушылық ғасыры және оның мұраттарының Ұлы Француз және Американ революцияларымен тексерілуі. XIX ғасыр – бұл буржуазиялық мәдениеттің гүлденген дәуірі және сонымен бірге техницизм арқылы көрінген рационализмнің тығырықтарымен сипатталатын оның дағдарысының басталуы. Адамзатты ертеден-ақ толғандырып келген мына сұрақтар бұл дәуірде өзектілене түсті: Біздің әлеміміз қалай өмір сүреді? Бұл дүниедегі адамның орны қандай? Адамның күші мен жігері қандай? Ғылымның құндылығы неде? Прогресс мүмкін бе? Ал бұған жауап берген жаңа замандық мәдени парадигманың мәні мынада болды: дүние немесе әлем табиғат – ретінде, тұлға - субъект ретінде және мәдениет ретінде өмір сүреді. Дүниедегі адамның орны негізгі деп есептеледі немесе А.Ф. Лосевтің сөзімен айтқанда, «бірінші орында индивидуум, субъект және оның билігі, оның көңіл-күйі, барлық объективтілікті оның тудыруы тұрады, субъект объекттен жоғары, адам табиғаттың патшасы деп жарияланған».

Адам еркінің мәдениет әлемін жаратушы рөлін атқаруға қарай өзгеріп бағдарлануы үдерісі Қайта өрлеу және Реформация дәуірінен бастап әлемнің діни жүйелі-иерархиялық ортағасырлық үлгісін бұзу үдерісімен қатар жүрді. Және ортағасырлық мәдениетте барша осы дүниені жаратқан Құдайдың ұлылығы қалай бекітілсе, енді дәл сол сияқты барлық табиғатқа үстемдігін жүргізетін адамның ұлылығы жариялана бастады. Еуропалық Жаңа заман мәдениетінде адам – танушы субъект – объект ретіндегі табиғатқа қарама қарсы қойылған. Адамның мақсаты табиғатқа билігін жүргізіп, одан барынша пайда табу болып шықты. Пайда – Жаңа заманның идолы болса, ғылым мен техника соның жолындағы абыздар болды.

Қосымша құнды өндіруге бағдарланған капитализм адами әрекеттің барлық қырын әлеуметтік тұрғыда тұтынушылық-пайдалылық бағытына қарай өзгертті. Пайдалылық қатынасы табиғатқа да, ғылымға да, оның ішінде жаратылыстануға кеңінен таралды. Жаратылыстанумен сипатталған ғылым біртіндеп өндірістік үдеріске оның бір буыны ретінде енеді де, материалдық өндірістің өзінің тікелей өндіруші күшіне айналады. Ол енді тек объект ретінде ғана алынған табиғат туралы дайын білім шығарудың материалды өндірісінің инстанциясы және оның мақсаты осы білімді өнеркәсіп және ауыл шаруашылығында пайдалану болып табылады. Табиғат пен ғылымға деген мұндай утилитарлық қатынас ойлаудың, таным мен білімнің ерекше типін қалыптастырады, «дәлірек айтқанда, таным мен білімнің әрекеттік, мәдени-тарихи

сипатын ескермейтін және субъектілі-әрекеттік сипаттамаларды таным үдерісінің нәтижесі ретіндегі білімнен алып тастауға саналы түрде бағдарланған ойлауды қалыптастырады» [69].

Жаңа заманның жаратылыстанулық-ғылыми және философиялық ойлау жүйесіндегі уақыт туралы көзқарастардың кейбір ерекшеліктеріне тоқталайық. Сонымен, жоғарыда айтылғандай, табиғатқа деген утилитарлық қатынас Құдайды теріске шығаруымен қатар, кеңістікті де, уақытты да сакралды символикасынан айырды. Осы дүниенің шынайы болмысына шығарылған табиғат теориялық операциялардың нысанына айналды, алайда бұл операциялардың теориялық формада болғанымен, тауарлы өндіріс әлеміндегі операциялардан айырмасы шамалы болды. Кеңістік орталық ретіндегі атрибутын жойды, ол гомогенді, континуалды, өзінің кез келген нүктесінде өзіне абстрактілі тиесілі қалпында шексіздікке дейін бөлінетін болды. Уақыт та осылайша түсіндірілді. Жаңа заман философиясында уақыт пен кеңістікке деген абстрактілі-механистік көзқарас басым болды, ал гегельдік объективтік идеализмнің өңін материализмге айналдырған маркстік диалектикалық философия уақыт пен кеңістікті, сондай-ақ ол екеуін қосақтап материямен және қозғалыспен бірлікте қарастырды. Кеңістік пен уақыт тұтастай алғанда материя болмысының әмбебап формалары ретінде, жекелей алғанда оның ерекше форматүзілімдері ретінде қарастырыла бастады.

Тарихи дамуға қатысында уақыт пен кеңістіктің бір-бірімен тығыз байланыста екендігі даусыз. «Уақыттың белгілері кеңістікте айқындалады, және кеңістік те уақытпен пайымдалады әрі өлшенеді» [7, 235 б.]. Кеңістік тарихи үдерістің экстенсивті сипатын білдірсе, ал уақыт оның интенсивті қырын аңғартады, өйткені дамудың өзі басым көпшілігінде уақыттық үдеріс, жағдайлардың уақыттық байланысы деп есептеледі. Біз адамзат тарихы саласына бас сұғатын болсақ, міндетті түрде уақыт болмысына енеміз. Гегель «бүкіләлемдік тарих табиғаттың, идеяның кеңістікте аңғарылатыны сияқты, рухтың уақытта аңғарылуы», – деп жазады.

Диалектикалық философия уақыт пен кеңістікті, әсіресе уақытты адамның заттық әрекетінің имманентті анықтамалары деп қарастырады. Заттық әрекетте субъект-объекттік қатынас субъект-субъекттік қатынасқа бағынышты күйінде көрінеді, өйткені мәдени-тарихи кеңістік басым көпшілігінде субъектаралық (сұхбатты); бұл кездесудің кеңістігі: субъекттің өлеммен, өзімен және басқа субъекттермен кездесуі; дәуірлердің, мәдениеттердің, құндылықтардың кездесуі. «Бір мән басқа мәнмен кездесіп, өзінің тереңдігін табады: олардың арасында осы мәндердің, осы мәдениеттердің тұйықтығы мен біржақтылығын игеретін сұхбат басталады» [7, 334-335 бб.]. Алайда, еліміздегі белгілі зерттеуші А.А. Хамидовтың пікірінше, «кездесу мүмкіндігі қабілеттің өз бойындағы өзімшілдіктерді иге-

руге тура пропорционалды, өйткені осы менмендік тек өзінің абсолюттік өлшемін алға тартып, қарсы кездесетін болмысқа кедергі болады» [62, 521 б.].

Мәдени-тарихи уақытқа келер болсақ, ол да мәдени кеңістіктің табиғи кеңістікке қатынасындағыдай, табиғи уақытқа транс-гредидентті. Үстірт қарағанда, адам мен оның әлемі табиғи (мысалы, астрономиялық) уақытқа бойлап кеткен және оның ажырамас бөлігі болып табылады. Шындығында, адам күндерін, айларын, жылдарын астрономиялық уақыттың интервалдарында өткізеді. Адамның күнтізбелік уақыты дәл осы астрономиялық параметр бойынша өлшенеді және өзін де дәл осы уақытта өмір сүретіндей сезінеді. Өз әрекетінде табиғатпен және ғарышпен біртұтастықта біте қайнасқан алғашқы қауымдық адам, біз жоғарыда айтып өткендей, ырғақтық-циклдік уақыттан өзге уақытты білмеді. Линиялық уақыт та астрономиялық уақытқа байланып қалған, қоғамдық тарихтың уақиғалары астрономиялық оқиғаларға бағындырылады.

Алайда адам тек астрономиялық-хронологиялық уақытта ғана өмір сүрмейді, бұл (индивидтің биографиялық уақыты сияқты) имманентті мәдени-тарихи уақытқа деген бағдардың сыртқы көрінісі ғана. Бұл мәдени-тарихи уақытты креативтік уақыт деп те атайды. Онда замандастықтың ерекше формасы да болады: бір астрономиялық-хронологиялық уақытта өмір сүретіндердің барлығы бірдей замандас бола бермейді; олар әрқилы мәдени уақыттық даталарда орналасуы мүмкін: мысалы үшін, американдық немесе еуропалықтар мен аборигендерді салыстырыңыз.

Сонымен биологиялық және планетарлық-ғарыштық уақытпен салыстырғанда әлеуметтік уақыт бірқалыпты тегіс өтпейді және сонысымен де ол тарихи санаға өзіндік ықпалын тигізеді. XX жүзжылдықтағы ғылыми-техникалық төңкеріс әлеуметтік кеңістікті «сығып» тығыздап тастады және қоғамдық-экономикалық үдерістердің дамуына жарылыстық сипат беріп, уақыттың жүрісіне шектен тыс шапшаңдық қосты. Жербесік «кішірейіп» кетті және біртұтас адамзат үшін «тарлық» қыла бастады, ал планетаның бір шетінен екінші шетіне өту (Айға және басқа да ғарыштық денелерге ұшудың уақыты мен жылдамдығын айтпағанда) енді сағаттармен ғана өлшене бастады, бұл алдыңғы ғасырда адамның миына кіріп-шықпайтын құбылыстар еді.

Сонымен қатар, корпускулярлық әлеммен қатар, толқындық, жарықтық, электромагниттік, кванттық әлемдердің, салыстырмалылық теориясының ашылуымен ньютондық-галилейлік ғылымның дағдарысқа ұшырауы, қазіргі жаратылыстанулық-ғылыми тұжырымдамалар, «үлкен жарылыс», ноосфера, синергетика, коэволюция теорияларының ашылуы, сондай-ақ адамның әлеуметтік-психологиялық болмысындағы түбегейлі өзгерістер және т.б. тарихи санадағы уақыт туралы түсініктерді қайта қарауға мәжбүр етіп отыр.

Бүгінгі күні «тарихтың ақыры» туралы идеялар мен эсхатологиялық көңіл-күйлер тарихи, діни және ғылыми-фантастикалық шығармаларда үнемі бой көрсетіп отыратын әдеби жанрға айналды. Кітап сөрелері де осы тақырыптағы әдебиетпен толтырылды, бұқаралық ақпарат құралдары да осы мәселені өз басымдарында үнемі көтеріп отыратын болды. Басқаша айтқанда, «эсхатологиялық феномен» біздің заманымыздың айрықша бір белгісіне айналды.

Әрине, бұл құбылыс адамзаттың тарихи санасы үшін таңсық емес екендігі, оның діни санамен тікелей байланыстылығы жоғарыда айтылды. XX ғасырдың өзінде діни эсхатологиялық жүйелермен (мысалы, мормондар мен «Иегов куәгерлері» секталары, Рене Генонның, Тейяр де Шарденнің ілімдері, «NewAge» қозғалысы, әртүрлі теософиялық құрылымдар және т.б.) қатар, неміс ұлтшылдығы және орыс коммунизмі де милленаристік идеологияны бүркенді. Алайда бұлар өздерінің зайырлы түсіндірмелерінде тарихтың ақыры ретінде «жарқын болашақтың» келуін дәріптесе, қазіргі экологиялық апат жағдайындағы қоршаған ортаны адамдардың одан ары ластауы және өзімшіл тұтынушылығы, сондай-ақ адамның жаттануы мен тамырдан ажырап жалғызсырауы нәтижесіндегі сенімсіздік келешекті тұманды етіп көрсетеді. Осыған жауап ретінде бүгінгі күні дін – рухани қажеттілік ретінде көзге түсіп отыр.

1.3 Тарихи сананың мәні мен мазмұны, формалары мен құрылымы

Тарихи сананың мәні мен мазмұнын, оның формалары мен құрылымын анықтауға көшпес бұрын, бұл феноменді айқындай түсуге септігін тигізетін кейбір әдіснамалық ұстындарға қысқаша тоқтала кетейік. Жоғарыда, бірінші тараушада айтылғандай, тарихи сана объектінің мазмұнына қатысты ғылымда айқын түсінік жоқ. Әлеуметтік-философиялық әдебиетте бұл мәселеге қатысты негізгі үш көзқарасты атап өтуге болады: тарихи сананың объекті – бұл тарихи өткен шақ; бұл – өткен шақтың осы және келер шақпен байланысы; бұл – рухани және материалды өмірдің өндірісі барысындағы ұрпақтар арасында қалыптасқан сабақтастық қатынастар.

Бірінші көзқарас бойынша тарихи сана ұғымы тарихи жады түсінігіне келіп тіреледі, бұл тарихи сананың қоғамдық сана жүйесіндегі рөлін жан-жақты ашуға мүмкіндік бермей, оны шектейді. Ал екінші көзқарасқа сәйкес, тарихи сананың өзектілігі аңғарылады. Бірақ бұл анықтама да оның онтологиялық мәнін тереңдетіп ашып бере алмайды. Ал үшінші түсіндірме тарихи сананың объектіне жан-жақты қамтушы сипат береді, қоғамдық сананың өзге де формаларымен оның байланысын түсіндіруге сеп болады.

Әрі әлеуетті, әрі өзекті мәселе ретіндегі тарихи сана – қоғамдық сананың, оның барлық элементтерінің, формалары мен жүйелерінің маңызды қыры. Сондықтан оны сананың «формасы» ретінде анықтау (бұлайша анықтау кеңестік әдебиетте үстем болды) оның мазмұнын тарылтады, шындығына келгенде, ол адамның өзгермелі қоғамдық болмысының мәнін айқындайды, тарихи сана әлеуметтік субъектінің тарихи-мәдени үдеріске енуінің факторы ретінде көрінеді. Демек, жекелеген адамдар үшін де, әлеуметтік-демографиялық, әлеуметтік-кәсіби және этноәлеуметтік топтар үшін де, сондай-ақ тұтастай қоғам үшін де тән болып келетін өзінің барлық алуан түріндегі өткенді қабылдау мен бағалауды бейнелейтін идеялардың, көзқарастардың, түсініктер мен көңіл-күйлердің жиынтығын білдіретін тарихи сананы біз «әлеуметтік жадымен» де, мәдени үдеріспен де байланыстырамыз.

Әлеуметтік жадының қызметі өзінің екі қырынан танылады: әрекет үстіндегі буынның мәдени жүкті жинақтап қалыптастыруы ретінде және кейінгі ұрпақтың бұл дәстүрді жаңғыртуы ретінде. Әлеуметтік жадының жинақталуы мен игерілуі біртұтас тарихи субъект шеңберіндегі адамдардың санасы мен еркіне бағынбайтын материалды, объективті үдеріс болса, нақты әлеуметтік қауымдастықтың уақыт ағымындағы өзгеріске түсетін осы тарихи сабақтастығы «қоғамның тарихи санасы» деп аталады. Тарихи байланыстың материалдылығы тарихи сана индивидтерінің субъективті рухани белсенділігіне айналып, бірте-бірте индивидуалдылықтан жоғары тұрған қоғамдық сананың ерекше бір қыры ретінде көрініс табады.

Тарихи сананың мәні мен мазмұнын ашуда тарихи сананың субъектілері мәселесін айналып өтуге болмайды. «Субъект» ұғымы «сана» түсінігін нақтылай түседі. Субъект бұл – заттық-практикалық әрекеттің, бағалау мен танудың, мақсатты белсенділіктің егесі ғана емес, бейнелер мен жалпы абстракциялар түзуге қабілетті саналы әрі сезімтал рухани жан иесі. Тарихи сана феноменінің субъекті ретінде жекелеген индивид те, әртүрлі әлеуметтік топтар да болатынын ескере отырып, тарихи сананың субъекті мен объектінің арақатынасына ерекше назар аудару қажет. Тарихи объектіні тану өзіндік таным, өзіндік сана болып табылады, өйткені әлеуметтік болмыс, оның қоғамдағы құрылымы мен заңдары адамдардың әрекеті арқылы өмір сүреді. Жекелей алғандағы индивид те, тұтастай алғандағы қоғам да тарихи сананың субъектілері бола отырып, тарихи сананың объекті – әлеуметтік өткенге белсенді әсер етеді. Субъекттің әлеуметтік жадыда жаңғыртқаны осы шақ практикасының міндеттерінен туындайды. Субъективті ұмтылыстарды жүзеге асыруда өткеннің мұрасы қандай да бір мәнге (мейлі жағымды болсын, мейлі жағымсыз болсын) ие нәрселердің, яғни құндылықтардың жүйесі түрінде көзге түседі.

Тарихи сана феноменінің өзіндік әлеуметтік-мәдени ерекшеліктері бар. Бұл тұста белгілі мәдениеттанушы М.М. Бахтиннің мына бір ескертпесін әдіснамалық негіз ретінде алуға болады: «мәдениетте ішкі территория, кеңістіктік айқындық жоқ, оның барлығы шекаралардан өсіп шығады» [7, 25 б.]. Олай болса, мәдениет түзілімі ретіндегі тарихи сананың да шекаралылығы әлеуметтік дамудағы үнемі жаңғыртушылық пен замана талабы алшақтығының, адамдардың әлеуетті тәжірибесі мен өзекті тәжірибесі алшақтығының шекарасын білдіреді. Адамзат ұрпақтарының алмасуы «ұқсастықтар» мен «айырмашылықтардың» буындарындағы динамикалық тізбек. Осы тізбектің сақталуы, оның байланыстылығы мен сабақтастығы тарихи сананы құрайды.

Бұл аталған шекаралылық немесе «алшақтық», В.Т. Маклаковтың пікірінше, «тарихи санадағы антиномиялардан көрінеді. Бұл, ең алдымен, «өткен шақ – осы шақ» оппозициясы, мұндағы өткен шақ – ұзақ уақыт бойы қалыптасқан, үдерісті, тұрақты нәрсе, ал осы шақ – тез ағымды, мазасыз, қозғалыстағы ахуал. Мұнда күнделікті күйбең тіршілік өткеннің алып тұтастығы мен маңыздылығына қарсы тұрады» [70, 32 б.].

Бұл екі полюстің арасындағы түпкі алшақтықты игеруге деген ұмтылыс үнемі болады, өйткені қазіргі заман, өзіне деген қатынасқа қарамастан, қашанда жалпы қозғалыстың құрамдас бөлігі болып қалады, оның рухани көріністері әлеуметтік тәжірибеден нәр алып отырады. Тарихтың аласапыран парақтарын ұмытуға деген ұмтылыс болғанымен, тарихи мүдде түптеп келгенде «ақтаңдақтарды» ашумен сипатталатын осы шақтың өзекті факторымен интеграцияға түсе келе, болашаққа бағдар ұстайды. Бейнелеп айтқанда, қазіргі заманның абыр-дабыр дауыстарынан өткеннің жаңғырығын да, келешектің үндеуін де естуге болады. Осылайша, «өткен шақ – осы шақ» оппозициясы өзінің «осы шақ – болашақ», «өткен шақ – келешек» сынды модификацияларына ие болады.

Демек, «болған» мен «боладымен» салыстырғанда, «осында» мен «қазірді» білдіретін қазіргі заман – бұл өз бойына өткенді де, келетінді де сіңірген осы шақ, өйткені қазіргі заман өткеннің жалғасы және болашақтың бастауы. Қазіргі заман кеңістіктік-уақыттық континуумның бір сәті ретінде қорытылған түрінде шексіздіктің үзiгiн білдіреді, өйткені тарих көптеген нақты-тарихи жергілікті қазіргі замандардан тұрады. Осылардың нәтижесінде тарихи сана өзінің *қалыптасу қасиетіне* ие болады.

Тарихи сананың формалары (мифология, фольклор, эпос, көркем туындылар, жылнама, шежіре, ғылыми-теориялық тұжырымдамалар) өзінің осы қалыптасуы барысынан ашылады. Бұл формалардың мазмұнын талдау тарихи сананың мақсаттары мен функцияларын да анықтауға мүмкіндік береді. Тарихи сананың формаларын жіктегенде көзге түсетіні, олардың тарихты пайымдауға

бағытталғандығы, олардың мазмұнынан қалыптасу, даму, уақыт және кеңістік тәрізді тарих пен философияның категориялары молынан табылады.

Тарихи сананың ең ежелгі формасы немесе тарихи сана қалыптасуының ең бастапқы сатысы мифология (грек тілінен аударғанда «миф» аңыз әңгіме дегенді білдіреді және оның осы ұғымы бүгінге дейін сақталып қалды) болып саналады. Ол дүниетанымдық ойлаудың да, тарихи ойлаудың да бастапқы бейнесі (прообразы) ретінде көрінеді. Мифология белгілі бір әлеуметтік-этностық топтың белгілі бір дәстүрін, наным-сенім жүйесін береді. Кеңестік белгілі зерттеушілер А.Ф. Лосев, А.И. Ракитовтардың пікірінше, мифтің негізгі атқаратын қызметі этиологиялық функция, яғни адамға қоршаған ортадағы қандай да бір нақты құбылысты түсіндіру болып табылады. Осының салдарынан адам «уақыт» категориясына жүгінеді. «Мифологиялық уақыттың» бірқатар ерекшеліктері бар: өткен мифологиялық оқиғалар мен қазіргі уақытты күрт ажырату, уақыттың басы мен аяғы мәселесінің болмауы, оның өткеннен болашаққа қарай ақпай, қозғалмауы не болмаса айналмалы қозғалуы. Алғашқы қауымдық адамның санасы өзгерістерді қабылдауға бағдарланбаған, ол жаңадан ескіні табуға бейім, сондықтан болашақтың ол үшін бұрынғы өткеннен айырмасы жоқ. Мифологияда кеңістік те уақыт сияқты қабылданады, ол көзге көрнекі аспанның күмбезімен көмкерілген шектеулі.

Мифологиялық уақыттың ерекшеліктері туралы алдыңғы тараушада тарқатып жаздық, бірақ осы мифологиядағы уақыттың циклділігіне және кеңістіктің тұйықтығына, фактографиялық және прагматикалық тарихилықтың (историзмнің) болмайтынына қарамастан, архаикалық сананың өзіндік мифологиялық тарихи протосанасы болды. Мұнан тұрпайы болса да, тарихи таным мен тарихи білімді ажыратып алуға болады. Сондай-ақ мифтерде аксиологиялық рең де болады: өткенге деген мүдделі қызығушылық жүріс-тұрыс стандарттары мен адамгершілік қалыптарын белгілеуге деген ұмтылыспен түсіндіріледі.

Еуропалық философияның объективті әлем онтологиясынан субъект онтологиясына көшуі рационализмді шынайылыққа деген монополиясынан айырды. Әлем санада құрылатын болса, онда мифологиялық сана рационалдық санадан ерекше болмыстың өзге типі болып саналады. Мифологиялық сана мен миф феноменіне қатысты бүгінгі көзқарастардан мынадай жалпы қағидаларды шығаруға болады: 1) мифология адамның дискурсивтік практикасының анағұрлым маңызды түрлерінің бірі, адамның әлем кескінін түзудегі ерекше бір тәсілі; 2) миф архаикалық адамға, кейде қазіргі адамға да өзіндік бірегейлігін сақтауға мүмкіндік беретін күрделі семиотикалық жүйе; 3) мифте табиғилық және әлеуметтік сипаттардың қайшылықтары бітіседі,

алайда бұл бітім тарихи санадағыдай уақыт ағымын дифференциялау жолымен емес, оларды кеңістікте сәйкестендіру (синхрония) арқылы жүзеге асырылады; 4) мифологиялық тұрғыда әлемді бейнелеудің маңызды ерекшеліктерінің бірі негізгі архетиптерге теңгерілетін үлгілі әрекеттердің көп болуы; 5) мифологиялық практика қашанда тілдік әрекет ретінде сипатталады және көбіне әртүрлі әңгімелер (нарративтер) формасында көрініс табады.

Мифологиялық санадағы аталған ерекшеліктер, сондай-ақ ондағы рәміздер мен таңбалар, мифтік түсініктердегі синхрондық дүниетаным мен архетиптердің басымдылығы тарихи сананың себептілік, уақыттылық, даралық, ауқымдылықсынды белгілерімен қайшылықта болады. Мифтің мазмұнын рационалдаудың мүмкін еместігін аңғарған структуралистік-семиотикалық мектептер өздерінің назарларын енді мифологияның мазмұндық қырына емес, оның ұйымдасуының формасына аударды. Осыған орай, түсіндіруші құрылымдар құрастырудың екі тәсілі айрықшаланды: өзара байланысты оқиғалар уақыт ағымында біріктірілетін немесе ажыратылатын диахронды (немесе қазіргі мағынасында тарихи) тәсіл және мифологиялық дүниетаныммен байланыстағы синхронды тәсіл. Тарихи санаға тән болып келетін диахрониямен салыстырғанда, мифтік мән-мағыналар уақыттық категорияларда емес, кеңістіктік категорияларда ұйымдасады, яғни геометриялық тұрғыда құрылымданады.

Егер мифологиялық әрекеттің бейнесі туралы айтар болсақ, онда оған анағұрлым тән белгілердің бірі, жоғарыда айтылғандай, қайталанбалылық белгісі болып табылады. Әлемнің мифологиялық кескініндегі кез келген практикалық әрекет қандай да бір үлгінің, эталондық әрекеттің шеңберіне енуі тиіс. Архетипке сәйкес келмейтіннің мүлдем мәні де жоқ болып саналады.

Алайда осы символизм, синхронизм, архетип тәрізді мифтің сипаттамаларын оған абсолютті түрде таңуға болмайды, өйткені мифологиялық ойлауда рефлексивті емес типтен өзге дүние-танымның келесі типтеріне көшетін өтпелі формалар да болды. Дегенмен, арнаулы әдебиеттердің басым көпшілігінде мифология тарихи санаға қарама қарсы деп бағаланғанына қарамастан, миф пен мифологиялық баяндағы нарратив оған тарихи өлшемнің басып кіруіне мүмкіндік береді.

Кез келген мифологиялық баян нарративті, әңгімені, демек оқиғалардың сабақтасты баяндалуын білдіреді. Ақпаратты берудің тілдік сипаты біздің қабылдауымыздың дискреттілігіне негізделеді, ал бұл кез келген баяндаудың ерікті-еріксіз түрде уақыттық сабақтастықты сақтауын байқатады. Нәтижесінде ауызша әңгіме немесе ғұрыптық әрекет түріндегі мифологиялық практика имманентті тұрғыда диахронды мазмұнға ие болады. Міне осы белгі арқылы, біздің алдыңғы тараушада қарастырған, тари-

хи сананың категорияларының бірі – тарихи уақыт категориясы мифологиялық болмысқа енеді.

Мифтегі циклдік тұжырым мифологиялық баяндағы екі уақыт қабаты арасындағы қайшылықты шешуге деген, оның кеңістіктік, синхрондық құрылымын құтқаруға деген ұмтылыс болып табылады. Баяндаудың профандық және сакралды қабаттарын әрқилы өлшемдерге шашырата отырып, біз өз физиологиямызға сәйкес баяндаудың өзінің уақыттық сипатын игере алмаймыз. Соның салдарынан әңгіме барысында оқиғалар еріксіз өткеннен болашақ бағыты бойына орналасады да, осы табиғи хронология әсерінен мифтің өзі ретроспектива сипатына ие бола бастайды. Осылайша, біздің алдымыздан тағы бір категория – өткен шақ категориясы ашылады.

Жаратылыстың мерзімді қайталанып отыратын әрекеттері арасындағы уақыттық саңылау қандай да болмасын құрылымдауды, яғни олардың арасындағы кеңістікке мән беруді қажет етеді. Циклдің басындағы әлемнің жаңғыртылуы бұл дүниені пайымдалғандай етіп көрсетеді және соның арқасында оны адам өміріне жарамды етеді. Бұл жағдайда жаратылыс әлемнің бастауы, оның себебі ретінде қарастырылады, ал себеп-салдарлық байланыс (мифте бұл түпнегіздің нақты құбылыспен байланысы) архаикалық санада тудырушы генетикалық байланыс деп пайымдалады. Сондықтан мифтегі себептілік – генетикалық себептілік, ал адамға қатысында бұл – генеалогиялық себептілік.

Генеалогия – бұл мифтегі тарихилықтың айқын көрінісі. Себептіліктің генетикалық тұжырымын қолдану мен генеалогияны (шежірені) мифологиялық нарратив құрылымына енгізу тағы бір тарихи категорияның – даралық (индивидуалдық) категориясының пайда болуын түсіндіріп бере алады. Яғни әрбір адамның басқалармен салыстырғанда ерекше нақты дара шежіресі болады.

Мифологиялық генеалогия тағы бір мәселені – миф трансляторының, әңгімелеушінің мифологиялық дәстүрдің өзімен арақатынасы мәселесін шешеді. Баяндаудың өзі нарраторды (әңгімелеушіні) мифтің құрылымына енгізіп, оны әңгіменің логи-калық соңы ететіні белгілі. Соның нәтижесінде өз бойына түпнегіз, үлгі ретіндегі жаратылыс акті, осы түпнегізбен генетикалық байланыстағы бірін бірі тудыратын құбылыстардың тізбегі және осының бәрін баяндайтын әңгімелеуші ажырамас тұтастықты түзеді. Осылайша дискурстың субъекті мен объектінің бірлігі, тарихи ауқымдылық (тотальдылық) деген нәрсе пайда болады.

Қазақ халқының шежірешілдігі бұл мифологиялық арнадан тыс жатыр және бұл мәселе алдағы тарауларда өз алдына қарастырылып, дербес талдаудың өзегіне айналады. Елімізде болып өткен тарихи үдерістерді қайта қалпына келтіруде жазба деректермен қатар, ата-бабаларымыздың қолданған тарихи білімін де,

ауызекі тарихи дәстүр мен шежірені де пайдалану мәселесі туындайды. Халқымыздың ауызша мәдениеті, тарихи санасы мен қазақ тарихнамасындағы шежірелік дәстүр мәселелері өзінің кешенді түрде зерттелуін күтіп жатқан тың тақырыптардың бірі.

Мифологиялық сананы талдаудағы зерттеудің тағы бір нысаны фольклорлық дерек болып табылады. Жалпы абстрактылы категория ретіндегі мифтен нақты мәтінге көшу тағы бір мәселені тудырады. Нақты тілдік практика мен мифтің өзінің арасында қашанда бір саңылау болады. Бүгінгі зерттеушінің жазған және түсіндірген нақты мәтінінде рационалдылықтың элементтері болатыны рас. Бірақ мәселе онда емес. Мәселе сананың жаттанған өнімі ретіндегі мәтін мифтің өзі емес, мифтік сананың манифестациясы ретінде қарастырылуында болып отыр. Осылайша мифологиялық сананың қызмет ету тетігі туралы оның жекелеген көріністері бойынша бағалай аламыз. Миф өзінің әмбебаптық сипатына орай, соған сәйкес қоғам типі мен адам өмірінің барлық қырын қамтуы тиіс. Бұл тұрғыдан алғанда фольклорлық материалдарды, әсіресе эпикалық дәстүрді зерттеу анағұрлым қомақты нәтиже береді.

«Фольклор» неміс тілінен аударғанда халық даналығы деген ұғымды білдіреді. Дегенмен құбылыс ретіндегі фольклордың типологиясына қатысты ғылымда бірауызды пікір жоқ. Шетелдік әдебиетте фольклор халықтың рухани шығармашылығының барлық алуан түрімен теңгеріледі, яғни этностық мәдениет ұғымының синонимі ретінде қарастырылады. Ал кеңестік және кейінгі кеңестік әдебиеттерде бұл терминге «халық бұқарасының сөздік-көркемдік ауызша шығармашылығы (өлең-жырлар, аңыздар, ертегілер, батырлар жыры және т.б.)» деген анықтама беріліп, оның ауқымы біршама тарылады. Сөз өнерін қадірлеген (тілге, сөзге қатысты мақал-мәтелдердің молшылығынан да аңғаруға болады) қазақ халқының көркем шығармашылығының архетипі де, дәстүрлік басты типі де фольклор мен ауыз әдебиеті екені баршаңызға мәлім.

Белгілі әдебиеттанушы Т. Қоңыратбаев қазақ ауыз әдебиетінің үлгілерін төмендегіше жіктейді: «Қазақ фольклорының жанрын біз негізінен ертегі, аңыз, эпос деп бір бөлсек, салт жырлары (лирикалық жанр) деп тағы жіктейміз. Лирикаға үйлену салтына байланысты беташар, жар-жар, сыңсыма, қоштасу, тойбастарлар жатса, діни әдет-ғұрыптарға байланысты бәдік, жарапазан, жаназалау жырлары да осы салаға келіп құйылады. Бұлардың әрқайсысының туған заманы, халық музыкасы мен поэзиясынан алатын орны мен үлесі бар. Салт жырларында ән мен өлең басым болса, бақсылар дәстүрінде күй мен сарын, жыраулық поэзияда терме мен поэзия үстемдік еткен» [71, 259 б.]. Ал мұның сыртында еуропалық халықтардың ауыз әдебиетінде болмағандықтан, фольклордың санатына кірмей қалғандары қаншама.

Фольклорда батырлар жырының алатын орны ерекше және осы эпосты тарихи сананың білдірілуі мен берілуінің бірінші формасы деп есептеуге болады. Эпос тарихи сананың қалыптасуын бейнелейді және тарихтың анағұрлым маңызды сәттерін халық жадында сақтаумен сипатталатын өзінің негізгі функциясын орындай отырып, эпикалық шығармалар қоғамдық сананың, қоғамдық идеологияның маңызды элементіне айналады. Өзінің бейнелерінде олар тарихи өткеннің құбылыстарына деген ұжымдық көзқарасты білдіреді, өзінің өткені туралы халықтың сезімі мен ой-толғанысын бейнелейді.

Эпостың мифологиядан айырмашылығы, ол тарихи сананың формасы ретінде халықтың қоғамдық-тарихи өмірі туралы ақпарат дерегі болып табылады. Эпикалық уақыт өткен мен қазіргіге бөлінеді, сондай-ақ жарқын болашақ туралы халықтың арман-аңсары да кездеседі. Эпоста мифологияның циклдігі қайталанатын: адам бірін бірі алмастырып отыратын ұрпақтар тізбегіндегі бір буын ғана. Бірақ дәл осы эпоста тарихтың субъекті, оның батыр-тұлғасы алғаш рет пайда болады.

Қазақ эпосының алғаш типологиясын бергендердің бірі Әлкей Марғұлан. Ол былай бөледі:

1. Ең көне замандағы эпостық жырлар. Бұған «Ер Төстік», «Ақ-Кебек», «Құламерген», «Шора мерген» сияқты жыр-аңыздар жатады;

2. Оғыз-қыпшақ заманында пайда болған эпостар. «Қорқыт», «Алпамыс», «Қазанбек», «Домбауыл», «Қозы Көрпеш – Баян сұлу» және т.б. жырлардың сюжеттері;

3. Тарихи дәуірлердегі эпос (XIII – XV ғасырлар). Бұл кезеңнің өзі іштей екі салаға бөлінген: қазақ даласында Жошы ұлысының құрылуы, оның ішкі қақтығыстарын («Қобыланды», «Ер Тарғын») және осы ұлыстың ыдырау кезін бейнелейтін эпостар («Қамбар», «Қазтуған» т.б.). Кейде бұлар Ноғайлы дәуірінің жырлары деп те аталады;

4. Жоңғар феодалдарының қазақ даласына шапқыншылығын және оған қарсы күресті сипаттайтын жырлар («Қабанбай», «Бөгенбай», «Олжабай» т.б.);

5. Феодалдық қайшылықтарға қарсы күреске байланысты туған эпос.

Тарихи сананың одан ары қалыптасуы дінмен тікелей байланысты. Діннің пайда болуы адамның санасындағы, демек оның тарихты тануындағы түбірлі өзгерістерді білдіреді. Діннің (ең алдымен, иудаизм, христиан және ислам діндерінің) уақытты «түзетіп созуымен» тарихилықтың пайда болғаны туралы алдыңғы тараушада жан-жақты қарастырылды.

Осы орайда қазақ мәдениетіндегі діннің ұлттың тарихи өзіндік санасына тигізген әсеріне келер болсақ, ол этностық мәдениет пен

өркениеттердің арақатынасын айқындаумен байланысты. Өркениеттің қалыптасуының маңызды заңдылығы – ортақ діни және менталитет жүйесінің ұлттық шеңберден шығып, рухани тұтастықты тұрақтандыруымен айқындалады. Дүниежүзілік тарихта таза гомогендік өркениетті кездестіре алмайсыз. Батыстық өркениетті айтпағанның өзінде, қытайлық және үнділік өркениеттер әртүрлі этностық топтардың араласуы нәтижесінде қалыптасқан және дін олардағы жүйеқұрастырушы күш болды. Бұл ұстын, әсіресе, дүниежүзілік діндерге тән. «Алайда, – деп жазады еліміздегі белгілі мәдениеттанушы Т. Ғабитов, – үлкен өркениеттердің (суперцивилизациялардың) діни жүйесіне қосылған этностардың ру-тайпалық сенім-нанымдары түгелдей ассимиляцияға ұшырап, жоғалып кетпейді. Олар салт-дәстүр деңгейіне ұяланып және бұл бастаулардан нәр алып, өзі қабылдаған немесе күшпен таңылған әмбебапты діни жүйеге ұлттық мәдениеттің тонын кигізеді. Өркениеттік ортақ дін, әсіресе, мәдени туыстығы шамалы, империялық зорлықпен енгізілген ұлттық мәдениеттерде синкреттік (қосынды) сипатта болады» [72, 159 б.].

Иә, қазақтарда анимистік, тотемистік наным-сенімдер, әруаққа табыну сияқты генотиптік діни жүйелермен қатар, шамандық пен тәңірілік жүйелері діни санада үлкен орын алады. Дегенмен, ерте орта ғасырлардағы араб-парсы-түркі өркениеті кезеңінде ислам діні тарала бастады. Араб Халифаты тұсындағы бұл өркениет өзге мәдениеттерге тәзімділігі мен сұхбатқа ашықтығының арқасында Алдыңғы Азиядағы иудейлер мен сириялық арамейлердің, Орталық Азиядағы түркілер мен парсылардың, үнділіктердің, сонымен қатар Солтүстік Африка халықтарының жергілікті мәдениеттерін бірегей исламдық арнада тоғыстырды. Өйткені ислам діні бейбітшілік пен еркіндіктің, ізгілік пен әділеттіліктің діні еді және ол тек арабтарға немесе басқа бір тайпаға, халыққа, нәсілге ғана түскен жоқ, оны Жаратушы бүкіл адамзатқа арнап жіберді деп есептеледі. Исламның енуіне байланысты осыған дейінгі генотеистік, шамандық, тәңірілік діни жүйелердің тұлғалары мен элементтері оның құрамына сіңіп тұтастанып кетті. Ислам дінінің түркі тайпалары арасына таралуына сопылық бағыттағы тариқаттар (яссауиия, накшбандийа, кубравийа және т.б.) үлкен септігін тигізді. Дегенмен, қазақтар басым көпшілігінде, ресми түрде исламның сунниттік бағыттағы ханафилік мазхабын ұстанатындардың қатарына жатады.

Зерттеушілер исламның түркі халықтары арасында тез таралуын афроазиялық және еуроазиялық көшпелі қауымның рухани және тұрмыстық мүдделеріне сай келуімен де, жаңа дінді қабылдауға дайын түбірдің – монотеистік тәңірілік дінінің алғышартымен де түсіндіреді. «Жоғарыда Көк тәңірі төменде Қара Жер жаралғанда, екеуінің арасында адам баласы жаралған.

Адам баласына менің ата-бабаларым Бумын қаған, Істемін қаған үстемдік құрған», деп басталатын «Күлтегін» жазуының кіріспесінде түркілік идеологияның таралуына исламдық монотеизм кедергі болған жоқ. Керісінше, бұл әмбебап дін қарахандар әулетінің құрған мемлекетінде ресми мемлекеттік дінге айналып, ондағы рухани мәдениеттің гүлденуіне үлкен септігін тигізді. Сондай-ақ Қорқыт атаның дүниетанымынан да тәлтума түркілік ой кешу үрдісін де, исламдық сарынды да аралас байқауға болады.

Қазақтардың тарихи санасындағы түбірлі өзгерістер осындай тарихи уақиғалармен айшықталды. Әлемді статикалық тұрғыда қабылдаудың орнына монотеистік («тәухид») діннің енуімен, мемлекеттіліктің орнығымен дәуірлердің, оқиғалардың, тұлғалардың қайталанбастығы санаға сіңіріліп, ұлттық тарихқа деген қызығушылық қарқын алды. Тарихи сананың жаңа формасы – көркемдік бейне пайда болды.

Тарихи сананың мазмұнының көркемдік бейнемен берілу тәсілінің ерекшелігі көркемдік қиялмен қатар тарихи аналогия, қазіргі заманмен салыстыру әдістерін пайдаланумен сипатталады. Сонымен қатар әдеби шығармалардың кейіпкерлері өмірде болған тарихи тұлғалар еді. Адамзаттың даму үдерісінің заңдылықтарын мойындаумен түсіндірілетін жаңа тарихи ойлау, тарихи сабақтастықты ұғыну әлеуметтік үдерістердің көркемдік бейнеленуіне ықпалын тигізді. Әдебиеттерде жаңа тарихи және ұлттық ойлау тарала бастайды.

Тарихи сананың мазмұны өткен мен қазіргінің байланысын сезінуді ғана бойына сіңіріп қоймайды. «Уақыт», «даму» категорияларын пайдалану әлеуметтік субъектінің болашаққа да бет бұруын аңғартады. Осыған орай әлеуметтік-утопиялық идеялар мен шығармалар тарихи сананың бір формасы ретінде бой көрсете бастайды.

Тарихи сананың бұл формасының ерекшелігі бір жағынан, болашақтың мұратын құра отырып, өткенмен қоштасатындай көрінгенімен, екінші жағынан, өткенмен ажырамас байланыста, өйткені оны сынға алып отыр. Ол бір жағынан прогресс теориясына да қайшы келеді: адамның жетілуінің шегі жоқтай көрінсе де, утопиялық шығармаларда тарихтың түпкі мақсаты идеалды қоғам құру болып табылады. Тарихи сананың бір формасы ретіндегі утопияда тарихи таным мен тарихи білім ғылыми негізге сүйенбесе де, оның әлеуметтік субъектінің тарихи санасына, тұтастай қоғамдық санаға ықпалы өте зор. Философиялық ойдың тарихында утопиялық жобалар Конфуцийдің, Платонның, әл-Фарабидің, Асан қайғының, Т. Мордың, Т. Кампанелланың және т.б. ілімдерінде арнайы қарастырылады.

Жаратылыста ешқандай әлеуметтік-мәдени феномен өзінің таза күйінде кездеспейді. Оған міндетті түрде дүниеге қатынастық,

когнитивтік қырмен қатар, этикалық, эстетикалық, аксиологиялық қатынастың да дәмі араласады. Тарихи феномен ретіндегі утопия Т. Мордың еңбегінің арқасында ғана пайда болған жоқ, ол жер бетіндегі адамзаттың пайда болуымен бірге жасасып келеді. А.А. Хамидовтың пікірінше, «утопия болмысты (ең алдымен әлеуметтік-мәдени болмысты) танудың және оған деген құндылықты қатынастың формаларының бірі. Құндылықтық дегенде эстетикалық-этикалық мағынасында. Демек, утопиялық интенцияда осы болмысты жетілдіру (ең жағымды құндылықтарға бағдарлану) мақсатында оны трансценденциялау қажеттілігі мен міндеттігі сезімі болады. Осылайша, утопиялық адамзат санасының маңызды да қажетті сәті болып табылады» [73, 65-66 бб.].

Қазақ халқындағы мұндай көңіл-күй «қой үстінде бозторғай жұмыртқалаған» мамыражай заманмен түсіндіріледі. Сондай-ақ, жоғарыда айтылғандай, «қазақ пен ноғайдың айырылысынан» кейін жеке ел болу үшін қоныс аудару алдында «көшпенділіктің идеологы» (Шоқан Уәлиханов осылай сипаттайды) Асан қайғы өзінің Желмаясына мініп, халқына лайықты «Жерұйықты» іздеуі де осындай арман-аңсардан туындайды. Халықтың экзистенциялық, адами-әлеуметтік сұраныстарына толық жауап беретін мұндай «мекендер» түркі және қазақ халықтарында туған жерге деген сағынышты сарынмен астасып жатады және олардың бірнеше үлгілерін атап өтуге болады. Мысалы, «Ергенекон», «Өткен», «Жиделі-Байсын», «Еділ мен Жайық» және т.б.

Қазақ халқының тарихи санасындағы өткенге деген сағыныш пен келешектен утопиялық үміт күту осылайша аралас орын алады. «Елу жылда ел жаңа, жүз жылда қазан» дейтін халық даналығы тарихтың уақыт категориясына қаншалықты мән берілгендігін көрсетеді. Мұны қазақ халқындағы «заман философиясы» десе де болады. Әдетте, батырлар эпосында жырланатын кезең «алтын заман» деп сипатталса, ал бастан кешіріп отырған осы шақ «қилы заманмен», «зар-заманмен» түсіндіріледі, ал бұлыңғыр болашақ «қара қытайдың қаптауымен келетін «ақыр заманды» немесе бейбіт «қой үстіне бозторғай жұмыртқалайтын заманды» елестетеді. Бұл бір жағынан қазақ мәдениетінің дамуы мен трансформациялану барысын аңғартса, екінші жағынан, мифологиялық циклдік уақыттан тарихи бірбағытты уақытқа көшу үдерісін де аңғартады.

Тарихи сана формаларының эволюциясы дүниетаным формаларының, яғни мифологиялық дүниетанымнан діни дүниетанымға, одан философиялық дүниетанымға өтумен байланысты деп түсіндіріледі. Демек, философия адамзат мәдениетінің, оның дүниетанымдық әмбебаптығының түпкі негізінің рефлексия-сы, яғни философия адамдар үшін міндетті емес, тек оның тіршілігін қалыптастыратын әмбебап дүниетанушылық қана қажеттілік екендігі аңғарылады. Белгілі қазақстандық философ М. Орынбековтің

пікірінше, «философия тек мәдениеттің күйзелу кезеңдерінде ғана қажет. Ол кезде тұнық, айқын даналық әдістері қажет болады. Ал дәстүрлі, салыстырмалы түрде жай дамиды мәдениетке тікелей философиялық емес қалыптағы даналықтың өзі керек» [74, 9-10 бб.].

Қазақтардың арғы тегінен бастап олардың дүниетанымының ерекшеліктерін егжей-тегжейлі зерттеген беделді осы ғалымның ойынша, даналықтың мұндай тәсілі бүкіл Шығысқа тән, онда жалаң рационализм де, Батыста ортағасырларда қалыптасқан кәсіпқой философияның университеттік типі де болмады. Мұнда философиялық ұғымдар мен категорияларды түзетін «философем» қабаты діни ғұрыптар мен көркем мәтіндердің астарында болады. «Қазақ қоғамы үшін де философиялық емес қалыптағы даналық тән. Ол адам тіршілігін қалыптастыратын дүниетанымдық әмбебаптылық дәрежесінде қолданылады. Сондықтан да шығыс «философемі» дәстүрлі көркем және діни әдебиеттерде малтығып, философия тарихшыларын философиялық жүйені әлеуметтік аспектіде зерттеуге, дүниетанымдық бағыттағы текстерді тануға итермелейді» [74, 10 б.].

Жалпы қазақ даналығы өз алдына бір үлкен тақырып, оның кейбір терең қырлары профессор Т.Х. Рысқалиевтің еңбектерінде жақсы талданады [75, 168 б.]. Сондай-ақ көне заманнан бүгінгі күнге дейінгі қазақ философиялық ойының тарихи-философиялық мәселелері Философия және саясаттану институтының қызметкерлері даярлаған төрт кітаптан тұратын «Қазақ даласының ойшылдары» жинағында зерттеу нысанына айналды. Бұл көптомды еңбектің негізгі авторларының бірі, профессор Серік Нұрмұратов былай деп жазады: «Адамзат тарихының өртүрлі кезеңдерін философиялық сараптаудан өткізе отырып, біз өзіміздің қазіргі әлеуметтік өмірімізде қалыптасқан дүниетанымдар мен дүниеге деген көзқарастардың ментальдік, аксиологиялық негіздерін анықтай аламыз. Кейбір тарихи процестік дәстүрлердің қыр-сырын аша түскен сайын болашаққа қарай дамудың бағытын өрнектей түсетініміз анық. Міне, ұсынылып отырған тарихи-философиялық зерттеулердің құндылығы да осында» [76, 3 б.].

Қазақтың даналығы оның ауыз әдебиетімен, мақал-мәтелдерімен қатар, ақын-жыраулардың, би-шешендердің, шежірешілердің, әулие-әнбиелердің шығармашылықтарынан да жарқын көрініс табады. Әлемнің ұлттық кескіні, қазақы дүниетаным көбіне поэзиялық формада көркем бейнелер арқылы өрбиді. «Екі мыңжылдық дала жыры» деп аталатын жинақтың алғысөзінде академик Ө. Нысанбаев ол туралы былай дейді: «... дала поэзиясы – қазақы дүниетануды түсінудің, халықтың өзін өзі тануының қайнар бұлағы. Мұнда дүниенің қазақы ұлттық түсініктегі бейнесі, философиялық және поэтикалық астарлары қабыса, асқан көркемдікпен көрсе-

тілген. Халқымыздың кемел ойы, пәк гуманизмі, асыл мұраты, терең сезімі, ұлт болып ұйысу тарихы, өкініштері мен сүйініштері – бәрі-бәрі оның поэзиясында сайрап жатыр. Қазақ поэзиясы – қазақ халқының рухани даму эволюциясының шежіресі іспетті» [77, 5 б.].

Қазақ халқының ауызекі мәдениетінің тамаша бір үлгілері шешендік өнерден аңғарылады. Философия ғылымдарының докторы Д.С.Раев қазақ шешендік өнерін қарастырған ғылыми еңбегінде төмендегідей тұжырым айтады: «Жалпыадамзаттық қызмет ретінде тілді ойдан, адамның ойлау процесінен тыс немесе олардың арасындағы табылатын байланыссыз қарастыру мүмкін емес. Өйткені, сыртқы қоршаған орта алғышарттарына және адамзат рухына негізделі отырып, тіл адам мен сыртқы орта арасындағы аралық ой әлемін жасайды. Ой әлемі адамзат баласының саналы іс-әрекетінің жемісі болып табылады. Сондықтан ой дүниесі әлемнің жалғыз байланысы ретінде қабылданады. Олай болса, ойлау және одан туған ой – тек тілдік жаратылысқа ғана тән құбылыс. Кез келген ойлау процесі тілдік әрекетке, сөйлеу тілі арқылы ғана сыртқы көрінісін табады. Ой тіл арқылы затқа айналады немесе заттанады. Демек, ойдың тіл арқылы көрінуінің рөлімен ғана адам белгілі бір шеңбердегі өз дүниетанымын қалыптастырады» [78, 29 б.].

Дегенмен ғылымда тарихи сана дамуының ең жоғарғы кезеңі ғылыми-теориялық тұжырымдама деп есептеледі. Оның құрылымының негізін бірқатар іргелі идеялар құрайды. Оларға сүйене отырып, зерттеуші туынды идеяларды дамытып, белгілі бір түйіндерге келеді. Сондай-ақ заңдар мен түсініктер де тұжырымдаманың элементтері болып табылады. Ғылыми-теориялық тұжырымдама эмпирикалық сипаттау деңгейінде алынған ой қорытындылар мен тұжырымдардың негізінде пайда болады. Эмпирикалық деңгей білім дамуының абстракциялық жоғары деңгейіне өту барысындағы оның алдыңғы сатысы деп есептеледі. Осылайша, тарихи сананың формасы ретіндегі ғылыми-теориялық тұжырымдаманың ерекшелігі ең алдымен тарихи танымның деңгейімен, жинақталған тарихи білімнің мазмұны және көлемімен сипатталады.

Тарих философиясындағы Гегельдің, Маркстің, Тойнбидің, Ясперстің және т.б. тұжырымдамалары адамзат қоғамының пайда болуы мен дамуы кестесін, оның тарихының негізгі кезеңдерін, тарихи үдерістің бірлігі мен алуан түрлілігін көрсетуге бағытталған. Олардың кейбірінің, мысалы тарихи материализмнің негізгі зерттеу пәні тұтастықты, қайшылық пен өзара байланыстылықты қарастыру арқылы қоғам тарихының заңдары мен қозғаушы күштерін табу болып табылады. Тұжырымдамаларда тарихи үдерістің бірбағыттылығы зерттеледі. Тарихи сананың формасы ретіндегі

ғылыми-теориялық тұжырымдаманың маңызы тарихи құбылыстар мен үдерістердің мәнін, сабақтастықтың тетігін, тарихи өткеннің құндылығын ашумен айқындалады. Тарихи сананың қалыптасуы оның осындай формалары арқылы, яғни мифологиялық, фольклорлық, эпостық, көркем туындылық, жылнама-шежірелік және ғылыми-теориялық тұжырымдамалық формалары арқылы жүзеге асады.

Тарихи сананың мәні мен мазмұнын ашу оның құрылымын зерттеу арқылы іске асады. Тарихи сананың құрылымы өзінің күрделі сипатымен ерекшеленеді, өйткені тарихи сана «қоспа» тәрізді, маңызды оқиғаларды да, кездейсоқ оқиғаларды да қамти отырып, өз бойына білім беру жүйесі арқылы реттелген ақпаратты да, тарихи жадыдан жеткен шашыраңқы ақпаратты да сіңіреді. Солай болса да, тарихи сананың құрылымын «көлденеңінен» және «тігінен» жіктеу арқылы талдауға болады. Көлденеңінен талдауда тарихи таным мен тарихи білімді бөліп қарастырсақ, тігінен талдауда тарихи сананың кәдуілгі және ғылыми-теориялық деңгейлерін зерттеу нысанына айналдырамыз. Тарихи сананы осылайша екі деңгейге бөлу, бір жағынан, бұл рухани феноменнің эволюциясын түсінуге мүмкіндік берсе, ал екінші жағынан, оның қазіргі жағдайдағы барлық алуан түрлілігін түсіндіруге септігін тигізеді. Тарихи таным мен тарихи білімнің имманентті өзара әрекеті тұтастай алғанда тарихи сананың өмір сүруінің имманентті тетігін білдіреді. Тарихи сананың әрекеті тарихи түсіну мен тарихи түсіндіруді талдау арқылы ашылады.

Алдымен тарихи сананың мәніне қатысты «тарихи түсіну» ұғымының астарына үңіліп көрейік. Түсіну адамның мәнін ашу әрекетімен байланысты, сондықтан ол, ең алдымен, субъекттің онтологиялық сипаттамасы болып табылады. Өткеннің теориялық реконструкциясындағы негізгі мәселе «түсінудің сәйкестігі», яғни ақиқаттығы мәселесі болып саналады. Герменевтиканың негізгі өкілдерінің бірі Х.-Г. Гадамер былай дейді: «рух туралы ғылымдар ғылымның шеңберінен тыс жатқан пайымдау тәсілдерімен – философияның тәжірибесімен, өнердің тәжірибесімен, тарихтың өзінің тәжірибесімен жақындасады [79, 39 б.]. Тілдік формалар мен концепттерге байланысты пайда болған түсіну тұжырымдамасы В. Гумбольдтан басталып, Г. Фреге, Б. Рассел, М. Хайдеггер, Г. Шпет, И. Ильин еңбектерінде жалғасын тапты.

Ал тарихи тұрғыдағы түсінуге келер болсақ, ол танымдық мәндерге ие болуды аңғартатын тарихи танымның элементін білдіреді. Осыған орай тарихи түсіну объектке терең бойлап енумен, субъекттің терең білімімен тығыз байланысты болып келеді. Әлемдегі адам болмысының рухани қыры ретіндегі тарихи түсіну оған қоршаған әлемнің құбылмалы қайталанбас құбылысын бастан кешіруге әрі оны пайымдауға мүмкіндік береді.

Түсінуші танымның мақсаты мәдени өзгешелік пен алуан түрлілік тұрғысынан алғандағы тарихтың жалқылығы мен жалпылығын ұғыну болып есептеледі. Егер тарихи түсіндіру, басым көпшілігінде, тарихи сана мазмұнының рационалды бөлігін құраса, ал тарихи түсіну тарихи сананың сезімдік-эмоционалды қырын қамтиды.

Тарихты түсіну мәселесін түсіндіру мәселесінен ажырату оңай шаруа емес. Тарихи түсіндіру тарихи танымның теориялық формаларының бірі ретінде жаңа білім алуға тікелей негізделген. Сонымен бір мезгілде тарихи түсіндірудің өзі түгелімен тарихи білімдерге негізделеді, солардың негізінде және солар арқылы қызмет етеді. Тарихи түсіндіру себеп-салдарлық байланыстардың жалпы жүйесін ашуға бағытталған. Іргелі прагматикалық қондырғы ретінде тарихи түсіндіру адамға тарихи уақыт пен әлеуметтік кеңістікті бағдарлай білу қабілетін бере отырып, кейінірек өзіне лайықты дүниетанымдық толықтауышын алады.

Егер түсіну, негізінен, мәтіндердің, тарихи деректер мен еңбектердің авторларының ішкі әлеміне, олардың ішкі талдамалы әрекеттерінің мәніне ену үшін қажет болса, ал түсіндіру тарихты сыртқы әлемге, нақты тарих әлеміне алып шығады. Түсіну мен түсіндірудің арасындағы өзара байланыс өте тығыз. Тарихнаманы философиялық зерттеудің ең негізгі екі мәселесі ретіндегі түсіну мен түсіндіру тарихи эпистемологияның пәндік аумағын құрайды.

Осылайша, біздің пікірімізше, тарихи түсіну мен тарихи түсіндіру тарихи сананың қызметін қамтамасыз етеді. Тарихи қозғалыстың мәні мен мазмұны туралы пайымдалған көзқарастар ретіндегі ғылыми білімді адамдардың қалай ұғынуына, олардың қалай өзектіленуіне қарай, бұл тарихи білім тарихи сананың өмір сүру тәсіліне айналады. Қоғамдық сананың феномені ретіндегі тарихи сана тарих ғылымының игерген білімдерінің – тарихтың мамандандырылған таным нәтижелерінің бұқаралық санаға таралуы негізінде қалыптасады. Шынайы болмысты танымдық игеру үдерісі ретіндегі тарихи таным мен осы үдерістің нәтижесі ретіндегі тарихи білім тұтастай алғандағы тарихи сана құрылымының элементтері болып табылады. Тарихи түсіну мен тарихи түсіндірудің осындай ұғымдарынан шыға отырып, зерттеу нысанына айналып отырған түсінікке былайша анықтама беруге болады: *тарихи сана – бұл бүкіләлемдік тарихтың уақыты мен қазіргі әлеуметтік кеңістікте өзін-өзі анықтаумен сипатталатын шынайы болмысты рухани игерудің ерекше формасы.*

Тарихи сананың ұйымдасу ерекшеліктерін айқындау үшін тарихи сананың кәдуілгі және теориялық деңгейлерін анықтап алу қажет. Бұл деңгейлердің әрқайсысының өзіндік мақсаттары мен міндеттері, функциялары болғандықтан, осы деңгейлердегі тарихи таным мен тарихи білімнің де өзінше айырмашылықтары болады.

Бұл мәселеге қатысты әлеуметтік-философиялық әдебиеттерді талдай отырып, кәдуілгі тарихи сана мен теориялық тарихи сананы салыстырудың өлшемдерін анықтап алу қажеттілігі туындайды. Бұл өлшемдерге тарихи сананың осы деңгейлерде қалыптасу көздері, тарихи танымның тәсілі, тарихи білімнің мазмұны, тарихи субъекттің өзін қоршаған болмысты рухани қабылдауындағы тарихи сананың әрбір деңгейінің рөлі жатады.

Кәдуілгі сананы қоғамдық болмыстың эмпириялық бейнеленуі, субъекттің күнделікті практикасының негізінде қалыптасатын және сонымен тығыз байланыстағы дүниені практикалық-рухани игеру ретінде қарастыруға болады. Кәдуілгі сана адамзат мәдениетінің терең қыртыстарын білдіреді. Кәдуілгі сана өзгерістерге ұшырап отырады, даму үстіндегі ғылымның ықпалын бастан кешіреді, жаңа ақпаратпен байытылады, құрылымы күрделіленеді және т.б., бірақ осылардың барысында өзінің дербестігін сақтап қалады, өйткені оның функциясын сананың басқа бір де бір формасы атқара алмайды. Танымның теориялық формалары практикалық тәжірибені алмастыра алмайды, өйткені себебі мәнділік ретіндегі адамзаттың іс-әрекеті сабақтастыққа негізделеді.

Кәдуілгі тарихи сана қоршаған әлем туралы, тарихи өткені мен қазіргісі туралы өз білімдері мен түсініктерін көптеген бастаулардан алады. Бұл бастаулардың немесе дереккөздердің қатарына тарих ғылымынан өзге фольклор мен ауызекі дәстүр, тарихи ескерткіштер мен рәміздер, көркем әдебиет пен бұқаралық ақпарат құралдары, өнердің әр алуан түрлері, естеліктер жатқызылады. Бұлардың барлығының бойында ғасырлар бойы жинақталған тарихи тәжірибе мен өткеннің дүниесін заттай және рухани салаларда сақтайтын әлеуметтік жадының элементтері болады. Дәл осы әлеуметтік жады ерекше ақпараттық ортаны қалыптастыра отырып, өткеннің ақпараттық ағымдарын игеру жөніндегі ақпараттық әрекетке әрқилы әлеуметтік субъекттерді тарта отырып, тарихи сананың кәдуілгі деңгейін орнықтырады.

Ғылыми-теориялық тарихи сана да қарапайым тарихи сана сияқты өткеннің, қазіргінің және келешектің арасындағы байланысты жүргізуге тырысады. Өткеннің реконструкциясын жасау үшін тарихи өткен шақ туралы белгілі бір ақпараттың тасымалдаушысы болып табылатын біздің заманымызға дейін жеткен тарихи деректер материал ретінде пайдаланылады. Тарихи деректердің мәні туралы, олардағы біржақтылық туралы пікірталастарды елемегенде, тарихи дерек көз ретінде өткен туралы мәлімет беретіннің барлығын, тіпті адамзат әрекетінің нәтижелері ғана емес, осы әрекетті анықтауға және түсіндіруге мүмкіндік беретін табиғи-географиялық орта мен адамның физикалық-психологиялық қасиеттерін де дерек ретінде қарастыруға болады.

Демек, ғылыми-теориялық тарихи сананың қолданатын деректері мейлінше көп әрі алуан түрлі. Бірақ осы ерекшелікті мойындай отырып, тарихи сананың құрылымындағы осы екі деңгейдің өзара әрекеттесу айғағын ескеру қажет. Кәдуілгі сана өткеннің ғылыми танымының нәтижелерін де бойына сіңіреді, яғни теориялық тарихи танымның деректеріне жанама түрде сүйенеді. Басты айырмашылық, біздің пікірімізше, тарихи сананың кәдуілгі және ғылыми-теориялық деңгейлерінің деректі қалай қабылдауында болып отыр. Ғылыми-теориялық тарихи сана сыншылдыққа бейім келеді, тарихи өткеннің мәніне анағұрлым терең бойлайды. Ғылыми танымның бірінші кезеңі тарихи деректің шынайылығын тексеруден басталады. Деректің мазмұны тарихи шындықты бұрмалаудың барлығынан тазартылуы тиіс. Ғылым ретіндегі тарихтың мақсаты айғақтарды бекіту мен түсіндіру ғана емес, олардың арасындағы байланысты ашу болып табылады. Деректі талдап болғаннан кейін зерттеуші оның нәтижелерін жүйелеуге, айғақтарды топтастыруға, жекелеген бақылауларды қорыту мен синтездеуге, белгілі бір тарихи тұжырымдаманы қалыптастыруға көшеді.

Тарихи сананың элементі ретіндегі тарихи танымды қарастырғанда, теориялық деңгейдегі танымдық үдерістің ерекше белгілері осылайша айрықшаланып тұрады. Ғылыми танымның мақсаты ретіндегі ғылыми білімді өндіру кәдімгі практикада кездесе бермейтін арнаулы құралдар мен тәсілдердің көмегімен жүзеге асырылады. Эмпирикалық таным саласында объектті сезімдік қабылдауға есептелген әдістер басым болады. Теориялық танымға қарай өту барысында пропорция логикалық талаптарды қанағаттандыратын әдістер жағына қарай алмасады. Дәл осы себепті де теориялық тарихи танымның басты айырмашылығы рационалдылық болып саналады. Эмоциялар мен сезімдерді барынша ығыстырып, ақыл мен пайымның дәлелдеріне үнемі жүгінудің ретінде түсіндірілетін рационалдылық теориялық тарихи танымда ұғымдарды пайдаланудан да көрінеді. Теориялық тарихи сана – ұғымдық сана.

Кәдуілгі тарихи сана да ұғымдар мен терминдерге жүгінеді, алайда сананың бұл деңгейінің өзіне тән міндеттері мен функциялары бар. Дүниені идеалды бейнелеудің тарихи алғашқы тәсілі ретінде кәдуілгі сана эмпирикалық білімдерді жинақтаудың көзі болып табылады, қоршаған әлемде адамдардың лайықты бағдарлануы үшін қажетті жалпы практикалық дағдыларды, әрекеттің жалпы нобайларын қалыптастырады. Кәдуілгі сананың тілі күнделікті ойлау мен коммуникацияның құралы қызметін атқарады. Алайда кәдуілгі тілдің мазмұнға семантикалық тұрғыда лайық келмеуі, білдірудің грамматикалық және логикалық формаларының сәйкес келе бермеуі, белгілі бір психологиялық ассоциациялардың ықпалында болуы ғылыми ойлаудағы кедергілерге жатады.

Теориялық тарихи сана мен кәдуілгі тарихи сананың логикалық аппаратындағы басты айырмашылық түсініктердің түзілу тәсілі мен оның құбылыс мәніне ену дәрежесінен аңғарылады. Теориялық тарихи сананың ғылыми ұғымдарының қалыптасуы өзара әрекеттің қандай да бір типін және онымен байланысты объектінің жекелеген қырлары мен қасиеттерін абстракциялау жолымен іске асырылады және бұл күнделікті өмірге жарамсыз болғанымен, ғылыми зерттеу мақсатында тиімділігімен көзге түседі. Теориялық тарихи танымда ұғымдардың өзге де типі – нақтылауға түскен бұрынғы түсініктер де пайдаланылады. Негізінде кәдуілгі ұғымдар жатқан ғылыми түсініктер қашанда кәдуілгі прототиптің өзгертілуін немесе нақтылануын білдіреді.

Кәдуілгі тарихи сананың ұғымдарына, ең алдымен, практикалық өмір үдерісінде ретсіз қалыптасатын қарапайым түсініктер жатады. Бұл ұғымдардың басты ерекшелігі олардың жіктелмейтін синкреттілігінде. Олардағы ақпарат тұтас күйінде жүйеленген. Кәдуілгі тарихи сана ұғымдарында объект көптеген өзара байланысты және қайшылықты тәуелділіктерде болады. Белгілі бір ұғыммен белгіленген нәрселердің жігі айқын емес.

Кәдуілгі тарихи сана мен теориялық тарихи сананың өзара байланысы кәдуілгі сананың ғылым түсініктерін ассимиляцияға ұшыратуына әкеледі. Қазіргі заманғы кәдуілгі (бұқаралық) тарихи сана – бұл тікелей күнделікті тіршілік практикасының жемісі ғана емес, ол өз бойына тарих ғылымының көптеген білімдерін де бойына сіңірген. Мұндай ассимиляцияның орын алуына ғылыми ұғымдардың күнделікті тіршілік пен дүниетаным үшін маңыздылығы себеп болады. Және мұның барысында кәдуілгі тарихи сананы түсіндіру барысында, әдетте, ұғым дәлдігін, айқындығын жоғалтады, еркін сипаттау үшін қолайлы аморфты болып шығады.

Теориялық және кәдуілгі деңгейлердегі тарихи танымның ерекшелігі, біздің пікірімізше, ұғымдардың құбылыс мәнін игеруіне байланысты. Кәдуілгі тарихи танымның әдістері – индивидуалдандыру (дараландыру), метафорландыру, индивидтердің өмірлік тәжірибесі мен тікелей өмірлік айғақтарды қорыту – өзінің логикалық дәрежесі жағынан теориялық тарихи сананың әдістерінен анағұрлым әлсіз болып шығады. Кәдуілгі тарихи сананың қолданатын ұғымдары рационалдылық деңгейі жағынан да ғылыми ұғымдардан кемшін болады. Демек, кәдуілгі тарихи сана күрделі әлеуметтік үдерістерді басым бөлігінде құбылыстар деңгейінде қабылдауға бейім. Мұның себебі жүйесіздік, стереотиптілік (таптауырындық), эмоциялық сезімге бой алдырушылық сынды кәдуілгі тарихи танымның белгілерінде ұяланған.

Кәдуілгі және теориялық деңгейлердегі тарихи білімді талдағанда байқалатыны, білім – бұл белгілі бір шамада сананың мазмұны, танымдық әрекеттің нәтижесі, сананың объективті мақсатты

және тиімді әрекетінің айнымайтын алғышарты болып табылатын және белгілі бір объективті нәрселерге қатысты танымдық бейнелердің жиынтығы.

Кәдуілгі тарихи білімнің ерекшелігі стереотиптілік, стихиялық, синкретизм сынды кәдуілгі сананың танымдық ерекшеліктерімен сипатталады. Кәдуілгі тарихи білімнің стереотиптілігі белгілі бір пікірлердің, мысалы, «бұрын жақсы (немесе жаман) болған еді» деген сияқты пікірлердің орнықтылығымен түсіндіріледі. Стереотиптілік кәдуілгі сананың ғылыми білімді қабылдауында да аңғарылады. Әдетте, кәдуілгі сана қандай да бір ғылыми теорияны оның барлық дәлелдерімен танысудың нәтижесінде емес, уақыт өте келе оның дәлелдерін барлық адамдар күмәнсіз деп санағанның нәтижесінде ғана мойындайды. Кәдуілгі тарихи сананың осы белгісінің мейлінше жарқын үлгісін кеңестік дәуірде қалың бұқараның алдымен социалистік, одан кейін коммунистік қоғам құру жолындағы елдің прогрессивті дамуы туралы идеясына имандай сенгеннен көруге болады. Эмоциялық реңдермен боялып, әбден санаға сіңіп тоталитаризм жылдары орныққан «жау бейнесінің» кейбір әлеуметтік топтарда әлі күнге дейін сақталып келе жатқаны тағы бар.

Кәдуілгі сана, оның ішінде тарихи кәдуілгі сана жаңа білімдер даярлауға бағдарланбайды. Игерілген ғылыми ақиқаттар үстем бағдарлармен, қалыптасқан құндылықтармен, орныққан жүріс-тұрыс қалыптарымен тығыз байланыста болады.

Кәдуілгі тарихи сананың ерекшеліктері көбіне әлеуметтік-психологиялық тетіктермен түсіндіріледі. Кәдуілгі сана индивидтің тұлғасын, оның «менін» тарихи тәжірибеден шығарып тастай алмайды, бұл индивидуалдық тарихи тәжірибені абсолюттендіруге, оны бүкіл тарихи үдерістің ауқымына көшіріп, объективтендіруіне ықпал етеді.

Кәдуілгі сананың зерттеушілер жалпы мойындаған белгілерінің бірі оның стихиялығы болып табылады. Субъективтілік сияқты кәдуілгі сананың стихиялығы да дүниені сезімдік қабылдаумен, сондай-ақ шынайы болмысты жартылай, үстірт бейнелеуден туындайды. Стихиялықтың күшеюі соғыстар, төңкерістер, әлеуметтік дағдарыстар сияқты өтпелі кезеңдерге тән.

Кәдуілгі тарихи білімнің жоғарыда аталған белгілерімен қатар, осы деңгейдегі тарихи санада ішкі қайшылық, тұлғаландыру, тарихи тұлғаларды батырландыру, шынайы тарихи уақытқа мән бермеу, синкретизм болатынын айта кету керек.

Теориялық және кәдуілгі тарихи білімдердің осындай алшақтықтары олардың сапалық айырмашылықтарын, олардың алуан деңгейлі сипатын бейнелейді. Бірақ олардың бірлігі, генетикалық және функционалды ортақтығы, өзара әсері туралы да айтуға болады. Тарихи таным өзінің пайда болған және алғаш дамыған кезеңінде салауатты пайым деңгейіндегі білімнен айырмашылығы да аз болды.

Кәдуілгі білім мен ғылыми эмпирияның өзара қатынастары – мейлінше күрделі әрі жанама үдеріс. Нақты күрделілігі мынада: эмпирикалық ғылыми танымның өзінің барысында объектілерді қарапайым және ғылыми қабылдау кеңістіктік тұрғыда бөлінбеген, ол бір ғана зерттеушінің санасында жүзеге асады. Кәдуілгі білім ғылыми таным үдерісінің өзінің ішіне еніп кетеді, оның компонентіне айналады. Бұл (кәдуілгі және ғылыми білімнің «ішкі» диалектикасы сияқты) тек сенсорлық қабылдау мен эмпириялық тәжірибе қалыптастыру деңгейінен ғана емес, ғылыми танымның эмпириялық және теориялық кезеңдеріндегі ойлаудан да аңғарылады.

Кәдуілгі тарихи білімнің ғылыми тарихи білімге эмпириялық тарихнама деңгейінде ықпал етуі анағұрлым айқын көрінеді. Объекті әлеуметтік-тарихи құбылыстар болып табылатын ғылыми таным кәдуілгі тарихи сананың қиялы мен пайымдарының ықпалына көп ұшырайды. Олар тарихшының немесе қоғамтанушының танымдық үдерісінің сипатына оның әлеуметтік болмысқа деген құндылықтық және тұлғалық қатынасы арқылы әсер етеді. Сондықтан зерттеушілердің алдында кәдуілгі әлеуметтік білімнің құрсауынан тысқа шығып кету, әлеуметтік құбылыстардың «күмәнсіздіктеріне» сыни қатынас жасау міндеті жиі-жиі шығып тұрады.

Теориялық және кәдуілгі тарихи саналарды салыстырмалы талдағанда біз оларды қарама қарсы қоюдан аулақпыз. Тарихи сананың екі деңгейіне жасалған бұл сараптама, олардың ортақ функцияларды атқаратынын көрсетеді. Ғылыми-теориялық тарихи сана сияқты кәдуілгі тарихи сана да қоғамның кеңістіктік-уақыттық бағдарын айқындайды, халықтардың шығу-тегі, маңызды оқиғалар мен өткеннің кесек тұлғалары туралы түсініктерді баяндайды, әлеуметтік топтардың ішіндегі қатынастарды реттейді.

Әлеуметтік жады рөлінде кәдуілгі және теориялық тарихи сана алдыңғы ұрпақтың жинақтаған тарихи тәжірибесін сақтап, тасымалдай отырып, материалдық және рухани мәдениетті қалыптастыра отырып интегративті қызмет атқарады. Өткенді әрқилы қабылдау және жаңғырту әлеуметтік және тарихи болмыстың алуан түрлілігін айқындауға мүмкіндік береді. Сонымен қатар, кәдуілгі және тарихи саналардың өзара әрекеті мен өзара әсері тарихи сананың тұтастай алғандағы аса маңызды функциясы – әлеуметтік өзіндік сананы қалыптастыруға ықпал етеді. Тарихи сананың тағы бір қыры аксиологиялық жағы болып табылады. Тарихты зерттей отырып, субъект оның айғақтық қорынан өткен заман адамдарының мұраттарын табуға ұмтылып қана қоймай, сонымен бір мезгілде өткеннің материалы негізінде ол өзінің жүріс-тұрыс қалыбының өлшемдерін қалыптастырады. Бірақ белгілі бір тарихи білімдерсіз тарихи сезімдердің де болмайтыны белгілі және, егер бұл білімдер шынайы ғылыми, толық тарихи түсіндірудің нәтижесі болса, онда бұл тарихи сезімдер тарихи шынайылықты лайықты бере алатын

болады. Тарихи білімнің адамдардың тек тарихи сезіміне ғана емес, белгілі бір дәрежеде олардың әлеуметтік белсенділігіне де әсерін тигізетінін ескеру маңызды. Жағымсыз тарихи тәжірибе өткеннің теріс құбылыстарын жоюға ұмтылушылықты тудырады, олардың тарихи үдерістегі рөлін қайта бағалауға тырысуды тудырады. Алайда қоғамның әлеуметтік белсенділігі тарихи ретроспектива мен перспективаның түсінігін айқындайтын өзіндік құндылықтық бағдарларды қоғамның өзінің айқын түсінгенінде ғана мүмкін болады.

Осы айтылған шарттардан шыға отырып, қоғамдық санаға ықпал ететін тетіктер жөніндегі мәселені айналып өтуге болмайды. Әлеуметтік ғылымдар мұндай тетіктерді түсіндірудің бірнеше тәсілдерін біледі. Мәселе қоғамдық сананың шеңберінде оның тарихи сана түріндегі формасын белгілеуде болып отыр. Қоғамдық сананың әлеуметтік іс-әрекеттің кейбір түрлерімен тікелей байланыстағы саяси, құқықтық, көркемдік, адамгершіліктік, діни және т.б. сипатталатын «классикалық» формаларын бөліп қарастырумен қатар, кейбір зерттеушілер тарихи сананы қоғамдық сананың ерекше бір формасы ретінде бөліп, мұқият қарастыруды ұсынады, өйткені тарихи сана қоғамның, таптың, әлеуметтік топтың өзінің қазіргісін өткенмен және болашақпен байланысындағы, уақыт ағымындағы өз жағдайын пайымдауын білдіреді.

Осы тәсілдің қисынымен «тарихи сана» ұғымының өзінің мазмұнын және оның бейнелейтін болмысының қырын сипаттап көрейік. Әдетте, әдебиеттерде «тарих» терминінің мынадай мағыналарын береді: баяндау ретіндегі тарих; оқиға ретіндегі тарих; даму үдерісі ретіндегі тарих; өткен шақ ретіндегі тарих; өткен шақты зерттейтін ғылым ретіндегі тарих. «Тарихи сана» ұғымы бұлардың арасынан перспектива үшін қажетті ретроспектива түрінде көрінетін уақыт байланысын жүзеге асыратын өткенді пайымдаумен, яғни жадымен, білумен, түсінумен байланысты болып келеді.

Тарихи сананың құрылымына арналған әдебиеттерге мұқият шолу жасасақ, бұл жерде әңгіме танымдық әрекеттің арнаулы формасының – тарих ғылымының нәтижелері туралы және осы танымдық әрекет нәтижелерінің, негізінен, насихат арқылы кәдуілгі санаға немесе бұқаралық санаға қандай да бір деңгейдегі таратылуы туралы болып отыр. Тарихи білім тарих ғылымының тапқан білімдеріне негізделеді. Тарихи сананың бірінші сатысында адамның өзі тікелей белгілі бір оқиғалардың қатысушысы немесе куәгері болған кездегі тікелей өмірлік тәжірибенің жинақталуына негізделген жекелеген тарихи оқиғалар туралы мейлінше жалпы және шашыраңқы түсініктер орналасады. Бұл сатыда өтіп жатқан үдерістердің толық жүйеленуі жүзеге аспайды, тарихи сана толық емес, дәл емес эмоциялық реңге ие естеліктерге сүйене отырып қалыптасады. Мысалы ауған соғысына қатысқан қазақ сарбазы

өткізіліп жатқан операцияның тұтас ауқымын, оның «керек емес-тігін» түсінбейді, шекарадан шығарылғанда «біз жеңілдік» деген түйін жасайды.

Тарихи сананың екінші сатысы көркем туындыларды, кино-фильмдерді және осыған ұқсас дереккөздерді танумен қалыптасады, зерттеушілік күш-жігердің нәтижесі ретінде тарих ғылымының қалың бұқараның санасына енген мәліметтеріне сүйенеді. Тарихи сана қоғамның рухани өміріндегі өзіне лайықты орнына ие болуы үшін әлеуметтік жадының бұқаралық коммуникацияның қазіргі құралдарына сүйенетін ғылым мен өнер тәрізді формалары қажет. Бұрынғы кездері бұл функцияны көркем туындылар мен ауыз әдебиеті, шежірелер мен тарихи жыр-кітаптар атқарса, бүгінгі күні бұл қызметті мерзімді басылым, радио мен теледидар орындайды. Дәл осы бұқаралық ақпарат құралдары арқылы адамдардың санасына сенімді әрі сіңімді ықпал етеді. Ұлттық батырлар, талантты адамдар мен дарынды тұлғалар және олардың іс-әрекеттері туралы көзқарастар жинақталған тарихи жадыда сақталады, ал ол өз кезегінде көркем әдебиеттің, бұқаралық ақпарат құралдарының және тарихи ескерткіштермен танысудың әсерімен қалыптасады. Тарихтың сындарлы кезеңдерінде, мысалы, Ұлы Отан соғысы тұсында, Желтоқсан көтерілісінде, сондай-ақ тәуелсіздіктің бастапқы жылдарында тарихи сана Отанның қорғаушылары бейнесіне бет бұрады. Батырлар жыры қайта жаңғыртылады, ел билеген көсемдер мен халықтың дара даналары өзектілікпен ойға оралады, көне замандағы Еділ мен Бумын қағандар, Анарыс пен Тоныкөктер, Зәрина мен Томиристер, Әлия мен Мәншүктер, Шыңғыс пен Темірлер, Қорқыт пен Асан қайғылар, Қасымхан мен Абылайлар, Қабанбайлар мен Бөгенбайлар, Бауыржандар мен Рақымжандар тәуелсіздіктің рәміздеріне айналады, арнаулы әдебиеттерде қайта зерттеліп, мерзімдік баспасөздің беттерінен түспейді, есімдері жаңа туған балалардың аттарына айналады. Тарихи сананың бұл сатысы да жүйеленбеген болып табылады, бұл көзқарастар шашыраңқы, хронологиялық тұрғыдан реттелмеген болады. Объективті нақтылық көбіне мифтер мен аңыздар, тіпті анекдоттар түрінде білдіріледі.

Тарихи сананың үшінші сатысы мектептерде оқытылатын тарихи білімдердің негізінде қалыптасады, бұл деңгей жүйеленген кейпімен ерекшеленеді, онда тарихи үдерістер өздерінің ерекшелік белгілеріне қарай және таңдалған өлшеммен анықтала отырып сәйкесінше шартты түрде хронологиялық кезеңдерге бөлінеді. Тарихи үдерісті мерзімдерге жіктеу бүкіләлемдік тарихтың жіктелуіне де, жергілікті аймақтың немесе жекелеген елдің тарихының жіктелуіне де ортақ өлшемнің табылуының қиындығына қарай қайшылықтарға тап келеді. Кеңес дәуірінде маркстік-лениндік тарихи материализмнің үстемдігіне сай, адамзаттың дамуы бес қоғамдық-экономикалық формациялардың бірін-бірі алмастыруы-

мен түсіндірілді. Тарихтың қозғаушы күші тап күресі деп түсіндірілді. Бұл таптық көзқарас сәйкес келмесе де, қазақ халқының тарихына да таңылды. Нәтижесінде «коммунистік идеологияға» негізделген жалған тарихи сана қалыптасты, дегенмен осы жалғандығы себепті оның өмірі де ұзақ болған жоқ. Қазақ халқының тарихи өзіндік санасының қалыптасуы тәуелсіздік тұсында отандық тарихты терең зерттеумен, ондағы «ақтаңдақтардың» ашылуымен, азаматтылық пен патриотизмнің оянуымен қатар жүрді.

Тарихи сана дамуының төртінші жоғары деңгейіне өткеннің даму үрдістерін айқындау деңгейінде объективті жан-жақты теориялық пайымдау жатады. Тарихты мұқият зерттеудің барысында қоғам дамуының заңдылықтары, оның жағымды және жағымсыз қырлары анықталады. Өткенге деген қызығушылық өзінің шығу-тегінің терең білуді қалаумен ғана шектелмейді. Тарихи үдерісте өзіндік оқшаулануға ұмтылушылық мейлінше күрделі әрі қайшылықты болып отырған осы шақты ұғынумен, оны дәстүрлермен тамырластыра отырып, осыдан шыға келе келешекті де айқындаумен байланысты болып келеді. Қазіргі қоғамның өміріндегі әлеуметтік-психологиялық өзгерістерден тарихқа деген назардың көбіне саясаттандырылғанын аңғару қиын емес. Бұл модернистік үдерістеріне тиімді әсер етуімен қатар, кейбір қауіптерге де жол ашады. Өткенді саяси құрал ретінде пайдаланып, ерікті-спекулятивті түсіндірудің мысалдары баршаңызға да мәлім. Мұның барысында барлық тұжырымдар жекелеген жағдайларға негізделеді, ал тарих материал қызметін атқарады, соның арқасында қажетті саяси ұстындар көрсетіледі.

Сонымен қатар, бүгінгі күннің тәжірибесімен байытылған өткен туралы білімді қазір не болып жатқанын және келешектен не күтуге болатынын түсіндіруге пайдалануға болады. Тарихи сана мұның барысында маңызды функциялар атқарады. Ең алдымен ол бүгінгі өмір сүріп отырған шынайылықты ғана емес, тұтастай алғанда тарихтың қандай да бір кескінін бере отырып, тұлғаның, ұлттың, қоғамның бірегейлігін (идентификациясын) тереңдете түседі. Уақыт ағымындағы өз орнында анықтаудың формасы ретінде тарихи бірегейлік сонымен бір мезгілде өткенді өзіндік сипаттау үдерісінің нәтижесі де болып табылады. Бұл тарихтың әртүрлі кескіндерін сұрыптау жолымен және олардың арасынан анағұрлым жарамды дәлелдерді іздестіру арқылы жүзеге асады. Сонымен қатар тарихи сана болашаққа қатысты белгілі бір бағдарлар бере алу қабілетіне ие болып табылады. Өз дәстүрлерін талдауға жүгіне отырып, адамдар болашақтың нобайын белгілеп қана қоймай, осыны жүзеге асыруға мүмкіндік беріп, осыған итермелейтін қажетті жігерді де таба алады. Сондықтан да, қай дәуірлерде болмасын, саяси сөзсәйістарда тарихты саналы түрде пайдаланылатындығына таң қала қоймайсың. Қоғамның мұндай тарихи рефлексияға деген

қызығушылығы өз бірегейлігін үнемі іздестіріп отыруымен байланысты. Тарих пен саясаттың әрқилы астарлары дәл осы ұмтылыста араласып кеткен және бұл олардың өзара қарым-қатынастарына ерекше өзектілік береді.

2 ТАРИХИ ТАНЫМ АЯСЫНДАҒЫ КӨШПЕНДІЛІК ФЕНОМЕНИ

2.1 Тарихи танымның формациялық және өркениеттік парадигмалары ауқымындағы номадизм

Қазақ халқының дәстүрлі мәдениетінің діңгегін де, ұлттың тарихи өзіндік санасының да өзегін құрайтын көшпенділік құбылысы философия мен ғылыми әдіснамадағы басы ашылмаған «ақтаңдақтардың» бірі болып табылады. Күні кешеге дейін әлеуметтік болмысты талдаудың жалғыз лайықты тәсілдері деп есептеліп келген әмбебап еуроорталықтық әдістер көшпенділік өркениетті назардан тыс қалдырды, «әдіснамалық нәсілшілдіктің» салдарынан оны зерттеу аймағынан алып тастады. Тек соңғы XX ғасыр бойы еуропалық рационалистік дүниетанымның тығырыққа келуі барысында, сондай-ақ шығыс халықтарының «мәдени империализммен» күресі барысында ғана «эндогендік дамудың» өркениеттік түбірлері зерттеу жұмыстарының тақырыптарына айналды. Осыған сай, ғылым мен философияда үстемдік етіп отырған әмбебап екі әдіснаманың – дәурені өтіп бара жатқан формациялық парадигма мен жалпы ортақ теориясы болмаса да, белгілі бір қоғам мәдениетінің барлық формалары мен руханилығының негізін құрайтын субстанциясы өркениет түрінде мойындалған өркениеттік парадигманы қарастырудың, бұл екі әдіснама аясында көшпенділік құбылысының талдануын сипаттаудың реті келіп тұр.

Біз алдыңғы тараудағы тақырыпты талдау барысында мына нәрсені аңғардық: тарихты рухани игерудің адамзат жинақтаған тәжірибесі өзінің дүниетанымдық және әдіснамалық ұстанымдарының алуан түрлілігіне қарамастан, кейбір ортақ белгілерді байқатады.

Біріншіден, тарих нақты кеңістік пен уақытта жүзеге асатын үдеріс ретінде қарастырылады. Оның бірқатар себептері болады және олар зайырлы немесе діни формаларына қарамастан тарихтың қозғалысын және оның бағытын анықтайтын факторлар деп есептеледі. Екіншіден, әртүрлі елдер мен халықтардың, өркениеттер мен нақты ұлттық қоғамдардың тағдырлары мен жолдарын пайымдаудың алғашқы кезеңдерінен бастап-ақ тарихи үдерістің біртұтастығын, әрбір халықтың, әрбір өркениеттің ерекшелігі мен өзгешелігін қалай түсінуіне байланысты мәселелер туындайды. Бір ойшылдар үшін адамзат тарихының ішкі бірлігі болса, басқалары бұл қағидамен келіспейді.

Үшіншіден, көптеген ілімдерде тарих айқын немесе жасырын түрде телеологиялық (мақсатты) сипатта көрініс табады. Дінде бұл хилиастикалық эсхатология (адамзат тарихының ақырғы заманы туралы ілім) түрінде білінсе, ал материалистік философияда бұл – тағдыры адамзатты міндетті түрде жарқын болашаққа немесе

әлемдік катаклизмдерге әкелетін қоғамдық даму заңдылығының автоматизмі. Төртінші ортақ мәселе тарихтың қозғалу сипатына үңілуден туындайды. Бұл тұста да өзіндік дихотомия – тарихтың линиялық немесе циклдік қозғалысы туралы екі түрлі көзқарас пайда болды.

Бесіншіден, тарих дамудың белгілі бір кезеңдерінен (дәуірлерінен, замандарынан және т.б.) өтетін үдеріс ретінде ұғынылады. Бір ойшылдар мұны тірі ағзаның өсіп-өнуімен (балалық шағы, жастық, ересектік, қарттық) салыстырса, өзгелері дамудың ерекшелігі ретіндегі кезеңдерге бөлудің негізіне адамдар болмысының қандай да бір элементтері мен қырларын (дін мен мәдениет секілді рухани қырларын немесе еңбек құралдары мен меншік түрлері тәрізді материалдық қырларын) алады. Ақырында, тарих қашанда әлеуметтік-мәдени факторлардың күшті ықпалымен пайымдалады. Әдетте ойшылдардың ұлттық-мемлекеттік, әлеуметтік-таптық және мәдени-өркениеттік бағдарлары алдыңғы орынға шығады. Жалпыадамзаттық бастаудың арнайы (ұлттық, әлеуметтік және т.б.) формасы бар екенін естен шығармау керек. Ойшылдардың жеке тұлғалық өзгешеліктерін де ескеру қажет.

Осыларды түйіндей отырып, тұтастай алғанда, бүгінгі күнгі тарихи танымдағы екі парадигманы, екі әдіснамалық тәсілді айқындауға болады. Олардың біріншісі монистикалық, ал екіншісі өркениеттік немесе плюралистік деп аталуға лайықты. Монистикалық тәсілдің шеңберінде екі тұжырымдаманы – маркстік формациялық тұжырымдаманы және постиндустриалдық қоғам теориясын атап өтуге болады.

Маркстік тұжырымдама қоғамдық дамудың негізгі детерминантты ретінде өндіріс тәсілін алады және соның негізінде белгілі бір кезеңдерді немесе формацияларды (мұның формациялық тұжырымдама деп аталуы да сондықтан) бөліп алады; постиндустриалдық қоғам тұжырымдамасы болса, ол негізгі детерминант ретінде техникалық факторды ұсынады және қоғамның тарихи үш типін атап көрсетеді: дәстүрлі, индустриалды, постиндустриалды (ақпараттық немесе телекоммуникациялық, технотрондық, биотехнологиялық, нанотехнологиялық және т.б. деп те аталады) қоғамдар.

Өркениеттік тәсілдің түбірінде әрқилы негіздерге құрылған көптеген тұжырымдамалар жатады, сондықтан да оны плюралистік деп атаймыз. Формациялық парадигманың негізгі идеясы адамзат тарихының бірлігі мен оның кезеңдік даму түріндегі прогресі болса, ал бұл парадигма адамзат тарихының бірлігін және оның прогрессивті дамуын теріске шығарады. Осы өркениеттік тәсіл бойынша, бір-бірімен байланысы шамалы немесе мүлдем жоқ көптеген тарихи бірліктер (өркениеттер) болады, бұл түзілімдердің әрқайсысы өзінше құнды және сондықтан өзара тең. Олар өздерінше қалай төлтума болса, тарихтары да сондай ерекше.

Адамзаттың даму тарихына қатысты діни (теологиялық), жаратылыстық-ғылыми (маркстік әдебиеттерде ол көбіне натуралистік деп аталады), ғылыми-техникалық (техникалық-детерминациялық), мәдени-тарихи (өркениеттік) және әлеуметтік-экономикалық (формациялық) сияқты негізгі әмбебап тұжырымдамалардың ішінде соңғы екі тәсіл ғылымда алдыңғы орынға шықты және тарихты түсінудегі маркстік монизм мен батыстық плюрализмнен тұратын бұл өзіндік дихотомия зерттеуші-ғалымдар арасындағы қызу пікірталастың өзегіне айналды [80].

Алдымен, осы бірінші тұжырымдаманың мәніне үңіліп көрейік. Қоғам мен оның тарихи дамуы туралы К. Маркстің ілімі «тарихи материализм» деп те аталады. Бұл ілімнің негізгі түсініктері – қоғамдық болмыс пен қоғамдық сана, материалдық өндіріс тәсілі, базис пен қондырғы, қоғамдық-экономикалық формация, әлеуметтік революция. Қоғам барлық элементтері өзара байланысты және иерархиялық (сатылық) қатынаста болатын тұтас жүйені білдіреді. Қоғамның іргетасы немесе қоғамдық өмірдің негізін материалдық өндіріс тәсілі құрайды. Ол «жалпы өмірдің әлеуметтік, саяси және рухани үдерістерінің алдын алады. Адамдардың болмысын олардың санасы анықтамайды, керісінше, қоғамдық болмысы олардың санасын анықтайды» [81, 7 б.].

Өндіріс тәсілі құрылымында өндіргіш күштер және, ең алдымен өндіріс құралдары (техника) басты мәнге ие болады. Қоғамдық өмірдің басқа салаларына (саясатқа, құқыққа, моральға және т.б.) олардың ықпалы өндірістік қатынастармен сипатталады. Ал өндірістік қатынастардың жиынтығын нақты базис, қоғамның экономикалық құрылымы және олардың үстіндегі олардың әрқайсысына қоғамдық сананың белгілі бір формалары сәйкес келетін құқықтық және саяси қондырғылар құрайды. Өз кезегінде қондырғы да (саясат, құқық және т.б.) базиске белсенді кері әсерін тигізеді. Өндіргіш күштер мен өндірістік қатынастар арасындағы қайшылықтар дамудың негізгі көзі болып табылады және олар ақырында әлеуметтік революция формасындағы қоғам өмірінің ерекше жағдайына әкеледі. Адамзаттың тарихы табиғи, яғни адамзат санасынан тыс жүзеге асатын қоғамдық-экономикалық формациялардың алмасу үдерісі болып табылады. Ол қарапайым, төменгі формалардан анағұрлым дамыған, күрделі, мазмұнды формаларға қарай өтеді. «Жалпы белгілеріндегі азиаттық, антикалық, феодалдық және қазіргі буржуазиялық өндіріс тәсілдерін экономикалық формацияның прогрессивті дәуірлері деп анықтауға болады. Буржуазиялық өндірістік қатынастар өндірістің қоғамдық үдерісінің соңғы антагонистік формасы болып табылады. Сондықтан буржуазиялық қоғамдық формациямен адамзат қауымдастығының алғы тарихы аяқталады» [81, 7-8 бб.].

Орыс философы А. Панариннің айтуынша, «Маркс жалпы және тұтас алғанда, тарих туралы өз заманының ауқымды түсініктері-

нің (мысалы, Гегельдің философиясының әлемдік тарих тікелей біртұтастықпен сипатталады, онда жалпы заңдар әрекет етеді, онда белгілі бір даму бағыты болады және т.б. тұжырымдарының) шеңберінде қалды. Бұл көзқарастарды оның басқа әдіснамалық (басқаша айтқанда, материалистік) негізде қайта пайымдағаны түсінікті, бірақ, тұтас алғанда, қайталап айтайық, ол өз ғасырының ұлы болып қалды. Және де, әрине, жаһандық көріпкелдікке бой ұрудан да құтыла алмады: капиталистік формациядан кейін коммунистік формация (социализм оның тек бастапқы кезеңі) деп есептеді. Коммунизм, осылайша, тарихтың жоғарғы мақсаты, адамзаттың алтын ғасыры болып саналды» [82, 254 б.].

Осы ойдан шыға отырып, марксизмді ғылыми қауымдастыққа (ғалымдардың, мамандардың, әлеуметтанушылардың қауымына) арналған ғылыми теория ретінде де, қалың бұқараға, олардың ақылы мен жүрегін жаулап алуға арналған идеологиялық ілім (тіпті дін) ретінде де қарастыруға болады. Және мұның соңғысында теориядан гөрі сенімнің басымдылығын аңғару қиын емес. Бірінші жағдайда Маркс ғалым ретінде көрінсе, екіншісінде жалынды идеолог, уағызшы ретінде көрінеді. Осы орайда тарихтың мәнін түсінудегі яһудилік рухтың тағдырына терең тоқталған орыс ойшылы Н. Бердяевтің мына бір сөзі ойға оралады: «Бітім-болмысы мейлінше еврейлік болып табылатын К. Маркс тарихтың кейінгі сәтінде сол баяғы інжілдік тақырыптың шешімін табуға тырысады: маңдай теріңмен нанынды тап. Жер бетіндегі игілікті еврейлерше талап ету К. Маркстің социализмінде жаңа формада және мүлдем өзге тарихи жағдайда көрініс тапты. Маркстің ілімі яһудилердің діни дәстүрінен сырттай ажырайды және кез келген әулиелікке қарсы шығады. Бірақ Құдайдың таңдаған халқы ретінде еврей халқына таралған messiандық идеяны К. Маркс тапқа, пролетариатқа ауыстырады... ендігі жаңа Израиль жұмысшы табы, құдайдың таңдаған халқы ретінде ол әлемді азат етіп, құтқаруы тиіс» [83, 70 б.].

Уақыт өте келе Маркстің ілімі әлемге кеңінен таралды. Жаңа дін ретінде ол әр алуан елдердегі адамдардың жүрегін жаулап алды. 1917 жылы Ресей империясында қазан төңкерісінің жеңісінен кейін және 1945 жылғы екінші дүниежүзілік соғыстың аяқталуынан кейін маркстік ілім социалистік бағдар ұстанған көптеген елдердің ресми идеологиясына айналғаны мәлім және ол капиталистік батыстық әлемге қарсы идеологиялық құрал ретінде пайдаланылды. Кеңестер Одағы құрамындағы біздің еліміз де осы маркстік-лениндік үстем идеологияның құрсауында болды. Кеңес дәуірі тұсында маркстік-лениндік рухтағы ілімнің тек қоғамдық-саяси өмірдегі идеологияның негізгі құралы болып қана қоймай, бүкіл жаратылыстанымдық және әлеуметтік-гуманитарлық ғылымдардың әдіснамалық негізі болғаны да белгілі. Сондай-ақ ол өмірдің барлық дүниетанымдық қырларын, оның ішінде тарихи дамуды да түсіндіріп беретін бірден-бір дұрыс

әмбебап ілім рөліне ұмтылды. Рухани саланың кеңестік дәуірге тән ерекшеліктеріне орай сол заманғы адам ментальдылығында үстемдік еткен бұл ілімнің өзіндік орнын жоққа шығаруға болмайды.

Екі ғасырдан артық бодандық бұғауын басынан өткізген еліміз енді ғана өзіне тән төл мәдениетін жандандыра отырып, жалпы әлемдік өркениеттік қауымдастық құрамына ену мүмкіндігіне ие болған тұста ұлтымыздың тарихи-мәдени дамуының кеңестік кезеңі оның ажырамас бөлігі екендігін ескерген жөн.

«Коммунистік бағыт» тығырыққа тірейтін жол еді, дегенмен белгілі философ Ә. Нысанбаевтың айтуынша, «КСРО өмір сүруінің жекелеген кезеңдерінде коммунистік ұлттық идеяның пайдалы әрекет коэффициенті өте жоғары болды. Адамзат тарихында ең әділ қоғам орнатуға деген құлшыныс кез келген басқа ойлаушылықты жаныштаумен еселеніп, кеңес халқының ең қалың бұқарасында коммунистік аңыз туындатқан ұғымдардың тұрақтылығын қамтамасыз етті. Осы ұғымдар ұзақ жылдар бойы, тоталитарлық идеологияның күйреуі байқала бастаған 1970-жылдардың соңына дейін кеңес адамдарының бірнеше ұрпағының ой-санасын билеген «коммунистік идея» дейтін түрдегі кеңестік ұлттық идеяның бейнесін құрады» [84].

Тарихты түсіндірудің Маркс ұсынған формациялық парадигмасына деген сыни көзқарас оның көзінің тірісінде-ақ басталған еді. Бастапқыда оның апологеттері көрінген көптеген ойшылдар кейінірек уақыт өте келе, оның ілімінің шектеулілігіне көздері жетіп, одан көңілдері қалды. Бірақ кеңестік биліктің тоталитарлық жағдайында оған қарсы сын айту келешек тағдырына өзің балта шапқан көзсіз ерлікпен бірдей еді. Сондықтан қоғамтанушылар, ең алдымен тарихшылар тарапынан оған қарсы пікірлер тек қайта құру жылдары, өткен ғасырдың 80-жылдарының соңында ғана бұрқ ете түсті [85].

Тоталитарлықжүйенің құлап, бұрыңғы кеңестер елінің қирандысында жаңа тәуелсіз мемлекеттердің өсіп шығуы барысында бұл сын пікірлер күшейе түсті. Алысқа бармай-ақ біздің елімізде кеңес дәуіріндегі жетпіс жыл бойы халқымыздың өзіне лайық тарихы бұрмаланып келгені белгілі еді. Көшпелі қоғамға тән әлеуметтік қатынастарға тап күресі таңылды. Көшпелі өркениет алғашқы қауымдық, жабайылық ретінде қарастырылып, ұлттық тарихтағы мемлекеттік дәстүр жоққа шығарылды. Әлеуметтік және өркениеттік дамудың батыстық үлгіден түбірлі айырмашылықтары ескерілмеді. Қазақ халқының мәдени тарихына деген менсінбеушілік көзқарас қалыптастыруға тырысушылық болды.

Кәсіби тарихшылар бір тобы тарихқа деген маркшілдік тәсілдің негізгі қағидалары тарихи тәжірибенің сынағынан өте алмады, сол себепті оны түбегейлі басқа тәсілмен алмастыру керек деген пікірді ұстанса, екіншілері марксизм философиялық-тарихи теория

ретіндегі өзінің маңызын сақтайды, тек формациялық теорияны формациялық редуцианизмнен ажырата білу керек дейді.

Тарихшы және қоғамтанушы мамандардың формациялық парадигмаға таққан айыптарын былайша топтастыруға болады. Біріншіден, Батыс еуропаның тарихи материалдары негізінде жасақталған формациялық теорияның бүкіләлемдік тарихқа көшірілуі негізсіз. Әлемнің көптеген елдері мен аймақтарындағы қоғамдар дамуының нақты үрдістері мен формалары бес формациялық кестеге кіріге қоймайды. Мұны Маркстің өзі де сезіп, азиаттық өндіріс тәсілі дегенді ұсынды, бірақ ол мәселені аяғына дейін шеше алмады. Қазақ халқының да әлеуметтік-экономикалық тарихы бұл кестеге сай келмей, идеологтардың бізді қалайша бір формациядан екіншісіне тастап, үшіншісіне «секіртпекші» болғаны естеріңізде болар. Оның үстіне дәстүрлі қазақ қоғамында жерге жеке меншік болды ма деген мәселе үлкен пікірталасқа айналғаны белгілі.

Екіншіден, формациялық теория тарихи өмірдің негізгі детерминанты ретінде оның тек бір ғана қырын – әлеуметтік-экономикалық қырын алады. Алайда рухани өмір мен мәдениеттің қоғамның материалдық тарихынан, әсіресе, «базис – қондырғысынан» қалайша тәуелді болатынын айқын көрсетіп бере алмайды. «Шындығында, дейді Н. Бердяев, егер экономикалық материализм бүкіл адамзаттық сана экономикалық қатынастардың үстіндегі қондырғы деп есептесе, онда осы экономикалық қатынастардың пассивті бейнесінен үстем тұрған материализмнің жаршыларының, Маркстер мен Энгельстердің өздерінің санасы қайдан шығады?» [83, 11 б.].

Үшіншіден, ресейлік мәдениеттанушы А.Я. Гуревичтің пікірінше, формациялық тұжырымдама тарихтың макроәлеуметтанулық талдауына ғана бағытталған, ол әлеуметтік-экономикалық зерттеулерді адамдардың санасына олардың мәдениетіне сәйкес егілген әлемді қабылдау өзгешеліктері мен діни наным-сенімдерін, ұжымдық санасын, жүріс-тұрыс қалыбын, құндылықтарын зерттеумен жақындастыратын микроәлеуметтанулық талдауды теріске шығарады.

Төртіншіден, формациялық парадигма тарихқа бірбағытты, телеологиялық сипат, дамудың алдын ала берілген қатаң сабақтастығын береді және бұл дамудың мәні мен мақсаты – қоғамдық өмірдің мұраты ретіндегі коммунизм [86].

Тағы бір ресейлік белгілі тарих философиясын зерттеумен терең айналысқан ғалым М.А. Барг бұған қосымша біршама белгілерді атап өтеді. Формациялық тәсіл барысында қоғамның әлеуметтік құрылымының кескіні барынша жұпыны көрінеді, негізгі антагонист-таптардан өзге барлық әлеуметтік топтар маргиналдық элементтер күйінде ғана көрінеді [87]. Әсіресе таптық қайшылықты қатынастар әлеуметтік құрылымында жеті аталық ұстынды, қандас-туыстық байланысты берік ұстанған дәстүрлі қазақ қоғамына сәйкес

келмейді. Сондай-ақ аталмыш тарихи материализм тарихтың қозғалысындағы «көсемдердің», «көшбасшылардың» рөлін мойындамайды. Саясаттануда кең танымал бұл «басшылар мен тобыр» теориясындағы кейбір ойларды дана Абайдың шығармашылығынан да кездестіреміз: «единица болмаса, өңкей нөлің не болмақ», «көп шуылдақ не табар, билемесе бір кемел».

Сондай-ақ формациялық тәсіл мемлекеттің рөлін қанаушы таптың саяси үстемдігінің құралына ғана теңгереді. Мемлекеттің басқа маңызды функциялары ескерілмейді. Ақырында аталмыш тұжырымдама тарихи үдеріс рух атаулыдан мүлдем жұрдай екендігі белгілі. Ол қасиетті атаулының барлығын жойып, жалғыз бастапқы, нақты және шынайы болмыс ретінде материалдық экономикалық өндірісті ғана қалдырды да, бүкіл діни өмір, бүкіл рухани мәдениет, барлық өнер тек қана туынды, тек рефлексия, тек қондырғы ғана болып қалды.

Қанша дегенмен формациялық теория тұтастай жүйелі ілімді білдіргендіктен оның мәнін ашу да соншалықты жеңіл, ал өркениеттік тәсілге келер болсақ, мұндағы мәселе анағұрлым күрделі. Өйткені біртұтас өркениеттік теория деген жоқ, оның үстіне «өркениет» (цивилизация латын тілінен аударғанда азаматтылықты білдіреді) терминінің өзі мейлінше көпқырлы. Мысалы, «Философиялық энциклопедиялық сөздікте» оның үш мағынасы келтірілген: 1) мәдениеттің синонимі; 2) материалды және рухани мәдениеттің қоғамдық дамуының сатысы немесе деңгейі; 3) тағылықтан кейін келетін қоғамдық дамудың сатысы [88, 765 б.]. Тек соңғы уақыттары ғана шетелдік және отандық зерттеуші философтардың еңбектерінде өркениеттің әр алуан тұжырымдамаларын бір қисынды жүйеге келтіруге тырысушылық байқалады. Ғылыми-көпшілік әдебиеттерде «цивилиография» деген атпен жаңа ғылым саласын бөліп көрсету ұсынысы да естіліп жатыр [89]. Өркениет белгілі бір қоғамның барлық салалары мен аймақтарын көктей өтіп, мәдениеттің барлық формаларына нәр беретін, сол қоғамның рухани негізін құрайтын, тұтастықты орнықтырудың белгілі бір тетігін құрайтын субстанция екендігі айқындалды. Бүкіл тұрғылықты халық, мейлі ол қалалық немесе ауылдық болсын, орталықта немесе шеткері аймақта болсын, қай таптың өкілі болмасын басқалардан ерекше, бірақ өздеріне ортақ әлеуметтік генотип пен стереотипке ие болып, жалпы құндылықтар мен идеалдарды ұстанады және ол ұзақ уақыт бойы жаңғыртылып, қайта бекітіліп, әлемдік кеңістіктегі өзінің оқшау орнына ие болады. Бұл парадигмаға сәйкес қойылатын осы ортақ талаптардан шыға отырып, Ғарифолла Есім ғылымға «қазақстандық өркениет» деген ұғым енгізді. Ол әлемдік өркениет жоқ, ол ұлттық өркениеттерден тұрады, өркениет дегеніміз этностардың өмір сүру тәсілі, демек оның түрлері көп дейді. Әдетте өркениетті елдер деп технология-

сы жоғары жетілген елдерді айтсақ, Фарифолла Есім өркениеттің басты сипаты, оның қайталанбайтындығында дейді. Ал келесі бір өркениеттанушы Е. Омаров «қазақ өркениеті» жөніндегі мәселені көтеріп жүр [90]. Қазақ өркениетінің Орталық Азияны қамтитын өзінше дербес оқшау территориясы, ежелгі заманнан руналық төл жазуы, өзен аңғарларында ғылым, қолөнер және т.б. дамыған қала мәдениеті, ортақ менталитеті, мәдениеті мен тарихы бар [90, 17-18 бб.].

Дегенмен біртұтас ғылыми теория ретіндегі «өркениеттер теориясы» толығымен қалыптасты деп әзірге айта алмаймыз. Өркениеттік тәсілдің өзі ұқсас әдіснамалық қондырғылардың, ұстындардың жиынтығы түрінде көрінеді. Осыдан барып солқылдақтық, өлшемдердің бұлдырлығы сияқты бұл әдістің әлсіз тұстары аңғарылады.

Ғылымда осы терминнің пайда болған кезінен бастапқы екі жарым ғасырдың ішінде «өркениет» ұғымының эволюциясын талдау оның ғылыми категория ретінде қалыптасуының баяу жүріп, әлі де жалғасып келе жатқанын көрсетеді. Осы мәселені арнайы зерттеген И.Н. Ионов бұл эволюцияның үш кезеңін бөліп қарастырады [91, 33 б.]. Біріншісі XVIII ғасырдың ортасы мен XIX ғасырдың ортасына дейінгі кезді қамтиды және оның көрнекті өкілдеріне М.Ф. Вольтер, А. Фергюссон, А.Р. Тюрго, И.Г. Гердер, Ф. Гизо, Гегель және басқалары жатқызылады. Бұл кезеңде барынша сенімді тарихи оптимизм, өркениет пен прогрес идеяларының жақындасуы (тіпті бірігуі), өркениет үдерісінің линиялық-кезеңдік сипаты үстем болды. «Өркениет» ұғымы тұтас адамзаттықты білдіріп, тек жеке түрде қолданылды және мейлінше бағалаушы бағытта (жабайылық, тағылық, өркениет) болды. Ұлттық-мәдени айырмашылықтар мекен ету ортасына, нәсіліне, мәдени дәстүрлеріне байланысты екінші мәндегі туынды айырмашылықтар деп есептелді. Бұл кезеңде тарихтың ерекше жергілікті мәдениеттердің жиынтығы ретіндегі идеясы (мысалы, неміс ағартушысы И.Г. Гердердің еңбектерінде) бой көрсетті, бірақ ол уақытта сұранысқа ие бола қоймады.

Екінші кезеңде (XIX ғасырдың екінші жартысы) тарихи үдеріс теорияларында тарихтың тұтастығы мен байланыстылығы туралы көзқарастар үстем болып қала берді. Ойшылдар оны зерттеудегі логикалық пен тарихилық тәсілдерінің толық өзара сыйымдылығы туралы ұстынды басшылыққа алады. Тарихи синтезге деген ұмтылыс, болмыстың себеп-салдарлық байланысын талдау басым болды. Өркениет теорияларының әлеуметтануландырылуы басты үрдіс болды. Бірақ тарихи оптимизм біршама бәсеңдейді. Бұл кезеңнің өкілдері О. Конт, Г. Спенсер, Г.Т. Бокль, Г. Риккерт, Э.Дюркгейм және т.б. Локальды өркениеттердің көптігі туралы көзқарастар (Н.Я. Данилевский) дами бастайды.

Үшінші кезеңде (XX ғасыр) тарихтың локальды өркениеттердің – белгілі дәрежеде әлемдік тарих ауқымында өзара әрекетке түсетін және белгілі бір аймақты мекен ететін адамдардың ерекшеліктерінен, нақты әрекеттерінен туындайтын әлеуметтік-мәдени жүйелердің жиынтығы ретіндегі көзқарастар үстемдік ете бастады (О. Шпенглер, А. Тойнби, П. Сорокин және басқалары). Өркілі мәдениеттердің дүниетанымымен байланысты әрекеттің субъективті мотивациясын талдау күшейе түсті. Алдыңғы кезеңдерде басым болған тарихтың түсіндіруші ұстыны герменевтикалық (түсіну) ұстынымен алмасты. Тарихи оптимизмнің ізі де қалмады. Зерттеушілер тарихты пайымдаудағы рационалдық тәсілден беттері қайтып қалды. Әлемдік өркениет идеясы орталықтан периферияға қарай алмасып, бұрынғы еуроорталықтық көзқарас сыналды. Тарихтың монистік тұжырымдамасы плюралистік тұжырыммен түбегейлі алмасады. Бұл кезеңнің өкілдері санатына В. Дильтей, М. Вебер, К. Ясперс, С.Н. Айзенштадт, Ф. Бэги, М. Блок, Л. Февр, Ф. Бродель және басқалары кіреді.

Өркениеттік тәсілдің басты айырмашылығы – қоғам дамуындағы шешуші детерминацияның жоқтығы. Егер формациялық теория материалдық өндіріске басымдық бере отырып, қоғамды талдауды «төменнен» бастаса, ал өркениеттік тәсілдің жақтаушылары қоғамды пайымдауды «жоғарыдан», яғни мәдениеттен (діннен, өнерден, адамгершіліктен, құқықтан, саясаттан және т.б.) бастайды. Өркениеттік парадигма көбіне материалдық өмірге мүлдем назар аудармайды, қоғам өміріндегі үстем құндылықтар жүйесіне баса назар аударады. Әрбір мәдениеттің органикалық тұтастығы, мәдени-тарихи типтердің қайталанбас даралығы идеяларын негіздей отырып, олар еуропацентризмді сынаушылар қатарында болды.

Өркениеттік тәсіл социумның тарихын талдаудың жалпы әдіснамалық тәсілі ретінде әлі де болса даму, жетілу үстінде. Оның мәні қоғамдық-тарихи үдерісті талдауға негізделуі тиіс. Және мұның барысында формациялық тәсілдің жетістіктерін қолдану да қажет, оны есептен мүлдем шығарып тастауға болмайды. Осылайша, формациялық және өркениеттік тәсілдердің араласуы мәселесі пайда болады. Қоғам мен оның тарихын талдауға қатысты формациялық тәсілді пайдалану мен сақтау қажеттігі туралы соңғы кездері ғылымда мәселе көтеріліп жүр (Мысалы, Г. Макленнан). Олармен келіспеуге де болмайды, өйткені қарастырылып отырған екі тәсілдің әрқайсысы да өзінше маңызды, әрі өзінше жеткіліксіз. Өркениеттік тәсіл өркениеттік дамудың бір кезеңінен екіншісіне өтудің себептері мен тетіктерін түсіндіріп бере алмайды, ал формациялық тәсілдің шеңберінде Шығыс елдерінің, оның ішінде қазақ қоғамының тарихын сипаттап беру қиынға соғады.

Формациялық теорияның пәні мен қолданылу аясы – адамдардың санасы мен еркіне бағынбайтын олардың әрекетінің объек-

тивті нәтижесі ретіндегі тарих. Ал өркениеттік тәсілдің пәні мен қолданылу ауқымы болса – белгілі бір мәдени аймақ үшін ерекше тән болып келетін белгілі бір құндылықтарға бағдарланған, сана-сы мен еркі бар адамдардың өмірқамының үдерісі ретіндегі тарих. Формациялық теория тарихтың онтологиялық талдауын, яғни терең ішкі, мәндік негіздерін айқындауды білдірсе, өркениеттік тәсіл – бұл негізінен тарихтың феноменологиялық талдануы, яғни халықтар мен елдердің тарихы зерттеушінің назарына ілігетін формаларда сипатталуы.

Формациялық талдау – бұл тарихты «тігінен» тіліп өту. Ол адамзаттың қозғалысын әуел бастапқы, қарапайым (төменгі) сатыларынан немесе формаларынан дамыған күрделіге қарай ашады. Өркениеттік тәсіл, керісінше, – тарихты «көлденеңінен» талдау. Оның пәні – тарихи кеңістік-уақытта қатар өмір сүретін өркениеттер, ерекше, қайталанбас түзілімдер. Егер, мысалы, өркениеттік тәсіл қытайлықтың француздан айырмашылығын атап берсе, ал формациялық әдіс қазіргі қытайдың ортағасырлық феодалдық дәуірдегі қытайдан ерекшелігін айтып береді.

Формациялық теория – бұл басым бөлігінде тарихтың әлеуметтік-экономикалық кесіндісі. Ол тарихты игерудің бастапқы бекеті ретінде материалдық өндіріс тәсілін алады және ол түбінде қоғамдық өмірдің барлық өзге салаларын айқындайды. Өркениеттік парадигма мәдениеттанулық факторға басымдылық береді. Оның бастапқы бекеті – мәдениет, салт-дәстүрлер, әдет-ғұрыптар және т.б. Мұнда алдыңғы орынға өмірдің құралдарын өндіру емес, өмірдің өзі шығады.

Формациялық тәсілде дамудың ішкі факторларына назар аударылады, бұл үдерістің өзі өзіндік даму ретінде ашылады. Бұл мақсатқа сәйкес ұғымдық аппарат (өндіргіш күштер мен өндірістік қатынастар арасында болатын өндіріс тәсіліндегі қайшылық, таптар арасында болатын қоғамның әлеуметтік құрылымындағы қайшылық) орныққан. Қарама-қарсылықтардың күресіне, яғни берілген әлеуметтік жүйенің (қоғамның) адамдарын біріктіргеннен гөрі, ажырататын нәрсеге көбірек көңіл бөлінеді. Өркениеттік тәсіл, керісінше, адамдарды сол қоғамға біріктіретін нәрселерді көбірек зерттейді. Және мұның барысында оның өзіндік дамуының көзі көлеңкеде қалып қояды. Жүйе ретіндегі қауымдастық дамуының сыртқы факторларына («талап – жауап – талап») баса назар аударылады.

Екі парадигманың жоғарыда келтірілген бұл қырларының осылайша бөлінуін шартты деп қарастыру қажет, олардың әрқайсысын еш күмәнсіз деуге келмейді. Формациялық және өркениеттік парадигмалар арасындағы бұл бекітілген айырмашылықтар абсолютті емес. Сондықтан зерттеу барысында олардың аралас қолданыс табуы түсінікті.

Енді қазақ халқының тарихи санасының архетипінен берік орын алған Еуразия ойкуменінде үш мың жылдық тарихы бар формация ретіндегі көшпенділік құбылысының жоғарыда баяндалған қос парадигмада қарастырып көрейік.

Белгілі қазақстандық философ зерттеуші Мұқанмадияр Орынбеков ежелгі қазақтардың алғыфилософиясын, қазақ халқының дүниетанымындағы өзіндік ерекшеліктер мен сабақтастықты тамаша жазып қалдырып кетті. Ол батыстық рационалистік ойлау типіне шығыстық руханилықтың имманентті формаларын қарсы қояды, жаңа қалыптасқан жағдайлардағы әлеуметтік философияда негізгі орын алған «төлтумалылық» ұғымына баса назар аударады. Ғалымның пікірінше, «ол енді белгілі бір қауымдастықтың өмірқамының ерекшелігі мен ортақтығына негізделген сол қауымның дербестігі мен сапалық анықтамасын білдіру үшін қолданылады. Оған қоғамдық болмыстың әртүрлі қырлары, қоғамдық сананың онтологиялық және гносеологиялық қырлары, өмір сүрудің мызғымас элементтері мен дамудың ішкі көздері жымдаса кірігіп кеткен» [92, 6 б.]. Философтар мен мәдениеттанушылар төлтумалылықтың рөлі мен маңызы туралы қоғам дамуының динамикалық ұстыны, мәдениеттің өлшемі, ғылымның мәдени діңі, мәдениеттің өмірлік өзегі, тарихтың қозғаушы күштерінің бірі және т.б. ретінде сипаттайды.

Ал қазақ халқының төлтума рухани мәдениетінің негізін құрайтын көшпенді өмір салты жоғарыда сипатталған маркстік тарихи материалистік бес формациялық құрылыстың кестесіне сай келе қоймайды. Алайда К. Маркс батыстық әлеуметтік-экономикалық өлшемдерге түспейтін шығыстық қоғамдарға арнап «азиялық өндіріс тәсілі» деген аяғына дейін анықталмаған әдіснамалық негізді ұсынған.

Карл Маркс пен Фридрих Энгельске телінетін бес формациялық (алғашқы қауымдық, құл иеленушілік немесе классикалық антикалық, ортағасырлық феодалдық, жаңазамандық буржуазиялық, социалистік немесе коммунистік) ілім баршаға мәлім, бірақ «1857–1859 жылдардың экономикалық қолжазбаларының» «Капиталистік өндіріске дейінгі формалар» деп аталатын тарауында Маркс азиялық өндірістік қатынастар туралы айтады. «Азиялық өндіріс тәсілі» ұғымы алғаш рет Маркс пен Энгельстің 1853 жылғы хаттарында [93] және «Үнді еліндегі британ үстемдігі» (9 т., 130-136 беттер) деген мақаласында алғаш рет айтылады. «Саяси экономияны сынау» (1859) еңбегінің алғысөзінде (13 т., 1-167 беттер) К. Маркс «...азиялық, антикалық, феодалдық және қазіргі буржуазиялық өндіріс тәсілдерін экономикалық қоғамдық формациялардың прогрессивті дәуірлері» деп жазады. Азиялық өндіріс тәсілінің жекелеген қырларын кейінгі «Капитал» және «Анти-Дюринг» еңбектерінен кездестіруге болады. Льюис Генри

Морганның еңбектерінде азиялық өндіріс тәсілі тұжырымдамасы одан әрі дамытылды.

Уақыт өте келе маркстік бұл тұжырымдама Кеңестер одағында болған бірнеше пікірталастық толқындардың барысында трансформацияға ұшырады. «Азиялық» формацияның атауы бастапқыда барлық шығыс қоғамдары үшін емес, Азияның жекелеген халықтары (мысалы, Үнді халқы) үшін қолданылған еді. XX ғасырдың 1925–1931 жылдары орын алған бірінші пікірталас барысында «Шығыс–Батыс» дихотомиясында тұрған кеңестік тарихшылар Ежелгі Грекия мен Римде орныққан классикалық құл иеленушілікке қарсы тек шығыстық қоғамдарда ғана болған азиялық өндіріс тәртібін қойды, осылайша тарихтың бірбағыттылығы мен бірнұсқалылығы сынға түсті. Бұл пікірталас Азия мен Африка елдерінде ұлт-азаттық қозғалыстардың өсуінен және Кеңес өкіметінің пролетарлық төңкерісті Шығысқа экспорттау ниетінен туындаған еді.

Тарихтың бірбағытты маркстік түсінігін жақтаушылар оларға қарсы тұрды және олар өндірістік қатынастарды талдаудың бастапқы географиялық аумағын кеңейтті. Бұл өндіріс тәсілі Ежелгі Мысыр мен ахеменидтік Иран сияқты ерте шығыстық қоғамдарға ғана емес, тұтастай алғанда бүкіл адамзатқа, мысалы, крит-микены қоғамына, ежелгі республикалық кезеңдегі Римге, мезоамерикалық өркениеттерге де тән деп есептеліп, оның әмбебаптық сипаты дәріптелді. Бұл жағдайда азиялық өндіріс тәсілі алғашқы қауымдық коммунизм мен құл иеленушілік құрылыстың арасындағы байланыстырушы буын деп саналды.

Азиялық өндіріс тәсілін жақтаушылардың жеңіліске ұшырауына ең көрнекті кеңестік шығыстанушы – мысыртанушы әрі ассириятанушы В.В. Струве көп еңбек сіңірді. Ол КСРО-да жарыққа шыққан Маркстің шығармаларына сүйене отырып, 1933 жылы аталмыш қоғамдық-экономикалық формациялардың «бес кестелілігін» жасап шығарды. Бұл Маркстің ілімін дәрекілендірудің құралы ретінде пайдаланылса да, оның кең таралуы тарихтың материалистік түсінігінің бекітілуіне және әрқилы қоғамдардағы саяси, экономикалық және әлеуметтік прогрестің ортақ белгілерінің табылуына ықпалын тигізді. Осылайша, Маркске телініп кеткен Струвенің «бес кестесі» барлық тарихи кезеңдерді талдаудағы кеңестік тарих ғылымының жетекші әдіснамалық құралына айналды.

Азиялық өндіріс тәсілі төңірегіндегі екінші пікірталастың (1950–1971 жылдар) басталуы екінші дүниежүзілік соғыстың аяқталуынан кейінгі антиколониалық қозғалыстың қарқын алуымен, Маркстің кейбір белгісіз болып келген еңбектерінің жариялануымен, марксизмді Шығыс Еуропаға енгізумен, КОКП XX съезінен кейінгі қоғамдық және мәдени өмірдің жандануымен байланысты туындаған еді. Пікірталас барысында азиялық өндіріс тәсілі тұжырымдамасының бірқатар негіздемелері ұсынылды. Ақыры аяғында тарихи үдеріс теориясының

көптеген өзекті мәселелері талқыға түсті. Азиялық өндіріс тәсілі мен социализмнің ұқсастығын атап өткен батыстық авторлардың «ревизионистік» тұжырымдамаларын (К.Виттфогель, Р.Гаради), сондай-ақ капитализмге дейінгі қоғамдардың «тұлғалық» сипаты туралы А.Я. Гуревичтің пікірін ерекше атап өтуге болады. 1965 жылы Мәскеуде өткен азиялық өндірістік қатынастар туралы пікірталасқа КСРО, Франция, Венгрия және Германия тарихшылары қатысты. Ал батыстық марксизмде азиялық өндіріс тәсілі құл иеленушілік және феодализммен қатар, алғашқы қауымдық құрылыстан кейін келетін капитализмге дейінгі біртұтас формацияның ерекше бір нұсқасы деген түсінік басым болды.

Бұл пікірталастың толқыны Қазақстанды да шарпыды. 1950-жылдары қазақстандық тарих ғылымында көшпенділердің дәстүрлі әлеуметтік қатынастарының формациялық сипаттамасы мәселесі ғалымдардың арасында үлкен пікірталас тудырды. Авторлардың басымы көпшілігінде қазақтардың көшпелі қоғамының феодалды сипаты еш күмән тудырған жоқ, бірақ ғылыми ізденістер мен пікірлердің алшақтығы номадизмнің қоғамдық құрылымының, ең алдымен, әлеуметтік-экономикалық құрылымының ерекшеліктері жөнінде болды. Сондықтан болар барлық көшпендітанымдық зерттеулерде күні кешеге дейін «патриархалдық-феодалды қатынастар» деген ұғым қолданыс тауып келді, ал бұл маркстік формациялық теорияға сәйкес келе бермейтіні белгілі. Бұл көшпенділердің қоғамдық қатынастар құрылымында екі бастаудың да – феодалдықтың да, патриархалдық-рулықтың да симбиозын көрсетті.

Осы мәселенің түбіне тереңдеген сайын көшпенді ортадағы меншіктік қатынастардың ерекшелігіне байланысты екі қарама-қарсы көзқарас айқындалды. Көшпендітанудың негізгі теориялық-методологиялық және нақты-тарихи сұрақтары белгіленген бұл мәселе әуел бастан ғылыми тәсілдердің айғақтық материалдарын беру деңгейі жағынан әр алуан пікірлердің түйіскен тұсы болды. Мұның айшықты көрінісін 1955 жылы Тәшкент қаласында өткен Орта Азия мен Қазақстан ғалымдарының, сондай-ақ одақтың жетекші көшпендітанушыларының ғылыми сессиясының материалдарынан аңғаруға болады [94].

Сессияда негізгі баяндама жасаған Л.П. Потапов пен оның жақтастары, олардың пікірінше, ортағасырлар дәуірі мен жаңа замандағы көшпелі қоғамның феодалды идентификациясының негізгі өлшемі болып табылатын жерге жеке меншіктің көшпенді ортада болғандығы туралы тезисті жақтады. Бұл жорамалдың негізіне Маркстің жерге жеке меншіктің абсолюттік монополиясы феодалды қоғамдық жүйенің қызмет етуінің негізгі факторы (принципі) деген белгілі қағидасы себеп болды [94, 91, 17-42, 71-77, 83-96, 99-103, 110-112-бб].

Ал бұған қарама-қарсы көзқарасты ұстанушылар, негізінен В.Ф. Шахматов пен С.Е. Толыбеков, көшпенділік жағдайында феодалдық меншіктің нысаны ретінде, номадтардың өндірістік қатынастар жүйесіндегі құрылымқұраушы элемент ретінде малды қарастырды [95, 91, 50-59, 60-68]. Көшпелі ортада өндірістік үдерісті ұйымдастырудың ерекшеліктеріне орай жер берілген экономикалық жүйенің заттық-материалдық негізі, жалпы ортақ шарты ғана болып табылады [96].

Осы жылдары көшпендітанудың негізгі мәселесі – көшпенділердің меншік қатынастары мәселесі – пікірталастың өзегіне айналғанымен мәселенің әдістемесіне іс жүзінде айқындық әкеле қойған жоқ. Кейінірек көшпенді-қазақтардың қоғамдық қатынастары мәселелері С.З. Зимановтың, Д.К. Кішібековтың, Н.Е. Масановтың көлемді де терең монографияларында кеңінен зерттелді [97-99].

Қазақ қоғамының дәстүрлі әлеуметтік құрылымын анықтаудағы қайшылықтар да оның осы маркстік формациялық кестеге сай келмеуі себепті туындады. Дегенмен, қазақтың дәстүрлі қоғамындағы батыр, би, төлеңгіт, тархан сияқты әлеуметтік категориялардың ғылыми әдебиеттерде ашылғанын айта кету керек. Номадизмнің дәстүрлі әлеуметтік құрылымының ерекшеліктерін зерттеуде көшпенділердің күрделі қоғамдық байланыстарында бір-біріне сатылы түрде бағынатын өндірістік, институционалдық, идеологиялық, моральдық-этикалық және т.б. қатынастарды ескере отырып, негізгі таптармен қатар, «аралық» әлеуметтік түзілімдердің рөлін анықтайтын типологиялық тәсіл қажет.

Кеңес дәуірінде Хрущев «жылымығынан» кейінгі кезеңде тоталитарлық қысым қайта күшейді де, пікірталастар біртіндеп жойылды. Дегенмен көтерілген мәселелерді талқылау тоқтап қалған жоқ, сондықтан да пікірталастың үшінші дәуірі (1971–1991 жылдар) «тоқырау» жылдарындағы «жартылай жасырын» кезеңнен және «қайта құру» жылдарындағы жариялылық кезеңінен тұрды. Шығыс қоғамдары эволюциясының ерекшеліктері туралы әртүрлі көзқарастар болды. Әсіресе Ресей мен Қытайдағы социализмнің табиғатын түсіндіру үшін азиялық өндіріс тәсілі тұжырымдамасын қолданудың маңызы туралы КСРО-да көптеген авторлар (Шафаревич 1977; Афанасьев 1989; Васильев 1989; Нуреев 1990; Стариков 1996 және басқалары) жазды. Алайда бұл пікірталас ҚХР-да студенттер қозғалысынан кейін бұрынғы консервативтік курсты қалпына келтіргеннен соң тоқтатылса, ал біздің елімізде КСРО тарасымен теориялық ойлауға деген марксистік монополия бірден күйреді.

1990 жылдардың ортасына қарай бескестелік формацияның ғылыми тұрғыда өлгенін мойындау керек, өйткені В.Н. Никифоров, И.М. Дьяконов сынды оның ең басты жақтаушыларының, ірі шығыстанушы-тарихшылардың өздері бұл кестенің шектеулі екендіктерін мойындады.

Тарихи танымның өркениеттік парадигмасына келер болсақ, ол батыстық емес қоғамдардың тарихы мен тарихи санасын зерттеуге мол мүмкіндіктер ашты. Жоғарыда сипатталған азиялық өндіріс тәсілі туралы пікірталастардың өзі шығыстық өркениеттердің ерекшеліктері мен төлтумалылығын айқындайтын өзіндік даму көздері, дербес табиғаты бар екендігін түсінуге жетеледі. Бұл Шығыс ғалымдарын жалпы қабылданған батыстық ұстындардан өзгеше «эндогендік даму» ұстындарын іздестіруге ынталандырды.

Мәдениеттің қазіргі заманғы теорияларында адамзат мәдениеті «үлкен», «кіші» деп бөлінбейді, олардың әрқайсысы өзінше маңызды. Мәдениеттану ғылымында мәдениетке қатысты берілген көптеген анықтамаларды типологиялық тұрғыдан бөліп қарастыруға болады. Бұл жерде алдымен көзге түсетіні, альтернативтік (қарсы қоюшылық) бағытты атауға болады, мысалы, мәдениет пен табиғатты, культура мен натураны қарсы қоюшылық. Мәдениет ұғымына берілген анықтамалардың келесі тобын қарым-қатынастық бағыт деп атауға болады және оған сәйкес мәдениет – адамның өзін, қоғамды, әлеуметтік қатынастарды жасау процесі ретінде түсіндіріледі.

Осы көпмағыналы феноменнің тағы бір анықтамалық сипаты оған мағыналық жағынан жақындығы бар кейбір басқа ұғымдармен арақатынасын қарастыру арқылы ашылады. Осы орайда біздің ойымызға оралатын бірінші ұғым – өркениет түсінігі. Өркениет (цивилизация) сөзі латын тілінен аударғанда «civilis» – азаматтық дегенді білдіреді және бұл ұғым римдіктерде семантикалық тұрғыда азаматтық қоғамды, қалалық мәдениетті, заңға негізделген басқару тәртібі бар Рим империясының даму дәрежесін білдіреді. Бұл ұғымның кейінгі ұғымдық эволюциясын былайша топтастыруға болады: 1) мәдениет пен өркениет бір, олар синонимдер (И. Гердер, Э. Тайлор); 2) өркениет мәдениеттің ақыры, оның көрілік шағы, руханилықтың антиподы (Ж.Ж. Руссо, Ш. Фурье, О. Шпенглер); 3) өркениет – мәдениеттің прогресі, болашаққа бой сермеуі, қоғамның парасаттылық деңгейі (Ф. Вольтер, Д. Белл); 4) өркениет – тағылық пен варварлықтан кейінгі тарихи-мәдени саты (Л. Морган); 5) өркениет – этностар мен мемлекеттерге тән мәдениеттің оқшау түрі (А. Тойнби, Н.Я. Данилевский және т.б.); 6) өркениет мәдениеттің техникалық даму деңгейі, оның материалдық жағы.

Бұл анықтамалардың түбірі батыстық ойлау мәдениетіне тән дүниетанымнан туындайтынын айта кету керек. Осы өркениеттік зерттеулердің әдіснамасы батыстық мәдениет аясында, еуро-поцентризмнің аясында дүниеге келді және бүгінгі күні бұл сала әуел бастапқы күйіндегі шығыстанушылық білімнің жеткіліксіздігі салдарынан, объект пен субъект дихотомиясына негізделген бұрынғы эпистемнің салдарынан дағдарысты бастан кешіріп отырғаны

белгілі. Осы аталған дихотомия бойынша өркениеттік сипаттамаларға кейбір аздаған, негізінен геосаяси және техникалық тұрғыда қарыштап дамыған озық елдер ғана ие болды. Әрине, еуропалықтардың сипаттаған біздің еліміздің тарихы бұл қалыпқа сай келмеді. Одан ары бұл дилемма жаңарту мен дәстүршілдік үдерістерінің қарама қарсы тұру формасында бекітіледі.

Қазіргі кездегі ғаламдық қозғалыстар шаруашылық жүргізу мен әлеуметтіктің жаңа формалары, ойлаудың жаңа формалары өркениеттің негіздемелері туралы көзқарасты өзгертті. Қазіргі гуманитаристикада өркениеттік парадигма алдыңғы орынға көтерілді. Оған сәйкес өркениеттер – бұл кең әрі оңтайлы мазмұнға ие жүйелер. Олар қатаң тұжырымдау мен абсолюттендіруге көнбейді. Өркениеттер арасында біржақты әрі тура мағынасында шекаралар қою мүмкін емес.

Қазақстандық белгілі өркениеттанушы Е.С.Омаровтың пікірінше, өркениет дегенде, «белгілі бір әлеуметтік генотипке, әлеуметтік стереотипке ие бола отырып, үлкен, мейлінше дербес, мейлінше тұйық географиялық кеңістікті игерген және осының арқасында әлемдік тарихтан берік орын алған адамдардың мәдени қауымдастығы [90, 58 б.] ұғынылады. Автор өркениетті маркстік формациямен салыстырғанда, өндірістік-экономикалық факторлар бойынша емес, материалдық және рухани мәдениет элементтерінің бүкіл жиынтығы бойынша, қоғамдық байлыққа емес, адамның дамуына басты назар аудару арқылы анықталатын күрделі түзілімдер ретінде қарастырады. Өркениет – бұл қоғамдық құрылымдардағы тұлғаның орны туралы көзқарастармен, рухани әлемдерінің ерекшеліктерімен, ортақ императивтердің жүйесімен, құндылықтардың (дағдылардың, технологиялардың) белгілі бір жиынтығымен сипатталатын адамдардың қауымдастығы.

Еуропалық әмбебаптылықтан бас тарту бірқатар маңызды салдарларға әкелді. Қоғамның арғы-бергі тамырларын зерттеуге, өткен мен қазіргі арасындағы сабақтастықты бағалауға, әрқилы уақыт пен кеңістікте орналасқан мәдениеттердің сұхбатына негізделген шығыстық әмбебаптылықтың әртүрлі тұжырымдамалары көптеп пайда бола бастады.

Өркениеттік тамырларға жүгіну өркениет ұғымына деген қызығушылықты оятты. Қазіргі кездері ол индивидтер мен топтардың материалдық және рухани қырлардағы жалпы ортақ байланысына негізделген және уақыт пен кеңістіктегі орнықтылығы зор әлеуметтік өмірді ұйымдастырудың аса ірі формасы ретінде ұғынылады. Өзінің қажетті құрылымдық компонентерінде жүзеге асатын және жалпы маңызы бар қоғамдық өзара байланыстың рухани формалары ерекше мәнге ие болады. Бұл өркениеттің әлеуметтік тасымалдаушылары рухани құндылықтардың, идеялардың, білімдердің, бағдарлардың, қалыптар мен рәміздердің бірлігі

түрінде көрінетін оның тұтастығын қамтамасыз етеді. Дәл осы өркениет қоғам дамуындағы сабақтастықты, оның болашақпен байланысын қамтамасыз етеді, қоғамды қалыптасу, гүлдену, тоқырау сияқты әртүрлі кезеңдерден байқалатын өзінің динамикасына бағындырады.

Осының негізінде ұлт және мемлекет әлеуметтік-мәдени жүйе ретіндегі капитализмнің қалыптасуымен ғана пайда болады деген формациялық тәсілдің шектеулілігін игеруге болады. Мұндай көзқарастың нәтижесінде бергідегі Қазақ хандығы сипатындағы қазақ халқының мемлекеттілігі былай тұрсын, алғашқы темір дәуірінен бастап бүкіл ортағасырлар бойы үстемдік еткен көшпенділердің саяси-әлеуметтік бірлестігі жоққа шығарылатын еді. Кеңестік тарихи-этнологиялық ғылымда көшпенділердің қоғамдық-саяси тарихы туралы зерттеулердің ең жемісті жүргізілген XX ғасырдың 70-80-жылдары осы тақырыпқа қалам тартқан зерттеушілердің т.б. жазғандары «көшпенділер отырықшылыққа үйрене алмады, мәдениеттері мен мемлекеттерін құра алмады» деген тезистің маңайында болды. Олардың көзқарасы бойынша мемлекет тек отырықшы елдерге тән, көшпенділерге жат құбылыс.

Орта ғасыр көшпенділері туралы тамаша толымды еңбек жасаған белгілі тарихшы-археолог С.А.Плетнева да осы көзқарастың ықпалымен «кешенді егіншілік-малшылық шаруашылығынсыз мемлекеттік болуы мүмкін емес. Сондықтан мемлекет көшпенділіктің үшінші кезеңінде ғана пайда болады» дегені белгілі [100, 147 б.]. Зерттеушінің пікірі бойынша көшпенділіктің екінші сатысында, отырықшылыққа бейімделу барысында мемлекет құрған көшпенділер енді феодализмге, жартылай отырықшылыққа, тұрақты этностық қалыпқа өтеді. Көшпенділердің құрған мемлекеттерін осы саладағы белгілі деген зерттеушілердің өзі «уақытша, солқылдақ түзілімдер» деп атайды. Олардың түсінігі бойынша көшпенділер тек шаруашылық қауым болып қана өмір сүреді, саяси конъюнктураның сәті түскенде ғана «әскери-көшпелі қауым», яғни империя құрайды [101, 311-312 бб.]. Біз бұл тұжырымға келе қоймайтын тарихи мысалдарды қайда қоямыз? Орталық Азия мен Еуразияның иен даласында ғасырлар бойы салтанат құрған сақтар мен массагеттердің, ғұндар мен қаңлы, үйсіндердің бірлестіктерін, құшан империясы мен түркі қағанатын, Шыңғыс империясы мен Алтын Орданы, тіпті бір ғасырдың өзінде дүниенің түкпір-түкпірінде билігін жүргізген Әмір Темірдің, сұлтан Баязит пен Тоқтамыс ханның империяларын қайда қоямыз?

Көпжылғы пікірталастар көрсетіп отырғандай, азиялық өндіріс тәсілі батыстық экономикалық өлшемдерге бағынбайды, сондықтан да Шығыстағы өркениеттер қауымдастықтың мүлдем батыстық емес ұстындарына негізделген. Бұл ең алдымен адам-аралық қатынастардың мығымдығына, бар құндылықтардың тұрақтылығына және рухани реттеушіліктің тым салмақтылығына

қатысты. Егер жекелеген қоғамды алар болсақ, ол экономикалық қатынастардан әлдеқайда басым түсетін іргелі тұлғалық қатынастармен сипатталады. Бұл қоғамда оның мүшелері үшін бұлжымас мәнге ие кейбір ортақ құндылықтар бар. Бұл қоғам ерекше рухани өзара байланыстармен оратылған, олар табиғи болып табылады және қарым-қатынастың өзіндік кілтін, коммуникацияның тілі мен тәсілін, сондай-ақ осы қоғам үшін үлкен мәнге ие рәміздерді тасымалдаудың формасын құрайды. Өркениеттік тәсіл қоғамның сапалық өзгешеліктерін, оның рухани өндірісінің ерекшеліктерін, экономика мен саясатқа қарағанда ондағы мәдениеттің маңыздылығын бағалауға мүмкіндік береді. «Көзге көрінбейтін рухани байланыстар шығыстық өркениеттің бүкіл ғимаратын құрсап ұстап тұр және оған батыстық индустриалдық қоғамнан түбегейлі өзгешелік беріп тұр» [92, 8-9 бб.].

Өркениеттік парадигма аясындағы шығыстық қоғамдардың ерекшеліктері туралы ойымызды одан ары жалғастырсақ. Бұл өркениетте рухани өндірістің бүкіл жүйесі материалдық өндірістің өтпелі факторларына қарағанда анағұрлым тұрақты. Батыстағы тауар-ақша қатынастарының орнын бұл жерде тұлғааралық қатынастар алмастырады. Шығыстың дәстүрлі қоғамдарындағы қандас-туыстық, ру-тайпалық байланыстардың маңызы осымен түсіндіріледі және олар бұқаралық санада күні бүгінге дейін сақталып отыр.

Қазақ мәдениетін зерттеумен терең айналысқан белгілі ғалым Ақселеу Сейдімбек қазақтың шежірешілдігін көшпелі өмір салтымен қатар жеті аталық үрдіс пен қандас-туыстық қатынастармен байланыстырады. «Адамның күні адаммен» деген принципке негізделген бұл жүйе тек моральдық-этикалық өлшем ғана емес, этнобиологиялық және этномәдени тұтастықты қамтамасыз ететін тетік, әлеуметтік және экзистенциалдық өмір сүруді реттеудің нормасы қызметін де атқарған. Үш жұрт бойынша (өз жұрты, қайын жұрты, нағашы жұрты) сараланатын туыстық байланыс шежіренің тарихи айқындамасын анықтап отырған. Ал осы туыстық қарым-қатынас нормасын бұзғандар «ата салтты аттаған», «жетесіз» (жеті атасын білмеген – жетесіз), «мәңгірт» аталып, өлімнен артық жаза болып саналатын өз ортасынан аластатылатын болған [102, 40 б.].

Дәл осы себепті де өркениеттің рухани қырларының рөлі Шығыс қоғамдарында аса маңызды және Батыстан мейлінше ерекшеленеді. Тарихи жадының сақтаушысы мен тасымалдаушысы рөлін экономикалық ракурс та, саяси ракурс та өркениеттің осы рухани құрылымы сияқты атқара алмайды. Ол тарихи тәжірибені жаңғыртуға мүмкіндік береді, мәдени мұраның қазыналы қоймасы болып табылады.

Қазіргі кезде өркениеттік даму тұжырымдамасына үлкен үміт артылып отыр. Өйткені бүгінгі күні еуроорталықтық типтегі дүниета-

нымдық теориялар жалпы әлемдік әмбебаптық болудан қалды, тығырық пайда болды. Батыста да, Шығыста да өркениеттер әрқилы жолдармен жүретін эволюцияның плюрализмі туралы, даму типтерінің көпнұсқалылығы туралы идеялар пайда болды. Өркениеттік парадигма бірнеше мың жылдық тарихы бар көшпенділік құбылысын еуроорталықтық көзқарасқа тән нәсілдік әдіснамадан ада күйінде зерттеуге мүмкіндік береді.

Өртүрлі энциклопедиялық сөздіктерде көшпенділік немесе номадизм (гректің *nomádos* – көшпенді сөзінен шығара отырып) шаруашылық әрекеттің және сонымен тығыз байланыстағы өмір сүру тәртібінің ерекше формасын білдіреді. «Көшпенділік» термині негізінен құрғақ (аридті) аймақтағы малшылардың өмірқамына қатысты, кейде кезбе аңшылар мен терімшілердің анағұрлым архаикалық шаруашылық-мәдени типтеріне қатысты қолданылады. Көшпенділік қоғамдық еңбек бөлінісі барысында, мал шаруашылығының дербес шаруашылық түрі ретінде бөлініп шыққан кезінде пайда болды деп есептеледі.

Алайда малшылардың барлығы да көшпенді болып табылмайды. Көшпенділіктің басты белгілеріне мыналар жатады: шаруашылық әрекеттің ең басты түрі – экстенсивті мал шаруашылығы; тұрғылықты халық пен малдың мерзімдік көшіп-қонуы; далалық қоғамдардың ерекше материалдық мәдениеті мен дүниетанымы.

Сондай-ақ сөздіктерден немесе ғылыми-көпшілік әдебиеттерден бүгінгі күні номадология терминін көп кездестіреміз. Соңғы кездері постмодерндік ойлау дағдысындағы номадология аталатын арнаулы саланың кеңінен таралуы еуропалық зерттеушілер мен ғалымдардың көшпенділік феноменіне жаңа дүниетанымдық бағдар ретінде қызығушылық таныта бастағанын аңғартады. Біздің мекен етіп отырған еуразиялық кеңістікте қалыптасқан мәдениеттер қабатын «қазақ өркениеті» ретінде айқындап қана қоймай, осы аймақты әлемдік рухани антропогенез ошақтарының бірі ретінде сипаттап жүрген отандық белгілі ғалым Еренғайып Омаров номадология туралы мынадай пікір айтады: «номадология – қазіргі постиндустриализмдегі жаңа бағыт, әлемді түсіндірудің бұл тәсілін батыстық классиканың дәстүрлерімен байланыстырады, постмодернизм классиканың түсіндірмелік қуатының мазмұндық тұрғыда сарқылуына орай оның орнына әлемге көзқарастың номадологиялық үлгісін ұсынады. Делез бен Гваттаридің көзқарастары бойынша қазіргі заман «номадизмге деген қажеттілікті» айқын көрсетіп отыр. Бұл батыстық қоғамның дағдарысымен де байланысты».

Дегенмен, әзірге бізді қызықтырып отырған мәселе қазіргінің ойлау үрдісі емес, шаруашылық-мәдени тип ретіндегі ретроспективалық көшпенділік болғандықтан, номадизмге қайта оралайық. Номадизмге байланысты көптеген мәселелер әлі шешімін тапқан жоқ. Соның бірі – көшпенділіктің шығу тегі.

Жаңа заманның бастапқы кезінде-ақ еуропалық әдебиеттерде көшпенді малшылардың аңшылық қоғамнан шыққандығы туралы тұжырымдама болды. Ал одан кейінгі көзқарастар бойынша, көшпенділік Көне Дүниенің табиғаты қолайсыз аймақтарында егіншілікке балама ретінде пайда болды. Бұдан басқа да көзқарастар бар. Әлемдік құбылыс ретіндегі көшпелі өркениет Көне дүниенің тарихында Зеунердің «Екінші номадизм» дегенін білдірді. Оның пікірінше, мал шаруашылығы егіншіліктің алдында болды деген болжам дұрыс емес.

Ұзақ уақыт бойы қоғамдық пікірде дамудың сабақтастықты үш кезеңі – 1) жабайы табиғат өнімдерін тұтыну (терімшілік, аңшылық, балықшылық), 2) малшылық және 3) егіншілік туралы тұжырымдама орнықты [103, 7-36 бб.]. Қазіргі кезде арнаулы егіншілік пен малшылықтың алдында кешенді егінші-малшылық шаруашылық болды деген көзқарас басым. Малшылықта болса, көшпелі шаруашылыққа дейін жайылымдық малшылық болды [104]. Арнаулы егіншілік пен малшылыққа келер болсақ, онда бұл үшін өндірістің үдеуінің белгілі бір деңгейі мен соған сәйкес экологиялық ахуал қажет. XX ғасырдағы әлемдік ғылымның аса ірі жетістігі өсімдіктер мен жануарларды қолға үйретудің бастапқы ошақтары туралы Н.И. Вавиловтың ілімі болды [105]. Онсыз көне өркениеттердің пайда болуы мен дамуын көзге елестету мүмкін емес.

Бұл шындығында солай. Малды жүйелі түрде дамыту егіншіліктен 2000 жыл кейін пайда болды [106, 444 б.]. Сол сияқты мәдениет пен өндіріс тұрғысынан алғанда, малшылыққа қарағанда егіншілікке кесімді түрде басымдылық беру соншалықты дұрыс емес. Анағұрлым кейін пайда болған және отырықшылықты қажет ететін, өзінің арнаулы және дамыған формаларындағы егіншілік ерекше мәдени рөлге ие болғанымен, өмірдің санитарлық-гигиеналық шарттарының төмендеуіне әкелді. Халықтың шоғырланып тығыз орналасуы инфекциялық аурулардың таралуына сеп болды, жалпы адамдардың ағзасына теріс ықпал етті.

Сондай-ақ көшпенділіктің қалыптасқан жері мен уақыты, номадизмнің эпицентрі мен мезгілі мәселесі де көптеген пікірсайыстың өзегіне айналды. Кейбір зерттеушілер көшпенділік б.з.д IV–III мыңжылдықтарда Таяу Шығыста алғашқы өркениеттердің шеткері аймақтарында пайда болды деп есептейді. Ал басқалары бұл уақытта шаруашылық-мәдени тип ретіндегі көшпенділіктің болуы туралы сөз қозғаудың өзі ерте деп санайды. Тіпті б.з.д. II мыңжылдықта арбаның пайда болуы, тіпті оның алдындағы жылқының қолға үйретілуі тұсында да номадизм қалыптаса қойған жоқ саналады. Ғалымдардың басым көпшілігі нағыз көшпенділікке өту б.з.д. II – I мыңжылдықтардың аралығында еуразиялық далалы аймақтарда жүзеге асты деген тоқтамға келеді.

Бұл кезеңде өндіріс күштердің өсуімен және халық санының артуымен Еуразияның таулы-далалы аймақтарының тайпалары отырықшы және жартылай отырықшы жайылымдық малшылықтан ауыспалы, қозғалмалы, көшпелі малшылыққа өтті. Қола дәуірінде бұл кеңістікті біртұтас «андрон мәдениетінің» (Қазақстанда «бегазы-дәндібай мәдениеті» деген атпен белгілі) өкілдері деген шартты атаумен белгілі тайпалар мекендегенін тарихшы-археологтар дәлелдеп отыр. Дәл осы кезден бастап, яғни біздің заманымызға дейінгі бір мыңжылдықтан бастап бұл территория көшпелі және жартылай көшпелі мал шаруашылығына негізделген еуразиялық номадизмнің эпицентрі болды. Қозғалысы динамизммен, дәстүрі статизммен сипатталып, үш мың жыл бойы тұрақтылығын сақтаған бұл әлеуметтік-тарихи формацияны «дала өркениеті» немесе «атты-көшпелі өркениет» деп атауға болар еді. Біздің заманымызға дейінгі I мыңжылдықта көшпенділік Орталық, Орта және Батыс Азияда, Қара теңіз аймақтарында, кейінірек Солтүстік Африка мен Тундраға дейін кеңінен таралды.

Көшпенділік мал санының өсуіне, бұрын қоныстанылмаған құрғақ аймақтардың игерілуіне, тайпалар мен халықтар арасындағы байланыстың өсуіне үлкен ықпал етті. Олардың киім-кешек, тұрғын үйлері мен тұрмыста қолданатын құрал-жабдықтары да көші-қонға бейім жиналмалы, құрастырмалы болды. Көшпенділікке ең бейімделген төрт түлік мал – қой мен ешкі, жылқы мен түйе болды, сиыр соншалықты транспортабелді болмады. Қазақтың ауыз әдебиетіндегі жырларда бүлдіршін балаларды «қозым», «құлыным», «ботам» деп еркелетеді де, бұзауым немесе торпағым деп айтпайды. Арктикалық аймақтарда кейінірек бұғы шаруашылығы да болды.

Географиялық тұрғыдан алғанда көшпенділіктің таралған алты аймағын бөліп қарастыруға болады. Олардың біріншісі, әри-не, төрт түлік мал асырап, өсіресе жылқыны қадірлеген, уақытында құдіретті империяларды құрған (сақ, ғұн, түркі, моңғол және т.б.) Еуразиялық Дала (түркілер, қазақтар, моңғолдар және т.б. мекендеген) аймағы. Екіншісі аша тұяқты уақ мал өсіріп, түйені, жылқы мен есекті мініс және жүк көлігі ретінде өсірген Таяу Шығыс (бахтиярлар, бассерилер, пуштундар және т.б.) аумағы. Үшіншісі түйе өсірушілер (бәдәуилер, туарегтер және т.б.) басым болып келетін Сахара мен Арабия шөлдері. Төртіншісі мүйізді ірі қара өсіретін халықтар (нуэрлер, динкалар, масаилар және т.б.) мекендейтін Сахараның оңтүстігіндегі саванналар мен Шығыс Африка жері. Бесіншісі жергілікті халық як, лама, альпака тәрізді жануарларды асырайтын халықтар мекендейтін Ішкі Азия (Тибет, Памир) мен Оңтүстік Американың (Анд таулары) биік таулы аймақтары. Және ақырында алтыншысы – бұл жергілікті халық (саамдар, чукчалар, эвенкілер және т.б.) бұғы шаруашылығымен айналысатын солтүстік, негізінен субарктикалық аймақтар.

Бұлардың арасында классикалық көшпенділік аумағы Орталық Азия мен Еуразиялық Ұлы дала ерекше көзге түседі. Орталықазиялық көшпенді үшін төрт түліктің ішіндегі жылқының орны ерекше. Әлемдік өркениеттің бір құбылысы ретіндегі «көшпенділік» феноменінің көрінуіне мүмкіндік берген жағдайлардың арасында алғашқы орындардың біріне жылқыны қолға үйрету тиесілі болып табылады. Ол мініс пен жүк тасымалы үшін қолданылатын транспорт қана емес. Ат – сол заманның «танкі» және ердің серігі әрі қанаты. Көшпелі өркениеттің қалыптасуына ықпал еткенімен, оның күйреуінен кейін бір жарым ғасыр бойы – екінші дүниежүзілік соғысқа дейін кавалерияның маңызды орын алғаны тегін емес. Жылқы кең жазира даланың теңдессіз сусыны – қымызды берді, көшпендіні қысқы азықпен – соғыммен қамтамасыз етті. Алыс қашықтықтарға көшу жылқысыз мүмкін емес және бұл мал санының сапалы құрылымын өзгертуді, онда жылқының өзіндік үлесі болуын талап етті. Оның үстіне жылқылар өзіне азықты мұздың астынан да ойып ала алатын, қыстың күні жемін тұяғымен теуіп, шөп пен тамыр жей алатын еді, мұны «тебіндеу» деп атайды. «Екінші номадизм» феноменінде бірінші орын жылқыға тиесілі. «Жылқы адамға бұрынғысымен салыстырғанда, теңдессіз мобильділік берді және бұл екінші номадизмге дақылдар өсірумен бірігуге мүмкіндік жасады». Зеунер жылқыны доместикациялаудың бастапқы ошағы Түркістан деп есептейді.

Аңшылықты мал асырау және егін өсірумен араластырған шаруашылық кешенінің көшпенділікке трансформациялануы технология саласында қоладан темірге өту дәуірімен байланысты болды. Скиф-сақ мәдениетінің шығу тегінен хабар беретін және археологиялық қазбалар барысында табылған бұл үдерістің материалдық іздері «Nomads of the Eurasian Steppes in the Early Iron age. Berkeley, 1995» деген кітапта талданып түйінделеді. Мұнда Моңғолиядан, Оңтүстік Сібірден, Оңтүстік-Шығыс Еуропадан, Қырымнан, Солтүстік Кавказдан табылған археологиялық жаңалықтар берілген. Біздің назарымызды аударып отырған аймақты Л. Яблонский талдайды [107, 215 б.]. Темірді құю ер-тұрман әбзелдерін ішінара жетілдіруге, ішінара қайта ойлап табуға мүмкіндік берді. Сонымен бірге оларды безендіру де қатар жүрді. Көшпенділер еркектер мен сайқымзақтар емес, бүкіл адамзат киетін шалбар, етік, биік өкше тәрізді киімнің маңызды бөліктерін ойлап тапты. Ұштары металдан жасалған жебелерді өндіру жолға қойылды. Шамамен б.з.д. VI – V ғасырларда көшпенділер ұшу қашықтығын 700 метрге дейін жеткізген жиналмалы садақты ойлап шығарды. Осылайша қаруланған, жаны мен тәні төзімділікке шыныққан сарбаздары бар өркениеттің өзін өзі қорғап қана қоймай, белсенді экспансия жасауға да қабілетті екені өз-өзінен түсінікті. Епті қимыл жасау үшін, алысты айналып өтетін стратегия үшін, тұтқиылдан шабуыл жасау үшін,

қарсыласын тұзаққа түсіру үшін барлық алғышарттар қалыптасты. Әрбір сарбаз үзеңгіге сүйеніп, ат құлағында ойнай отырып, садақ тарта білетін (атуға кедергі болмасы үшін жылқының жалын күзеп тастайтын, бірақ, неге екені белгісіз, жауынгерлердің өздері өріп қоятындай шаш өсіретін).

Дегенмен, табиғатта таза көшпенділіктің болмайтыны да белгілі. Экономикалық әрекетінің тиімділігіне қарай көшпенділік былайша жіктеледі: көшпенді, жартылай көшпелі немесе жартылай отырықшы шаруашылық, жайылымдық (тұрғылықты халық отырықшы болып, малды ғана сыртта бағады), маусымдық (малды қыста қолда ұстайды). Малшылық көшпенділер мен жартылай көшпенділердің негізгі кәсібі болғанымен, әдетте, олар егіншілік, аңшылық, сауда, қолөнер сияқты қосымша кәсіптермен де айналысты. Әрқилы табиғи жағдайларда көшудің формалары қалыптасты: ендік бойынша (меридианды, горизонталды немесе көлденең), бойлық бойынша (солтүстік пен оңтүстік арасында), тік немесе вертикалды (таулы аймақтарда).

Көшпелі мал шаруашылығы белгілі бір деңгейде тиімді әрі игілікті іс болатын. Мал құнарлы тағам мен нәрлі сусын берді, киіммен қамтамасыз етті, құрастырылмалы киіз үйдің астын паналауға мүмкіндік берді. Мал асырау табиғатты мейлінше терең тәжірибелі білуді талап етті. Қоршаған ортаны, миграцияның өрісін және, әрине, жануарлардың биологиясын жан-жақты білуді қажет етті. Мал ұстау үдерісінің әртүрлі қырлары туралы көшпенділік білімнің теңдессіз талдауын қазақтардың шаруашылық тәжірибесін қорыту негізінде Алаш арыстарының бірі әрі бірегейі Ө. Бөкейханов көрсетіп беріп еді [108]. Ол малдың сұрыпталуы мен іріктелуіне, физиологиясы мен патологиясына қатысты олардың білімдерінің, ет-сүт өнімдерін дайындау мен сақтау, жүн мен теріні өңдеу тәсілдерінің негізділігін дәлелдейді.

Номадизмнің пайда болуындағы экологиялық тәжірибенің рөлін атақты тарихшы-көшпендітанушы Н. Масанов тамаша жазып қалдырды. Ол бұл тәжірибені көлемі жағынан да, сапасы жағынан да белгілі бір деңгейге жетті деп есептейді. «Жаңа экологиялық аймақты – Еуразияның қыратты аудандары мен өзен аңғарларынан тыс жатқан далалық және шөлейтті кеңістіктерін игеру табиғат ырғақтарының барлық кілтпандары мен ерекшеліктері, маусымдық жайылымдардың орналасу географиясы, көштің төте және әр алуан жолдары, суаттардың орналасқан жерлері, су көздерінің гидрохимиялық құрамы, жайылымдық қабаттың өнімділік ырғақтары, онымен малдың қоректенуі мен қорытуы деңгейі, малдың физикалық жағдайының сапасы мен оны сімірту үдерісі, атмосфералық жауын-шашынның түсуі мен өзендердің тасу кезеңдері, қардың түсу уақыты мен қалыңдығы және еруі... тағы көптеген басқа нәрселер туралы білімді талап етті» [99, 33-34 бб.].

Көшпелі өркениет жағдайында көші-қон (миграция) «беткейде» (таулардың арасындағы далалы алқаптар осылай аталды), яғни ендіктер мен меридиандарда қоныс аударудың бағыттарына қарай жайылымдар мен өзен-сулардың жеткіліктілігіне, жыл мезгілдеріне бағынышты болып келетіндей қатаң реттелген сипатта болып келетін. Даланың аймақтары гомогенді болған жоқ. Оның гетерогендігі, ең алдымен, биік таулармен және өзен аңғарларымен байланысты. Демек, көші-қон «вертикал» бойынша да жүрді. Малдың жазғы және қысқы уақыттағы бағылуы бір бірінен ерекшеленді. Қазақтар жазғы мекендерін «жайлау» деп атаса, қысқы қоныстарын «қыстау» деп атады. Таудың етегі мен өзен аңғарлары құрғақшылық жылдары да тіршілік етуге мүмкіндік береді. Мұнда мал жаздың аптабы мен шыбын-шіркейден қорғана алады. Таулы аймақтар мен ормандарда далалықтар өз жауларынан жасырына алады. Әсіресе Алтай көшпенділердің мекен етуі үшін, мәдениеттің пайда болуы мен дамуы үшін мейлінше қолайлы жағдайлар туғызды. Темірдің Алтайда өндіріліп, өңделуі, түркі суперэтносты мен этностының отаны Алтай болғаны бекерден бекер емес [109, 191 б.]. Түркілердің өсіп-өніп өркендеген, әлемге таралмай тұрып балалық шағын өткізген отаны «Ергенекон», «Өтікен» туралы аңыздары сағынышты сарынмен сипатталады.

Азональды жер кесінділерімен қоса алғандағы дала өз табиғатынан мал асырауға бейімделген алқап болып көрінеді. Жұт пен құрғақшылықтан аман жағдайда ол көшпенділердің өмірі мен рухына, шексіздіктің алдында өз өзімен ойға шомуына тамаша мүмкіндік беріп, шабыт қосатын. Ал құрғақшылық пен жұт жылдары табиғат көшпенділерден физикалық және моральдық төзімділікті, рухтың беріктігін талап етті. Бұл туралы А. Тойнбидің ескертпесі де бар: «Скифтердің мінезі мен психикасына еуразиялық дала тиімді ықпал етті» [110, 252 б.]. Бұл ерекше ментальдық олардың уақыт пен кеңістікті ерекше қабылдауынан, қанағатшылдық, қошкөрушілік, қонақжайлық, кең пейілділік сияқты рухани құндылықтарынан, көшпендінің күн көріс көзі – табиғат пен малға деген аялы қатынастан, ата-баба рухын қастерлеуден, ерлік пен батырлықтың қадірленуінен және т.б. аңғарылады. Көшпелі өркениеттің жеткен шыңы, мүмкін белгілі дәрежеде, оның тарихи негізі де болуы ықтимал, рухани-дүниетанымдық саладағы жетістіктері болды. Оның дәлелі – «аң стилі өнері» дәстүрі деп аталатын жоғары көркемдік дәстүр мен әртүрлі жанрға толы ауыз әдебиеті.

Мал шаруашылығымен айналысқан көшпенділер мен егіншілікпен айналысқан отырықшылар дүниетанымы мен саналарының арасындағы айырмашылықты кейбір зерттеушілер атап өтеді. Мысалы, «көшпелі өмір сүру тәртібі отырықшыларға қарағанда мүлдем өзгеше түсініктер мен құндылықтарды, өзге салт-дәстүрлер мен әдет-ғұрыптарды қалыптастырады. Көшпелі ментальдықта

бәрі ағады, бәрі өзгереді... Уақыт пен кеңістік көшпенділер үшін мүлде басқа мәнге ие. Отырықшы адам болмысының фундамен-талды өлшемі түрінде көрінетін тарихтың көшпенділер үшін мәні жоқ, оның орнын мифтер мен аңыздар алмастырады» [111, 9 б.]. Немесе, «Барлығы өзімен бірге деген өмірлік ұстынға сүйенетін көшпелі халық өзін не қалада, не ғибадатханада, не мүсінде, не жазба дәстүрде, не тыңайтылған жерде, не суландыру жүйесінде тұрақтандыра алмайды... оларда қозғалыс уақыт ағымына (бір жерде қоғамдардың алмасуына) емес, кеңістікке (орын алмасуға) бағытталған, егіншілерде қозғалыс, еңбектену тамақ асырау мен тіршілік үшін қажет болса, оларда керісінше, тамақ жеу қозғалыс үшін қажет» [112, 61 б.].

Әрбір адамның бойында осы күнге дейін күресіп келе жатқан осы ежелгі антогонистік екі құбылыс (отырықшылық – көшпенділік) туралы американдық философ Р.У. Эмерсон былайша ой түйіндеген еді: «Біз бәріміз бірде кезбе көшпенді, бірде үйкүшік отырықшы болып өзгеріп тұрамыз және мұндай көңіл-күй үнемі алмасып тұрады... Интеллектуалды көшпенділік – бұл адамның объективті қасиеті, барлық жерден өзіне азық іздейтін оның көздерінің қасиеті» [35, 138 б.]. Мүмкін қазіргі туризм, саяхат, серуенге деген қызығушылық адамзат жадында сақталған көшпенділікпен де байланысты болар.

Еруоорталықтық көзқарас басым болып келетін әдебиеттерде көшпенділерді мәдениеттен жұрдай «варварларға теңеп, бау-бақшаны жалмап жеп қоятын шегірткелермен» салыстырады. Азық пен жайылым іздеудің мәжбүрлігі арқасында қауымдардың жай миграциясы ретіндегі көшпелі өркениет туралы көзқарастар тұрпайы болып табылады. Көшпенділердің жаулап алушылығын «варварлардың жабайы ордаларының басқыншылығы» ретінде түсіндіретін сипаттамалар осындай көзқарастардан сақталып қалған. Тіпті Шыңғысхан дәуірінен кейін барлық көшпенділерді «тартар» (яғни жер астынан шыққан адамдар) деп атайтын термин еуропалық тілдерге еніп кетті. Дж. Гиббон «татар» және «тартар» терминдерін ажыратып көрсетеді. «Татар» сөзінің «тартарға» айналуы Шыңғысханның шапқыншылығы Батыс Еуропада жаппай үрей тудырған кезде әулие Люистің айтқанынан шыққан көрінеді». Бірақ оның өзі де көшпенділердің жаулап алушылығын тұтастай алғанда, «деструктивті миграция» деп түсіндіруге бейім болды. Скифтерді, татарларды, ғұндар мен түркілерді біріктіру осыдан шығады. Әрқилы уақыт пен кеңістіктегі көшпенділер ол үшін бір ғана бітімде болды.

Ал кейбір авторлар олардың адамзаттық тарихтағы алатын рөлін орынды бағалайды. Мысалы, көшпенділер – кеңістіктегі «мәдени катализаторлар» (А. Вебер), «тарихтың дырау қамшысы» (В.О.Ключевский), «тарихи қажеттіліктің арбакештері» (А. Сейдм-

бек), «тарихтың өн бойында қозғалатын ферменттер, тарихи қозғалыс пен дамудың органдары мен құралдары» (Г.Д. Гачев). Көшпенділер аспан мен жердің арасында өмір сүреді, өйткені олар үнемі ат үстінде. Мобильді өмір сүру тәртібінің нәтижесінде көшпенділер құрылықтың алып кеңістіктерін игеріп, халықтар мен мәдениеттердің өзара алмасуын, әсерін қамтамасыз етті. Үш мың жыл бойына қос өркениет (көшпенді және отырықшы) салыстырмалы түрде ішкі автономияларын сақтай отырып, иық тіресе дамыды, бірін-бірі үздіксіз байыта отырып, біртұтас жалпы-адамзаттық мәдениетті қалыптастырды. Дегенмен көне өсиетте Қабыл мен Абыл арақатынасы туралы аңызда көрініс тапқан, қоғамдық еңбек бөлінісінің нәтижесінде дүниеге келген бұл құбылыс «Шығыс пен Батыс», «қала мен дала» дилеммалары сияқты терең мәдениеттанулық және әлеуметтік философиялық талдауды қажет етеді.

Көшпелі өркениеттің неге пайда болғаны, оның не себепті салыстырмалы түрде ұзақ уақыт бойы өміршең болып, саяси құдіретінің күшті болғаны әлемдік ориенталистика мен шығыстану саласында біршама айқындалған. Көшпенділікті зерттеудің тарихнамасына сыни талдау жасағанда тарихшы Ж. Артықбаевтың пікірлеріне жүгінгенді жөн көрдік.

Тарихи танымның кеңестік кезеңіндегі көшпенділікті зерттеу (мысалы, Владимирцов Б.Я., *Общественный строй монголов*, Л., 1934; Першиц А.И., *Хозяйство и общественно-политический строй Северной Аравии в XIX – первой трети XX вв.*, М., 1961; Руденко С.И., *К вопросу о формах скотоводческого хозяйства и о кочевниках*, в кн.: *Географическое общество СССР. Материалы по отделению этнографии*, ч. 1, Л., 1961; Батраков В. С., *Хозяйственные связи кочевых народов с Россией, Средней Азией и Китаем (с XV до половин XVIII вв.)*, Таш., 1958; Абрамзон С.М., *Формы родоплеменной организации у кочевников Средней Азии*, в сб.: *Родовое общество*, М., 1951; Жданко Т.А., *Международное значение исторического опыта перехода кочевников на оседлость в Средней Азии и Казахстане*, «Советская этнография», 1967, №4; Потапов Л. Н., *Из истории кочевничества*. «Вестник истории мировой культуры», 1957, №4; Марков Г.Е., *Некоторые проблемы общественной организации кочевников Азии*, «Советская этнография», 1970, № 6; Толыбеков С.Е., *Кочевое общество казахов в XVII – начале XX вв.*, А.-А., 1971 және т.б.) жоғарыда сипатталған формациялық тәсілдің шеңберінен шыға алмады. Өкініштісі сол, бұл еңбектерде Қазақ хандығының немесе оған дейін далалық өлкеде өмір сүрген ұлыстардың ішінде құрылған саяси жүйелердің өмір сүру және өзін-өзі сақтау сияқты мәселелеріне, саяси жүйенің сыртқы және ішкі сипатына терең тоқталып, толғамды айтылған пікір аз. Бізде мемлекет болған дейді ғалымдар, бірақ оны саяси-қоғамдық жүйе ретінде сипаттау және баға беру кезеңі келгенде күмілжіп қалады немесе, «мемлекет тап-

тар арасындағы антагонизм туғанда ғана пайда болады» делінетін ортодоксальды марксистік тұжырымның ықпалынан шыға алмай материалистік түсініктердің жетегінде кетеді.

Соңғы онжылдықтарда өркениеттік парадигманың таралуымен номадизмді лайықты талдайтын зертеулер де көбейді (мысалы, Андрианов Б.В. *Неоседлое население мира*. М., 1985; Гаудио А. *Цивилизации Сахары*. М., 1977; Крадин Н.Н. *Кочевые общества*. Владивосток, 1992; Империя Хунну. М., 2001/2002; Кочевники Евразии. Алматы, 2007; Крадин Н.Н., Скрынникова Т.Д. *Империя Чингис-хана*. М., 2006 және т.б.). Өсіресе орыс түбірлі американдық ғалым А.М. Хазанов [113] пен елімізге белгілі тарихшы әрі саясатшы Н.Е. Масановтың еңбектерінде [99] еуразиялық көшпелі өркениет пен қазақ көшпелі мәдениеті теориялық тұрғыда тәптіштеліп жазылды. Нұрболат Масанов қазақ халқына деген нигилистік көзқарасымен танылса да, бұл тақырыпты терең зерттеген әлемге танымал көшпелітанушы болды, Алматы қаласынан арнайы «Көшпенділердің мәдени мұрасы мәселелері жөніндегі қазақ ғылыми-зерттеу институтын» құрды.

Сондай-ақ өз зерттеулерінде Т. Сұлтанов, К. Пишулина, Е. Нұрпейісов, Ж. Қасымбаев, М. Қозыбаев, А. Күзембайұлы сынды тарихшылар көшпенділік тақырыбын жанама түрде болсын қамтыды. Жоғарыда аталған арнайы номадизм институтының қазіргі директоры И.В. Ерофеева Сорос қоры ұйымдастырған «Орталық Азия мен Қазақстанның мәдениеті мен тарихы» жинағына енген «Казахские ханы и ханские династии в XVIII – сер. XIX в.» деген мақаласында: «Қазақстан территориясындағы хандық билікті зерттеу революцияға дейінгі қазақ мемлекеттілігінің тарихнамасының бұрыннан басым бағыттардың бірі. Бұл саладағы көпжылғы зерттеулердің қазіргі жағдайы қазақ-көшпенділердегі билік қатынастарының типологиясы мәселесіне қатысты екі негізгі көзқарастың болуымен сипатталады. Кейінгі ортағасырлар мен жаңа замандағы Қазақстанның саяси тарихының сюжеттік-оқиғалық тізбегін реконструкциялауға маманданған тарихшы-шығыстанушылардың үлкен тобы қазақтардың отаршылдыққа дейінгі өткенінде әлеумет ұйымдасуының мемлекеттік үлгісі болған деген пікірді ұстанады және осыған орай аймақтың көшпенді халқындағы хандық биліктің тарихи эволюциясының негізгі кезеңдерін «бір орталыққа бағынған мемлекет», «мемлекеттік ыдыраңқылық» және «қазақ мемлекеттілігінің күйреуі» деп анықтайды. Бұл тұжырымдамалық ұстанымға қарама-қарсы ғалымдардың келесі тобы номадтық қоғамның әлеуметтік-экономикалық негізін жүйелік-құрылымдық әдісті қолдану арқылы зерттеп, қазақтарда да және жалпы көшпенділерде де мемлекеттік биліктің дәстүрлерінің болмағанын айтады және билік құрылымдарын ұйымдастырудың мемлекеттік үлгісімен салыстырғанда, көшпелі қоғамда әлеуметтік қатынастар

қызметінің мүлдем басқа құрылымдары мен тетіктеріне негізделген билік жүргізудің тарихи қалыптасқан әскери-потестарлық жүйесі туралы айтқанды дұрыс көреді», – деп жазады. И.В.Ерофеева бірінші топқа мына тізімдегі зертеушілерді жатқызады: «Кумеков Б.Е. Государство кимаков IX-XI вв. По арабским источникам. Алма-Ата, 1972; Султанов Т.И. Кочевые племена Приаралья в XV-XVII вв. /вопросы этнической и социальной истории/. М., 1982; Соның. Россия и Казахстан: история и проблемы взаимодействия (XVI-нач. XX века) // Россия, Запад и Мусульманский Восток в колониальную эпоху. СПб, 1996. 8-96 б.; Пищулина К.А. Казахское ханство в XV-XVII вв. // История Казахстана с древнейших времен до наших дней /очерк/. Алматы, 1993. 144-164 б.; Нурпеисов Е.К., Котов А.К. Государство Казахстан: от ханской власти к президентской Республике /учебное пособие/. Алматы, 1995; Кляшторный С.Г., Султанов Т.И. Казахстан. Летопись трех тысячелетий. Алма-Ата, 1992; Касымбаев Ж. Ликвидация казахской государственности (вторая пол. XVIII – первая пол. XIX вв.) // Казахстан и мировое общество. 1996. №4. 53-61 б. және басқалары».

Екінші топқа, яғни мемлекетті жоққа шығарушыларға, жататындар: Марков Г.Е. Кочевники Азии. М., 1976; Крадин Н.Н. Кочевые общества. Владивосток, 1992; Виторин В.М. Потестарно-политические и правовые отношения у кочевых народов (взаимосвязь внутренних и внешних факторов) // Философские проблемы государства и права. Междун. Сб. Саратов, 1988, Вып.5; Кушкумбаев А. Проблема государственности евроазиатских кочевников // Известия НАН РК. Сер. Обществ. наук. 1994. №6 С. 86-93; Масанов Н.Э. Историческая типология государственных структур и проблема их преемственности (на примере государственно-потестарных структур казахского общества) // Этнические аспекты власти. СПб, 1995. 36-51 б.; Оның. Кочевая цивилизация казахов (Основы жизнедеятельности кочевнического общества) // М.; Алматы, 1995; Моисеев В.А. К вопросу о государственности казахов накануне и в период присоединения Казахстана к России // Восток. 1995. №4. 22-26 б.; Ерофеева И.В. Титул и власть: к проблеме типологии института ханской власти в Казахстане в XVIII – начале XIX вв. // Казахстан и мировое сообщество. 1996. №4. 37-46 б.» [114, 47-48 бб.].

Мақаламен тереңірек танысу барысында автордың өзі де осы соңғы топтың өкілі екенін аңғарылады. Бұдан көшпенділікке деген бұрынғы еуроорталықтық көзқарастың әлі күнге дейін инертті түрде жалғасып келе жатқандығын да байқалады. Танымал тарихшы Жамбыл Артықбаев мына нәрселерді ескертеді: көшпелі қоғамдағы мемлекеттілікті жоққа шығарушылардың бірінші қателігі: олар өз зерттеулерін көшпелі мемлекет ауыр дағдарысқа ұшыраған XVIII-XIX ғғ. деректеріне негіздейді; екіншіден, олар қазақ деректерін түкке тұрғысыз қылып, оларды тарихи дерек есебінде қолдану

мүмкіндігін жоққа шығарумен айналысады. Олар түп нұсқа дерек (первоисточник) есебінде тек қағазға түскен құжаттарды (Ресей, Қытай шенеуніктерінің жазбаларын) мойындайды; үшіншіден, «жанаша зерттеу әдістері мен қосалқы зерттеу әдістемесін пайдалану қажет» деген желеумен ғылыми жылтырақ терминдерді қолдану арқылы негізгі мәселені көмескілеп, оқырманның назарын екінші қатардағы немесе түкке тұрғысыз мәселелерге бағыттап жібереді; төртіншіден, қазіргі тарихшылар патшалық және большевиктің тарихнаманың қазақ мемлекеттік дәстүрлерін санадан, жадыдан өшіру үшін бірнеше жүз жыл күрес жүргізгенін еске алмайды.

Осы айтылғандарды түйіндей келе, қазақ халқының өткен тарихын зерттеу үшін де, отаршылдық пен тоталитаризм салдарынан деформацияға ұшыраған тарихи өзіндік санасы үшін де көшпелі өркениетті зерттеудің маңыздылығына тоқталамыз.

Мыңжылдықтар тұрғысында тарихи жағынан Қазақстан жергілікті халықтың көшпелі өмірін, көшпенділікті аумақтық қамту бойынша Еуразиядағы ең ежелгі және ең үлкен аймақ болып табылған. 3,5 мыңжылдық шамасында көшпенділік Қазақстан тұрғындары өміріндегі өндірістің жетекші өмір үлгісі болған. Көшпенділік жергілікті халықтың өмірді қамтамасыз етуі мен табиғатты қолдануы, материалдық және рухани мәдениеті, менталитеті мен психологиясы, көрші халықтармен қарым-қатынасы, әлеуметтік ұйымдары, әлеуметтік-экономикалық қатынастары және қоғамдық-саяси жүйелері негізінде жатқан. Осы мыңжылдықтар ағымында Қазақстанның бар тарихы мен мәдениеті тікелей көшпенділікпен байланысты болған.

Көшпенді халықтар Еуразияның бүкіл аумағындағы өркениеттену процестерінің дамуына үлкен ықпалын тигізген. Көшпенділер өздерінің көшіп-қонуымен бытырай шашыраңқы орналасқан кеңістіктерді, континенттерді, әлемдер өркениеттерді біріктіріп, оны әлемдік өркениет кеңістігінің бір бөлігі етіп жасады. Олар материалдық және рухани құндылықтарды, институционалдық қатынастарды күшейтіп, Колумбыға дейінгі әлемдік жаһандану тәсілін таратты. Олар инновациялық мәдениет пен техниканың, сауданың өсуіне, бір сарынды мәдениеттің дамып таралуына үлкен көлемде өзгеріс алып келді. Әлемдік өркениеттің дамуына көшпенділер аумағы арқылы өткен сауда бағыттары әсер етті. Көшпенділердің арқасында әлем біртұтас, ал өркениет жүйесі өзара байланысты болды. Көшпенділер мен отырықшылар шекарасында өзара тиімді айырбас пен қарым-қатынастың орталығы ретінде қалалар пайда бола бастады.

Өсіресе мемлекеттік институттардың дамуына көшпенділердің қосқан үлесі ерекше. Британ ғылым академиясының мүшесі, американдық профессор А.М. Хазановтың көзқарасы бойынша, ортағасырлар дәуірінде Еуразия аумағындағы көптеген мемле-

кеттік білім беру орталықтары көшпенділердің жаулап алуымен қалыптасқан. Нақ осы көшпенділер тұңғыш рет мемлекеттің жаңа үлгісі – орталықтандырылған мемлекет – империяны құрды. Олар отырықшы-шаруашылық қоғамындағы билік институттарының қалыптасуына әсер етті. Отырықшы-шаруашылық халықтың арасына үй жануарларын әкелген де – көшпенділер. Көшпенділер оңтайлы тамақтың сапасының артуына көмектесіп, ақуызды тамақтың рөлін арттырды. Бұл Еуразия мен Солтүстік Африка тұрғындарының демографиялық өсуіне себепші болды.

Сол себепті, көшпенділік мәселесі Қазақстан мен Еуразияның ішкі таралу аймағының тарихы мен мәдениетінің ең маңызды, әрі өзекті мәселесі болып табылады. Көшпенділер әлемдік мәдениеттің дамуына жоғары дәрежеде әсер етті. Орталық Азия мен іргелес жатқан барлық аймақтардың әлеуметтік-экономикалық, мемлекеттік-саяси даму тарихын көшпенділік арқылы қарастыруға болады.

Сонымен қатар, көшпенділікті зерттеу өте маңызды, өйткені әлі күнге дейін Қазақстанның мәдениетінде, психологиясында, тарихи санасында және қазақ халқының өмірінде өткен көшпенділер мәдениетінің қалдырған терең ізі бар. Солай бола тұра, уақыт ағымымен көшпенділік дәурені сырғып өтіп, олардың мәдениеті мен тарихын ғылыми реконструкциялауға уақыт пен мүмкіндік аз калуда.

Көшпенділік – кешенді және пәнаралық жақындасуды талап ететін күрделі мәселе. Ол терең әрі жан-жақты зерттеуді қажет етеді. Сондықтан, Қазақстанда көшпенді қазақ өркениетінің тарихы мен мәдениетін зерделеу бойынша мемлекеттік бағдарлама құру өте қажет. Қазақстан аумағындағы тұрғындардың, қазақ халқының ата-тегінің, әсіресе, қазақтардың көшпенді өркениетінің ежелгі тарихи бай мұрасын қалпына келтіру, еліміздің бүгінгі күнгі мемлекеттік және қоғамдық талаптарына сәйкес өзекті мәселе болып табылады.

Қазақ көшпенділері өркениетінің тарихы мен мәдениетіне байланысты мемлекеттік бағдарламаны қабылдау Еуразия континентінің тарихы үшін маңызды болып табылатын ғылыми білім аясын ғылыми ізденістермен қамтамасыз етуге мүмкіндік береді. Осы тәріздес мемлекеттік бағдарламаны қабылдау Қазақстан Республикасын еліміздің және шет ел зияткерлігі мен ғылыми қоғамдылығының алдында дәрежесін елеулі түрде көтеруге мүмкіндік береді. Бұл Қазақстанның рөлін Еуразия аумағы мен ТМД-ның белгілі ғылыми орталықтарында ғылыми білімді дамытатын субъектісі ретінде өзекті етеді. Көшпенділер мәселесі жөніндегі мемлекеттік бағдарламаны қабылдау, еуразиялық көшпенділердің мәселесін зерттеу бойынша Алматы мен Қазақстанның ірі халықаралық орталық болуына мүмкін беретін алғашқы қадам болуы мүмкін.

2.2 Көшпенділердің тарихи танымы және шежіре мәселесі

Біз бірінші тарауда тарихпен айналысатын ғылымның да, оның зерттеу нысанының да «тарих» деген бір терминмен білдірілуі бірқатар қолайсыздықтар тудыратынын айтып едік. Сондықтан тарихи үдерістің өзін ғана «тарих» деп, ал оны зерттейтін арнайы ғылымды «тарих ғылымы» немесе сол баяғы грек тілінде «историология» деп атаған дұрыс болар еді. Ал тарих ғылымы туралы тарих «тарихнама» (историография) деп аталады. Сондай-ақ тарих ғылымында деректану (орысша источникведение) сынды қосымша пәннің де бар екенін айта кету керек.

Тарихнама тарихты ғылыми тұрғыда түсіндіру мен бағалауды, басым көпшілігінде, тарихты баяндау мен тарихи зерттеулердің нәтижелерін бағалауды білдірді және ол өзінің жазбаша сипатымен айқындалады. Әлемді түсінудің батыстық парадигмасында жазбаша тарихнама антикалық замандағы тарихтың атасы саналатын Геродот пен Фукидидтен бастау алады. Ал ауызша тарихи шежірелер мен аңыздар күні бүгінге дейін ғылыми тарих ретінде мойындалмай келеді.

Дегенмен тарихтың тарихнамадан (жазба тарихтан) бұрын басталатыны баршамамызға мәлім. Жер бетінде қай ұлтты немесе қай халықты алып қарамасақ та, олардың кез-келгені – тарихи дамудың туындысы. Зерттеліп жазылған тарихи кітабы жоқ болуы мүмкін, бірақ тарихсыз халықтың болуы мүмкін емес. «Тарихнама ең алғашында ауызша тарихи-шежіре, аңыз түрінде басталып, жазба тарих кейін келе, жарыққа шығып, кемелденіп отырған. Жер жүзіндегі ең ежелгі марка мәдениеті, бағзы заманнан үзілмей келе жатқан жазба тарихы бар жұңғоның (қытайдың) да шияшаң дәуірінен бұрынғы хуанди, яғни жөніндегі деректері тарихи аңыз-ертегілерден басталады. Ежелгі Египет, Индия, Иран, Грек тарихтары да осындай» [115, 39 б.].

Ал енді осыдан Еуразиялық Ұлы Дала мен Орталық Азияны мекен еткен көшпенділердің, оның ішінде қазақ халқының төл тарихын тануы мен тарихи санасында шежіренің қандай орын алатынына, оның тарихнамасының қалай түзілгеніне тоқталайық.

Тарихты шынайы жазу үшін деректердің алатын орны зор. Деректемелердің қатарына тарихи айғақтардың барлығын, яғни археологиялық, этнографиялық, антропологиялық, лингвистикалық, жазбаша, заттық, ауызша айғақ-деректердің кез келгенін жатқызуға болады, өйткені олар белгілі бір заман мен қоғам туралы тарихи таным қалыптастыруға мүмкіндік береді. Осындай деректер тобына, әдетте, шежіре немесе генеалогия да жатқызылады. Жалпы жоғарыда айтылғандай, тарих ғылымында шежірелік деректерге қосалқы немесе жанама дерек көзі ретінде қарау үрдісі қалыптасқан [116]. Басым көпшілігінде генеалогияға «ру-тайпалардың пайда

болу, қалыптасу тарихын білдіретін және ата-текті түсіндіре таратын тарих ғылымының бір саласы» деген академиялық анықтама беріледі. Кейде тіпті шежірені «отбасы тарихын қалпына келтіруге мүмкіндік беретін тетік» деп те қарастырады. Мұндай ұстанымнан кеңестік тарихшылардың, олардың ықпалынан әлі ажырай алмай жүрген қазақстандық тарихшы-этнологтардың да ұзап кете алмай жүргені де жасырын емес.

Шындығына келгенде, тарихи деректану саласында әлі түпкілікті зерттеле қоймаған, әрі өзектілігі артып отырған ғылыми мәселенің бірі қазақ шежірелерімен байланысты. Біз үнемі сілтеме келтіріп отырған «Тарих толқынында» еңбегінен мынаны оқуға болады: «Ру шежіресін білу – сахара төсінде көшіп-қонған қазақтар үшін өмірлік қажеттілік. Қазақ халқының ру-тайпалық, жүздік-қауымдастық біртұтас ғажайып бітімі ғасырлар бойы бүкіл қазақ – бір атаның ұрпағы, бір тамырдың бұтағы деген ұстаным бойынша өсіп-өрендеп отырған» [1, 34-35 бб]. Дала өркениеті тудырған шежіре мәлеметтеріне деректік талдау жасау көшпелілік болмысқа тән тарихи ой-сана мен тарихи таным өрісін, оның табиғатын және құрамдық бөліктерін, әлеуметтік-мәдени қызметін тануға жол ашды. Тарихи ертегілер, жыр-дастандар, тарихи әңгімелер, аңыз, әпсаналар, қария сөз, шешендік, билер сөзі және басқа да ауызша айтылып, халық жадында сақталған мұралар *шежірелік дәстүрді* құрайтын ішкі деректерге жатады. Өз заманында Ш. Уәлиханов, қазақта «бірде-бір мәнді оқиғасы, бірде-бір керемет кісісі туралы айтылмай қалғаны, халық жадында сақталмай қалғаны жоқ», – деп атап өткен еді [117, 157 б.]. Расында да дәстүрлі қазақ мәдениетінде, оның ауызекі төл әдебиетінде үлкен тарихи деректік қор бар. Ол деректемелердің тарихи шындықты суреттеудегі ерекшеліктері ғылымда қарастырылмай келеді. «Қазақ шежірелерінің тарихи мәліметтерін сын көзқарас тұрғысынан тексеру, нақты ғылыми тәсілдермен шындыққа сәйкес келетін ақиқатын анықтау, қажетінше ғылыми айналымға енгізу – мемлекет, ұлт және мәдениет тарихын деректік тұрғыда зерттеуді жаңа деңгейге көтеретін келелі мәселе» деп атап өтеді, қазақ шежірелерін тарихи дерек ретінде арнайы ғылыми түрде қарастырған тарихшы-ғалым М.А. Алпысбес. Зерттеу барысында біз бұл ғалымның ой-пікірлеріне де сүйендік.

Көшпенділерде, әсіресе қазақ халқында шежіре дәстүрінің ұғымдық ауқымы деректемелік сипаттағы тар түсініктен анағұрлым кеңекендігіна тап өту керек. Көшпелі мал шаруашылығының үстемдігі ықпалымен қазақы дәстүрде жазба мәдениеттен гөрі ауызекі мәдениеттің басым болғаны рас. Сондықтан қазақ тарихнамасы, көршілес отырықшы елдермен салыстырғанда, ауызша дәстүрде, аңыз-шежірелерде жүзеге асырылды. «Қазақтың шежірешілдігін, дәлірек айтсақ, қазақтың тарихшылдығын ұлттық қасиет деуге болады. Бұл, әрине, ерекше артық жаратылғандықтан немесе артта

қалған жабайылықтан емес. Қазақ халқының шежірешілдігін, тарихи санасының сергектігін, ең алдымен, оның ұзақ ғасырлар аясында көшпелі өмір салтта болуымен сабақтастырған жөн. Ал салт атты көшпелілер өркениетінің Еуразия ойкуменінде үш мың жылдық тарихы бар» [102, 31 б.]. Қазақ әдебиеті мен мәдениетінің көрнекті өкілі, белгілі ғалым Ақселеу Сейдімбек қазақтың шежірешілдігін көшпелі өмір салтымен қатар жеті аталық үрдіс пен рулық қандастуыстық қатынастармен байланыстырады. Өткен тарихтың көпшілік ортасында ауызша баяндалуы, сөйтіп этнос тарихының ұжымдық жадыға айналуы, ең алдымен, шежіре деректерінің объективтілігі мен шыншылдығын қамтамасыз етіп отырған. Бұл үрдістің ұлттық таным-түсінік пен моральдық-этикалық нормаға енгендігі сонша, қазақ ұғымында әруақтар (өлгендер) туралы ғайбат сөйлеп, жаңсақ айту да күнәнің ең ауыры саналған.

Мұндай қарым-қатынас, А. Сейдімбектің айтуынша, «әрбір қазақтың тарихи танымын ұдайы кеңейтіп отыруына, шежірелік зердесін ұдайы шыңдап отыруына себепші болған. Мұның өзі далалық ауызша тарихнаманың, біріншіден – ұзақесте сақталуына, екіншіден – өзара салғастыру мүмкіндігінің молдығына байланысты көп өзгеріске ұшырамауына, үшіншіден – субъективизмге ұрынбауына, өтіріктің айтылмауына себепші болып отырған» [102, 41 б.].

Тарихи сананың сергек қалыпта сақталынуының ерекшелігін Шоқан Уәлиханов та атап өтеді: «Қазақ өздерінің көне аңыздары мен наным-сенімдерін қайран қаларлық тазалықта сақтай білген. Одан да өткен ғажайы сол, байтақ даланың әр шалғайындағы әсіресе өлең-жырлар еш өзгеріссіз, бір қолдан шыққандай қайталанатынын қайтерсіз. Көшпелі сауатсыз ортадағы ауызша тараған осынау үлгілердің бір-бірінен қылдай ауытқымайтыны адам айтса нанғысыз қасиет, алайда күмән келтіруге болмайтын шындық» [107, 390]. Бұл ойды қазақтың белгілі әулие ғұламасы Мәшһүр-Жүсіп Көпеев былай деп жалғастырады: «Естігенін ұмытпайтын, құлағының тесігі бар, кеудесінің есігі бар, ұқпа құлақ жандар болған. Сондай жандардың айтуымен кеудесі хат, естігені, көргені жад болған қариялар кейінгіге ауыздан-ауызға алып айтуымен үлгі-әсиет қалдырған» [118, 9 б.]. Немесе, «кез келген қазақ жеті атасын айтып берсе, ешқандай паспорттық дерек мағлұматтарға сүйенбей-ақ оның қай ел, қай жерден шыққанын шежіре білген саңылауы бар қазақ баласы дөп басып тауып бере береді» [119, 5 б.].

Қазақ халқының шежірешілдік қасиетінің кейбір қырына ХІХ ғасырдың көрнекті тарихшысы Құрбанғали Халид те назар аударады: «...Бұл халықтың тарихы жалпы ауызда бар. Алайда жекеленген жазба тарихтары мен естеліктері болмағандықтан, әркім әртүрлі пікір айтып, біреулер жаман ниет-арам оймен, енді біреулері тек мұқатуды мақсат еткен. Кезіндегі бағзылар тарихты

анығырақ түсініктеме беруге білімдері жете тұра, оған мән бермеген. Нәтижесінде мағынасы анық ел тарихы баяндалмады... [Бұлардың] көнеден келе жатқан жазылған тарихы болмағанымен, ата-бабаларымен, түрлі ұрпақтарының ақпарлары ауыздан-ауызға аңыз болып ұласып келе жатқанын ешкім жоққа шығармайды. Дегенмен, уақыт оза келе бұл шежірелер өз негізінен артық-кемі болып, ілгері-кейінді айтылып, шатастырарлықтай жағдай болса да, өзге тарихи мәліметтермен салыстыра отырып, реттестіру нәтижесінде белгілі бір шындыққа жақын, тоқтамды пікір айтуға болады. Бұл хабарлар негізсіз дәлелденбесе де себепсіз жалғанға шығарылмайды. Негізінде, шындығы басым тарихи оқиғалары анық. Себебі бұл тайпалар өздерінің тарихты тереңдетіп оқымағанының салдарынан нақтылы анық айтып, білімге таласатындары болмағанымен, бабаларының сөздерін зейінімен тыңдап ұғып, олардан естіген шежірелерін еске алып әр мәжілісте, әр-жиын отырыстарда үнемі қайталап, шын ниетімен ойларында ұстап, ұрпақтан ұрпаққа жалғастырып, нассабшыларына шежіреші деп ат қойған» [120, 50-51бб.].

Бұл автор қазақ халқының тарихи жадының сергек сақталуының түп-төркіндеріне тоқтала келе, замана өзгерісімен осы қасиеттің жоғалып бара жатқанына қынжылыс білдіреді: «Бұл елдің мұндай істері тек осы ғасырымызда ғана емес, көнеден келе жатқан дәстүрлі әдеттері. Содан әр тіршілік істеріне шежіре қағидаларын пайдаланып, мақал-мәтелдерін қолданғанда да бабаларына ұқсауға тырысар еді. Бұл ел мақалдарды өздерінше үлкен тірек, медет етеді. Шынында сол сүйенген тірегі негізсіз, мағынасыз емес. Қайта түп төркіні бір кітапқа байланысты, шығу тегі бір заңдылыққа бағынғаны сияқты, көне кезде бұлар бір әділ патшаның иелігінде ме, жоқ бір кәміл данышпанның тәлімін алды ма деген ойға келесің. Бұлар біріншіден, үлкендерінің аузына қарап, естігендеріне сүйеніп оқымай қалған да болар. Екіншіден, сөзқуарлық, шешендіктің негізгі мақсаты өз ойын көркем тілмен жеткізе білуді толық меңгеріп алған соң, жазу, оқу бұған қажет болмас. Себебі, оқуға сенген – ұмытшақ, жазуға сенген – жаңылшақ деген қағиданы ұран орнына көтергендігінен болса керек. Бірақ осы соңғы жылдары бұлар да оқып, жазып тарихтардан хабардар болу нәтижесінде ауызша сөзге аса құлақ қоймай барады. Бұдан 25-30 жылдар бұрын ұзақ сарынды жылдар айтатын, әңгіме сөзімізді білетін адамдар азайып барады. Қадым сөздің қадірін білетін қарттар таусылып, жастар әр кім өз кәсібі-тіршілігімен айналысып, өткен ақпарлардан не пайда, келді-кетті, заман әркімнің өзінкі емес пе деп өздерін уатар заман туды. Осынша халықтың тарихы ұмытыла ма, іздеп, керек еткен адам бір жерден тауып алады деп түсіндірген. Міне осындай ойлардың кесірінен өскен-өнген, мәдениет дамыған қаншама халық тарих қойнына сіңіп

мәңгіге жоғалып барады. Ұрпақтары тарих ғылымынан несібесіз қалуға айналды. Бабаларын жазғырып, шежіренің пайдасын білмей, шежірешінің қадірін ұмытып, пайғамбардың «нәсібіңізді таныңыз», яғни туысыңызды анықтап біліңіз дегенінің мәнін ұқпай отыр бұл халық. Жазудан басқаға нанбайтын жастардың есінде болсын» [120, 52 б.].

Еліміз бен жерімізде болып өткен тарихи үдерістерді қайта қалпына келтіруде жазба деректермен қатар, ата-бабаларымыздың қолданған тарихи білімін де, ауызекі тарихи дәстүр мен шежірені де пайдалану мәселесі бүгінгі күннің ғылымындағы өзекті мәселе. Халқымыздың ауызша мәдениеті, тарихи санасы мен қазақ тарихнамасындағы шежірелік дәстүр мәселелері өзінің кешенді түрде зерттелуін күтіп жатқан тың тақырыптардың бірі.

Өзінің бастауын ежелгі заманның аңыз-әпсаналарынан, әйгілі «Моңғолдың құпия шежіресінен», Рашид-ад-Дин, ибн-Халдун, Бабыр, Мұхаммед Хайдар Дулат, Ұлықбек, Әбілғазы, Қадырғали Қосымұлы, Өтеміс-қажы шежірелерінен алып, Ш. Уәлихановтың, И. Халфиннің, Абай мен Шәкәрімнің, Қ. Халид пен М.Ж. Көпейұлының, Н. Наушабайұлы мен М. Тынышбайұлының еңбектерінде жалғасын тапқан бұл шежірелік дәстүр кеңестік дәуірде «ескіліктің зиянды қалдығы» ретінде тоқтап қалды. Бірақ бұл кезеңнің өзінде Ә. Марғұлан, С. Аманжолов, М. Ақынжанов, Х. Арғынбаев, М. Мұқанов сынды зерттеушілердің осы тақырыпқа қалам тартқанын атап өту керек. Шежіреге қатысты мәліметтердің ғылыми айналымға енуінің өзіндік кезеңдерін бөліп көрсетуге болады, енді осыған және оның типологиясына кеңірек тоқталсақ.

Шежірелік дәстүрге байланысты тарихнама желісі үш кезеңнен құралады: XVIII ғасырдағы авторлардың еңбектері; XIX ғасыр мен XX ғасырдың алғашқы ширегіндегі зерттеулер және үшінші кезең – кеңестік және посткеңестік тарихнамалық ізденіс тәжірибелері. Сондай-ақ шежірелер туралы жазылған еңбектерді ішкі мазмұны мен жазу стиліне орай да жіктеп айтуға болады. Негізгі мән-мағынасы тұрғысынан олар ғылыми-танымдық (зерттеушілік), әдеби-фольклорлық (көркемдік, даналық сипаты); өлкетану-публицистикалық (пікір айту, көпшілікке таныту) сияқты үш түрлі жағымен үш бағытта дамыды. Кәсіби тарихшылардың қатарын шежірелік деректі қолдануына орай шығыстану, археология, этнография, тарихнама мен деректану, тарихтың ішкі салаларына бөліп қарастырылған дұрыс.

XVIII–XIX ғғ. өлкетану, түркі халықтарының тарихы, этнографиясы мен лингвистикасына байланысты деректерді жинақтау ісі қарқынды болды. Бұл дәуірде этнографиялық мағлұматтарды қолға түсіру мақсатымен даярланған көптеген ғылыми экспедиция мүшелеріне айналған ғалымдар өз ынталылығын танытты, жан-жақты ізденіп, ғылыми мәнді деген мәліметтерді тіркеп жаз-

ды. Нәтижесінде қазақ, башқұрт, қырғыздардың этнографиясына байланысты жиналған ғылыми мұра молынан жинақталды. Аты әйгілі А. Левшин, В. Вельяминов-Зернов, Н. Аристов, А. Харузин, В. Радлов, Н. Остроумов, А. Нестеров және т.б. белгілі ғалымдар [121 – 125] өз еңбектерінде шежіре мәліметтерін қазақтың этноқұрамын құрастыруға қолданған.

«Тарихи шежірелерге патша үкіметі саяси мән беріп, жергілікті орындардан жинатып отырған, – деп жазды Ә. Марғұлан [126, 231-232 бб.]. Ресейдің қазақ даласын біртіндеп жаулап алуы, жергілікті халықтың әдет-ғұрпын зерттеу патшалық Ресей үшін мынадай мүдделерге жауап берді: орыстардың сауда айналымының күшеюі; басып алған жерлердің табиғи ресурстарын пайдалану; жаулап алған территорияны Еуропа мен Азия арасындағы транзит ретінде пайдалану; орыстардың мануфактуралық өнімдерін өткізу рыногын дамыту; коммуникациялық байланыстарды дамыту; переселендер үшін жер беру; түптеп келгенде отаршылдық саясатын жүргізу.

Ш. Уәлиханов, Г. Потанин, Ә. Диваев, Н. Гродеков, И. Шангин [127-130] сияқты шежіре жинаған ғалымдардың топтамалары архивте сақталған. XIX ғ. соңы мен XX ғ. басында еңбек еткен Ә. Диваев (1856–1933) қазақ халқының фольклор үлгілерін мол жинап, шежіре мәліметін халықтың этникалық тарихын зерделеуге көп қолданған. Тарихи фольклор деректеріне авторлар тең көзқараста болмағанымен, тереңойлы ғалымдар бұл мәліметтерді айналып өте алмады. Шежірелерді зерттеуде әдіснамалық жетекшілікке алып, пікірлеріне сүйенетіндей біршама ғылыми мақалалар мен салмақты монографиялар кейінірек жарық көрді. Бұлардың қатарына XX ғасырдың алғашқы ширегіндегі қазақтың ағартушы-ғалымдары Ә. Бөкейхан, М. Дулатұлы, А. Байтұрсын [131-133] жазған еңбектерін жатқызсақ, кеңестік кезеңде Ә. Х. Марғұлан, Х. Арғынбаев, М.С. Мұқанов, В. Востров сияқты кәсіби тарихшылар [134-135] шежіре деректерін этнография, этникалық тарих тұрғысынан зерттеп жазған.

XIX ғасырда «Қазақ шежіресі» атты мағынасы терең ғылыми мақала жазған ірі ғалым Ш. Уәлихановтың еңбегі елеулі. Шоқан бұл деректерді өзі ғана жинап қоймай, сол кездегі қазақ ортасындағы көзі ашық, сауатты, қайраткер адамдарға да аманат қылды. Кейін бұл мұралар Г. Потаниннің кітаптарында жарияланған. Ә. Бөкейханның төрелер шежіресіне қатысты жинақтаған генеалогиялық мәліметтері бүгінгі күні де өзектілігі мен ғылыми-қолданбалы мағынасын жоғалтпаған. Қазақ өткенін баяндайтын деректерді жариялаған М. Тынышпаев, өз еңбегінде қазақ руларының жүйесі, шығу тегі, ата-тек кестелері мен халық саны туралы мәліметтер келтірген. Оның ізденістеріне А. Харузин, Н. Аристов, В. Бартольдтің еңбектері қатты әсер еткен. Орыстың шығыстанушы ғалымдарымен жақын таныса

отырып, М. Тынышпаев бұл еңбекте олардың зерттеу әдістерінен көп тәлім алған.

Қазақстандағы тарихи деректану ориенталистикамен тығыз байланыста дамудың өзіндік ішкі объективтік себептері бар екені белгілі. Бұрынғы ресейлік ғалымдардың ішінде шығыстық тарихи шығармалардың мәндік мәселелерімен ерекше ден қойып айналысқандар қатарында И. Березин, Г. Грумм-Гржимайло, Н. Веселовский, А. Самойлович, Н. Катанов, Г. Вамбери сияқты зерттеушілер болды. Деректануда ізденуде мұны ескермей өтуге болмайды. Ресейлік шығыстанушылардың ішінде Орталық Азияның тарихнамалық дәстүрін терең зерттеген ғалымдар көп. Орта Азиядағы ортағасырлық шығармалардың мәліметтерін қытай деректемелерімен алғашқы салыстырулар жасап зерттеген Н. Бичурин болды. Оның ізімен еңбек еткен синолог ғалымдар Н. Кюнер, В. Таскин сияқты ғалымдар өнімді еңбек етті. Өбілғазы баһадүр ханның «Шаджара-йи түркі» еңбегіне ерекше зерттеп, үлкен баға бергендердің бірі А. Кононов болды. Араб деректеріндегі түркілер туралы деректер туралы зерттегендердің бірі А. Зайончковский, ал шығыс деректері негізінде Моғолстанның қазақ пен өзбек қарым-қатынастары туралы зерттеулерді жүргізген ғалымдардың бірі О. Акимовский еді [136-146].

Тарихи мазмұн тұрғысынан шежірелердің деректеріне аса зор көңіл бөлген Ә. Марғұлан (Мұхаммед-Хайдар – қазақтың тұңғыш тарихшысы // Әдебиет және искусство. – 1941. – № 4) мен Е. Бекмаханов (Казахстан в 20-40 годы XIX века. – А., 1947), М. Вяткиндердің (Батыр Срым. – А., 1998) есімдері алдыңғы қатарда тұр. Ерте және ортағасыр дәуірі тарихына қатысты қазақтың шежіресін қолдану нәтижелігін дәлелдеген ғалымдар осылар. Е. Бекмаханов өз зерттеулерінде қазақтың қария сөзін қолдану қажеттілігін дәлелдеп, қазақы тарихи деректерді қолданса, М. Вяткин тарихи-шежірелік деректерді Сырым батыр қозғалысын қарастыруға пайдаланды.

Қазақстандағы шығыстанушылық зерттеулер XIX ғасырдағы Ш. Уәлиханов еңбектерінен бастау алып, XX ғасырда жақсы дамыды. Ғылым үшін үлкен жетістіктің бірі С. Ибрагимов, Н. Мингулов, К. Пищулина, В. Юдин тәрізді бір топ қазақстандық ғалымдардың үлкен еңбегімен байланысты [147]. Олар дайындаған қазақ хандығы дәуіріне қатысты дерек үзінділерінің жинағы орыс тіліне аударылған 17 құнды тарихи-деректік құжатты қамтыды. Жалпы, шежірелердің тарих, деректану және тарихнама пәндеріне орай зерттеудегі орны туралы тиянақты айтып кеткен М. Әбусейітова [148], Н. Әлімбаев, Н. Базылхан [149], Т. Бейсембиев [150], Ю. Зуев [151], З. Қинаятұлы [152], М. Қойгелдиев [153], Т. Омарбеков, Х. Ғабжалелов [154], Т. Султанов [155] және т.б. зерттеушілер болды. Парсы және түркі тілінде жазылған тарихи туындыларына шолу,

олардың деректік маңыздылығы, мәліметтердің кеңінен қолданылуы В. Юдин, Т. Бейсембиев, М. Әбусейітова еңбектерінде берілген. Шежірелік дәстүрді жалғастырушы XIX ғасырдағы қазақ тарихшылары терең мұсылмандық білімі бар, ислам қағидаларына жетік болған. Сондықтан шежірелік деректер негізінен мұсылмандық әдеп, исламдық мәдениет құндылықтары мен дала әдеті тұрғысынан жазылған. Мұның өзі шежірелік танымды ұғынуда бір жағынан теологиялық зерттеулерге сүйенуді қажет етеді. Орталық Азияның тарихнамалық дәстүрін, тарихи деректерін осы сипатта зерттеу тәжірибесі Ә.Қ. Муминовтың зерттеулерінде орын алады [156].

Қазақ халқының этногенез мәселесін қарастырған М. Ақынжанов (Қазақтың тегі туралы. – А., 1957) еңбектерінде ерте және ортағасырлық тарихтағы ескі рулардың, халықтардың, қазақтың шығу тегіне қатысы туралы айтылады. Қытай, манчжур және моңғол деректерін зерттеп, аударып жеткізіп отырған Б. Еженханұлы, Ж. Ошан, С. Сұңғатай, Н. Базылхан, З. Хинаят, Қ. Мұхаммадиұлы, А. Тойшанұлы, Д. Қатран, Б. Хинаят және т.б. ғалымдар дайындаған материалдар қазақтың шежірелік деректерін зерттеуге берері мол. Шежірелік басылымдарға орай аударма мен мәтіндік транскрипциядағы кемшіліктер туралы біраз зерттеу мақалаларында айтылған. Кейде шежіре деректері, тарихи фольклор мәліметтері деректік сараптамасыз айналымға енгізілетіні байқалады. Бірқатар еңбектер шежіре мәліметтерін этнография пәні тұрғысынан этникалық территория, халықтың шығу тегі, этноәлеуметтік, рулық құрылымы мәселелерін қарастыруда қолданылған. Бұл ізденістер Х. Арғынбаев, М. Мұқанов, В. Востров, Н. Әлімбаев, Ж. Артықбаев, М. Жакин және т.б. ғалымдардың еңбектерінде жасалған.

Түркітекті басқа халықтардың шежірелерінен дерек ретінде зертеу тәжірибесін қолдануға лайық қырғыз, татар және башқұрт, қарақалпақ, өзбек шежірелеріне қатысты басылымдар бар.

Қазақстанның тәуелсіздікке қол жеткізуімен ұлттық тарихты жаңғырту мен ата-текті түгендеу үрдісіне орай, шежірешілдік құбылысы орын алды. Ауызша тарихты ғылыми дәлдікпен, азаматтық тарихпен байланыстыру ұмтылыстарымен қатар, өзінің тегін ұлықтауды мақсат тұтып, рушылдықтың, жүзшілдіктің жетегінде кеткендер де болды. Дегенмен, тарихи сананы жандандырудағы шежіре-тарихтың маңызын түсініп, оны терең зерттеумен айналысқан ғалымдар мен ғылыми орталықтардың еңбегін бағалай білген жөн. Мысалы, Тарих және этнология институты, Шығыстану институты, Номадизм институты сияқты мемлекеттік мекемелерді айтпағанның өзінде, белгілі кәсіпкер Х. Ғабжалиловтың деңгейімен ашылып, танымал тарихшы Талас Омарбековтың жетекшілігімен қызмет етіп отырған мемлекеттік емес «Алаш» тарихи зерттеулер орталығының

қазақтың бүкіл ру-тайпалық құрамын саяси тарихпен байланыста таратып, тыңғылықты зерттеулер жүргізіп келе жатқанын лайықты бағалау керек. Сондай-ақ, шежіренің келелі мәселелерін көтерген Әбдуәли Хайдар [157] мен Ақселеу Сейдімбектің де [158] көлемді де, салмақты еңбектерін атап өткен жөн.

Қазақстандық ғалымдар өз зерттеулерінде шығыстық жазба ескерткіштердің үзінділерін мейлінше көбірек пайдаланып, оларды ғылыми айналымға енгізе отырып, отандық деректану ғылымының қалыптасуына елеулі үлестерін қосты. Тарих философиясымен және тарихи зерттеулердің методологиясымен, деректанумен айналысатын еліміздегі тарихшы-медиевистердің бір тобы белгілі шығыстанушы-ғалым В.П. Юдиннің төңірегіне шоғырланды. Олар ортағасырлық шығыстық жазба деректерді салыстырмалы-мәтіндік талдау, оларды идеялық-саяси және текстологиялық ерекшеліктері бойынша жіктеу сияқты деректанулық мәселелерге үлкен көңіл қойды. Осының нәтижесінде ортағасырлық қазақ тарихына қатысты жазылған он жеті парсы және түркі деректерін жинақтаған «XV – XVIII ғғ. Қазақ хандығы бойынша материалдар» атты ұжымдық аударма-еңбек жарияланды. Қазақ хандығы дәуірінен мәлімет беретін бұл маңызды жазба ескерткіштер мыналар еді:

1) «Тауарих-и гуздайи нусрат-наме» («Жеңістер кітабының таңдамалы тарихтары», авторы белгісіз);

2) «Фатх-наме» («Жеңіс туралы кітап», авторы – Молла Шәді);

3) «Шайбани-наме» («Шайбан туралы кітап», Камал ад-дин Бинаи);

4) «Зубдат ал-асар» («Жылнама қаймақтары», Абдаллах Балхи);

5) «Та рих-и Абу-л-хайр-хани» (Әбілқайыр ханның тарихы), Мас уд бен Усман Кухистани);

6) «Бадаи ал-вакаи» («Таңғажайып оқиғалар», Зайн ад-Дин Васифи);

7) «Та рих-и Рашиди» («Рәшидтің тарихы», Мырза Мұхаммед Хайдар Дулати);

8) «Тазкира-йи Ходжа Мухаммад Шариф» («Қожа Мұхаммед Шәріптің тұрмысы, авторы өзі);

9) «Шараф-наме-йи шахи» («Шахтың даңқы кітабы», Хафиз Таныш);

10) «Сығанақтан шыққан грамоталар»;

11) «Бахр ал-асрар фи минакиб ал-ахйиар» («Ізгі кісілердің биік қасиеттері құпиясының шалқар көлі», Махмұд бен Әмір Уәли);

12) «Та рих-и Шах Махмуд бен Мирза Фазыл Чорас» («Шах Махмұд бен Мырза Фазыл шорастың тарихы», авторы өзі);

13) «Та рих-и Кыпчаки» («Қыпшақ тарихы», авторы Қыпшақхан деген атпен белгілі Қожамқұли-бек Балхи);

14) «Та рих-и Кашгар» («Қашқар тарихы», авторы белгісіз);
15) «Ислам-наме» («Ислам кітабы», авторы Шаир Ахун деген лақап атпен белгілі Молла Әбд-әл Әлім);

16) «Фирдаус ал-икбал» («Бақыттың жұмақ бағы», Шир-Мұхаммед бен Әмір Ауаз-бий мираб, лақап аты – Му нис);

17) «Та рих-и амнийя» («Аманшылық тарихы», Молла Мұса бен Молла Иса-қожа Сайрами) [147].

Қазақ хандығы мен қазақ халқының саяси тарихынан, шаруашылық және әлеуметтік-мәдени өмірінен хабар беретін бұл жинаққа еңбей қалған маңызды жазба деректер қатарына Захир ад-Дин Бабырдың «Бабыр-намесін», Жалайыр Қадырәлі Қосымұлының «Жәмиғ-ат-тауарихын», Өтеміс-қажының «Шыңғыс-нәмесін», Фаз-лаллах ибн Рузбихан Исфханидің «Михман-наме-йи Бухара» («Бұхар қонағының жазбасы») еңбегін, Әбілғазы Баһадүрханның «Түркі шежіресін» және т.б. жатқызуға болады. Алайда бұл жазба деректердің басым көпшілігінің тимуридтік, шайбанидтік, аштарханидтік әулеттердің тапсырысымен жазылғандықтан, олар тарихты осы әулеттердің ыңғайына қарай бейімдеп жазуымен, өздерінің тенденциялық, компилятивтік сипатымен ерекшеленеді. Олар да, кейінгі отаршылдық мүддесін көздейтін тарихнама да тарихи уақиғалардың хронологиялық тұрғыдан маңызды даталардың дәлдігін бергенімен, өткенді бұрмалап түсіндіруге жол береді. Осыдан ғылымда қазақтың төл тарихнамасы туралы мәселе келіп шығады.

Ал кейінгі ХІХ ғасыр мен ХХ ғасырдың басындағы қазақ қоғамының тарихи санасы мен тарихи танымындағы бұл игі дәстүрді Құрбанғали Халиди «Тауарих-и Хамсасында», Абай «Біраз сөз қазақтың қайдан шыққандығы туралысында», Мәшһүр Жүсіп Көпеев «Қазақтың осы күнгі әңгімесі», «Қазақ шежіресінде», Н. Наушабай «Манзұмат қазақия» мен «Алашында», М. Тұрғанбай «Шежіресінде», Шәкәрім Құдайбердіұлы «Түрік, қырғыз-қазақ әмхандар шежіресінде», Мұхамеджан Тынышпаев «Материалы к истории киргиз-казакского народа» еңбектерінде және т.б. жалғасын тапты.

Ортағасырлық қазақ тарихына қатысты «даланың ауызша тарихнамасы» мәселесін өзінің еңбектерінде шығыстанушы-ғалым В.П. Юдин өткір қойып, қолданбалы және теориялық деректанудағы кейбір мәселелерді тарих ғылымында ресми қабылданған ұстанымдарға қайшы келетініне қарамастан батыл көтерді. Ол шығыстық жазба дерек көздерімен ұзақ жылғы жемісті еңбегінің нәтижесінде ХІV ғасырдағы қазақ даласының тарихындағы кейбір ақтаңдақтардың (тимуридтік және шайбанидтік жазба деректерде осы дәуірде Шығыс Дешті Қыпшақта тайпа билерінің, кейіннен Жошының 13-баласы Тұқай-темір ұрпақтарының билікке келуі мүлдем айтылмайды) орнын толтыратын осы жазба деректердегі өзгеше жіктелік топты бөліп алып шықты. Олардың қатарына тікелей Дешті Қыпшақ көшпенділерінің ауызша тарихи біліміне

негізделген шығармалар жатқызылады. В.П. Юдин мұндай дерек көздеріне «Тауарих-и гузида-йи нусрат-наме» (авторы Мұхаммед Шайбани хан болуы мүмкін, ХІV ғ., Мәуреннахр), Өтеміс қажының «Шыңғыс-наме» (ХІV ғ., Хиуа қаласы), Қадыр Әлі би Жалаиридін «Жылнамалар жинағы» (ХІV ғ., Касимов қаласы), Әбілғазының «Түрік және моңғол шежіресі» (ХІV ғ., Хиуа қаласы) шығармаларын жатқызады.

Ал шындығына келгенде, аталмыш кезеңнің, яғни ХІV-ХV ғасырлардың тек қазақ даласының ғана емес, бүкіл Еуразия кеңістігінің тарихы үшін маңызы бар екені даусыз. Бұл дәуір – моңғолдардың түріктеніп біткен кезеңі; Батыс және Шығыс Дешті Қыпшақты құрамына енгізген орасан зор империя Алтын Орданың ыдырап құлаған кезі; қазіргі түркі тілдес халықтардың – қазақтардың, өзбектердің, татарлардың, башқұрттардың, ноғайлардың, қарақалпақтардың және т.б. қалыптасу уақыты. Бұл уақытта Бату әулетінің ұрпақтары жойылып, саяси-тарихи аренаға қазақ, аштархан, қазан, қырым хандары әулетінің тегін құрайтын Тұқай-Темір ұрпақтары мен Сібір мен Орта Азияға билігін жүргізген Шайбан ұрпақтары шығады. Бұл дәуірде қазақ және өзге ұлттық мемлекеттік бірлестіктер өз алдына дербес құрылды. Сондықтан да ортағасырлық Қазақстанның тарихын қалпына келтіру үшін екі тарихнаманы да, яғни көршілес отырықшы елдердің жазба деректерін де, өзінің өткен туралы тарих субъектілерінің өзінің жадын – даланың ауызша тарихнамасын да қосып біріктіре пайдаланған абзал.

В.П. Юдин Өтеміс қажының «Шыңғыс-нәмесінің» материалдары негізінде ХІV ғасырдағы қазақ даласының саяси тарихын қалпына келтіру барысында деректер көзінің осы ерекше тобының маңыздылығына тоқталады: «Біз мәліметтерінің маңыздылығы бір де кем емес, көп жағдайда ерекше, сондықтан да аса бағалы түбірлі жаңа деректі көрсетуге тырыстық, бұл өз өткені туралы тарихтың өз субъектінің жады – даланың ауызша тарихнамасы. Қазақстанның тарихын екі тарихнаманың да – яғни отырықшы халықтар мәдениетінің өнімі болып табылатын кәдімгі, жазба тарихнаманың да, далалық ауызекі тарихнаманың да мәліметтерін тарту негізінде қалпына келтіруге болады» [159, 64 б.]. Одан ары бұл автор даланың ауызша тарихнамасына анықтама беріп, оның ерекшеліктерін сипаттайды: «Даланың ауызша тарихнамасы – бұл Дешті Қыпшақтың, біз үшін, ең алдымен, моңғол дәуірінен кейін көшпенділердің жалпы білімінен ерекше салаға бөлініп шыққан Шығыс Дешті Қыпшақ көшпенділерінің тарихи білімі. Осы себепті де ол ол «ауызекі дәстүр» терминінен де, «аңыз», «әпсана» сөздерінен де анықталмайды. Даланың ауызша тарихнамасы мифологиямен де, фольклормен де, оның ішінде батырлар жырымен де теңгеріле алмайды, өйткені фольклордың өзі даланың ау-

ыша тарихнамасынан нәр алады... Даланың ауызша тарихнама-сы шамалы түрі өзгергертілгенімен, дәл сол жалпы тарихнаманың өлшемдермен сипатталады. Аталмыш тарихнаманың деректерін зерттеу Дешті Қыпшақ көшпенділерінің тарихи білімін феномен ретінде, жүйе ретінде, көшпелі мәдениеттің даму деңгейінің индикаторы ретінде пайымдауға мүмкіндік береді. Даланың ауызша тарихнамасы – Еуразия халықтарының ауызша тарихнамасының бір бөлігі. Ал ол өз кезегінде әлем халықтары тарихнамасының бөлігі болып табылады. Ауызша тарихнама – бұл қоғамдық құбылыс ретіндегі тарихнаманың дамуындағы әмбебап кезендік-типологиялық феномен деп тұжырымдауға болады» [159, 65 б.].

В.П. Юдин «даланың ауызша тарихнамасын» бейнелейтін шығармаларды даланың ауызша тарихнамасының қайнар көздері деп белгілеуге болады. Олар тарихи әңгімелердің жинақтарын – Дешті Қыпшақ көшпенділерінің тарихи білімінің тарауларын білдіреді. Бұл тарау-әңгімелердің арнаулы атауы болды: «қары сөз», «көне сөз». Бұл деректердің кәдуілгі шығыстық феодалдық сарайлық және өзге тарихнамалардан айырмашылығы осында...», деп атап өтеді [159, 65 б.].

В.П. Юдин ауызша тарихнаманы қоғамдық құбылыс ретіндегі жалпы тарихнаманың дамуындағы әмбебап кезендік-типологиялық феномен түрінде қарастыра отырып, оның жазба тарихнамамен ұқсастықтарымен қатар қайталанбас ерекшеліктері бар екендігіне назар аударады. Демек, ауызша тарихнаманы зерттеп үйрену өзінің пәні мен әдістемесі жағынан жазба тарихнаманы зерттеуден айрықшаланатынын білдіреді. Сондықтан да шығыстанушы-ғалым ауызша тарихнаманың мәліметтерін жинақтау, жүйелеу, жіктеу, талдау және тарихи зерттеулерде қолдану принциптерін даярлау міндеттерін шешу жүктелетін деректанулық профильдегі өзгеше тарихи көмекші пәнді ашуды ұсынады. Осылайша мәдениеттің ұмыт қалған осы бір ерекше саласын тірілтіп, оны қалыптастырушы көшпелі халықтардың ұрпақтарына қайтарып ұсынуға болар еді. Бұл, әрине, тарихи сананы қалыптастыруды қажет етіп отырған қазақ халқының тарихи жадын қайта түлетіп қана қоймай, оның тарих философиясын қалыптастырудың методологиясын да шешуге ықпалын тигізері сөзсіз.

В.П. Юдиннің көтерген «даланың ауызша тарихнамасы» (ДАТ) мәселесі еліміздегі тарих пен қоғамдық ғылымдарда одан ары дамытылды. Белгілі этнолог Ақселеу Сейдімбек бұл көшпенділердің тарихи таным ерекшеліктерін қазақтың дәстүрлі мәдениетіне қарай бұрады: «В.П. Юдиннің «далалық» деп басталатын бұл ұғымын әрісі жалпы түркі-моңғолдық, берісі дешті-қыпшақтық тарихқа қатысты, яғни, тарихи дерек көздеріне қатысты қолдануында қисын бар деуге болады. Ал, қазақтың шежірелік төл дәстүріндегі қария сөздерін «далалық» деп жалпылаудан да гөрі, «тарихна-

ма» немесе «тарихзерттеу» деп әсіре ғылымиландырудан да гөрі «қазақтың ауызша тарихы» (ҚАТ) деп атау мәндік және мағыналық тұрғыдан анағұрлым ұрымтал деп есептейміз» [158, 26 б.].

Белгілі мәдениеттанушы Әуезхан Қодар қазақтың дәстүрлі мәдениетіне өз ішінен қарап, оған «феноменологиялық редукция» жасауға тырысады. Қазақ мәдениетіндегі номадалық өркениет пен отырықшылық мәдениеттің біте қайнасқанын айта отырып, ол «басым көпшілігінде вербальды және ұрпақтардың тірі тізбегі арқылы тасымалданатын Дала тұрғындарының білімін отырықшы халықтардың жазбаша және материалды мәдениет ескерткіштерінде бекітілген гнозисінен ажырату үшін» Дала Білімі терминін енгізеді [160, 56-57 бб.]. Бұл далалық білімді бастапқыда ақын-жыраулар ұрпақтан ұрпаққа ауызша таратса, кейін ағартушылар азды-көпті трансформациямен жазбаша түрде жайылуына ықпал етті.

Тарихи білім мен таным, жады мен сана категорияларын қамтыған шежірелік дәстүр ғасырлар бойы жалғасқан феномен. Көшпелілер баяндаған тарихи әңгімелер отырықшы көрші елдердің тарихнамасына өтіп отырған. Қазақ шежірелерінен ескі түрік пен ислам дәстүрлерінің үйлесімін табуға болады. Енді осы шежіренің бітім-болмысын қарастырып көрейік.

Шежіре феномені мен оның құбылыстық ерекшеліктері «шежіре» сөзінің түпкі семантикасынан туындайды. «Шежіре» сөзі ең алғашқы жазба дерек қатарында М. Қашқаридің сөздігінде ұшырасады: «мен бұл кітапты хикмәт сөздер, сежілер, мақал-мәтелдер, өлең-жырлар, режез және нәсір секілді әдеби сөздермен безендіріп, мақсұс әліппесі ретімен түзіп шықтым» – деп жазады [161, 31 б.]. Мұдағы сежілер сөзі салыстырар болсақ: сежіле – туркмен халқында; шежір – қазақ арасында; шежере – башқұр тілінде; шаджара – татарларда; санжыра – қырғызда. Түркі халықтарында «жады» деген сөздің мағынасы сежіле, седжре, шежіремен сәйкес келсе, моңғол халықтары ортасында айтылатын «цээжээр», тува тіліндегі «шээжилээр» сияқты сөздерімен мағынасы бірдей.

Тарихи шежірелер көшпенділер ортасында ауызекі дәстүрдің басым болуының әсерімен қалыптасты. Бұл жанрдағы шығармаларға жинақылық (лаканизм), астарлы сөз, мегзеу тән болып келеді. Мазмұнында мәні аралас құрылымдар мол кездеседі. Шежірелік мәліметтердің айтушыдан айтушыға, ұрпақтан-ұрпаққа тасымалдануына байланысты көбінесе оның белгілі бір авторы болмайды. Дегенмен, қазақтың әрбір ру-тайпасының «жетпіс жеті атаға» дейін білетін білікті шежірешілері болған. Олар қазақтың байырғы күнтізбесін, әдет-ғұрып, салт-сана заңдарын жетік меңгерген. Кейін келе осы ауызекі тарихи-шежірелер қауырсын қаламмен көшіріліп жазылып, рубасылар мен билердің, хан-сұлтандардың қолында сақталатын болған. Қазақтың хатталған шежірелік мұра

бастаулары жазба әдебиеттің кең өркен жаюымен, шежірелердің нақты авторларының пайда болуымен байланысты.

Шежірелік дәстүрдің шығу тегі, генезисі мал шаруашылығы мен көшпелі тұрмыс талабынан туындады. Оның атқарған қоғамды ұйымдастыру қызметі ұрпақтан-ұрпаққа, атадан-балаға өткен буынның шаруашылық жүргізуі мен тұрмысы үшін аса маңызды тәжірибені жеткізумен сипатталады. Генеалогиялық жағынан алғанда бұл дәстүр бабалар тұлғасын еске алу арқылы халықтың өткеніне, ұрпақ (қауым мен қоғам) тарихына көз салу, саралау, зерделеу әдетін сіңіреді. Ол өте ежелгі дәуір тарихы туралы бұлыңғыр мағлұматтардың сақтаулуын да, сол танымдық дәстүр бастауларының бағзы уақыттардан бергі сабақтастығын да көрсетеді. Ертедегі шежірелер аңыз, фольклор деректерін баяндаса, оның кейінгі нұсқалары тарихи айғақтарды көбірек айтады. Шежірелердің қоғамдық сана тәрбиесінде айтарлықтай атқаратын қызметі бар. Әсіресе, адамның көркем мінезін қалыптастыруда да шежірешілер әртүрлі амал-тәсілдер қолданған. Табиғаттан, діннен, аңыздан алынған мысалдарды келтіріп отырған. Шежірелердің мазмұны осындай сантүрлі тақырыпқа байланыстырылған логикалық құрылымдардан құралған.

Көне тарихи шежіре бастауларына, әдетте, екі түрлі ықпал байқалады: дәстүрлі далалық дүниетаным түсініктері және исламдық үлгідегі тарихи баяндау. Қазақтың арғы-тегі Адам ата мен Хауа анадан, Нұқ пайғамбардың баласы Иапестен өрбітеді де, адамның жер бетіндегі тарихын 5-10 мың жылмен шектеледі. Алайда аталған екі бастау шежіреде біртұтас ұғымдық құрылымға айналып кетеді. Мұсылмандық тұжырымдама шежірелерде басым болғанымен, бұл ауызша жәдігерлерде тәңірлік дүниетаным белгілері де айрықша көрінеді. Бұл туралы Ш. Уәлиханов: «Көнетүркілік салтты, оның наным-сенім, әдет-ғұрып, той-думан, жол-жоба дәстүрлерін, жыр-өлең сипатында жалғасқан тарихи аңыздарын, әртүрлі уақытта өткен жырау жырларын, салтанат пен әуенге деген құштарлығын, халық әдеті мен билердің шешендік өнері мен билік айту өнегесі сияқты парасат, ақыл-ой мұраларын сақтаушылары деп қазақтарды айту қажет», – деп атап өтеді [117, 157 б.].

Ертедегі дәуір туралы білім жәдігерлері – көне аңыз, ертегі, батырлық жырларында халық жадындағы шежірелік дәстүрден мәліметтер бар. Ә. Марғұлан: «эпос-жырдың өркендеп тарауы сақ, ғұн, үйсін, қаңлы дәуірінен басталады, біздің жыл санауымыздан бұрыңғы V ғасыр мен осы заманның VI ғасырлар арасы», – дейді [162]. Бағзы замандағы Оғыз хан туралы шежірелік деректерде оның өмір бастаулары, тақуалығы, өнерпаздығы (әсіресе балаға ат қою дәстүрінің негізін салуда, киіз үй жасау ісінде), өжеттілігі мен әскери өнері туралы айтылады.

Шығыстық ислам тарихнамасының әсерін бойына сіңіре отырып, қазақ шежірелері дәстүрлі қоғамға тән білім, дүниетаным институты ретінде әлеуметтік қызмет атқарды, осы мақсатта қалыптасып, соған жауап берерліктей формада болған. Шежірелік сюжет құрылымдарының мазмұнында қазақтың дүние, қоршаған әлем туралы түйсік түсініктері болды. Сондай-ақ шежірелік деректер қоғамы, мәдени-әлеуметтік өмір тәртібін тәңірлік тұрғыдан бағалап, ислам тұрғысынан тәпсірлеп, санаға қабылдатқан. Шежірелерде ұшырасатын ескі тарихи-мифтік сюжеттер билік тәртібін түркі мифологиясына сай ғарыштың жаратылысы тәртібімен түсіндіреді. Өзінің бастауын көне заманнан алатын қазақтың ауызша дәстүр үлгілері байырғы түркі, ортағасырлардағы Қарахандар заманында, кейінгі өзбек-қазақ, қазақ-ноғай кезінде және Қазақ хандығы тұсында да діни түсініктермен тікелей қатысы болғанын шежірелік деректер растайды.

Шежірелерді жинастырып, мұқият сақтап отыру ортағасырлардан бері ел ортасынан шыққан атақты адамдарға, тектілерге тән әулеттік әдет. Мысалы, Шоқан Уәлихановтың еңбектерінде Есім хан, Тәуке хан, Сәмеке мен Әбілмәмбеттің ұрпақтарында қазақ хандарының шежірелері сақталғандығы туралы айтылады. Жоғарыда көрсетілгендей, көптеген шежірелік жазбалардың авторлары бар, оларда нақты тарихнамалық туындының белгілері бар болғандықтан, бұларды шежірелік тарихнама ретінде қарастырған жөн. Қазақ тарихына қатысты, әсіресе, Мырза Мұхаммед Хайдар Дулаттың «Тарих-и Рашиди» шығармасының мәні ерекше. Ол қазақ хандары Керей мен Жәнібектің бөлініп көшуі жөнінде тиянақты сөйлеп, отандық тарих ғылымына құнды мәліметтер береді. Қазақ хандығының құрылуы мен қазақ халқының түбегейлі қалыптасуы осы айғақпен байланыстырылады. «Тарихи Рашидиде» қазақ-моғол, қазақ-қырғыз, қазақ-өзбек арасының одақтастық және жаугершілік қарым-қатынастары, Моғолстанға ену үшін қазақтар мен моғолдар арасындағы күрес туралы материалдар молынан кездеседі. Әбілғазы Баһадүр ханның еңбегі ақсүйектердің ата-тегін талдап айтады, ал Қадырғали би Қосымұлы Жалаиридің шежірелер жинағы Алтын орда, Қырым және Қазақ хандарынан мәлімет береді. Рашид ад-диннің «Шежірелер жинағы» (1300-1310) бұл еңбектерге әсер еткен үлгі болып табылады.

Шежірелер сыртқы қалып сипаты жағынан үш түрі байқалады: а) қара сөзбен айтылған (проза), ә) өлеңмен жырланған; б) кестеге түсірілген. Өлең сөз ауызша тарихи дәстүр аясында айтылатын белгілі бір тарихи оқиға туралы әңгімені бір қалыпқа түсіріп, тарихи жады қызмет атқаратын құралға айналдырған. Шежірелердегі ауызша айтылған мәліметтер сол деректерді тудырған ұрпақтан тыс берілген дерек болса, олар ауызша дәстүрге айналады. Бірақ сол ауызша дәстүрдің аясында әрқилы дерек топтары

бар. Деректердің бір тобына күнделікті қолданыстағы халық сөз үлгілері жатады, мәселен формулаға айналған сөздер, айталық – баталар; ал деректердің екінші топ объектілерін әдеби, ақындық сөз үлгілері құрайды. Жадыға тоқылатын ауызша дәстүрдегі сөздердің мазмұнында өзіндік ерекшелік сипаты бар сөз үлгілері болады. Тарихи айғақтың өлшемі тұрғысынан сөз үлгілері (әңгімелер, естеліктер) екі түрлі топқа бөлінеді, оның бірінің айғағы болса, демек шындығы мен қоспасы көрсетілген болса, екіншісі тек нақты қиялдан туған көркем сөз. Айғақты дәстүр негізінде қалыптасқан үлгілердің өзі «шындыққа жақын» деп бағалануы мүмкін. Қиял үлгілері ретінде әртүрлі тәмсіл әңгімелер айтылады. Әрине, осының арасын нақты жік-жігімен айыру үшін «шындық» пен «ақиқат» деген ұғымдық өлшемдер өз алдына.

Шежіре баяндаудың құрылымына аян, түс, елес, және басқа да ауыз сөз үлгілері енеді. Баяндау құрылымының мазмұнында ақпараттың ауызша дәстүр аясында сақталуына қызмет ететін жады құралдары да қолданылады. Ортағасырлық түрік және парсы тарихи деректемелерінің мазмұнында міндетті түрде бәйт жүреді. Бұны жазбаша тарихнамалық шығармалардың өзі ауызша тарихи дәстүрдің хатталған үлгісі екенін дәлелдей түсетін тағы бір белгі деп қабылдауымыз керек. Жадыға тоқылатын сөз үлгілері немесе ауызша дәстүрдің жады құралдары мынадай: баталар (өл-Фатиха және т.б. дұғалар); қанатты сөз; тарихи сөз; үлгі сөз; ұран сөз; жоқтау сөз; аманат сөз; ауызша хат; қара өлең; өлеңнің түрлі үлгілері (тақпақ, жарапазан). Бұлар шежіре дәстүрі үрдісіндегі элеуметтік жадының реттеу қызметінің өнімі ретінде қабылдануы керек және олар шежірелердің баяндалу тәсілдерін құрайды. Яғни бұлардан шежіредегі тарихи деректің құралдық сипаты байқалады әрі бұл формалардың қалыптасуының өзіндік табиғи заңдылықтары бар. Сонымен қатар, шежірелердің негізгі үш түрлі формадағы мазмұны жан-жақты сөз үлгілерін өз бойына енгізіп, синкреттік сипатқа ие болады. Мұнда фольклорлық формаларға тән сипаттар да, тарихнамалық да, деректеме де, қоғамдық институт та, дәстүр белгілері де анық байқалады. Формасын айтпағанда, шежірелердің мазмұны да формулаларға толы: нақты әрекеттер жайында түсінік беретін халық даналығы, мақал, мәтел, шешендік сөздер, ертегілер және т.б. Бұлар дәстүрлі қоғамдық қатынастарды түсіндіру сатысының бірі болып табылады.

Деректі жіктеудегі басты өлшем ретінде тарихи білімнің арнасы арнайы қалыпқа түсуі, сақталу формасы мен беретін мәліметтерінің хронологиясы, тарихилығы алынады. Сонымен жіктеуге қатысты үш түрлі негізгі тұрғы, яғни талап көрініс табады: әдеби-фольклорлық тұрғыда, генеалогиялық элементтері бар тарихи-этнографиялық тұрғыда және тарихи-деректік тұрғыдағы генеалогиялық элементті ескеретін жіктеу.

Сондай-ақ, типологиялық тұрғыда шежірелердің мынадай жіктері де айқын аңғарылады: 1) шежірелердің бас-аяғы тұтас, әлқиссасы бар толық тарихнамалық туындыға айналған, ішкі құрылым жағынан тәмамдалған шежірелік тарихнама шығарма нұсқасына дейін жетілген шежірелер (олар тарихнамалық деректемелерді зерттеу әдістеріне бағынады); 2) қары сөздерден немесе генеалогиялық кестелерден құралған, мазмұнының ішкі логикалық құрылымы тұрғысынан толық аяқталған, тұтас тарихнамалық туындыға айнала қоймаған шежірелік мәліметтер жиынтығын құрайтын шежірелер (олар деректік талдау әдістеріне бағынады); 3) шежірелік деректердің біршамасы әдеби шығарма туындысына айналғандықтан, олардың мазмұнына енгізілген шежірелік мәліметтердің өзгеше көрініс табатын, яғни бұлар көркем шығарманың құрамында орын тапқан шежірелік қары сөздер. Шежірелердің негізіне түскен алғашқы деректеме үлгісінің екі түрі бар: а) бұрын болған шежіре қолжазбасы – бұлар көбінесе төре, қожаларда болған; ә) тарих айту, шежіре шерту әртүрлі қария сөз дерегінен, көбінесе рулардың игі жақсылары, ақсақалдары айтты деген сөзден құралғандар. Шежірелердің аты мен тақырыбы оның мазмұнындағы негізгі сипатына қарай болатыны да белгілі.

Әдетте, қазақ шежірелерінде мынадай мәліметтер тасымалданады: а) қазақ ру-тайпаларының тарихи-генеалогиялық деректері; ә) қазақ төрелерінің тарихи генеалогиялары; б) қожалардың генеалогиялық деректі кестелері; в) қазақ ортасындағы кірме топтардың тарихи-деректі үлгілері. Алайда, қазақ шежірелерінде осылардың әрқайсысы тарихи дерек мөлшерін әрқилы сақтайды. Ең мол деректік мағлұматтар қазақ рулары мен тайпаларына және қазақ төрелері, хан, сұлтандарының тарихын баяндауға байланысты шежірелер. Ал қожалар мен қазақ ортасындағы кірме топтардың деректік мағлұматтары көбінесе шежірелік генеалогиялық кестелер, немесе тізбелермен ғана шектеледі. Мұның өзінде де белгілі, қоғам қатынастардың объективті жағдайларынан туындаған заңдылықтар бар. Шежірелерді жүз, ру, принциптері негізінде жіктеу шежірелердің ішкі ұйымдасуының ізімен жүруден туындаса, хронологиялық және тарихилық белгілері негізінде жүйелеу тарихи таным ұстындарынан қалыптасқан жіктеу болып табылады. Ал тарихи-деректік жіктеу ісінде хронологиялық, тарихилық және тақырыптық ұстындарға қосымша басқа да ұстанымдарды қолдануға болады. Жалпы бұл арада деректерді топтаудағы бұрын айтылған сара жолдан да тыс көзқарас туралы ізденіс керек. Шежірелерді жіктеу мәселесінде басқа да ұстындарды қолдануға болады, мысалы фольклорға жатқызылатын кейбір сөз үлгілерін шежірелік дәстүрге сүйенетін құрал ретінде қарастыру тиімді.

Қазақтың дәстүрлі қоғамдық санасында тарихи білім өзінің ата-тегі, ата-бабалары, ру-тайпаның қалыптасуы мен ру ішінен

шыққан әйгілі адамдар және олардың тәлімді іс-әрекеттері туралы жиналып сақталған біліммен тығыз байланысты болған. Генеалогиялық білім жүйесі көшпелілердің дәстүрлі қоғамдық санасының іргетасы, ең негізгі білімді реттейтін ментальдік құрал. Барлық тарихи білім мұралары халықтың генеалогиялық білім жүйесі негізінде жинақталған. Дәстүрлі қоғамда өз заманын тану амалдары тек қана өткен дәуірлердің жолын түсініп-білу арқылы жүзеге асқан. Шежіре зерттеу тәжірибесі сайып келгенде қазақ жүздерінің рулық негізі мен әлеуметтік байланыстарын нақты көрсетеді.

Қазақтың дәстүрлі шежірелік санасында әлеуметтік кеңістік үш түрлі негізгі сегменттен құралған: өз жұрты, нағашы жұрт, қайын жұрт. Осыған орай шежіре мәліметтері ішкі мәні жағынан рулардың өзара үшжұрттық қатынастарын қамтиды. Шежірелердің руларға қатысты деректері ең алдымен руаралық үш жұртты әлеуметтік байланыстыру ретімен сәйкес келеді. Үш жүздің пайда болып, қалыптасуы шежірелерік деректерде әрдайым үш түрлі негізгі ру атымен байланысты: Үйсін (Ұлы жүз), Арғын (Орта жүз) және Алшын (Кіші жүз). Шежірелерде Кіші жүзді «жиырма бес таңбалы Алшын» деп атағаны, Кіші жүз құрамы жиырма бес рудан құралғанын көрсетеді. Әр жүздің ішінде озық рулары болған. Оларға шежірелерде халықтың тарихи санасы тарапынан баға берілген.

Қазақ рулары әртүрлі тарихи жағдайларда өз ретімен түзілсе де, шежірелерде олардың барлығы бір атаның баласы ретінде суреттеледі. Бірақ кейбір шежірелерде олардың бір жүз құрамынан басқа жүздің құрамына, тіпті алты алаш түріктен келіп қосылған тұстары туралы айтатын бейнелі мәліметтер көп. Жалпы, генеалогиялық білімге тән өз заңдылықтары бар. Осыған сәйкес: а) ата-тек тарату жүйесінде біршама буын есімдері ұмытылып төтелеп түседі, арада талай ұрпақ есімі аталмай қалады; ә) жалған генеалогиялық кестелер де жасалатын болған; б) кейде жеті ата басында тұрған адамның есімі сақталып, қалған буын сақталмайды. Бұл заңдылық ойға алынған саналы түрде де, сана түбінде сақталып ойға түспеген түрде де қалыптасады. Сондықтан, 1) саналы түрде болса, шежіре – ата-текті айтушы кейде көп әйелді адамның бірінен болса, арғыдағы күндес аналардың ұрпағын айтпай, атамай бүгіп қалады. Тоқалдан туғандарды қалдырған; 2) ортадағы бір атадан күмәнді жағдайда тараған болса оны да біле тұра жасырады. Сондықтан жеті ата жібінің арасында үзік-кетік қалады, тағы сол сияқты себептерден шығады; 3) санаға салынбай айтқанда «бәлендей рудың сондай атасынанбыз» деп, асығыстықпен, иә сөз қысқарту үшін жетінші атасын ғана айтады. Сондай-ақ, қазақ шежірелеріндегі деректерінде субъективті тұстары мен кемшіліктері және шектеулері: а) кісі аттарында дәлсіздіктер; ә) жалқы есім мен жалпы есімнің шатастырылуы; б) этносқа тән

генеалогиялық өріс пен сатылап даму арасындағы сәйкестіліктің сақталмауы; в) этностық топтардың даму деңгейлері мен уақыт кеңістігінің арасындағы сәйкессіздік (анахронизм); г) шежіре жүйесіндегі сатылы дамудағы бірізділік сақталмауы; д) қазақ ру-тайпаларының геосаяси, геоэкономикалық, табиғи-географиялық кеңістіктердегі әкімшілік-территориялық ресми құрылымдардың (мемлекет, хандық, қағандық, ұлыс, ру-тайпа бірлестігі, одағы, ел, дуан т. б.) генеалогиялық даму өрісімен сәйкессіздігі; е) этникалық топтардың ел ішінде қалыптасқан дәстүрлі сипаттары мен олардың шежіре баянында атқаратын қызметін елемей; ж) шежірелердегі ата-баба, есімдері мен олардың ру-тайпаларына тән ұран, таңба атауларының шатастырылуы т. б. [157, 388 б.].

Қазақ шежірелерін тарихи дерек ретінде арнайы зерттеген білікті маман Махсат Алпысбесұлы шежіренің мынадай жалпы белгілерін атап өтеді: 1) шежіре деректері нақты қалыптасқан генеалогиялық дәстүр белгілерін көрсетеді; 2) генеалогиялық дәстүр ауызша және жазбаша дайындалған екі формасы болған; 3) шежіре белгілі бір жасаушы субъект тарапынан түзілген; 4) шежірелік генеалогия мамзұнында ақиқатты, кейде ойдан құрастырылған элементтер қатар сақталған; 5) шежіредегі тарихи генеалогияның жасалу ұстындары әлем халықтарының дәстүріне ұқсас; 6) қазақтың рулары мен тайпаларының құрылымдары белгілі дәрежеде дәстүрлі қоғамның әлеуметтік-саяси моделі іспетті болған. Осыған орай қазақ генеалогияларының деректері әлеуметтік байланыстардың терең сырын түсініп, шындығында қазақтың тарихи этникалық тұтастығын анықтауға негіз болады. Қазақ халқы ұлт (ұлыс, халық, мемлекет, хандықтар) болып, қазіргі қазақ халқын құрап тұрған үш жүз ішіндегі барлық ру-тайпалардың өзара бір атадан, руға, тайпаға, жүз-ұлысқа бірігіп, одақтасып, өзара ынтымақтылықпен (құдандалы, жекжат, сарысүйек т.т. болып) бейбіт түрде ұйымдасып тұтас ел, ұлт, хандық құрды, мұны шежіре деректері нақты айғақтайды [163, 27 б.].

Қазақтың шежірелік дәстүрінің түсіндірмелік қызметінің өзіндік ерекшеліктері болды. Қазақ елі сынды ауызекі мәдениетке негізделген қоғамдарда адам санасы тарихи жадының аса қолайлы және сенімді мұрағаты бола алатынына ешкімнің де күмәні бола қоймас. Сана архивінде ғасырлар бойғы адамдардың тәжірибесі сақталады және осы зейіннің негізінде таным-түсінік қалыптасады. Санадағы адамдардың есі арқылы рухани және материалдық мәдениет, адами өмір тәжірибесі ұрпақтан-ұрпаққа жалғасады және әр нәрсенің себеп-салдары түсіндіріледі. Қазақтың дәстүрлі қоғамында айрықша дамыған ауызша тарихи дәстүр көшпелі әлеуметтің рухани өрекетінің өнімі болып табылады.

Шежірелерде орын алған әрбір тарихи уақиға немесе құбылыс жайында белгілі бір түсіндірмелер болуы керектігі айқын.

Дәстүрлі түсіндірмелердің бір тобы шежірелердің ішкі құрамдық элементтерінен құралған таңба мен ұран белгілері, сондай-ақ антропоним, топоним және жалпы тарихи географияға қатысты болып келеді. Осылайша шежіре деректерінде ұрандырдың шығуы туралы, таңба белгілерінің мәнісі, мағынасы, рудың аталуы себептері, руаралық қатынастардың басқа да себеп-салдарларын түсіндіру және тәпсірлеу тәжірибесі шежіре деректерінде жиі кездеседі. Түсіндірілетін объектінің сипатына қарай түсіндірме үлгілері әрқилы болады. Шежірелердегі бастапқы мағлұматтардың кейбір тобы кейінгі мәліметтермен тіпті байланысы болмаса да, нақты бір тарихи шындыққа қатысты тәжірибені сипаттайды. Олардың арасында адамдардың жеке естеліктері, әр нәрсенің себептерін субъективті сипаттау, қанатты сөздер, әдеби нақыш үлгілеріне айналған сөздер бар. Бұл деректердің барлығы бір оқиға жайында қалыптасқан ой қорыту деректері, ойлаудың нәтижесі, тарихи сананы құрайтын ой сатылары болып табылады. Мұндай дерек топтары көбінесе қалыптасқан тарихи жағдайды түсіндіруге, тарихи оқиға туралы баяндауға бағытталған.

Шежіренің түпкі негіздері — анық тізілген уақиғалар. Уақиғаны баяндаған шежіре алдындағы өткенді қостап отырса, олардан дұрыс мағыналар алынып, жақсы қорытындылар шығады, ал егер оқиғалар теріс баяндалған болса, онан лайықты мән-мағына шықпайды. Әрбір тарихи оқиға жайында, немесе бір әлеуметтік құбылысқа байланысты шежіре деректерінде бір тәпсір, бір түсіндіру беріледі. Ол тарихи тәжірибені түсіндіру құралы болып табылады. Негізінен шежірелердегі түсіндіру мен тәпсірлеудің екі түрлі құрылымы бар: біреу шежірелік деректің авторы жасаған түсіндіру мен тәпсір; екіншісі шежірелер дерегін түсінуге ұмтылушы субъекттің берген түсіндіру мен тәпсірлеу мысалдарынан құралады.

Шежіре деректерін түсіндіру мен тәпсірлеу жолдарын табу мақсатында оның баяндау құрылымын, ішкі формасын, хронологиялық сипатын білдіретін элементтерді, субъектілерін анықтау қажет. Шежірелік тәпсір белгілі бір қатынастарды түсіндірудің, дәлелдеудің тәсілі ретінде көзге түседі. Жаңа генеалогиялар да тәпсірді, түсіндіруді талап ететін болды. Ондай түсіндіру амалы институционалдық тәртіп ұғымдарына сәйкес, ретті де, әрі толық та болуы тиіс еді. Сонда ғана жаңа әлеуметтік әлем келесі ұрпаққа айқын да, түсінікті де болар еді. Бұл тұрғыдан алғанда, қазақ шежірелері барлық өткеннен сақталып қалған бұрынғы көшпелілер қоғамының қолданған әлеуметтік конструкция үлгілерінен реттелген бір жиынтық болып табылады. Міне, осы әлеуметтік жаңа құралған болмыс тарих ретінде келесі ұрпаққа, жас буынға түсіндіреді. Ескі тарихи дәуірдің тарихи шындығына байланысты жаңаша тәпсірлік конструкция жасауды жүзеге асырған топтардың бірі – қожалар.

Генеалогиялық жүйеде «қожа» ұғымы жиі кездеседі. Өз кезінде ислам дінін уағыздау жолында жүрген сахабалар да, сейіт-қожалар да көшпелі түрік жұртына жаңа үлгідегі тарихи таным конструкциясын осылайша жасауы тиіс еді.

Шежірелер құрылымы тарихи-генеалогиялық, тарихнама дәстүрлері мен деректемелерді қамтығанымен, сондай-ақ оның мазмұнындағы айқын көрініс таппайтын құбылыстардың бірі – тарихи сана мен ой жиынтығы. Тарихтың менталитет пен ұлттық, адами мінез-құлық үшін тәлім-тәрбие берері сөзсіз. Көшпелілер ортасындағы дәстүрлі ойлау ескілікті тұрмыс жағдайында қалыптасқан ұғымдар арқылы сол қоғамға лайық қалыптасқан әлеуметтік, билік, тәрбие және меншік қатынастарының тәртібін түсіндіреді. Рулардың құрылу, одақтасу тарихы да «енші бөлу», «таңба үйлестіру», «руды бөлісу» сияқты трафареттік сюжеттермен сипаттала әңгімеленетіні шежірелік деректің өн бойында сигнификалық механизмдерді байқатады. Тарихи білім мен сана сапасы елдік, ұлттық, мемлекеттік сананы қалыптастырады. Тарихи білім табиғаты екі түрлі: халықтың өмір тәжірибесінен жиылған; ғылыми әдіс қалыптастырған. Тарихи сана тарихи оқиғалар туралы білімнен қалыптасады. Шежірелер тарихи деректердің қайнар көзі, сондай-ақ дәстүрлі тарихи білімнің іргелі негізі, ұлттық тарихтың табантасы, тас тұғыры болып табылады. Мұндай білім халықтың ұжымдық жадында сақталады.

Шежірелік сана құбылысының бірқатар маңызды белгілері бар. Шежірелік сана билік жолын түсіндіру арқылы оның реттеу, басқару тәртібінің сақталуына (әсіресе, төрелер шежірелері) әсер етеді. Хан, сұлтан, билік, төрелік, қазылық ету лауазымдарының тарихи мәнін түсіндіреді. Сондай-ақ, шежіреде айтылған болжамдық ойлар абстрактілік танымдық құралдардың, ғылыми ойлаудың нышандарын көрсетіп, сол тарихи дәуірдің тарихи-әлеуметтік ойлау мәдениетін байқатады. Жаңа әлеуметтік құрылымның бағыттарын алдын-ала бағдарлап отырудағы тарихи сана қызметі осы белгіден көрініс табады. Шежірелердегі Майқы би, Асан Қайғы, Бұқар жырау, Мөңке би, Шал ақын, Абай, М.Ж. Көпейұлы және т.б. тарихи болашақты болжаулары соның айқын мысалы.

Тарихи сана құрамында тұрақты компоненттер болғанымен, тарихи сананың өзгерістеріне қоғамның саяси-экономикалық, тұрмыстық, рухани үрдістері ықпал етеді. Тарихи сана қазынасын – мәңгі өшпес мұралар (Домбауыл, Алаша хана, Жошы хан мазарлары, Арыстан баб, Әзіреті Сұлтан кесенелері, Бекет ата сияқты), халықтың ауыз әдебиет жырлары, күй, дастандары, баталары, шежірелік насихат сөздері құрайды.

Ұлттық тарихи сананы тәрбиелеудің алғашқы сатысы қазақ отбасы, ата-ана тәрбиесі. Қазақ шежірелері: «Әке көрген – оқ жоңар, шеше көрген – тон пішер» деп осыны мегзейді. Қазақтың

дәстүрлі мәдениетінде қалыптасқан «жеті атасын білген ер – жеті жұрттың қамын жер» деген қолдау және тыйым салу схемалары тарихи-генеалогиялық білімге үндеудің бір үлгісі болып табылады. Қазақ генеалогиясы мазмұнының өн бойын туыстық, рулық, азаматтық сана алып жатыр десе де болады. Қазақта тарихи сана шежіре айту арқылы қызмет етеді, бала күнгі бесік жыры, тілашар, аңыз-ертегіден бастап, кейінгі тарихи жырларды жырлау арқылы іске асырылады. Шежірелік сана дәстүрлі өмірдегі шежіренің идеологиялық сипатын да анық көрсетеді.

Тарихи таным мен сана ұштасқан жерінде ұлттың мәдениет пен әлеуметтік құндылықтар қордаланған. Шежірелер – қазақтың құндылықтар жүйесін тасымалдаушысы. Мәдениет пен тұрмыстағы атам заманнан келе жатқан салт-дәстүр мен құндылықтардың формалары мен қалдықтары да шежірелік деректерде сақталған. Өткен замандарда қазақ шежірелері адамның барлық болмысын белгілі бір тәртіп, әлеуметтік бақылау, саяси-құқықтық басқару мен қоғамі тұрақтылыққа бағындырған дәстүрлі ұлттық менталитет, қоғамдық сана тәрбиелейтін мектеп болды.

Шежірелерде сақталып келген тарихи сананың табиғаты оны жасаушы нақты субъектілердің, шежірешілердің, қариялардың тұлғалық жеке санасынан туындаған. Заман талабына орай туындаған тарихи сана көшпелілердің қауымдық жүйесінде мәні зор, түсінікті, өзекті ортақ қоғамі тәжірибелік құбылыс болғандықтан, шежірелер тарихи әлеуметтену мәселесінде қоғамдық институт ретінде қызмет атқарды. Шежірелік тарихи сана мен таным көшпелілер қоғамының ортасында дәстүрлі тәрбие жүйесімен тығыз байланыста болған. Сонымен, тарихи сананың табиғаты, тамыры халықтың терең әлеуметтік, қауымдық тұтыну талаптарынан, адамның жеке сана қажеттілігінен туындап бастау алады және тарихи танымның формасы сол қауымға сәйкес қалыптасқан социумдық қарым-қатынастардың табиғатына байланысты. Дәстүрлі сананың құрамында қазақтың бұрынғы салт-дәстүр мен көшпелі мәдениетінің рухани құндылықтары жақсы сақталғандықтан, ол ортағасыр дәуіріндегі тарихи шындық болмысын тану мақсатына деректік негіз болатындай мүмкіндікке ие, және мазмұнында әлі де құнды әрі пайдалы мәлеметтер жиынтығы көп. Осы тарихи сана төңірегінде тарихи айғақтарды, тарихи оқиғаларды, тұлғаларды және мәдени-тұрмыстық құбылыстардың тарихи негіздерін қабылдау формалары қалыптасқан.

Сонымен, шежірелік дәстүр аға буын ұрпақ тарапынан әңгімелеуімен, қарияның айтуыменен жалғасады. Олар, әрине, өзінің жеке, әрі бұрынғы ұрпақтардың маңызды тәжірибесін сақтаған субъектілер. Шежірелік қария санасы тарихи жады арқылы есте сақтаушы басқа субъектілердің айтып сақтаған мәдени қағидаларын, адамның өмірлік тарихи тәжірибе-білімін ұрпақтан-ұрпаққа

жалғастырған. Шежірелік қасиеттің өзі қария жадында сақталған тарихи білім-тәжірибе деректерін ауызекі күйінде беруде жатыр. Шежіреші сақтаған мәліметтің бұқара халық ортасында таралуы үрдісін байқаған соң, сол тарихи ақпараттың өзіндік қызметі тарихи, танымдық, идеологиялық, болжамдық сипатта болғандығы анық көзге түседі.

Шежірелердің жыр, өлең, айтыс, кесте қалыптары, шежірелік әңгімелер, дастандар және сол сияқты сөз нұсқалар, тәмсілдер, «деген екен...» дегендей барлық үлгі-нұсқалар шежірелердің формалары ретінде кездесетін шежірелік мәтіндерден айқындалды. Мұны таспаға жазылған үлгілерінен де көріп, оқылуы мен түсіндірме тәжірибелерін де сараладық. Шежірелер – ауызсөз бен әуен мәдениеті барлық үлгілерін қамтыған адамның интеллект, есерде өнімі, ой-сана қызметі мен әрекеттерінің жемісі екенін ескеру керек. Шежіредегі адамдардың қауымдасуы туралы мәліметтер қоғамі-мәдени құбылыстары туралы баяндайтын жиынтық тарих. Мұнда ертегілер, қары сөз (жеке дәстүр ретінде), шежіредегі ұрпақтар буыны мен атақты тұлғалар есімдерін тізімдеп баяндау, бейнесін аңызға айналдыру, атын ұран ету, тарихын, ерлігін жырлау, немесе тәмсіл сөзге айналдыру, батырлығын, өлеңмен әуендету, дастан мен айтысқа қосу, ән мен күйдің ерекше сарынымен баяндау («Қорқыт», «Ақсақ құлан» т.б.), толғауға салу амалымен тарихи өмір және тұрмыс шындығы туралы ой тую, тасқа таңбалау, бәдізге айналдыру және басқа да жәдігерлеу амалдарымен тарихтың керекті ақпаратын сақтап отыру арқылы, халықты есеңгіретпей, есінен айырмауды мұрат тұтқан нұсқалар бар.

Шежіре көшпелілердің мәдениетіне тән түрде жалғасын тапқан ауызша (жазбаша) тарихи дәстүр, қазақ халқы тарихының аса маңызды тарихи дерек көзі. Шежіре деректері дәстүрлі мал кәсібин дамытып, көшпелі тұрмыс құрған қазақтың әлеуметтік-мәдени өміріндегі күнделікті экономикалық, діни, саяси іс-қимылдарын, тұрмыс жайын, шығармашылық қабілеттері мен отбасылық салтын мейілінше дұрыс, ғылыми объективті түсінуге қызмет етеді. Шежірелердің мазмұны әртүрлі замандардан сақталған хикая, әңгімелер мен генеалогиялардан құралады. Халықтың өткен тарихи өмірі ауызекі дәстүрдің сан-салалы жанрлар жүйесінде толық көрініс табады: тарихи аңыздар мен өлеңдерде; батырлық жырларда, ертегілерде, ескі сөз бен қария сөзде де. Баяндаулардың негізінде рулық жүйені генеалогиялық ретпен ұқтырылатын социум конструкциясы түсіндіріледі, өйткені шежіре – біріншіден, тарихи тәжірибені жалғастырушы құрал; екіншіден, келесі ұрпақтарға жалғасатын білім жиынтығының түп қазығы; үшіншіден, әлеуметтік шындық туралы генеалогиялық құрылым; төртіншіден, ата мұрасы. Шежіре құбылысы өз бойында «рулық құрылымдар», «ата-тек», «генеалогия», «насабнама» мағыналарын сақтағанымен, оның

іргелі ұғымдық мәні «жады» сөзінен туындаған. Кең байтақ қазақ жерінің түпкір-түпкірінде әртүрлі уақыттарда өткен атақты адамдары, рулардың қасиет тұтқан, бойына құт дарыған тарихи тұлғалары (әулиелері, дәулет біткен берекелі байлары, аузы дуалы қадірлі ақсақалдары, аты ұранға айналған батырлары, тілге шешен дана билері) туралы тарихи деректерді тек осы шежіре мәліметтеріне сүйеніп жазуға болады.

Шежіре сақтаған генеалогиялық мұра – қалыптасқан әлеуметтік әлем моделін келесі ұрпаққа жалғастырады. Қазақтың көшпелі шарушылығы мен қоғам құндылықтарын сақтаған, тасымалдаған дерек айналымындағы шежірелік мәліметтер бірнеше қайнарқөзден құралады: а) дәстүрлер, мәдени жиынтықтар, ә) наным-сенім түсініктері, б) діни хикая, рауаяттар. Шежірелер – дәстүрлі қоғам мұрағаты. Өзінің этникалық менталитет белгілері мен наным-сенім, ырым, космологиялық түсініктерін сақтау жағынан архаикалық қасиеттері артық; түркі ортасында, әсіресе қазақ халқында, генеалогиялық білімнің жүйесі аруақты құрметтеу, мифология, тарихи білім мен тұрмыс тәжірибесі, ұлттық салт-дәстүр, әдеп, әдет, сондай-ақ қожалар дәріптеген сахабалар рауаяттары мен мұсылмандық мифология да біте қайнасқан.

Шежірелік мәліметте бүгінгі күні өмір шындығына сәйкеспейтін жоралғылар, қазіргі өмірде сақталмаған, я мәнісі түгелдей өзгеріп сақталған дәстүрлі қоғам қатынас үлгілері мол айтылады. Шежірелік мәтін осындай элементтерді неғұрлым көбірек сақтаса, соғұрлым ескілікті дерек көзі екенін байқатады. Шежіреде рулар, бау, сан, тайпа, арыс сияқты т.б. саяси, әскери, мәдени, дүниетанымдық, діни, шаруашылық, тұрмыстық, әсіресе, отбасы, неке, туыстық туралы түрік-моңғол, ескі қазақ жұртындағы әртүрлі құрылымдардың жиынтық жүйелері мен олардың өзара қатынастарының жан-жақты әрі күрделі сипаты туралы баяндайтын деректер сақталған.

Шежіре мәліметтері адамдар арасындағы түрлі қоғам қатынастардың деректерін сақтайды, оның адамның ой-санасы, ойлау тәсілі мен өмір сүру, өмір тәртібін ұйымдастыру әрекеттері туралы айтады. Шежірелер – тарихи оқиғалар орын алған географиялық кеңістік, оның қасиеттері туралы мәліметтерді сақтайды: ескі қазақ жұрты, қоршаған ортада шындығында бар немесе ой қиялынан туындаған қасиетті жер, құтты қоныс, ата-баба жүрген ыстық мекені, әулиелер өткен киелі топырақ туралы баяндайды. Шежірелердегі ақсүйек және тегі асыл әулеттері туралы мәліметтер: төре-сұлтандар мен қожа-сейіттердің ата-тегі, асыл қасиеті, құқы мен жолы, билік жүргізген дәуірі, сол туралы артынан қалған халық естелігін баяндайтын шежірелік деректерді құрайды. Өз тегін ақсүйек етіп жариялаған діни және төрелік аристократия әулеттері шежірелік генеалогия маңыздылығын саяси-құқықтық институт дәрежесіне әбден көтерген. Ондай генеалогиялық білімнің

өзі көбінесе халықтың белгілі бір әлеуметтік топтарына пайдасы артығырақ тиген.

Шежірелер – осындай барлық адамдық, қоғамдық, елдік, жұрттық категорияларды тұтастырып қазіргі ұрпақ санасындағы жекетұлғалы өмірбаян өркенін жалпыұлттық біте қайнасқан өмірбаянға айналдыратын тарихи уақыт пен замандар түсінікті қалыптастыру мақсатында баяндайтын шежірелік мәліметтерді құрайды. Осы жайттар шежірелердің үрдіс әрі дәстүр ретіндегі феномендік құбылыстың жалпы мәселелерін қамтиды. Шежірелер көбінесе объективті әлеуметтік шындық ортасында айтылған ауызекі әңгімелерден құралғандықтан, көшпелі тұрмысты сипаттауда оның шаруашылық жай-күйін баяндайтын дерек ретіндегі тарихи шындықты жеткізушілік маңызы мол. Тарих, этногенез зерттеу үшін эпостар мен ғұрыптық фольклор деректері аса пайдалы. Олар иран және түркі халықтарының арасындағы көне және кейінгі дәуірлердегі этникалық байланыстарды анықтауға мүмкіндік береді. Бұл деректер жеткілікті қолданылмай келеді. Тіпті аз қолданылуда. «Көроғлы», «Қорқыт ата» және тағы басқа да жөдігерлік эпикалық туындылар тарихи шындыққа сәйкес келетін дәстүрлі тұрмыс жайын жақсы көрсетеді. Эпос кейіпкерлері тарихи жағынан да шындығында өмірде рас болған тұлғалар.

Шежіре деректеріндегі айқын айтылған мағлұматтарды талдаудан гөрі жанама, баяндауды мақсат етпеген латентті ақпараттарды айналымға алу объективтілік талаптар тұрғысынан тиімдірек. Табиғаты «жасырын» деректер тарихи деректердің барлық топтарында болғанымен, бұқаралық деректерде олар көбірек болады. Шежірелік деректердің мазмұнында «жасырын» деректер жан-жақты қоғамдық қатынастар жайлы сыр шертеді. Шежірелерде әңгімеленетін тұлғалардың әрекеттерінің тарихи-психологиялық моделін құрастыруда зерттеушіге осындай «жасырын» деректер қажет болады. Осы жайды жақсы аңғартатын нұсқаны М.Ж. Көпейұлы шежірелерінен кездестіреміз.

Ескі заманның тарихи жағдайлары, болып өткен оқиғалары, уақыт пен кеңістік түсініктері ең алдымен генеалогиялық білім жүйесіне тіркеледі. Білім – таным-тәрбие, тәжірибе, ағартушылық үшін; алдағыны көру жорамалдау-жоспарлау; құндылықтарды таныту, дүниетаным, көзқарас қалыптастыру мақсаттарына жұмсау үшін керек. Ескі қазақ жұртында генеалогиялық білім жүйесі ерте дәстүрлерге сай аруаққа құрмет ету мәніне, ал ата-баба жалғастығын реттейтін тізімдер мен генеалогия деректері – уақыт межелеу қасиетіне ие болған. Шежіре тарихи санада уақыт әрі кеңістік категория қызметтерін бірге атқарған, тарихи уақыт сипатын өзінше білдіретін генеалогиялық таным әрі өлшем. Барлық маңызды әлеуметтік деректер көшпелілер қоғамының жалпылама ортақ генеалогиялық конструкциясына орайлас, сол жүйенің

жігіне тығыз байланыстырылған. Сондықтан генеалогиялық білім үнемі қозғалыс үстіндегі үрдіс.

Қазақ халқының шежірелік дәстүрі бұл халықтың бүкіл дәстүрлі мәдениетінің маңызды бір құрамдас бөлігі. Қазақтың ауызекі мәдениетінің қыр-сырын терең зерттеуді қолға алған белгілі зерттеуші, профессор Қанат Шынғожақызы Нұрланова бүкіл адамзаттық мәдениеттің даму заңдылықтарымен байланыстыра отырып, қазақ мәдениетінің трансценденталды астарларына үңіледі. Оның пікірінше, қазақы рухани самғау немесе трансценденция «бір жағынан, сергу деп ауызша мәдениеттің рухани қасиеттілігін ашып берсе, екінші жағынан – өмірдің сыры неде екеніне, рухани өмірдің тұңғиығының сыры неде екеніне философиялық тұрғыдан жауап береді; үшіншіден осы құбылысты – рухани сергуді ауызша мәдениеттің көркі мен мәні, этикалық келбеті дер едік. Бұл рухани құбылыс қазақ елінің тұнып, толғап, тұңғиық тыңдау мәдениетінің арқасында, рухани дүние арқылы өмір сүрген тәжірибесін байқаймыз. Ауызша мәдениеттің түбегейлі қасиеттері – қазақ елінің рухани бейнесін, менталитетін қалыптастырған, сондықтан оны сипаттайды да, байқатады да» [164, 67 б.].

Шежірелерге деген қазіргі қазақтың талпынысы, оны итермелейтін ішкі күші – тұлғалық сана. Қазіргі заманның адамдары да дәл бұрынғыдай тарихи білімге құштар. Өйткені тарихи білім қоғамдық сананың негізгі құраушы компоненті. Қоғамдық санада үзіліссіз жалғасатын кез-келген білімнің түрі ең алдымен тарихи білім жүйесіне байланады.

Қорыта айтқанда, тарих сана – бұл алдыңғы буынның жүріп өткен жолы сақталатын кейінгі ұрпақтың әлеуметтік-мәдени жады. Тарихи жады немесе әлеуметтік-мәдени ес неғұрлым терең болған сайын адам да, тұтастай алғанда қоғам да рухани бай болатыны жоғарыда айтылды. Бүгінгіні түсіну мен болашақты болжау үшін қазіргі адамның алдыңғы буынның жинақтаған әлеуметтік-мәдени тәжірибесіне тереңірек ендеген сайын оның өмірлік және азаматтық ұстанымы да айқындала түседі. Бұл тұрғыдан алғанда, қазақтың философиясы мен қазақтың тарихына қатысты ғылыми жұмыстардың, зерттеулердің, мақалалардың көбейе түскені еш артық етпейді. Әсіресе, буыны бекіп, қата қоймаған тәуелсіз мемлекетіміздің жас азаматтарының бойында отансүйгіштік қасиеттерді егу мен ойында тарихи сананы қалыптастыру барысында оқулықтар мен оқу құралдары көбірек жазылуы керек. Бабаларымыздың қалдырған әлеуметтік-адамгершілік үлгідегі өсиеттері мен рухани мұрасын терең насихаттап, қалың көпшіліктің игілігіне жарату қажет. Бұл жас ұрпақты ізгілікке, жүрек пен жанның тазалығына, білімділікке, имандылыққа, адамгершілікке, парасаттылыққа, әсемдік пен әдептілікке тәрбиелеп, тұлғалық қасиеттер қалыптастыруға өзіндік үлесін қосады, қоғамды зиялылыққа үндейді.

Қазақтың ауызша тарихы немесе шежіре түптеп келгенде, әрбір тұлғаның, әрбір ұлт пен ұлыстың басқаға танылуы үшін, өзіндік бірегейлігі (самоидентификация) үшін өзіне тән даралығы болатынын түсінбей, түбірсіз маргиналдыққа әкелетін дүбәра ойлаудан арылып, ұлттың табиғи төлтумалылығының діңгегін құрайтын тарихи өзіндік сананың сауығына оң ықпалын тигізеді.

3 ЕРКІНДІК МҰРАТТАРЫ АЯСЫНДАҒЫ ҚАЗАҚ ХАЛҚЫ ТАРИХИ САНАСЫНЫҢ ЭВОЛЮЦИЯСЫ

3.1 Дала еркіндігі: еуразиялық көшпенді өркениет тарихының ғылыми реконструкциясы

Еркіндік ұғымының қазақ тілінде бірнеше баламалары бар: дербестік, егемендік, тәуелсіздік, бостандық, азаттық және т.б. Бұл еркіндік феноменінің кең мағыналы екендігін, адамның жеке және әлеуметтік өмірінің әр алуан қырларын қамтитындығын айғақтайды. Тәуелсіздік сөзі адамның билікпен арақатынасына орай саяси мағынада ғана емес, еркіндік адамның ішкі болмысы мен экзистенциалдық сұраныстарына қарай философиялық мағынада да пайдаланылады. Профессор Қажымұрат Әбішевтің айтуынша, «еркіндік – мәндердің мәні, еркіндік адамның тек субъективті күйі ғана емес, оның дүниедегі ерекше болмысы» [18, 31 б.]. Сондай-ақ еркіндік санадағы тыйымдар мен әртүрлі қорқыныштарға байланысты психологиялық мағынада, оның табиғи және азаматтық еркіндіктерімен байланысты құқықтық мағынада, меншік иеленуіне қарай экономикалық мағынада және отаршылдық езгіге байланысты ұлт-азаттық мағынада қолданыс табады.

Біз үшін ұлттық тәуелсіздік маңызды, өйткені біздің жас мемлекетіміз бірнеше ғасыр бодандық пен тоталитарлық қысымнан кейін тәуелсіздігіне ие болғалы жиырма жыл енді толды. Оның үстіне, еркіндік пен тәуелсіздік идеясы қазақ халқының тарихи өзіндік санасын көктей өтіп отырған өзекті идея. Оның эволюциясын тарихи уақиғалардың тізбегінен де, халық санасынан берік орын алған дүниетанымдық және идеологиялық бағдарлардан да, сондай-ақ қазақ халқының руханият бастауларынан да аңғарылады. Ұлт көшбасшысы Нұрсұлтан Назарбаев «Тарих толқынында» қазақ жеріндегі руханияттың алты мыңжылдық дамуын он екі кезеңге бөліп қарастырады. Б.з.д. 4-мыңжылдықтағы Сынтасты, Ақайым, одан кейінгі Таңбалы, Есік, Бесшатыр қорымкешендерінен бастап, ежелгі дәуірдегі сақ, ғұн, үйсін дәуірлері, түркілердің тарихи сахнаға шығып, руналық жазбалармен қатар, Кодекс куманикус, Қорқыт ата, Манас жырларын, сондай-ақ әл-Фараби, Ж. Баласағұн, М. Қашқари, Қ.А. Яссауи мұраларын қалдырған ерте ортағасырлық кезең, Алтын Орда тұсындағы дастандар мен Майқы биден бастау алған қазақ билері мен ақын-жырауларының рухани мирасымен сипатталатын Қазақ хандығы дәуірі, одан кейінгі отаршылдыққа қарсы ұлт-азаттық күреспен, қазақ ағартушылығымен, жиырмамыншы ғасыр басындағы алаш арыстарының қызметімен сипатталып, 1986 жылғы желтоқсанмен аяқталатын рух қозғалысы [1, 273-292 бб.] халқымыздың тарихи санасының эволюциясын да айқындап тұрғандай.

Тәуелсіздікті тәу де еткен, ту да еткен ұлттық тарихи сананың осылайша қалыптасуы мен дамуын талдамас бұрын тарихи және әлеуметтік жады ұғымдарының басын ашып алу қажет. Ғылыми зерттеу тақырыбына қатысты әртүрлі екі феноменнің бар екендігін ескеру қажет: тарих ғылымының өнімі болып табылатын тарихи білім және кәдуілгі тарихи сананың өзі. Әдіснамалық дискурстағы қазіргі мәтіндерде соңғы екінші концептті «тарихи жады» деп атайды. Тарихи жады туралы айқын түсініктің болмағанына қарамастан, бұл тақырыпқа деген қызығушылық қазіргі тарихнаманың ерекше белгілерінің бірі. Тарихи жады түсінігі «әлеуметтік жады», «мәдени жады», «этностық жады», «ұжымдық жады», «дара жады», «мнемониялық уақыт пен кеңістік», «әлеуметтік, мәдени, тарихи, этностық амнезия» сияқты концепттердің тұтастай шоғырымен байланыстырылады. Өткен әлеуметтік болмыс туралы біліммен сипатталатын «тарихи жады» ұғымының шекараларын дөп басып айту қиынға соғады [165, 191 б.].

Тарих – бұл қашанда өткеннің бейболмысқа енуінің қайтымсыз үрдісімен сипатталатын «уақытшалықтың» энтропиялық үдерістерімен күрестің жаңа ұмтылыстарының тәжірибесі. Осы орайда адамзаттың шапшаң алға жылжуға кесірін тигізетін әлеуметтік-мәдени жүк ретіндегі тарихтың анықтамасы да ойға оралады. Өзінің «мәңгі қайта айналу», билікке деген ерік» идеяларымен батыстық философия тарихында иррационализм мен имморализмнің негізін қалады деп есептелетін немістің ұлы ойшылы Фридрих Ницшенің «Тарихтың өмір үшін пайдасы мен кесірі» деп аталатын еңбегінде жады мәселесі жаңа қырынан көтерілетіні туралы жоғарыдағы тарауларда айтылды. Сол сияқты белгілі философ Мераб Мамардашвили де, нәрселердің шынайы мәнін түсінуге кедергі болатындықтан, өткен шақ ойдың дұшпаны деп тұжырымдаған еді [166, 31 б.]. Тарих, деп жазады атақты француз ақыны әрі академигі Поль Валери, бұл интеллект химиясының жасап шығарған ең қауіпті өнімі. Оның қасиеттері бізге жақсы таныс. Ол армандауға мәжбүрлейді, ол халықтарды масаттандырады, жалған еске түсірулерді тудырады, ескі жараларды қоздырады, демалыс кезінде оларды азапқа салады, ұлттарды ашкөз, тәкәппар, шыдамсыз әрі өзімшіл етіп, олардың өркөкіректігін өсіреді. Тарих барлығын да ақтап ала береді. Ол ештеңеге де үйретпейді, өйткені оның бойында бәрі де бар, барлығының да үлгісін бере алады.

Алайда дара және әлеуметтік тәжірибені сүзгіден өткізу (ревизиялау) өткен, бастан кешкен нәрселердегі жағымды мен жағымсызды, рационалды мен мағынасыздықты еске түсіру, жіктеу және құндылықтық бағалау арқылы жүзеге асырылады. Өткенді толығымен теріске шығару физиологиялық және әлеуметтік-мәдени сырқат – толық амнезияға душар болу қаупін тудырады.

Танымал жазушы Шыңғыс Айтматовтың (оған дейін дәл осы сюжеттегі тақырыпты қазақ жазушысы Әбіш Кекілбаевтың жазғаны белгілі) романдарында есті немесе жадыны жоғалтудың жан түршігерлік технологиясы туралы аңыз келтіріледі. Оқырман қауымға кеңінен таныс операцияның нәтижесінде көне жужань тайпаларында қолға түскен тұтқындардан адамның өзіндік Мәнінен, өзіндік санасынан, өткені мен есінен, тарихы мен еркіндіктен жұрдай, тек иесінің жұмсауына ғана көнетін құлдық сананың иесі – мәңгірттер даярланады. Мәңгірттер өзінің шығу тегі, отбасы, балалық шағы, жалпы өзінің өздігі туралы түсініктерден, басқаша айтқанда өзіндік санадан да, азаттықтан да ада болды. Аңыздан туындайтын түйінге келер болсақ, өзінің тарихын мүлдем білмейтін, мәдени немесе тарихи есін жоғалтқан адамда өзіндік сана да, шығармашыл еркіндік те болмайды. Жеке адамның ғана емес, тұтастай халықтар мен мәдениеттердің, тіпті жалпы адамзаттың тарихи жады туралы мәселе бүгінгі күні де өзекті мәселелердің бірі болып отыр.

Ойлауды, ойды Мартин Хайдеггер зейінмен байланыстырып, оны болмыстың жады деп бағалайды, ал қазіргі жағдайда «үйсіздік әлемнің тағдырына айналды» дейді [167, 94 б.]. «Мағына жоқ, мәні жоқ белгіміз біз, Тілден тіпті айрылдық бөтен жұртта», деп неміс ақыны Гельдерлин айтқандай, қоғамдық өмірде кең орын алып отырған жатсыну құбылысы да өткен тарихы мен дәстүрден ажыраған адамзатты тамыры жоқ, түгі жоқ айдалада жел айдаған ебелекпен салыстыруға жетелейді. Қазіргі санадағы бұл сарынды Ленобльдің айтатын «қазіргі адамдардың мазасыздығы» деген құбылысынан, Жак Мононың адамдарды «өзіне бөтен әлемде оқшау қалып, ғаламның қиыр түкпірлерінде кезіп жүретін тексіз кезбелер – сығандармен» салыстыруынан, Освенцимнен кейінгі «постмодерндік ахуалдан» (Т. Адорно, Ж. Лиотар), постмодернизм өкілдері Делез бен Гваттаридің номадологиясындағы тамырсыз, өзексіз «ризом» ұғымынан және т.б. көптеген ойлардан осындай «ессіздіктің апофеозын» аңғаруға болады. Осындай салдарлармен сипатталатын жатсынудың себептерін көптеген зерттеушілер қазіргі әлемдік өркениетке арқау болып отырған батыстық мәдениетке тән индивидуализмнен, капиталистік өндіріс тәсілінен, дәстүрден ажыраудан, адамның табиғатқа қарсы қойылуынан, табиғатты игерудегі ғылым мен техниканың қарыштап дамып, адамды «алып тетіктің бұрандасына айналдырып» жіберуінен және т.б. іздейді. Табиғаттың сырын ұғып, онымен сұхбатқа келуге үндейтіндей көрінетін ғылым, ендігі жерде «ойланбайтын ғылымға айналып» (Мартин Хайдеггер), жаратушысы «адамның өзін нокталап алып, алға шабуға мәжбүрлеп отыр» (Р.У. Эмерсон).

Әлеуметтік ес қоғамның жинақтаған білімі мен құндылықтарын біріктіре отырып, қашанда болған. Ал қазіргі кезде бұл тіпті өзекті-

лігімен көзге түсіп отыр, өйткені адамзат өзінің тарихи дамуында да, логикалық дамуында да мәдени-технологиялық прогрестің белгілі бір айналымынан өтіп, дамудың жаңа кезеңінің алдында тұр. «Тарихтың ақыры», клондау, нанотехнология және т.б. қызу пікірталастың өзегіне айналып отыр.

Тарих – бұл уақыттық үдеріс, ол қайтымсыз, өткен шақтан болашаққа қарай ағады. Өткен шақ, осы шақ және болашақ әлеуметтік жадыда қорытылады. Қазіргі заман кеңістіктік-уақыттық континуумның бір сәтінің шоғыры ретінде үздік-үздік шексіздікті білдіреді, өйткені тарих көптеген нақты-тарихи оқшау замандардан тұрады. Қазіргі заман – бұл өз бойына өткен шақты да, болашақты да енгізетін осы шақ болғандықтан, әлеуметтік жадыға деген қызығушылық ғылымда үлкен орын алып отыр. Қазіргі әлеуметтік инженерия болашақты болжау мен рационалды конструкциялау мақсатында жады туралы барлық білімді жинақтауға ұмтылуда. Осы қажеттіліктің нәтижесінде мұражайлар, кітаптар, ескерткіштер, техника мен технология түріндегі «жадының индустриясы» пайда болды. Әлеуметтік-тарихи ақпарат пен мәдени мұра индустриясы бүгінгі күні маңызы өсе түскен туризмнің өскепең талаптарын қанағаттандыруда.

Әлеуметтік жады мәселесі өткен ғасырдың екінші жартысынан бастап қызу зерттеле бастады. Ғылымда әлеуметтік жадының типологиясына қатысты оның мынадай жіктері айқындалды: мифологиялық (Н.С. Вольский), эпикалық (М. Блок), архетиптік (К.Г. Юнг), мәдени-антропологиялық (В. Леви-Брюль, К. Леви-Стросс, М. Мид), психологиялық (В.С. Выготский, А.Н. Леонтьев) және т.б. Эстон философы Я. Ребаненің еңбектерінің [4] нәтижесінде әлеуметтік ес ғылымы танымның эвристикалық ұстыны ретінде қарастырыла бастаса, кейінірек В.А. Колеватовтың жұмысында [3] әлеуметтік жадының когнитивті қырлары ашылады.

Кеңестік алып империя ыдырағаннан кейін еуропацентристік көзқарас пен кеңестік идеологияның қысымында қалған әлеуметтік жадыны жаңғырту мен тарихи ақтаңдақтарды ашып, тарихи айғақтарды реконструкциялау арқылы тарихи сананы лайықты қалыптастыруға деген мүдде мен қызығушылық күрт өсе түсті.

Бүгінгі күні тарихи сана мен дәстүрді қайта жаңғырту мен оны модернизациямен үйлестіру өзекті мәселеге айналғандықтан өзіндік тарихи сананың түпкі субстраты мен өзіндік сара жолды анықтау барысында қазақстандық зерттеушілер ұлттық тарих пен мәдениеттің өте ертедегі қабаттарына дейін үңілуде. Еуразиялық дала мен Орталық Азия территориясындағы негізгі этностық және лингвистикалық субстрат түрінде көрінетін түркі дәстүрімен қатар, прототүркі және ирандық компоненттердің тарихи сана мен дәстүрлі мәдениетке ықпалы зерттеу нысандарына айна-луда. Мифологиямен қатар, тәңірілік, шамандық діндердің шығу

тегі мен олардың мәні, сондай-ақ «мұсылман ренессансы» деп аталатын араб-парсы-түркі өркениетінде ислам дінінің таралуы мен әсері, Шыңғысхан шапқыншылығы мен оның идеологиясы, ресейлік империялық отаршылық саясатпен қатар орыстың ұлы мәдениетінің тарихи санаға тигізген әсері әртүрлі ғылыми еңбектер мен диссертацияларда сөз болды. Ал кеңестік дәуірде тоталитарлық режим тұсындағы коммунистік идеология мен қазіргі мәдени вестерн экспансиясының дәстүрлі мәдениетті өзгеріске ұшыратудағы тегеуіріні соңғы онжылдықтардағы ғылыми әдебиет пен мерзімдік басылым беттеріндегі өткір көсемсөздің рухани азығына айналды десе де болғандай.

Қазақстандық қоғамның қазіргі қалыптасқан ахуалы мен оның болашақ дамуының рухани бағдарын анықтаудағы барлық бұрынғыдан арылып, бәрін жаңадан бастауды дәріптейтін «батыстық жолға түсу» стратегиясы өзін-өзі ақтамайды. Батыс өзінің дәстүрлі еуроорталықтық көзқарастарынан бас тартып, шығыстық рухани құндылықтарға иек артып жатқан тұста өз-өзінен жеріген халықтар ұлттық апатқа ұшырауы сөзсіз.

Көрнекті философ Ағын Қасымжановтың сөзімен айтқанда, «мәдениеттердің ұлттық ерекшеліктерін жонудың, оларды қандай да болмасын экзотикалық, архаикалық құбылыс ретінде «кері итерудің», «қырқудың» түрлі үдерістерімен сипатталатын әлемдік өркениеттің қазіргі дамуы барлық халықтар үшін, олардың тұрмысы, өмір сүру тәртібі, қоршаған ортасы үшін біркелкі болып келетін ортақтандырылған бір «бұқаралық-техникалық» мәдениеттің түзілуіне әкелетін үрдіс белең алып отыр. Көбіне бұл «әлемдік өркениеттілік», қарапайым мысал үшін айтар болсақ, кинодағы Голливудтың үлгілері сияқты, басқа «мәдениеттің» үлгілерін таңуды ғана білдіреді. Біздің ойымызша, жалпыадамзаттық бұл үрдіс – әрқайсысы адамгершілікке өзінше бір үлесімен үн қосқан барлық халықтардың мәдениеттерінің бастаулары мен қойнауларынан тарихи тұрғыда келе жатқан құбылыс. Руханилық халыққа тіршілік етуге мүмкіндік беретін, өмір сүруге деген құқығын бекітетін өзек болып табылады. Халықтың руханилығы тарихи тұрғыда сынаққа түседі, шығынға ұшырайды, тоқырауға түседі, бірақ ол өмір сүргендіктен, халық та өмірін жалғастырады. Руханилық – саналылық пен бейсаналылықтың қоспасы, халық болмысының адамгершілік қабаты. Әрине, руханилық халықтың жалпы санасының терең тамыры ретіндегі, кәдуілгі сана мен пайым ретіндегі әртүрлі формаларда да, интеллектуалдар мен ақындардың абстракциялары мен арман-аңсарларының мейлінше биік формасында да көрініс табады. Ұлы тұлғалардың абыройын түсірушіліктің барлық ұмтылыстарына қарамастан, біз руханилық саласында, ой мен қиял саласында да шынайы және жалған ұлылық болады деп түйіндейміз» [168, 125 б.].

Халықтың тарихи санасының руханилығы – өмірлік құндылықтардың қайнар көзі ғана емес, жалпыадамзаттық құндылықтардың пайда болуының, дамуының және бекітілуінің ерекше тәсілі. Сондықтан біз әртүрлі халықтардың, әрқилы аймақтардың рухани мәдениетінің тарихи дамуынан типологиялық ұқсастықтарды іздестірудің ықтималдығын тұжырымдаймыз.

Қазақ халқының мәдениеті әлемдік өркениет пен жалпыадамзаттық мәдениеттің құрамдас бөлігі ретінде өзіндік табиғи-ландшафттық жағдайларда – ерте кезден Батыс пен Шығыс мәдениеттерін байланыстырып келген Еуразияның орталық территориясындағы Ұлы Дала аймағында қалыптасты. Алтай, Алатау және Орал тауларының арасындағы ен даланы мекен еткен Орталық Азия халықтары мен ертедегі тайпаларының палеолит, қола дәуірлерінен бастап мәдени дәстүрлері ғаламдық жалпыадамзаттық заңдылықтардың динамикасы ағымындағы әлеуметтік-мәдени үдерістерді бастан кешіріп, номадизмге тән көшпелі мал шаруашылығының ықпалымен орнықты. Кейінірек толық құралып біткен автохтонды төлтума дәстүрлер жапсарлас жатқан халықтар мен елдердің мәдени әсерін бойына сіңіре отырып, қазіргі әлеуметтанулық философиялық және мәдениеттанулық теориялық тұрғыдағы зерттеулерді талап ететіндей күрделі және біртұтас феномен – дәстүрлі этномәдениетті дүниеге әкелді. Үш мың жылға жуық тарихы бар көшпелі өркениет барысында қазақ халқы сыннан өткен теңдессіз бай рухани және мәдени мұраны артындағы ұрпаққа мирас етіп қалдырды.

Еуразиялық даланың көшпенді өркениетінің әлеуметтік жады мен тарихи санада қалдырған ізі туралы сөз қозғамас бұрын, осы «Орталық Азия», «Дала», «Еуразиялық кеңістік» терминдерінің тарихи-географиялық мағынасын ашып алу қажет. «Орталық Азия» термині осы күнге дейін өзінің көпқырлы түсінігін сақтап келеді. Біздің еуразиялық Дала туралы айтатынымыз сияқты, мәселені кеңінен қойып, Орталық Еуразияны бөліп көрсететін көзқарас та бар. Бұл ұстаным Д. Синордың кітабында келтірілген картада бейнеленген (Sinor D. Introduction: the concept of Inner Asia. – P. 7.). Әдебиеттерден біз «Ішкі Азия» деген терминді де табамыз (Индиана университетіндегі зерттеулер орталығы тап осылай аталады). ЮНЕСКО-ның қолданатын Орталық Азияның анағұрлым тар мағынасы да бар. «Орталық Азия өркениеттерінің тарихы» деп аталатын алты томдық еңбек шығарған ЮНЕСКО сарапшыларының тұжырымында бұл аймақ (қазіргі саяси карта бойынша) құрамына Ауғанстанды, Солтүстік Үндістан мен Пәкістанды, Иранның солтүстік-шығыс бөлігін, КСРО-ның орталық-азиялық республикаларын енгізетін ішкі кеңістікте орналасқан. Алдын ала біздің зерттеу нысанымызға айналып отырған аймақты ескере отырып, ЮНЕСКО-ның анықтамасындағы кеңістіктің Дала мен

оған жапсарлас (басым көпшілігінде оңтүстігінен) территорияның өзара әсерлесу кеңістігін қамтитынын аңғарамыз, бұл мекеннің халқы өздерінің шығу тегі, ментальдық рухы және әдет-ғұрыптары жағынан алғанда далалықтармен ұқсастықтары көп және мұны саяхатшылар мен зерттеушілер де атап көрсетеді.

Шатасушылықтан арылу үшін Л. Кредер «Орталық Азия», «Орта Азия» терминдерінің орнына «Ішкі Азия» терминін қолданды ұсынады. Ал бүгінгі күнгі егеменді мемлекеттерге айналған бұрынғы КСРО аймағын әдебиеттегі көне дәстүрге толық сәйкес келуі үшін «Орталық Азия» деп атауды жөн көреді. XIX ғасырдың соңына қарай бұл аймақ толығымен Ресейге бағынды және Түркістан деген жалпы атаумен белгілі болды. Тек Бұқара мен Хиуа ғана формальды тәуелсіздігін сақтағанымен Ресейдің протектораттары болды. Кредер сондай-ақ 1930-шы жылдарғы «ұлттық межелеуден» кейін Кеңестердің енгізген «Орта Азия және Қазақстан» деген терминологиясының алдын алып, патшалық тұсында «Қырғыз өлкесі» мен «Түркістан» деп ажыратылғанын да ескертеді. «Орта Азия» дегенде төрт кеңестік республикалар ұғынылады: Өзбекстан, Қырғызстан, Тәжікстан және Түркіменстан. Терминдерді осылайша анықтау бізге далалы-көшпенділердің экспансиясын еркін баяндауға мүмкіндік береді.

Дегенмен, көшпенді өркениет мұрагерлерінің тарихи санасын сипаттауда бұл «Орталық Азия» ұғымының тарлық ететінін айта кету керек. Сондықтан көптеген зерттеушілер «Дала өркениеті» терминін қолданады. География саласынан алынған «дала» ұғымы арктикалық тундра, тайга, шөл сияқты өзіне жапсарлас жатқан түсініктермен қатар, Еуразияның белгілі бір аймағын білдіреді. Одан ары нақтылай түсіру үшін географияда өтпелі аймақтар – орманды дала, шөлейт түсініктері де қарастырылады. Құрылықтың азиялық бөлігіндегі Манчжуриядан Дунайға дейінгі еуразиялық далалар аймағы, картадан көрініп тұрғандай, Солтүстік Мұзды мұхитқа дейін мейлінше құрғақ. Ол солтүстігінен қандай да бір таулармен қоршалмаған. Және керісінше, оны Үнді мұхитынан қалқалап тұрған Тянь-Шань, Памир, Гималай тауларының жоғары буындары бұл аймаққа мейлінше құрылық ішілік сипат береді. Сондықтан дала аймағы шөлді және шөлейтті жерлермен шектесіп жатады. Даланың ландшафттық климаттық аймағы жалпы алғанда егіншілікке жарамсыз. Ылғалдың жылдық түсімі бұл жерде 400 мм-ден аз, сол себепті егін егу тәуекелге барумен бірдей [99, 4, 22, 29-66].

«Дала» ұғымын «өркениет» түсінігімен біріктіре отырып, әдетте, бұл географиялық ұғым мәдени-тарихи мазмұнмен толықтырылады. Бұл кеңістіктегі адам өзінің пайда болған кезінен бастап, белгілі бір технологияны дамытты, өмір сүру тәртібін қалыптастырды, өзгертті, жүріс-тұрыс таптауырынын жасап шығарды,

белгілі бір дүниетанымға сүйенді. Және де мұндай өркениет шынында да далалы аймақта әлемдік өркениеттің ерекше бір бұтағы – көшпелі өркениет ретінде пайда болды. Оның тамыры бағзы замандарға, біздің жыл санауымызға дейінгі екінші мыңжылдыққа тереңдеп кетеді. Б.з.д. II ғасырдан біздің заманымыздың XIV ғасырына дейінгі уақыттың тарихи кесіндісінде Ұлы Далада «көшпелі империялардың тез түзілу қабілеті мүмкін болды» [169, 235 б.]. Олардың анағұрлым танымалдары: ғұн (б.з.д. II ғ. – б.з. II ғ.), түркі (б.з. VI – VIII ғғ.), шыңғыстық (XIII – XIV ғғ.) империялар. Көшпелі өркениет өзінің өшу кезеңін және кейін толығымен күйреу кезеңін бастан өткерді. Демек, өз дәуірінде оның белгілі бір басымдылықтары болды, бірақ бұл әлеует өзінің шектеулілігін аңғарып, өзін өзі сарқыды. Бұл ең соңғы көшпелі империя – қалмақ империясы қиратылған XVIII ғасырдың орта тұсында мейлінше өткір аңғарылды. Дәл осы дала мен көштің, яғни миграцияның қосындысы маңызды болғандығы себепті зерттеушілер «Ұлы Дала» ұғымын қолдана бастады. Көшпелі өркениеттің неге пайда болғаны, оның не себепті салыстырмалы түрде ұзақ уақыт бойы өміршең болып, саяси құдіретінің күшті болғаны шығыстану саласында біршама айқындалған. Азық пен жайылым іздеудің мәжбүрлігі арқасында қауымдардың жай миграциясы ретіндегі көшпелі өркениет туралы көзқарастар тұрпайы болып табылады. Көшпенділердің жаулап алушылығын «варварлардың жабайы ордаларының басқыншылығы» ретінде түсіндіретін сипаттамалар осындай көзқарастардан сақталып қалған. Тіпті Шыңғысхан дәуірінен кейін барлық көшпенділерді «варварлар» деумен қатар, «тартар» (яғни жер астынан шыққан адамдар) деп атайтын термин еуропалық тілдерге еніп кеткені туралы айтылды.

Алайда біз зерттеу жұмысының тақырыбына орай, өз зерттеу жұмысымызда «еуразиялық көшпенділік» терминін қолданып отырмыз. Бұл біздің ойымызша, «Орталық Азия» ұғымының көлемінен кеңірек, «дала» ұғымымен салыстырғанда көлемі кішірек әрі анағұрлым нақты. «Еуразия», «еуразиялық кеңістік» терминдерінің тек құрылықтың ұғымын ғана білдірмейтіні белгілі. «Еуразияшылдықтың» географиялық және семантикалық шеңберлерін анықтар болсақ, бұл түсінік ұзына бойы жеті жарым мың шақырым болатын Алтай тауынан бастап Карпат тауына дейін созылып жатқан Ұлы даланы білдіреді. Ол өзіне үш аймақты енгізеді: Жоғарғы Азия (Алтай тауы, Тува, Моңғолия), Орталық Азия және Шығыс еуропалық жазықтық.

Еуразия – бұл тек географиялық ұғым емес, ол мәдени-өркениеттік бірлікті де білдіреді. Еуразиялық кеңістікті баяғыдан осы жердің табиғи ландшафтына бейімделіп, шаруашылықтарын жүргізген халықтар – түркілер, моңғолдар, фин-угорлар және славяндар мекендеді. Бұл халықтардың көшпелі материалдық

мәдениетінің Солтүстік және Орталық Африканы, Арабстан түбегін мекендеген көшпенді халықтар мәдениетінен өзіндік ерекшеліктері болды. Соған сәйкес бұл жерде өзге өркениеттік бітімдерден өзгеше еуразиялық өркениет қалыптасты. Бұл мәдени-тарихи сабақтастық тарих ырғағының бойында қалыптасқан құдіретті империялардың құрылуынан аңғарылады. Қола дәуірінде бұл кеңістікті біртұтас «андрон мәдениетінің» (Қазақстанда бегазы-дәндібай мәдениеті) деген атпен белгілі) өкілдері деген шартты атаумен белгілі тайпалар мекендегенін тарихшы-археологтар дәлелдеп отыр. Дәл осы кезден бастап, яғни біздің заманымызға дейінгі бір мыңжылдықтан бастап бұл территория көшпелі және жартылай көшпелі мал шаруашылығына негізделген еуразиялық номадизмнің эпицентрі болды. Қозғалысы динамизммен, дәстүрі статизммен сипатталып, үш мың жыл бойы тұрақтылығын сақтаған бұл әлеуметтік-тарихи формацияны «дала өркениеті» немесе «атты-көшпелі өркениет» деп те атайды. Бұл кеңістікте тарихи уақыттың әрқилы кесінділерінде геосаяси тұрғыда үстемдік еткен сақ, ғұн, түркі, оғыз, қыпшақ қағанаттары мен Алтын Орданың шекаралары Орталық Азияның территориясынан әлдеқайда тысқа шығып жайылды және ежелгі дүние мен орта ғасырлардағы қуатты империялардың бұл тізбегін жаңа және қазіргі заманда салтанат құрған Ресей империясы мен таяуда ғана ыдыраған Кеңестер Одағы аяқтайды.

Сонымен қазақ және басқа да түркі халықтарының тарихи санасы мен біздің заманымызға дейін жеткен мәдени мұраларынан олардың бүкіл еуразиялық Ұлы даланы Ата қоныс ретінде қадір тұтқаны аңғарылады. Бұл кеңістіктік тұтастықтың әлеуметтік жадыға әсерін тигізіп отырған уақыт ағымына да тәуелді болғанын атап өту керек. Сондықтан да қазақ мәдениетінің негізіндегі тарихи сана қалыптасуының кезеңдерін білу үшін оның түркілік және прототүркілік кезеңдердегі хронотоптары мен архетиптерін терең игеру қажет.

Мәдени кеңістік пен уақыттың бірлігін ХХ ғасырдағы орыстың көрнекті мәдениеттанушысы М.М. Бахтин «хронотоп» (грек тілінен уақыт және жер деп аударылады) ұғымы арқылы білдіреді: «... хронотоп дегеніміз – уақыт пен кеңістік белгілерінің нақты бір бітімінің табиғи бірлікте көрініс табуы. Мұндай уақыт қоюланады, сығылады, сөйтіп көркемділігімен көзге түседі; ал кеңістік болса шоғырланады, тарихтың сюжеттік, уақыттық қозғалысына бағындырылады. Уақыттың белгілері кеңістікте ашылса, кеңістік уақытпен өлшеніп, уақыт арқылы ұғынылады» [7, 234].

Ал «архетип» ұғымын ғылымға енгізген австриялық психоаналитик К.Г. Юнг екені баршаға мәлім. Оның пікірінше, мәдени-тарихи тұлғаның рухани-шығармашылық қазынасын қауымдық тылсым құрайды. Осы көмескі сананың, тылсымның құрылымдық

бөліктерін архетиптер деп атайды. Оларға адамның өмірін априорлы (тәжірибеге дейін) қалыптастыратын және оның іс-әрекетін, мінез-құлық жүйесін жалпылама анықтайтын құндылықтар жатады. Осының негізінде адамда «мендік» сана-сезім, этноста ортақ уақыттық-кеңістіктік өріс пайда болады.

Демек, бұл екі ұғымның да тарихи сана қалыптасуы мен дамуына қатыстары бар. Қазақ мәдениетінің типологиясына терең талдау жасаған еліміздің көрнекті мәдениеттанушысы Т. Ғабитов этно-мәдени уақыттың рухани мәдениеттегі (негізінен қазақ халқының) мынадай типтерін атап өтеді: «1. Мифологиялық уақыт; 2. Архетиптік уақыт; 3. Өркениеттік уақыт; 4. Дәстүрлік уақыт; 5. Инновациялық уақыт» [72, 69 б.]. Осы жіктемені жетекшілікке ала отырып, біз мифологиялық уақытқа өте ертедегі кезеңдердегі прототүрік және сақ-ғұн дәуірлеріндегі тарихи сананы, архетиптік уақытқа түркілік дәуірдегі сананы, ал өркениеттік уақытқа еуразиялық көшпенділіктің шырқау шыңына жеткен Алтын Ордадағы қазақ-ноғайлы кезеңіндегі тарихи сананы жатқызсақ, дәстүрлі уақытқа Қазақ хандығы тұсындағы тарихи сананы және инновациялық уақытқа қазіргі трансформацияға ұшыраған тарихи өзіндік сананы жатқызамыз. Соңғы екеуі келесі тарауда талдаудың нысанына айналады.

Өте ерте кезден бастап, яғни неолит пен палеолит дәуірлерінен Орталық Азия территориясы көшпелі және жартылай көшпелі мал шаруашылығына негізделген еуразиялық номадизмнің эпицентрі болды. Үш-төрт мың жыл бойы тұрақтылығын сақтаған бұл әлеуметтік-тарихи формация – «дала өркениеті» немесе «атты-көшпелі өркениет» өкілдері мобильді өмір сүру тәртібінің нәтижесінде құрылықтың алып кеңістіктерін игеріп, халықтар мен мәдениеттердің өзара алмасуын, әсерін қамтамасыз етті. Көшпелі өркениет осы даланы мекендеген тайпалар мен халықтардың мифологиялық дүниетанымымен астасып жатты. Сол себепті де біз қола дәуірі мен алғашқы темір дәуіріндегі Қазақстан территориясын мекендеген тайпалардың тарихи санасын, олардың қалыптастырған мәдениетін мифологиялық уақытпен байланыстырамыз.

Карл Ясперстің пікірінше, тағылықтан өркениеттілікке өтуде суландыру жүйелері мен қалалардың, жазудың пайда болуымен қатар, этностардың орнығып, жылқыны пайдалана білу адамзат үшін өте маңызды болды [21, 71-72 бб.]. Жылқыны пайдалану шектелген кеңістіктен бүкіл әлемді игеруге бағытталған алғашқы қадам болды, әртүрлі мәдениеттердің сұхбаттасуына, жол ашты. Шексіздікті жеңу мәселесі сонау шумерлік өркениеттегі «Гильгамеш туралы жырдан» келе жатқан мотив. «Халықтардың ұлы қоныс аударуын», ал ол өз кезегінде өркениеттерді өмірге әкелді. Тарихта үнді-арийлердің шығысқа қоныс аударуымен қатар, гиксостардың

Мысырға, юечжилердің Жетісудан оңтүстік-батысқа, ғұндардың Еуропаға, оғыздардың Кавказ бен Кіші Азияға, қыпшақтар мен моңғол-татарлардың батысқа жаппай миграциялық толқыны сияқты айғақтар бар.

Үш мың жыл бойына қос өркениет (көшпенді және отырықшы) салыстырмалы түрде ішкі автономияларын сақтай отырып, иық тіресе дамыды, бірін-бірі үздіксіз байыта отырып, біртұтас жалпыадамзаттық мәдениетті қалыптастырды. Көшпелі өмір сүру тәртібі осы сайын даланы мекендеген жергілікті халық үшін өзінің өмірқамы үшін өзекті ұлттық идеяның орнын басқандай еді. Осыған орай А. Тойнбидің мына бір сөзі еске түседі: «Құрғақ даланы тек бақташы ғана меңгере алады, бірақ сол далада тіршілік етіп табыстарға жету үшін ол өзінің шеберлігін тынбай жетілдіруге міндетті, ол ерекше адамгершілік пен парасаттылық қасиеттерді өз бойында қалыптастырады» [27, 185 б.].

Осы уақытқа дейін еуропаорталықтық көзқарастың басымдылығымен ескерілмей, тіпті кемсітіліп келген көшпенділік құбылысы гуманитарлық ғылым салаларында өркениеттер теориясының таралуына орай мәдениеттегі Шығыс пен Батыс дилеммасы сияқты, отырықшылық – көшпенділік баламасында сипаттала бастады. Дарынды тарихшы Серікбол Қондыбай антропогенездің ошағын «дрим-тайм» (түс көру) дәуіріндегі гиперборейлерді дей-дей түркілер ретінде сипаттап, Кавказға орналастырады [170, 12-13 бб.], сондай-ақ шумерліктерді түркілердің арғы ата-бабалары деп есептейтін ғылыми жорамалдар да бар екендігін еске алсақ, ежелден көшпенділікті ұстанған түркілердің тарихы біз ойлағаннан анағұрлым арыда жатқанын аңдауға болады.

Біздің заманымызға дейінгі екінші мыңжылдықтан бастап Еуразияның сайын даласында мал шаруашылығы мен егіншілікке негізделген экономика мен жоғары дамыған металлургия қалыптасты. Қола дәуірінде мыс пен қалайының қоспасы алынып, металдарды өндірістік тұрғыда игеру басталды. Бұл қоғамдағы еркектердің рөлінің күшеюіне және ақырында патриархаттың толық бекітілуіне әкелді. Қола дәуірінде Сібірдің, Орал мен Қазақстанның далалы аймақтарында шыққан тектері туыс және тарихи тағдырлары ортақ тайпалар мекендеп, соңына жарқын мәдениеттің іздерін қалдырды. Ғылымда бұл мәдениет алғашқы ескерткіштердің табылған жеріне орай (Оңтүстік Сібірдегі Ачинск қаласының маңындағы Андронов ауылында табылды) «андрон мәдениеті» деп шартты түрде аталып кетті. Андрондықтарда металдан жасалған еңбек және соғыс құрал-жабдықтары мен әшекейлік бұйымдарды, сондай-ақ геометриялық стильдегі саз балшықтан жасалған ыдыстарды өндірудің жоғарғы техникасы бұл мәдениеттің жоғарғы деңгейінен хабар береді. Жерлеу ғұрпының өте ұқсастығы осы далалы аймақты мекен еткен тайпалардың бірегейлігін дәлелдейді. Ерте және орта қола

дәуірлерінде Орталық Қазақстандағы «Бегазы-Дәндібай», «Атасу» мәдениеттерінің өкілдері өздерінің төлтума мәдениеттерімен Қазақстан даласында қалыптасқан жаңа этномәдени түзілімдердің негізгі компоненттерінің бірі болды.

Еуразиялық Ұлы дала тарихының беттерінен әлемдік тарихи үдерістің дамуына дүмпу болған бірнеше ерекше тарихи-мәдени кезеңдерді атап көрсетуге болады. Бұл тарихи кезеңдер бүгінгі күні тарыдай шашылған түркі тілдес халықтардың тарихи санасы мен әлеуметтік жадынан ұшты-күйлі жоғалып кетті деуге болмайды.

Мемлекеттік негізі әлсіз болған сайын табиғи ортаның этностық қауымдастыққа ықпал ететіні белгілі. Ал қазақтың ата тектерінде және өздерінде этатизмнің мейлінше бәсең болғандығы рас. Қазақ даласын қола дәуірінде мекендегендер үшін де табиғат әрқашанда абсолюттік және мәңгілік дүние бастауы бірден бір ақиқат болды. Ол тіршілік етудің имманентті себептері мен факторларының, белсенділік пен эволюцияның негіздері болды. Адамдар алғашында табиғат заңдарына қалтқысыз мойынұсынып, өз болмысын сонымен үйлесімділікте құруға тырысты. Табиғат бұл жерде адамдарға тұрмыстың формалары мен әдістерін, көшпенділікті немесе егіншілікті таңдап белгілеп беретін ғалам ретінде көрінеді. Табиғат дүниенің аяқталған қалыпты жағдайы, ал адам табиғаттың бір бөлшегі ғана болды.

Адамдардың өндірістік әрекетінің нақты тұрмыстық жағдайға қалай ықпал ететіні сияқты, көшпелі және жартылай көшпелі мал шаруашылығы да еуразиялық даланы мекендеген ежелгі халықтарға солай әсер етті. Кез келген қоғамда тұтыныс үшін ұдайы өнім өндірілуі тиіс, бұл әрбір қоғам үшін де, қола дәуіріндегі осы қоғам үшін де бұлжымас заң болып табылды. Қандай да болмасын өндіріс үдерісіндегі қоғамдық форма барлық жағдайда үздіксіз болуы керек, яғни барлығы да дүркін-дүркін қайталанып, белгілі бір айналымда болуы тиіс. Қоғам тұтынуды тоқтата алмайтыны сияқты, өндірісті де тоқтата алмайды. Сондықтан да өндірістің кез келген қоғамдық үдерісі өз жаңғыруының тұрақты байланысында және үздіксіз тасқынында бола отырып, сонымен қатар ұдайы өндіріс үдерісі де болып табылады. «Көптеген ғасырлық шежіресі бар, ал біздің елімізде осы күнге дейін қалдығын сақтап отырған көшпенді мал өсіру кәсібі бұл халықтың аса терең тіршілік тамырларына нәр береді. Мұның өзі болмыс ұстындары мен адам баласы жасаған игіліктерге келіп қосылады. Оның үстіне бұл игіліктердің ежелден келе жатқандығы сонша, олар адамға нәресте күнінен қанына сіңген, сондықтан да көбінесе бейсаналы әрекеттерге барғанымен, оның түпкі мәнін түсіне алады. Бұл адам санасында жиі кездесетін, қанында бар, туа біткен және ата-бабадан қалған мінез-құлық формалары, тарихи санасы, оларды жеке адамның тек өз өмірі арқылы түсіндіруге болмайды. Бұл дүниедегі барлық заттардың өз тарихы

бар, демек ақыл-ойдың да өз тарихы болуы тиіс. Айталық адамның антогендік сатыдағы санасы даму кезеңіне жол салады. Дамудың бұл сатыларында нақ сол филогенетикалық тұрақтылық орнығады, бұған адамның ақыл-есі болғанымен, өзінің тікелей қатысы болмайды, бірақ қайта жаңғыртып отырады» [92, 86-87 бб.]. Басқаша айтқанда, баланың өзіндік дамуы барысында оның арғы тегінің филогенетикалық сатылары қайта жаңғырады. Бұл тәрбие барысында жүзеге асады, сонан соң бейсаналы түйсік құрамына кіреді де, санаға әсер етеді.

Адам психикасындағы осы «бейсаналықтар» мен архаистік «ұжымдық бейнелер» мифологиялық тақырыптар арқылы тарихи сананың негізін құрайды. Осыдан екі мың жыл бұрын өмір сахнасынан кеткен мифтер неліктен үнемі жаңғырып отырады және бұл құбылыс бүгінде де біздің санамызда белсенділігін неге сақтап қалған деген сұраққа жауап іздесек, ол мынадай болмақ. Мифтер адамның ойлау аппараттарында базистік білім ретінде қатысып отырады. Кейінірек бұл көне қалдықтар психиканы талдаудың басқа мектептерінде мифологиялық бейнелер мен тақырыптардың саналы көрінісі болып табылатын архетиптер немесе прообраздар ретінде танылады. Мындаған жылдарға созылған көшпенді өмір сүру тәртібі, оның батырлық, ерлік дастандары, киіз үй кеңістігі, жылқы мен жалпы мал бағу кәсібі мен оның өзіндік сипаты, көштің салтанаты, ата жұртқа деген қимастық пен сағыныш сияқты көптеген тақырыптары тек қана өндірістік қатынастар ықпалымен ғана емес, қоғамдық мәдениеттің болуымен, яғни белгілі бір тіршілік салтының әсерінен пайда болады.

Демек, осыдан барып қоғам мүшелерінің барлығына қатысты индивидуалдық деңгейде көрінетін және қоғамда ұжымды түрде қалыптасатын ұлттық дүниетаным мен ойлау жүйесі, тарихи сана мен ұлттық менталитет көрініс табады. Мәдениеттің бұл «ферменті» әрбір адамның әлеуметтік мінез-құлқында шешуші рөл атқарады. Өйткені ол оның санасында орныққандықтан, оған қоғамдық қозғалыстың жолын айқындайды, сан қилы өмір сәттеріне бағдар береді, ең бастысы, барлық объективті мүмкіндіктер ішінен өз қалауын таңдауға жөн сілтейді.

Ежелгі дәуірден келе жатқан тарихи санадағы осы сарынды сабақтастықты сақ мәдениетінен де байқауға болады. Қазақ халқының дәстүрлі этномәдениетіндегі ата-баба рухын қастерлеу, туған жер мен елді аялау сияқты қасиеттер өзінің бастауын тым ертеден-ақ алады. Көшпелі қазақтар қоршаған ортаны, табиғатты өздеріне қарсы қоймаған. Табиғатты қастерлеу адамдық парыздан пайда болады.

Жер-Ана қазақтың этномәдениетінде ата-бабадан қалған басты мұра, аруақтар мекені деп бағаланған. «Қазақ әдебиеті» газетінде А. Сейдімбек сақтардың жерді қалай қастерлегені тура-

лы Геродоттан мынадай бір мысал келтіреді: «Сырға дейін барлық жерді жаулап алған парсы патшасы Дарий Сақ еліне жорыққа шығады. Алайда сақтар шешуші шайқасқа бармай, жауды шөлде титықтату үшін жалтара береді және сақ патшасы Иданфирс онысын Дарийге былай түсіндіреді: «Патша, менің айтарым мынау. Мен бұрын да ешкімнен қорқып қашып көрген жоқ едім, енді де сенен қашып жүргенім жоқ. Алайда сені көрген бетте неге шайқасқа түспегенімді айтайын. Бізде не қалаларымыз, не өңделген жеріміз жоқ. Біз талан-таражға түсуден қорықпаймыз, сондықтан да сендермен соғысуға асыға қойғанымыз жоқ. Егер, сендер қайтсек те бізбен соғысамыз деп өңмеңдеп қоймасаңдар, онда жолдарыңда біздің ата-бабамыздың бейіттері бар. Соны тауып алып, бірінің мұртын сындырып көріндерші, сол кезде біздің қалай-қалай соғысқанымызды көресіңдер».

«Өзіміз және өзгелер» этномәдени антитезасы өзінің бастуын мифологиядан алатыны белгілі. «Мифте, – деп жазады Ш. Ыбыраев, – адамзаттық пен адамзаттық емес (дию, албасты, марту, жезтырнақ, шойынқұлақ, жалғыз көзді дәу т.б.) болып бөліну ретінде көрінсе, классикалық эпоста біздікі (ноғайлардікі, қыпшақтардікі, қазақтікі т.б.) және жаудікі (қалмақтікі, қызылбастікі, ыңдыстікі) деген ұғымдарға лайық жіктеледі» [171, 137 б.]. Түркі тілдес халықтардың мәдени мұраларын зерттеушілер «өзгенікіне» тек беріде пайда болған ата жау қалмақтарды ғана емес, сонымен қоса сонау ерте заманнан көшпенділермен тартысып келген отырықшы империяларды жатқызады (Қытай, Иран, Үрім және т.б.).

Скиф-сақ өркениеті біздің заманымыздан жүздеген-мыңдаған жылдар бұрын сол кездегі антикалық және шығыстық өркениеттермен қоян-қолтық араласып, олардың тарихи дамуында тереңіз қалдырды. Жазба деректер мен археологиялық мәліметтер көрсеткендей, ерте темір дәуірінде қазіргі Қазақстанның шығыс, орталық және оңтүстік аудандары сақтардың тайпалық одағына, ал батыс және ішінара солтүстік аудандары сармат (савромат) тайпалар конфедерациясына енгендігі аңғарылады. Біздің заманымызға дейінгі I мыңжылдықтың орта тұсындағы қоғамы жаңа әлеуметтік құрылым формасына ие болып, бір азаматтық және әскери билікке бағынған бұл тайпа одақтары мемлекеттіліктің пайда болуының бастапқы кезеңін білдіреді. Әйгілі ғалым А.Н. Бернштам қазақ этнонимін сақтармен байланыстырады. Ол: «қазақ» деген сөз ерте змандағы «қаспи» және «сақ» деген екі тайпаның қосылуынан шыққан, яғни қаспи-сақ, қас-сақ – қазақ болған деп тұжырымдайды. Тарихшы М. Ақынжанов қазақ деген сөз «қас» (нағыз), «сақ» (тайпа аты) деген екі сөзден шыққан деп оны қостай отырып, «қазақтар – түрік, маңғол тектес халықтың екі бұтағынан (ғұн мен сақ тарауынан) құралған ежелгі халық» [172], – дейді. «Қазақ» этнониміне қатысты өте көптеген, кей-

де ақылға қонбайтын пікірлердің өте көптігін ескеріп, бұл ұзын-сонар пікірталасқа қосылуды жөн көрмейміз, дегенмен сақтар мен қазақтардың арасындағы рухани сабақтастықты теріске шығара да алмаймыз.

Ежелгі сақ тайпалары туралы грек және парсы жазба деректері мәлімет береді. Гректер өзінің солтүстік шығысындағы халықтарды скифтер деп атаса, ал парсылар азиялық скифтерді «сақтар» деп атады. Ахеменидтік Иранның жазба деректерінде сақ тайпаларының үш тобы туралы айтылады: хаомоварга (хаомо ішімдігін жасайтын сақтар), парадария (дәрияның арғы бетіндегі сақтар) және тиграхауда (шошақ бөрікті сақтар) деп аталады. Олардың көпшілігі көшпенді мал шаруашылығымен, бір бөлігі егіншілікпен айналысқан. Бұлар шөптің сонысы мен судың тұнығын іздеп, малдарын оттатып көшіп, көшкенде екі, төрт, алты дөңгелекті күймелі арбада, қонғанда киіз үйлерде отырған. Жылжымалы өмір тәртібіне жауап беретін көшпелі сәулет өнерінің бастауы осы қазақы киіз үйдің прообразынан басталады. Оларда жазба мәдениеттің болғанынан хабар беретін күміс табақшаның табылғаны белгілі, бірақ оны оқудың сәті келген жоқ.

Грек деректерінде сақтардың бірсыпыра тайпаларының аттары аталады: массагет, яксарттар (Сырдарияның оң жақ алқабы мен Арал теңізінің оңтүстік және солтүстік шығыс өңірлерінде), дай немесе дахи тайпалары (Көк (Арал) теңізінің қолтығы), аби, фараат (Қаратау мен Талас Алатауы), көмар, асқатағтар (Тянь-Шань тауының батыс сілемдері), исседон немесе асси тайпасы (Іле мен Шу өзендерінің аңғарлары, Тарбағатай таулары), аримаспылар (Алтай маңында), сарматтар (Жем, жайық өзендерінің бойлары), қаспи тайпасы (Каспий теңізінің шығыс жағалауы). Бұлардың ішіндегі Жетісуда орналасқан асқатағ, исседон, аримаспы сынды тайпалары тиграхауда – «шошақ төбелі сақтар» деп аталды. Осының өзі күні кешеге дейін қазақтардың өздерін «шошақ төбелі қазақпыз» деп келгенін еріксіз еске түсіреді.

Сақ тайпаларының тарихи санасы өздеріне тән мифологиялық дүниетанымның ықпалында болды. Сақтар ата-баба аруақтарына табынып, ана дүниенің бар екендігіне сенуімен (Есік, Берел, Бесшатыр және т.б. жерлерден табылған жерлеу дәстүріне қарағанда) қатар, табиғаттың тылсым күштеріне (бұл сақтардан қалған петроглифтерден айқын байқалады), мысалы күнге (солярый, митраизмнің ықпалы болуы да мүмкін), желге, найзағайға және т.б. табынды. Олар құдай кейпінде көрінді және олар әртүрлі аңдар мен құстардың кейпіне ене алатын. Мифология мен фольклордағы бұл бейнелердің кең таралуы өнердегі, әсіресе қолданбалы өнердегі (құрбандық қазандары, киім-кешек, ер-тұрман әбзелдері, қару-жарақтар аң-құстар мен зооморфты қиял-ғажайып құбыжықтардың бейнелерімен әшекейленді) «аң стилінің» жаппай белең алуын дүниеге әкелді.

Біздің заманымызға дейінгі VII ғасырдан бастап бұл таңғажайып әрі жарқын өнер Сібірдің, Қазақстанның, Еділ бойының және Еуропаның оңтүстігінің далалы аймақтарын мекендейтін халықтарда кеңінен таралды. Басым көпшілігінде қола мен алтыннан, сондай-ақ сүйектен, мүйізден, темірден, аз мөлшерде ағаштан, теріден, киізден жасалған бұл бұйымдардың өздерінің тұтынуға қолайлылығы (утилитарлылығы) олардағы бай бейнелер сюжетінің мазмұнымен тамаша жымдасып, ең үздік әлемдік үлгілердің қазынасына қосылды.

Ал, шындығына келгенде мұны стиль деуге болмайды, себебі ол бейнелеу тәсілі жағынан көптеген дүниелердің басын біріктіреді. Өнердегі стиль дегеніміз әдетте бейнелеудің жүйелілігі мен жазықтығы, тереңдігі мен тұйықтығы, композициялардың ашықтығы және тағы басқалармен ерекшеленеді. Осылайша бұл айқындалмалар нені, немесе, кімді емес, бейнелеу өнерінің қалай жасалғанын көрсетеді. Негізінен бұлар нақты, немесе қиял-ғажайып түрінде болсын жануарлар мен құстардың бейнелері, сондай-ақ, алуан түрлі зооморфтық уәждердің құрамасы болып келеді. Ал сақтардың аң стилі дегеніміз бейнелеу өнерінен гөрі көшпенділердің идеологиясын білдірудің ерекше белгілік жүйесі. Мифологиялық ақпараттардың өзіндік тілдік нышаны, мәдениеттің жұмбақталған мәтіні ретіндегі олардың мифологиясының бейнелеу өнерінде көрініс беруі түріндегі сақ тайпаларының дүниетанымының заңды көрінісін білдіреді. Зооморфтық (адамды және құдайды аң кейпінде суреттеу) скиф-сақ өнері табиғат пен мәдениеттің етене байланысының куәсі.

Сақтардың аң стилі өнері тарихи сахнаға өзінен кейін шыққан халықтардың, оның ішінде қазақ халқының тарихи санасында өшпес ізін қалдырды. Ислам діні тірі жанды бейнелеуге тыйым салған соң, бұл өнер түрі ою-өрнекте («тасбақа», «түйе табан», «жылан бас» және т.б.) жалғасын тапты. Қазақтағы атақты «тұйық оюы» деп аталатын белгі осы стильмен үндес болды. Дәстүрлі түсінікте тұйық ою бақыттың, достықтың, мәңгіліктің, шексіздіктің айғағы. Сондықтан да бұл ою ел қорғаған батырлардың иығы мен қалқанында, аузы дуалы билердің жауырын тұсына салынатын болған.

Сондай-ақ сақтардың Анарыс сынды данышпаны, Афрасиаб, Ширак, Иданфирс сияқты батырлары, Тұмар (Томирис), Зарина, Анайтис, Одатидә секілді ханшайымдары тарихи санада айшықталған күйінде қалды.

Жетісуда сақтардың орнына келген үйсін, қаңлы, алан, ғұн тайпаларының қазақ халқының этностық тарихында маңызды орын алатыны күмәнсіз.

«Үйсін антропологиялық типінің морфологиялық құрылыстары нәсілдік жағынан сақ дәуірінде өмір сүрген тайпаларға өте жақын. Демек, үйсіндерді сақ тайпаларының тікелей ұрпақтары деп тұжы-

рымдау өте орынды... Сақ антропологиялық типінде көшпелі шығыс тайпаларының антропологиялық әсері де айқын сезіледі. Өйткені кейбір бас сүйектерінен, бет-пішін құбылыстарынан моңғол тектес тайпалардың нәсілдік элементтерінің әсері байқалады. Осы күнгі қазақ халқының антропологиялық құрамының негізін қалауға үйсін антропологиялық типінің үлкен әсері болған. Жетісу қазақтарының көптеген рулары үйсін антропологиялық типі нәсілдері екені айқын» [90, 401 б.]. Үйсіндер б.з.д III ғасырдан б.з. V ғасырына дейін Жетісуда саяси үстемдік етті. Заманымыздың VI-VII ғасырларынан бастап бұрынғы үйсін ордасына бағынған дулат (дулу) тайпасы осы одақта үстем орынға шығып, бұл одақ дулаттар, немесе бес тайпалы дулаттар деген жаңа атпен аталды. Дегенмен үйсін аты да сақталып отырды, бірақ бұрынғы дәуірлерге қарағанда жазба деректерде сирек кездесетін болды.

Б.з.д. II-I ғасырлардан бастап Сыр бойын қаңлы тайпалары мекендеп, олардың бір орталыққа бағынған мемлекеті болғанын қытай жазба деректері хабарлайды. Жапон ғалымы Сиратори бірсыпыра дәлелдерді келтіре отырып, ерте замандағы қаңлылардың түркі тілдес ұлыс болғанын дәлелдейді. Олар ерте орта ғасырларда қара қаңлы және сары қаңлы болып екі арыс елге айырылады. XIII ғасырда Пано Карпинидің Команиядан (қыпшақтар елінен) өткен соң қаңлы (қаңғыт) еліне келгендігі белгілі. Әмір Темір тұсында Сырдарияның оң жағалауын мекендеген қаңлылар Ақ Орда хандығының қарулы күштерінің оң қанаты болған. Қаңлылар қазақтың халық болып қалыптасуына өзекті ұйытқы болған негізгі тайпалардың бірі. Ақ Орданың жалғасы болған Қазақ хандығын құруда, нығайтуда, қазақтың халық болып қалыптасу барысын біржолата аяқтауда ежелгі заманнан бері Сырдария алқабы мен Жетісу өңірін мекендеп, мол мәдениет мұраларын жасаған қаңлылар елеулі үлес қосты. Қаңлылар өте көп ел еді. Олардың бір бөлегі өзбек, қырғыз, қарақалпақ, тағы басқа халықтардың құрамына қосылды. Кейбір топтары батысқа кетіп, басқа халықтарға сіңіп кетті. Ал қазақ құрамына қосылған қаңлылар ұзақ ғасырлар бойы өздерінің атамекенінде жасап, мәдениет дәстүрлерін үзбей, тарихи санасын сақтап келген маңызды бөлігі еді.

Жиырма төрт тайпадан біріккен көшпенді ғұн тайпаларының одағы б.з.д. II ғасырда дәуірлеп, біздің заманымыздың I ғасырында ыдырады. Ғұндар өздерінің басшысы Моде төңірікт (шанью) тұсында төңірегіндегі толып жатқан ұлыстарды өзіне бағындырып, ұлан-байтақ өңірге үстемдік етті. Тарихи деректердің дәлелдеуіне қарағанда, осы ғұндардың бір бөлігі ежелгі замандағы қазақ ұлыстарымен тоғысып, қазақ халқын құраған қайнарлардың біріне айналған. Кейбір зерттеушілер қазақтың арғын және қыпшақ тайпасын ежелгі ғұндармен байланыстырады. Арғын тайпасының этнонимі «арұғ» (таза, ақ), «ғұн» деген екі сөзден құралып, «ақ ғұн»

(эфталиттер немесе Аргу мемлекеті, бұл туралы Қазақстанда аз зерттелді, мына еңбекте кеңірек жазылды: [90]) деген мағынаны білдіреді деген болжам айтады [173]. Сондай-ақ «қыпшақ тайпасының ұраны «ойбас» сөзі ғұндардың атақты батырының аты. Бұл көптеген ғалымдардың қыпшақтар ғұннан тараған деуіне дәлелдің бірі болуға тиіс» [174, 451 б.]. Батысқа қоныс аударған ғұндардың бір бөлігі Еділ мен Днепр өзендерінен өтіп Еуропадан бір-ақ шықты. Әтилла бастаған ғұндар Батыс Рим империясының құлауына себеп болды.

Еуропа тарихында Рим империясы ыдырағаннан кейінгі варварлар жетекшілік еткен кезең батырлық ғасырлар деп аталады. Бұл кезеңге түрткі болған тарихта «Ұлы қоныс аудару» деген атпен белгілі ғұн тайпаларының Орталық Азиядан Еуропаға көшуі еді. Түркі халықтарының тарихи санасында «Еділ батыр» деген атпен белгілі осы тайпалардың көсемі, ұлы қолбасшы Әтилла герман-скандинав халықтарының «Үлкен Эдда», «Нибелунгтар туралы», «Вальтарий», «Сага-Тидрекс» эпостық жырларында король Этцель деген есіммен бас кейіпкер болып қалды. Хунгария (Венгрия) мемлекетінің тұрғылықты халықтарының дәстүрінің түркі мәдениетімен көптеген ұқсастықтары да бекер емес. Қазақтар да, мадиярлар (венгрлер) Еділді өздерінің бабасы санайды. Оларда да кейбір қыпшақтың руларымен аттас рулар кездеседі.

Шығыс Римге де, Батыс Римге де салық төлеткен солтүстік ғұндардың көсемі Ругила қайтыс болғаннан кейін ол б.з. 434-453 жылдар арасында билік басында болды. Еуропалықтардың жайында Әтилла мен ғұндар тамаша әскери өнер мен адамгершілік құндылықтарға ие бөтен әрі құпия шығыстық өркениеттің лебіні әкелген өз заманының тамаша адамдары ретінде қалды. Әтиллаға бағынған франк, бургунд, авитан корольдері оған қыздарын күйеуге беріп, ұл балаларын оқыту мен тәрбиелеуге берген. Эпостық поэмаларда Әтиллаға деген табынушылық, тіпті сүйіспеншілік аңғарылғанымен, барлық батыстық кейінгі тарихи деректер мен оқулықтар (КСРО тарихының очерктерінде ғұн қоғамын лайықты сипаттаған Амиан Марцелинді асыра дәріптеді деп кінәлайды) үндемеуге тырысады. Өйткені он тоғызыншы ғасырдың еуроцентристік тұжырымдамаларына сәйкес, өркениетті тек отырықшылар ғана құрған, ал көшпенділерде тағылық пен тоқырау ғана болды деп есептеледі. Шындығында, б.з.д. I мыңжылдықта көшпенділердің мәдениеті мен өнері мейлінше жоғары әрі төлтума болды, қытайлық, ирандық немесе эллиндік мәдениеттердің көшірмесі немесе оларға еліктеушілігі болған жоқ [175]. Қазіргі кездері құндылықтардың алмасуына орай, Әтилла мен ғұндар туралы көзқарастар өзгеріп, олар туралы фильмдер мен көркем әдебиеттер жазылуда, ғылымда арнайы аттиллаизм деп аталатын жаңа бағыт та пайда болды.

Жоғарыда аталған үйсін, қаңлы, алан (алшын), ғұн ұлыстары өзара тығыз саяси, шаруашылық және мәдени қарым-қатынаста болды, тіпті олар аралас-құралас ғұмыр кешті. Кейбір тайпалар біресе үйсін ұлысының, біресе қаңлылар ұлысының құрамына кіріп отырды. Үйсіндер алғашқы кезде ғұндарға бағынды, кейін келе ғұндардың бір бөлігі үйсін, қаңлы, аландарға қосылып кетті. Ал қаңлылардың кейде үйсіндерді, кейде аландарды өз қол астына қаратқан кездері де болды.

Өркениет қалыптасуының бір белгісі жазба мәдениеттің болуы деген өлшемге келер болсақ, шындығында да үйсіндер мен қаңлылардан және ғұндардың азиялық тармағынан да, еуропалық тармағынан да ешқандай тікелей жазба деректер қалмады. Алайда ғұндардан біз көшпелі өркениетке тән өмір тәртібі мен дәстүрлеріндегі кейбір ортақ белгілерді табамыз. Ғұндардың әлемдік өркениетке қосқан жанама үлесі «Жібек жолын» қалыптастыруымен тығыз байланысты. Б.з.д. 138 жылғы Чжан Цяннің белгілі экспедициясын Орталық империя ғұндардың шабуылына тойтарыс беру үшін «Батыс өлкеден» одақтас тауып, «Екінші майдан» ашуды ұйымдастыру үшін жіберілген еді және бұл экспедиция Ферғанаға дейін жетті. Алайда Чжан Цян іс барысында көптеген таңсық нәрселерді тапты. Біріншіден, ол жібек өндіру мәдениетінің жоқтығына таң қалды. Бұл жақтағы жылқылар өте әдемі келеді екен. Ол жүзім өсірумен және сонымен байланыстағы шарап жасаумен танысты. Әрбір таңсық нәрсенің артында басқа байланыстардың тұтастай тізбегі жататындай еді. Мұндағы жылқыларды Қытайда асырауды жолға қою үшін, алдымен олардың жейтін шөбін – люцернді, оның тұқымдарын және оны «өздерінде» өсірудің қамын қарастыру қажет болды. Ақпараттың азғантай ғана ағымы сауданы жолға қою үшін кәсіпкер адамдардың әрекетіне түрткі болды және де бұл сауда ісі тез арада бүкіл «Көне Дүние» ауқымындағы қарым-қатынас пен тауар айырбасының көпіріне айналды. Дала, Орталық Азия тауарлардың, алтынның, жібектің, идеялардың, жаңашылдықтардың, көркемдік талғамдардың әлемдік айналымының дәнекері ретінде «Тарихтың қақпасына» айналды. Айналым Шығыстан Батысқа қарай және керісінше, Солтүстіктен Оңтүстікке және керісінше, диагоналды әрі басқа бағыттарда жүрді.

Өркениеттіліктің тағы бір маңызды өлшемі қалалардың болуы болып есептеледі. Дала өркениетінің қалалық өркениетпен тек сырттай ғана емес, комплиментарлық ұстыны бойынша да байланысы болды. Оның өзі темірді өндіру мен өңдеу орындарындағы отырықшы қоныстарсыз, қыстауларсыз, хан ордаларынсыз өмір сүре алмас еді. Қалаларды білдіретін «балық» деген ерекше термин де болды, ондағы тұрғын үйлер көшпенділерге тән киіз үйлермен салыстырғанда, балшықтан соғылды. Ал киіз

үйлер болса, сүйегі ағаштан, үсті киізбен қапталатын, жинауға, тасымалдауға өте қолайлы келетін еді. Отырықшы-егінші, демек қалалық мәдениет көбіне көшпелі, дала мәдениетінің антиподы ретінде түсіндіріледі. Шындығына келгенде, олар бір аймақ шеңберінде бірін бірі өзара толықтырып тұрды. Кей уақыттарда далалықтар таяу және алыстағы көршілерін өз өрісіне кіргізсе, кейде өздері жалдамалы немесе вассалдар ретінде оларға бағынышты болатын кездері де болды. Жібек жолының арқасында әлемнің барлық ұлы державалары бір торапқа түйіскен уақыттан бастап соғдылықтар, Қос өзен, Мәуреннахр тұрғындары далалық-көшпенділер жағында болды. Бұл байланыстар, әсіресе, бірінші түркі қағанаттары дәуірінен бері тығыздала түсті. Соғдылық көпестер берік империялық билікке мейлінше мүдделі болды, өйткені олар Тынық мұхит жағалауларынан Жерорта теңізіне дейінгі әлемдік саудадағы негізгі дәнекерлер болды.

Сонымен, ежелгі дәуірдегі (б.з.д. I мыңжылдық – б.з. V ғасыры), яғни алғашқы темір дәуіріндегі протүрік тайпаларының тарихи санасын түйіндер болсақ, бұл еуразиялық көшпенділік феноменінің пайда болып, соған сәйкес туындаған мифологиялық және діни дүниетанымдары скиф-сақ тайпаларының әлемге әйгілі «аң стилі» өнерінен көрініс тапқанынан, орталық-азиялық көшпенділік құбылыстың ғұндардың «Ұлы қоныс аударуы» нәтижесінде батыстық әлемге танылып, онда «батырлық кезеңмен» сипатталатын эпостық жырларды дүниеге келтіруінен, «еділшілдік» дүниетанымдық идеологиясының пайда болуынан көрінеді.

Ал ерте орта ғасырлардың (VI-XII ғасырлар) басталуымен, әлемдік тарихи сахнаға түркі суперэтносты шығып, ол өзіндік дәстүрлі мәдениетімен және «мұсылман ренессансының» құндылықтарымен бірлікте жалпы адамзаттың тарихи дамуына тәлтума өркениеттік дәстүрлерімен өз үлесін қоса білді. Бұл дәуірдің тарихи өзіндік санасы жоғарыда аталған «еділшілдіктің» кезеңдік жалғасы ретіндегі «тұраншылдық», «түркішілдік», «оғызшылдық», «қыпшақшылдық» идеяларымен түсіндіріледі. Біз бұл кезеңді этностық дамудың архетиптік кезеңімен байланыстырамыз, өйткені түркілік дәстүр кейінгі қазақ мәдениетінің рухани субстраты, түркілік мәдениет пен дүниетаным кейінгі қазақ тарихи санасының архетипі болып табылады.

Осы орайда елімізде соңғы онжылдықтарда кеңінен сөз болған «еуразияшылдық» идеясы туралы бір-екі ауыз сөз айтудың реті келіп тұр. Өзін соңғы еуразияшыл деп есептейтін Л.Н. Гумилев Еуразия жөнінде континент туралы дәл мағынасында емес, оның орталығында қалыптасқан суперэтност туралы былай дейді: «Бұл континент тарихқа белгілі уақытта үш мәрте бірікті. Бастапқыда оны Сары теңізден Қара теңізге дейінгі жерді қамтыған қағанат құрған түркілер біріктірді. Сібірден келген моңғолдар түркілердің

орнын басты. Сонсоң, толық ыдырау мен дезинтеграция кезеңінен кейін бастаманы Ресей өз қолына алды... Жаңа держава, осылайша, «Түркі қағанаты» мен «Моңғол ұлысының» «мұрагері» ретінде көрінді [176, 310 б.]. Осылайша Ұлы дала мен Орыс орманы мәдени өзара коммуникацияға түсті.

Бүгінгі күні басқаларымен салыстырғанда, еуразиялық этностарды біріктіру үшін ресейлік мәдениеттің салмақты әлеуеті бар екені даусыз, бірақ әдетте, саяси біріктірушілік астар берілетін өркениеттік парадигмадағыдай, Еуразия Ресейдің синонимі емес. Классикалық еуразияшылдықта да бұл мәдени типтің өзегіне христиандық православие қойылады да, тұрандық элемент кейінге ығыстырылады. Бұл ұлы идеяға кеңістіктік үш өлшем тарлық етеді, оған орман ландшафттары мен Ұлы даланы мекендеген халықтардың ғасырлар бойғы рухани тарихын бойына жасырған уақыт өлшемін де қосу керек. Осы тұрғыдан алғанда ол тарихтың ырғағында қиоласқан әртүрлі халықтар мен төлтума мәдениеттердің біртұтас ошағы болып көрінеді.

Еуразияның тұтастығы, оның мәдени-тарихи бірлігі туралы айтқанда, бұл мәдени-өркениеттік типтің көшпенділік түбірі туралы міндетті түрде сөз қозғалуы керек. Оның үстіне «Ұлы даланың көшпенділері адамзаттың тарихы мен мәдениетінде еуропалықтар мен қытайлардан, мысырлықтардан, ацтектер мен инктерден бір де кем емес рөл ойнады. Тек олардың бұл рөлі, басқа да әрбір этностың немесе, суперэтностың рөлі сияқты, ерекше, төлтума болды және ұзақ уақыт бойы оның құпиясы танылмай келді» [177, 305 б.]. Еуразиялық тұтастықтың тарихи негіздерін қалыптастыруда, осы біртұтас коммуникативті кеңістікті ұстап тұруда көшпенді өркениет орасан зор мәнге ие болды.

Көшпенділік қазақ халқының этномәдениетінің негізін құрайды және күні кешеге дейін, өткен ғасырдың отызыншы жылдарындағы жаппай ұжымдастыруға дейін қазақтар осы өмір сүру тәртібі мен мал шаруашылығы дәстүрін берік ұстанып келді. Бұл тұрғыдан алғанда, қазақтар – ұлы көшпелі өркениеттің заңды мұрагерлері екені сөзсіз және еуразияшылдық идеяның қазақстандық қоғамда кеңінен сөз болуы да осы түбірге байланысты.

Ерте ортағасырларды (VI – XII ғасырларды) Қазақстан тарихында түркі дәуірі деп те атайды. Бұл кезеңде Еуразиялық Ұлы дала түркілердің басшылығымен бірігіп, бұрын-соңды болмаған эносаралық коммуникациялық байланыс жүзеге асты. Ерте ортағасырларда түркілер Жерорта теңізі мен Тынық мұхиты арасындағы алып территорияны жайлап, Ұлы жібек жолын қадағалап, халықтар мәдениеттерінің сұхбатын қамтамасыз етті. Осы кезеңде, яғни XIII ғасырға дейін, Шығыс-хан шапқыншылығына дейін өмір сүрген түркі ұлыстарының саяси тарихына қысқаша тоқтала кетсек, өйткені оның тарихи санаға қалдырған ізі ерекше болды.

Түркі мифологиясында бұл халық өздерін жаугершілік заманда аман қалған жалғыз баладан таратады, оны қаншық қасқырдың асырап алып, «Ерегенеконда» одан тараған ұрпақтың өсіп-өнгендігі айтылады. Түріктер туралы алғашқы жазба дерек біздің заманымыздың 542 жылынан бастап кездеседі. Алтай тауының күнгей бетін мекендеген түркілердің көсемі Түмен (Бумын) өздеріне теле тайпасын қосып алып, 551 жылы өз отаршылары жужандардың (аварлардың) билігін күйретіп, келесі жылы Түмен өзін «қаған» деп жариялап, жаңа мемлекеттің негізін қалайды. Одан кейін Естеми мен Мұқан қаған жужандардың билігін түбегейлі жойып, шығысында қидандарды, солтүстігінде қырғыздарды өзіне бағындырып, батысында эфталиттерді талқандап, Алтай мен Каспий аралығындағы Орталық Азияны түгелдей өзіне қаратады, қол астындағы тайпалар он оқ бодын деп аталады. 582 жылы Батыс және Шығыс түрік қағанаты деп екіге бөлінді. VIII ғасырдың басында Таң патшалығының арандатуымен болған ішкі қырқыстардың нәтижесінде Батыс түркі қағандығы құлады. Оның соңғы қағанын 704 жылы Құлан қаласында түркештер өлтірді.

Батыс түркі қағандығының орнына Түркеш қағандығы құрылды, бұрынғы қағанатқа қараған ұлан-байтақ өңір мен оны мекендеген тайпалар Түркеш қағандығының құрамына енді. Түркештер – Батыс түрік қағанатындағы бес арыс ел дулаттың белді тайпасы. Түркеш қағандығы 699-жылдан 766-жылға дейін өмір сүрді. Оның қағандары, Ожелы, Саға, Сұлу, Елетмыш Құтлығ, Ілміш, Ата Бойла қағандар сыртқы және ішкі жаулармен күресуге мәжбүр болды. 751 жылы Талас өзені бойындағы Атлах маңында араб әскерлері мен қытайлықтар арасында орасан шайқас болғаны белгілі.

Түркі тілдес теле тайпаларының бірінен саналатын қарлықтар Алтай тауының батыс бөлігі мен Тарбағатай өңірін мекендеп, тоғыз-оғыз, басмыл тайпаларымен одақтасып, Шығыс түркі қағанатын құлатып, Ұйғыр қағанатын құрады. Бірақ ұйғырлармен қақтығыста жеңіліп, Жетісуға қоныс аударып, түркештердің орнына 766-жылы Қарлұқ қағандығын құрады. Бұдан бұрын үстемдік еткен түркештер де, одан кейінгі қарлықтар да елдің этностық құрамына елеулі өзгеріс енгізе алған жоқ. Қарлұқ қағандығы 775–875-жылдар аралығында ислам дінін қабылдады, араб-мұсылман мәдениетінің енуіне жағдай жасады (Әбу Насыр әл-Фарабидің 870 жылы қарлұқ заманында дүниеге келіп, өмір сүргенін айтсақ та жеткілікті болар). Қарлұқ қағандығы 170 жылдан астам (766-940) өмір сүрді, оны яғма мен шығыл тайпалары құлатты.

Қарлұқтардың шығыс-солтүстігіндегі замандастары қимақтар Солтүстік Моңғолиядағы Ұйғыр хандығы құлағаннан кейін күшейе түсіп, олар Ертіс бойынан батысқа қарай жылжып, Оңтүстік Оралдағы угор тайпалармен шектесті. XI ғасырда қимақ мемлекеті ыдырап, өкімет билігі бұрын қимақтарға тәуелді болған қыпшақ

тайпасының қолына көшті. Бұдан былай қимақтар қыпшақ бірлестігінің құрамына қосылып, қыпшақ деп аталды. IX-X ғасырларда Сырдың орта, төменгі ағысында, сонымен қатар Батыс Қазақстанды да қосып алатын территориясында оғыз тайпаларының саяси бірлестігі құрылды. «Оғыз» деген терминнің этимологиясы әлі де анықталмаған. Махмуд Қашғари, Марвази еңбектерінде, оғыздарға жататын руларды атап кеткен: қынық, баят, язғыр, имур, қарабулақ, тутырка, т.б. Оғыздар 2 экзогамды фратриядан құрылған: бозоқ және үшоқ. Оғыз мемлекетінің Еуразияның саяси және әскери тарихында маңызды орны болды. 965-жылы олар Киев Русімен одақтасып, Хазар қағанатын талқандайды. 985 жылы оғыз жабғысы орыс кінәздарымен бірлесіп Еділ Бұлғариясын талқандады. Осының бәрі оғыз мемлекетінің саяси күш-қуатының өсуіне әсер етті. Ақырында бұл мемлекет елеулі дағдарысқа ұшырайды. Оған алым-салыққа қарсылық білдірген оғыз тайпаларының көтерілістері себеп болды. Салжықтармен, қыпшақтармен болған соғыстарға шыдамай, оғыз мемлекеті XI ғасырдың ортасында біржола құлайды. Жартысы қыпшақтардың қысымынан Шығыс Европа мен Кіші Азияға, жартысы Мәуереннахрдағы Қарахандарға, Хорасан селжұқтарына, қалғаны Дешті-Қыпшақ тайпаларына араласып кетті.

«Қыпшақ» атауы ежелгі түркінің 760-жылғы руна ескерткіштерінде аталады. Араб географы Ибн Хордадбектің (IX ғ.) түркі тайпаларының тізімінде көрсетілген. XI ғасырдың басында қимақ қағанаты тарағаннан кейін, қимақ, қыпшақ және куман тайпаларының бұрын жайлаған жерлерінде әскери-саяси жетекшілік қыпшақ хандарының қолына көшеді. Олар Сырдың орта және төменгі бойларынан, Арал мен Каспий өңірі далаларынан оғыз жабғыларын ығыстырады. Енді «Оғыздар даласы» (Мафазат әлгуз) орнына Дешті-Қыпшақ (Қыпшақ даласы) атауы пайда болады. XI ғасырдың ортасында қыпшақтар Еділ бойымен, батысқа қарай жылжиды. Ертістен Днестрге дейінгі бүкіл аридтік зонаны алып жатқан Дешті Қыпшақтың тарихи-географиялық облысын шартты түрде Еділ бойы арқылы екі үлкен этностық-территориялық бірлікке бөлуге болар еді: басында Тоқсоба рулық әулеті тұрған Батыс қыпшақ бірлестігі және Ел-бөрілі руының хан әулеті тұрған Шығыс Қыпшақ қағанаты.

Ерте ортағасырларда Орталық Азиядан тыс жерлерде, мысалы, қазіргі Ауғанстанның, Иран мен Үндістанның территорияларында түркі әулеттерінен шыққан билік үстемдік етті. Бұл жерлерде ерте кезден-ақ арғы түркілердің, мысалы, сақтар мен кушандықтардың, парфяндықтар мен эфталиттердің ықпалы басым болғанын. Бұл үстемдік етуші әулеттер Саманилер тұсында осы иеліктің мамлюктерімен қатар, орталықазиялық көшпенділердің миграциясы барысында қалыптасты. Орталығы Фазна қаласындағы Әл-

Тегін негізін қалаған дербес түркі-мұсылман әулеті (ғазнауилердің 22 билеушісі белгілі) екі ғасырдан аса өмір сүрді (962 – 1186-жылдар). Одан ары түркілердің билігі Гурилер әулеті тұсында да (1148 – 1215-жылдар) жалғасты. Мамлюктерден шыққан Дели сұлтандарынан (1206 – 1555-жылдар, Бабыр келгенге дейін) өзге, Үндістанда түркі халладждардың (1290-1320), тоглукидтердің (1320-1412), сейидтердің (1414-1443), Дулат Лодилердің (1451-1526) әулеттері билік құрды. Одан ары бұл үдеріс Шыңғыс ханның, Әмір Темірдің, Бабыр мен оның ұрпақтары тұсында жалғасын тапты. Орталық Азиядан келген түркілер жергілікті үнділермен, пуштундармен және парсылармен араласып ассимиляцияға ұшырады. «Бірақ үндістандық, ауғандық және парсылық түркілердің қашанда Орхоннан Дунайға дейінгі Азияның далалы аймағындағы тайпалармен тығыз генетикалық байланыста болғаны күмән туғызбайды» [178, 6 б.].

Ерте ортағасырларда Орталық Азияда салтанат құрған ең қуатты саяси бірлестіктің бірі Қарахандар әулетінің құрған мемлекеті болды. 942-жылы яғма тайпаларының көсемі Сатұқ Боғра хан саманилер әулетінің қолдауымен Тараз бен Қашқарды бағындырып, Баласағұнды басып алды. Оның баласы Мұса 960-жылы исламды мемлекеттік дін деп жариялады. XI ғасырда бүкіл Орталық Азияға үстемдік етті. XII ғасырдың басында Иелууй дашы бастаған қарақытайлар (қидандар) қараханилер әулетінің шығыс бөлігін басып алды. 1212 жылы қарахан әулетінің соңғы өкілі – Қылыш Арслан Ибн Қылышты Хорезм шахы Мұхаммед өлтірді. Тарихта екі жүз жылдай өмір сүрген Қарахандар тұсында ғылым мен әдебиет, мәдениет пен өнер барынша гүлденіп, өте жоғары өреге көтерілді. Жетісу өңірі мен Сырдария алқабында сақталған Айша бибі күмбезі, Аяққамыр, Алашахан күмбездері, Тараз қаласындағы Әулие ата Қарахан мазары, Бабаджа хатун күмбезі, Сырлытам, Талас өзеніндегі Тас көпір, Тараздағы моншалар мен су құбырлары және олардағы сан алуан ою-өрнек, нақыштар Қарахан дәуіріндегі өнердің озық үлгілері саналады. Бұл дәуірде аты әлемге әйгілі «Диуан лұғат ат-түрік» («Түркі тілінің сөздігі», Махмұд Қашқари) және «Құтадғу білік» («Құтты білік», Жүсіп Баласағұн) сияқты шоқтығы биік шығармалар дүниеге келді.

XIII ғасырдың басында Шыңғыс-хан шапқыншылығына дейінгі Орталық Азия мен Еуразияның Ұлы даласындағы геосаяси ахуал осындай болатын. Бұл кезеңде орын алған орасан зор саяси-әлеуметтік, рухани-мәдени өзгерістер мен құбылыстар түркі тілдес халықтардың, оның ішінде қазақ халқының тарихи санынан өшпес таңбасын қалдырды.

Түркі қағанаттарын құрушылардың өршіл рухы «Күлтегін», «Білге қаған» жазбаларынан айқын аңғарылады. Ерте түркілердің бойындағы құлдыққа төзбей, еркіндікті қадірлеу қасиеті жужань-

дардың үстемдігін жойып, өз тәуелсіздігін алуымен, түркілердің империясын орнатуымен аяқталды. Бұл жерде ұлттық идея мемлекеттілік идеясымен астасып жатты. «Жоғарыда Көк тәңірі төменде Қара Жер жаралғанда, екеуінің арасында адам баласы жаралған. Адам баласына менің ата-бабаларым Бумын қаған, Істемін қаған үстемдік құрған. Таққа отырып түркі халқының мемлекетін басқарған, үкім-билігін жүргізген. Дүниенің төрт бұрышы түгел оларға дұшпан болған. Әскер құрып, жорыққа аттанып, олар дүниенің төрт бұрышының халқын түгел бағындырған», деп басталатын «Күлтегін» жазуының кіріспесінде түркі мемлекетінің қалай құрылғандығы айтылады.

Жырдың авторы Иоллық тегін түркі мемлекетінің құрылуын және оны қағандардың басқаруын тәңірінің бұйрығы бойынша жасалған әрекет деп түсіндіреді. «Олар оған дейін әміршісі болмаған көк түркілердің арасында тәртіп орнатып, елді басқарған». Тәңірінің ризалығымен «бастыны жүгіндірген, тізеліні шөгерген» қағандарды осы көктің, тәңірінің еркімен билік құрып отыр деп есептеген түркілер оларды «Көк тектестер» және «Көкте туғандар» деп атады. Түркі қағандары да өздерінің жазбаларында Көкті өздерін ерқашан желеп-жебеуге шақырады.

«Күлтегін» жазба ескерткіштерінде түркі мемлекетін құрған алғашқы қағандар ақылды да, күшті болып суреттеледі. «Бұл екі қаған дана қаған екен, алып қаған екен. Бұйрықшылары да дана екен, алып екен. Бектері де, сондайлық халқы да азбаған екен, түзу жолда екен». Ақылды қаған басқарған елдің шенеуніктері де, халқы да ақылды болып келеді, әдет-ғұрыптар мен заңдар мүлтіксіз орындалады, бұзық ниеттегі адамдар болмайды. Билеуші нашар болса, бұрынғы әдет-ғұрыптық жоралғылар сақталмаса, ауыз-бірлік болмаса, мемлекеттің шаңырағы шайқалады, қолдан билік кетеді, халқы құл болады.

Сатқындық пен опасыздықты, өзара қырқысты Көк Тәңірі де қолдамайды. Табғашқа бағынғаны үшін тәңірінің қаһарымен «түркі жұрты өлді, алқынды, жоқ болды». «Мемлекетті халық едім, мемлекетім енді қані, қағанды халық едім, қағаным қані? Қай қағанға ісімді-күшімді беремін», деп күңіренген бүкіл түркі халқының өкініші мен зарын естіген Көк тәңірісі «түркі халқы жоқ болмасын, жұрт болсын», деп Елтеріс қағанды жоғары көтереді. Жырда қаған қарапайым халықтың жоқтаушысы ретінде баяндалады.

Елтеріс қаған мен Тоныкөктің басты мақсаты – түркі халқының басын қайта біріктіріп, тәуелсіздігін алып беру. Еркіндік бәрінен де қымбат. «Әкеміз, ағамыз құрған мемлекеттің аты, күші, даңқы жоқ болмасын деп, түркі халқы үшін түнде ұйықтамадым, күндіз отырмадым. Осылай елді құрап, халықты отқа күйдірмедім, суға батырмадым. Тәңірі жарылқап, құтым бар себепті, өлімші халыққа жан кіргізіп, асырадым, жалаңаш халықты тонды, кедей халықты

бай қылдым, аз халықты көп қылдым. Айбарлы жұрттыққа, қуатты қағандыққа жеткіздім» деп мақтанышпен айтылған бұл сөздердің астарынан оңайлықпен келмеген тәуелсіздік түріндегі ұлттық идеяны аңғаруға болады. «Түрікшілдік» идеясы түріндегі тарихи сана, сонымен қатар, тұрандықтар мен қызылбастар арасындағы «Иран – Тұран» антитезасынан көрініс беретін «тұраншылдықтан» да аңғарылады.

Бұл ортағасырлық түрікшілдіктің тағы бір көрінісі «оғызшылдық» идеологиясынан көрінеді. Ортағасырлардағы кезекті бір «ұлы қоныс аудару» Сыр бойын мекендеген 24 тайпа оғыз ұлысының Батысты бетке алуымен байланысты болды. Бойындағы түркілік дәстүрді жаңа хақ дін – исламмен шебер жымдастыра біліп, осы ілімді батыстық әлемге таратқан оғыздардың да, араб-парсы-түркі мәдениеттерінің үздік жетістіктерін бойларына сіңіре отырып, исламның жасыл туы мен түркілік құндылықтарды Еуропаға желбіретіп жеткізген селжуктер мен османлылардың әлеуметтік жадынан да туған жерге деген сағынышты сарынды түркі халықтарына ортақ «Қорқыт ата кітабынан» айқын аңғаруға болады. Оғызшылдық түркі тектес халықтардың тарихи санасында сондай-ақ олардың барлығы бірдей меншіктей жырлап кеткен «Оғызнаме», «Алып Ер Тоңға», «Афрасиаб», «Алпамыс», «Арыслан бисат», «Қазан салор», «Алып Бәмсі», «Ер Төстік», «Манас» туралы айтылған әңгіме-қисса, жыр-толғаулар болған.

Түркі халықтарына тән еркіндік идеясы Желмаясына мініп мәңгілікті іздеген Қорқыт ата туралы аңыздарда терең философиялық мағынамен ұштасып кетеді: «Ажал уақыты жетпейінше, ешкім де өлмес», «Қар қаншама жауғанымен жазға бармас, гүлденіп өскен бәйшешек күзге бармас», «Тозған мақта бөз болмас, ежелгі жау ел болмас». Қорқыттан қалған осы ғибратты сөздер оның дүниетанымдығының кеңдігі мен асқан ойшылдығын аңғартады. Мәңгілік өмір таппай, көк Тәңірісін мойындауын ол мына сөздермен қорытындылайды: «Тәңірі пендесінің маңдайына не жазса, сол болады. Оның жазуынсыз адам жамандық көрмейді, ажал келіп өлмейді. Өлген тірілмейді, кеудеңнен жаның кетсе, ол қайтып келмейді».

Рухани тазаруды жақтаған Қорқыт ата «Ат жемейтін ащы шөптің гүлденіп өспегені жақсы, адам ішпес ащы судың жылға қуып ақпағаны жақсы, атаның атын былғаған ақылсыз баланың өке омыртқасынан жаралып, ана құрсағында шырланып тумағаны жақсы», «Күлді қаншама үйгеніңмен төбе болмас, қара есектің басына алтын жүген таққаныңмен тұлпар болмас», деп артына терең мәнді ұлағатты сөздер қалдырған ол табиғат пен адамдар арасындағы үйлесімділікті, әдемілікті, табиғи жарасымдылықты жырлайды. «Төкаппарлықты тәңірі сүймес», «Мыңғырған мал жиғанмен адам жомарт атанбас», «Анадан өнеге көрмеген қыз

жаман, атадан тағылым алмаған ұл жаман», «Ақылсыз балаға ата дәулетінен қайран жоқ» [179, 8-9 бб.] деген бабамыздың ұлағатты сөздері тарихи сабақтастықпен жол тартып, кейінгі қазақтың өзіндік ұлттық санасынан берік орын алды. Қорқыттың бастан кешкен жеке өмір жолы мен жырлары, айтқан өсиеттері келешек ұрпаққа қалдырған орасан зор рухани мұра болып табылады.

Енді қазақ халқының әлеуметтік болмысы аясында тарихи сана қалыптасуы мен дамуының өркениеттік кезеңіне келсек. Мәдениеттанулық әдебиеттерде өркениеттік уақыт Ренессанс идеясымен байланыстырылады (А. Тойнби, Н. Конрад, А. Қасымжанов және т.б.). Әдетте, бұл термин «мәдени қайта жаңғырту» деген ұғымды білдіріп, антикалық мәдениетті италяндық қайта өркендету мағынасында ұғынылатыны белгілі. Гегель Ренессанс идеясын бүкіл адамзаттың «алтын таңы», жер жүзі мәдениетінің жаңа дәуірі деп атаған. Мәдениеттің өрлеу уақытын барлық өркениетті халықтар өз басынан өткерген. Италияндық (еуропалық) ренессанстан бұрын басқа халықтарда да ренессанстық құбылыстың болғанын, еуроцентристік көзқарастың өктемдігіне қарамастан, өзінің 1922 жылы жарық көрген «Ислам Ренессансы» еңбегінде ең алғаш көтерген швейцарлық ғалым А. Мец болатын. Ренессанстың анағұрлым кең ауқымды қамтитынын ескеру керек. Т. Ғабитовтың пікірінше, «Шығыс Ренессансы әр ғасырларда Үндістанда, Қытайда, Жапония мен Кореяда, араб-парсы-түркі әлемінде де шарықтағанына ден қояр едік. Қазақстан жерін қамтыған Шығыс ренессансы тұтас құбылыс, оны арабтық, парсылық және Орта Азиялық деп бөлу қисынсыз. Ол – мәдениеттердің ерекше бір үндесуі, үйлесуі және сұхбаттасуының нәтижесінде қалыптасады. Бұл жерде екі Ұлы дала – еуразиялық және афроазиялық өркениеттер бір-бірімен тоғысып тұр. Сондықтан осы мәдени құбылысты бұл екі даланы басым мекендеген үш этностың атымен араб-парсы-түркі өркениеті деп атаған жөн» [72, 85 б.].

X-XIII ғасырлар аралығында Қазақстан территориясы сол кездері гүлденген ортағасырлық ислам өркениетінің ажырамас бөлігіне айналып, осы тұста түркілік дәстүр мен исламдық құндылықтардың синтезі толық салтанат құрды. Тарихи сананың қалыптасуы мен дамуы циклді мифологиялық уақыттан бірбағытты тарихи уақытты қабылдау жолына түсті. Бұл Орталық Азияның жергілікті халықтарының монотеистік ислам дінін қабылдауымен, тіпті Имам Ағзам Әбу Ханифа, Имам Бұхари, Матуриди, Қожа Ахмет Иассауи сынды дін қайраткерлерін дүниеге әкелуімен де, сондай-ақ осы атырапта накшбандийа, қадырийа, кубравийа, йассауийи сынды исламды насихаттаушы тариқаттардың кең таралуымен де бекітіле түседі. Түркі көшпенділері – қыпшақ, оғыз, қарлұқ т.б. тайпаларының мұрагері болып қалыптасып, дербес ұлт ретінде XV ғасырда тарихи сахнаға шыққан – қазақ

халқы осы исламданған түркі мәдениетін иемденіп, оны одан әрі дамытты. Ескі кеңестік тарихнамадағы жаңсақ пікірлерге керісінше, шетелдік ғалымдар X ғасырды Орталық Азияның исламдануындағы шешуші кезең деп атайды. Мысалы, Хикмет Танийу, Фуад Көпрулу сияқты ірі ғалымдар «X ғасырда түркі тайпаларының кем дегенде 80 пайызы мұсылмандықта болды. XII ғасырда Исламият барлық Орталық Азиядағы үстем дінге айналды» [180], деп көрсетеді. Орыс шығыстанушысы Н. Веселовский ортағасырлық қыпшақтардың дініне тоқталып, «Шыңғыс хан келуден бұрын қыпшақ-половецтердің басым көпшілігі мұсылман дінін қабылдаған еді» [181, 341 б.], деп жазады. Археологиялық деректерге келсек, жерлеу ғұрпын зерттеу нәтижесінде XIV ғасырда Дешті Қыпшақта мұсылман емес діннің еш қалмағанын дәлелдейді.

Енді қазақтың мәдени болмысы ауқымындағы тарихи санасы қалыптасуының біз жоғарыда келтірген кестеге сәйкес, өркениеттік кезеңі қай кезде болды деген мәселеге келсек. Әдетте тарихи сана мен этномәдениеттің орнығуын тілі мен ділі, мәдениеті мен тұрмысы бір біріне жақын әлеуметтік топтың ұлтқа ұйысқан, осы ұлттың мазмұнының бірегейлігімен қатар, егемендіктің формальды инстанциясы болып табылатын өзінің саяси еркін жариялауы арқылы төл мемлекетін қалыптастырған сәтімен байланыстырады. Қазақ халқының ұлт ретінде тұтастануы мен дербес мемлекет Қазақ хандығының құрылуына түрткі болған XV ғасырдың ортасында Керей мен Жәнібек хандардың Әбілқайыр хандығынан ауа көшу прецеденті еді. Алайда көптеген зерттеушілер қазақтың халық болып құралуы мен оның мемлекеттілігін әріден, Алтын Орда тұсынан, ерте ортағасырлардағы түркі дәуірінен бастағанды жөн санайды, тіпті алғашқы темір дәуіріндегі үйсін-ғұн, скиф-сақ замандарына апарып тірейтіндер де табылады. Бұл ұзын-сонар пікірталасты талап ететін күрделі тақырып, сондықтан оған уақыт оздырмайық.

Алайда мемлекеттің пайда болуы дәл датамен сипатталатын нақты айғақ болғанымен, ұлттың өзіндік тарихи санасы мен төлтума мәдениеттің қалыптасқан мезгілін дөп басып анықтап беру қиынға соғады. Бұл ойымызды белгілі зерттеуші Нәзира Нұртазина да қостайды: «Қазіргі таңда, жаңа тарихнамалық дәстүріміз қалыптасып жатқан жағдайда, қазақ мәдениеті (немесе мәдени-өркениеттік тип) деген құбылыстың шын мөнінде толық қалыптасып, тарихи шындыққа айналған кезі – мұсылман дінін қабылдаған Алтын Орда кезеңі екенін мойындау аса қажет. Оны, яғни қазақ мәдениетін, дәстүрін тек «қазақ» сөзінің кең таралып, этнополитонимге айналғанымен, Еуразия аумағында нақты «Қазақстан» деген ел пайда болуымен байланыстыру – тым қарапайым, сыңаржақтылы, мәдени сабақтастық мәселесін жете

түсінбеуді көрсетеді (ал тіпті «қазақ» сөзінің өзі Дешті Қыпшақ даласында XV ғасырдан әлдеқайда бұрын, бәлкім XI ғасырдан бастап белгілі болғанын ескерсек, бұл сабақтастық одан да айқындала түседі [182, 1-том, 428 б.]. Алтын Орда кезеңінде түркі көшпенділігі (номадизм) мен софылық ислам тамаша үйлесімге келіп, мәдени-әлеуметтік синтез ретінде қалыптасып болды... Түркілер өз тілін, келбетін жойған жоқ, көшпенділікке тән тамаша сипаттар сақтала берді, ислам нұрына бөленген соң ол енді «өркениетті көшпенділікке» айналды» [183, 21, 46 бб]. Исламның қазақ даласына енуіне монотеизмнің белгілері бар тәңірілік дінге табынушылық қолайлы жағдайлар тудырды.

Тарихи өзіндік санаға қатысты берілген жоғарыдағы анықтамамызда көрсеткендей, бұл тарихи дәуірлер бойында ұрпақтан ұрпаққа беріліп, тасымалданып, қалыптасатын күрделі үдеріс. Қазақ халқының тарихи санасы мен дәстүрлі мәдениетінде, біз жоғарыда қарастырған түркілік рухани мәдениеттің, оның мифологиялық, діни және философиялық дүниетанымдарының қалдырған өшпес ізі бар, тіпті түркілік мәдени компонентті қазақ мәдениетінің субстраты, іргетасы деп айтуға да болады.

Бірақ жабулы қазан күйінде қалған мәдениет болмайды, мәдениеттер өзара әсерге түседі, соның нәтижесінде байытылады, күрделіленеді немесе кедейленіп, эрозияға ұшырайды, этностар эволюциялық немесе трансформациялық үдерістердің нәтижесінде консолидацияға, интеграцияға түседі, ассимиляцияға ұшырайды. Кейінірек толық құралып біткен автохтонды төлтума дәстүрлер жапсарлас жатқан халықтар мен елдердің мәдени әсерін бойына сіңіре отырып, қазіргі мәдениеттанулық теориялық тұрғыдағы зерттеулерді талап ететіндей күрделі және біртұтас феномен – дәстүрлі этномәдениетті дүниеге әкеледі.

Осы себепті де қазақ мәдениетінің дәстүрлі түркілік түбіріне, дәстүрлі мәдениетіне де сыртқы мәдени әсердің ықпалы мол болды. Біз бұл жерде сыртқы мәдени ықпал дегенде, әрине, ислам туралы айтып отырмыз. Еуразиялық дала мен Орталық Азияға ислам VIII ғасырдан бастап ене бастады. 751 жылғы Тараз маңындағы Атлах шайқасы, шын мәнінде екі өркениеттің – ислам өркениеті мен буддистік-конфуциандық қытай өркениетінің тайталасы болды. Орхон-Енесай ескерткіштерінде жазылғандай, өз рухани құндылықтарын қытайлықтардан қызғыштай қорыған түркілер бір ұлтқа немесе ұлысқа емес, бүкіл адамзатқа арналған мұсылмандық құндылықтарының енуіне қарсылық көрсеткен жоқ. Керісінше, X-XIII ғасырлар аралығында Қазақстан аса дамыған ортағасырлық араб-парсы-түркі өркениетінің ажырамас бөлігіне айналды. «Ислам ақыры өзінің шаманизмнен, буддизмнен, христиандықтан артық екенін дәлелдей алды», деп жазады Е. Кривец [184, 33 б.]. Тарихтан 960-жылы Жетісуда 200 000 түтін

түркілер (қарлұқтар) ислам дінін салтанатты түрде қабылдағаны белгілі [185, 46 б.]. Бұл оқиға Орталық Азиядағы алғашқы түркі мұсылман мемлекеті болған Қарахан мемлекетінің тарихымен, мемлекеттік дін ретіндегі исламға жол ашқан Сатұқ Боғра ханның, оның ұлы Мұсаның есімдерімен байланысты. «Мұсылман ренессансы» тұсында рухани мәдениет саласында түркілердің қандай жетістіктерге жеткені баршаңызға мәлім. Ал кейінірек түркілердің исламды таратуда оғыздардың, салжұқтардың, ғазнауилердің, сондай-ақ Халифатты мұраланып, ислам аманаттарын бүгінге дейін сақтап жеткізуде османлылардың орны орасан болды.

Қазақ халқының тарихи өзіндік санасының өркениеттік уақытына еуразиялық көшпелі өркениеттің шырқау шыңына жеткен, түркілік номадизм мен софылық исламның тамаша үйлесім тапқан, «бір жағынан ислам мемлекеті, екінші жағынан көшпенді қыпшақ, түркі-моңғол мұрасын, Шыңғыс ханның, одан бұрынғы Ұлы Түркі қағандарының қаһармандығын, пассионарлық қуат-күшін жоғалтпай, сол қуатты тарихи шығармашылық ісіне жұмсаған, түркі сипатын жоғалтпаған ел» дәуіріне [183, 47 б.] – Алтын Орда кезеңін жатқызуға болады. Алтын Орда түркілік дәстүрді жаңа әлемдік деңгейге шығарған, бір жағынан Русь пен Византия сынды христиан елдерімен, екінші жағынан Араб халифатынан қалған мұсылман елдерімен тығыз байланыс орнатып, жаңа интеграциялық үдерістерге ұйытқы болған еуразиялық алып империя болды.

XIII ғасырдың басынан бастап Шыңғыс ханның шапқыншылығы нәтижесінде Ұлы моңғол империясының, кейінірек Жошы ұлысының негізінде Алтын Орда империясының түркі мәдениетіне үлкен ықпалы болды. Шыңғыс ханның бейнесі, оның шапқыншылығы мен құрған империясы туралы пікірлер қайшылықты: біреулер оның жағымсыз жағын, екіншілері жағымды жақтарын алға тартады. Түркия ғалымы Йылмаз Өзтүна Шыңғыс ханның арғы тегін түрік деп анықтап, жалпы моңғолдар мен түркілер арасында бөлендей айырмашылық болмағанын айтады [186, 238 б.]. Шыңғыс ханның өзі тәңірілік дінді ұстанса да, сол кездегі Жібек жолы бойында тараған барлық ұлы діндерді сыйлап, толеранттылық көрсеткен. Ол қытай монахтарын болса да, христиан поптарын немесе мұсылман дәруіштерін де құрметпен қарсы алып, өсиеттерін тыңдап отырған. Жетісу мен Шығыс Түркістан моңғолдарға бейбіт жолмен бағынған.

Шыңғыс ханның немересі Берке хан Алтын Ордаға ислам дінін енгізді. Ал бұл империяның жаппай исламдануы XIV ғасырдың бірінші жартысындағы Өзбек хан Мұхаммедтің билеген тұсына тап келеді. Қазақтың «Дін Өзбектен қалған», «Өзбек ханның тұсында атамыз қазақ дін баққан, Алтын Орда хандары жердің жүзін шандатқан» деген халық аузындағы сөздері де осыны дәлелдейді.

Қазақтар шала мұсылман болды, «нашар мұсылман» деген мифтің отандық тарихнама мен қоғамтанулық ғылымдарда берік орнығып алғаны белгілі. Оны қайсы біреулер білімсіздігінен қайталай берсе, келесі біреулері астыртын идеологиялық мақсаттарда бұрмалап, халықтың санасын әдейі осы сарынға бағыттап тәрбиеледі. Елімізге кеңінен белгілі мәдениеттанушы Тұрсын Ғабитов осындай көзқарастардың бірнеше түрін жіктеп көрсетеді: «қазақтар исламды формальды түрде қабылдаған, ол ұлттық мәдениетке теріс әсерін тигізген» (миссионерлік көзқарас), «қазақтардың дәстүрлі мәдениетінде исламнан гөрі шаманизмнің, зороастризмнің, тәңірілік діннің ықпалы басым, сондықтан осы соңғыларын қайтадан жандандыру қажет» (реставраторлық пікір), «оңтүстіктегі қазақтарда мұсылмандық менталитеті басым болса, басқа аймақтарда ислам онша тарамаған, олардың кейбіреулері, тіпті буддалық, христиандық-несториандық, мәжусилік сенімде болғандардың ұрпақтары» (ажыратушылық көзқарас), «қазақтар ислам дінін Орта Азия және Еділ бойы халықтарының ықпалымен қабылдаған» (сыртқы әсер ілімі), «қазақтардың діні көне мифологиялық және салттық (ритуалдық) деңгейден шықпаған» (мифтік-салттық көзқарас)» [72, 159-160 бб.].

Әрине, пікірлердің сан алуандығы бұл мәселенің күрделілігін білдіреді. Дегенмен, «исламдану үдерісінің ортағасырлық Қазақстанда сонау VIII ғасырдан бастау алып, X–XII ғасырларда шарықтау кезеңінен өткені (Қарахандар дәуірінде), одан кейін екінші діни-мәдени өрлеу Алтын Орда кезінде Қазақстанның далалық аймақтарында толық және біржолата ислам үстемдік құрып, осы негіздер болашақта сақталып отырғаны себепті Қазақ Хандығы толыққанды мұсылман мемлекеті ретінде дамығанын батыл түрде айтып дәлелдеуіміз керек», дейді Н. Нұртазина [183, 68 б.]. Шындығында, халық аузындағы аңыздарда әулиелер сахабалармен байланыстырылады. Қазақтардың жаппай намаз оқитынын, қазақ хандығының ислам елі екендігін XVI ғасырда жазып қалдырған Ибн Рузбихан Мұхаммед Шайбани ханның қазақтарға қарсы ғазуат жарияламақшы болған фәтуасына қарсы болады [187, 63 б.]. Қазақтардың әуел бастан мұсылман дінін берік ұстанғанын қазақы дәстүрден көрсетіп берген Шәмшат Әділбаеваның зерттеуі арқылы көз жеткізуге болады [188].

Қазақтың тарихи өзіндік санасына ықпалын тигізген дәстүрлі дүниетанымдық жүйесінде ислам бірден доминантты жүйеге айналып кете қойған жоқ. Халықты өз дүниетанымына иландыру үшін исламға сол халықтың рухани өзегі мен ділін де қабылдауы керек еді. «Бұл процесс екіжақты болды. Тәңірі мен киелі аруақтар мұсылмандық мазмұнға ие бола бастады (Көк Тәңірі Аллаға, аруақтар пірлер мен машайықтарға, ескі демондар (албасты, жезтырнақ, обыр т.б.) ислам түсінігіндегі жын-шайтандарға айнал-

ды. Бұл өте бір күрделі және жан-жақты мәдени құбылыс. Өтпелі мәдени кейіпкерлердің (генотеистік және исламдық қасиеттері аралас) рухани мәдениетте басым типтік күш ретінде бейнеленгенінің талай деректерін діни текстерден және фольклордан келтіруге болады. Тіпті бақсылықтың өзі қазақ мәдениетінің кеңістігінде исламның элементі болып кетті» [72, 167-168 бб.]. Ислам дәстүрлі мәдениеттен берік орын алғандықтан, қазақы тарихи сана да өз бойына мұсылмандық құндылықтарды сіңірді.

Тарихи сана қалыптасуына дәстүрлі дала заңдарына сүйенген әдет те, ислам құндылықтарына негізделген шариат та өз ықпалын тигізді. Көптілді әрі көпдінді орасан үлкен қағанатты бағындыру үшін қатал заң да керек. Кезінде Шыңғыс ханның дала заңдарынан құрастырған «Жасағындағы» «көбі азына мойынұсыну, азы көбінің дәстүрін құрметтеу» деген жалғыз сөйлемнің нәтижесінде моңғолдар бағындырған елдің тілі мен дінін қабылдады да, ал бағынушылар олардың ережелеріне (заңдарына) көнді. Алтын Орда билігінің басындағылар да осылайша қыпшақтанды. Еуропадан шыққан сауда керуені қағанаттың ұлан-ғайыр аймағын басып өткенде, ешкімнің оларға тиісуге қақы болмады, олар бейбіт жолдармен алаңсыз сапар шегетін. Шыңғыс хан өзі билік құрған жылдары Еділ бойындағы Сарайдан шыққан хабар Моңғол үстіртіндегі айшылық алыс Қарақорымға алты-ақ күнде жететін керемет тәртіп болған. Желдей жүйрік сәйгүліктерге мінген хабаршылар әр отыз шақырым сайын заулап бара жатқан қалпы хат салынған қуыс сапты құтыны бір-біріне беріп үлгеретін. Бөгет болған адамға өлім жазасы кесілді.

XIII ғасырда хатқа түскен «Моңғолдың құпия шежіресі» де, XVI ғасырда жазылған «Алтын топшы» атты тарихи мұра да тек Шыңғыс қағанның өмір жолын баяндап, жырлаумен ғана шектелмейді, сонымен қатар, сол дәуірде қойы қоралас, ауылы аралас, қыз алысып, күйеу түсіріп, құда-құдандал болып, тілмашсыз сөйлесіп, өзара қарым-қатынас жасаған, сол өлкені мекендеген түркі-моңғол тайпаларының тілін, дінін, тарихын, әдебиеті мен мәдениетін білуге барлық қырынан мүмкіндік беретін – аса құнды жәдігер. Олай дейтініміз, бір жерде тарихтың бір кезеңінде өмір сүрген көшпелілердің қоғамдық құрылысы, әлеуметтік-экономикалық жүйесі де ортақ болды. Сондықтан да, бүкіл болмыс-бітімінде, өмір-тіршілікке деген көзқарасында, дүниетаным, ақыл-парасатында ұқсастықтардың болуы да дау туғызбайды. Кеңестік дәуірде бұл жәдігерлер көпшілік қауымға белгісіз болып келді. Оның бір себебі кітапта көшпелі текті халықтардың ұлттық санасы мен намысын оятатын, тарихи жадыны жаңғыртатын сенім негіздері бар еді. Партиялық идеология осы себепті бұған саналы түрде тосқауыл қойды.

Әлеуметтік жады тұрғысынан қарастырғанда тарихи сана еуразиялық кеңістіктің болмысында осындай тарихи қалыптасу

кезеңдерінен өтті. Ежелгі заман мен орта ғасырларда орын алып, әлемдік тарихи үдеріске өзіндік ықпал еткен бұл түбірлі тарихи-әлеуметтік құбылыстар түбі бір түркі тілдес халықтардың өзіндік тарихи санасынан берік орын алды. Одан ары еуразиялық көшпенділіктің тарих сахнасынан түсуі барысында бұл суперэтностың жекелеген ұлттар мен ұлыстарға бөлініп, ыдырау үдерісі басталады.

3.2 Бостандық пен бодандық кезеңіндегі тарихи сана көрінісінің формалары

Қазақ халқының тарихи-әлеуметтік дамуының дәстүрлі кезеңіндегі тарихи өзіндік сана дамуының формаларын анықтамас бұрын, жалпы тарихи сана қалыптасуының этномәдени және этноәлеуметтік алғышарттарына тоқтала кеткен абзал болады. Тарихи сана феноменінің әлеуметтік-мәдени өзгешелігі қандай? Бұл сұраққа жауап беру үшін М.М. Бахтиннің мәдениетке, оның ішінде этномәдениетке қатысты «шектесудің» ерекше сапасы туралы әдістемелік тұрғыда сыннан өткен және мойындалған ескертпесіне сүйенген абзал: оның ішкі территориясы, кеңістіктік анықтамасы жоқ, оның бүкіл тұла бойы шекаралардан өсіп шығады [7, 25 б.]. Олай болса, мәдениеттің түзілімі ретіндегі тарихи сананың шекаралылығы әлеуметтік дамуда үнемі қайта өндірілетін және шешіліп отыратын айырылыстың, адамдардың потенциалды (әлеуетті) тәжірибесі мен актуалды (өзекті) тәжірибесінің айырылуының көрінісі болып табылады. Адамзат буындарының алмасуы – сәйкессіздіктердің, ие болу мен жоғалтулардың динамикалық тізбегі, «ұқсас емес және ұқсас» типіндегі қатынастар. Осы тізбекті, оның байланыстылығын сақтау – тарихи сананың арқалайтын жүгі.

Ресейлік зерттеушілердің пікірлеріне сүйенсек, алшақтықтың табиғаты сол арқылы көрінетін «шекаралықтың» тектік сапасы тарихи сананың өзіндік антиномияларында алуан түрлі болып көрінеді. Ең алдымен бұл «өткен шақ – осы шақ» оппозициясы, мұндағы өткен шақ ұзақ мерзімділік, үдерістік, орнықтылық пен қалыптасқандықты білдірсе, ал осы шақ тезағымдық құбылмалылық, ахуалдылық, қозғалмалылық және беймаззалықты білдіреді. Мұның шеңберінде барлық жағынан алғанда бірін-бірі өзара терістеушілік орын алады, қаншалықты орасан алып және маңызды болса да өткенге бүгінгі күннің күйкі тіршілігі, мазасыздығы қарсы тұрады. Мұндай оппозиция тұрғысынан алғанда әлеуметтік жадыға эскапизм, контрмәдениет, тұтынушылық үрдістері қарсы тұрады.

Бұл полюстердің арасында түпкі алшақтықты ақырындап бірте-бірте игеру орын алады, өйткені қазіргі заман оған қарсылығына қарамастан, қашанда жалпы қозғалыстың бөлігіне айналады, ал оның рухани бейнелері тәжірибені тасымалдау мен бекітудің шар-

тына айналады. Тарихтың күрделі беттерін ескермеуге, ұмытуға ұмтылу әрқашанда болады, бірақ тарихи қызығушылық ақыры соңында сананың көкжиегін кеңейтеді. Тарихи сананы үнемі құрастыру үдерісі, қазіргіні интеграциялау арқылы «ақтаңдақтарды» алып тастау болашаққа жол ашатын және онымен сіңісіп кететін өзектілік факторының ерекше рөлін ашады. Бейнелеп айтқанда, қазіргі заманның шуылының арасынан өткеннің жаңғырығы ғана емес, болашақтың үндеуі де естіліп жатады.

«Өткен шақ – осы шақтың» бастапқы қатынасы мына модификацияларды аңғартады: «осы шақ – болашақ», «өткен шақ – болашақ». Соның нәтижесінде тарихи сана орыс философы А.Ф. Лосев көрсеткендей, философиялық-тарихи білімнің негізін қалаушылардың категориалды түрде пайымдап қойған қалыптасу сапасына ие болады. Осы сапаға байланысты мифология сияқты өткеннен болашаққа жүретін ішкі уақыттық динамикасы жоқ, уақыттың субъективті ағымы болмайтын сананың формаларының өзі барлық болмыстың пайда болуы туралы сұрақтарға жауап бере отырып, ғаламдық себептік сипаттаманы ұсына отырып, қалыптасу туралы сөз қозғайды. Сондықтан архаикалық нұсқасында болсын, қазіргі нұсқасында болсын мифология тарихи санаға қарама-қайшы тек актуалистік (өзекті) форма болып табылмайды.

Қалыптасу үдерісінің мейлінше айқын өзегі, негізі болады. Осыдан барып өзге оппозиция туындайды: сананың тасымалдаушысын, субъектін айқындайтын «ұлттық – экстраұлттық» («өзіміз – бөтен») оппозициясы. Тарихи сананың қалыптасуының өзі туыстық байланыстармен қабысқан қоғамнан этногенез үдерісімен біріккен және сонымен бір мезгілде әлеуметтік-таптық әртектілікпен бытыраған адамдардың ұжымшылдығына өтудің, яғни өзге әлеуметтік динамиканың салдары болып табылады. Осы шешуші бұрылыстың нәтижесінде тарихи сананың негізгі субъектілері ретінде тұрақты және салыстырмалы түрде айрықша әлеуметтік-этностық қауымдастықтар түзіледі. Түпкі бастауларға, тамырларға қайта оралу, оттан ыстық отанына деген сүйіспеншілік онан ары оны қайта өндірудің, дамыту мен жаңғыртудың тұрақты қайнарына айналады. Бұл тұрғыдан алғанда тарихи сана этностық өзіндік санамен теңгеріледі.

Ұлттық төлтумалылықтың басымдылығы бір этностық қауымның өзге жақын және алыс этностық бірлестіктерге деген қатынасынан байқалады. Тарих салыстырудың сергектігін береді. Шындығында әртүрлі этностар мен халықтардың салт-дәстүрлері, әдет-ғұрыптары, өмір тәртіптері тарихи қызығушылықты қалыптастырып, кейінірек тарихнамалық талдаудың деректік базасына айналған бастапқы фольклорлық ауызша және жазбаша мәтіндерден көрініс тапты. Тек мазмұны, баяндалуы жағынан ғана емес, тілі жағынан да «өзіндік» және «өзгетілді» мәтіндерді са-

лыстыру шарасы тарихнама шеңберіндегі ұлттық қондырғылар мен дәстүрлерінің қалыптасуының алғышарттарына айналады. Кейбір қосымша факторлардың ықпалымен бұл алғышарт кейде ұлтшылдықтың шегіне өтіп те кетеді. Сонымен, «ұлттық – экстраұлттық» қатынасы тарихи сананы түзуші бастау түрінде көрінеді.

Алдыңғысы сияқты бұл оппозиция да «туған жер», шежіре интонациялары мен аймақтық және ұлттық төлтумалылық мотивтері арқылы ұрпақтардың тағдырларынан бастап, адамзат тағдыры тақырыбына дейінгі модификациялардың бүкіл шоғырын бойында ұстайды. Таптық қоғамның тарихи санасының нақты формаларындағы «жергілікті – жалпыадамзаттықтың» шеткергі қондырғылары арасында «таптық – ұлттық», «ұлттық – аймақтық», «аймақтық – әлемдік» және керісінше қатынастар өмір сүреді. Демек, ұлттық фактор аз әсер ететін түпкі дилемманың жалпы көрінісі «оқшаулық – ғаламдық» болып табылады. Ең бастысы тарихи сана қашанда бөліп көрсетілген шеткергі және қайшылықты бастаулардың шоғыры болғандықтан, оның тасымалдаушысы, нақты-тарихи субъект (адам, топ, тап, халық, қауым) міндетті түрде салыстырудың, өз-өзін анықтау мен таңдау жасаудың ұстанымын жүзеге асырады. Осынысымен сананың субъекті өзін тамырларына, дәстүрлеріне сәйкес орнықтырады.

Ақырында, «әмбебаптылық – өзгешелік» оппозициясы тарихи сананың өмір сүру формасы мен қайта өндірілу тәсілін сипаттайды. Оның пәні уақыт пен кеңістікте өтіп жатқан алуан түрлі адамзат әрекеті болып табылады. Әлеуметтік қауымның өмірі оның әрекеттік көріністерінің бекітілуін, сақталуын, қайта өндірілуін және өзектілендірілуін, яғни қоғамдық-тарихи тәжірибенің қалыптасуы мен қызмет етуінің үдерісін ұйғарады. Бұл жетекші үдерістің мәні адамдардың индивидуалдық және ұжымдық болмысындағы тұрақты, қайталанбалы құбылыстарына негізделі отырып, оның жинақталған қалыптасушы әрекетті белгілеуінде, оны өзекті әрекеттің ауқымына енгізуінде. Тәжірибенің мәні де осында. Сондықтан тәжірибе практикалық қоғамдық-тарихи әрекет пен сананың, оны пайымдау формаларының арасындағы аралық, қашанда өтпелі түзілім болып табылады.

Тәжірибе – бұл болмыс пен сананың, потенциалды әрекет пен актуалды әрекет арасындағы қайшылықты үнемі шешу болғандықтан өткен шақ, осы шақ пен болашақ арасындағы алшақтықты игеру, жалпы тәжірибе ұғымы тарихи сананың маңызды сипаттамасы болып табылады. Оны теориялық және методологиялық тұрғыда дұрыс пайдалану нақты тарихи зерттеулердің нәтижелілігі мен сапасына қомақты ықпал етеді. Тәжірибе тарихи сананың көпқырлылығын, оның нақты көріністерін аңғаруға мүмкіндік береді.

Тәжірибе ретіндегі тарихи сана, шын мәнінде, жалпы қамтушы, әмбебапты, қоғамдық болмыстың барлық аймақтарына ене отырып, практикалық әрекеттің шарты мен нәтижесіне айнала отырып, саналық сапасын жоғалтады. Адами іс-әрекет сабақтастыққа негізделеді. Ол алдыңғы буынның әрекетінің мазмұнын қорытады және өзінің жеке тәжірибесінің аймағын кеңейтеді. Практикалық сипатта болғандықтан бұл тәжірибе енді тарихи сана болмайды, бірақ оған тәуелділігін сақтайды.

Тарихи сана дәстүрмен тығыз байланысты. Өткеннің қоғамдық байланыстар жүйесін қайта өндіруге қабілетті, орнықтылыққа ие дәстүр қазіргі заман мен болашаққа ашық болып келеді.

Еңбек бөлінісінің пайда болуы, рухани өндіріс пен әлеуметтік өртектіліктің қалыптасуы сабақтастықтың тетіктерін өзгертеді, мәнді тәжірибені қайта өндіру мен өзектілендіру тарамдалады, тарихи сана өмір сүруінің арнаулы формалары пайда болады. Әрине, бұл формаларды қоғамдық сана формаларының дәстүрлі бөлінісіне сәйкес, саяси, құқықтық, моральдық, діни, көркем, ғылыми-теориялық формалар деп атауға да болады, бірақ бұл жоғарыда айтылып кеткендей, тарихи сананың өзіндік феноменінің арқасында бірқатар түзетулерді қажет етеді.

Ең алдымен барлық бұл формалар белгілі бір рухани қызмет саласында бола отырып, одан тәуелділігін сақтайды. Бірақ енді қандайда бір халықтың саясатының, заңдарының, моралі мен дінінің, метафизикасының және т.б. нақты тілі әрбір осы аймақтардағы төлтума ұлттық сипатты анықтайтын мәдени дәстүр ретінде көзге түседі. Бұл аймақтардың әрқайсысын идеялық қамтамасыз ететін өздерінің «ойлау материалдары» болады, оларды сәйкесінше қандай да бір танымдық жай жүйе рационалдайды, пайымдайды, мәселен: саяси ілімдер тарихы, құқық тарихы мен теориясы, теология, өнер, ғылым, философия тарихтары. Бірақ оларды төмендегіше жіктеуге де болады: қазіргі ахуалмен, оның міндеттерімен тікелей байланысты актуалистік (саясат, құқық, мораль, ғылым – әсіресе техникалық, жаратылыстанымдық ғылымдар) және бүгінгі күннің талабына жанама әсер ететін ретроспективті (дін, өнер, әдебиет, философия, қоғамдық ғылымдар, тарихнама).

Бірінші топ тарихи сананы іске асырудың ерекше формасын құрайды. Оған тән мәндік бірліктер – саяси лозунг, құқықтық заң, моральдық норма – рефлексивті емес болып көрінеді, өзінің пайда болуы мен қызмет етуінің тарихи түбірін жасырып тұрғандай көрінеді. Бірақ қашанда әлеуметтік ахуал өзгерген кезде, лозунгтар ескіреді, заң тиімді болмай қалады, норма құнсызданады, тарихи сынның, бұл сәтті өзгелерімен салыстырудың, қоғамды, адамдардың жүріс-тұрысын басқарудың жолдарын іздестірудің қажеттілігі туындайды.

Өз кезегінде ретроспективті топқа жатқызылған салалар өз даму ерекшеліктеріне қарай, әлеуметтік-тарихи жағдайларға сай өзін өзектілендіріп көрсете алады. Мәселен діннің дамуындағы модернизация мен жаңғырту, қазіргі өнердегі бұқаралық мәдениет, әдебиеттегі беллетризм үрдістері осының мысалына жатады. Демек, тарихи сана өмір сүруінің жоғарыда бөліп көрсетілген актуалистік және ретроспективті формаларының арасындағы шекара мейлінше шартты, бірақ ол бәрібір дәлірек айқындауды талап етеді.

Ретроспективті формалардың әрқайсысы өзгешелікке ие, тарихи сананың табиғатын құрайтын «алшақтықтың» сапасын өздерінше шешеді. Діни сана, оның ішіндегі мейлінше дәстүрлі және консервативті діндер адамдардың өміріндегі кәдуілгі стандарттарды бекітіп, қайта өндіріп, барынша тұрақты діни ғұрыптар, ырымдар, мейрамдар арқылы ерекше орнықтылығымен сипатталады. Бұл барынша өткенге бұрылған, ең тарихи, ең көне форма, сана мен дүниетанымның өзегін құрайтын өмір тұжырымдамасы. Діннің эсхатологиялық және мессиандық бағдардағы «қасиетті тарихы» өте ерте кезеңнен басталып, күні бүгінге дейін сақталып отыр.

Өнер дамуындағы ретроспективалық көне көркем материалға деген (мысалы антикалық мұраға немесе дәстүрлі әдебиетке деген) қатынас сол заманның өнерінің өз-өзін анықтауы мен пайымдауының алғышарты болған кезде, мәселен Ренессанс дәуірінде өзін айқынырақ көрсетті. Өнердегі тарихи тақырып салыстырмалы түрде дербес қалыптасады, құжатқа қызығушылық пайда болады, көркем бейненің шынайылығына деген талап бекітіледі. Оның үстіне тарихи материалға (оның ішінде өткен заманның өнеріне) деген қатынас бүгінгі күннің өнерінде конструктивті, дағды қалыптастырушы ұстындарымен көзге түсіп отыр. Бұл, мысалы, бейнелеу өнеріндегі бұрынғы шеберлерге еліктеуден, қазіргі сән үлгілерінде, интерьерде көне үлгілердің қайталанып келуінен, классиканы экранға шығарудың қажеттілігінен байқалады. Жаңа көркемдік нақтылық өткеннің көркемдік арсеналымен «ойнаудың» нәтижесінде қалыптасатын сияқты. Демек, онда қарама-қайшылықты үрдістердің бар екеніне қарамастан, өнердің тарихи сананың формасы мен оны қалыптастырушы фактор ретіндегі рөлі күшейіп келе жатқаны аңғарылады.

Әдебиет өзінің кең мағынасында, яғни сөз өнерін де – көркем әдебиет пен оның дәстүрлі емес түрлері – сынды, көсемсөзді, мемуаристиканы, эпистолярлық жанрды және т.б., сонымен қатар тарихи ғылым мен философия тарихын да біріктіре отырып, сөз шығармашылығы ретінде тарихи сана болмысының негізқұраушы формалары болып табылады.

Әдебиет фольклордың әртүрлі формаларынан – ертегілерден, аңыздардан және эпостардан басталады. Эпостың кейіпкерлері

арқылы, ондағы өзіндік төлтумалылық пен ұлттық-этностық тиесілік арқылы осы уақыт динамикасынан арылған форманың өн бойында тарихилық, жоғарыда айтылғандай, тарихи сана үшін басты идея болып табылатын этностық қауымның қалыптасу идеясы орын алады. Әдебиеттің, сонымен бірге қоғамдық сананың тарихилығының бөлініп шығуы семиосфераның, яғни, бастапқыда ауызша, фольклорлық түрде, кейінірек жазба деректер түрінде дамыған белгілер жүйесінің қалыптасуымен байланысты болады. Осы семиотикалық діңнен әдебиет сияқты тарихи білім және тарих ғылымының өзі туындайды.

Бір жағынан, кез-келген әлеуметтік қауым өз жолындағы тарихи ахуалдарда өзінен кейін тарихи баяндарды, өз іс-әрекетінің өнімі ретіндегі мәтіндерді қалдырады, ал екінші жағынан тарих ғылымы сол қауымдардың тарихи өмірін қайта қалпына келтіру үшін осы баяндарды басшылыққа алады. Тілдік ақпараттың осы түпкі екі қабатын жіктеу, деректерді сынау методикасы мен методологиясының қалыптасуы, үнемі туындайтын ақиқат мәселесін шешу мен тарихи нақтылыққа қатысты адасушылықтар – барлық осы бағдарлар тарихнамалық ізденістердің, яғни тарихи сананың ғылыми формасының дамуындағы негізгі бағытты құрайды. Бұл форманың қалыптасуындағы негізгі қиыншылықтар тарихтың тілімен байланысты. Бұл тілдің ерекшелігін қысқаша былайша түйіндеуге болады. Қоғамдық тілдің негізінде қалыптаса отырып, ол арнайыландырылған тілдің күрделі билингвистикалық жүйесін білдіреді. Ол өз бойына, біріншіден зерттеліп отырған тарихи объектінің лексикасына лайықты архаикаландырылған қабатты және қазіргі заманғы қоғамтанудың терминологиясын білдіретін актуальды лексиканы; екіншіден, ұлттық және экстраұлттық тіл қабатын біріктіреді. Тілдің бұл сипаттамасы тарихи сананың ғылыми тарихнамалық формасын тарихтың ұстатпайтын күрмеулі шындығын бекіту мақсатындағы зерттеушілік, авторлық және авторлық емес бастаулардың сұхбаты ретінде бағалауға мүмкіндік береді.

Сонымен, тарихи сананың модификациясы мен әлеуметтік-мәдени спецификасын анықтау оның шынайы күрделілігін, феноменалдылығын айқындайды және екі маңызды түйін жасауға мүмкіндік береді.

Біріншіден, практикалық міндет ретіндегі тарихи сананы қалыптастыру мәселесіне оның табиғи тұтастығын ескере отырып, кірісу керек. Тәрбиелеудің қазіргі теориясы мен практикасында мұндай міндет, әдетте, тарихи білімдерді игеру мен тарихи ойлауды қалыптастыру міндеті ретінде өзінің тар, прагматикалық мағынасында қойылады. Сондықтан да ол тәрбиелеу емес, оқыту ретінде пайымдалады.

Екіншіден, қазіргі заман адамының бойында тұтастық ретінде тарихи сананы қалыптастыру бұл сананың өзара әрекетте өмір

суруінің негізгі формаларын игеруді, яғни тарихи ғылымның, өнердің, әдебиеттің, философияның және т.б. гуманистік дәстүрлерді сақтау мен дамыту негізінде игеруді ұйғарады. Демек, ғылыми тарихи сананы бекіту қажеттілігі саналы теория мен әрекетті практиканың бірлігін талап етеді.

Тарихи сана қалыптасуының осындай теориялық алғышарттарын сипаттағаннан кейін қазіргі қазақ халқының тарихи өзіндік санасына өзінің өшпес ізін қалдырған және қазақ халқының қалыптасып, тарих сахнасына шыққан, оның саяси-әлеуметтік дамуының дәстүрлі кезеңінде орын алған тарихи сана көрінісінің формаларын талдауға кірісеміз.

Ортағасырларда Шыңғысхан бастаған түркі-моңғол тайпаларының шапқыншылығы және Алтын Орда империясының салтанат құруы ең ірі тарихи айғақтардың бірінен саналады. Ерлік пен елдіктің үлгісін көрсеткен бұл дәуірдің көшпенді өмірсалтын жиырмасыншы ғасырдың отызыншы жылдарына дейін сақтап келген қазақ халқының тарихи санасынан берік орын алғаны анық. Мұның айшықты типтік көрінісі ноғайлы цикліндегі батырлар эпосынан байқалады. Қазақ халқының санасында «дала еркіндігінің алтын ғасыры» ретінде сақталып қалған бұл кезең немесе «алтын заман» шын мәнінде бүкіл еуразиялық көшпелі өркениеттің тарихи дамуындағы оның кульминациялық кезеңі, апогейі, шырқау шыңы еді. XV ғасырдың екінші жартысынан бастап Ұлы дала ғана емес, бүкіл Шығыс барлық саладан, әсіресе ғылым мен технология саласынан алғанда Батыстан артта қала бастады.

«Бұл шапқыншылық пен Алтын Орда империясының құрылуы феноменін қайта бағалау оңайға соға қоймайды. Ол Еуразияның саяси картасын қайта жасап шыққандай болды және көптеген ғасырлар бойы бұл шапқыншылықтың жаңғырығы әлемдік тарихтың құлағында қалып қойғандай болды. Дүниетанымдық және идеологиялық түсі-ніктердің кешенді жиынтығы ретіндегі шыңғысшылдық материалдық «әлемдік» тәртіпті өзгертіп қана қоймай, Еуразияны мекен еткен көптеген халықтардың қоғамдық санасында идеалдық және рухани тұрғыдан алғанда төңкеріс жасады» [189, 236 б.]. «Ясы» әдеттік заңдар жинағы және «Қарадан шығып хан болмайды!» деген императив Шыңғыс әулеті тұқымдарының саяси билігін заңдастырып берді.

Белгілі шығыстанушы В.П. Юдиннің пікірінше, «шыңғысшылдық түркі-моңғол халықтарының тарихындағы қайталанбас ерекше құбылыс емес. Кезеңдік және типологиялық тұрғыдан алғанда, мысалы, Оғыз туралы аңыздарды сонымен бір қатарға қоюға болады... Баяғы өткен замандарда даланы «оғызшылдықтың кернегені туралы да нық сеніммен айтуға болады» [190, 20-21 бб.]. Бұл идеологема туралы алдыңғы тарауларда айтылды.

В.П. Юдиннің еңбегінде Ноғай ордасы Дешті Қыпшақтағы «ең көшпелі құрылым» ретінде сипатталып, олардың бұрынғы дала еркіндігінің алтын ғасырын аңсап, қалалық бағдарға қарсы бағыт ұстанғаны айтылады [190, 55 б.]. Ноғай ордасының құрамындағы ру-тайпалар (маңғыттар) кейін көшпелі дәстүрді ұстап қалған қазақтардың Кіші жүзінің құрамына енді (Қасым хан мен Хақназар хан тұсында). Ал Қазақстанның оңтүстік шығысында орналасқан, кейінірек қазақтың Ұлы жүзінің этнокомпонентін құраған ру-тайпалар арасындағы отырықшы және көшпенді бағдар ұстанған үрдістердің күресі бастапқыда Шағатай ұлысын, кейін Моғолстан мемлекетін ыдыратуға әкеліп соқты. Бұл туралы XIV ғ. ортасы мен XVI ғ. басындағы Оңтүстік-Шығыс Қазақстанның саяси және әлеуметтік-экономикалық тарихына арналған зерттеу жазған К.А. Пищупинаның еңбегінде біршама терең жазылған. Қазақтардың нағыз көшпелі халық екендігі осы өмір тәртібінен туындаған «қазақылық» феноменінен айқын аңғарылады.

Бұл феномен белгілі мәдениеттанушы Әуезхан Қодардың айтуынша еріксіз қалалық өмір мен исламның жаппай үстемдігіне қарсы реакция ретінде пайда болды [191]. Алтын Орда билеушісі Өзбек ханның мемлекет ішінде ислам дінін кей жерлерде зорлықпен енгізген деген пікір бар. Күмәнді жолмен билік басына келген Өзбек (В.П. Юдиннің пікірінше, сол кездегі тарихи айғақ пен «өзі бек» деген антропонимдік семантика оның Шыңғыс тұқымынан екендігіне күмән туғызады) Жошы ұрпақтарын қудалағанымен, дінді жақтаған Шейбан тұқымдарына ерекше қолдау көрсеткен сыңайлы. Өзбек хандары шейбан әулеті мен қазақ хандары тұқай-темір әулеті арасындағы үздіксіз созылған қырқыстың себептерінің бірі осы династиялық күреспен қатар, дінге қатысына да байланысты болуы мүмкін. XVI ғасырдың басында сеидтерге сүйеніп Мәуреннахрда дербес мемлекет құрған Мұхаммед Шейбани қазақтарға қарсы «ғазуат» соғысын жариялап, бірнеше жорықтар жасағаны тарихтан белгілі. Алайда парсы жерінен келген ислам дінінің білгірі Фазлаллах ибн Рузбихан өзбектердің ханы Мұхаммед Шайбанидің тапсырмасымен қазақтардың дінін тексергенде, олардың мұсылман екендіктерін бекітіп, пәтуа шығарған. М.Шейбанимен Мәуреннахрға кеткен өзбектердің исламды жақтаушылар екендігін тарихшы Құрбанғали Халид те қостайды, алайда мәселенің екінші бір жағы олардың біржақты фанатизмінде де болса керек. Мұны өзбек хандары өздерінің саяси мақсаттарына жақсы қолдана білген. Жалпы қазақ мәдениетінде төлтума ататектік діндерден мұсылмандық діни типке өту өте күрделі құбылыс болғаны рас және ол бірнеше ғасырларды қамтыды. Ш.Уәлиханов XIX ғасырдың өзінде қазақтардың дүниетанымын «қос дінге табынушылық» деп сипаттады.

Ислам діні отырықшылыққа бет бұрған туыстас түркі тілдес тайпалар арасында тез сіңісіп кетті. А.Н. Веселовскийдің пікірінше, қабылдап алу сол ортадағы өзіне ұқсастықтардың арқасында жүзеге асады немесе жеңілдетіледі. Бұл пікірлерді кеңестік атеистік дәуірдегі зерттеушілер іліп әкетті. Көшпенділік ортада өздерінің өмір сүру тәртібінде бейімделген дүниетанымдық жүйе – тәңірілік діні де ислам сияқты монотеистік жүйе болғанымен, бұған қарсылық көрсетеді деп түсіндірілді немесе М.М. Әуезовтің сөзімен айтқанда «көшпелі» әлем стихиясы пайғамбарларды керек етпейді [192, 59 б.] деген ой айтылды. Алайда мұндай жекелеген бірен-саран айғақтар дәстүрлі мәдениет пен әдебиеттен байқалатын жалпы исламдық сарынды жоққа шығара алмайды.

В.П. Юдиннің айтуы бойынша, шыңғысшылдықтың енуімен «тек материалдық «әлемдік» тәртіп қана емес, сонымен қатар, идеалды, рухани тәртіп те өзгерді... Шартты түрде идеялық-психологиялық «революция» деп атауға болатын Еуразияның көптеген халықтарының, ең алдымен көшпенділердің қоғамдық санасындағы идеологиялық және психологиялық төңкерістің мықты болғаны соншалық, жаңа дүниетанымның қалыптасуына дейін әкелді. Шыңғыс ханның, оның тегі мен ата-бабаларының шығу тегі туралы аңыздар адамзаттың пайда болуы туралы мұсылмандық аңыздарға, сонысымен әлемнің мұсылмандық картинасына енгізілді... Бұл жағдайда біз жаңа діннің құралыуы туралы сөз қозғауға негіз бар деп пайымдаймыз. Бұл дін моңғол-татар шапқыншылығы тудырған дүниетаным мен идеологияның құрамдастарының бірі болды. Дүниетанымдық және идеологиялық көзқарастардың бұл жаңа кешенін біз шыңғысшылдық деп атадық» [190, 14-17 бб.], деп атап көрсетеді бұл шығыстанушы-ғалым. Қазақ халқының этномәдениеті мен тарихи өзіндік санасындағы шыңғысшылдық әсерінің қазақтар арасында күні кешеге дейін сақталып келгенін теріске шығаруға да болмайды.

В.П. Юдин түркі-моңғол халықтарының тарихындағы шыңғысшылдықтың әсерін бірнеше айғақтармен бекітеді. Мысалы, ең бастысы «хан» титулының тек Шыңғыс тұқымдары – төрелерге ғана тиесілі болғандығы. Ал қара адамның хан болуы халықтың санасында заңсыз, тіпті моральға жат болып көрінетін. Сондықтан Әмір-Темір, Едіге сияқты құдіретті билеушілердің өзі өздері қойған номиналды хандардың атынан басқаруға мәжбүр болды, ал кейбір билеушілер, мысалы Алтын Орда хандары – Өзі-бек, Келдібек, Моғолстан хандары Тоғлық-Темір, Қызыр қожа, қоқандық хандар және т.б. өздерінің шығу тегі жөнінде төре тұқымымен байланыстырып аңыз ойлап шығаратын. Ортағасырлық Қазақстан тарихынан хабар беретін дерек – Мұхаммед Хайдар Дулати шығармасының өн-бойынан да осы шыңғысшылдықтың рухы айқын байқалады. Дулатидің кейбір ата-бабаларының төре тұқымдарының жоғары

билікке құқығын номиналды пайдалана отырып, өздерінің нақты билік жүргізгендігі белгілі.

Қазақ халқының мемлекеттілігінің құрылуы еуразиялық көшпенділіктің дағдарысқа ұшыраған кезеңімен тұспа-тұс келді. Бұл кезең құдіретті Алтын Орданың ыдырап, оның бұрынғы иелігінде жекелеген дербес ордалар мен хандықтардың түзіліп, тегі бір түркі халықтарының тарихи қалауларына сәйкес өз алдына отау құрып, этностық құрылымдарға біріге бастаған дәуірі болатын. «Тарих-и Рашиди» мен өзге жазба деректерге сүйене отырып, еліміздің тарихындағы ең маңызды кезең және Қазақстан тарихы мен отандық әлеуметтік-гуманитарлық ғылымдардағы ең өзекті мәселелердің бірі – төл мемлекеттілігіміздің қайнар көзі саналатын Қазақ хандығының құрылуының мәдени-тарихи алғышарттарын сипаттауға болады. Жәнібек пен Керей бастаған жұрттың қоныс аударуы және Керейдің хан сайлануы сияқты тарихи айғақтармен сипатталатын Қазақ хандығының пайда болу датасы қазақстандық медиевистикада осы уақытқа дейін әртүрлі пікірлер тудырып келеді.

Қазақхандығықұрылуыныңбірқатаробъективтіалғышарттары болды. Оның терең рухани-мәдени алғышарттарын қарастырмас бұрын, бұл мәселеге қатысты XV ғасырдың ортасына қарай Шығыс Дешті Қыпшақта (көшпелі Әбілқайыр мемлекетінде), Жетісуда (Моғолстан мемлекеті) және Мәуреннахрда (Темір әулетінің мемлекеті) қалыптасқан саяси-этностық жағдайға, ондағы династиялық (әулеттік) талас-тартыстар мен руаралық жанжалдарға терең тарихи талдау қажет.

Алғашқы қазақ хандарының Әбілқайыр ханнан бөлініп ауа көшуінің кейбір итермелеуші мотивтері жазба деректерде келтіріледі. Мысалы, Мұхамед Хайдар Дулати: «Ол кезде Дешті Қыпшақта Әбілқайыр хан билік жүргізетін. Ол Жошы тұқымдарынан шыққан сұлтандарға тыныштық көрсетпеді. Жәнібек хан мен Керей хан одан қашып Моғолстанға бет алды» [193, 217 б.]. Әбілғазы бахадүр де осыны қостайды. Махмұд бен Уәли былай деп жазады: «Тұқай-темірдің кейбір ұрпақтары, мысалы, Керей хан мен Жәнібек хан бағынудан бас тартты. Олар ата-бабаларынан қалған елден безіп, Моғолстанға жолға шықты» [194, 352 б.]. Бұл сөздерден қазақ хандарының тікелей Дешті Қыпшақ хандарының ұрпақтары ретінде көрініп, көшу себебі Шығыс Дешті Қыпшақтағы билік үшін болған әулеттік күрестен туындағаны көрініп тұр.

Бұл күрес Шейбан (Жошының бесінші баласы) мен Тұқай-Темір (Жошының он үшінші баласы) ұрпақтары арасындағы бақталастық ретінде Алтын Орда ханы Бердібек тұсында Батудың тармағы үзілген кезеңнен басталады. Шейбан және оның ұрпақтары Батудың тұсында, кейінірек Өзбек ханның кезінде барлық Жошы тұқымдары қудаланған тұста ерекше артық жағдайға ие болды.

Сондықтан да, Өтеміс-қажының айтуынша, өзбек-шейбанидтер осы артықшылықтарын есіне алып, мақтанатындығы белгілі [195, 92 б.]. XIV ғасырдың екінші жартысында Алтын Орданың дағдарысы кезінде бұл әулеттің бірнеше өкілдері Саин тағына таласты. Ал Тұқай-Темір ұрпақтары 1359 жылы Бердібек хан қайтыс болғаннан соң Жошы ұлысының шығыс қанатында Орда-Ежен әулетін ығыстырып, билікті қолдарына алды [159, 57-75 бб.]. Бұл дербес мемлекеттің (Ақ Орданың) соңғы билеушісі Барақ Саин (яғни Алтын Орданың) тағына да отырды. Демек алғашқы қазақ хандарының арғы тегі Шығыс Дешті Қыпшақтағы билікке бұдан бір ғасыр бұрын араласа бастаған, сондықтан олардың шейбанидтермен күресі заңды көрінеді. Барақ хан дүниеден өткеннен кейін осы территорияда өз мемлекетін құрған шейбан әулетінен шыққан Әбілқайырдың тұсында (1428 – 1468 жж.) Орыс хан ұрпақтарының 1457 жылға дейін ұстанған позициясы туралы мәлімет жоқ. Жалпы осы дәуірге байланысты жазба деректер өте аз. Прошейбанидтік бағыттағы Масғұд бен Кухистанидің «Тарих-и Абу-л Хайр-хани» еңбегінде Әбілқайыр ханға қарсы топтың ішінде бұлардың аты аталмайды.

Бұл кезеңге байланысты ақтаңдақтың орнын халық арасына тараған тарихи аңыз-әңгімелермен толықтыруға болады. Тарих ғылымында кеңінен қолданылмағанымен «даланың ауызша тарихнамасы» деген атпен белгіленетін бұл деректемелер тобына Ш. Уәлихановтың, В.П. Юдиннің, А. Сейдімбектің берген бағалары көпшілікке мәлім. Қазақтың «Ақжол бидің өлімі», «Қодан тайшының жоқтауы», «Ноғай мен қазақ айрылысуы» сияқты ортағасырлық тарихи айғақтарды дәлелдейтін аңыздар, сонымен қатар ноғайлы дәуірі мен онан кейінгі кезеңге қатысты тарихи тұлғалар (өз-Жәнібек, Асан қайғы, Алаша хан және т.б.) туралы әңгімелер тенденциялық сипатта жазылған жазба деректермен салыстырғанда шындыққа жақындығымен ерекшеленеді. Аңыз бойынша руаралық жанжал қара қыпшақ Қобыландының арғын Ақжол биді өлтіріп кетуінен басталады. Құн сұраған арғынның сұлтаны Жәнібектің талабын жоғары билеуші Әбілқайыр хан орындамайды. Мұның арты бірқатар тайпаның ноғайлы туысқандарымен айрылысып, ел-жұртынан ауа көшуімен аяқталады.

Демек, ата-бабадан қалған жұрттан безіп, бөтен елге, Шағатай нәсіліне көшудің бір себебі Әбілқайыр хандығында бұрынғы қалыптасқан далалық рулық демократиялық тәртіптің бұзылуымен де түсіндіріледі. Бұл жағдай жазба деректермен де дәлелденеді. Камал ад-Дин Бинаидің айтуынша «билік жүргізу мен сұлтандықтың жарғысы ескі тәртіпке сай келмей бұзылды» [196, 99 б.]. Жоғарыда келтірілген «Тарих-и Рашиди» және «Бахр ал-асрар фи минакиб алахиар» шығармаларынан да осы тәріздес хабарлар ұшырасады және олардан Әбілқайыр ханның жеке билікке ұмтылғаны аңғарылады.

Хан билігінің беріктігі хан саясатының анағұрлым ірі рулардың мүдделеріне сай келу-келмеуіне байланысты екендігі көптеген мысалдардан көрінеді. Егер мүдделері сай келмей немесе құқы төмендетілген жағдайда вассалды рубасылары өзінің жұртымен үдере көшіп кететін немесе ашық қарсыласатын. Ол уақыттарда «ауып көшу» бағынбаушылықты білдіретін және көп қолданылатын қарсылықтың формасы болып табылатын еді. «Қазақ» сөзінің се-мантикалық мағынасы жөнінде ғылымда алуан түрлі пікірлердің орын алғанына қарамастан «қазақша өмір кешу» бағынбауды, еркін өмір сүруді білдіреді деген болжам қабылданған. Ортағасырларда «қазақшылық» институтының кең таралғаны жазба деректерден мәлім. Мысалы, Тоқтамыстың қазақтары, Ибақ ханның ноғай қазақтары, шейбанидтік қазақтар және т.б. Яғни Жәнібек пен Керейдің көші арқылы ғана этникалық мәнге ие болған «қазақ» термині бұған дейін саяси-әлеуметтік мағынада қолданылған. Сонымен хандықтың құрылуы мен халықтың қалыптасуы тарихындағы көп нәрсені этнонимнің өзі айқындап тұр.

Енді хандықтың құрылуы мен бекуіне қалыпты ықпал еткен XV ғасырдың орта тұсындағы Шығыс Дешті Қыпшақ, Жетісу мен Мәуреннахрдағы саяси және мәдени жағдайларға тоқталайық. Әбілқайыр ханның қырық жыл бойы билік құрғанына қарамастан көшпелі өзбектер мемлекетінің ішкі саяси жағдайы берік болмады. Алайда Әбілқайыр хан 1457 жылға дейін өз ішіндегі оппозициялық топтың (Сейтек-хан, Айбақ хан, Бүреке хан, Мұса, Жаңбыршы, Аббас бектер, Мұстапа хан) әлсіз қарсылықтарын басып тастап, көрші елдердегі саяси тұрақсыздықты пайдаланып, сыртқы экспансия арқылы мемлекетінің территориясын едәуір кеңейтті. Ұлықбек әскерін Сығанақ ауданында Барақ хан тас-талқан етіп жеңгеннен кейін Мәуреннахр билеушілері ұзақ уақыт бойы қорғаныс позициясын ұстанып, қырға қарай ешқандай жорық әрекетін ойластырған жоқ. «Тарих-и Абу-л Хайр-ханида» шейбанидтердің Хорезм мен Сыр бойы қалаларын алуға толық құқы бар екендігі, сондай-ақ Сұлтан Құсайын мырза, Мұхамед Жөкі мырза және т.б. тимуридтік «қазақтарды» өзіне паналатып, олардың өзара қырқысында қазы рөлін атқарғаны баяндалады. Масғұт бен Кухистанидің сөздерінен Әбілқайыр хан Темір ұрпақтарының патроны, ал олар оның вассалдарына айналды деген идеологиялық мәндегі ұлыдержавалық ой-пікірді ұғуға болады [197, 149-151 бб.]. Ал, Жәнібек пен Керейді шағатайлықтардың паналатуына қарағанда Әбілқайыр хандығы мен Моғолстан арасында одақтық қатынас болмаған. 1457 жылы Көк кесене түбінде (Қызылорда облысы Жаңақорған ауданы Қожамберді ауылы) Әбілқайырдың Өз-Темір тайшы бастаған ойрат әскерінен оңбай жеңілуі мен «қазақтардың» жаппай қоныс аударуы салдарынан бұл мемлекет көп ұзамай ыдырай бастады.

Мәуреннахрда 1447 жылы Ұлықбек өлтірілгеннен кейінгі Темір ұрпақтары арасындағы билік үшін күресте Мираншахтан тарайтын Әбу Сейіт мырза 1451 жылы жеңіске жеткенімен саяси жағдай тұрақтамады. Ақсақ Темірден қалған империяны сақтап қалу үшін Әбу Сейіт екіжақты соғысуға мәжбүр болды. Шығысында Моғолстан ханы Есен-бұғаның тонаушылық жорықтарына қарсы өзіне келіп паналаған оның туған ағасы Жүніс-ханды пайдаланса, өзі батысында Хорасанға көз салған Қара Қойынлы әулетінің (Өзірбайжандағы батыс оғыздық әулет) билеушісі Шах-Жаханға қарсы соғысты.

Сол сияқты Жетісу мен Қашқарда орналасқан Моғолстанның да саяси жағдайы бірқалыпты болмады. Моғолстан біріктірген аудандар табиғи-географиялық жағдайы, экономикасы және тарихи даму барысындағы этногенетикалық және мәдени байланысы жағынан әркелкі [198] болғандықтан шағатайлық Есен-бұға ханға (1423-1462) билікті ұстап тұру оңайға түскен жоқ. Бұл ханның қазақтарды «ілтипатпен қабылдап, оларға мемлекеттің батыс бөлігінен Шу мен Қозыбасы өңірін беруінің» өзіндік себептері болды. Оған тайпа басылары және әмірлермен қатар, билікке таласқан туған ағасы Жүніс-хан Темір әулетіне сүйене отырып қарсы шықты. Сондай-ақ XV ғасырдың басынан басталған Жетісу мен Моғолстанның басқа да аудандарына ойраттардың шабуылы үдей түсті. XV ғасырдың 50-жылдары билеуші Исан тайшы біріктірген ойраттардың шабуылына Қашқарда өзара қырқыстармен айналысып жүрген Есен-бұға ешқандай қарсылық көрсете алмады.

Осындай қиын кезеңдерде көшіп келген қазақтарды ол батыста Жүніс-хан мен Темір ұрпақтарына қарсы пайдаланбақ болған, шынында 1462 жылы Есен-бұға қайтыс болғанға дейін батыс өлке тынышталды. Сонымен бірге қазақтарды әскери күш ретінде ойраттарға да қарсы пайдаланған. Жәнібек қазақты Қашқардағы Шағатай нәсіліне қаратқан соң «Алаш алаш болғанда, Алаша хан болғанда біз қалмаққа не көрсетпедік» [199, 31-33 бб.] деген халық аузындағы сөз де осыны дәлелдесе керек. Ұлы Абай бұл халық аузындағы сөзді «Біраз сөз қазақтың қайдан шыққандығы туралысында» осы кезеңмен байланыстырады.

Осылайша, Орталық Азиядағы саяси-этникалық процестер шиеленісіп тұрған шақта, 1458 жылы Қазақ хандығының негізі салынып, өзінің этностық ауқымының кеңдігіне орай дереу күш ала бастады. Жәнібек пен Керейге берілген «қазақ» атауы олардың қол астындағы халықтың этнониміне айналды және олар иемденген территория Қазақ елі деп атала бастады.

Алайда бұл тарихи айғақтың орын алуын тарихшылар әртүрлі этностық-саяси объективті себептермен түсіндіргенімен, оның мәдени астарларына көңіл бөле бермейді. Біздің пікірінше,

«бұл инцидент пісіп-жетіліп тұрған өмірлік бағдар мәселесінің шешілуіне түрткі ғана болды. Қазақ тарихында аса маңызды орын алатын бұл ауа көшу прецедентінің орын алуының негізгі себептерінің бірі Алтын орданың күйреуімен сипатталатын еуразиялық көшпенділіктің жалпы дағдарысы мен батыстық отырықшы өркениеттің экспансиясы барысындағы «көшпенділік-отырықшылық» баламаларын таңдаудан келіп шығады». Қазақ халқының осы қалауы ауыр кезеңде ауа көшіп, жеке отау құрғанын мәдениеттанушы М.М. Әуезов көшпенді-отырықшы баламаларымен байланыстырады [192, 53 б.].

Бұл қос өркениеттің қақтығысы шиеленіскен тұста таза көшпенділік өмірқамын ұстанған қазақтардың мұнан кейінгі дамуы «қилы заманмен» байланысты болды. Бұл кезеңнің жалпы тенденциялық ерекшеліктерін ноғайлы мен қазақ айрылысуына байланысты айтылатын халық әндері мен күйлері және XV – XVIII ғасырлар аралығындағы қазақ жырауларының (Дайырқожа, Қазтуған, Асан қайғы, Доспамбет, Шалкиіз, Жиёмбет, Марқасқа, Ақтамберді, Тәтіқара, Үмбетей, Бұқар жырау және т.б.) авторлық поэзиясы арқылы сипаттауға болады. Белгілі зерттеуші Ә. Қодар өз монографиясында ұлттық әдебиеттің кейбір теориялық мәселелерін қайта қарай отырып, бұл құбылысты «көшпенділік апокалипсисінің жақындауын алдын ала сезген түрік рухының соңғы серпілісі... софистика мен трагедияның нышандары бар дәлалық интеллектуализмнің қияға шырқауы, Ұлы дала сахнасы болған өзіндік көшпелі театр» деп сипаттайды [191, 118 б.].

Бастапқыда дала еркіндігі мен рулық демократияның туын жоғары ұстаушы апологеттері болған «батыр-жыраулар» поэзиясында ерте түрік және ноғайлы дәуірінен мұра болып қалған патриотизм мен бірбеткей өрлік өз орнын сақтап қалғанымен, өткенге деген ностальгиялық сағыныштың, туыс халықтардың тарихи тағдырларының жолайрығы тұсындағы шарасыздық көңіл-күйдің басым екендігі аңғарылады. Кейінірек, бұрынғы көзсіз ерлік пен батырлықтың, гедонизмнің (бұл дүниенің қызығымен шаттанудың) орнына күнделікті күйкі тірлік жырлана бастайды. Әсіресе, терме, толғау жанрлары түрінде моралистика мен дидактика араласа бастайды. Алайда бұл жырлардың астарында терең философиялық мән-мағына мен адамгершілік мазмұн бар.

Осылайша, қазақ мәдениетінің дәстүрлі кезеңі «алтын заманнан» «қилы заманды» бастан кешірді. «Ақырзаман» (қара қытайдың қаптауымен сипатталатын) туралы түсінік жер жанна-ты «Жерұйық» туралы утопиялық арман-аңсарды туғызды. Осы себептерден қазақтың сөздері, өлеңдері мен әндеріне билік, ерлік, еркіндікпен қатар арман, зар, шер, қайғы, ойларына уайым араласады [200, 201 б.]. Ұлттық мәдениеттегі осындай қарама-қайшылықты ерекшеліктерді, қазақы өмір сүру тәртібін, оның

салт-дәстүрлері мен әдет-ғұрыптарынан көрінетін дүниетанымдық және ментальдық ерекшеліктерді «қазақшылық» деген ұғымға сыйдыруға болады.

Халқымыздың ұлттық дәстүрі бойынша, кісіні сыйлау, құрметтеу, оның кісілігін үйрену әрбір жастың парызы болып табылады. Үлкен кісінің алдынан қия өтпеу, үлкен адамға орын беру, оны төрге шығарып құрметтеу, оған сәлем беру, көңіліне қарау – адамгершілік борыш ретінде қалыптасқан дәстүрлер. Ерлік пен елдік, отаншылдық пен сүйіспеншілік, ынтымақ пен бірлік, жан тазалығы мен адал достық – бәрі де ақын-жырауларымыздың жыраулық поэзиясынан орын алған, осының өзі – болашақ ұрпақтарымыздың бойына бүкіл кісілік асыл қасиеттерді жинақтауға зор көмек беретін бала тәрбиесінің бастау бұлағы.

Жыраулық поэзияның ірі өкілдері Асан қайғы мен Қазтуғанның, Доспамбет пен Шалкиіздің, Ақтамберді мен Бұқар жыраудың және т.б. елдік пен ерлікті, азаматтық пен адамгершілікті жырлаған өршіл елең-жырлары, туған жер, ата-қоныс, ел тағдыры, өмір өткелдері мен қоғам жайлы философиялық толғау-тұжырымдары, өткір ойшылдық пен шешендік өнер өнегелері адамзат атаулыға тән асқақ кісілік идеяны паш етеді. Осы үлгі-өнеге тұтар, ұрпағымыз мақтанышпен мәңгі естерінде ұстара ақын-жырау, даналарымыздың әрқайсысының өмір жолдары сол өзі өмір сүрген заман тарихымен тығыз сабақтастықта жатыр. Жалпы кісілік құндылық болып табылатын: салауаттылық, инабаттылық, ізеттілік, ар-ұятты болу, қайырымдылық, перзенттік парыз, ата-анаға, отанға қызмет ету, ұлтын, халқын отанын сүю, қорғау, әдептілік, имандылық, арнамыстылық, өнерпаздық, ата-текті қастерлеу, бүкіл адамзаттық адамгершілік қасиеттерді ардақтау, ерлік деген ұғымдарды тәлім-тәрбиеде кісілік өлшемдердің көрсеткіші деп санасақ, адам бойына қуат берер осынау ізгі қасиеттерге баулуда жыраулық поэзиядан аларымыз өте көп.

Тұтастай белгілі бір кезеңдердің қоғамдық-әлеуметтік, тарихи сипатын таныта алатын дидактикалық-философиялық сарындағы толғаулармен қатар сөз зергерлері адамгершілік, этика, мораль тақырыптарын да адам өмірінің түрлі жағдайларына қатысты келістіре жырлап, ел ішінде тәрбиелік міндет атқарып отырғаны байқалады.

Қазақ халқының этномәдениеті мен әлеуметтік жадындағы батырлық рух XVIII ғ. жоңғарлармен соғыста және XIX ғ. ұлт-азаттық күресте (Махамбет, Шернияз, Нысанбай және т.б.) қайта көтерілгенімен, Қазақ хандығының Ресей құрамына өтуі нәтижесінде «зар заман» құбылысы басталады.

Еркіндік пен бодандықтың, дәстүр мен еуропалық метрополиядан енген жаңа тәртіптердің шегіне жете шиеленісуі Шортанбай Қанайұлы, Дулат Бабатайұлы және Мұрат Мөңкеұлы сияқты «зар

заман» ағымы ақындарының шығармалары арқылы пайымдалады. Олар XIX ғасырдағы қазақ өміріне тән барлық құбылыстарды сынға алады. Отаршылықты әшкерелеп, әлеуметтік үйлесімділік уақыты ретінде өткен дәуірді идеалдандыра отырып, бүгінгі заманның келешегінен де үмітін үзіп, түңіледі. Қазақтар атабабадан қалған рухани құндылықтарын ұмытып, елдің ішін әділетсіздік, арамдық, өтірік, өсек-аяң, ақымақтық басып кетті, тіпті мал да айдауға көнбей қойды. Көңіл қуантатын ешнәрсе таппаған зар заман ақындарының кеудесін кернеген кернеген мұң мен зар әбден күнәға батқан замандастарының құлағына жете қоймайды.

Қазақтың дәстүрлі этномәдениетіндегі индивидуалдық және қауымдық факторлардың арақатынасын қарастырғанда, оларды органикалық тұтастық немесе адамдық ынтымақтасудың көшпелілік тәртібі деп анықтауға болады. Хандық дәуірде бұл тәртіп қазақ қоғамының болмыс бітіміне сәйкес болғанымен, кейінгі трансформацияларда өзінің үйлесімдіруші функцияларынан айырылып қалды. Өйткені, XVIII ғасырдан бастап қазақтың әлеуметтік мәдениеті ішкі қисындылықтан гөрі сыртқы әсерлер ықпалымен түбегейлі өзгерістерге ұшырады. Бұл әсерлер (Ресей отаршылдылығы, Қытай мен Орта Азия мемлекеттерінің экспансиясы, жоңғаршапқыншылығы) қазақтың әлеуметтік мәдениетін шайқалтып жіберді.

Атамекеннің тарылуы қазақтың кісілік негіздерін шайқалтатын, жаугершілік пен отаршылық әсерінен өрістеген теріс қылықтардың көбеюіне әкелді. Біз бұл жерде бодандық психологиядан тарайтын жасқаншақтық, үрей, жағымпаздық, ұлт мүддесін сату сияқты құбылыстарды айтып отырмыз. Қауымшыл кісінің (ынтымақтастық құндылығы мағынасында) орнын «пысық» пен «масыл» басты.

Бодандық адамның типтік ерекшеліктерін XIX ғасырда өмір сүрген қазақ ақындары көркем суреттеген. Мысалы, Дулат Бабатайұлы бодан пысықтарды былай деп сынайды:

Майырдың алса бұйрығын,
Борбайға қысып құйрығын,
Ел пысығы жортады-ай.
Өзі елді қорқытып,
Онан өзі қорқады-ай,
Алдында түсіп топандай.
Жарлылардың торпағы,
Бір торпаққа он болып
Пысықтардың ортағы,
Қара шығын алымы –
Бай-кедейге бірдей боп
Шаңыраққа салығы,
Ел ұйытқысы шайқалып,
Төгіліп судай аққандай.

Дәстүрлі әдептен айырылу тек отаршыл әкімшілікпен байланысты «жаңа қазақтарды» ғана емес, оған қоса бұрынғы дәстүрлі тұлғалардың болмысын құлазытып жіберді. Дулат ақыннан тағы бір үзінді келтірейік:

Мынау азған заманда
Қарасы – антқор, ханы – арам;
Батыры көксер бас аман;
Қырсыға туды қыз балаң;
Нары – жалқау, кер табан;
Құсы – күйшіл, ат – шабан;
Жырғалаң жоқ, жобалаң,
Ебі кеткен ел болды.

Отарлық қысым жағдайындағы қазақ мәдениетінде тұлғалық пен қауымдық ынтымақтастықты, ел мен ер абыройы және намысын қорғауға бағытталған үдерістер де болды. Тарихшылар атап көрсеткендей, отарлық езгіге қарсы күрес қазақ мәдениеті өрісінде бірнеше дараланған кісілік типтердің қалыптасуына себеп болды. А. Сейдімбек отаршылдарға қарсы 300-ге жуық көтерілістер мен қақтығыстардың болғанын атап өтеді. Құлдықты көтермейтін тәкаппар ерлер мен осы тұйыққа тірелген жағдайдан шығу үшін жол іздеген ел даналарын жаңа мәдени қаһармандар деп қарастыруға болады. Сондай тұлғалардың бірі – Мұрат Мөңкеұлы еді. Ө. Қодар атап өткендей, Дулат пен Шортанбай сияқты Мұрат сатқын қандастарын әшкерелеп, азаттық туын жеке-дара көтеру арқылы желбіретті. Отарлық езгімен бірге келген орыстандыру саясатының халықтың адамгершілік қасиеттерін жұрдай еткендігіне налыған ақын «қоңсыдан туып би болған», «қара кісі хан болған», «асылзада баласының құл болып», «асылсыз баласының ақшасына сүйеніп пұл болғанын» батыл сынады. Оның пікірінше, халықты текті тұқымнан шыққандар ғана басқаруы тиіс, «құлдан туған төрені, ақсүйектер ұлы деп», оған ел тізгінін ұстау «адыра қалғыр заманының белгісіне» жатады. «Діні басқалардың ел билеуін» бар пәленің бастауы деп есептеген Мұрат ақын, бекерден-бекер жылай бермей, «кейінгі туған бала үшін», кейінгі ұрпақтың «сауабы үшін», «күндердің күні болғанда, обалы маған» болмас үшін «дулығалы қара нарларды» атқа қонуға шақырады. Осындай ерлердің арасында Кенесары хан ерекше орын алады. Абылайдың немересі Кене хан ұлт азаттығы үшін күрестің рәміздік тұлғасына айналды. Нысанбай жырау ол туралы мынадай жолдарын қалдырған:

Қоғамы күшті ер еді,
Киімді бала тудырған.

Ықпалы жүрген ер еді,
Алтынды қылыш бұдырған,
Абылайлатып ат қойып,
Дұспанды көрсе құдырған –
Көп сарғайтып келместей,
Кене хан, саған не болды?!...
Кенесары кеткен соң,
Иесіз қалды тағымыз.
Бұлбұлдай сайрап жүр едік,
Байланды тіл мен жағымыз.
Азғанымыз емес пе,
Қойшыдан сынды сағымыз.
Артында қалған жетім ел,
Келіспей кетті сәніміз.
Ақырында, әлеумет,
Осындай болды халіміз.

Нысанбай жыраудың жолдарында қазақтың этномәдениетіне тән, кейін жиі және орынсыз қолданудан инфляцияға ұшыраған «қоғам» ұғымының жасампаз мағынасына назар аудару қажет. Оған қоса тұлғасыздандырылған қоғам жетім елге айналып кетеді деген де ой айтылады. Бұл қалыпқа түспеу үшін қинала жүріп, күйзелісті басыңнан өткізіп, одан арылып, бодан адам санасынан шығу қажет делінеді.

Өзгерістер жағдайында қазақтың әдеп мәдениетін трансформациялауға шақырған тұлғалар ағартушылар болды. Ыбырай Алтынсариннің мына жолдарында бұл ой анық айтылып тұр:

Желкілдеп шыққан көк шөптей
Жас өспірім достарым,
Қатарың кетті-ау алысқа-ай,
Ұмтылыңыз қалыспай.
Біз надан боп өсірдік
Иектегі сақалды.
«Өнер – жігіт көркі» деп
Ескермедік мақалды...
Біз болмасақ, сіз барсыз,
Үміт еткен, достарым
Сіздерге бердім батамды.

Қазақстандағы Ресей империясының отаршылдық саясаты халықты рухани жағынан күйзеліске ұшыратты, оның діні мен діліне, әдебіне, әдет-ғұрпына, салт-дәстүріне нұқсан келтірді. Халықтың тәуелсіздіктен айырылып, бодан болуынан ұлттық мінезде ұнамсыз қылықтар көбейе түсіп, жасқаншақтық, «құлдық

психология» пайда бола бастады. Қазақ елі осындай тұйыққа тіреліп, одан қалай шығуды білмей, болашағын ойлап, қабырғасы қайысқан кезде халқымыздың Шоқан, Ыбырай, Абай сынды асыл перзенттері сол заманғы мәдениеттің күрделі мәселелерін ағартушылық жолмен шешуге ұмтылды.

Хақім Абай 34-ші қара сөзінде «Адам баласына адам баласының бәрі — дос», – дейді. Абай қазақ этикасының түбегейлі ұстанымы — «Адам бол» талап-мұратын жоғары деңгейге қойды. Абайдың тағдыры метрополиия айқындап берген жолдан басқаша болып шықты. Ол бодандық адамдық тип шеңберінен шығуға талпыныс жатады. Абай орыс білімі мен ислам дінінің қазақ қабылдаған құндылықтарын тоғыстыруға ұмтылды және осы негізде заман талаптарына сай қазақ адамын қалыптастыруға шақырды. Абай тұлғасыздандырылған еуропалық білім жүйесінің қазақ қоғамына сәйкес келмейтіндігін анық түсінді және «Адам болуды» негізгі бағдар ретінде қабылдады. Бұрынғы ислам арқылы келген шығыстық «кемел адам» ілімін Абай дәстүрлі көшпелілік кісілік қасиеттермен және еуропалық (ресейлік) біліммен органикалық түрде қосуға ұмтылды. Сол себепті ол Ақыл, Жүрек және Еріктің бірлігіне шақырды. Абай Алланы жеке-дара жүрекпен қабылдайтын софылық бағытқа да, белсенділікті жақтайтын дәстүрлі ханафилік бағдарға да бірдей жақын келді. Қазақ адамына мұсылмандық отарлық жағдайда өзіндік менді сақтайтын күш ретінде ұсынылады:

Махаббатпен жаратқан адамзатты,
Сен де сүй, ол алланы жаннан тәтті.
Адамзаттың бәрін сүй бауырым деп,
Және қақ жолы осы деп әділетті.
Руза, намаз, зекет, хаж – талассыз іс,
Жақсы болсаң, жақсы тұт бәрін тегіс [201, 87 б.].

Абай бойынша, Алланы сүю адамды сүюге жеткізеді. Адамды Алла табиғатқа жақын етіп жаратқан.

Қазақ ағартушылығы одан кейінгі әлеуметтік идеялық жаңа бағыттардың пайда болуына түрткі болды. XX ғасырдың басында қазақтың дәстүрлі этномәдениетін өзгерту қажеттігін мойындаған мынадай бағыттар қалыптасқан:

1. Түркиядағы «Танзимат» және Ресейдегі милләтшілдік пен жәдидшілдік идеялары ықпалымен дамыған діни-реформистік ағым (М.-Ж. Көпеев, Ғ. Қараш, Ғ. Мұсағали, А. Әділбайұлы, Ө. Кердері т.т.) Жәдидшілдік атауын қазақ тіліне «жаңару, елдікті сақтау үшін жаңа бағытты ұстау» деп аударуға болады. Осы бағыттың бір өкілі, ақын Ғұмар Қараш былай деген :

Надан шейх діннің соры, күннің соры,
Бір қашпа, надан шейхтан мың кері қаш.
Құран – шам, ақыл – басшы, ғылым – құрал,
Құралсыз шекпе сапар, жолың болмас!
Айырылма жатсаң-тұрсаң Құранды ұста,
Жол бастар қараңғыда ол бір компас.

Бұл бағыт қазақ топырағында жаңа мағынадағы «мұсылманшыл қазақ мәдениетін» қалыптастыруға ұмтылды.

2. «Түрікшілдік бағыт» (М. Шоқай, М.Жұмабаев, Т.Рысқұлов, М. Ходжаев т.т.)

Бұл бағыттың өкілдері түркілік өркениет тұтастығы контекстінде қазақ мәдениетін қалыптастыруға шақырды. Бұл типтің басты ерекшеліктеріне тарихи сананы түркілік тұтастық идеясы негізінде жаңғырту, тәңіршілдік, Батыс пен Шығыстан даралану, қазақ халқы түріктің қара шаңырағының иегері деп мойындау т.т. жатады. Осы бағыттың басты ерекшеліктері М. Жұмабаевтың «Пайғамбар» өлеңінде көрнекті суреттелген.

Ерте күнде отты күннен Гун туған,
Отты Гуннен от боп ойнап мен туғам,
Жүзімді де, қысық қара көзімді
Туа сала жалынменен мен жуғам.
Қайғыланба, соқыр сорлы, шекпе зар,
Мен – Күн ұлы, көзімде күн нұры бар.
Мен келемін, мен келемін, мен келемін –
Күннен туған, Гуннен туған пайғамбар.
Соқыр сорлы, көрмей ме әлде көзің көр?
Күншығыстан таң келеді, енді көр.
Жердің жүзін қараңғылық қаптаған,
Жер жүзіне нұр беремін, Күн берем!

3. XX ғасырдың басында қазақ қоғамында қалыптасқан келесі бағытқа реформашыл либерал-демократтық сипаттағы тұлғалар жапады және олар Алаш ұлттық қозғалысын дүниеге әкелді (А. Байтұрсынов, Ө. Бөкейханов, М. Дулатов, Ж. Аймауытов т.т.). Ө. Қодар Алаш қозғалысының руханият саласында үш тенденциясы болды дейді: а) ағартушылық (А. Бөкейханов, А. Байтұрсынов, М. Дулатов); ә) көшпелі әлеммен ностальгиялық қоштасу (Ж. Аймауытов, М. Әуезов); б) жаңа ұлттық мифтік шығармашылық (М. Жұмабаев). Қазақ халқының этномәдениетіне Алаш қозғалысының өкілдері ұлттық мүдде тұрғысынан қарады. Алдымен олар большевизм ұсынған таптық принципті бекерге шығарды және «қазақта тап жоқ» деді. Алаш қозғалысы ұсынған қазақ әлеуметтік мәдениетін реформалау жобалары тоталитарлық мәдениетте жүзеге аспай қалғаны белгілі.

Еуразиялық алып кеңістікте кейіннен Ресей империясының орнына Кеңестер Одағы келді. Бұл да болса, еуразиялық мәдени-өркениеттік бітімнің бір түрін білдіретін сияқты. Ресейлік алғашқы еуразияшыл ғалымдардың бірі Н. Трубецкой орыс мінезіндегі «тұрандық элемент» туралы терең зерттеу жариялаған да еді. Бірақ бұл кезеңде осы территориядағы түркі тілдес халықтар отаршылдық пен тоталитаризмнің бұғауын бастан кешіріп, ұлттық дәстүрлі мәдениетінен айрылудың аз-ақ алдында қалды. Қазақ халқының кейінгі тарихи санасының дамуы индустриалдық және постиндустриалдық қоғамдарға енумен сипатталатын модерндеу және жаһандану құбылыстарының салдарынан елеулі өзгерістерге ұшырады.

Сонымен, қорыта айтқанда, тәуелсіздікпен сипатталатын ұлттық идеяның астарлары ұлттық болмыстың кескінін бейнелейтін ұлттық тарихи өзіндік сананың қойнауында жасырынған және дәстүрлі қазақ қоғамындағы осындай ұлтты ұйыстырушы идеялардың ізін халқымыздың философиялық және әлеуметтік-саяси ойының тарихынан табуға болады. Сонау ертетүркі және түркі дәуірлерінен бергі қазақ мемлекеттілігі кезеңдерін қамтыған ел мен жердің бірлігін білдіретін «Атамекен», «Өтікен», «Ергенеқон», «Жиделі-Байсын», «Қайырымды қала», «Еділ мен Жайық», «Жерұйық» идеялары мен «еділшілдік», «тұраншылдық», «түркішілдік», «оғызшылдық», «шыңғышылдық», «ноғайшылдық», «түркістаншылдық», «Алаш», «Қазақ» идеологияларынан қазақ даласындағы тарихи сананың эволюциясын байқауға болады. Ал кейінгі отаршылдық пен тоталитаризм дәуірінде алдыңғы қатарға азаттық, еркіндік, тәуелсіздік мәселелерінің тікелей өзі шығады.

Әлемдегі адамның орны, әлеуметтік тұрғыда әділ қоғам орнату, социумдағы адамның рөлі, оның рухани құндылықтары мен адамгершілік бағдарлары туралы әл-Фарабиден бастап Шәкәрімге дейінгі Ұлы даланың ойшылдары қалдырған мұралар осы идеяның рухани-адамгершілік негіздерін білдіреді. Жалпы қазақ философиясының этикалық және өмірмәндік сипатта болатынын ерекше атап өткен жөн. Сондықтан алаштық ардагерлердің көтерген «Оян, қазақ!» ұранының астарынан Абайдың «Адам болын!» аңғару қиын емес. XX ғасырдың басында ұлттық сананың оянуымен саяси тәуелсіздік пен рухани дербестікті көксейтін ұлттық идея келесі ғасырлардың тоғысында жаңаша сипатта жарқын көрініс берді.

Кеңестік дәуірдегі диссиденттік пен жастар қозғалыстарын айтпағанның өзінде, жетпіс жылғы тоталитаризмнің дағдарысы мен тоқырауы тұсында, горбачевтік қайта құру заманында ұлттың тарихи өзіндік санасы қайта оянып, тәуелсіздік қарсаңында еркіндікті көксеген идеялар бірінен соң бірі бой көрсете бастады. Кеңестік тоталитаризмнің қабырғасын сөккен «Желтоқсан-86» көтерілісінен кейін іле-шала бейресми қоғамдық ұйымдар жаңбырдан кейінгі

саңырауқұлақтай қаптады. Ұзақ жылғы бодандықтың тымырсық ауасынан кейінгі тәуелсіздіктің самал лебін сезінгендей «Желтоқсан», «Азат», «Азамат», «Алаш», «Аманат», «Қазақ тілі», «Невада-Семей», «Жерұйық» ұйымдары мен партияларының елдегі демократияны дамытуға, тәуелсіздіктің түбегейлі алынуына қосқан үлесі зор болды және де бұлардың атауларының өзі қазақ халқының тарихи өзіндік санасының әр алуан қырларын айшықтап тұрды.

Ғылыми әлемде мәдениеттің оқшау типі ретіндегі еуразиялық өркениет феномені әлі толық айқындала қоймаған, ол дербес өркениеттер ретінде Данилевскийдің, А. Тойнбидің, К. Ясперстің, О. Шпенглердің және т.б. тұжырымдамаларындағы тізімнің санатында жоқ. Оны терең талдап, теориялық тұрғыда дәлелдеу гуманитарлық ғылым өкілдерінің келешектегі ісі болар деген үміттеміз. Еуразиялық көшпенді өркениет тарихына, осы кеңістіктегі бұл мәдени типтің мирасқоры ретіндегі қазақ халқының тарихи этномәдениетін қайта қалпына келтіруге қатысты жасалған бұл зерттеу қазіргі заманғы қазақ халқының тарихи санасын, тарих философиясын терең түсінуге септігін тигізеді. Ғаламдық ауқымда да, еліміздің ішінде де соңғы онжылдықтарда болып өткен орасан зор өзгерістер тарихи сананы онан сайын өзектілендіре түседі.

4 ҚАЗІРГІ ЗАМАНДАҒЫ ТАРИХ ҒЫЛЫМЫ ЖӘНЕ ТӘУЕЛСІЗ ҚАЗАҚСТАНДАҒЫ ТАРИХИ САНА

4.1 Қазақстанда тарихнамалық ғылымдардың қалыптасуы мен даму ерекшеліктері

Қазақ халқының төл тарихын XV ғасырдың орта тұсында өз алдына дербес хандық құрып, мемлекеттілігін қалыптастырған кезден бастасақ, оның тарихнамасы қалай түзілді деген заңды сұрақ туындайды. Әрине, қазақ хандарының, ірі сұлтандарының әрқайсысының үйінде олардың арғы-бергі тарихын баяндайтын шежірелердің болғаны, қазақ тарихнамасының шежірелік сипаты туралы жоғарыдағы тараушаларда айтылды. Алайда қалыптасқан дәстүр бойынша, әдетте қазіргі келбетіндегі классикалық ғылымның дамуы Еуропада Жаңа заманда ғана басталады.

Қазақ халқы тарихының ғылыми-тарихи тұрғыда зерттелуі, егер біз шежіре мен тарихи ауызекі дәстүрді есепке алмасақ, XVIII-XIX ғасырлардан бастау алады. Батыс Еуропаның Шығыс елдерін жаппай отарлауынан кейін бұл бодан елдердің өткені мен салт-дәстүрін зерттеу мақсатында метрополия ғылымның шығыстану немесе ориенталистика деген салаларын қалыптастырды.

Ориенталистика саласының саяси астарлы мақсаты болғанымен, оның ғылымға қосқан үлесі де болды. Бүкіл Шығыстың жан-жақты ерекшеліктерін зерттеумен айналысқан ориенталистиканың қазақстандық шығыстану құрамдас бір бөлігі болды. Шығыстың елдері, оның ішінде ислам елдері ғылыми және технологиялық даму жағынан Батыстан анағұрлым артта қалғандықтан, өзінің тарихи өткені мен рухани-мәдени мұрасынан да көз жаза бастаған еді. Осы тұрғыдан алғанда шығыстанудың осы мұраны қағазға түсіріп сақтап қалудағы маңызын жоққа шығаруға болмайды. Алысқа бармай-ақ, мысалы үшін, бүгінгі күні исламның қасиетті кітабы – Құран кәрім туралы зерттеулердің ең көп шоғырланған орталығы Колорадода (АҚШ) болса, ал хадистер туралы ғылыми мәліметтердің басым көпшілігі француз тілінде жинақталып, зерттеулердің негізгі орталығы Парижде шоғырланды. Бұл исламдық адамгершілік, мәдени құндылықтардың мұсылман емес қауымдардың арасына таралуына ықпал етті. Ориенталистердің кейбіреулерінің зерттеушілік әрекет барысында біртіндеп ислам ғұламаларына айналып кеткенін де еске алуға болады.

Қазақтың және Орталық Азияны мекен еткен өзге де түркі тілдес халықтардың тарихын қалпына келтіруде еурославяндық шығыстанушы тарихшылар мен тіл мамандарының едәуір еңбек сіңіргенін айта кету керек. Олардың арасында Н.А. Аристовтың [123], В.В. Бартольдтың [202], К. Босворттың [203], В.В. Вельяминов-Зерновтың [122], А.И. Веселовскийдің [204], Е. Каль-

дің [205], А.И. Левшиннің [121], Лэн Пуль Стенлидің [206], Г.Н. Потаниннің [207], В.В. Радловтың [208], В.Г. Тизенгаузеннің [209], А.П. Чулошниковтың [210] және т.б. есімдерін ерекше атап өтуге болады.

Бұл ғалымдардың бастап кеткен зерттеушілік жұмыстары Кеңес дәуірінде онан ары жалғастырылды. Қазақ хандығының құрылуы мен даму тарихына қатысты қалам тартқан шығыстанушы танымал тарихшылар қатарына мыналар жатқызылады: М.Х. Әбусейітова, К.М. Байпақов, В.В. Востров, М. Вяткин, Ю.А. Зуев, Н. Ибрагимов, С.Г. Кляшторный, Н.Н. Мингулов, М.С. Мұқанов, К.А. Пищулина, Т.И. Сұлтанов, В.П. Юдин және т.б. Осы ғалымдар өз зерттеулерінде шығыстық жазба ескерткіштердің үзінділерін мейлінше көбірек пайдаланып, оларды ғылыми айналымға енгізе отырып, отандық деректану ғылымының қалыптасуына елеулі үлестерін қосты. Тарих философиясымен және тарихи зерттеулердің методологиясымен, деректанумен айналысты.

XV – XVI ғасырлардың тек қазақ даласының ғана емес, бүкіл Еуразия кеңістігінің тарихы үшін маңызы бар екені даусыз. Бұл дәуір – моңғолдардың түріктеніп біткен кезеңі; Батыс және Шығыс Дешті Қыпшақты құрамына енгізген орасан зор империя Алтын Орданың ыдырап құлаған кезі; қазіргі түркі тілдес халықтардың – қазақтардың, өзбектердің, татарлардың, башқұрттардың, ноғайлардың, қарақалпақтардың және т.б. қалыптасу уақыты. Бұл уақытта Бату әулетінің ұрпақтары жойылып, саяси-тарихи аренаға қазақ, аштархан, қазан, қырым хандары әулетінің тегін құрайтын Тұқай-Темір ұрпақтары мен Сібір мен Орта Азияға билігін жүргізген Шайбан ұрпақтары шығады. Бұл дәуірде қазақ және өзге ұлттық мемлекеттік бірлестіктер өз алдына дербес құрылды. Сондықтан да ортағасырлық Қазақстанның тарихын қалпына келтіру үшін екі тарихнаманы да, яғни көршілес отырықшы елдердің жазба деректерін де, өзінің өткені туралы тарих субъектілерінің өзінің жадын – даланың ауызша тарихнамасын да қосып біріктіре пайдаланған абзал.

Кез-келген дәуірдің қоғамдық санасының ажырамас бөлігі ретіндегі тарихи ойдың қоғамдық-саяси көзқарастар мен ғылыми білімдер жүйесін қалыптастырудағы рөлі мен орны барша жұртқа белгілі. Тарихи ой сол әрбір дәуірдегі тарихи оқиғаларды қалпына келтіріп қана қоймай, оның барысына, қоғамдық пікір мен дүниетанымға да өзінің ықпалын тигізеді анық.

XVIII ғасырдың отызыншы жылдарынан бастап, XIX ғасырдың орта шеніне дейінгі аралықта бытыраңқылыққа душар болған қазақ жүздері патшалық Ресей империясының толық боданына айналды. XV ғасырдың бел ортасында өз мемлекеттілігін құрған Қазақ хандығы дербестігін жоғалтып, отаршылдықтың қамытын мойнына артты. Егер ерте замандағы Қазақстанның

территориясындағы саяси тарих ежелгі грек, иран, қытай дерек-көздерімен дәйектеліп, ортағасырлардағы түркі-моңғол дәуірі мен Қазақ хандығы кезеңіндегі тарихи оқиғалар араб, парсы, қытай деректерімен қатар, түріктердің төл жазба деректерімен айшықталса, ал отаршылдық замандағы саяси-этникалық, әлеуметтік-саяси тарихы қазақтың ауызша тарихи білімімен қатар, орыстың тарихнамалық ғылымы арқылы да сарапталынады. Алайда қазіргі заманғы мәселелерді шешуге ықпал ететіндей өткенді пайымдауда, одан тарихи тәжірибені алып пайдалана білуде тарихпен қатар тарих ғылымының да маңызы зор екендігін ескерсек, онда осы отаршылдық дәуірде жасалған ғылыми тарихи зерттеулерге көзқарастардың қайта бағалануы тұрғысынан сыни бағытта қайта қарау өзінің қажеттілігімен көзге түседі. Біз бұл жұмысымызда патшалық Ресей мен кеңестік дәуірлердегі қазақтың тарихнамасының кейбір маңызды мәселелерін қарастыруға тырысамыз.

Қазан төңкерісіне дейінгі тарихи мәселелерді зерттеумен айналысып келген зерттеушілердің көпшілігі сол заманғы саяси жүйенің идеологиялық жамылғысын айтпағанда, аталмыш дәуір авторларының қалдырған тарихи-этнографиялық материалдарын ақпараттылық пен репрезентативтіліктің әртүрлі деңгейінде бір-бірімен байланыссыз, тұйықкүйінде қарастырады. Тарихи деректер мен жекелеген еңбектерді сол дәуірдегі жалпы ғылыми танымның, философиялық және қоғамдық-саяси, жаратылыстанымдық-ғылыми және тарихи ойдың даму ерекшеліктерінен тыс, осылайша фактографиялық тұрғыда жарыққа шығару көп жағдайда құрғақ эмпиризммен шектеліп, тарих ғылымының әдістемелік және танымдық қырларын жемісті түрде негіздеуді қиындатады.

Қазақстанның орысша тарихнамасы жаңазамандық дүниетанымдық және ғылыми төңкерістің нәтижесінде пайда болған ойлау логикасы мен еуроцентристік дүниетанымдық жүйені басшылыққа алып, зерттеулерінде мұны әдіснамалық арқау ретінде пайдалана отырып, оны өз танымдық мәдениетіне енгізгенін айта кету керек. Орыс зерттеушісі М.А. Баргтың атап өткеніндей, өткен тарихи дәуірлердің тарихнамасын түсіну «бір мәдени-тарихи дәуірден екіншісіне өту барысында жүзеге асатын және тарихнамадағы «төңкерістердің» алдын алатын әлеуметтік-тарихи және дүниетанымдық құбылыстарды қаншалықты танығанымызға қарай ұлғая түседі» [211, 18 б.]. Ресейде Батыспен тығыз байланыстар бекіп, капиталистік қатынастар орныға бастаған бұл дәуірде орыстың зиялы қауымы батысеуропалық ойлау формасы және рухани мәдениетімен қатар, бұратана халықтарға қатысты империялық-шовинистік пиғылдармен де қаруланғаны жасырын емес. Дегенмен, қазақ тарихына байланысты орыс тарихнамасының сіңірген еңбегін де теріске шығаруға болмайды.

Еуропалық ғылыми білімнің шығыстану тармағы ретіндегі орыс тарихнамасы аталмыш кезеңде негізгі екі бағытпен сипатталады: практикалық және академиялық. Бұл екі бағыттың өкілдері үшін де белгілі бір методологиялық ұстанымдар ортақ болғанымен, олардың ғылыми әрекеттерінің нақты мазмұнына келгенде кейбір ерекшелік белгілер табылады.

Қазақстан тарихнамасының академиялық тармағының өкілдері, әдетте, жаратылыстанымдық және гуманитарлық білімдердің белгілі бір деңгейін игеріп, жалпыеуропалық ауқымда кеңінен танымал болған зерттеушілер еді. Олардың қатарына В.Н. Татищев, Г.Ф. Миллер, П.С. Паллас, И.П. Фальк, И.Г. Георги, Х. Барнадес, Г.И. Спасский, А.И. Левшин, Я.П. Гвардовский, Г.С. Карелин, И. Сиверс, К. Мейер және т.б. жатқызуға болады. Олардың көпшілігінің ғылыми-зерттеу қызметтері Ресейдің орталық ғылыми мекемелерінде немесе Ғылымдар академиясы, Азиаттық мұражай, Петербор, Мәскеу, Қазан, Харьков университеттері, кейінірек, Орыс географиялық қоғамы (1845 жылы ашылды) сияқты ғылыми орталықтармен тығыз байланыста өрбіді.

Қазан төңкерісіне дейінгі тарихнаманың келесі – практикалық бағытын негізінен ресми лауазымды адамдар – әскерилер мен шекаралық әкімшіліктің шенеуніктері құрады. Патшалық өкімет оларға әкімшілік-шаруашылық қызметтеріне қоса, жергілікті жерден тарихи-этнографиялық ақпараттарды жинауды жүктеді. Өз еңбектерімен қазақ тарихнамасында іздерін қалдырған бұл тарихшылардың қатарында П.И. Рычков, И.Г. Андреев, С.Б. Броневский, Г.Ф. Генс анағұрлым танымал.

Жергілікті тарихи өлкетанудың ғылыми-танымдық мақсаттар мен міндеттерге жауап бергенімен, отаршылдық саясаттың прагматикалық мүдделерін орындап, күшті саяси конъюнктураның да ізін қалдырып отырды. Қазақстанды тереңірек зерттеу үшін осы аймақтың материалдық және адами ресурстарын анықтау, басып алынған территорияның өндіргіш күштерін зерттеу сияқты прагматикалық мақсаттарға сәйкес академиялық экспедициялар жіберіліп отырды. Сол кездері бұл академиялық экспедицияның материалдары сияқты, жергілікті тарихнамалық шығармалар да түземдіктердің өмірінің барлық алуан қырын қамтығандықтан кешенді сипатқа ие болды.

Шеткері аймақтарды ғылыми зерттеудің тақырып ауқымы кеңейген сайын ғылыми әдебиетте саяхаттың беллетристикалық жанры да терең тарала бастады. Бұл жанрдың кең танымалдығы сол дәуірдің сәнімен ғана түсіндірілмейді, бұл – жаңадан басып алынған территорияларды кешенді игерумен сипатталатын отаршылдық пен буржуазиялық кәсіпкерліктің мүдделеріне жауап беретін әлеуметтік-экономикалық мұқтаждықтан да туындаған еді. XVIII ғасырдың екінші жартысындағы бірқатар батысеуропалық

саяхатшылардың аудармаларымен қатар, қазақ халқы туралы жазған П.С. Палластың (Путешествия по разным провинциям Российской империи. Спб., 1809. ч. 1-3), И.П. Фальктың (Записки путешествия. Полн. Собр. соч. ученых путешествий по России. Спб., 1824. т. 6.), Н.П. Рычковтың (Дневные записки путешествия в киргиз-кайсацкой степи. Спб., 1776) «күндізгі жазбалары» басылып шықты. XIX ғасырдың бірінші жартысындағы Қазақстан туралы жазған бірқатар ғалымдар да өз ғылыми еңбектерін саяхатнама формасында жазды: А. Вамбери, К. Лебедур, А. Бунге, К. Мейер, А.И. Шренк, П. Гельмерсен, Т.Ф. Базинер, П.А. Словцов, Г.Ф. Генс және т.б. Бұлардың көпшілігінің еңбектері Ресейде ғана емес, шетелдерде жарияланғандықтан, еуропалық ғылымның игілігіне де жарады.

Қазан төңкерісіне дейінгі орыс тарихнамасында қазақ тарихына қатысты шығыстанушы-ориенталистердің еңбектерін ерекше атап өтуге болады. Бірқатар зерттеушілер осы уақытқа дейін ғылымға беймәлім болып келген араб, парсы, қытай деректерін орыс тіліне аударып, ғылыми айналымға енгізді: Н. Бичурин, В. Тизенгаузен, И. Березин, В.В. Вельяминов-Зернов, В.В. Бартольд және т.б. Тікелей қазақ тарихы үшін төмендегі ғылыми еңбектердің маңызы жоғары: «Печенеги, половцы и турки до нашествия татар», «Заметки об этническом составе тюркских племен и народностей и сведения об их численности» (Аристов Н.А.), «Исследование о касимовских царях и царевичах» (Вельяминов-Зернов В.В.), «Очерки по истории казак-киргизского народа в связи с общими историческими судьбами других тюркских племен» (Чулошников А.), «Военно-статическое обозрение земли киргиз-кайсаков» (Бларамберг), «Область сибирских киргизов» (Красовский М), «История Сибири» (Миллер Г.Ф.), «Записки о киргиз-кайсаках Средней Орды» (Броневский С.Б.) және «Описание киргиз-казахских или киргиз-кайсацких орд и степей» (Левшин А.И.). Осы дәуірде өмір сүріп қазақ халқынан шыққан, өз халқының және қырғыздардың, Жоңғария мен Шығыс Түркістанның тарихы мен этнографиясын терең зерттеген талантты жас ғалым Шоқан Уәлиханов осы соңғы еңбектің авторын «қазақ халқының Геродоты» деп бағалағаны белгілі. Қазақ халқының әлеуметтік-экономикалық ахуалын зерттеу үшін XIX ғасырдың соңында осы өлкеге арнайы жабдықталып жіберілген Щербинаның экспедициясының маңызы зор болды. Сондай-ақ қазақтардың тілі мен дәстүрлі мәдениетін зерттеуде Алекторовтың, Потаниннің, Семенов-Тянь-Шаньскийдің, Радловтың еңбектері ерекше болды.

XVIII ғасырдың екінші жартысы мен XIX ғасырдың бірінші жартысындағы қазақ халқы туралы тарихи-этнографиялық білімдердің жинақталуы бұл зиялы қауымның өкілдеріне осы халықтың әлеуметтік жағдайының, шаруашылық өмірінің, әдет-ғұрпы мен салт-дәстүрінің, жалпы мәдениетінің ерекшеліктері туралы теория-

лық тұрғыда ой қозғауға мүмкіндік берді. Қазақ халқының этностық стереотиптері мен психологиялық ерекшеліктері И. Сиверстің, Ф. Назаровтың, А. Янушкевичтің, С. Трофимовтың еңбектерінде мейлінше жақсы сипатталған. Қазақстандық тарихшы И.В. Ерофеева Қазақстандағы шетелдік екі тарихнамалық үрдістің де – отаршылдық және гуманистік үрдістердің де философиясы мен әдістемелік негізін француз ағартушылығының идеялары, оның ішінде Монтескье мен Руссоның көзқарастары айқындайтынын жазады [212, 75 б.]. Жалпы алғанда, қазан төңкерісіне дейінгі қазақ тарихына қатысты жазылған орыс авторларының жұмыстарын бірнеше бағыттарға немесе теориялық бағдарларға жіктеуге болады. «Табиғи шектер» теориясы (мысалы, Л.Ф. Костенко, А.И. Макшеев, М.А. Терентьев және т.б.) Ресейдің Қазақстан мен Орта Азияға дендеп кірген үдемелі қозғалысын еуропалық нәсілдің таралуы үшін адамзат тарихы дамуының табиғи барысы ретінде түсіндіреді. Бұл теорияға жақын келесі бір тұжырым Ресейдің жаулап алу саясатын этнографиялық және географиялық факторлармен негіздеуге тырысады, ол бойынша жазық жерге орналасқан орыс мемлекеті үнемі жер бетіне жайылуға ұмтылады.

Орыс тарихнамасындағы келесі бағыт Ресейдің агрессиялық пиғылын қазақ сияқты тағы да басқа бұратана халықтарды ағарту деген желеудегі олардың «өркениеттік миссиясымен» бүркемелейді. Бұл авторлар өз жұмыстарында еуропалық өркениеттің басымдылығын атап көрсетіп, оны Шығыс өркениетінен жоғары қояды. Ал тағы бір келесі бағыт өзінің түп-тамырын тереңнен алады. Адақан адамзатқа «ең дұрыс ілім – православиелік христиан дінін» таратудағы орыс халқының тарихи ұлы миссиясы туралы көзқарас өзінің бастауын XVI ғасырда пайда болған «Мәскеу – үшінші Рим» тұжырымдамасынан алады. Бұл славянофилдік көзқарас XIX ғасыр мен XX ғасырда орыстың қоғамдық ойының өн бойын алып жатты десек, қателеспейміз. Орыстың қоғамдық ойындағы түбіршілдер мен батысшылдар полемикасын философиялық талдау орыс ойшылы Николай Бердяевтің «Тарихтың мәні», «Ресейдің рухы» еңбектерінде біршама терең сипатталады. Ал либералдық бағыттың өкілдеріне келсек, олар қазақ халқының отаршылдыққа қарсы қарым-қатынасын түсіністікпен қабылдауға тырысып, жергілікті халықтың тарихын, тұрмысы мен шаруашылығын зерттеуге көңіл қойды.

Ресейдің қол астындағы қазақтардың тарихына қатысты жазылған, әсіресе, әртүрлі басылымдарда жарияланған мақалалармен сипатталатын материалдардың көп мөлшерде болуы аталмыш мәселенің көкейтестілігінен туындайды. Бірақ жергілікті халықтың тарихы мен мәдениетіне деген бұл қызығушылық патшалық өкіметтің отаршылдық саясатын іске асыру мақсатына бағындырылды.

Жарияланған материалдардың көпшілігі арнайы тарихи зерттеу деңгейіне көтеріле алмады және көбіне тек Рычков, Левшин

сияқты білгір мамандардың еңбектеріне ғана жүгінетін компилятивті және тенденциялық сипатта болды. Көптеген мақалаларда айғақтық қателіктер, нақтылық пен қалаудың арасындағы сәйкессіздіктер кездесіп отырды. Бұл материалдардың маңызды құндылығы көнігі зертеушінің өзге тарихи деректерде кездеспейтін сол заман үшін де, қазіргі заман үшін де мәнді айғақтарды аңғара білуімен сипатталады.

Орыс тарихнамасында Қазақстанның Ресейге қосылуы немесе Ресейдің қазақ даласын біртіндеп жаулап алуы екі жаққа не пайда береді деген сұрақтың төмендегідей жауаптарын беріледі. Патшалық Ресей үшін: орыстардың сауда айналымының күшеюі; басып алған жерлердің табиғи ресурстарын пайдалану; жаулап алған территорияны Еуропа мен Азия арасындағы транзит ретінде пайдалану; орыстардың мануфактуралық өнімдерін өткізу рыногын дамыту; коммуникациялық байланыстарды дамыту; переселендер үшін жер беру. Мұндай ой Л.Ф. Костенконың, А. Семеновтың, Ф. Лобысевичтің, Ф. Щербинаның, Н.Н. Балкашиннің және т.б. еңбектерінде ұшырасады. Ал қазақтар үшін: орыстардың қолтығының астында сыртқы қауіп-қатердің жойылуы; руаралық қырқыстың тоқтатылуы; сауданы дамытып, отырықшылыққа көшу; әскери міндеткерліктен босату; өмір деңгейін көтеру; еуропалық өркениетке тартылу (И. Львов, Н.Л. Мордвинов, О. Шкапский және т.б.).

Ал қазақ тарихнамасында бұл кезең мүлдем басқаша реңмен сипатталады. Көшпелі қазақтардың ауызша тарихи білімінің негізінде қағазға түсіріліп жазылатын ортағасырлық шежірелік (арабша шаджарад бұтақ, тармақ дегенді білдіреді) дәстүр бұл дәуірде де маңызын жоғалтпай, онан ары жалғасын тапты. Аталмыш кезеңдегі ірі тарихшылардың бірі Құрбанғали Халиди өзінің белгілі «Тауарих-и хамса» еңбегінде қазақтың саяси-этностық тарихынан біршама мағлұматтар береді. «Бес тарих» деп те аталатын бұл еңбектің бір тарауы «Ресейдің Шығыс Түркістанға аяқ басуы» деп аталады [120]. Қазақтың дәстүрлі тарихнамасындағы бұл стиль кешегі кеңес дәуіріне дейін азаматтық тарихпен бірге сақталып келді. Орталық Азияның тарихына қатысты ірі жазба дерек Әбілғазының «Түрік шежіресінен» кейін XVIII ғасырдағы қазақ тарихына қатысты жазба деректер аз. Бірақ бұл ақтаңдақтардың орнын Есім ханның, Тәуке ханның, Сәмекеңнің, Әбілмәмбеттің ұрпақтарында сақталып келген шежірелер толықтырады. Қазақ халқындағы мұндай шежірелерге патша үкіметі саяси мән беріп, жергілікті әкімшіліктер арқылы жина-тып отырды. Мұндай шежірелер архивтерде молынан ұшырасады. Осындай шежірелерді Т. Андреев, А. Андре, Н. Аристов, Б. Броневский, Н. Веселовский, Н. Городков, В. Григорьев, Ә. Диваев, М. Ладыженский, Л. Мейер, Г. Потанин, Г. Саблуков, А. Ягман және т.б. орыс әрпіне көшіріп жинаған. Қазақ халқының өзі 200-ден астам ру-тайпалардан тұрса, солардың әрқайсысының өз шежіресі болды.

Әр рудың өзінің шежіреші-насабшы ақсақал қарттары болды. Олар қары сөзге жетік болатын. Аталмыш дәуірдегі халық арасына таны-мал шежірешілер қатарына Ахмет Жантөринді, Мұса Шормановты, Абдолла Ниязов, Өтей Бөжейұлы, Қорғанбек Біржанұлы, Діқанбай, Саурық, Ережеп, Қылышбай, Күзембай, Торғай би және т.б. жатқызуға болады. Абай Құнанбайұлының, Мөшкүр Жүсіп Көпеевтің, Шәкәрім Құдайбердіұлының, Нұржан Наушабаевтың, Алдаберген Нұрбекұлының, Мұхамеджан Тынышпаевтың, Ибрагим Халфиннің және т.б. бұл шежірелік дәстүрді жазба деректермен, азаматтық ғылыми зерттеулермен шебер ұштастыра білгені белгілі.

Дегенмен, отаршылдық дәуірдегі қазақ тарихнамасының өзіндік ерекшеліктері болды. Батыстың белгілі ойшылы Бенедетто Крочениң тарихты филологиялық (компилятивті), поэзиялық (эстетикалық), риторикалық және тенденциялық тарих деп бөлетіні бар [213, 18 б.]. Көшпелі өмірқамын берік ұстанып келген қазақ халқының замана талабына ілесе алмай, бодандық бұғауын киген бұл заманда осы тарихнамалардың барлық түрлері де қабатынан кездесетін сияқты. Тарих пен тарихнаманың арасынан шыға отырып, жалпылай айтқанда, қазан төңкерісіне дейінгі қазақ тарихнамасында көрініс тапқан үш дүниетанымдық-мәдени бағдарды аңғаруға болады: дәстүршілдік бағдарды ұстанған қазақтың зар-заман ақындары (Шортанбай Қанайұлы, Дулат Бабатайұлы, Мұрат Мөңкеұлы); батыс-шыл бағдар ұстанған қазақ ағартушылары (Шоқан, Ыбырай, Абай) және тәуелсіздік арқылы модернизация міндетін шешуге ұмтылған қазақтың ұлтшыл либерал-реформаторлары (Алаш қозғалысы).

Шортанбай Қанайұлы дербестіктен айрылып, бодандық бұғауына түскен заманның құбылуын былайша суреттейді:

«Анты жұқпас бойына,
Әрне түсер ойыңа
Жалмауыз болды өлкенің
Қазақ, сенің сориңа.
Арқадан дәурен кеткен соң,
Қуғындап орыс жеткен соң,
Тіпті амал жоқ, қазақтар,
Енді сенің торыңа.
Орыс – бүркіт, біз – түлкі,
Аламын деп талпынды.
Орыстан қорлық көрген соң
Отырып билер алқынды» [214, 111 б.].

Дулат Бабатайұлы метрополиядан енген жаңалықтардың ықпалымен дәстүрлі құндылықтардың құлдырағанына қынжылады:

«Кешегі бір заманда,
Қасиетті еді хан, қараң,
Қайран қазақ, қайтейін
Мынау азған заманда
Қарасы – антқор, ханы – арам.
Төсекте жатып керіліп,
Түзге отырса ерініп,
Аяғын бұған қойға ұқсап,
Мойынсұнып беріліп,
Қол созбайды азатқа» [214, 55 б.].

Ал Мұрат Мөңкеұлы патшалық орыс мемлекетінің отаршылдық саясатын жеріне жеткізе әшкерелей түседі:

«Еділді алса – елді алар,
Енді алмаған нең қалар?
Жайықты алса – жанды алар,
Жанды алған соң нең қалар?
Ойылды алса – ойды алар?
Ойлашы, сонда нең қалар? [214, 160 б.].

«Зар-заман» поэзиясының бұл үш алыбының шығармаларының мазмұны терең пессимистік сарынға толы. Олар заманның дағдарысын айшықтап ашып бергенімен, ата дәстүрді көксегенімен, тығырықтан шығатын жаңа бағытты көрсетіп бере алмады.

Ал XIX XIX асырдағы қазақтың рухани мәдениетінің көрнекті өкілдері Шоқан Уәлиханов, Ыбырай Алтынсарин және Абай Құнанбаев өмірдің дәстүрлік формаларынан гөрі батыстық сананың формаларын, Батыстың қоғамдық институттары мен құндылықтарын игеруге шақырды. Егер зарзаман өкілдері дәстүршілдікке бой ұрса, ағартушылар Батыстан енген жаңашылдықтарды қабылдай отырып, білім мен ғылымды бақытқа жеткізер күш ретінде жоғары қойды.

Осы тұрғыдан алғанда, дәстүр мен жаңашылдық арасындағы тартыстың кезкелген ұлттың әлеуметтік-мәдени динамикасында, әсіресе, транзитті деп аталатын қоғамдарда орын алып, күрделі де қайшылықты мәселелердің қатарына жататыны белгілі. Олардың өзара әсерінің негізгі үш формасын анықтауға болады: біріншісі – жаңашылдыққа қарсылық көрсете отырып, оны теріске шығару және көне тәртіптерге сүйену; екіншісі – жаңашылдыққа бейімделе отырып, ескі дәстүрді бұзу; үшіншісі – жаңашылдықты құбылта отырып, оны дәстүрге сиятындай қалыпқа келтіру. «Тарих философиясының мәселелері: әлеуметтік-мәдени үдерістегі дәстүр мен жаңашылдық» деген жинақтың ішінде қазіргі заманғы поляк зерттеушісі Е. Шацкий «дәстүр» мен «дәстүршілдік» ұғымдарының арақатынасын ашып

көрсетеді. Дәстүршілдіктің, әсіресе оның екі формасының – консерватизм (консервация) мен архаизмнің (реставрация) дәл осы дәстүрдің бұзыла бастаған кезінде ғана орын алатындығы айтылып, дәстүр уақыты мен тарих уақытының арасындағы алшақтық, дәстүрдің бірімәнділігі мен тарихтың көпмәнділігі зерделенеді [215, 41 б.]. Бұл екі құбылыстың арасындағы тартыс Ресейде бірнеше ғасырға созылған славянофильдер мен батысшылдар арасындағы идеялық күрестен көрінсе, Қазақстанда да жоғарыда аталған екі бағдардың айырмашылығынан анық байқалып, бүгінгі тәуелсіздік тұсында да осындай полемикалық айтыс-тартыстың созылып келе жатқаны рас.

Сонымен, ағартушылық тек элитарлық бағытта жүріп, отаршылдық жағдайында қазақтардың әлеуметтік-саяси мәселелерін, ұлттық бірегейлену мен ұлттық азаттық мәселелерін шеше алмады. Дегенмен бұл ағартушылық идеялар реформаторлықпен бірігудің нәтижесінде қоғамдық санада жаңа идеялық ағымдардың пайда болып, қазақтардағы Алаш қозғалысының сипатынан айшықты көрінетін, отаршылдық езгіде қалған елдердің әлеуметтік-саяси және рухани дамудың жаңа сатысына жету жолындағы саяси және мәдени модернизация үшін болған күреске жол ашты. «Қазақ» газеті мен «Алаш» қозғалысының төңірегіне топтасқан қазақ зиялыларының бір тобы (Ә. Бөкейханов, А. Байтұрсынов, М. Дулатов, М. Жұмабаев, Ж. Аймауытовтар) либерал-демократиялық нұсқаларды ұлттық дәстүрге лайықтай отырып, тәуелсіздік үшін күресіп қана қоймай, өз шығармаларында сол замандағы қазақ тарихының ең өзекті мәселелерін көтерді. Олардың жан-жақты қызметінің бір қыры қазақ тарихнамасын да қамтиды. «Оян қазақ!» (М. Дулатов), «Тәңірі», «Түркістан», «Мен кім», «Тез барам» (М. Жұмабаев), «Қазақ өкпесі», «Тәні саудың жаны сау», «Қазақша оқу жайында» сияқты шығармалардың атауының өзі осыны меңзейді.

XX ғасырдың басындағы қазақ халқы азаттық алу, төл мәдениетті заманына сай өркендету мүмкіндігінен большевиктердің билік басына келіп, кейінірек, тоталитарлық жүйенің орнауы себепті айрылды. Кеңестік дәуірдегі қазақ тарихнамасы мүлдем өзге арнаға түсті.

Кеңестік дәуірде тарих ғылымы да бүкіл қоғамдық сана мен барлық ғылым салалары сияқты маркстік-лениндік қондырғының қол астында қалып, осы әдістеменің толық ықпалында болды. Бұл әдістеме бойынша өткен шақ туралы ғылым ретіндегі тарихи білім өз бойына алдыңғы қоғамдық-экономикалық формациялардың дамуының заңдылықтары туралы, оның ішінде әртүрлі қоғамдық таптардың әлеуметтік-саяси тәжірибесі туралы да көзқарастардың кешенін кіргізуі тиіс еді. К. Маркс пен Ф. Энгельс өздерінің «Коммунистік партияның манифесі» атты еңбектерінде өмір сүрген барлық қоғамдардың тарихын таптар күресінің тарихы деп

анықтағаны белгілі. Әрбір нақты тарихи уақиғаның мәнін талдауда тек таптық тәсілді қолданғанда ғана бүкіл-әлемдік тарихи үдерісті тұтас құбылыс ретінде қабылдауға болады деп түсіндірілді немесе В.И. Лениннің сөзімен айтқанда, тек сол ғана «адамдардың ынтасының немен анықталатынына, қайшылықты идеялар мен ұмтылыстардың қақтығысы неден туатынына түсінік береді» [216, 58 б.]. Бұқара халық пен таптардың объективті идеялары мен ұмтылыстары ең алдымен сәйкес қоғамдық қатынастарды қамтамасыз ететін қоғамның экономикалық құрылысымен, өмірдегі нақты-тарихи материалдық базиспен анықталады. Қоғамдық қатынастардың барлық жиынтығының органикалық құрамдас бөлігін әлеуметтік күштердің бүкіл кешенінің, яғни, ең алдымен, идеологиялық, құқықтық және моральдық-адамгершілік күштердің өзара әрекетін өз бойына енгізетін саяси қатынастар құрайды. Міне, осы заңдылықтар жалпы адамзат тарихына ортақ деп есептелді және осындай формациялық тәсіл тоталитарлы отаршылдық езгісіндегі қазақ тарихына да таңылды.

Бұл заманда маркстік-лениндік рухтағы философияның тек қоғамдық-саяси өмірдегі идеологияның негізгі құралы болып қана қоймай, бүкіл жаратылыстанымдық және әлеуметтік-гуманитарлық ғылымдардың әдістемелік негізі болғаны да белгілі. Сондай-ақ ол өмірдің барлық дүниетанымдық қырларын түсіндіріп беретін бірден-бір дұрыс әмбебап ілім рөліне ұмтылды. Рухани саланың кеңестік дәуірге тән ерекшеліктеріне орай сол заманғы адам ментальдылығында үстемдік еткен бұл ілімнің өзіндік орнын жоққа шығаруға болмайды.

Кеңес дәуірінде Қазақстандағы тарих ғылымы да орталықтағы сияқты мейлінше идеологияландырылған сипатымен ерекшеленді. Сондықтан да тарихи проблематиканың негізгі тақырыптарын елдегі тап күресі, қазан төңкерісінің тарихи рөлі, социалистік өндіріс, буржуазиялық өмір тәртібін сынау, интернационализм, мәдени төңкеріс және т.б. құрады да, тарихнама барынша тенденциялық тұрпатта болды. Дегенмен, қазақ халқының этногенезі мен этникалық тарихы, дәстүрлі шаруашылығы мен мәдениетіне қатысты тақырыптардың да көтеріліп, олар туралы орасан зор тарихи-этнографиялық материалдардың жинақталып, тарихи ғылымының дамуына оң ықпалын тигізгенін де айта кету керек.

Жалпы алғанда, кеңес дәуірінде отандық тарих ғылымы бетбейнесін өзгертуімен қатар, өз дамуының барысындағы сапалы түрде жаңа деңгейге көтерілді. Қазан төңкерісінен кейінгі кезеңде қазақ халқының тарихына байланысты тарихи-этнографиялық мәліметтердің үлкен көлемі ғылыми айналымға енді, отандық кәсіби тарих ғылымы қалыптасу кезеңінен өтті. Кәсіби тарих ғылымын қалыптастыруда және елімізде тарих саласындағы ғылыми-зерттеу жұмыстарын ұйымдастыруда екінші дүниежүзілік соғыстан кейін

құрылған ҚазақКСР Ғылымдар академиясы құрамында Ш.Ш. Уәлиханов атындағы Тарих, археология және этнография институты үлкен рөл атқарды. 1930-шы және 1950-ші жылдар аралығында қазақтардың қазан төңкерісіне дейінгі де, кеңестік дәуірдегі де тарихын қорытуға арналған ұжымдық тарихи зерттеулер пайда болды [217]. Ең алғашқы мұндай еңбектердің қатарына С.Д. Асфендияровтың [218] және М.П. Вяткиннің [219] еңбектерін жатқызуға болады.

Түркі халықтарының, оның ішінде қазақ халқының шығу тегі мәселесіне деген тарихшылардың, этнографтардың, антропологтардың, лингвистердің қызығушылығының өсе түскенін 1942 жылы Ташкент қаласында өткен Орта Азия мен Қазақстан халықтарының этникалық тарихы бойынша КСРО ҒА сессиясының материалдарынан аңғаруға болады [220]. Бұл материалдарды осы аталмыш уақыт аралығында кең көлемдегі тарихи деректерді (жазбаша, этнографиялық, фольклорлық, археологиялық, антропологиялық, лингвистикалық) талдау нәтижесінде ғалымдардың көпжылғы және жан-жақты ғылыми ізденістерінің белгілі бір деңгейдегі қорытындысы деп бағалауға болады.

Қазақстан мен Орта Азиядағы этногенетикалық процестер туралы білімдердің тереңдеуіне А.Н. Бернштамның, Ә.Х. Марғұланның, С.В. Киселевтің, Л.Р. Қызласовтың, С.П. Толстовтың, К.А. Ақышевтің, М.П. Грязновтың, М.В. Воеводскийдің, М.Қ. Қадырбаевтың, С.С. Черниковтың [221 – 227] және т.б. археологиялық ғылыми ізденістері көп ықпал етті. Аталған авторлар Қазақстан мен Орта Азияның ертедегі мәдениеті өте жоғары деңгейде болғандығын және бұл аймақтың тарихи үдерістің тек объекті болып қана қоймай, субъекті де болғандығын, яғни жекелеген кезеңдерде саяси тарих саласында болмасын, рухани мәдениет саласында болмасын, дамуға ықпал етіп, адамзат мәдениетінің жасампаздарының бірі болғандығын ғылыми тұрғыда дәлелдеп жазады. Осы зерттеушілердің еңбектерінің нәтижесінде қола дәуірінің мәдениеті – андронов мәдениеті туралы көзқарас кеңейіп, дәлдене түсті. Деректерді ғылыми сараптау негізінде Қазақстан территориясындағы көшпелі және жартылай көшпелі мал шаруашылығының сабақтастығы айқындалып, бұл мәдениет өкілдерінің біздің жеріміздегі этногенетикалық үдеріс барысындағы энеолиттік этномәдени субстрат екендігі анықталды.

Аталмыш кезеңде біздің заманымызға дейінгі бірінші мыңжылдықта кең байтақ еуразиялық кеңістікте болып өткен этносаяси үдерістерде ерекше рөл атқарған ерте темір дәуірінің сақ тайпаларын ғылыми тарихи тұрғыдан зерттеу едәуір алға басты. Мәселені талдау тек археологиялық материалдарға ғана емес, ежелгі грек және ежелгі парсы жазба деректеріне негізделді. Бұл ғалымдарға зерттеудің деректемелік көзін кеңейтіп, бұл этностық дәстүрдің тасымалдаушыларының саяси және әлеуметтік-экономикалық қаты-

настары, материалдық және рухани мәдениеттері туралы тарихын қалпына келтіруге мүмкіндік берді. 1960-жылдардың соңында Есік қорғанынан табылған сақ көсемі – «алтын адамның» даңқы күллі әлемге тарады. Сақ дәуірінің тарихы мен мәдениетін, мифологиясы мен өнерін зерттеуде К.А. Ақышевтың еңбегі зор болды [228].

Біздің заманымыздың бірінші мыңжылдығынан бастап қытай-лық жазба деректерде «у-сун» деген этнониммен белгілі Жетісу жерін мекендеген көпсанды халықтардың атауы кездеседі. А.Н. Бернштамның, М.В. Воеводскийдің және М.П. Грязновтың археологиялық зерттеу жұмыстарынан кейін «үйсіндер» туралы мәліметтер К.А. Ақышевтің, Ю.А. Зуевтің, И.И. Умняковтың еңбектерінде ғылыми-зерттеу нысанына айналды [229-231]. Ю.А. Зуевтің жұмыстарының маңызды абыройы ғылымда қытай транскрипциясы бойынша белгілі түрік тілдес мәдени лексиканың этнонимдерін, эпонимдерін, топонимдерін және өзге де элементтерін, яғни жекелеген ономастикалық категорияларды этимологияландырудың нәтижесінде у-сундерді түркі тілдес этностық қауым ретінде анықтауы болды. Қазақстан тарихын қалпына келтіруде археология ғылымының ұшан-теңіз жұмыс атқарып отырғанын ерекше атап өтуге болады. Жоғарыда аталған зерттеушілердің қалаған ғылыми дәстүрін С. Жолдасбаевтың, Н. Алдабергеновтің, М. Елеуовтің, Ә. Төлеубаевтың, Ж. Таймағамбетовтің және т.б. абыроймен жалғастырып келе жатқанын ескеру керек.

Қазақстанның ерте дүниедегі тарихының білгір мамандарына айналған осы жоғарыда аталған авторлар еуразиялық кеңістіктегі этногенетикалық және саяси үдерістердегі ғұн және қаңлы тайпаларының рөлін, олардың бір-бірімен генетикалық байланыстары жөнінде, осы тайпалардың саяси-әлеуметтік жағдайы және шарушылығы мен мәдениеті жөнінде құнды ғылыми еңбектер жазды [232-234]. Және бұл авторлардың барлығы дерлік Қазақстан территориясын мекендеген осы тайпалардың түрік текті екендіктерін мақұлдайды.

Прототүрік заманы туралы мәселе – ежелгі Қазақстанның этникалық тарихнамасындағы ең осал қырлардың бірі. Біздің заманымыздың бірінші мыңжылдығында түркі елінің ұйысуының саяси және этномәдени алғышарттары түзіле бастаған кезеңде әр алуан этностық бірлестіктердің нақты этногенетикалық рөлі туралы ғылыми ақпараттың үзіктілігі деректемелік көздің әлсіздігімен ғана емес, ғылымда этногенетикалық үдерістің жеткілікті негізделген едістемесі болмауымен де түсіндіріледі.

VI-VIII ғасырлардағы түркі қағанаттарының тарихнамасы саласында біршама жетістіктерге қол жеткізілді. Мұның себебі бұл кезеңге қатысты әртүрлі сипаттағы қытай, парсы, византия, араб жазба деректерінің молшылығымен қатар, табылған жерлеріне орай «орхон-енисей» деген шартты атаумен белгілі төл алфавитті қолдану арқылы түркі қағандарына, әсіресе, Білге-қағанға, Тоны-

көкке, Күлтегінге, Елтеріс-қағанға, Қапаған-қағанға арнап балбал тастарға жазылған эпиграфиялық ескерткіштердің болуы еді. XVIII ғасырдан ғылыми айналымға енген бұл сына жазуының кілтін дат ғалым В. Томсен тауып, оны орыс ғалымы В. Радлов жүргізіп оқып шыққаннан кейін бұл ескерткіштер ориенталистік ғылымның игілігіне айналды. Бұл бағытта В.М. Жирмунский, С.Г. Кляшторный, Н.А. Кононов, С.Е. Малов, Ә.Құрышжанов, М.Томанов және т.б. тарихшылар мен лингвист-түркологтардың еңбектері ерекше атап айтуға тұрарлық [235-239].

Еліміздің тарихындағы ең маңызды кезең XV ғасырда қазақ халқының қалыптасуы мен Қазақ хандығының құрылуы болып табылады. Қазақ хандығының құрылуы мен даму тарихына қатысты қалам тартқан танымал тарихшылар қатарына мыналар жатқызылады: М.Х. Әбусейітова, К.М. Байпақов, В.В. Востров, Н. Ибрагимов, С.Г. Кляшторный, Н.Н. Мингулов, М.С. Мұқанов, К.А. Пищулина, Т.И. Сұлтанов, В.П. Юдин және т.б. Осы ғалымдар өз зерттеулерінде шығыстық жазба ескерткіштердің үзінділерін мейлінше көбірек пайдаланып, оларды ғылыми айналымға енгізе отырып, отандық деректану ғылымының қалыптасуына елеулі үлестерін қосты.

1950-жылдары қазақстандық тарих ғылымында көшпенділердің дәстүрлі әлеуметтік қатынастарының формациялық сипаттамасы мәселесі ғалымдардың арасында үлкен пікірталас тудырды. Авторлардың басым көпшілігінде қазақтардың көшпелі қоғамының феодалдық сипаты еш күмән тудырған жоқ, бірақ ғылыми ізденістер мен пікірлердің алшақтығы номадизмнің қоғамдық құрылымының, ең алдымен, әлеуметтік-экономикалық құрылымының ерекшеліктері жөнінде болды. Сондықтан болар барлық көшпендітанымдық зерттеулерде күні кешеге дейін «патриархалдық-феодалдық қатынастар» деген ұғым қолданыс тауып келді, ал бұл маркстік формациялық теорияға сәйкес келе бермейтіні белгілі. Бұл көшпенділердің қоғамдық қатынастар құрылымында екі бастаудың да – феодалдықтың да, патриархалдық-рулықтың да симбиозын көрсетті.

Осы мәселенің түбіне тереңдеген сайын көшпенді ортадағы меншіктік қатынастардың ерекшелігіне байланысты екі қарама-қарсы көзқарас айқындалды. Көшпендітанудың негізгі теориялық-методологиялық және нақты-тарихи сұрақтары белгіленген бұл мәселе әуел бастан ғылыми тәсілдердің айғақтық материалдарын беру деңгейі жағынан әр алуан пікірлердің түйіскен тұсы болды. Мұның айшықты көрінісін 1955 жылы Ташкент қаласында өткен Орта Азия мен Қазақстан ғалымдарының, сондай-ақ одақтың жетекші көшпендітанушыларының ғылыми сессиясының материалдарынан аңғаруға болады [94].

Сессияда негізгі баяндама жасаған Л.П. Потапов пен оның жақтастары, олардың пікірінше, ортағасырлар дәуірі мен жаңа

замандағы көшпелі қоғамның феодалдық идентификациясының негізгі өлшемі болып табылатын жерге жеке меншіктің көшпенді ортада болғандығы туралы тезисті жақтады. Бұл жорамалдың негізіне Маркстің жерге жеке меншіктің абсолюттік монополиясы феодалдық қоғамдық жүйенің қызмет етуінің негізгі факторы (принципі) деген белгілі қағидасы себеп болды [94, 110-112-бб.].

Ал бұған қарама-қарсы көзқарасты ұстанушылар, негізінен В.Ф.Шахматов пен С.Е.Толыбеков, көшпенділік жағдайында феодалдық меншіктің нысаны ретінде, номадтардың өндірістік қатынастар жүйесіндегі құрылымқұраушы элемент ретінде малды қарастырды [95, 91, 50-59, 60-68-бб.]. Көшпелі ортада өндірістік үдерісті ұйымдастырудың ерекшеліктеріне орай жер берілген экономикалық жүйенің заттық-материалдық негізі, жалпы ортақ шарты ғана болып табылады [96].

Осы жылдары көшпендітанудың негізгі мәселесі – көшпенділердің меншік қатынастары мәселесі – пікірталастың өзегіне айналғанымен мәселенің әдістемесіне іс жүзінде айқындық әкеле қойған жоқ. Кейінірек көшпенді-қазақтардың қоғамдық қатынастары мәселелері С.З. Зимановтың [97], Д.К. Кішібековтың [98], Н.Е. Масановтың [99] көлемді де терең монографияларында кеңінен зерттелді.

Қазақ қоғамының дәстүрлі әлеуметтік құрылымын анықтаудағы қайшылықтар да осы маркстік формациялық кестеге сай келмеуі себепті туындады. Дегенмен, қазақтың дәстүрлі қоғамындағы батыр, би, төлеңгіт, тархан сияқты әлеуметтік категориялардың ғылыми әдебиеттерде ашылғанын айта кету керек. Номадизмнің дәстүрлі әлеуметтік құрылымының ерекшеліктерін зерттеуде көшпенділердің күрделі қоғамдық байланыстарында бір-біріне сатылы түрде бағынатын өндірістік, институционалдық, идеологиялық, моральдық-этикалық және т.б. қатынастарды ескере отырып, негізгі таптармен қатар, «аралық» әлеуметтік түзілімдердің рөлін анықтайтын типологиялық тәсіл қажет.

Қазан төңкерісіне дейінгі Қазақстанның тарихын тарихи-этнографиялық зерттеудегі қомақты жетістіктердің қатарына қазақ халқының дәстүрлі материалдық және рухани мәдениеті бойынша жазылған бірқатар зерттеулерді жатқызуға болады. Қазақтардың мәдени мұрасындағы этникалық өзгешелікті айқындауға мүмкіндік беретін бұл бағыттағы зерттеулерге тарихшы-этнографтармен қатар, өнертанушылар мен әдебиеттанушылар да өз үлестерін қосты. Әсіресе Х.А. Арғынбаевтың, Т.К. Басеновтың, Ө. Жәнібековтың, Ө.Қоңыратпаевтың, М.Мағауиннің, Ө.Х.Марғұланның, Е.А.Масановтың, М.М.Меңдіқұловтың, М.С.Мұқановтың, Қ.Өмірәлиевтің, А.С.Орловтың, А.А.Потаповтың еңбектері оқырман қауымға кеңінен мәлім болды. Бұлардың еңбектерінде қазақ халқының дәстүрлі материалдық және шаруашылық мәдениеті, қолданбалы

өнері, декоративті-монументалды өнері, астроно-миялық ұғым-түсініктері, тілі мен әдебиеті, фольклоры мен поэзия-лық мәдениеті ғылымның әр алуан қырынан зерттеледі.

Қазақ халқының жиырмасыншы ғасырдағы тарихнамасы кеңес дәуіріндегі сыңаржақтылықпен жазылғаны белгілі. Ал шындығында қазақтар осы ғасырдың бірінші жартысының өзінде осыған дейін бірнеше ғасырларда көрген нәубетін жинақтап қосқаннан сан мәрте асып түсетіндей зұлымдықтарды бастан кешірді. Ғасырдың басында ұлттық сананың оянуы, зиялы қауым мен қоғамдық-саяси қозғалыстар мен партиялардың құрылуы, ұлт-азаттық күрестің етек алуы большевиктердің билік басына келуімен тоқтап қалды. Голощекиннің ұйымдастырған «кіші қазаны», коллективтендіру мен индустриалдандыру барысында социалистік құрылыс үшін «мал дайындау» мен «астық дайындау» деген желеумен қазақтардың бар малынан айрылып, аштыққа ұшырауы, 1930-жылдары «Алаш» қозғалысының өкілдерінен бастап (Ә.Бөкейханов, А.Байтұрсынұлы, М.Дулатов, М.Жұмабаев және т.б.), Шәкәрім, С.Сейфуллин, І.Жансүгіров, Б.Майлин, С.Асфендияров және т.б. мәдениет және ғылым қайраткерлерін, сондай-ақ Т.Рысқұлов, Н.Нұрмақов, С.Қожанов, О.Жандосов, А.Досов, А.Асылбеков, С.Сәдуақасов және т.б. көрнекті мемлекеттік және қоғамдық қайраткерлерді жұлып кеткен саяси қуғын-сүргін, Ұлы отан соғысы – міне, бұл кезеңде қазақ халқының басына түскен зұлматтың толық емес тізімі, осындай.

Кеңес дәуіріндегі Одақ құрамындағы социалистік республика ретіндегі Қазақстанның тарихына қатысты қалам тартпаған тарихшы кемде-кем болар. Мұндағы негізгі тақырыптар қатарына мыналарды жатқызуға болады: Қазан төңкерісінің рөлі, жаңа экономикалық саясат және оны сынау, азамат соғысы, тап күресі, партия ішіндегі алауыздық, социалистік құрылыс, сауатсыздықты жаппай жою және мәдени төңкеріс, индустриалдандыру мен ұжымдастыру, ұлы отан соғысы, тыңигеру, комсомол құрылыстары, социалистік өндіріс пен стахановшылдық бәсеке және т.б. Осы тақырыптардың төңірегінде жазылған еңбектердің барлығы дерлік коммунистік партия мен социалистік құрылысты мадақтаумен ерекшеленеді. Соғыстан кейінгі жылдар сталиндік тоталитарлық жүйенің толық орнаған кезеңі еді. Сталиннің қабылдаған «ВКП(б)-ның қысқаша курсы» ғылым мен әдебиет, мәдениет пен өнер салаларындағы нағыз «цензуралық құжатқа» айналды.

Бұл жылдардағы ең даулы саяси үдеріс «ХІХ ғасырдың 20-40-жылдарындағы Қазақстан» атты еңбегінде осыған дейінгі буржуазияшыл-ұлтшылдардың тұжырымдамасының жалғасын ұстанды деген айып тағылған «Бекмахановтың ісі» болды. Жас ғалымның шыншыл және батыл ойлары коммунистік идеологияның догмаларына сүйенген кеңестік тарих ғылымының шеңберіне сыймады және сол үшін 1951 жылы Ғылымдар академиясынан

шығарылып, жиырма бес жылға сотталды. Е.Бекмахановтың ісі жалғыз болған жоқ. Әділетсіз саяси айыптаулардан А.Жұбанов, Қ.Жұмалиев, Б.Сүлейменов, Е.Ысмаилов және т.б. көрнекті ғалым-қоғамтанушылар зардап шекті. Ә.Әбішев, Қ.Аманжолов, Қ.Бекхожин, С.Бегалин сынды ақын-жазушылар саяси қате жіберді деп айыпталды. ҚазақКСР ҒА Президенті Қ.И. Сәтпаев, сондай-ақ аса көрнекті жазушы әрі ғалым М.О. Әуезов саяси қуғын-сүргіннің салдарынан Мәскеуге қашуға мәжбүр болды.

1956 жылы КОКП XX съезінде «жеке басқа табынушылықты игеру» туралы мәселе қойылып, әкімшіл-әміршіл жүйеге қарсы тұңғыш рет дауыс көтерілді. Алайда бұл «жылымық» алысқа бармай, қайта құру дәуіріне дейін кеңестік ел онан ары қарай тоқырау бағытындағы кері даму жолына қайта түсті.

Қазан төңкерісіне дейінгі және, әсіресе, кеңестік дәуірдегі Қазақстанның тарихына байланысты еңбектер көп жазылғанымен, осы кезеңдерге қатысты тарихнамалық еңбектер саусақпен санарлықтай. Бұл, бір жағынан, тарихнаманың дербес ғылыми сала және арнаулы дисциплиналық пән ретінде кенже пайда болуымен түсіндіріледі. Қазақстандық тарихнама ғылымының танымал өкілдері қатарына Г.Ф. Дахшлейгерді, Д.И. Дулатованы, Н.В. Ерофееваны, Ж.Қ. Қасымбаевты және т.б. жатқызуға болады [240-242].

Кеңес дәуірінде қазақ халқының тарихи санасының, әсіресе бұқаралық санасының дамуына тарихшылармен қатар, әдебиетшілердің әсері болды. Осы орайда кеңестік жылдары қазақтың тарихи санасын жоғалтпай, сақтап қалуға, қазақтың көшпелі қоғамы ерекшеліктерінің реконструкциясын жасауға өз шығармаларында І.Есенберлин («Алтын орда», «Көшпенділер» трилогиясы), М.Мағауин («Қобыз сарыны», «Аласапыран» дилогиясы), Ә. Кекілбаев («Үркер», «Елең-алаң»), С. Сматаев («Елім-ай») сынды жазушылардың өзіндік үлес қосқанын айта кету керек.

Бұлардың арасында қазақ әдебиетінде ең көп роман жазған (17 роман), қазақ жазушылары арасында роман жанрында тыйым салынып келген тарихи тақырыпқа қалам тартып, алғашқы болып тарихи зерде тамырына қан жүгіртіп, тұншыққан сананы қапастан шығаруға жол салған, ұлт рухын тірілкен жазушы ретінде Ілияс Есенберлиннің орны оқшау ерекше тұлға. Ілияс Есенберлиннің алты кітаптан тұратын тарихи эпопеясы сөз өнерінің әлемдік нұсқасына қосылған тарихты көркемдік пайымдаудың үздік үлгілерінің бірі болып қала бермек.

Тарихи шығарма сол өткен заманның әлеуметтік-эстетикалық реконструкциясы ғана емес, онда бүгінгі уақыттың философиялық концепциясы жатады. Тарихи шығармалардың өмір танытқыштық мәнін айтқан кезде, онда бүгінгі рухани тіршілігімізге қатысты көп мәселелер қамтылатынын ескеру керек. І. Есенберлиннің «Көш-

пенділер», «Алтын Орда» романдарын өткенді айта отырып оны қазіргі өмір құбылыстарына байланыстыра білу – көркем шығарманың эстетикалық актуальдығын арттыратын көркемдік фактор екенін дәлелдейтін, уақыт рухы көрінетін, жаңа концепция әкелген шығармалар деуге болады. Қазақ тарихының соңғы бірнеше ондаған жылы түн-түнекті, меңіреу күй кешіп, өзге халық тарихының қосағында болғаны кім-кімге де белгілі. Мұның өзі қаншама буын ұрпақтың жандүниесіне әсер етіп, дүниетанымына салқынын тигізді, ақыл-парасаты аяқ асты болды. Осы тұрғыдан келгенде жеке жазушының ғана емес, бүкіл қазақ әдебиетінің тарихында әлеуметтік терең мәнді туынды болып қалған «Көшпенділер» трилогиясында Шыңғыс әулеті билеп тұрған дәуірлердегі ұлт тарихына тереңдеп еніп қадам жасауы қазақ әдебиеті мен көркемдік әлеміне алғаш рет І. Есенберлин әкелген жаңалық пен батылдық еді.

1991 жылы Кеңес Одағы ыдырағаннан кейінгі алғашқы бесжылдықта өзге де ТМД елдері сияқты біздің тәуелсіз республикамыз да көптеген қоғамдық-саяси, әлеуметтік-экономикалық және мәдени-рухани өзгерістерді бастан кешірді. Ұлттық тарихтың беттерінен айшықты орын алатын аса маңызды өзгерістер қатарына елдің егемендік алуы, тұңғыш Президенттік және Парламенттік сайлаулар өткізу, тәуелсіздігімізді жұртшылықтың мойындап, БҰҰ-на мүше боп кіру, мемлекеттік рәміздерді, нысандарды және Ата заңды қабылдау, ұлттық валютаны және банк жүйесін қалыптастыру, жоспарлы экономикадан бас тартып, нарықтық қатынастарға түсу, елді саяси-әкімшілік тұрғыдан реформаландыру және т.б. жатқызуға болады. Тәуелсіз халықтың қоғамдық санасындағы түбегейлі өзгерістер тарихи тағдырдың тәлкегімен ұмыт болған ұлттық дәстүр мен мәдениетті, тіл мен тарихи өткенді қайта жаңғыртуымен сипатталады.

Бұл тұрғыдан алғанда біршама жетістіктерге қол жеткізілді. Тұншығып келген дәстүрлі әдет-ғұрыптар жаңғыртылып, наурыз, ораза айт, құрбан айт мейрамдары жыл сайын тойлана бастады. Шындыққа шөліккеген халық тарихи ақтаңдақтардың беті ашылуына байланысты кезінде кеңестік идеологияның қысымымен бұрмаланған жәйттермен және есімдермен қайта қауышты. 1998 жылы қазақтың рухани мәдениетінің асқар тауы Абайдың жүз елу жылдығы ЮНЕСКО шешімімен халықаралық дәрежеде тойланса, келесі жылы жыр алыбы Жамбыл мен заманның заңғар жазушысы Мұхтар Әуезовтың жүз жылдығы аталып өтті.

1998 жылдың «Халық бірлігі мен ұлттық тарих» жылы деп аталуы төл тарихты тану арқылы Қазақстан халықтарының береке-бірлігін, ынтымағы мен жарастығын, достастығы мен туыстастығын онан әрі нығайту мақсат етті. Осыған байланысты отандық тарихты саралап танудың басты бағыттарының біріне қазақ халқының тарихы мен мәдениетінің негізқұраушы тиянақтап талдау жасау қажеттілігі туындады.

Сондықтан да бұл бағыттағы атқарған істер мен жүргізілген шаралар өте ауқымды болды. Төл тарихымызды, елдік дәстүр, халықтық тағдыр-талайымызды танып-білуде, ескерткі мұрағаттарымызды жинастыру мен сараптауда біраз жетістіктерге қол жетті. Бұған дейін қол жетпей жүрген деректер, білмей жүрген рухани қазыналар жарыққа шыға бастады. Шетел мұрағаттарынан да туған тарихымызға қатысты құжаттар жинақталып, оқырман игілігіне ұсыныла бастады. Осы жинақтаған мәдени мұра мен рухани қазынаны талдап, жіктеп, қоғамның игілігіне жарату зиялы қауым мен ғалымдарға үлкен міндеттер жүктеді.

Бұл міндеттің, әсіресе, ауыр жүгін тарихшы-мамандар арқалады. Елімізге есімдері белгілі М.Қозыбаев, К.Байпақов, К.Нұрпейісов, М. Қойгелдиев, Т. Омарбеков, Н. Әміреқұлов, Б. Көмеков, Ж. Абылғожин, Т. Сұлтанов сынды майталман мамандар қыруар жұмыстар атқарды. Беті жабулы архив құжаттары мен дерек көздері ғылыми айналымға енгізілді. Әсіресе Т. Омарбеков пен М. Қойгелдиевтің есімдері сол кездегі оқырман қауым мен студент жастар арасында қуғын-сүргін құрбандары болған қазақ зиялылары туралы шындықты мұрағат деректері негізінде жариялаған тарихты жаңғыртушылар ретінде есте қалды.

Дегенмен тарихшыларға ғылым майданының бұл бағытында елбасының өзі үлгі көрсетіп тұрғандай. Оның «На пороге XXI века», «Тарих толқынында» атты еңбектері отандық тарих ғылымына тәуелсіздік жағдайында жаңа әдістемелік, тұжырымдамалық бағыт-бағдар беріп тұрған тәрізді. Кеңестік тарихнаманың отаршылдық астары айқындалып, қазақтың балама тарихтары пайда бола бастады. Қ.Данияров, Күзембаев, С. Қондыбай және т.б. авторлар өз еңбектерін жаңа балама еңбектер деп есептейді. Кейбір авторлар, мысалы, дарынды тарихшы С.Қондыбай өткенді қайта қарауда қазақтың тарихын мифологияландыруға дейін ұмтылды [243]. Патриоттық көңіл-күйден туындаған бұл еңбектердің көпшілігінде тарихи шындықтың ұшқыны бар екенін де теріске шығаруға болмайды. Қанша дегенмен де отандық тарихшыларға жалаң эмпиризмнен арылып, тарихи айғақтарды терең дүниетанымдық түбірімен, мәдениеттанымдық қырымен толықтыру арқылы мәселені салмақты түрде қою, өткенді қазіргімен байланыстыра білу жетіспейтін тәрізді. Сондықтан ұлттың өткен тарихи мен дәстүрлі рухани-дүниетанымдық тұғырларын қалпына келтіруде философия маңызды орын алады.

Жекелеген ғылым салалары табиғат пен қоғамның нақты қырларын зерттеумен айналысса, ал философияның пәндік аймағы адам мен әлемнің арақатынасын қамтиды. Осыған сәйкес ғылым ұлттықтың ауқымынан тыс жатса, ал философия өзінің бастауын мифологиядан, діннен алатындықтан әлемге деген қатынастың этностық сипатымен, мәдени ерекшелігімен тығыз байланыста болады. Демек, әлемде қанша ұлттық жетілген мәдениеттер бар

болса, сонша ұлттық философиялық жүйелердің болатындығы белгілі. Ал қазақ халқының кейінгі ұрпаққа қалдырған рухани мол мұрасын ескерсек, қазақ философиясы туралы сөз қозғау орынды да әрі маңызды.

Қазақ мәдениетінің өткені, оның терең рухани қыртыстары мен болмысы, бүгінгі мәдени ахуалдың қайшылықтары мен келешегі мәселелерін зерттеу өзінің көкейтестілігімен көзге түсіп, отандық философия ғылымына маңызды міндеттер жүктейді. Егер Батыста кәсіби формадағы университеттік философия үстемдік етсе, қазақ-тардың ұлттық дүниетанымды көркемдік және діни міндеттердің дәстүрлі түрлерінде басым болып келеді. Бұл мәселе қазіргі кезде еуроорталықтық ойлау тәсілінен арылған қазақ философиясының болашағы туралы мәселені күн тәртібіне қояды. Қазақтың төлтума мәдениетін қалпына келтіру, халықтың тарихын жан-жақты түсіну үшін де, оның дүниетанымдық негізі мен әдістемелік құралын қалыптастыру қажет.

Белгілі ғалым Т.Х.Ғабитов қазақ философиясының ерекшеліктерін сараптай келе, оның мынадай жіктемесін ұсынады:

1. Қазақ философиясы философиялық емес сарындағы даналық тәжірибесіне жатады (М.Орынбеков, І.Ерғалиев, Т.Рысқалиев, Т.Бурбаев және т.б.);

2. Қазақ философиясы табиғатқа бас июмен, оны тәңірі тұтумен сипатталады, оның терең экологиялық мазмұны бар (Ғ.Ақпанбек, С.Мырзалы, А.Қасабек, Ж.Алтаев және т.б.);

3. Қазақ философиясы көшпелілік менталитетпен тығыз байланысты (Д.Кішібеков, Ж.Молдабеков, С.Ақатай және т.б.);

4. Қазақ философиясы онтологиялық және гносеологиялық мәселелерден гөрі этика мен антропологияға көбірек көңіл бөледі;

5. Қазақ философиясында аксиологиялық мәселелерге, әсіресе рухани құндылықтарға ерекше назар аударылады (Ә.Нысанбаев, С.Нұрмұратов және т.б.)

6. Қазақ философиясы өзінің ғарышпен, әлеммен үндестігі арқылы сипатталады (М.Хасанов, Қ.Нұрланова, Т.Ғабитов, Қ. Әлжан);

7. Философиялық мәселелер, қазіргі тілмен айтқанда, негізінен экзистенциалдық, дидактикалық және прагматикалық сипатта қарастырылады (Ғ.Есім және т.б.);

8. Қазақ философиясында нәпсіден, байлықтан, табыстан гөрі ар-намыс, қанағат, тәубе, әділеттілік және тағы басқалары жоғары қойылады, алудан гөрі беру дәріптеледі;

9. Ұжымдық мүдде жеке мүддеден жоғары қойылады (Сегізбаев О.А. және т.б.) [244, 82 б.].

Өркениеттіліктің әлемдік озық үлгілеріне ілесу мен ұлттық мәдениетті замана талаптарына сай жаңғырту философия ғылымымен қатар, мәдениеттану саласына да келелі міндеттер

жүктейді. Қазақ мәдениетінің тарихы мен теориясына деген қызығушылық аталмыш ғылым саласының елімізде жедел қарқынмен дамып, осы уақытқа дейін әртүрлі бағыттағы бірқатар мектептердің қалыптасып үлгеруіне әкелді. Олардың ішінде тарихи-мәдени ұстанымдағы мектепті, мәдениет философиясы мектебін, этнографиялық-мәдениеттанулық, әлеуметтік мектептерді, көркем мәдениеттанулық бағытты, мәдениеттанудың постмодерндік мектебін атап өтуге болады.

Қазақстанда тарихи-мәдениеттанулық бағыт өзгелерімен салыстырғанда анағұрлым ертерек қалыптасқан. Бұл бағыттың құрамына философтармен қатар тарихшылар, әдебиетшілер мен тіл мамандары, психологтар кіреді және өз зерттеулерінде олар хронологиялық ұстанымды көбірек қолданады. Ш. Уәлихановтың ғылыми еңбектерінен бастау алатын аталмыш бағыт кеңестік және қазіргі дәуірдегі тарихшылар – Ө.Марғұланнның, Х.Арғынбаевтің, Ө.Хасеновтің, К.Әжікеевтің, А.Ғалиевтің, Н.Әлімбаевтің, С.Өте-нияздың, В. П. Юдиннің, Н. Масановтың еңбектерінде, сондай-ақ тіл-әдебиет мамандары мен психологтар – Е.Тұрсыновтың, Ш.Ыбыраевтың, Ж.Дәдебаевтың, Ж.Жарықбаевтың, М.Мағауиннің, А.Сейдімбектің және т.б. шығармаларында Андрон, Беғазы-Дәндібай дәуірінен бүгінгі күнге дейінгі қазақ этномәдениетінің әлеуметтік-шаруашылықтық, саяси-құқықтық, көркем шығармашылық қырлары баяндалады. Ал қазақтың дүниетанымы мен философиясының тарихы өзінің әртүрлі қырларында А. Қасымжановтың, Д. Кішібековтің, Ө.Нысанбаевтың, Ғ.Есімнің, С.Ақатайдың, М.Орынбековтың, А.Қасабектің, Т.Әбжановтың, Ж.Алтаевтың, Ж.Молдабековтың, І.Ерғалиевтің, Қ. Әлжанның және т.б. еңбектерінде қарастырылады.

Қазақстандық мәдениеттанудағы беделді мектептердің бірі мәдени-философиялық бағыт болып табылады. Мәдениеттің жалпы философиялық мәселелерімен айналысатын ғалымдардың дені Философия және саясаттану институтында шоғырланған (Қ.Әбішев, Қ.Нұрланова, М.Бурабаев, А.Хамидов, Ю.Колчигин, Г.Соловьева, С.Нұрмұратов, Г.Шалабаева, Ғ.Құрманғалиева, А.Кенесарин және т.б.). Мәдениет философиясы мәселелерінің әртүрлі қырларымен отанымыздың бірқатар ғылым мен білім ошақтары айналысады. Олардың ішінде мәдениет философиясы мамандығы бойынша диссертациялық кеңес жұмыс жасайтын Абай атындағы мемлекеттік педагогикалық университетті (білікті мамандар қатарына Б. Байжігітов, Н. Шаханова, Ж. Мүтәліповтер жатқызылады) және мәдениет тарихы мен теориясы мамандығы бойынша диссертациялық кеңесі бар әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетін (құрамында Б. Нұржанов, С.Темірбеков, Т.Ғабитов, Ө.Наурызбаева, А.Құлсариева, Қ.Затов сынды мәдениеттанушылар қызмет етеді) атап өтуге болады.

Қазақтың ұлттық дәстүрі мен әдет-ғұрыптарын, оның рәміздік астарларын зерттеуге деген ғылыми қызығушылық мәдени-этнографиялық зерттеулер шоғырының қалыптасуына әкелді. Бұл бағыттағы кезінде Ш. Уәлиханов салып кеткен сұрлеуді Ө. Жәнібеков, Ө.Төлеубаев, М.Хасанов, Ж.Қаракүзова, Н.Шаханова және т.б. онан ары жалғастырды. Ал дәстүрлі өнер мен ауыз әдебиетінің мәселелерін мәдениеттанымдық тұрғыда зерттеу Қ.Нұрланованың, Б.Байжігітовтің, М.Балтабаевтың және т.б. басқаларының есімдерімен байланыстырылатын көркем-шығармашылық бағытында дамытылды.

Қазақстанда постмодерндік мәдениеттанудың қалыптасуы туралы айтқанда, алдымен есімізге Ө.Қодардың бастамасымен жарияланатын «Тамыр» журналының төңірегіне топтасқан авторлар еске түседі. Ө.Қодардың, Н.Садықовтың, Н.Оспанұлының, Ж.Баймұхамедовтың, Д. Амантайдың шығармалары мен аудармаларында номадологиялық өмір стратегиясы, орталықсыздандыру, дискурс, гипермәтін, гипершындық сияқты тақырыптарға басты көңіл аударылады.

Қазақстандағы бұл мәдениеттанулық мектептер мен бағыттарды толық қалыптасып бітті деп әлі айта алмаймыз. Бұл біздің елімізде дербес пән және жеке ғылым саласы ретіндегі мәдениеттанудың, өзге батыс елдерімен салыстырғанда, кеш пайда болып, кенже дамығандығымен байланысты. Дегенмен, мәдениет туралы ғылыми білімнің осындай жалпы құрылымы мен көлемі бүгінгі мәдениеттану ғылымының мазмұнын құрайды.

Ғасырлар тоғысындағы 2000 жылдың елімізде «Мәдениетті қолдау жылы» деп жарияланғаны белгілі. Халық пен ұлттың болашағы, оның мәдениеті мен білімділігінің деңгейі ғасыр басында қаланған іргетастың беріктігіне байланысты. Бұл шара сол бір жылдың ішінде өткізілген науқан болып қана қоймай, өзінің заңды жалғасын тапқаны көңілге қуаныш ұялатады. Осыдан екі жыл бұрын Елбасы Н.Назарбаевтың ұсынысымен «Мәдени мұра» мемлекеттік бағдарламасы қолға алына бастап еді. Енді міне оның алғашқы жемістері де қолға тиіп қалың оқырманның игілігіне жарауда. Осы бағдарлама бойынша тарих саласында «Түркітілдес деректердегі Қазақстан тарихы» сериясында бірінші (Өтеміс қажы. Шыңғыс-наме) және екінші томдар (Көне түрік бітіктастары мен ескерткіштері: Орхон, Енисей, Талас), «Орыс деректеріндегі Қазақстан тарихы» сериясы бойынша бірінші, екінші, үшінші (Қазақстан тарихы мен этнографиясы бойынша дипломат А.И.Тевкелевтің жорналдары мен қызметтік жазбалары) томдары, «Қытай деректеріндегі Қазақстан тарихы» сериясы бойынша бірінші том (Саяхатнамалар мен тарихи-географиялық еңбектерден таңдамалылар), «Моңғол деректеріндегі Қазақстан тарихы» сериясы бойынша бірінші және екінші томдар («Алтын топшы», Лұбсанзандан) жарыққа шығып үлгерді. Сондай-ақ философия саласында да «Әлемдік философиялық

мұра» және «Қазақ халқының философиялық мұрасы» сериялары бойынша әрқайсысы жиырма томнан тұратын еңбектер мен аудармалар жарияланды.

Қазақтың тарихнамасы мен тарих философиясы отандық әлеуметтік-гуманитарлық ғылымда әлі күнге дейін арнайы түрде зерттеле қоймаған тың тақырыптардың бірі. Тарихтың философиялық, мәдениеттанымдық мәселелері, тарихи-мәдени үдерістің мәні мен мазмұны, тарихтың онтологиясы мен гносеологиясы, тарихи сана мен таным мәселелері, тарихнаманың теориясы мен методологиясы, тарих ғылымының логикалық-әдістемелік мәселелері шетелдік және ресейлік ғылыми әдебиеттерде біршама терең зерттелген. Бұл бағытта, әсіресе, Р. Арон, М. Бахтин, Н.А. Бердяев, Н. фон Гартман, Г. Зиммель, Б. Кроче, Х. Ортегга-и-Гассет, Г. Риккерт, П. Рикер, Э. Трельч, А.Дж. Тойнби, Ф. Фукуяма, С. Хантингтон, К. Ясперс секілді оқымыстылардың есімдері ерекше атап өтуге тұрарлық. Бұл автор-лардың еңбектері «әлемдік философиялық мұра» сериясында тәржімаланып, қазақ тілді оқырманға қарай жол тартты. Алайда тарихты, оның ішінде әлемдік тарихтың үлгісі ретіндегі еуропалық тарихты әртүрлі қырынан қарастырған бұл ойшылдардың назарынан тарих сахнасынан шығып қалған кейбір өркениеттер, оның ішінде көшпенділер өркениеті тыс қалды. Ал еуразиялық ұлы дала көшпенділерінің соңғы тұяқтарының бірі – қазақтардың тарихы ресейлік және кеңестік отаршылдықтың ықпалымен жазылды. Ал шежіреге негізделген даланың ауызша тарихнамалық дәстүрі ғылыми әлемде мойындала қоймады. Отандық ғылымдағы осы ақтаңдақтардың орнын толтыруға, тарихи және мемлекеттік санын орнықтыруда «Мәдени мұра» мемлекеттік бағдарламасы аясындағы осы «Қазақ халқының философиялық мұрасы» атты аталмыш томдар тізбегінің қосатын үлесі де орасан зор болмақ.

4.2 Қазіргі тарихи ой дамуының әлеуметтік-философиялық қырлары

Қазіргі заман адамының тарихи санасында болашақ дамудың нұсқаларын іздестіру оның өткеннің тарихи таңдауын дұрыс бағалай білуіне байланысты болып келеді. XX–XXI ғасырлардың аралығындағы ғаламдық өзгерістер, соңғы онжылдықтардағы қоғамымыздың бастан өткерген әлеуметтік үдерістер, саясат пен экономикадағы, қоғам мен мәдениеттегі модернизациялық үрдістер тарихты сипаттаудың тілі мен теориялық тәсілдеріне, жалпы тарихи-теориялық ойдың дамуына өзінің үлкен әсерін тигізді. Әлемдік және отандық тарих ғылымдарында соңғы кездері жаппай орын алған баламалылық идеяларының бой көрсетуі, историософиялық және әдіснамалық идеялардың жаңбырдан кейінгі саңырауқұлақтай

қаптауы, міне осының бәрі әлеуметтік теориялардың ойлы концептуалды тұстарының да, даулы риторлық тұстарының да тарихи сана мен тарихи танымға зор ықпал ететінін аңғартып тұр.

Тарихнама саласында әр алуан радикалды жобалар жүзеге асырыла бастады. Бір зерттеушілер тарихи зерттеудің негізқұраушы ұстыны ретінде өркениеттік тәсілді ұсынып, іргелі тарихи ұғымдардың мазмұны мен отандық тарихтың уақыттық-кеңістіктік өлшемдерін осы әдіске қарай бейімдейді. Енді бірі әлеуметтік тәртіптің трансформациясындағы флуктуациялардың рөлі туралы синергетиканың идеяларымен қаруланып, тарихи үдерістерді «коэволюция», «аттрактор», «құрылымдық конгруэнттілік», «бифуркация» ұғымдарының көмегімен түсіндіруге шақырады. Үшін-шілері тарихнамалық мәселелерді шешудің кілтін дискурсивті талдаудың құралдарыниеленуден көрсек, қалғандары тарихи талдаудың интегралдық парадигмасын басшылыққа алады. Әрқайсысы өздерінше бір әдіснамалық ақиқатқа ұмтылған әлемдік және отандық тарихты қайта құрудың бәсекелес рецептерін, тарихты сипаттаудың осындай қарама қайшылықты жобаларын, әдіснамалық пікірталастарды бір ымыраға келтіру үлкен қиындық туғызып отыр.

Аталмыш мәселелер қазақстандық тарих ғылымында баламалы тарихты сипаттау тұрғысында кеңінен орын алғанымен, ғылыми әдіснамалық пікірталастардың толқынын туғыза қойған жоқ. Ал Батыстың, сондай-ақ көршілес Ресейдің философиялық-тарихи ойында соңғы онжылдықтарда көптеген идеялар мен тұжырымдамалар пайда болды. Және олардың болашақта тұтастай алғандағы әлеуметтік-гуманитарлық білімдегі күре бағыттың біріне айналатындай ғылыми әлеуетке ие екендігін теріске шығаруға болмайды.

Тарихнамада қалыптасқан бұл ахуалды орыс философы әрі тарихшысы М.А. Баргтың «тарихнамалық төңкеріс» деп атағанын зерттеудің басында айтып өткенбіз. Орыс ғалымдарынан ертеректе бұл мәселеге американдық зерттеушілер де назар аударды. Т.С. Хейпроу бұл төңкерістің түбірін біз өмір сүріп отырған әлемді түсінуге тарихтың дәстүрлі әдіснамасының лайық келмейтінінен, соның салдарынан қоғамның тарих кәсібіне деген сенімнен айрылғанынан көреді. Сол себепті «көптеген тарихшылар басқа әлеуметтік ғылымдарға лап қойды да, бұл тарихты «өз шекпенінен» шығуға мәжбүр етті. Нәтижесінде осыдан 2000 жылдан бұрын тарих пайда болған кездегіден де үлкен төңкеріс тарих ғылымында орын алды. Келесі бір көрнекті американдық тарихшы М. Кеммен бұл төңкерістің мәнін жұмсартып көрсетеді: «әріне, төңкеріс әдіснамалық санада болып өтті және бұл тарихи білімнің эпистемологиялық мәселелеріне деген ерекше қызығушылықтан және тарихтың әдіснамасының өзін ерекше пән ретінде мойындаудан көрініс тапты».

Батыстық әлеуметтанудың қазіргі заманғы классигі Ч. Тиллидің айтуынша, әр алуан әлеуметтік ғылымдарда, әсіресе әлеуметтануда тарихқа деген қызығушылық өсе түсті, «тарихи ойлау мен тарихи зерттеулердің ұлы қайта түлеуі» үдерісі жүрді. Бұл американдық зерттеушінің пікіріне сай, 1960-жылдарға дейін әлеуметтанудың қорында қайта жаңғыруға жеткілікті болатындай тарихтың салмағы өте аз болатын» [245, 131 б.].

XX ғасырдың бірінші жартысындағы интеллектуалдық ізденістердің барлығына дерлік «әлеуметтілік» ұғымы тән болып келіп, олар әлеуметтік теориялармен байланысты болды. «Әлеуметтілік» парадигмасының гуманитарлық ғылымдар кешенінде XIX-XX ғасыр аралағында пайда болғанын айта кету керек. Адам болмысының «деңгейлерін» білдіретін бұл ұғым бұқаралық қоғамдық қозғалыстар мен дүмпүлер қанат жайған кезеңде орнығып, ол К. Маркс, М. Вебер, Э. Дюркгейм әлеуметтануының, ғылымдағы позитивизмнің әсерімен жайылған «Анналдар» қозғалысының жетекшілігімен сипатталатын әлеуметтік тарихтың жаңа жобасын дүниеге әкелді. Жоғарыдағы қайта түлеу, жаңғыртылу үдерісінің бастауы осы болатын.

Келесі бір көрнекті американдық әлеуметтанушы Р. Коллинз де осы ойды айқындай түседі. «1960-жылдардың ортасынан басталып, қазірге дейін жалғасып отырған зерттеулер кезеңін, – деп жазады ол, – Макротарихтың Алтын ғасыры деп лайықты түрде атауға болады. Бұл кезеңнің талдау стилі маркстік және веберлік идеялардың өзара әсері мен әрекеті болып табылады. Ал оның мәні тарихтың әлеуметтанулық теориялар үшін макроскопқа, яғни саяси және экономикалық құрылымдарды зерттеудің құралына айналуынан аңғарылады» [246, 72 б.]. Алайда бұл тарихтың болашақта әлеуметтануға сіңіп кетпейтінін білдірмейді. Бұл тарихнамалық төңкерістің тек тарихтың пәнаралық мәртебесін бекіте түскенін ғана байқатса керек. Көптеген тарихшылардың әлеуметтік ғылымдарға тарпа бас салуы тарихтың «өз шекпенінен тысқа шығуға» мәжбүр еткені рас, бірақ бұл өз зерттеу пәнінің құрылымындағы көзқарастардың күрт өзгерісіне сай қазіргі ғылымдардың бүкіл жүйесінде жүзеге асып жатқан жаңашылдықтарға сәйкес өз зерттеушілік тәсілі мен құралдарын жаңартып, қарқынды даму үстіндегі бүгінгі тарих ғылымында қалыптасқан әдіснамалық рефлексияға деген қажеттілікті ғана білдіреді.

Енді әлеуметтік ғылымдар мен қоғамда қалыптасқан осы тарихнамалық ахуалды талдап көрейік. Бұл қазіргі тарихи сананың жоғары деңгейі тарихи танымның бүгінгі теориялық келбетін түсіндіріп беруге септігін тигізеді.

Қазіргі тарихнамалық ахуалдың қалыптасуын тарих ғылымында орын алған тарихи антропологиялық әр алуан бағыттардың пайда болуынан бастауға болады. Бұлар өзінің зерттеу пәні – өмірдің барлық көріністерінде алынған мәдени-тарихи детерминацияланған адам-

ды зерттеудің полидисциплиналық синтезін іске асырудың келешегі, әлеуметтік-мәдени стереотиптерді пайымдаудың әдіс-тәсілдері болып табылады. Тарихи субъектінің әлеуметтілігі тұлғааралық қарым-қатынастың салдарынан орныққан табиғи қасиет деп түсіндірілді. Адами байланыстар мен қатынастардың шынайылығы индивидке жақындатылған әлеуметтік микротоптар мен қауымдардың деңгейіндегі әлеуметтік өмір шеңберінде ғана ұғынықты болады. Әлемдік тарихнамада микротарихи тақырыптың осы себепті орын алғаны белгілі. Әр алуан әдіснамалық және әдістемелік тәртіптегі микротарихи бағыттардың бірқатар ортақ тұстары бар: әлеуметтік-тарихи зерттеулерде ұзақ уақыт бойы үстемдік етіп келген макротәсілдерге деген сыни көзқарас; әлеуметтілікті құрылымдаудағы адамдардың тәжірибесі мен әрекетінің рөліне басымдылық беру; жалпылықтан гөрі әрекетшілікке баса назар аудару.

Алайда 1980-жылдардың ортасынан бастап тарихи түсіндірме үшін «әлемнің кескінін» айқындаудың жеткіліксіз екендігі аңғарылды, өйткені адамдар өз әрекетінде басшылыққа алатын дәстүрге сүйенген кәдуілгі санасының, олардың көзқарастары мен құндылықтарының өзі зерттеулерді талап ететіні байқалды. Осылайша өткен ғасырдың 80-ші және 90-шы жылдарының аралығында өткен адамдардың өмірінің барлық саласын құрылымдық бірлікте және әлеуметтік байланыстар мен мәдени-тарихи дәстүрлердің түйісуінде зерттеуді қажет ететін әлеуметтік тарихтың жаңа парадигмасы пайда болды.

Егер бастапқыда әлеуметтік-тарихи зерттеулердің барысын ұғымдық аппараттары мен талдау құралдары бір-біріне сәйкес келмейтін макро- және микротарихтардың дуализмі құраса, кейінірек, 1990-жылдардың ортасына қарай «романдық» («франко-итальяндық», мысалы, Б. Лепти және Ж. Ревельдің жетекшілігімен шыққан «Тәжірибенің формалары» еңбегінен бастап алатын тарихи антропологиядағы дара және ұжымдық әрекеттің мотивациясы мен стратегиясын зерттеу), «англосаксондық» (ағылшын әлеуметтанушысы А.Гидденстің құрылымдау теориясы) және «германдық» (әлеуметтік тарих пен тарихи антропологияның жетістіктерін біріктіруге қабілетті «күнделікті әрекеттің мәдени тарихы» атты зерттеушілік бағдарламасын ұсынған неміс тарихшысы Мартин Дингес) деп шартты түрде бөлуге болатын микро- және макротарихтардың интеграциясының теориялық-әдіснамалық мәселелерін шешуге мүмкіндік беретін нақты зерттеулердің тәжірибесі жинақтала бастады.

Тарихтың дара немесе ұжымдық субъекті әрқилы қауымдас-тықтардың (отбасылық-туыстық, әлеуметтік-кәсіби, тұйық-территориялық, этносаяси топтардың) күрделі қосындысынан түзілген құбылмалы әлеуметтік ортада, өзге индивидтер мен топтардың да қалауынан, ұмтылыстарынан, әрекеттерінен және өткеннің әлеуметтік-тарихи практикасынан құралған тарихи ахуалда өмір сүреді.

Әлеуетті себептердің адам әрекетінің «өзекті» ниеттеріне айналу тетігін зерттеу оны әлеуметтік қырынан да, тарихи қырынан да кешенді талдауды қажет етеді. Демек, тұлғаның қылығы мен әрекетіне қоғамның ықпалын айқындайтын макротарихқа да, нақты тарихи практика деңгейінде әлеуметтіліктегі даралықты және даралықтағы әлеуметтілікті аңғаруға мүмкіндік беретін микротарихқа жүгіну осы қажеттіліктен туындайды. Жүйелік-құрылымдық және субъективтік-әрекеттік тәсілдердің комбинациясына сүйенген әлеуметтік талдаудың кешенді әдісін нақты-тарихи зерттеулерде практикалық түрде қолдану осылайша күн тәртібіне шыққан еді. Осының салдарынан тарихшылар бұрынғы дәстүрлі нарративтік формадан бас тартып, осы уақытқа дейін әлеуметтанушы ғалымдардың еншісінде болып келген саяси, дипломатиялық, әскери, экономикалық, мәдени және т.б. бас сұғып, тарихи статистика, тарихи демография, тарихи әлеуметтану, тарихи психология, тарихи антропология сынды арнайы пәндерді дамыта бастады. Басқаша айтқанда, «жаңа тарих ғылымының» қалыптасуын білдіретін тарихтың ғылымилануымен (сциентизациясымен) сипатталатын тарихнамалық төңкеріс жарияланды.

Мәдени антропологияланудың әсерімен болған бұл төңкерісті кейбір зерттеушілер батыстық мәдениеттің постмодернистік трансформациясының маңызды құрамдас бөлігі деп те есептейді. Ресейлік танымал зерттеуші Б.Г. Могильницкий жоғарыда сипатталған анықтамаларды шартты түрде объективтік (сциентистік) және субъективтік (постмодерндік) деп бөліп, оларды тарихнамалық төңкерістің бірін бірі толықтыратын әртүрлі кезеңдері деп қарастырады [247, 8б.]. Олардың біріншісі жаңақантшылдардың идиографизмін сынау барысында тарихтың ғылымылығын негіздеумен және «ғаламдық тарихты» құрастыруға ұмтылған тарихи-әлеуметтанулық зерттеулермен сипатталса, екіншісі «субъективтілікке бет бұрумен» сипатталатын «Жаңа Анналдар» мектебі өкілдерінің микротарихты ашуымен түсіндіріледі. Осы орайда «Анналдар мектебінің» тарихына қысқаша тоқтала кетудің жөні келіп тұр.

«Анналдар» мектебі Францияда қалыптасты және оның негізін «Анналдар» (1929 – 1939), «Әлеуметтік және экономикалық тарихтың анналдары» (1939 – 1941), «Әлеуметтік тарихтың анналдары» (1941 – 1945) деп аталатын мерзімдік журналдарды жариялаған М. Блок пен Л. Февр қалады. Бұл бағыттың өкілдері «тарихи баяндауды» «тарихи мәселемен» алмастырмақ болды, яғни қоғамдағы барлық байланыстарды – экономикалық, әлеуметтік, мәдени және т.б. байланыстарды қамтитын тарихты – «ауқымды» (тотальды) тарихты қалыптастыруға ұмтылды. Позитивистік бағыттағы дәстүрлі тарих ғылымына қарсы келді. Олар оқиғаны сипаттаумен шектеліп қалмай, әлеуметтану, этнология, география сынды жапсарлас ғылымдардың ғана емес, тіл, техника тарихы, шаруашылық құжаттарының да мәліметтеріне сүйеніп, белгілі бір

уақыт кесіндісі ішіндегі қоғамды ішкі құрылымымен қоса тұтас кешенді синтездік зерттеуді мақсат тұтты. Мұның салдары эпистемологиялық төңкеріске алып келді.

«Ауқымдық» сипаттаудың мұраттарынан шыға отырып, «анналдар мектебі» ғасырлар ағымындағы құндылықтар жүйесі, қондырғылардың алмасуы, сананың тарихилығы, бұқаралық көзқарастар мен діл мәселелерін көтерді. Пайда болған кезінен бастап бұл мектепте екі бағыттың болғандығын атап өту керек: әлеуметтік тарихты зерттеуге бағдарланған «Блок линиясы» және өркениеттерді зерттеумен айналысатын «Февр линиясы».

Анналдар мектебі өз дамуы барысында бірнеше кезеңдерден өтті. «Анналдар» журналының пайда болған кезінен 1956 жылы Феврдің қайтыс болғанына дейінгі бірінші кезеңде тарихтағы «адам факторына», ментальдылық тарихына қызығушылық үлкен болды. Одан кейінгі екінші кезең Бродельдің есімімен байланысты. Фернан Бродельдің «XV – XVIII ғғ. материалдық өркениет, экономика және капитализм» деп аталатын оның монументалдық еңбегі К. Маркстің экономикалық ілімінен бастап, кондратьевтік ортамерзімді циклдерге дейінгі әртүрлі деңгейлердегі экономикалық теорияларға сүйене отырып, «ғаламдық тарихты» түсіндіру бағытындағы ізденістердің жеткен шыңы болды. Бұл кезең экономикалық, географиялық және басқа да құрылымдарға, сандық әдістерді ұлғайтуға, структурализмге деген қызығушылықпен сипатталып, Бродельдің редакциялық комитет төрағасы лауазымынан кетуімен аяқталады.

Одан кейінгі үшінші кезеңде журналдың жалпы мойындалған жетекшісі болмайды және адамды әлеуметтік-мәдени шарттылықтағы субъект ретінде қарастыратын оның идеялары Франциядан тысқа шығып кетеді. Бұл кезеңнің Ж. Ле Гофф, Ж. Дюби, Э. ле Руа Ладюри сынды көрнекті өкілдері болды. 80-жылдардан бастап «Анналдар мектебінде» дағдарыстық кезең орын алады және тарих ғылымы тарихи антропологиямен және басқа да әлеуметтік ғылымдармен (әлеуметтанумен, саясаттанумен, экономикамен) жақындасу курсына көшеді. 1989 жылдан бастап журналдың аты өзгерді. Ол «Анналдар. Тарих. Әлеуметтік ғылымдар» деп аталды да, пайда болған кезіндегі бастапқы атауынан экономикалық тарихты көрсететін белгі түсіп қалды.

Өздерінің эпистемологиялық негіздері мен зерттеушілік тәсілдеріне сенімді болған «интеллектуалдық гүлдену мен оптимизм кезеңінің» орнына «күмән кезеңі» келген «Анналдар мектебінің» осы тұсын тарихнамалық төңкерістің екінші кезеңі деп атауға болады. Өткенді зерттеудің тұжырымдамалық тәсілдеріндегі түбірлі өзгерістер бүкіл әлемдік тәртіптің трансформациясымен қатар жүрді. Кез келген идеологияға деген сенімсіздік ұлғая түскен шақта маркстік-веберлік, құрылымдық теориялардың, сондай-ақ квантитативтік әдістердің әсерімен қалыптасқан тарихтың үстем

парадигмалары өздерінің құрылымдық қабілеттерін жоя бастады. Зерттеудің алуан түрлі формаларының дамуы имплицитті келісімге келуге мүмкін болмай қалды. Сондықтан тарих ғылымы үшін жаңа негіздерді бекіту керек болды немесе «картаны жаңадан тарату қажет болды» [248, 12 б.]. Анналдар авторларының пікірінше, «тарих өз пәнінің объектілерін қалыптастырады, соның салдарынан тарихтың объекті одан тыс бола алмайды». Осылайша кез келген ғылыми практика болмысты болжамдардың тізбегін верификациялауға арналған негізде құрылымдайды. Оның үстіне, бұл авторлар мәтін ретіндегі қоғам метафорасынан шыға отырып, мағына өндірісіндегі оқырманның белсене қатысуы туралы тұжырымды бекітеді. Бұл тарихтың постмодерндік жорамалын білдірсе керек.

«Анналдар» мектебінің қызметін түйіндей келе, Франциядағы әлеуметтік тарихтың қандай да бір жаңа тұтас үлгісі болды деп айта алмаймыз, дұрысы, үлкен теориялық сезімталдық танытқан қазіргі гуманитарлық жобалардың жаңа бір белгісі болды деп айта аламыз. 1980 – 2000-ші жылдардың аралығында олар марксизмнің, структурализмнің немесе функционализмнің объективтік үлгілерінен алыстайды немесе әлеуметтік нақтылықтарды дара және ұжымдық акторлардың белсенді өзара әрекеті ретінде құрылымдай отырып, ол үлгілерден мүлдем қол үзеді. Жаңа жобаларда коммуникация үдерістері мен дара әрекеттердің басымдылығы қалпына келтіріледі, басқаша айтқанда, көбіне «дескриптивті», «прагматикалық», «интерпретативті» немесе тіпті «герменевтикалық» төңкерістер деген терминдермен айқындалатын теориялық мәдениет қалыптасады. Анналдардың тарихнамалық үлгісінің үстем дәуірінің аяқталуы дюркгеймдік сипаттағы объективизмнен қаша отырып, өз бойына әлеуметтік ғылымдардың жетістіктерін сіңіруге ұмтылатын жаңа тарихнамалық композициялар мен парадигмалардың бекітілуімен сипатталады. Тарих ғылымы мұрасын ғаламдық ревизиялаудың қазіргі дәуірінде әлеуметтік ғылымдармен жаңа альянсқа түсу өзекті, бірақ осы уақытқа дейін басым болып келген тарихтың философиямен байланысы да өз мәртебесін жоғалтпайды.

Қазіргі кезде тарихнамалық төңкерістің үшінші кезеңі жүзеге асып жатқан тәрізді. Оның өзіндік ерекшелігі тарихи-теориялық ой динамикасының ұлғая түсуімен және соның салдарындағы тарихнамалық ахуалдағы бұлыңғырлықтың күшейе түсуімен сипатталады. Орыс зерттеушісі Л.П. Репина әлеуметтік тарихтың метаморфозасы мен танымдық бағдарлардың алмасуы барысында ірі табыстармен қатар, көңіл құлазытар тұстардың да болатынын айтады [249]. Бұрынғы тұғырлардың қирап, болашаққа тиесілі жаңа элементтердің орнықпай, үнемі өзгерісте болатын мұндай белгілер барлық төңкерістерге, оның ішінде әдіснамалық, тарихнамалық төңкерістерге де тән болып келеді. Мұндай жағдай тарих ғылымында өткен ғасырдың соңынан бері орын алып келеді.

Ресейдегі тарихтың философиясы мен әдіснамалық мәселелерін зерттеудің томскілік орталығының зерттеушісі С.Г. Ким қазіргі заманғы тарихи ойдың жалпы дамуы ауқымындағы неміс тарихшыларының теориялық-әдіснамалық ізденістерін мұқият зерттеудің нәтижесінде бағдарламалық үндеулердің тарихнамалық практикаға біртіндеп орын беруі барысында өткенді зерттеудің интегралды парадигмасына қол жеткізудің бекерге шығып жатқанына көз жеткізеді: «Әлеуметтілікті жаһандық игеруге деген ұмтылыстарға қатысты скептицизмнің ұлғая түскенін аңғармай қалуға болмайды» [250, 192 б.]. Өзінің пайда болған кезінде қаншама шу туғызғанымен, бірде бір қазіргі теориялар бұған қол жеткізе алмай отыр.

Жаңа тарихнамадағы постмодернизмнің келу тарихы мен тағдыры да осыны дәлелдеп тұр. Ол тарих ғылымында тұтастай кезеңді қамтығанымен, ғұмыры өте қысқа болды. Модернистердің айтуынша, атап айтқанда оның негізін қалаушылардың бірі Жак Дерриданың пікірінше, ешқандай өткен шақ жоқ, болашақ әлі келген жоқ, тек «бейсаналы осы шақ қана бар» [251, 149 б.]. Постмодерн тарихи танымның объективті негіздерін де, тарихи шынайылықтың өзін де өрескел теріске шығарғандықтан да тарихи қауымдастықта тұрақтай алмады.

Постмодернизм туралы пікірталастар американдық тарихнамада, дәлірек айтқанда, «Американдық тарихи шолу» деп аталатын ғылыми басылымда көтерілді. Д. Харланның «Интеллектуалды тарих және әдебиеттің қайта оралуы» деп аталатын мақаласында «постмодерндік әдеби сыншылдық тарихтың өзінің тұжырымдамалық негіздері туралы көптеген қауіпті мәселелерді көтерді және мұны тарихшылар енді теріске шығара алмайды», деп жазды. Тарихи пәндердің түбегейлі жаңаруы постмодерндік идеялармен байланыстырылды және бүкіл тарихи баяндау мен интеллектуалды тарихтың дамуының күре тамырын постмодерн көрсетіп береді деген сенім болды.

Алайда 1990-жылдардың өзінде-ақ американдық тарихнамада постмодернизмді сынау үлкен орын алады. Тіпті тарихты постмодерндік қатерден сақтау туралы да әңгімелер қозғалды. Өйткені «жаңа әдеби сыншылдықтың» тұжырымдаған зерттеушіден тыс өткен болмыстың шынайылығын теріске шығару тарихтың ғылымилыққа деген үмітін үзіп тастайды. Тарихи дискурс өзінің табиғаты жағынан көркемдік дискурспен теңгеріледі де, соның салдарынан тарихи ақиқат пен көркемдік қиял арасындағы шекара жойылып кетеді. Ғылыми пән ретіндегі тарихтың өмір сүруінің өзін теріске шығарған постмодернизмнің мұндай «шектен шығушылықтары» осының салдарынан оның әлеуметтік мақсат-міндеттерін де мойындамауға әкелетіндіктен тарихшылардың заңды қарсылығын туғызды.

Постмодернизмге деген қатынас оның отаны француз гуманистикасында анағұрлым салмақты болды. 1987 жылдың өзінде

П. Бурдые әлеуметтік болмысты сипаттаудағы объективтік және субъективтік антитезаны теріске шығарып, керісінше олардың байланысындағы құрылымдық сипатына баса назар аударады. Қазіргі француз тарихнамасының көрнекті өкілінің бірі Р. Шартъенің 1989 жылы жариялаған «Көзқарас ретіндегі әлем» мақаласының атауының өзі тарихи білімнің постмодернистік түсіндірмесін, оның субъективистік-релятивистік табиғатын айқындайды.

«Өткенді конструкциялау» туралы постмодернистік қағида кейінгі тарихи әдебиетте біршама таралды. Бұл тарихтың объективті нақтылыққа емес, ол туралы мұқият ойластырылған субъективті көзқарастардың белгілі бір жүйесі ретіндегі тарих ғылымы туралы әсер қалдырады. Мұның бір жаңғырығын ресейлік авторлар И.М. Савельева мен А.В. Полетаевтың тарихи танымның теориясы мен тарихы жөніндегі белгілі еңбегінен көрінеді [252]. Олар өткен әлеуметтік нақтылықты тарихи танудың аналитикалық рационалистік тәсіліне интуитивті романтикалық тәсілін қарама-қарсы қойып, конструкция мен реконструкция арасына теңдік белгісін қояды.

Сынның ұшына ілінгенімен, постмодернизмнің тарих ғылымына позитивті ықпал еткенін атап өту керек. Тіл мен дискурстың постмодернистік тұжырымдамалары әлеуметтік тарих, мәдени және интеллектуалдық тарих сияқты субдисциплиналармен қатар, әлеуметтанулық, гендерлік зерттеулерде кеңінен қабылданып, жалпы постмодернизмнің тарихи эпистемологияға деген қызығушылықтың күрт өсуіне әсер еткенін мойындау қажет. Мысалы, «жаңа тарихи ғылымның» келесі бір өкілі Л. Стоун тарихи болмыстың объективтілігін теріске шығару, тарих пен әдебиеттің, айғақ пен қиялдың арасын ажыратпау сынды постмодерндік «шектен шығушылықтарды» сынағанымен, тұтастай алғанда «лингвистикалық бетбұрыстың» тарих ғылымына игі ықпал еткенін атап өтеді.

Бұл абсолютті ақиқатқа ұмтылған кез келген қатаң априорлы кестеден және осыдан туындайтын тарихи үдеріспен оның құрамдас бөліктерін түсіндірудегі қатаң линиялық детерминизмнен бас тартуға әкелді. Осының салдарынан ой мен қиял еркіндігі, қазіргі ғылымның даярлаған кез келген зерттеушілік стратегиясына жүгіну, постмодерндік мәдениеттің, тарихи әдіснаманың көптілігі, тарихи танымның диалогиялық формаларының дамуы, өткенді сипаттаудың ерекше формасы ретіндегі тарихи дискурс ұғымын негіздеу, микротарихи зерттеулердің көбеюі орын алды. Мұндай құнарлы қойыртпақтың жиынтығынан тарихтың жаңа парадигмасының да өсіп шығуы ғажап емес.

Постмодерндік терминология қазіргі ғылымның әдіснамалық арсеналына дендеп кірді. Жоғарыда аталған «лингвистикалық бетбұрыспен» қатар, «субъективтілікке бетбұрыс» постмодерннің тарихқа енгендігін аңғартады. Бүгінгі күні «субъективтілік» тарихи

уақыт ағымындағы адам төңірегінде әлеуметтік-тарихи өткенді зерттеудің негізқұраушы әдіснамалық тәсілін сипаттайтын ең кең таралған ұғымдардың бірі болып табылады. Бірақ бұл тарихи үдерістің объективтік негіздерін теріске шығаратын абсолюттік субъективтілік болмауы тиіс.

Қазіргі заманғы тарихнамалық ахуалдың тағы бір белгісін мексикандық тарихшы К.А. Аггире Рохас көрсетіп береді және оған «тарихнамалық және мәдени жаңашылдықтардың пайда болуындағы полицентризм» деген анықтама береді. Егер, – дейді ол, – 1900 жылы немістілді тарихнама, 1950 жылы француз тілді тарихнама үстемдік етсе, онда 1990 жылы немесе 2000 жылы қандай тарихнама жетекшілікке ие болады деген сұраққа ешқандай деп жауап беруге тура келеді. Өйткені 1990 немесе 2001 жылы енді ешқандай тарихнамалық гегемония болмайды, итальяндық микротарих та, «Анналдардың» төртінші буыны да, британдық әлеуметтік тарих та, «әлемдік жүйелік талдаудың» сыни келешегі де, ресейлік антропология да, латынамерикандық аймақтық тарих та немесе немістің «жаңа әлеуметтік тарихы» да үстем емес, әрқайсысы өз бетінше маңызды» [253, 28 б.].

Тарихи таным назары құрылымдардан, әсіресе экономикалық құрылымнан уақыт ағымындағы адамның ішкі әлеміне, оның әлеуметтік байланыстарындағы, ойлары мен сезімдеріндегі күнделікті әрекетін зерттеуге, адами тұлғаны түсінуге ауысты. Ю.М. Лотман мұны, басқаша айтқанда, күрделі психологиялық және интеллектуалдық құрылым деп атайды және бұл сана мен әрекеттің дәуірлік, таптық, топтық және индивидуалды-дара үлгілерінің қиылысуы барысында жүзеге асып, соның нәтижесінде кез келген тарихи және әлеуметтік үдерістер өздерін адам арқылы іске асырады [254, 230 б.]. Бұл «антропологиялық бетбұрыс» пәнаралық (әдіснамалық) синтез мәселесін өзектілендіріп, оның тарихнамалық практика саласына енуіне ықпал етті.

Бұл синтездің бастапқы кезеңінде тарих ғылымының күні батқаны туралы да әңгімелер қозғалды. Алайда бұл тарихтағы әдіснамалық синтез мәселелерін дұрыс түсінбеуден туындап еді. Мәселе тарихшылардың өз кәсіби дербестігін сақтай отырып, өздерінің зерттеушілік практикасына көмегін тигізетін әлеуметтік теорияларды таңдауында болып отыр. Олар нақты зерттеушілік міндеттерді шешу үшін әртүрлі әлеуметтік теорияларға жүгініп, оларды тиімді пайдалануға тырысады. Тарихтың өз зерттеушілік міндеттерін шешу барысында өзіндік әдіснамаға сүйенетін дербес ғылыми пән екені рас, бірақ бұл міндеттерді шешудің тиімділігі басқа пәндермен ынтымақтасуға, олардың әдіснамалық құралдарын қолдануға байланысты болып келеді. Тарихтың зерттеу аймағы қарқынды кеңейген сайын, оның тек әлеуметтік қана емес, басқа да пәндермен ынтымақтастығы да кеңіп, әр алуан бола түседі.

Тарихи зерттеулердің қарқыны артқан сайын жаңа гуманитарлық пәндер де кеңейе түсті. Мысалы, Батыста әлеуметтанудың дамуы барысында АҚШ-та теориялық тарих қалыптасты. Бұл пәннің анықтамасын осы саладағы көрнекті маман Н.С.Розов береді: «теориялық тарих өзінің кең мағынасында әлеуметтік және тарихи ғылымдарды – тарихи әлеуметтану, тарихи психология, макроәлеуметтану, әлемдік жүйелік талдау, әлеуметтік мәдениеттану және басқаларын білдіреді, ал тар мағынасында бір мезетте екеуіне де тиесілі ғылымдардың бірі болып табылады» [255, 41 б.].

Теориялық тарихты қалыптастыру дәстүрлі, эмпирикалық тарихтың (әлеуметтанулық, экономикалық, демографиялық талдау әдістерімен байытылса да) айғақтық материалдары негізінде әрқилы әлеуметтік ғылымдардың теориялары мен түсіндірмелік әдістерін пайдаланатын тарих пен әлеуметтанудың арасындағы пәнаралық синтезге кең мүмкіндіктер ашады. Бұдан өзінің назарын тарихи диахронияға түсіріп, сонымен бірге өз жаратылысы жағынан интегративті болатын теориялық тарихтың пәндік ерекшелігі келіп шығады. Осылайша ол әлеуметтік өмірдің барлық қырларын зерттейтін мейлінше әр алуан пәндерге жүгіне алатындай тарихи танымда тиімді пайдаланылатын пәнаралық сипатқа ие болады.

Мұндай сипат тарихшыны тарих философиясымен жақындастырады. Бұл тұрғыдан алғанда теориялық тарих дәстүрлі эмпирикалық тарих пен тарих философиясының арасын байланыстырушы буын болып табылады немесе оны эмпирикалық тарихтың миы деп бағалауға болады. Бүгінгідей тарихнамалық төңкеріс заманында теориялық білім қазіргі тарихнамалық практиканың қажетті компонентін құрайды. Оның үстіне, тарихтағы әдіснамалық синтез мәселесінің өзі теориялық мәселе болып табылады.

Тарихшылардың өз ғылымының теориялық мәселелеріне деген қызығушылығының өсуін өткен ғасырдың 80-ші және 90-шы жылдардағы ғаламдық (жаһандық) тарих деп аталатын жаңа бағыттың пайда болуы да дәлелдейді. Тарихи ойдың дамуындағы бұл феномен Тарихи ғылымдардың ХІХ Халықаралық конгресінде (Осло, 2000 жыл) кеңінен талқыланды. Бұл да болса тарихнамалық төңкеріске тән үрдісті, тарих ғылымында жүзеге асып жатқан интегративті үдерісті аңғартса керек.

Ғаламдық тарих мәселелеріне өркениеттердің қазіргі теориялары да мағыналық жағынан жақын келеді. Бұл теориялар да тарих ғылымындағы сияқты тарихи рухани өзіндік пен өзгелік, жалпылық пен жалқылық, жалпыәлемдік тарихи даму мен тарихи үдерістің локальды нұсқасы, микротарих пен макротарих сияқты үлгілерді біріктіруге ұқсас болып келеді. Осылайша, тарих ғылымының біртұтас тәнін бөліп қарастыратын бұрынғы оппозициялар шешіліп қана қоймай, оның тұтастығын әрқилы бағыттар мен әдіснамалық тәсіл-

дерді (классикалық, постмодернистік, синергетикалық және т.б.) интеграциялау жолымен қайта қалпына келтірудің бағдарламалары да бой көрсетуде. Осылайша, әдіснамалық синтез мәселесі қазіргі тарихи ойдың негізгі үрдістерінің бірі болып табылады.

Тарих ғылымы қоғамның рухани интенцияларын білдіргендіктен, оның ғылым алдындағы да, қоғам алдындағы да жауапкершілігін естен шығармау керек. Бір уақыттарда Френсис Фукуяманың «тарихтың ақыры» мен Самюэль Хантингтонның «Өркениеттер қақтығысының» сәнге айналғаны бар. Ол ойды жоғарыда аты аталған мексикандық тарихшы К.А. Агирре Рохас былай деп түйіндейді: «адамзат тарихи бифуркация нүктесінен өтеді және тек тарихнаманың немесе тіпті мәдениеттің ғана емес, жаһандық ауқымдағы бүкіл адамзаттың өмір сүруінің мүлдем басқа тәсілдеріне әкелетіндей өзгерістердің алдында тұр» [253, 29 б.].

Қазіргі тарихи ойдағы тағы бір үрдіс тарихи мәдениеттану саласының қарқынды дамуы болып табылады. 2002 жылы көрнекті неміс тарихшысы Йорн Рюсеннің редакторлығымен «Батыстық тарихи ойлау. Кроссмәдениеттік пікірсайыстар» деп аталатын іргелі еңбек шықты. Ол 2002 жылдан бастап Й. Рюсен мен Кристиан Геленнің жалпы редакциясымен «Тарихқа мән берейік. Тарихи мәдениет пен мәдениетаралық коммуникациядағы зерттеулер» деп аталған басылымдар сериясының бірінші бөлігі. Одан басқа Хейдрун Фризенің редакциясымен «Бірегейлік: уақыт, айырмашылығы, шекаралары», Юрген Страубтың редакциясымен «Наррация, бірегейлік және тарихи сана», Й. Рюсен мен Клаус Мюллердің редакциясымен «Тарихтың мәні» жұмыстары жарыққа шықты.

Й. Рюсеннің пікірінше, ХХІ ғасырдың басында тарихтың ақыры жарияланғанымен, тарихтың өзегін құрайтын көптеген зерттеулер пайда болды: тарихтың мәдениеттанулық, әлеуметтік, саяси тұжырымдамалары, «өткеннің нарративтерінің» жорамалдары, тарихтың психологиялық құрылымын қалпына келтіру және т.б. Нәтижесінде жарияланған тарихтың ақырының өзі өзекті «тарихи феноменге» айналып, тарихты зерттеудің мәселелері тіпті бұқаралық мәдениет саласына дейін еніп кетті. Бұл парадокс, Рюсеннің ойынша, тарихи зерттеудің пәнаралық және кроссмәдениеттік өрісін қалыптастыру міндетін алға тартатын тарихтың жаңа теориясын қалыптастыруды талап етеді. Тарихтың ақыры емес, тарихи теорияның дағдарысы орын алды. Он тоғызыншы ғасырдың нарративті стратегияларын деконструкциялаумен сипатталатын «тарихты сыни зерттеу» бұл тарихи теорияны қалыптастыра бастады. Бірақ, дейді Рюсен, тарихтың іргелі теориясының негізін әрқилы мәдени контекстердегі тарихи жадыны зерттеу ескерілмей қалды. Тарихшылар тарихтың мейлінше жалпы теориялары мен тарихты талдаудың барынша нақты тәсілдері адамдардың күнделікті өмірі мен мәдениетке терең тамырлап кеткенін түсінбегенше, олар

тарихтың кез келген мәдениеттанулық формаларын зерттеудің қызық емес нысандары деп қарастыруын жалғастыра береді.

«Тарихқа мән берейік» кітабының сериясы «жаһандық тарихи жады» феноменінің компаративистік, пэнаралық және кроссмәдени түсінігінің келешегін айқындау үшін тарихи теория мен нақты тарихи зерттеуді біріктіруге ұмтылады. Нәтижесінде ғылыми айналымға мәдениеттанулық зерттеулердің ерекше формасы енгізіледі және онда «мәдениет» термині саяси, экономикалық және басқа да қосындылардан арылып, «мәдени айырмашылық» мәселесі кроссмәдени коммуникация үшін нақты мүмкіндіктер туғызатын кең тарихи перспективада қарастырылатын болады. Осылайша, пэнаралық зерттеулердің – «тарихи мәдениеттанудың» немесе «тарихи мәдениеттердің» жаңа өрісі пайда болады. Ондағы ең басты мәселелердің бірі – бірегейлік (идентичность) мәселесі. Бірегейліктің әр алуан формаларының қалыптасуы мәселесін зерттеу – серияның негізгі тақырыптарының бірі, бірақ мәселе басым көпшілігінде ұжымдық мәдени бірегейлік пен оның халықтардың тарихи трансформациясымен өзара байланысы туралы болады. Рюсеннің пікірінше, тарихи жады мен тарихи сана өте маңызды мәдениеттанулық функцияны жүзеге асырады – олар өткен шақ, осы шақ пен болашақ арасында байланысты бекіте отырып, темпоральды келешектегі бірегейлікті қалыптастырады. Бұл мағынадан алғанда тарихи ойлау кроссмәдени бағдардың құралына айналады.

Дегенмен, тарихи сананың ең жоғарғы деңгейін білдіретін тарих ғылымының қазіргі жағдайына біржақты кесімді баға беру де қиын. Жалғыз панацеямен ғылымда қордаланып қалған барлық мәселені шешіп тастау мүмкін емес. Мұны үлкен үміт күтілген бір жаңашылдықтан кейін көп ұзамай-ақ одан күдер де үзілетін өткен жүзжылдықтың тарихнамалық тәжірибесінен байқауға болады.

Мысалы үшін, тарихи үдерістің экономикалық қырын зерттеу өткен ғасырдың басында жетекші орында болғаны белгілі. Әлеуметтік-экономикалық тақырып тарихтың маркстік парадигмасы үстемдік еткен кеңестік тарихта да, өзге ұлттық тарихнамаларда да (мысалы АҚШ-та, Дж. Робинс, Ф.Д. Тернер және, әсіресе, Ч. Бирд) және жоғарыда сөз болған Ф. Бродельдің «жаһандық тарихында» да зерттеулердің өзегін құрады.

Тарих ғылымының жапсарлас ғылымдарға (экономика, социология, география, психология және т.б.) жүгінуі де ірі ауқымды макротарихи құрылымдардан бастап осы «жаһандық тарихқа» деген қажеттілікпен сипатталып, әр алуан экономикалық теориялардың маңыздылығына әкелді. Бұл теорияларды тиімді пайдаланудың нәтижесі «жаңа ғылыми тарих» бағытының қалыптасуына әкелді.

Бірақ, оның дәурені де ұзаққа бармады, тарихнамалық төңкерістің желі басқа жақтан тұрып, тарихтың сциентизациясы тоқырап қалды. Оның белгісін жаңа «Анналардың» атауынан

оның экономикалық құрамдасының түсіп қалғанынан көруге болады. Тарихи танымның доминанты құрылымдарды, әсіресе экономикалық құрылымдарды зерттеуден адами тұлғаны зерттеуге қарай бұрылды. Зерттеушілік стратегиялар адамдардың көңіл-күйіне, ақыл-ойына, бейсаналы әрекеттеріне қарай өзгерді дегенмен, оған әсер ететін объективті жағдайларды, әлеуметтік-экономикалық құрылымдарды да теріске шығаруға болмайды. Яғни субъективтілікке бет бұру тарих ғылымы дамуының трансформациясындағы соңғы сөз емес. Біздің пікірімізше, өткенді зерттеуде таразының екі басын да теңестіретіндей салмақты тәсіл, объективті және субъективті бастауларының бірлігіндегі тарихты тұтастай пайымдауға ұмтылған дұрыс. Қазіргі тарихнамалық ой дамуының тәжірибесінің өзі сән қуудың, сенсация жасап, ұпай жинаудың, табыс табудың, өткенді жекешелендірудің дұрыс еместігін алға тартады.

Тарих ғылымындағы трансформациялық үдерістер үдемелі болған сайын, оның теориялық-әдіснамалық негіздері тұрақсыз бола түседі, тарихтың бейнесін қалыптастырудағы басымдылықтар тез құбылады. Осыдан тарих ғылымының бұлтыңғыр болашағын, апокалипсистік келешегін тудыратын әдіснамалық хаос әсері қалыптасады. Бұл бей-берекет ретсіздікті пайдаланып, біздің ғылыми және қоғамдық өмірімізде тарихи көсемсөзден (публицистикадан) айқын аңғарылатын *folk-history* деп аталатын кейбір үрдістер орын алады. Оның мысалын Ресейдегі академик А.Т. Фоменко мен оның ізбасарларының көптиражды басылымдарынан, біздің еліміздегі «балама» тарихтардан байқауға болады.

Тарихтың осылайша коммерциялануының тарихи білім үшін және, ең алдымен, қоғамның ғылыми тарихи санасын қалыптастыру үшін қауіпті екенін ескеру қажет. Ғылыми және әлеуметтік маңызы бар бұл пәнді шоу-бизнеске айналдыру немесе оны қандай да бір конъюнктураға – саяси немесе нарықтық, әсіре ұлтшылдық конъюнктураға айналдыру тарих ғылымына тән эпистемологиялық оптимизмге кереғар келеді.

Мұндай үрдістерден қазақстандық қоғам мен ғылым да тыс қалып отырған жоқ. Ұлттық және тарихи өзіндік сананың жаппай оянуының аясында біздің еліміздің тарих және гуманитарлық ғылымдарында жағымды да, жағымсыз да құбылыстар орын алды. Жекелеген нақты тарихи айғақтарды жалпылама объективті түйіндеу үшін де терең теориялық пайым мен ғылыми салмақтылық керек. Әрбір ұлт пен ұлыстың тарихы мен мәдениетін, тарихи тұлғаларының өмір жолын зерделеуде бүкіладамзаттық метатарихтың мән-мағынасын түсіне білген жөн. Әрқилы қалыптасқан халықтардың мәдени қалыптасуы мен дамуы жалпы адами дамуың белгілі бір көрінісі болып табылады.

«Өлеңге әркімнің де бар таласы» демекші, тарихқа талас бүгін-гі күннің келбетін беріп тұрғандай. Тарихқа барлық басқа әлеуметтік ғылымдар өз үндерін қосуда, сондай-ақ жоғарыда айтылғандай, қазақстандық тарих та «өз шекпенінен» тысқа шығуда. Тәуелсіздік жылдары тарихтың баламалылығы тақырыбына деген қызығушылық күрт өсті. Бұл тақырып тарих ғылымында да, публицистикада да кең танымал болды, әр алуан «дөңгелек үстелдер» де өтті және бұл әлі жалғасуда. Олар тарихи өзіндік сананың жаңғыруына да оң ықпал етті. Алайда мұның жағымсыз жақтары да бар.

Соңғы кездері бұқаралық ақпарат құралдарында Шыңғысханның қазақ немесе қазақ емес, данышпан билеуші немесе қанішер қолбасшы екендігі туралы талас-тартыс толастар емес. Халқының қамы үшін Жәңгір-хан ағартушылық жолын қаласа, Исатай мен Махамбет қарулы көтерілісті қалады, төре тұқымдарының бірі патшалық Ресейге қызмет ете жүріп, елдің қамын ойласа, екіншісі мүмкіндігі жоққа жақын ел еркіндігі қарулы күрес жолында құрбан болды. Кеңес өкіметі тұсында да жоғары лауазымдарды иеленіп жүріп, ұлт мүддесін шешкендер де болды, тәуелсіздік үшін ашық күрескен диссиденттер де болды. Сонда қалай болғаны, Кенесарыны ұлықтап, міндетті түрде Шоқанды жамандау, немесе Шорманды даттап, Жаяу Мұсаны мақтау, немесе Алаштықтарды жақтап, Амангелдіні даттау, Ә. Бөкейханды мақтап, М. Шоқайды сынау, С. Сәдуақасовты мақтап, С. Қожановты мінеу керек пе еді? Бұдан кім не ұтады? Бұл біздің халқымыздың қанына сіңген қасиет пе еді? Әдетте әруақтар туралы жақсы сөз айтып, не болмаса үндемеуші еді ғой. Әрине, тарихтан тағылым алу үшін айтылуы тиіс нәрселердің айтылуы да қажет. Бірақ адам періште емес, пенде болғандықтан, тырнақ астынан кір іздеудің қажеттілігі шамалы. Тарихи тұлғалардың барлығы бірдей діни тұлға емес. Кейде ұлтжандылықтың мәні осы екен деп, бәрін ұмытып, этнонарциссизмнің, яғни өз-өзіне ғашықтықтың шектен шыққан үлгілерін де көрсетіп жатамыз. Ұлтжандылық жақсы әрине, бірақ шектен шыққан этноцентризмнің астарынан эгоцентризмді аңғару да қиын емес.

Қазіргі тарихнамадағы тағы бір үрдіс – бұрынғы тарих ғылымының жетістіктерін, оның ішінде кеңестік тарихи ғылымды түгелімен теріске шығару. Ескеретін бір жәйт, тарихи танымның бүгінгі әдіснамалық төңкерісінің дәстүрлі тарихнама идеяларымен тарихи сабақтастығы туралы әңгіме батысеуропалық елдерде басталып та кетті. Өткен тарих ғылымы мен оның қазіргі жағдайы және болашағы арасындағы тарихнамалық консенсустың үлгілерін бүгіндері көруге болады. Мысалы, батыстық тарихнама корифейлерінің бірі Г. Иггерс «XX ғасырдағы тарих ғылымы» еңбегінде «жаңашылдар» («Анналар» мектебінің, американдық әлеуметтік тарих, «күнделікті» тарих, микротарих және т.б.) мен «дәстүршілдер» (позитивистер, марксистік тарихизм

өкілдері) арасындағы пікірталасты мұқият қарастырып, түптеп келгенде, «тарихтың мағынасы бар екендігі» (ескі историософия оның жалғыз екендігін айтса, ал жаңасы оның көп екендігін ғана айтты), «тарих ғылымының ақыры» (алғашқылары тарих ғылымында жалғыз зерттеушілік парадигманың болуын талап етсе, соңғылары оның көп болуы қажет деп есептейді), «тарихтың прогрессивті барысы» (біріншілері «ақылды» мақсатты, екіншілері «гуманды» мақсатты алға тартады) туралы тарихи эпистемология мен историософияның үш негізгі іргелі мәселелері бойынша түбегейлі алшақтық орын алған жоқ.

Екінші бір мысал, неміс және чех тарихшыларының «XX жүзжылдықтағы тарихи сипаттау» деп аталатын іргелі кешенді зерттеуінде өткен ғасырдағы бірін бірі теріске шығаратындай көрінетін тарихи-теориялық тұжырымдамалар мен тарихнамалық практикалардың барлық шоғырынан біріктіруші бастауды анықтауға ұмтылыс көрінеді. Тіпті марксизмнің монополиясы үстемдік еткен шығысеуропалық тарих ғылымының өзінде бүгінгі әдіснамалық плюрализмнің құнарлы топырағы болды. Олар түгілі, біздің елімізде де «азиаттық өндіріс тәсілі» туралы, «дәстүрлі қазақ қоғамында жерге жеке меншік болды ма, қоғамдық меншік болды ма?» деген пікірталастардың болғандығын ешкім де теріске шығара қоймас.

Тарихтағы, тарих ғылымы мен әдіснамасындағы баламалылық мәселесінің де кеңестік ғылымнан, дәлірек айтқанда, 1960-шы жылдардың соңындағы жаңа бағыт деп аталатын тарихшылардың (М.Я.Гефтер, П.В.Волобуев, И.Ф.Гиндин, К.Н.Тарновский, А.М.Аверх, М. Анфимов және басқалары) жұмыстарынан басталатынын айта кету керек. Тарихи дамудың баламалылығын олар әлеуметтік-экономикалық құрылыстың көпқырлылығымен және қоғамдық қозғалыстардың стихиялылығымен байланыстырды.

Баламалылық мәселесін марксизмнің әдіснамалық базасында А. Я. Гуревич, Б. Г. Могильницкий, М. А. Барг, И. Д. Ковальченко, Е.М. Жуков, П.В.Волобуев сынды зерттеушілер одан ары жалғастырды. Бұл кеңестік авторлардың баламалылық туралы идеялары марксизм классиктерінің пікірлерінің төңірегінде болғаны да даусыз. Кеңес дәуіріндегі тарих ғылымының дамуындағы басты кемшілік – бұл, әдіснамалық базаның шектеулілігі болды, бірақ осыған қарамастан бұл кезеңдегі кейбір теориялық құрылғылар кейінірек белгілі бір дискурсивті коррекциядан кейін қазіргі тарих ғылымына кірігіп кетті.

КСРО өмір сүруінің соңғы жылдары, қайта құру жылдары тарихтың баламалылығы тақырыбына деген қызығушылық күрт өсті. Бұл тақырып тарих ғылымында да, публицистикада да кең танымал болды, әр алуан «дөңгелек үстелдер» де өтті. Бұл құбылысты көбіне мемлекет тарапынан идеологиялық бақылаудың әлсіреуімен және жаңа идеологиялық сұраныстарға орай тарихты «көшіріп жазу-

мен» түсіндірілді. Алайда, тарихтың әдіснамасымен айналысатын жетекші тарихшылар инерттілігін сақтап, марксизмнің шеңберінен бірден шыға алмады. Тарихтың баламалылығына деген ерекше қызығушылықтың шешуші факторы сол кездегі қоғамның жолайрықта, тарихтың бетбұрыста тұрғандығымен түсіндіріледі. Мұндай жағдайда баламалылық мәселесінің өз-өзінен өзекті болатыны да түсінікті.

Осы шақтың ахуалының тарихи қайнар көздері мен тарихи сабақтарын іздестіруде тарихи сана өткен шақтың осыған ұқсас құбылыстарына бүйрегі бұрып жүгінетін болды. «Тарих дегеніміз өткенге төңкерілген саясат» деген М.Н. Покровскийдің тезісі саяси және тарихнамалық төңкерістерге қарамастан өзінің көкейтестілігін сақтап отыр. Тарихи дәлелдер «өткен шақ үшін күрестегі» тағы бір қаруға айналды. Әлі есіктен кірмеген, бірақ мүмкін болар тарих та қазіргі заман насихатының ақпараттық соғысындағы «шайқас алаңына» айналды. Қайта құру заманындағы жариялылық кеңестік режимді сөгіп төпелеу мақсатындағы ауқымды ақпараттық соғыс болса, тарихтың баламалылығы осы соғыстағы басты қарудың бірі болды. Ол кездегі лейтмотивтің қарапайым түрін былай сипаттауға болады: «егер коммунистер билік басына келіп, ойындағын іске асырмағанда, біз қазір анағұрлым жақсы тұрар едік». Бұл көңіл-күй қоғамдық пікірде де, кәсіби тарихшылардың дәлелдерінде де болды. Бұл да болса осы мәселе төңірегінде әдіснамалық рефлексияның дамымағандығын көрсетсе керек.

Посткеңестік кезеңде тарихшыларға кеңестік ғылымдағыдай тарихи дамуда баламалылықтың болатынын дәлелдеудің қажеттілігі болмай қалды. Бірақ есесіне бүкіл отандық тарихты бағзы замандардан бүгінгі күнге дейін баламалылық тұрғысынан пайымдауға мүмкіндік туды. Қазіргі уақытта тарихтағы баламалылықты зерттеудің кеңестік кезеңде қалыптасқан тәсілдерінің көпшілігі қолданылады, бірақ идеологиялық құрсаудан ада дискурсивті тұрғыда модернделген күйінде пайдаланылады. Мысалы үшін, егер кеңестік тарихнамада тарихи баламаларды зерттеудің функцияларының бірі нақты тарихи және әлеуметтанулық заңдылықтардың арақатынасын талдау болса, ал қазіргі тарихнамада бұл арақатынасты оқиғалар тарихын құрылымдардың тарихымен шектесуі айқындайды [256, 70 б.]. Мұның тағы бір мысалы, баламалылық тақырыбын ашу дәстүрін түбегейлі өзгерте қоймаған тарихшы тілінің модернизацияға ұшырауы: ресейлік әлеуметтанушы және тарихшы А.С. Ахиезер тарихи баламалылықты талдауда «инверсия», «медиация», «партиципация», «бөлініп қалу» ұғымдарын енгізеді. Ал дәстүрлі түсініктерде бұл жаңа терминдер консерватизм мен модернизмді, авторитаризм мен либерализмнің, коллективизм мен индивидуализмнің өзара әрекеттерін түсіндіруге толығымен қабілетті. Баламалылық мәселесін пайымдаудың тарихи сана болмысының жаңа деңгейіне

шыққандығын айғақтайтын тағы бір нәрсе – ол баламалылық тақырыбы мен ұғымдарының біздің еліміздегі тарих және қоғамдық пәндердің оқулықтары мен әдістемелік құралдарына енуі.

Қазіргі уақытта тарихшылар қауымдастығы баламалылық феноменін мойындады, бірақ әр алуан, бірақ кейде бірін-бірі толықтыратын, кейде бір біріне қайшы келетін бағыттарға бөлініп, мәселені зерттеудің теориялық және әдістемелік қырлары әрқилы ұғынылады. Сондай-ақ тарихтағы баламалылық мәселелерінің теориялық қырларына деген қызығушылықтың өсуі тарихпен жапсарлас мамандықтар (философия, әлеуметтану, мәдениеттану және т.б.) тарапынан байқалып, ал кәсіби тарихшылар тарапынан қызығушылықтың бәсеңдегенін аңғаруға болады. Посткеңестік кеңестікте бірнеше тәсілдерді атап өтуге болады: мәдениеттанулық тәсіл (көрнекті өкілі Ю.М. Лотман); историософиялық тәсіл (М.С. Тартаковский, В.Л. Цымбурский, И.В. Бестужев-Лада, Г.С. Померанц, С.А. Экштут және т.б.); әлеуметтанулық тәсіл (А.С. Ахиезер, А.В. Коротаев, А.А. Родин және т.б.); синергетикалық тәсіл (Я.Г. Шемякин, М.А. Чешков, Л.И. Бородин және т.б.)

Аталмыш мәселенің бай тарихы болғанымен, ғылыми талдаудың жаңа бағыты біздің елімізде де, шетелде де әлі толық қалыптаспағанын айта кету керек. «Дамудың баламалылығы», «көпөрістілік», «тарихтың көпнұсқалылығы», «альтернативистика», «ретроальтернативистика», «ретропрогностика», «тылсымдық (виртуалды) тарих», «қалыптаспаған тарих», «контрайғақтық үлгілеу» сынды ұғымдар пайдаланылады. «Тарихи ықтималдық», «тарихи мүмкіндік», «тарихи кездейсоқтық», «таңдау еркіндігі» сияқты түсініктер барлық жерде қолданылады, бірақ теориялық тұрғыда жеткіліксіз пайымдалып, әдістемелік тұрғыда толық игерілмейді. Яғни мәселенің маңыздылығымен қатар, күрделілігі себепті де оның әдіснамалық шешімі әлі толық табылған жоқ.

Дегенмен, ХХІ ғасыр басындағы тарихи ой дамуының басты әрі аса маңызды үрдістерінің бірі тарихтың әлеуметтік белсенділігін, тарихи сананы тәрбиелеуден бастап мемлекеттік саясаттың ғылыми негіздерін қалыптастыруға дейінгі қоғамдық-саяси өмірге оның қуатты әрі жан-жақты ықпалын арттыру қажеттілігін сезіну болып табылады. Ал, мұндай ықпалдың тиімділігінің ең маңызды алғышарты тарих философиясының өз ғылыми мәртебесін нық бекітуі мен оны қоғамның мойындауы болып саналады.

4.3 Тәуелсіз Қазақстандағы тарихи сана және жаңару мен жаһандану үдерістерінің әсері

Кеңестік дәуірде «тоталитарлық тарихи сана» үстем болғаны белгілі. Тарихи сананың мазмұнын құрайтын негізгі конституенттер,

яғни тарихи сезімдер, тарихи таным мен тарихи білім бұл кезеңде саяси идеялар мен мемлекеттік идеологияның тікелей ықпалында болды. Тарихи сананың басты функциясы тоталитарлық мемлекеттің саяси мақсаттарын ақтау болды. Тоталитарлық тарихи сана да тарихи болмысты қабылдаудың ерекше бір типі болатын. Бұл типке тарихтың прогрессивті барысының қайтымсыздығына деген сеніммен, әсіресе «бақытты болашақ» деп түсіндірілетін коммунистік қоғамның келешегіне үмітпен сипатталатын мессияндық идея тән еді. Бұл тарихи сананың бұқаралық деңгейінде утопиялылықтың басымдылығын бекітті. Бәрі де «жарқын болашақпен» сипатталатын қияли арман-аңсардың жетегінде болды.

Алайда, тоталитарлық тарихи сана өмірдің барлық қырын түсіндіріп беруге дәмелі болған әмбебап маркстіл-лениншіл дүниетанымның ықпалымен өткеннің тарихи тәжірибесін теріске шығарды. Осының салдарынан әлеуметтік тарихи дамудағы сабақтастық бұзылды. Тарихи мәдени тәжірибе үдерісіндегі ескі мен жаңа арасындағы объективті қажетті байланысты білдіретін сабақтастықтың үзілуі ескінің, яғни тарихи қалыптасқан қоғам үшін пайдалы ұрпақтан ұрпаққа беріліп және белгілі бір уақыт аралығында сақталып отыратын адамзат тәжірибесінің жалғастығы мен жиынтығы – дәстүрдің тамырына балта шабылуы есебінен жүзеге асты.

Бұл үрдістің тауар, ақша, пайда құндылықтары алдыңғы орынға шығарған батыстық қоғамдарда да қарқынды жүргенін ескеру қажет. Дәстүр мен қазіргі заман арақатынасы ХХ ғасырдың 70-жылдары көптеген зерттеулердің нысанына айналды. Бұл екінші дүниежүзілік соғыстан кейін отаршылдық жүйенің күйреп, саяси дербестіктеріне ие болған дамушы елдердің дәстүрлі құндылықтарының батыстық либералды құндылықтармен қайшылыққа келуімен де байланысты болса керек. Капиталистік типтегі жаһандық модерндеу (жаңарту) үдерісінің әлемге таралуымен, онымен функционалды байланыста болған прагматикалық ғылым, әсіресе позитивті әлеуметтанудың бағыттары өткенге көз жұма қарады. Кеңестік қоғамда үстемдік еткен маркстік бағыттағы әлеуметтану болса, коммунистік жаңа формацияны қалыптастыру барысында дәстүр – ескішілдік, артта қалушылық, жетілмегендік рудименттері деп саналғандықтан, ол – жойылуы тиіс деп түсіндірді. Қалың бұқараның қалыпты өмірі мен әлеуметтік дамудың алғышартын қамтамасыз ететін дәстүр, осылайша, надандық пен анайылыққа теңгерілді.

Тәуелсіздік алғаннан кейінгі қазақстандық қоғамды модерндеу барысында туындаған қайшылықты үдерістерден, Г. Шалабаеваның пікірінше, мынадай тұжырымдар жасауға болады: «бүгінгі күні қоғамды жаңарту үшін жаңа технологиялар мен жаңа саяси және әлеуметтік құрылымдар қалыптастырумен салыстырғанда, рухани факторлардың маңызы бір де кем емес; қазіргі модернизация –

ішкі де сыртқы да, төлтума да, кірме де факторлар өзара әрекетке түсетін қоғам өзгеруінің күрделі әрі қайшылықты тәсілі; модерндік өзгерістердің нәтижесінде қазақстандық әлеумет үшін мәдениетті өндірудің, таратудың және сақтаудың жаңа типі пайда болады» [257, 139 б.].

Кеңестік кезеңде тарихи уақиғалар формация, тап, құрылыс сияқты мейлінше жалпы және абстрактылы категориялар арқылы түсіндірілді де, тарих тұрлаусызданып, өзінің индивидуалды белгілерінен айрылды. Бәрінен бұрын, адамдардың көңіл-күйі, ойлау қыртысымен, яғни менталитет деген жалпы терминмен атауға болатын нәрселермен түсіндірілетін адамдардың шынайы болмысының қыртысы, яғни рухани қырының, рухани мәдениеттің зор зардап шеккенін айта кету керек. Қазақтың кәсіби философиясының өте көрнекті өкілдерінің бірі Ағын Қасымжанов халқымыздың өзіндік санасының тарихына қатысты қазіргі аянышты жағдайының себептерін былайша түсіндіреді: «Қазақтардың рухани мәдениетінің тарихын түсіну және жаңғырту жұмысындағы жағдайды сипаттайтын мәселелердің біріншісі оқыту мен білім беру үдерісі үшін іргетасты құрайтын тарихи зерттеулердің жалпы бағдарымен байланысты, ал ол, дәлірек айтқанда, жоқ болып отыр. Екіншіден, жоғары оқу орындарының тарих факультеттерін есепке алмағанда, қазақтардың рухани тарихының ғана емес, қазақ тарихының жалпы мәселелері де оқу-білім беру пәндерінің жалпы тізіміне кірмей қалды. Басқа көп нәрселер туралы айтылды (бұл керек те), көне Рим мен ортағасырлық Еуропа туралы, Бабыл мен Жаңа дүниені отарлау туралы көп айтылады, ал өзімізге жақын төңірек туралы, өлкенің тарихы мен халқымыздың өзіндік санасы туралы мүлдем ештеңе айтылмайды.

Үшіншіден, жалпы алғанда тарихшылардың, жекелей алғанда мәдениет тарихшыларының күш-жігері «тарих дегеніміз өткенге қарай төңкерілген саясат» ұстынымен бағдарланды, яғни оларды тарихты ыңғайға қарай бұрмалап пайымдауға, партияның негізгі бағытындағы «тербелістерге» сәйкес «тарихты қайта көшіріп жазуға» бағдарлады. Адамдардағы айғаққа деген жауапкершілікті жұмысқа деген, дербес ойлауға деген талғамды өшіріп тастады, оның есесіне «сізге не жағымды» ұстынына сәйкес жағымпаздықты, субъективизмді қалыптастырды» [168, 5 б.].

Кеңестік империяның ыдырауынан кейін оның бұрынғы территориясында тәуелсіз мемлекеттер достастығы қалыптасты. Кеңестік тоталитарлық жүйенің ыдырауы, дүниежүзін екі саяси лагерьге бөлген екі жүйе теке-тіресінен кейінгі жаңалықтар лебі, қоғамдық өмір мен адам болмысындағы терең өзгерістер посттоталитарлық немесе посткеңестік тарихи санадағы құбылыстарға да өз ықпалын тигізді.

Тәуелсіздік пен еркін дамуға деген ұмтылыс әрбір халыққа, ұлтқа, елге тән табиғи құбылысы. Мұны қазақ халқының отаршылдық пен тоталитаризмге қарсы шыққан үш жүзге жуық көтерілістерінің

өзі дәлелдесе керек. 1991 жылы Қазақстан да өзге мемлекеттермен қатар, саяси тәуелсіздігіне қол жеткізді.

Қазақстан Республикасының мемлекеттік тәуелсіздігі төмендегідей саяси аса маңызды шаралармен айшықталған оның атрибутикасынан айқын көрінеді: 1990 ж. 25-қазандағы Қазақ КСР мемлекеттік егемендігі туралы Декларациясы (елдің территориясында республика Конституциясы мен заңдарының үстемдік етуі, республиканың жерге, жер қойнауындағы ресурстарға, халықтың мәдени-тарихи құндылықтары мен экономикалық, ғылыми-техникалық потенциалға – жалпы ұлттық байлықтарға иелік етуі және халықаралық қатынастарда Қазақстанның дербес субъект ретінде қимылдау құқығы сияқты аса маңызды мемлекеттік-құқықтық нормаларды бекітті); 1991 ж. 16-желтоқсандағы Қазақстан Республикасының мемлекеттік тәуелсіздігі туралы Конституциялық Заң (Қазақстанды тәуелсіз, демократиялық және құқықтық мемлекет ретінде бекітті); 1993 ж. 28-қаңтардағы және 1995 ж. 30-тамыздағы тәуелсіз Қазақстанның Конституциялары (ол бойынша Қазақстан – президенттік басқару формасындағы республика, унитарлық мемлекет); 1992 ж. 2-наурызынан БҰҰ толыққанды мүше ретінде қабылдану; қарулы күштерді құру; көпбағытты сыртқы саясат жүргізу; мемлекеттік шекараның бекітіліп бітуі және т.б.

Тарихта саяси тәуелсіздікке ие болғанымен, өз халқының әлеуметтік мәселелерін шеше отырып, әлемдік экономикадан өз орнын да тапқан елдер некенсаяқ, көпшілігі экономикалық тұрғыда сол бұрынғы метрополияға тәуелді болып қала береді. Қазақстан Республикасы тоталитаризм шырмауынан босап шығысымен өзінің тарихи таңдауын нарықтық қатынастары бар мемлекет құруға бағыттады. Бұл таңдау ескі кеңестік жүйенің қондырғыларынан арылып, мемлекет пен қоғам өмірінің барлық салаларын реформалауды талап етті. Экономикалық тәуелсіздікке жетуді көздейтін бұл реформалардың іске асырылуы мемлекетіміз бен халқымыз үшін кезек күттірмейтін мәселе болды. Және оның басты мақсатына мыналар жатады: қоғам мен мемлекеттің озық дамуы, халықтың тұрмысын сапалық тұрғыдан жақсарту мақсатында ұлттық экономика мен саяси өмірді, оның құрамдас бөліктерін замана ағымына лайықтап қайта құру және өзгерту. Әлеуметтік бағдардағы толыққанды нарықтық экономикаға қол жеткізу үшін экономикалық реформалар төмендегі міндеттерді шешуі тиіс: еңбек, кәсіпкерлік түрлерін таңдау еркіндігі, әр түрлі меншік формаларының дамуы, толыққанды бәсеке, адамдардың экономикалық тұрғыдан өзін-өзі айқындауы, кәсіпкерліктің құқықтық-заңдылық негіздерін қалау; бюджет, салық, кеден салығы арқылы тұтыну рыногын қалыптастыруда мемлекеттік реттеуді белсенді пайдалану; табиғи ресурстарды орынды пайдалану негізінде әлемдік рынокқа ену, экономиканы қайта құру арқылы дайын өнім өндіруге көшу, техно-

логия мен техниканы дамыту; тауар мен қызмет түрлеріне бай рынок құру, кәсіпкерлікті өркендете отырып адамдардың материалдық және рухани қажеттіліктерін қанағаттандыру.

Осы реформаларды жүзеге асыру барысында аса маңызды экономикалық өзгерістерге қол жетті. Жоспарлы, тәуелді экономикадан нарықтық ашық экономикаға өтіп, мемлекеттік иеліктен жекешелендіру процесі аяқталды. Ұлттық тәуелсіздіктің мәнді белгісінің бірі ретінде ұлттық валюта табысты енгізіліп, еліміз әлемдік нарық жүйесіне кірді. Ұлттық қаржы институттары, қалыпты екі деңгейлі банк жүйесі, тең құқықты меншік түрлері қалыптасып, кәсіпкерлік өмірге енді. Соған сәйкес қоғамның әлеуметтік құрылымы да өзгерді.

Алайда бұл реформалардың салдары терең әлеуметтік күйзеліспен сипатталды. Бұл түсінікті де, өйткені осыған дейін біз үшін таңсық болып келген нарықтық экономикаға өту өзгерістердің тек формальды сипатын ғана білдірмейді, рухани әлемдегі құндылықтарды қайта бағалаумен де сипатталады. Мемлекеттің саяси тәуелсіздігі қоғамның рухани еркіндігімен сипатталуы қажет.

Тәуелсіздік тұсындағы қазақ халқының қоғамдық санасындағы түбегейлі өзгерістер тарихи тағдырдың тәлкегімен ұмыт болған ұлттық дәстүр мен мәдениетті қайта жаңғыртумен сипатталды. Бірнеше ғасыр бойы отаршылдық пен тоталитаризмнің ықпалымен мәдени деградация мен трансформацияға ұшыраған ұлттық мәдениетті қайта өркендету мемлекеттік деңгейде төмендегі міндеттерді шешуді жүктейді: ең алдымен ұлттық мәдениеттің негізін құрайтын түбегейлі (фундаменталды) құндылықтарды қайтару, яғни адамдарды рухани тұрғыда оятатын ұлттық тіл мен дәстүрді қайта жаңғырту; ғасырлар бойы қалыптасқан қазақ халқының асыл қазынасы – мәдени-рухани мол мұрасын игеру; осы уақытқа дейін тыйым салынып келген халықтың тарихи өткенін толығымен, жан-жақты зерттеулер арқылы қалпына келтіру, тарихи сананы қалыптастыру арқылы мәңгірттік жағдайдан арылу.

Бұл бағытта көптеген игі іс-шаралар атқарылды. 1995 жылы Абай мен Жамбылдың 150 жылдығының кең ауқымда атап өтілуі, 1997 жылдың «Қоғамдық келісім және саяси қуғын-сүргін құрбандарын еске алу жылы», 1998 жылдың «Халық бірлігі мен ұлттық тарих жылы», 1999 жылдың «Ұрпақтар бірлігі мен сабақтастығы жылы», 2000 жылдың «Мәдениетті қолдау жылы», 2001 жылдың «Қазақстан тәуелсіздігінің он жылдығы» деп жариялануының, 2004 жылдан бастап «Мәдени мұра» мемлекеттік бағдарламасының жүзеге асырыла бастауы нәтижесіндегі атқарылған қыруар жұмыстар, сөз жоқ, елдің мәдени төлтұмалылығы мен тарихи өзіндік санасын қалыптастыруға үлкен әсерін тигізді.

Ұлттық құндылықтары мен дәстүрлер жүйесін сақтаған халық қана өзінің рухани мәдениетін мен өзіндік дүниетанымын таныта

алады. Ата-бабадан қалған дәстүрге, мәдени мұра мен рухани құндылықтарға деген немқұрайлылық ассимиляциямен сипатталатын ұлттық трансформацияның келеңсіз құбылыстарына әкеліп соқтырады. Ал мәдени мұраға деген ілтипаттық қатынас пен оны байыту жалпы адамзаттық, әлемдік мәдениетке қосылған үлес болып табылады. Әлемдік өркениетке ену және өзіндік атсалысу осы ұлттық ерекшеліктерді сақтай отырып, дамыту арқылы ғана жүзеге асады.

Ұлттық мәдениетті түлетуде ана тілі түбірлі мәнге ие болады. Тіл ұлттық болмыстың өзекті тірегі және этностық тұтастықтың түпнегізі болып табылады. Тіл – халықтың барлық өткен мәдениеті мен тарихи өзіндік санасы материалданып жинақталып сақталатын негізгі кілттипан. Қазақы ойлаудың ұлттық ерекшелігі оның тіліндегі «әдеби демократизмнен де, қорғасындай салмақты даналықтан» да көрінеді. Көшпенділік өмірдің сан ғасырлық және сан салалық тәжірибесін тал бойына сіңірген ұлттық тіл жиырмасыншы ғасырда жойылудың аз-ақ алдында қалды. Қазақтардың көпшілігі ана тілін ұмытуына байланысты қазақ тілінің қызметтік өрісі тарылып, соның салдарынан ұлттық мәдениеттің жалпы қуаты кеми бастады. 1989 жылы қабылданған «Тіл туралы заңда» қазақ тілі мемлекеттік деп, ал орыс тілі ұлтаралық қатынас тілі деп жарияланды. Бұл тілдік мәртебелер 1993 жылғы Қазақстан Республикасының Ата заңында бекітілді.

Еркіндіктің самал лебін сезінген қазақ халқы ұзақ уақыт бойы нұқсан шеккен сананы емдеуге бет бұрды. Тұншығып келген дәстүрлі әдет-ғұрыптар жаңғыртылып, «Наурыз», «Ораза айт», «Құрбан айт» мерекелері жыл сайын тойлана бастады. Шындыққа шөліркеген халық тарихи ақтандақтардың бетінің ашылуына орай кезінде кеңестік идеологияның қысымымен бұрмаланған жәйттермен және тарихи жадыдан зорлықпен өшіртілген есімдермен қайта қауышты. Сан ғасырлар бойы қалыптасқан қазақ халқының асыл қазынасы – мәдени-рухани мұрасы қайта игеріле бастады.

Бұрыңғы кеңестік идеологиялық схемалар мен рухани қондырғылар қирағаннан кейін орын алған дүниетанымдық вакуумның орнын толтыру үшін халықтың өткен заманның мәдени-рухани мұрасына қайта бет бұруы заңды құбылыс болып табылады. Қазақ халқы үшін осы асыл қазынаның ішіндегі жақұты, рухани кемеңгерлердің ішінде шоқтығы биігі Абайдың орны ерекше еді. Абайдың шығармашылық кезеңі дәстүрлі қазақ қоғамын өз дамуының жаңа деңгейіне және әлеуметтік болмыс тәсілін түбірімен өзгертуге әкелген тарихи уақыттың аяқталған сәтіне дәп келді. Бұл жерде біз патшалық Ресейдің отаршылдық саясатының барлық жерде енгізіліп, қазақ қоғамының саяси және мемлекеттік дербестігінің айрықша белгілерінің біртіндеп жойылуымен сипатталатын Қазақстанның Ресейге күштеп қосылу үдерісін айтып отырмыз.

Түбегейлі төңкеріс қазақ қоғамының тек өмірқамының тәсілінде, экономикалық және шаруашылық өмір тәртібінде, мемлекеттік-аумақтық басқарылуында ғана емес, сонымен қатар психологиясында, мәдениеті мен көңіл-күйінен де орын алды. Бұл осы ойшыл-ақынның дүниетанымын қалыптастырған жағдай бүгінгі күні де өз өзектілігімен тарихи тұрғыда қайтадан алдыға шықты.

Абай дәурені өтіп бара жатқан көшпелі өркениеттің сыншысы және туып келе жатқан жаңа отырықшы өркениеттің куәгері болды. Ол осыған орай туындайтын қайшылықтарды, бір дәуірден екіншісіне өтудің адам үшін қаншалықты ауыр болатынын бар жан-тәнімен, жүрегімен терең ұғынды. Бұл бүкіл халықтың менталитеті мен психикасын сапалы түрде өзгертеді. Бұл үдеріс міндетті түрде үлкен қасіреттермен, шығындармен қатар, қабылданатын жаңашылдықтармен қосыла жүреді. Абай өз халқын оларды түбірімен өзгертетін ғылым мен білім, жоғары өркениет әлеміне шақырады. ХХ ғасыр таңының атуын көрген Абай осы белгісіз болашақтың барлық ауыртпалықтарын өз бойында көтере отырып, адамдардың осы қиыншылықты жеңуіне, адамнан жоғары руханилық пен табандылықты талап ететін осы күрделі жолға олардың өздерін дайындауына көмек қолын созып, «Адам бол!» деген үндеу тастайды. Бүкіл жиырмасыншы ғасыр ұлы ойшылдың болжамдарын дәлелдеп берді. Белгілі философ Ғарифолла Есімнің «Хакім Абай», «Сана болмысы» (он кітаптан тұратын философиялық проза сериялары) монографиялары дала данышпанының шығармашылығын жаңа қырынан талдаған еліміздің гуманитаристикасындағы елеулі құбылыс болды [258].

1996 жылы жыр алыбы Жамбылдың жүз елу жылдығы мен заманымыздың заңғар жазушысы Мұхтар Әуезовтың жүз жылдығы елімізде кеңінен аталып өтті. Осы 90-жылдардың орта тұсынан бастап ТМД кейбір елдерінде қалыптасқан саяси-этностық ахуал мен елдің ішкі этноәлеуметтік және этнолингвистикалық жағдайларына байланысты Қазақстанның мемлекеттік ұлттық және мәдени саясатында кейбір өзгерістер байқалады. Саяси тұрақтылық пен ұлтаралық ынтымақтастықты сақтауға бағытталған бұл саясат мәдени плюрализмді жетекшілікке алды. Бұл өзгерістер Қазақстан Республикасының 1995 жылы қабылданған Ата заңында көрініс тауып, онда тілге қатысты мынадай қалыптар бекітілді:

«7 бап.

1. Қазақстан Республикасында мемлекеттік тіл – қазақ тілі болып табылады.

2. Мемлекеттік мекемелер мен жергілікті басқару органдарында қазақ тілімен бірге ресми түрде орыс тілі қолданылады.

3. Мемлекет Қазақстан халықтарының тілдерін үйрену мен дамытуға жағдай қалыптастыруға қамқорлық етеді» [259].

Тіл саясатындағы мұндай бағыт республика тұрғындарының полиэтностық сипатымен қатар, қазақ тілінің мемлекеттік тіл ретінде функционалды, коммуникативті және мәдени-ғылыми қажеттіліктерді өз дәрежесінде өтей алмауынан да туындады. Бұл мәселенің қақтығыссыз эволюциялық жолмен шешілуі Президенттің қолдауымен жарияланған Қазақстан Республикасы тіл саясатының Концепциясынан (қараңыз, «Казахстанская правда» газеті, 6 қараша, 1996 ж.) және 1997 жылдың 11 шілдесінде қабылданған «Қазақстан Республикасындағы тілдер туралы» заңынан көрініс табады.

Осы жылдардан бастап елімізде бейбіт өмір мен азаматтық келісімді насихаттау арқылы мәдениеттің дамуы мен қайта өрлеуін қамтамасыз ету саясаты жүргізілді. Бұл саясаттың маңыздылығы нарық қыспағындағы экономикалық-әлеуметтік жағдай тудырған адамды ашындырушы және дау-жанжалдық ахуалдардың этносаралық қатынастарға аударылып, соның салдарынан туындайтын саяси қауіп-қатердің алдын алумен айқындалды.

1991 жылы Кеңес Одағы ыдырағаннан кейінгі одақтас республикаларда жарияланған егемендік жалпыхалықтық референдум негізінде емес, бұрынғы саяси жетекшіліктің шешімімен жүзеге асты. Нәтижесінде тарихи тағдырларына орай мәдени және этностық тұрғыда әртекті мемлекеттік бірлестіктерге айналған республикаларда бірегейліктің (идентичность) қалыптаспауы салдарынан егемендік идеясы ауада қалқып қалғандай әсер де туғызады. Бірегейлікті қалыптастырудың бірнеше ең басты тетіктері болуы мүмкін: діни бірегейлік, мәдени төлтумалылық және саяси бірегейлік. Қазақстанның жағдайында бірегейліктің нақты үлгісін табу ең бір қиын мәселелердің бірі болып қалды. Осы себепті де ұлттық идеяны табу бұқаралық ақпарат құралдарынан бастап, арнайы ғылыми жобаларға дейінгі өзекті тақырыптың нысанына айналды.

1995 жылы құрылған Қазақстан халықтары ассамблеясының үшінші сессиясында және өзінің «Тарих толқынында» еңбегінде ел басы Нұрсұлтан Назарбаев бұл мәселені шешуде екі деңгейлі көзқарас керектігін айтады. Оның алғашқысы «азаматтық әрі саяси бірлікті қазақстандықтарда қалыптасқан саяси құндылықтарды басым тетікке айналдыру арқылы қалыптастыру... Оның мәні – өзіміздің азаматтық саяси тағдырымызды барша азаматтардың тағдырымен бірдей дәрежеде қорғайтын Қазақстан мемлекетімен ұштастыруда жатыр. Бұл біздің бірлігіміз бен орнықтылығымыздың іргетасы. Бірегейліктің екінші деңгейі қазақтардың өздерінің ұлттық бірегейлігіне байланысты... Бұл қазақтың ұлт ретінде өзін өзі түсінуі мен рухани өрістерін анықтау мәселесімен байланысты» [1, 192 б.]

90-жылдардың екінші жартысынан ұлтаралық келісімді сақтау мен дамытуға негізделген мемлекеттік саясат логикалық

жалғастықпен дәйекті түрде жүргізілді. Бұл сөз жоқ, мемлекеттік тәуелсіздіктің негізгі өзегі болып табылатын жаңа ұлттық сананың, жаңа азаматтық сәйкестіліктің және жаңа отаншылдықтың орнығуына үлкен ықпал ететін маңызды шаралар болды.

1937 жылғы жаппай қуғын-сүргіннің алпыс жылдығына байланыстыра отырып, 1997 жылдың «Қоғамдық келісім және саяси қуғын-сүргін құрбандарын еске алу жылы» болып жарияланғаны ел үшін де, халық үшін де ауадай қажет шешім болғандықтан барша қазақстандықтардың жаппай қолдауына ие болды. Тоталитарлық биліктің өктемдігі тұсында тауқыметті халқымыздың басына түскен орасн зор зұлматтың қанқұйлы қасіретінің енді қайталанбауын көзі тірі ұрпақ келер ұрпаққа аманат етіп тапсырды. Тоталитарлық өткеннің бұл тақсыретті тағылымы осыдан дұрыс қорытынды шығарып, ел дамуының өркениетті де ізетті үрдісін ұстануға, өшпенділік пен кекшілдіктен гөрі жарастық пен кешірімді ұстануға үндейді. Жазықсыз құрбандар рухына бас ию қазақтарға тән аруақ ұғымын, тәубеге келу мен обал-сауап ұғымдарын қайта тірілкендей болды. Тарихи әділет үстемдік алып, зерде жаңарды және сана сауықты.

Келесі 1998 жылдың «Халық бірлігі мен ұлттық тарих жылы» деп аталуы жоғарыда келтірілген саясаттың заңды жалғасы болды. Төл тарихты тану арқылы Қазақстан халықтарының береке-бірлігін, ынтымағы мен жарастығын, достастығы мен туыстастығын одан әрі нығайту мақсат етілді. Жетпіс жыл бойы халқымыздың өзіне лайық тарихы тұмшаланып айтылмай келген, айтылса да саясаттың ыңғайына қарай бұрмаланып, теріс түсіндіріліп келгені белгілі. Сондықтан да тәуелсіздік тынысымен арқаланған халықтың өз тарихы мен тағдырына бет бұруы заңды құбылыс.

Бұл жылдың көтерген жүгі де, атқарған ісі де ауқымды да аумақты болды. Бұл жылы төл тарихымызды, елдік дәстүр, халықтық тағдыр талайымызды танып-білуде, ескерткіш мұрағаттарымызды жинастыру мен сараптауда біраз жетістіктерге қол жетті. Бұған дейін қол жетпей жүрген деректер, білмей жүрген рухани қазыналар жарыққа шыға бастады. Шетел мұрағаттарынан да туған тарихымызға қатысты құжаттар жинақталып, оқырман игілігіне ұсыныла бастады. Осы жинақталған мәдени мұра мен рухани қазынаның дәнін тауып, сөлін сүзіп ұлттың кәдесіне жарату зиялы қауым мен ғылымдарға жүктелетін шаруа.

Келесі жылдың «Ұрпақтар бірлігі мен сабақтастығы жылы» деп жариялануының аса саяси мағыналық астарымен қатар үлкен символикалық мәні де болды. Қазақстандықтардың тұтастығын мақсат ете отырып, өткен тарихтың тағылымдарын терең ұстанып, оның өміршең дәстүрлерін өрнекті түрде жалғастыра білу шынайы ұрпақтар сабақтастығы бар жерде ғана мұратына жете алады. Осы жолда халықтардың бұдан да қиын сындар тұсында қалыптасқан,

алайда рухани қажетіне сай тиісінше кәдеге асырылмай, қоғам мүшелерінің сұранысына толық ие бола алмай, сыртқары қалып отырған ішкі құндылықтарды қайтадан пайымдап, қазіргі заман қажетіне дер кезінде жарата білудің маңызы зор.

Нарықтық қатынастардың қыспағында қалған осы тұста аталған жылға байланысты құрылған Мемлекеттік комиссия төмендегі міндеттерді арқалап, оны орындауға күш салды:

- нарық өзгерістері мен қоғамдағы демократиялық үдерістерді тереңдетудің әлеуметтік негізін нығайту;

- Қазақстан халқының барлық әлеуметтік және ұлттық, діни топтарын елімізді жүргізіліп жатқан реформалардың идеясы төңірегіне жұмылдыру;

- жаңа саяси, этностық, кәсіпкерлік іс-әрекет мәдениетін қалыптастыруда түрлі саяси партиялар, қозғалыстар мен үкіметтік емес ұйымдар арасында өзара үйлесімді қарым-қатынастарға қол жеткізу;

- бірлік, ізгілік, әділет қағидаларын әлеуметтік мейірбандық және ұрпақтар сабақтастығымен ажырамас тұтастықта қарастыруға жетілуінің түпкілікті орын иеленуі.

Ал 2000 жылы, ғасырлар тоғысындағы жылдың ел басы жарлығымен «Мәдениетті қолдау жылы» деп жариялануы жалпы көпшіліктің тарапынан кең қолдау тапты. Халық пен ұлттың болашағы, оның мәдениеті мен білімділігінің деңгейі ғасыр басында қаланған іргетастың беріктілігіне байланысты. Қазіргідей қиын қыстау жағдайда қоғамдық өмірдегі рухани ізгілік пен мәдени құндылықтарды жаңғыртуға деген үміт осы жылды өткізу жөніндегі мемлекеттік комиссияға ауқымды міндеттер жүктелді: қоғамымыздың әлеуметтік және қоғамдық-саяси өмірінде мәдениеттің үстемдік құруын қамтамасыз ету; шығармашылық процестерді терең сезіну, қоғамның рухани салауаттылығына қолдау көрсетудің маңызды тетігі ретінде эстетикалық тәрбие беруді жақсарту; ұлттық тарих пен мәдениетті зерттеу және насихаттау, оны дамытуды ынталандыру.

2001 жылы отанымыздың тәуелсіздік алғанына он жыл толды. Тәуелсіздік шын мәнінде қазақ халқының ғасырлар бойы аңсаған арманы еді. Қазақтарға тән еркіндік оның дәстүрлі қоғамындағы дала демократия үлгілерінен, тіпті оның этнонимінің этимологиясының өзінен де көрінеді. Сондықтан Тәуелсіздік Қазақстанның бүкіл тарихи дамуының сабақтастығын, республиканы мекендейтін барлық ұлттар мен халықтардың дамуының ортақтастығын қалыптастыратын, оларды өз мемлекетіне қызмет етуге бағыттайтын, мемлекеттіліктің өзегін құрайтын идея болуы тиіс. Тәуелсіздіктің негізгі принципіне Отанға деген шынайы сүйіспеншілікпен, мемлекеттік тіл мен ұлттық дәстүрге деген құрметпен, өз елінің егемендігі мен тәуелсіздігін жан аямай қорғау қабілетімен сипатталатын патриотизмді жатқызуға болады.

Елбасының бастамасымен қабылданып, бүгінгі күні іске асырылып жатқан «Мәдени мұра» мемлекеттік бағдарламасының бұл бағыттағы атқарар еңбегі ұшан теңіз. Өткеніне шекеден қарап, өз тамырын өзі қиғанның келешегі де болмайтынын ескерсек, атабабадан қалған рухани бай мұраны жоғалтып алмай, өскелең ұрпаққа табыстау елдің болашағын қамтамасыз етуге, қол жеткен тәуелсіздікті онан ары орнықтырып, бекіте түсуге орасан зор септігін тигізері сөзсіз.

Мәдени мұра халықтың тарихи санасын қалыптастыратын тыңайтушы орта болып табылады, ал әрбір халықтың өзіндік «Менін» ұғынуы оның өзінің тарихын, дамуындағы батырлық және қасіреттік кезеңдерін ескермей, оның әдейі жабылған беттері үшін өкініш пен қайғы, оның жетістіктері үшін қуаныш пен шаттық сезімдерін бастан кешірмей көзге елестету мүмкін емес. Тарихи өзіндік сананың мәдени мұраға деген сезімталдығы соншалықты, ол бір кездегі ұлы халықтардың ұрпақтарының рухани жалаңаштығы мен азғындығы үшін жауапты деген пікірді бекітуге болады. Халықтың өзіндік санасы мәдени және тарихи тамырдан ажыратылған болуы мүмкін емес және оның үстіне, ол жаңашылдық даму үрдісіне «сіңірілген» берік мәдени және философиялық дәстүрге сүйенбей дамуы мүмкін емес, дәл сол сияқты дәстүрді ескермеген қандай да бір мәдени жаңалық та болуы мүмкін емес. Халықтың өзіндік санасы мәселесімен сәйкестендірілген мәдениеттегі дәстүр мен жаңашылдықтың үйлесімділігі мәселесінің дұрыс шешілуі, ол адамның іскерлік, шығармашылық мүмкіншіліктерінің дамуына, еркін шығармашылық тұлғаны қалыптастыруға негізделгенде ғана іске асады және бұл егеменді Қазақстанның тәуелсіз дамуының алғышарты болып табылады.

Халықтың өзіндік санасын қалыптастыру мен дамытуда маңызды рөл ойнайтын мәдени мұра қоғамдық дамудың да аса маңызды катализаторы болып табылады» дейді академик Ә. Нысанбаев. Ұлттық қауіпсіздік ұғымы гуманитарлық қауіпсіздік түсінігі сияқты тек ішкі немесе сыртқы қауіп-қатерді ғана білдірмейді, сонымен бірге өткеннің ұлы құндылықтарына деген, мәдени дәстүрге деген лайықты қатынас қалыптасқан және қолдау табатын қоғамның толыққанды және мазмұнды рухани өмірін қамтамасыз ететін шарттардың, шаралардың бүтіндей кешенін білдіреді. Сондықтан қоғамның қауіпсіз өмір қамын қамтамасыз етуде мәдени мұраның рөлі орасан зор, бірақ оның бағасын түсірумен қатар, асыра бағалауға да болмайды.

Қоғамдағы мәдениетсіздік мәселесі де академикті алаңдатады. Қазіргі қоғамдағы гуманитарлық, рухани-адамгершілік қауіпсіздігі барлық жерде эрзац-мәдениеттің, ал кейде мәңгүрттік феноменінің өмір сүруінен, өзге көзқарастар мен идеология-ны, дүниетаным мен жүріс-тұрыс стереотиптерін таңудан байқала-

тын айқын мәдениетсіздіктің орын алуынан көрінеді. Бұл қауіп-қатердің шоғырының кеңдігі соншалық, ол бұқаралық мәдениет пен экстремизм идеяларының қысымынан бастап ашық шовинистік үндеулерге дейін, қазіргі мемлекеттердің көпшілігінің тарихындағы саяси модернизациялау процестері барысында бір-неше мәрте қайталанып отыр. Және біздің республикамыздың кезек күттірмейтін міндеттерінің бірі – өзге халықтардың мәдени мұрасымен сұхбат барысында қалыптасқан өзіміздің жинақтаған мәдени-тарихи тәжірибемізді сақтау және көбейту, сондай-ақ қазақстандықтардың болашақ ұрпақтарын дәстүрлі мәдениетке де, қазіргі мәдениетке де деген құрмет рухында тәрбиелеу, тұрғылықты халықтың білімділігінің жалпы деңгейін арттыру. Бұл мазмұны Қазақстанда демократияның гуманистік құндылықтарын бекітуге жалпы адамзаттық құндылықтарға қайшы келетін идеялар мен көзқарастардың кең таралып кетуіне мүмкіндік бермейтін «идеологиялық сүзгінің» негізгі шарттарының бірі болып табылады.

Қоғамдық дамудың құндылықтық негіздерін іздеу және оның салдарынан құндылықтардың белгілі бір жүйесін таңдау – бұл күрделі әрі қайшылықты, бірақ табиғи үдеріс. Жүйесі әлеуметтік реттелімнің анағұрлым жоғары деңгейі ретінде көрінетін құндылықтардың сатысы мен арнаулы жиынтығынсыз ешқандай қоғам да өмір сүре алмайды. Өйткені құндылықтар жүйесінде соның негізінде нормативтік бақылаудың мейлінше нақты және ерекшелендірілген жүйелері, сәйкес қоғамдық институттар және түбінде қоғамда белгілі бір тәртіп пен әртүрлі қоғамдық субъектілердің өзіндік «құндылықтық ынтымақтастығын» қамтамасыз етуді мақсат тұтатын адамдардың әрі индивидуалды, әрі ұжымдық мақсатты істерінің өзі жүзеге асатын әлеуметтің (қоғамның, топтың, индивидтің) мойындаған өлшемдері белгіленеді. Құндылықтардың осындай түсінігі адамдарды бір-бірінен бөлектендірмейді, ыдыратпайды, керісінше, «адамзаттық тұтастыққа» біріктіреді.

Қазіргі Қазақстан жағдайында мұндай құндылықтық ынтымақтастыққа негіздер қалыптастыру қоғамның жаңа жағдайға өтуіне орай туындайтын объективті және нақты өмір сүретін қайшылықтарды, негізсіз амбицияларды, тамырлап алған келте ойлауды, әртүрлі идеологиялық конструкцияларды игерумен байланысты болып отыр. Алайда бұл үдерістің маңыздылығын қайта бағалау өте қиын, өйткені жаңа құндылықтық өлшемдер мен бағдарларды анықтау тікелей оның тұрақты және жүйелі дамуын сипаттайтын қоғамның біріктіруші күшін айқындауды аңғартады.

«...Ұлттық сана, – дейді Н.Ө. Назарбаев, – бүгінгі таңда, кейбір ымырашыл (либералдық) идеяларды үстірттеу игерген қалпында социалистік және дәстүрлі көзқарастардың қойыртып ағы болып отырған кезде айрықша мән-мағынаға ие. Қарапайым ақиқатты түсінетін мезгіл жетті, жаңғырған (модернделген, жаңартылған Б.С.) сана

әсте ұлттық аңсарға қайшы келмек емес. Керісінше, ұлттымыздың «МЕН» дегізгерлік қасиетін сақтауға жаңғырған сана ғана кепіл бола алады. [1, 53-54 бб.]. Н.Ө. Назарбаевтың бұл қағидасы қазақтардың ұлттық санасын модернизациялау қажеттілігіне қатысты айтылған еді. Бұл қазіргі жаһандану және жаңарту үдерістерінің тарихи санаға әсері туралы сөз қозғауға мүмкіндік береді.

Әлемдік даму соңғы онжылдықтарда әр алуан мәдениеттер мен әлеуметтік институттардың күшейе түскен өзара ықпалымен, бұрын-соңды болмаған динамикасымен сипатталатын белсенді трансформациялар кезеңін бастан кешіріп отыр. Жүзеге асып жатқан үдерістердің нәтижесінде жекелеген елдердің, аймақтардың және тұтастай алғанда әлемнің бет-бейнесі өзгеріске түсті. Бүгінгі күні бұл айғақты ешкім теріске шығармайды, бірақ, сонымен бір мезгілде, трансформация үдерістері мен оның соңғы нәтижелерінің мәніне қатысты пікірлер мен бағалардың мейлінше шашыраңқылығы аңғарылады.

Қазіргі қоғамдық және гуманитарлық ғылымдарда әлемдік даму үрдістері деңгейінде талданатын осы болып жатқан өзгерістерді пайымдауға арналған тәсілдердің бірі әрі бірегейі жаһандану теориясы болып табылады. Бұл теория бойынша, әлемдік қауымдастықтың дамуы жекелеген қоғамдар мен мемлекеттердің бүкіл әлемді қамти бастаған ғаламдық үдерістер мен қатынастарға тартылуы бағытында жүріп келеді. Әлемдік қауымдастық дамуының негізгі үрдістерінің бірі бола отырып, жаһандану экономикалық және саяси үдерістерге де, мәдени-өркениеттік саладағы өзара қатынастарға да ықпалын тигізеді. Ол мемлекеттердің, мәдениеттер мен өркениеттердің алдына өздерінің дәстүрлі ерекше құндылықтық бағдарларын сақтай отырып, ғаламдық сипатқа ие болған қазіргі заманғы үдерістерге сіңу міндетін қойып отыр.

Соңғы кездері жаһандану және жаһанданушылық үдерістер барған сайын зерттеушілердің жіті назарына ілігіп, зерттеу нысанына айналып кетті. Жаһандану теориясы олардың шеңберінде әлемдік жүйе немесе әлемдік қауым тұжырымдамасы белсенді түрде қалыптастырылған әлеуметтанымдық жүйелік теория мен халықаралық қатынастардың саясаттанымдық теориясының тоғысқан тұсында пайда болды. «Жаһандандық» (кейде «ғаламдық» сөзі де қолданылады) термині ХХ ғасырдың 60-жылдарында В. Мурдың («жаһандық әлеуметтану» терминін айналымға енгізген) және М. Маклюэннің («жаһандық деревня» терминін тұңғыш рет қолданған) жұмыстарында, осыған дейін «әлемдік», «халықаралық», «интернационалдық» ұғымдарының төңірегінде қалыптасқан қоғамдық өзгерістер дискурсында қолданыла басталды.

1980-жылдардың орта тұсында «жаһандану» ұғымын қалыптастыра және жұртшылыққа танымал ете бастаған Р. Робертсон болды және 1980-жылдардың аяғында жаһандану теориясының

төңірегіне әлемдік трансформациялану теориясы саласындағы зерттеулердің көпшілігі шоғырланды. 1990 жылы «Жаһандану мәдениеті» деп аталатын бағдарламалық мақалалар жинағы жарық көрді де, онда жаһанданудың негізгі теоретиктерінің жұмыстары жарияланды: И.Валлерстайннің, М.Арчердің, Р.Робертсонның, М.Фезерстоунның, А. Аппадураидің, Б. Тернердің және өзгелерінің еңбектері. Сол сәттен бері жаһандану туралы іргелі монографиялар бірінен соң бірі жарық көре бастады. Әсіресе Иммануил Валлерстайн мен Жак Атталидің еңбектерінің мейлінше танымал екендігі белгілі.

Біздің пікірімізше, әлемнің тұтастануы туралы тұжырымның пайдасына, біріншіден, бүгінгі күні жаһандық деп сипаттау қабылданған құбылыстардың өздерінің қандай да бір формада Жаңа және Қазіргі замандар кезеңіндегі әлем демуының магистралды бағыттарына тән екендігі айғақ ретінде шешіледі. Екіншіден, жаһанданудың индустриалдандыру, интернационалдандыру және модерндеу сияқты жалпы таралған үдерістердің нәтижесі екендігі күмәнсіз. Оның үстіне жаһандану үдерістерінің жеделдеуі осы үдерістердің интенсификациялануының салдары болып шықты. Енді осы модерндеу немесе жаңарту құбылысына қысқаша тоқтала кетсек.

Әлемде, ең бергісін айтқанда, соңғы төрт ғасыр бойы жүзеге асып жатқан әлеуметтік, экономикалық және мәдени үдерістердің барлық алуан түрлілігін дәстүрден қазіргі заманға (модернге) қарай азды-көпті деңгейде біртұтас үдемелі қозғалыс аясында қарастыруға болады деген идея Жаңа замандағы бүкіл еуропалық әлеуметтік оймен тығыз байланысты. Бұл қозғалысты сипаттау мен талдап шығудың кезекті ұмтылысы ХХ ғасырдың 50-жылдарының аяғында орын алды және модерндеу теориясы деп аталды. Әдетте жаңарту (модерндеу) ұғымына бірқатар елдерде капиталистік даму басталған әлемдік тарихта «Жаңа заман» деп аталатын дәуірге енуді және буржуазиялық қайта құруларға сәйкес өзгерістерді білдіретіндей мағына беріледі.

Қазірде дамыған деп атау қабылданған елдердің көпшілігі жаңарту кезеңін Жаңа заман дәуірінде, XVII – XIX ғасырларда бастан өткізді. Дәл осы уақытта Англияда, Америкада, сондай-ақ Батыс Еуропаның көптеген елдерінде шаруашылық жүргізудің жүйесі ретіндегі капитализмнің, сондай-ақ оны негіздеуші идеология мен этиканың қалыптасуы жүзеге асты. Дамушы елдер деп қабылданған қалған елдер қатынастардың капиталистік жүйесінің қалыптасу кезеңін сәл кейінірек бастан кешірді және еліктеудің үлгісі ретінде дамыған елдерді алып, олардың қоғамдық практикасының тәжірибелерін сіңіріп алды.

Сонымен, біз ХХ ғасырда бақылап отырған модерндеу, әдетте, «соңынан қуушы» сипатқа ие болады. Буржуазиялық төңкерістердің отаны Батыс Еуропа болғандықтан, модерндеу көбіне «вестерндеу»

(батыстандыру), яғни Батыстың тәжірибесін қарапайым қабылдап алу ретінде ұғынылады. ХХ ғасырда модерндеу өзінің құбылысты географиялық қамтуы мен уақыттық сипаты бойынша әмбебаптық сипатқа ие болады, өйткені батыстық қоғамдардың ұсынатын даму үлгісі мейлінше оңай өндірілетін және сондықтан жалпыға ортақ болып шығады.

Модерндеудің мақсаты modernity жағдайы немесе қазіргі заман деп белгілеуге болатын белгілі бір жағдайға жету болып табылады. Бұл жағдайдың дамыған формасы ретінде азаматтық қоғам мен нарық принциптеріне негізделген әлемдік экономика, басқаша айтқанда, қатынастардың капиталистік жүйесі көрінеді. Капитализмнің өзі нарықтық экономика аясында табиғи түрде пайда болған тиімді шаруашылық әрекеттің жай формасы ғана емес, бұл per se нарығы ғана емес, оның өзгеше ұйымдасуы. Басқаша айтқанда, капитализм қайратты әлеуметтік стратегия, тұтас идеология және сонымен бір мезгілде, мәні өндірістің немесе сауда операциясының өзі емес, жүйелі табысты перманентті түрде алу болып табылатын арнайы әлемдік құрылыстың, ақша құрылысының алысты орайтын схемасы. Бұл жағдайда нарық (рынок) капитализм мәнінің көрінісі ретінде байқалады.

Қоғам мен экономиканы капиталистік ұйымдастыруға сәй-кес келетін қатынастардың нарықтық экономикалық үлгісінің таралуының жаһандану үдерісінің де, жаңарту үдерісінің де жалпы негізі болатыны даусыз. Осылайша, нарықтық экономика қазіргі заманғы моноформациялық жаһандануды және жаңартуды батыстандыру формасымен (соғыстан кейінгі дәуірдегі Үшінші әлем елдерінің даму практикасында ең кеңінен таралған) байланыстырады.

Қатынастардың капиталистік жүйесі осы жаһандану және жаңарту үдерістерінің негізінде жатыр. Бірақ, егер жаңартуды дәстүрден қазіргі заманға өту қозғалысы үдерісіндегі капитализмнің бастапқы қалыптасуы ретінде түсіндіруге болса, ал жаһандану үдерістері – бұл қазіргі заман жағдайынан (modernity) кейінгі қазіргі заман жағдайына (postmodernity) өту бағытындағы қатынастардың капиталистік жүйесінің онан арғы сандық, ал кейінірек сапалық дамуы. Осындай түсіндірмеде жаһандану қоғамдардың прогресс жолындағы модерндеудің табиғи жалғасы түрінде көрінеді, ал модерндеу, өз кезегінде, ғаламдық өзгерістердің бір нұсқасы ретінде қарастырыла алады.

Модерндеу теориясының терминологиясында да, жаһандану теориясының терминдеріндегі сияқты әлемдік дамуды түсіндірудің, шын мәнінде, нақты өмірде болып жатқан үдерістерді сипаттауға және түсіндіруге қабілетті жүйені құрастырудың ұмтылыс екендігін ұмытпаған жөн. Бұл жүйелердің әрқайсысының өз ұғымдық және категориалдық аппараттары бар және олар қоғамдық үдерістерді зерттеу үшін әдістемелік схема ұсына алады. Бірақ, мұның үстіне,

олар тек теориялық жүйелер ғана болып қалғандықтан, бұл теорияларды түпкілікті түсіндіріп беруші құрылымдар ретінде бұл теорияларды қолдануға шектеу қояды.

Жаңарту теориясы салынған іргетастың негізі ретінде әлеуметтанудың барлық дерлік классиктерінің жұмыстарын көрсетуге болады, өйткені олар қандай да бір деңгейде мына мәселелерді қозғайды: О. Конттың адамзат дамуының үш кезеңі идеясы, К. Маркстің тарихи материализмі, М. Вебердің «рационалдандыруы», Г. Зиммельдің абстракциясы, Ф. Теннистің «қауымы» мен «қоғамы», Э. Дюркгеймнің «механикалықынтымақтастықтан» «органикалықынтымақтастыққа» өту идеясы, Т. Парсонстың «әлеуметтік дифференциация» рөлін талқылауы және өзгелері.

«Модернделу» деп аталатын үдерістің мәнін және оның аяқталуының өлшемдерін айқындайтын «модерндеу теориясының» өзінің қалыптасуы ХХ ғасырдың 50-жылдарының соңы мен 60-жылдарының соңында жүзеге асты. Жаңа теория өртүрлі ғылымдардың түйісінде пайда болды: модерндеудің төлтума тұжырымдамасының қалыптасуына әлеуметтанушылар ғана емес, экономистер қомақты үлес қосты. 1960 жылы Ұлыбританияда басылып шыққан «Коммунистік емес манифест» деген өзіне тән тақырыпшасы бар У. Рострудың «Экономикалық өсім кезеңдері» атты еңбегі ерекше маңызға ие болды.

Жаңарту теориясындағы негізгі ұғымдар «дәстүр» мен «қазіргі заман» ұғымдары болып табылады. Бұл ұғымдар тарихи уақыттың ерекшеліктерімен – өткеннің, қазіргінің және келешектің ерекшеліктерімен сипатталған әлеуметтік-мәдени жүйелердің жағдайымен сипатталады. «Дәстүр» – бұл көптеген «қазіргі замандардың» жиынтығы, бұл тарихи метаморфозалардың сүзгісінен өтіп әлеуметтік жадыда жинақталған рухани тәжірибе.

«Дәстүр мәдениетте қояланып қана қоймай, одан сұйылып та шығады, мәдениеттің тәнінде бұрынғы және болашақ дәстүрлердің өзектері қиылысады, осылайша мазмұндардың алмасуы жүзеге асады. Мәдениет бұл жерде әр алуан желілер тұтасқан таңбалаушы құрылғы ретінде де, диірмен ретінде де, тоқыма өрмегі ретінде де көрінеді. Тарихи жағдайлардың бір келбетінде олардың кез келгені өзекті болып шыға алады» [260, 101 б.]. Бұл зерттеушінің пікірі «дәстүрдің озығы да бар, тозығы да бар», деген қазақтың мақалына дәл келіп тұр. Дәстүр мен қазіргі заман, уақыт пен кеңістіктің синхрондылығы мен диахрондылығына сәйкес, өзара бір-біріне өте алады. Дәстүрде қазіргі заманның бастаулары болатын болса, ал қазіргінің бойында дәстүрдің де ізі бар.

Жаңартушылық аясындағы дәстүр мен қазіргі заманды әлеуметтік жадының қалыпты және қозғалмалы бөлігі деп қарастыруға болады. Бұл қырынан алғанда дәстүр – бұл орныққан білімдер, тәжірибе, институттар, қатынастар, құндылықтар, ал қазіргі за-

ман – бұл осы құрамдастардың жаңа бір нәрсеге қол жеткізуге, өзге-руге бағдарланған әлеуеті. Қоғамды жаңарту барысында бұлар өзгерістерге түседі, тарихи әлеуметтік жадының тұрақты константалары болса, жаңарту барысында да өзгеріссіз қала береді. Мысалы, дәстүрлі қазақ қоғамы кеңестік дәуірдегі жаңартушылықтан кейін де көптеген дәстүрлі институттары мен қатынас типтерін сақтап қалды. Олар тіпті бүгінгі посткеңестік жаңартушылық барысында қайта жаңғыра бастағандай көрінеді. Бұл Ф. Теннистің сөзімен айтқанда, әлеуметтік ұйымның екі типінде де – қауымда да, қоғамда да жүзеге асатын үдерістерді білдіреді. Бұл қарама-қайшы екі үрдіс Қазақстанда да байқалады: бір жағынан дәстүрге ұялаған рушылдық, қандас-туыстық қатынастардың өзектіленуі, шежіреге деген қызығушылықтың оянуы, екінші жағынан, адам мен қоғамды әлемдік экономикалық және саяси кеңістікте аман қалуға мәжбүрлейтін рационалдық қатаң жағдайлар. Бұл жағдайлар белгілі мәдениеттанушы Сәдуақас Темірбековтың еңбектерінде сөз болады және ол «қазақтардың басым көпшілігінде, аграрлық халық екендігімен, олардың рушылдық, трайбалистік қатынастарды жоюға жағдай жасайтын индустриалды қалалық мәдениеттің қазанында қайнаудан өтпегенімен, нарықтық өркениет тәжірибесінің жоқтығымен, технологиялық менталитеттің қалыптаспағанымен» [261, 84 б.] түсіндіріледі.

Қазіргі көзқарастар бойынша, жаңартушылық дәстүршілдікті толығымен теріске шығармайды. Жаңартушылық теоретиктерінің айтуынша, жаңартылған дәстүршілдік дәстүрлі және қазіргі қоғамдарда тұлға мен әлеуметтік қатынастардың, институттар мен құндылықтардың әр алуан типтері қалыптасқанына қарамастан, жаңартуға игі ықпал ете алады. Өткен ғасырлардағы ахуалды сипаттай келе, Ф. Теннис қоғамдық прогресті қатынастардың мәдени негіздерінің жойылуымен байланыстырып еді. Бұл дәстүрлі байланыстардың үзілуімен, адами қатынастардағы туыстық пен жылылықтың бөсеңдеуінен аңғарылады, салқын есеп пен рационализм әлеуметтік қатынастардың негізгі көрсеткішіне айналады. Бүгінгі біздің қоғамда «жүз досың болғанша, жүз сомың болсын» («жүз сомың болғанша, жүз досың болсын» деген мақалдың теріс айналуы) деген мәтелдің алдыңғы орынға шығуының өзі тарихи сана мен әлеуметтік жадының бүгінгі заманға сай модернделгенін көрсетеді.

Жаңартушылық үдерісі барысында тек саяси жүйе ғана емес, қоғамның барлық тіректері де құбылады. Демек, әлеуметтік модерн тарихи сана мен әлеуметтік жадының да қорын қозғалтып, шайқалтады. Бүгінгі күннің ащы шындығына жауап беретіндей жаңа парадигмаларды іздеу барысында өзіндікін тәрк етіп, өзге халықтардың мәдени-әлеуметтік қорына көз тігу бастады. Мұның мысалын американдық пуританизм мен прагматизмге деген қызығушылықтың өсуінен, бұрынғы қоғамдық құрылымдардың

барысында пайдакүнемдік табысқа жеткізеді деген үмітпен Д. Дьюидің, Ч. Пирстің, Б. Франклиннің философиялық еңбектеріне деген қызығушылықтың белең алуынан байқалады. Тез өзгермелі қазіргі әлемде көнерген көшпелі өркениеттің дүниетанымдық құндылықтарынан гөрі ақша мен пайдаға негізделген прагматизм тиімді көрінеді.

Тамыры көшпенділікте ұялаған біздің халқымыздың дәстүрлі құндылықтары мен батыстық бүгінгі либералды құндылықтардың арасындағы түбірлі айырмашылықтарды төмендегі дихотомиялармен сипаттауға болады: өмір сүру тәртібінде отырықшылық – көшпенділік, шаруашылық жүргізу әдісінде интенсивтілік – экспансивтілік, саяси басқарылуында бір орталыққа бағынған мемлекет – этатизмнің бәсеңдігімен сипатталатын конфедерациялық құрылым, мекендеу аймағында қала – дала, әлеуметтік қатынастарында таптық байланыс – қандас-туыстық байланыс, құқық жүйесінде заң – әдет, табиғатқа қатынасында эксплуатация – экология, рухани мәдениетінде жазба дәстүр – ауызекі дәстүр, дамуында өзгерістер – тұрақтылық, құндылықтар жүйесінде индивидуализм – ұжымшылдық, ұят – ар, прагматизм – жомарттық, рационализм – гедонизм және т.б.

Метрополиядан ене бастаған жаңашылдықтардың салдарынан дәстүрлі мәдениеттің эрозияға ұшырауы барысындағы құндылықтар жүйесіндегі өзгерістерді он тоғызыншы ғасырдың зар заман ақындары мен ұлы Абай жырлаған еді. Халқымыздың бойына жат қылықтарды саралай келе, «ел қыдырып, ас ішіп», еркек арын сататын, ел бұзатын тентектерді Абай «пысықтар» деп атап, оның типін даралайды, құбылған заманның бейнесін береді:

«Пысық деген ант шықты
Бір сөз үшін жау болып,
Бір күн үшін дос болып,
Жүз құбылған салт шықты» [201, 96 б.].

Ұлы ақынның бұл сөздері бүгінгі күні де өзінің өзектілігін жоғалтқан жоқ. Ұзаққа созылған трансформациялық үдерістерден соң дәстүрлі құндылықтар жүйесі үлкен өзгерістерге ұшырады. Нәтижесінде, «халқымызға тән қанағатшылдық («қанағат қарын тойғызады») – пайдакүнемдікке, ибалы имандық – ештеңеден таймайтын имансыздыққа, жанынан жоғары тұратын ар – көрсеқызар арсыздыққа, байтақ даласындай кең пейіл – күншілдікке, жайсаң жомарттық – бақай есепке, қонақжайлылық – сараңдыққа, қара қылды қақ жаратын әділеттілік – пәлеқорлық пен жалақорлыққа, батырға тән аңғалдық – қулық-сұмдыққа, жаңалыққа құштарлық – өсек-аянға, сабыр мен байсалдылық – ашу мен күйгелектікке, уәде мен антқа беріктік (ең жаман қарғыс «ант ұрсын») – өтірік пен сатқындыққа, ер мінезділік – пысықтыққа, үлкенге деген құр-

мет – көпе-көрнеу көргенсіздікке, төзімділік – шыдамсыздыққа, қарапайымдылық – даңғойлыққа айналып шыға келгендей болды. Бүгінгі әлеуметтік және мәдени энтропия жағдайында жоғарыдағы жат қасиеттерге бұрын құлақ естіп, көз көрмеген қылықтар мен құбылыстар қосылды: жыныстық бағдарын өзгерту, жезөкшелік, саудагершілік, зинақорлықпен қатар, нақақтан кісі өлтіру, әйел зорлау сияқты қылмыстардың, өз-өзіне қол жұмсаудың жиілеуі және т.б.» [262, 69-70 бб.]. Кейінгі ұрпақтың мәдени, тілдік және тарихи нигилизмі де осы жаңартушылық пен жаһанданудың жойқын үдерісімен түсіндіруге болады.

Жоғарыда айтылғандай, жаңарту мен жаһанданудың тамыры бір. Оның ұлттық тарихи өзіндік сана мен мәдениеттерге ықпалының салдары көз алдымызда өтіп жатыр. Жаһандану үдерістері барған сайын үдемелі ырғақта ағып бара жатыр; сондықтан бұл үдерістерге кейіннен қосылған елдерге ерекше қиын болады; барлық қолайлы орындар егеленіп қойылған және тек сол бойынша жаһандық әлемдік үдерістерге қатысуға болатын ережелердің қалыптасу кезеңі аяқталып та үлгерді. Артта қалған елдердің бағытын түзеуге уақыты қалмады десе де болады және, сондықтан, «көш барысында» қайта құрылуға және бағдар ұстануға тура келгендіктен, міндетті түрде қателіктерге ұрынып, одан да күрделі жағдайларға ұшырайды. Бұл ахуалдан оңтайлы шығудың аз ғана жолдарының бірі ретінде төмендегіні ұсынуға болады: елдің қолда бар және келешектегі мүмкіндіктерін салауатты бағалап, жаһандастырушы үдерістердегі өз орнын анықтап алу, өзіне тән ұтымды жолды табу. Оның үстіне, әңгіме тек экономика мен саясат жайлы ғана емес, сонымен қатар идеология туралы да, динамикалы және тұрақсыз қазіргі әлемде ел үшін аса қажет келісім мен азаматтық әлемге кепілдік беретін қалың әлеуметтік қабаттардың бірігуін өз төңірегіне топтастыратындай құндылықтар жүйесі туралы болып отыр.

Жаһанданудың рухани салаға жағымсыз әсеріне қалай қарсы тұруға болады, мұндай жағдайларда ұлттық мәдениеттер не істей алады? Бұл сұраққа қазақстандық философтар жауап табуға тырысады. «Мәдениетке лайық келе қоймайтын терминдерді пайдалана отырып, өздері үшін ұлттық мәдениеттер қандай болашақты қалар еді, нені ұнатар еді деген сұрақтарды қоюға болады. Біздің ойымызша, ұлттық мәдениеттер, ең алдымен, өздерінің бірегейлігін сақтауды қалайды, екіншіден, әлемдік қауымдастық үшін тартымды болуды қалайды. Бұл екі ниет те бір-біріне қайшы келмейді және бірін-бірі теріске шығармайды. Бірақ көзге қарапайым көрінгенімен, оларды біріктіру де оңай емес: өйткені ұлттық мәдениеттердің дәл осы төлтумалылығы оларды әлем үшін тартымды етеді. Алайда үңіле қарайтын болсақ, егер бұл мәдениеттер көп ғасырлар ішінде өзін мойындата қоймаған болса және әлемдік мәдениеттің «құрамына» кірмеген болса, әлемдік

қауымдастық ұлттық мәдениеттердің төлтумалылық мазмұнына енжарлық танытады. Тек бүгінгі күні ғана өздерін бүкіләлемдік ауқымда жариялай бастаған ұлттық мәдениеттерге деген қатынас, басым көпшілігінде, тек бар болғаны, ізін қалдырмай бір сәттік қана болатын экзотикалық қатынас болып қала береді» [263, 435 б.]. Бұл пікірден кеңестік жүйе ыдырағаннан кейін тәуелсіздігіне қол жеткізген елдердің, оның ішінде Қазақстанның да келешек мәдениетіне күмәнмен қарайтын мысықтілеу жатқандай көрінеді.

Дегенмен, дәстүр түптөп келгенде, адамның материалдық және рухани қажеттіліктерін өтеуге негізделген, сол себепті де ол замана талаптарына сай, өзгеріске түсіп немесе жаңартылып отырады. Қазіргі техногендік өркениет «функционалды рационалдығымен, тартымдылығымен, ыңғайлылығымен ерекшеленіп, адамның өмірқамының жеңілдігі мен қолайлылығын қамтамасыз етеді» [261, 85 б.]. «Капиталистік қоғамда адамды нарыққа тәрбиелеу, оның нарықтық менталитеті мен санасын қалыптастыру тым жас кезден басталады, жеткіншекті ікемділікке баулиды, іскерлік белсенділік пен бәсекеге үйретеді. Материалдық байлыққа, өмірлік жақсы жағдайға деген қажеттілік, өзінің тұрмыстық жағдайын түзеуге деген ұмтылыс адамзаттық өркениет дамуының қуатты ынталандырушы күші болып табылады» [264, 19 б.].

Тарихи уақыт қайтымсыз, ол өткеннен болашаққа қарай ағады. Сондықтан да табысқа жетуі қоғамның жинақтаған білімі мен тәжірибесіне тәуелді болатын әлеуметтік құбылыстарда кеңістіктік-уақыттық фактор аса маңызды рөл ойнайды. Мұны посткеңестік кеңістікте қалыптасқан бүгінгі ахуалдан да аңғаруға болады. Қоғамдық санада посткеңестік қоғамдардың келешегіне қатысты қандай да бір айқын бағдар қалыптаса қоймағанын мойындау да керек. Қайта құру кезеңінен бастап кейінге лақтырылған кейбір құндылықтар мен әлеуметтік институттар қоғамдық сананың аясына қайта оралып, көзқарастар қайта бағаланып жатқанын аңғару қиын емес.

Кеңес дәуірі тұсында ұлттық мәдениет пен тарихи сана орны толмас шығындарға ұшыраумен қатар, еуропалық мәдениетті игере отырып, рухани мәдениет салаларында – ғылым, білім, әдебиет пен өнер салаларында аса ірі жетістіктерге жетті. Қазақстанның мәдени өмірінде ұлттық опера, балет, драма, симфония, кескіндеме, кино және т.б. жаңа өнер түрлері пайда болып, тарихи сана дамуына өзіндік ықпал етті. Кеңестік заманда қатардағы адамның әлеуметтік жағынан қорғалуының – адамның еңбекке, демалуға, тұрғын үйге, тегін білім мен медициналық қызметке құқылығының, мектепке қамқорлық пен жоғары білімнің бағалануының және т.б. жоғары деңгейде болғандығы ешкімде де күмән туғызбайды.

Жалпы алғанда, салыстырмалы түрде, кеңестік қоғамда дәстүрлі сипаттың белгілері де басым болды деп тұжырымдауға

болады. Қауымдық және ұжымдық ұстындарындағы коммунистік идеология батыстық қоғамның эгоистік идеологиясынан түбегейлі айрықшаланды. Кеңес дәуірі тұсында қазақтар өздерінің дәстүрлі шаруашылығымен айналысып, белгілі бір ұлттық құндылықтарын сақтай алды. Бүгінгі күні болса, қоғамның рухани тіректері түбірімен шайқалып, дәстүрлі құндылықтарды либералдық құндылықтармен үйлестіру қиынның қиыны болып отыр.

Мәдениеттердің ұлттық ерекшеліктерін жонудың, оларды қандай да болмасын экзотикалық, архаикалық құбылыс ретінде «кері итерудің», «қырқудың» түрлі үдерістерімен сипатталатын әлемдік өркениеттің қазіргі дамуы барлық халықтар үшін, олардың тұрмысы, өмір сүру тәртібі, қоршаған ортасы үшін біркелкі болып келетін ортақтандырылған бір «бұқаралық-техникалық» мәдениеттің түзілуіне әкелетін үрдіс алып отыр. Ағын Қасымжановтың пікіріне сүйенер болсақ, «көбіне бұл «әлемдік өркениеттілік», қарапайым мысал үшін айтар болсақ, кинодағы Голливудтың үлгілері сияқты, басқа «мәдениеттің» үлгілерін таңуды ғана білдіреді. Біздің ойымызша, жалпыадамзаттық бұл – әрқайсысы адамгершілікке өзінше бір үлесімен үн қосқан барлық халықтардың мәдениеттерінің бастаулары мен қойнауларынан тарихи тұрғыда келе жатқан құбылыс. Руханилық халыққа тіршілік етуге мүмкіндік беретін, өмір сүруге деген құқығын бекітетін өзек болып табылады. Халықтың руханилығы тарихи тұрғыда сынаққа түседі, шығынға ұшырайды, тоқырауға түседі, бірақ ол өмір сүргендіктен, халық та өмірін жалғастырады. Руханилық – саналылық пен бейсаналылықтың қоспасы, халық болмысының адамгершілік қабаты. Әрине, руханилық халықтың жалпы санасының терең тамыры ретіндегі, кәдуілгі сана мен пайым ретіндегі әртүрлі формаларда да, интеллектуалдар мен ақындардың абстракциялары мен арман-аңсарларының мейлінше биік формасында да көрініс табады. Ұлы тұлғалардың абыройын түсірушіліктің барлық ұмтылыстарына қарамастан, біз руханилық саласында, ой мен қиял саласында да шынайы және жалған ұлылық болады деп түйіндейміз» [168, 4 б.].

Посткеңестік кезеңдегі жаңартушылық пен қазіргі жаһандану жағдайында ұлттық және өркениеттік бірегейлік мәселесі өткір қойылып отыр. Бұл мәселе сыртқы суперөркениеттердің тоғысу нүктесінде орналасқан геосаяси жағдайымен ғана емес, ішкі мәдени гетерогенділігімен, яғни халқының көпэтносты және көпдінді құрамымен ерекшеленетін Қазақстан үшін ерекше көкейтестілікке ие болып отыр. Батысшылдық пен дәстүршілдіктің күресімен сипатталатын әлеуметтік-мәдени ахуал қоғамды тұтастықтан айырып, ұзақ уақыт трансформациялық үдерістерді бастан өткізген титулды ұлт қазақтардың өзіндегі бірлік мәселесіне нұқсан келтіріп отыр. Мақал-мәтелдерінің басым тақырыбын құрайтын, бірі бірінен ажыратылмай қосақталып айтылатын бірлік пен береке, ынтымақ

пен ырыс бүгінгі қазақ халқы үшін күн тәртібінен түспей отыр. Ұлтты ұйыстырушы тетіктердің бірі дін десек, ислам дініне деген жаппай бет бұрушылықтан ынтымақтың ұйытқысын аңғаруға болады. Орталық Азия халықтарының әлеуметтік-мәдени қалыптасуындағы исламның рөлін ретроспективті бағалау бүгінгі күндері өзінің жаңа қырларын танытып отыр. Ойлау мен жүріс-тұрыс қалыбының жүйесін бойына жинақтаған ислам діні әлеуметтік белсенділікті жақтай отырып, қазіргі құндылықтардың көпшілігіне қайшы келмейтіндігімен сипатталады.

Жалпы алғанда, өркениеттер арасындағы айырмашылықтардың арнасы кең, ол әсіресе, осы тарих пен мәдениет, салт-дәстүрлер мен дін саласында айқын байқалады және бұл өзгешеліктер бірден жойылып кетпейді. Өркениеттерді жіктеп, бөлуде діннің рөлі барған сайын күшейе түседі. Сананың жаһандануына қарамастан, оқшау өркениеттік сана-сезім «мәдени тамырларға қайта оралу» құбылысына байланысты жаңа сатыға көтеріледі. Мәдени немесе діни ерекшеліктер мен айырмашылықтар тұрақты болғандықтан, оларды шешу саяси және экономикалық мәселелерді шешуге қарағанда әлдеқайда күрделі болып келеді.

Адамзат тарихында қашанда өзекті болып келген дін бүгінгі күні де көкейтестілігімен алға шығып отыр. Алдымен ол адамзаттың экзистенциалды болмысымен, руханилығымен байланысты. Бұл тұрғыдан алғанда дін қашанда өзекті. Екіншіден оның өзектілігі, бүгінгі әлемде қалыптасқан ахуалда діннің саясатпен астасуымен байланысты. Көпшілік дінді тазалық пен нық сенімнің нәтижесінде адам жүрегінен орын алатын ілім ретінде қабылдағанымен, теріс пиғылды саясатшылар оны өзге мақсаттағы құралға айналдырып отыр. Үшіншіден, тоталитаризм тұсында атеистік бағытта тәрбиеленген біз үшін діннің өзектілігі тәуелсіздік тұсындағы дүниетанымдық және рухани ізденістермен байланысты.

Бүгінгі қазақстандық қоғамдық санада дінге деген көзқарас өзгеріп келеді, әсіресе жастар дінге, имандылыққа және ислам дініне жаппай ден қоюда. Бұл қоғамның келешегіне зор үмітпен қарауға мүмкіндік береді. Шындығында, ислам діні бейбітшілік пен еркіндіктің, ізгілік пен әділеттіліктің діні еді және ол өзінің канондарында білім мен ғылымға құштарлықты құптайды.

Еуропада Ағартушылық дәуірінен бері, ал біздің елімізде кеңес заманында атеизм үстемдік етіп, дінге деген теріс көзқарас басым болғаны белгілі. Ал қазіргі біздің заманымызда, әсіресе ХХ ғасырдың соңы мен үшінші мыңжылдықтың қарсаңында діни сана қайта жаңғырып отыр. Бұған, әрине, діни сипаттағы болсын, зайырлы сипаттағы болсын эсхатологиялық көңіл-күйлердің, милленаризмнің әсері де көп себеп болғаны даусыз. Адамның өзіншілдігі мен тойымсыздығы планетамыздың өзінің өмірін қауіпті жағдайға қойып, діндерде айтылатын қияметтің белгілері мен тарихтың ақыры туралы – Мессия патшалығының (иудейлік

дәстүрде), Парусияның (христиандықта) және ақырзаманның (исламда) келуі туралы ой-қиялдарды алдыңғы орынға шығарды. Өкінішке орай, материалистік дүниетанымның имансыздықты жайып, адамзат пен табиғат және адамдардың өздерінің арасындағы тепе-теңдікті бұзатынын тарих айқындап отыр, ал діннің пәни дүние мен бақи әлем, материалдылық пен руханилық, жан мен тән, тіпті соңғы уақытқа дейін қарама қарсы қойылып келген сенім мен білім секілді кереғарлықтарды табыстыруға тырысатыны мәлім болды. Сондай-ақ ахлақсыз білімнің де ақсайтыны белгілі болды.

Атауының өзі «бейбітшілік» пен «мойынұсынуды» білдіретін ислам діні әр түрлі саяси мүдделердің «жау бейнесін» қалыптастыруы әсерінен «ислам лаңкестігі», «ислам фундаментализмі» деген жалған айыптаулармен (діннің рухани тазалығын бұрмалайтын экстремистік бағыттар мен секталардың бар екенін жоққа шығаруға да болмайды) жазғырылып келді.

Адамзат тарихындағы ең қасіретті жиырмасыншы ғасыр бізге оңай мұра қалдырған жоқ: діни экстремизм мен лаңкестік, ұлт-аралық соғыстар мен қақтығыстар, рухани азғындық, экологиялық және антропологиялық апаттар. Бірақ, үміттің сәулесі, адамдардың санасы мен ізгілікті еркіне деген сенім бізге өмір сүруге және болашаққа қатысты жоспарлар құруға көмек береді. Бейбітшілікті, тұрақтылықты, қауіпсіздікті қамтамасыз ету әлемдегі адамзаттық болмыстың рухани негіздерін сақтап қалатын өзара сұхбат арқылы іске асатыны даусыз. Осыған дейінгі қарым-қатынаста орын алып келген келіспеушіліктер мен қақтығыстарды күшпен және әскери үстемдікпен реттеудің тарихи қалыптасқан практикасы көнеріп, жаңа әлемдік тәртіпке сай, қатар өмір сүріп араласудың баламалы құрылымдарына деген қажеттілік туындады. Қақтығыстардың жаһандануына сұхбатқа негізделген өзара келісімді жаһандандыруды қарсы қою керектігі сезілді, адамзаттың мұнан басқа таңдауы да болмай тұр.

Сұхбат сөзінің араб лексиконынан (схб – түбірінен шығады) енгенін айта кету керек және бұл қазіргі қолданылып жүрген халықаралық термин – диалогтың полисемантикалық мағынасының тағы бір қырын айқындайды. Сахаба сөзінің өзі Мұхаммед пайғамбар заманындағы кеңес құрудың қаншалықты маңызды болғанын көрсетеді. Өрбір жауапты шешім қабылдардың алдында пайғамбарымыз өзінің жанындағы серіктерімен ақылдасып отырған. Қазақ халқының «кеңесіп пішкен тон келте болмас» деген мақалы да, дана Абайдың «жолдастық, сұхбаттастық бір үлкен іс, оның қадірін жетесіз адам білмес» дегені де сұхбаттың осы бір мағынасына көңіл бұрып тұрған тәрізді.

Жер бетіндегі барлық діндер өздерінің түпкі негіздерінде бейбітшілікке, қауіпсіздік пен ғаламдық үйлесімділікке үндейді. Олардың бір мақсаты рухани бірлік пен келісімді жүзеге асыру болып та-

былады. Дін иманға, жүрекке негізделгендіктен («тірі адамның жүректен аяулы жері бола ма?», Абай), ол сенімнің барлық түрлерін қамтиды. «Имансыз адамның аяғының асты тайғанақ», «Дінсіз қоғам – компасы жоқ кеме» деген қанатты сөздер де бар. Иманды адам әртүрлі жамандықтардан, төкәппарлық пен өзімшілдіктен, өшпенділік пен кекшілдіктен, өтірік-өсек айтып, ғайбат сөйлеуден, қатігездік пен ызақорлықтан, ашу мен күйгелектіктен, арамдық пен әділетсіздіктен тыйылып, барлық жақсылықтарға, сүйіспеншілік пен бауырмалдыққа, қайырымдылық пен мейірімділікке, шыншылдық пен ақиқатқа, бейбітшілік пен кешірімге, қанағат пен сабырлыққа, адалдық пен әділетке ұмтылады. Кез келген адамның жүрегіне жамандық пен зұлымдықтан гөрі, жақсылық пен ізгілік жақын. Міне, діннің адамдарды ортақтастырып, өзара сұхбатқа шақыратын тұсы да осы. Кезінде Абайдың заманындағы «өтірік, өсек, мақтаншақ, еріншек, бекер мал шашпақ» сияқты әрі дарақылық, әрі анайылық жаман әдеттер, сондай-ақ өзгеге құлақ түрмей, өзімшілдікке салынып, өркөкіректену бүгінгі қоғамды да жайлап отырғаны жасырын емес. Ал мұның астарында діннен, иманнан теріс айнарудың жатқанын аңғару соншалықты қиын да емес.

Адамдар арасындағы сұхбатқа жетелейтін жолды ислам дінінің негіздерінен де табуға болады. Бұл дін бойынша, Мейірімділік Аллаһтың негізгі сипаттарының бірі және оның шуағы адам баласының бейкүнә жаратылған сәтінен де, тіпті мал екеш малдың төліне деген аналық махаббатынан да, тамылжыған табиғаттан да көрініс беріп тұр. Мейірім мен сүйіспеншілік сезімі кез келген күшті тойтарып, оны жеңе алатын ұлы қуат әрі толассыз нұр.

Біздің елімізде жүргізіліп отырған дінаралық келісім мен төзімділік саясаты әр алуан секталардың көбеюіне, ынтымақтың бұзылуына ықпал етпей ме деген мазасыз ой да қоғамда көп айтылып жүр. Әрқилы діндер мен мәдениеттерді ұстанатын әртүрлі ұлт өкілдері мекен ететін біздің унитарлы мемлекетіміздің ішкі және сыртқы саясаты да дінаралық, ұлтаралық, мәдениетаралық сұхбат пен келісімді қолдайды. Қазақстан Республикасының Президенті Нұрсұлтан Назарбаевтың бастамасымен Әлемдік және дәстүрлі діни конфессиялардың Бүкіләлемдік съездерінің Астанада өткізілуі де осының куәсі. Иә, елімізде әртүрлі діни секталардың жаңбырдан кейінгі саңырауқұлақтай көбейгені рас. Олардың көпшілігінің теріс пиғылы мен бетперделері де ашылып жатыр, бірқатарының әрекетіне экстремистік деген айып тағылып, заңмен тыйым салынды. «Бәріне де уақыт сыншы» демекші, қарапайым халықтың өзі кімнің кім екенін білетіндей деңгейге жетіп қалды. Сондықтан да дұрыс саясат пен әділ жаза жүргізілген жерде ірікті мен бүліншілікке жол берілмейді.

Қазіргі ақпараттық қоғамда исламның шынайы құндылықтары көпшілікке белгілі болып отыр. «Әрбір ақылды адамға иман парыз,

әрбір имандыға ғибадат парыз» (Абай) екендігі де санаға сіңіп келеді. Соңғы кездері қоғамымыздың рухани-психикалық өмірінде орын алып жатқан оң өзгерістер, жаппай дінге бет бұрумен қатар дін мен ғылымның өзара жақындасу үрдісі болашаққа үмітпен қарауға үндейді. Тарихи сана мен қазіргі сананың диалектикасында дін мен ғылым, жалпы қоғамдық сана мен бүгінгі постклассикалық емес ғылымда діни сана мен ғылыми сана жақындасып отыр. Бұл тұрғыдан алғанда, біздің елімізде «интеллектуалдық ұмтылыстың» осы арнада жүзеге асуы әбден мүмкін.

Қазіргі тарихи санаға тән белгілердің бірі біртұтас әлеуметтік тіннің, біртұтас тарихтың сөгілуі болып табылады. Әлеуметтік жады жағдайлардың үнемі өзгеріп отыруына қарамастан, дамудың үздіксіздігін сақтаудағы қоғамның қажеттілігін өтейтін құрал және, демек, қоғамның қалыпты қызметінің шарты болып табылады. Алдыңғы дамуден сабақтастық жойылған жағдайда, сабақтастықтың жаңа жағдайларға бейімделе алмаған тұстарында тарихи байланыс үзіліп, тарихи ұмыту тетігі іске қосылады. Бұл ұмыту анағұрлым әлеуметтік маңызды ақпаратқа орын беруі тиіс. Алайда ұмытушылық идеологиялық догмалар мен саяси күштердің араласуынсыз, табиғи түрде жүзеге асуы керек. Олай болмаған жағдайда әлеуметтік жады зорлықпен «тазартылып», жасанды, саясиленген, формалданған тарихи сана бекітіледі.

Әлеуметтік жады ретіндегі тарихи сана қоғамның шоғырлануында орасан зор рөл ойнайды. Сондықтан тарихқа деген немқұрайлы қатынас, оны уақытша саяси құмарлықтардың пайдасына шешу қоғамның рухани-интеллектуалдық өміріне нұқсан келтіреді. Сондай-ақ «өткен үшін таласып-тартысып, оны меншіктеп алумен» сипатталатын да шектен шыққан тарих та бүгінгі күні орын алып отыр. Қазіргі заманда жүзеге асқан түбегейлі экономикалық, саяси және әлеуметтік өзгерістердің тарихи санаға, оның қызметіне әсерін тигізгені даусыз. Тарихи сана сол бұрынғысынша адамның рухани әрекетінің нәтижелерінің жиынтығын – тарихи білімдер мен бағалауларды білдіргенімен, оның сапалық деңгейі, соңғы екі компонентінің мазмұны адам танымастай өзгерді. Қазіргі тарихи санада тұрақсыз белгісі басым бола бастады, «теориялықтан» психологиялық үстем түсе бастады, тарихтың өткен және қазіргі құндылықтарын «инициативті түрде қарама қарсы қою», біржақты ақтау мен күйе жағып қаралау әдетке айнала бастады.

Тарих пен рухани өткен шақ объективті, қадірлі қатынасты күтеді. Өткеннің сенімін арқалаушы ғалым тарихшы ешкімге де, оның ішінде, тіпті билікке де (мүмкін, оған мүлдем) өткенді айыптаудың, ақтаудың адвокаттық, кінәлаушылық, прокурорлық, соттық функциясы берілмеуі керектігін жариялап айтуы керек. Тарихтың өзі құнды. Қамаумен, асып-атумен танымның мәселелерін ешқашан шеше алмайсың.

Осы орайда, қазақ ойшылы Ағын Қасымжановтың ұтымды ойларына құлақ түруге тура келіп тұр: «Ақиқат пен шыншылдықтың қарапайым дауысын жаңғыртатын кез келді, тек сол ғана өткеннің нобайын анықтап, ақырында сенімді түрде өмірді жаңартуға мүмкіндік береді, өйткені оң мен солды, жақсылық пен жамандықты айырып алмай, оны жүзеге асыру мүмкін емес. Бұл туралы қазақ халқының өткенін жалған патриоттық жарнамалаудың тұтастай толқынын туғызған демагогия мен спекулятивті эйфориядан бойды барынша аулақ ұстап, үлкен жауапкершілікпен айту керек. Даңқы жер жарған тарихымыздың бар екеніне қарамастан, біздің шынайы ұлттық өзіндік санада соншалықты құлдырағанымызға таң қалуға тура келеді, біз әлі бұрынғыша «интеграцияның» жоғары мүдделері деген желеумен өзіміздің көз алдымыздағы экономикалық мүдделерімізді құрбан ете саламыз және құлау стихиясынан тысқа шығуға шамамыз жетпейді. Төменгі әлеуметтік топтардан бастап, зиялы қауым мен билік басындағы элитаға дейінгі тұтас қоғам өзінің жеке ар-ұяты мен тарихтың соты алдында шыншылдық пен әділеттіліктің құтқарушы сезімін бойына сіңірмей, өзіміздік пен қорлық қатар жүре береді және олардан арыла алмаймыз».

Қазақ халқының рухани дамуының уақыты мен кеңістігін айқындаудың осы маңызды мәселелерін өткір алға тарта отырып, бұл автор тарихтың жанды тарих екендігін де ескертеді: «Қазіргі тірі жүргендер үшін берік әрі құнарлы іргетас ретінде (шынайы) тарихқа сүйену үлкен игілік болар еді, одан сусындаған біз бабаларымыздың жеңген және жіберген қателіктерін қайталамас едік, жаңадан «жаңалықтар» ашпас едік – өйткені тарих шеңберді айнала қозғалу емес, бір ғана құбылыстардың жай қайталануы ғана емес, оның әрбір кесіндісі бұл – алға қарай бағытталған түзу. Бір мезеттік қызықтар үшін бабалардың аттарымен, тарихпен ойнаудан асқан арсыздық жоқ. Мұндай іске барған адамдарға «әруақ ұрсын!» деуге болады... Тарихтың тұлғасыз үдеріс емес екені белгілі, ол – белгілі бір тарихи мұраны бойына сіңірген әртүрлі қондырғыдағы, өмірлік құндылықтардағы, менталитеттегі әр алуан адамдардың іске асырған және асырып жатқан адами жанды тарих» [168, 11 б.].

Қазіргі тарихи сананың өзгерісінде тарих ғылымы үлкен рөл ойнауы тиіс. Тарихи таным мен тарихи сананың диалектикалық арақатынасында тарихи сананың мазмұнын нақты толтыратын тарихи таным алдыңғы орында болады. Тарих ғылымын бүгінгі әдіснамалық хаостан шығару үшін әлемдік тарих ғылымын, ондағы танымдық құралдар мен тәсілдерді терең әрі жүйелі талдап зерттеу қажет. Ғылымды жаңарту қоғамды жаңартудан бір де кем түспейтін ұзақ та күрделі үдеріс.

Қоғамның тарихи санасын жаңарту тарих ғылымын дамытуға қоса, әлеуметтік-тарихи қауымның бұқаралық субъектінің де тарихи санасын өзгертуді білдіреді. Қазіргі адамның санасы тари-

хи болғаны маңызды, өйткені тарихтың өзі бүгінгі күні алдыңғы қатардағы функцияны атқарып отыр. Тарихты оқып үйрену адамның өзін-өзі тануына, тамырдан ажырамай өсуіне септігін тигізеді, алайда мұның барысында тарих мифологияланбаған, шынайы, ақиқат болғаны абзал.

Айтылғандарды түйіндей келе, жаңарту мен жаһандану дәуіріндегі тарихи сана мен ұлттық өзіндік тарихи сана тағдыры туралы айтқанда, әлеуметтік-мәдени уақыт пен кеңістіктегі әртүрлі халықтардың барлық дерлік жетістіктерінің ұлттық-рухани дәстүрлерге негізделетінін ұмытпау қажет. Ұлттық мәдениет оны тасымалдаушылар үшін ерекше психологиялық тартымдылыққа ие болады, ұлттық айырмашылықтар мен ұлттық мәдениеттерді сақтау, тарихи өзіндік сананы жаңғырту ұлт өкілінің терең эмоционалдық-психологиялық және рухани қажеттіліктеріне жауап береді. Егер адамзатты күрделі әлеуметтік жүйе ретінде қарастыра болсақ, онда айрықша көзге түсетін ерекшеліктері бар ұлттар мен ұлттық мәдениеттердің болуы эволюция үдерісінде табиғи өміршеңдіктің негіз-құраушы тетіктерінің бірі болып табылатын алуан түрлілікті қамтамасыз етеді.

Жаһандану біртұтас өзара келісілген және өзара байланысты әлемді қалыптастыра отырып, бүкіләлемдік тарихтың жаңа дәуірін ашады деген сенім мол. Бұл тұтастықтың шеңберінде ұлттық өзіндік тарихи сана және ұлттық мәдениеттердің айырмашылықтары мен қайталанбас тәжірибесі ескерілуі тиіс. Жаһандану алдындағы қорқыныш тұтастық айырмашылықты сіңіріп жұтып қоятындай жалпылық пен жалқылық арақатынасының көнерген ескі үлгісінен туындайды. Мұндай ахуалда қазіргі заманның ең маңызды мәселесі Батыс мәдениеті мен дамушы елдердің дәстүрлі мәдениеттері арасындағы сұхбатты құру болып шығады. Рухани тәуелсіздік пен дәстүр сабақтастығын сақтай отырып, өркениеттік мұраттарға жету үшін бізге ұлтты ұйыстыратындай идея керек және бұл «демократиялық және күшті Мемлекетпен, әділ әрі гүлденуші Қоғаммен, сондай-ақ еркін әрі құрметтелетін Тұлғамен сипатталады» [265, 70 б.]. «Бәсекеге қабілетті алдыңғы қатарлы елу елдің қатарына ену», «зияткерлік ұлт қалыптастыру», «индустриалдық-инновациялық даму» тәрізді ұрандар осындай идеяны іздестіруден шығып отыр. Ал бұл идеялар біржақты технологиялық мақсатта болмай, жаһандану мен жаңару жағдайында оның терең рухани мазмұны да болуы қажет.

Бүгінгі жағдайда, желігу мен еліктеудің салдарынан батыстану мен жаһандануды бастан өткізгеннен кейін, қазіргі қаржылық-экономикалық дағдарыстың бір түбірі атлантизмнің рухани тоқырауында жатқанын ескере отырып, бойымызға табиғи тән ұлттық жаратылысымызға, дәстүрлі тарихи-рухани тамырымызға оралуымыз қажет. Басқаның жетістігін ретімен пайдалану үшін өзіңнің

басқалардан айырмашылығын білдіретін өздік ұлттық «Менің» ден қою керек, яғни қазіргі жағдайда алдымен қазақ болуың керек. Бұл зияткерлік ұлт қалыптастырудың, бәсекеге қабілетті қауым тәрбиелеудің, алдыңғы қатарлы елу елдің қатарына қосылудың, ең бастысы жаһандандудың жойқын ықпалынан аман қалып, мәдени төлтумалық пен рухани дербестікті сақтап қалудың кепілі.

ҚОРЫТЫНДЫ

Сонымен, бұл монографиядағы зерттеу жұмысын қорытындылай келе, оның басты **тұжырымдарын** түйіндер болсақ. Біріншіден, тарихисананың объекті болып табылатын тарихты зерттейтін ғылым салаларының пәндік айырмашылықтарын айқындап, тарихи санаға қатысты ғылыми әлемдегі тұжырымдамаларды талдау барысында зерттеу тақырыбының дүниетанымдық және әдіснамалық негіздері анықталды. Екіншіден, тарихтың кеңістік-уақыттық сипаттамаларын философиялық және ғылыми тұрғыда қарастырудың, уақыттың статикалық және динамикалық, субстанционалды және реляционалды тұжырымдамаларын, уақыттың объективті және субъективті, айналмалылығы мен бірбағытты қайтымсыз, абсолюттілігі мен салыстырмалылығы, үздіксіздігі мен дискреттілігі, шектеулілігі мен мәңгілігі сияқты қасиеттерін сараптау негізінде тарихи сананың қалыптасуы мен дамуына уақыт туралы көзқарастардың тигізген әсері зерделенді.

Үшіншіден, тарихи сана ұғымына анықтама бере отырып, өзінің қалыптасуы барысындағы әр алуан формаларынан тарихи сананың көрініс беру ерекшеліктерін сипаттаудың нәтижесінде тарихи сананың мәні мен мазмұны, оның құрылымы мен деңгейлері айқындалды. Сондай-ақ, зерттеуде тарихи сана мен тарихи таным арақатынасының диалектикасынан шыға отырып, қазіргі қоғамдық ғылым мен әлеуметтік философияда үстемдік етіп отырған екі әдіснаманың – дәурені өтіп бара жатыр деп саналатын формациялық парадигма мен жалпы ортақ теориясы болмаса да, негізгі субстанция ретінде өркениетті мойындайтын өркениеттік парадигманың аясындағы көшпенділік құбылысы талданды. Бесіншіден, шежіремен сипатталатын көшпенділердің тарихи білімі мен танымы, әлеуметтік жады мен санасы пайымдалып, ауызекі дәстүр мен шежіренің дүниетанымдық синкреттік сипаты, тарихи деректемелік қыры, тарихи әлеуметтік қызметтері сараланды.

Зерттеу жұмысында тарихи сана ұғымын әлеуметтік жады, мәдени ес, этностық зейін, мнемониялық уақыт пен кеңістік, әлеуметтік, мәдени, тарихи, этностық амнезия түсініктерімен байланыстырып, еуразиялық көшпелі өркениет тарихының тарихи реконструкциясын беруге талпыныс жасалды. Жетіншіден, тарихи сана феноменінің өзіндік әлеуметтік-мәдени ерекшеліктерін ескере отырып, дәстүрлі қазақ мәдениетіндегі тарихи сана көрінісінің формалары, тарихи сана қалыптасуы мен дамуының этномәдени және этноәлеуметтік компоненттері қазақ тарихы аясында қарастырылды. Мұның барысында еркіндікпен тәуелсіздік идеяларының қазақ халқы тарихи өзіндік санасының эволюциясының мазмұнын құрайтыны айқындалды.

Келесі кезекте, тарихи сана қалыптастырудың ғылыми формасы – тарих ғылымының Қазақстанда қалыптасу ерекшеліктерін зерттеу қазақтың дәстүрлі төл тарихнамасы шежірелерден бастап, шығыстанушы ориенталистердің және қазақстандық кәсіби тарихшылардың еңбектеріне тарихнамалық және әлеуметтік философиялық шолу жасау арқылы жүзеге асты.

Тоғызыншыдан, бүгінгі тарихи сана мен тарихи танымға үлкен әсерін тигізіп отырған ғаламдық өзгерістер мен әлеуметтік үдерістермен қатар, әр алуан баламалық, историософиялық, әдіснамалық идеялар бой көрсетіп отырған қазіргі тарихи теориялық ой дамуының әлеуметтік философиялық астарлары, ойлы концептуалды тұстары да, даулы риторикалық тұстары да талдаудан өткізілді.

Ақырында, тарихи сана қазіргі қазақстандық қоғам болмысында сипатталып, жаңарту және жаһандану үдерістерінің жалпы тарихи санаға және ұлттық тарихи өзіндік санаға тигізіп отырған жағымды және жағымсыз әсерлері түйінделді. Жаһанданудың кері әсерінен аман қалып, мәдени төлтумалық пен рухани дербестікті сақтап қалудың кепілі тарихи өзіндік сананы жаңғырту екендігі тұжырымдалды.

Әрине, тарихи сана тәрізді өте бір күрделі құбылыста барлық мәселелерді бір монографиялық зерттеудің көлемінде толығымен қамтып шығу мүмкін емес. Тарихтың дөңгелегін кері айналдырудың да ықтималдығы жоқ, сондықтан оның дәл бүгінгідей шапшаңдығында, тарихи сананың дәл қазіргідей тұрақсыздығында аталмыш тақырып талай зерттеулердің нысанына айналары даусыз.

ӘДЕБИЕТТЕР

1. Назарбаев Н. Тарих толқынында. – Алматы: Атамұра, 1999. – 296 б.
2. Барг М.А. Человек – общество – история // Новая и новейшая история. -1989. – № 2. – С. 42-49.
3. Колеватов В.А. Социальная память и познание. – М.: Мысль, 1984. – 190 с.
4. Ребане Я.К. Принцип социальной памяти // Философские науки. – 1977. – № 5. – С. 37 – 46.
5. Ерасов Б.С. Социально-культурные традиции и общественное сознание в развивающихся странах Азии и Африки. – М.: Наука, 1982. – 280 с.
6. Традиция в истории культуры / Под ред. А.Я. Гуревича. М.: Наука, 1978 – 351 с.
7. Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет. М.: Худож. лит., 1975. – 502 с.
8. Барг М.А. Историческое сознание как проблема историографии // Вопросы истории. – 1982. – № 2. – С. 61-69.
9. Гулыга А.В. Искусство истории. – М.: Современник, 1980. – 288 с.
10. Есипчук Н.М. Историческая реальность как предмет познания. – Киев: Наука думка, 1978. – 148 с.
11. Левада Ю.А. Историческое сознание и научный метод // В кн.: Философские проблемы исторической науки. – М.: Наука, 1969. – 197 с.
12. Ракитов А.И. Историческое познание: Системно-гносеологический подход. – М.: Политиздат, 1982. – 303 с.
13. Кшибеков Д. Философия истории и современность. – Алматы: Ғылым, 2002. – 306 с.
14. Есім Ф. Сана болмысы. 1-10 кітаптар. Алматы: Ғылым, 1994 – 2006.
15. Қазақ халқының философиялық мұрасы. Жиырма томдық. / Ғылыми редакторы Ә. Нысанбаев. Астана: Аударма, 2005-2009.
16. Әлемдік философиялық мұра. Жиырма томдық. / Ғылыми редакторы Ә. Нысанбаев. Алматы: Жазушы, 2005-2009.
17. Нысанбаев А.Н. Глобализация и становление новой философии взаимопонимания // В кн.: Философия в контексте глобализации. – Алматы: КИЦ ИФигП КН МОН РК, 2009. – С. 39-89.
18. Әбішев Қ. Философия (жоғары оқу орындарының студенттеріне арналған оқулық). Алматы: ҚР БҒМ ФЖСИ, 1999. – 264 б.
19. Кішібеков Д. Қазақ менталитеті: кеше, бүгін, ертең. Алматы: Ғылым, 1999. – 200 б.
20. Бурбаев Т. Қазақ менталитетінің даму ерекшеліктері. Астана: Елорда, 2005. – 287 б.

21. Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М.: Политиздат, 1991. – 575 с.
22. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / Сост., пер. с нем. и комм. В. В. Библихина. — М.: Республика, 1993. — 447 с.
23. Дильтей В. Введение в науки о духе // Собр. Соч.: В 6 т. – М.: Дом интеллектуальной книги, 2000. – Т. 1. – С.270-730.
24. Виндельбанд В. Прелюдии. Философские статьи и речи // Виндельбанд В. Избранное: Дух и история. – М.: Юрист, 1995. – С. 20-293.
25. Риккерт Г. Тарих философиясы // Әлемдік философиялық мұра. Жиырма томдық. XX ғасырдағы тарих философиясы. Алматы: Жазушы, 2007. – 16 т. – 9-55 бб.
26. Шпенглер О. Закат Европы. – Новосибирск: Наука, 1993. – 584 с.
27. Тойнби А.Дж. Постигание истории. – М.: Прогресс, 1991. – 606 с.
28. Кроче Б. Тарих теориясы // Әлемдік философиялық мұра. Жиырма томдық. XX ғасырдағы тарих философиясы. Алматы: Жазушы, 2007. – 16 т. – 352-413 бб.
29. Коллингвуд Р.Дж. Идея истории. Автобиография. – М.: Наука, 1980. – 485 с.
30. Ортега-и-Гассет Х. Тарих жүйе ретінде // Әлемдік философиялық мұра. Жиырма томдық. XX ғасырдағы тарих философиясы. Алматы: Жазушы, 2007. – 16 т. – 242-284 бб.
31. Трельч Э. Тарихшылдық және оның мәселелері // Әлемдік философиялық мұра. Жиырма томдық. XX ғасырдағы тарих философиясы. Алматы: Жазушы, 2007. – 76-103 бб.
32. Рикер П. Тарих және ақиқат // Әлемдік философиялық мұра. Жиырма томдық. XX ғасырдағы тарих философиясы. Алматы: Жазушы, 2007. – 16 т. – 487-515 бб.
33. Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни // Соч.: В 2 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1990. – Т. 1. – С.158-230.
34. Зиммель Г. Тарихи уақыт мәселесі // Әлемдік философиялық мұра. Жиырма томдық. XX ғасырдағы тарих философиясы. Алматы: Жазушы, 2007. – 16 т. – 56-67 бб.
35. Эмерсон Р.У. / Эссе. Уолден или Жизнь в лесу / Г. Торо. – Москва: Художлит., 1986. – 638 с.
36. Поппер К. Ашық қоғам және оның жаулары. – Алматы: Раритет, 2005.- Т. 2. – 544 б.
37. Кант И. Бүкіләлемдік-азаматтық тұрғыдағы жалпы тарих идеясы // Әлемдік философиялық мұра. Жиырма томдық. Кант және Гегель философиясы. Алматы: Жазушы, 2006. – 8-том. – 204-219 бб.
38. Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 1993. – 480с.
39. Энгельс Ф. Письмо к Эрнсту, 5 июня 1890 г. // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. Изд. 2-е. – М, 1972. – Т. 37. – С. 112-117.
40. Фуко М. Археология знания. – Киев: Ника-Центр, 1996. – 208 с.
41. Сейтахметов Н.К. Нравственный смысл германского идеализма. – Алматы: Искандер, 2007. – 334 с.
42. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. – М.: АСТ, 2003. – 603 с.
43. Фукуяма Ф. Тарихтың аяқталғаны ма? // Әлемдік философиялық мұра. Жиырма томдық. XX ғасырдағы тарих философиясы. Алматы: Жазушы, 2007. – 16 т. – 515-541 бб.
44. Методологический синтез: прошлое, настоящее, возможные перспективы / Под ред. Б.Г. Могильницкого и И.Ю. Николаевой. Томск: Изд-во Томского ун-та, 2002. – 204 с.
45. Қараңыз: Междисциплинарный синтез в истории и социальные теории: теория, историография и практика конкретных исследований / Под ред. Л.П. Репиной, Б.Г. Могильницкого, И.Ю. Николаевой. М.: ИВИ РАН, 2004. – 170 с.
46. Володихин Д.М. «Призрак третьей книги»: методологический монизм и «глобальная архаизация» // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. Вып. 9. М., 2002. – С. 59–63.
47. Ковальченко И.Д. Теоретико-методологические проблемы исторических исследований. Заметки и размышления о новых подходах // Новая и новейшая история. – 1995. – № 1. – С. 3 – 9.
48. Панюков А.И. Историческое сознание: сущность, структура, тенденции развития, методологический анализ. – Красноярск: Изд-во Красн. ун-та, 1995. – 130 с.
49. Янков И.В. Нарратив в историческом освоении действительности: феномен об-новления и социокультурный смысл: автореф. ...канд. филос. наук: 09.00.11. – Екатеринбург: УрГУ, 1997. – 24 с.
50. Қараңыз: Егемен Қазақстан, 2001 жыл, 6 наурыз.
51. Аскольдов С.А. Время онтологическое, психологическое и физическое. Из статьи «Время и его преодоление». // На переломе. Философские дискуссии 20-х годов: Философия и мировоззрение / Сост. П.В. Алексеев. – М.: Политиздат, 1990. – С. 398 – 402.
52. Восприятие пространства и времени. / Под ред. Ананьева Б.Г., Айрапетянц Э.Ш. Л.: Наука, 1969. – 252 с.
53. Клулт М.А. Время в жизни человека: демографический аспект. – М.: Мысль, 1985. – 78 с.
54. Молчанов Ю.В. Четыре концепции времени в философии и физике. – М.: Наука, 1977 – 192 с.
55. Молчанов В.И. Время и сознание. Критика феноменологической философии. – М.: Мысль, 1998. – 214 с.

56. Пригожин И., Стенгерс И. Время, хаос, квант. К решению парадокса времени. – М.: Прогресс, 1994. – 240 с.
57. Перов Ю.В. Историчность и историческая реальность. – СПб.: Изд-во СПб. философского общества, 2001. – 101 с.
58. Дудник С.И. История и историческое сознание // Я.А. Слинин и мы: мат. конф. посвящ. 70-летию профессора Я.А. Слинина. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2002. – С. 147-168.
59. Фрззер Дж. Фольклор в Ветхом Завете. – М.: Издательство политической литературы, 1985. – 542 с.; Его же: Золотая ветвь: Исследование магии и религии. – М.: АСТ, 1998. – 784 с.
60. Тэйлор Э. Первобытная культура. – М.: Политиздат, 1989. – 573 с.
61. Элиаде М. Космос и история: Избранные работы. – М.: Прогресс, 1987. – 312 с.
62. Хамидов А.А. Развитие // Диалектическая логика: Категории сферы сущности и целостности. – Алма-Ата: Наука, 1987. – 544 с. – С. 498-542
63. Топоров В. Н. Мифопоэтическая модель мира // Мифы народов мира. Энциклопедия В 2 т. М., 1988. – Т.2. – С. 161-164.
64. Франкфорт Г.А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии: духовные искания древнего человека. – М.: Наука, 1984. – 485 с.
65. Гумилев Л.Н. Этнос и категория времени // Доклады отделения и комиссии географического общества СССР. – Л., 1970. – Вып. 15. – С. 141-159.
66. Патрик де Лобье. Эсхатология / Пер. с фр. Н. Зубкова. – М.: ООО «Издательство астрель»: Издательство АСТ», 2004. – 158 с.
67. Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М.: Мысль, 1982. – 623 с.
68. Свами Вивекананда. Джняна-йога. Діннің қажеттілігі // «Әлемдік философиялық мұра». Жиырма томдық. «Қазіргі Шығыс философиясы». Алматы: «Жазушы», 2008. – 18 т. – 136- 194 бб.
69. Хамидов А.А. Исторические формы отношения науки к действительности // Принципы материалистической диалектики как теории познания. – М.: Высшая школа, 1984. – С. 360-378.
70. Маклаков В.Т. Историческое сознание: природа, формы бытования и язык // Историческое знание и современность: Сб. науч. трудов. – Свердловск: УНЦ АН СССР, 1987 – 151 с.
71. Қоңыратбаев Ә., Қоңыратбаев Т. Көне мәдениет жазбалары. – Алматы: Қазақ университеті, 1991. – 400 б.
72. Ғабитов Т.Х. Қазақ мәдениетінің типологиясы: Мәдениеттану оқу құралы. – Алматы: Қазақ ун-ті, 1998. – 203 б.
73. Хамидов А.А. Власть и утопия // Власть как ценность и власть ценностей: метаморфозы свободы. – Алматы: КИЦ ИФИП МОН РК, 2007. – С. 64-113.
74. Орынбеков М.С. Ежелгі қазақтың дүниетанымы. – Алматы: Ғылым, 1996. – 168 б.
75. Рысқалиев Т.Х. Даналық пен түсініктің үлгілері (философия тарихына шолу). – Алматы: Ақыл кітабы, 1999. – 240 б.
76. Қазақ даласының ойшылдары (XVIII – XIX ғғ.) 4-кітап. – Алматы: ФЖСИ компьютерлік-баспа орталығы, 2004. – 309 б.
77. Екімыңжылдық дала жыры / Бас редакторы Ә. Нысанбаев. Алматы: Қазақ энциклопедиясы, 2001. – 715 б.
78. Раев Д.С. Қазақ шешендік сөз өнерінің әлеуметтік, философиялық негіздері. – А.: Ценные бумаги, 2003. – 228 б.
79. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы филос. герменевтики: Пер. с нем./Общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова.— М.: Прогресс, 1988. – 704 с.
80. Формации или цивилизации? Материалы «круглого стола» // Вопросы философии. – 1989. – № 10. – С. 34-59.
81. Маркс К., Энгельс Ф. Соч.: Изд. 2. М., 1959. – Т. 13. – С. 3-18.
82. Философия истории. Учеб. Пособие / Под ред. проф. А.С. Панарина. М.: Гардарики, 1999. – 432 с.
83. Бердяев Н. Смысл истории. – Москва: Мысль, 1990 – 175 с.
84. Әшімбаев М., Нысанбаев Ә. Ұлттық идея // Егемен Қазақстан. – 25 наурыз 2005ж.
85. Бұл туралы толығырақ қараңыз: Горинов М. Исторические журналы. Вторая половина 1991 года // Свободная мысль. 1992. – № 4. – С. 115-117.
86. Гуревич А.Я. Теория формации и реальность истории // Вопросы философии. – 1990. – № 11. – С. 31-43.
87. Барг М. Цивилизационный подход к истории // Коммунист. – 1991. – № 3. – С. 27-35.
88. Философский энциклопедический словарь. – М.: Сов. энциклопедия, 1983. – 840 с.
89. Черняк Е.Б. Цивилиография: наука о цивилизации. – М.: Международные отношения, 1996. – 384 с.
90. Омаров Е. Краткая история казахской цивилизации. – Алматы: Арда, 2005. – 240 с.
91. Ионов И.Н. Теория цивилизаций: этапы становления // Новая и новейшая история. – 1994. – № 4-5.
92. Орынбеков М. Предфилософия протоказахов. – Алматы: Изд-во «Өлке», 1994. – 208 с.
93. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2 изд., М., 1972. – т. 28. – С. 174—267.
94. Материалы научной сессии, посвященной истории Средней Азии и Казахстана в дооктябрьский период. Ташкент, 1955. – 615 с.
95. Толыбеков С.Е. Общественно-экономический строй казахов в XVII-XIX веках. – Алма-Ата: Казгиз, 1959. – 448 с.

96. Шахматов В.Ф. О формах феодальной эксплуатации в казахстане в XIX веке // ВАН КазССР. – 1951. – №11. – С. 93-108.

97. Зиманов С.З. Общественный строй казахов первой половины XIX века. – Алма-Ата: Наука КазССР, 1958. – 295 с.

98. Кшибеков Д.К. Кочевое общество: генезис, развитие, упадок. – Алма-Ата: Наука, 1984 – 238 с.

99. Масанов Н.Е. Кочевая цивилизация казахов (Основы жизнедеятельности кочевнического общества). Алматы-Москва: Горизонт, 1995. – 320 с.

100. Плетнева С.А. Кочевники средневековья. Поиски исторических закономерностей. – М.: Наука, 1982. – 188 с.

101. Марков Г.Е. Кочевники Азии. Структура хозяйства и общественной организации. – М.: Изд-во МГУ, 1976. – 265 с.

102. Тарақты А. Ауызша тарихнама // Қазақ Жоғары оқу орындары студенттеріне арналған оқу құралы. Алматы: Білім, 1994. – 176 б.

103. Шнирелман В.А. Происхождение скотоводства. – М.: Наука, 1980. – 333 с.

104. Артамонов А.И. Возникновение кочевого скотоводства // Проблемы археологии и этнографии. Вып. 1. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1977. – С. 4-13.

105. Вавилов Н.И. Избранные произведения : В 2 т. / под ред. и с коммент. Ф.Х. Бахтеева. – Л.: Наука, 1967. – Т. 1. – 424 с.; т. 2. – 480 с.

106. Алексеев В.П. Становление человечества. – М.: Политиздат, 1984. – 462 с.

107. Яблонский Л. Материальная культура саков: историческая реконструкция. // Саки Южного Приаралья (археология и антропология могильников). М., 1996. – С. 201-240.

108. Букейханов А. Исторические судьбы Киргизского края и его культурные успехи. // Полное географическое описание нашего отчества. – СПб., 1903. – Т. XVIII. – С. 156-175; Его же: Киргизы. Овцеводство в Степном крае. // Букейханов А. Избранное. – Алматы, 1995. – С.66-77, 153-191.

109. Гумилев Л.Н. Древние тюрки. – М.: Айрис-пресс, 1993. – 560 с.

110. Тойнби А. Дж. Постигание истории. – М.: Прогресс, 1991. – 736 с.

111. Нуржанов Б.Г. Культурология. Курс лекций. – Алматы: ун-т «Қайнар», 1994. – 128 с.

112. Гачев Г.Д. Национальные образы мира. Общие вопросы: русский, болгарский, киргизский, грузинский, армянский. – Москва: Сов. писатель, 1988. – 448 с.

113. Хазанов А.М. Социальная история скифов. М.: Наука, 1975 – 343 с.; Хазанов А.М. Кочевники и внешний мир. 3-е изд. Алматы: Дайк-Пресс, 2000. – 604 с.

114. Ерофеева И.В. Казахские ханы и ханские династии в XVII – сер. XIX вв. // Культура и история Центральной Азии и Казахстана: проблемы и перспективы исследования. – Алматы: Фонд Сорос-Казахстан, 1997. – С. 46-70.

115. Қазақтың көне тарихы / Дайындаған М. Қани. – Алматы: Жалын, 1993. – 400 б.

116. Тираспольская И.В. Генеалогия // СИЭ. – М., 1963. – Т.4. – С. 189-190; История и генеалогия. С.Б. Веселовский и проблемы историко-генеалогических исследований. – М., 1977; Леонтьева Г.А., Шорин П.А., Кобрин В.Б. Вспомогательные исторические дисциплины. – М., 2000.

117. Валиханов Ч. Киргизское родословие // Собр. соч.: В 5 т. – А., 1985. – Т.2. – С. 148-166.

118. Көпеев М.Ж. Қазақ шежіресі. (Дайындаған С. Дәуітов). – Алматы: Жалын, 1993. – 76 б.

119. Мырзахметов М. Түрік, қырғыз-қазақ һәм хандар шежіресі туралы // Ш. Құдайбердіұлы. Түрік, қырғыз-қазақ һәм хандар шежіресі. – Алматы: Жалын, 1991. – 98 б.

120. Халид Құрбанғали. Тауарих хамса: (Бес тарих) Ауд. Б. Төтенаев, А. Жолдасов. – Алматы: Қазақстан, 1992. – 304 б.

121. Левшин А.И. Описание киргиз-казачьих, или киргиз-кайсацких, орд и степей. – Алматы: Санат, 1996. – 656 с.

122. Вельяминов-Зернов В. Исследования о касимовских царях и царевичах. // СПб.: Живая старина, 1864. – Ч.2. – 498 с.

123. Аристов Н. Заметки об этническом составе тюркских племен и народностей и сведения об их численности // Живая старина. – 1896. – Вып. 3-4. – С. 277-456; Аристов Н. Опыт выяснения этнического состава киргиз-казаков Большой Орды и каракиргизов // Живая старина. – СПб. – 1896; Аристов Н. Общее описание Западного Туркестана // Туркестанские ведомости. – 1889. – № 40; Аристов Н. Западный Туркестан в VII столетий по описанию китайского путешественника // Туркестанские ведомости. – 1889. – № 38, 39.

124. Харузин Н. К вопросу о происхождении киргизского народа // Этнографическое обозрение. – 1895. – № 3. – Кн. XXVI. – С. 49-92.

125. Радлов В. Образцы народной литературы тюркских племен. Киргизские наречия. – СПб., 1870. – Ч. III. – 712 с.

126. Марғұлан Ә. Шежіре. Қазақ шежіресі // Қазақ совет энциклопедиясы. – 1978. – Т.12. – 595 б.

127. Потанин Г. Очерки Северо-Западной Монголии. – СПб., 1881. – Вып. 1. – С. 7-8.

128. Диваев Ә. Шежіре // ҚР БҒМ ОҒК. – № 1289 бума. 1941 ж. – 3 б.

129. Гродеков Н. Киргизы и каракиргизы Сыр-Дарьинской области. Юридический быт. Ташкент, 1889. – Т.1. – 205 с.

130. Шангин И. Дневные записки путешествия в степи киргиз-кайсаков Средней Орды 1816 г. // В кн.: Астана. История столицы и края XIV-XIX вв. – Астана. Аударма, 2006. – 292 с.
131. Бөкейхан Ә. Таңдамалы. – Алматы: Қаз. энциклопедиясы, 1995. – 478 б.
132. Дулатұлы М. Қазақ-қырғыздың аты, тегі туралы // Шолпан. 1923. – № 3-5; Дулатұлы М. Қазақ-қырғыз тарихы туралы // Қазақ ордасы. – 2003. – № 5-6.
133. Байтұрсынұлы А. Ақ жол: Өлеңдер мен тәржімелер, публицистикалық мақалалар және әдеби зерттеу. – Алматы: Жалын, 1991. – 340 б.
134. Муканов М. Из исторического прошлого: (родословная племен керей и уак). – Алматы: Қазақстан, 1998. – 160 б.
135. Арғынбаев Х., Мұқанов М., Востров В. Қазақ шежіресі хақында. – Алматы: Атамұра, 2000. – 464 б.
136. Березин И.Н. Библиотека восточных историков. – Казань, 1854. – Т.2. Ч.1.; Его же: Татарский летописец, современник Бориса Федоровича Годунова // «Москвитянин». – 1854. – № 24. – Кн. 2. – С. 543-554.
137. Грумм-Гржимайло Г.Е. Западная Монголия и Урянхайский край. Исторический очерк этих стран в связи с историей Средней Азии. – Л., 1926. – Т. 2. – 898 с.
138. Веселовский Н. Киргизский рассказ о русских завоеваниях в Туркестанском крае. – СПб, 1894. – 95 с.
139. Самойлович А. Хивинская сатира на казак-киргизов. – СПб, 1910. – 87 с.
140. Вамбери А. Очерки Средней Азии. – М., 1868. – 124 с.
141. Бичурин Н. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. – А., 1998. – Т.1. – 390 с.
142. Кюнер Н. Введение в общую историю народов Центральной и Восточной Азии с древних времен до начала сложения их с новыми европейскими народами. – Владивосток, 1921. – 168 с.
143. Таскин В.С. Материалы по истории сюнну (по китайским источникам). – М., 1968. – Вып. 1. – 283 с.
144. Кононов А. Н. Родословная туркмен. Сочинение Абу-л-Гази, хана Хивинского. – М.-Л.: Изд. АН СССР, 1958. – 105 с.
145. Зайончковский А. Старейшие арабские хадисы о тюрках (VIII-XI вв.) // Тюркологический сборник. – М., 1966. – 276 с.
146. Акимушкин О. К вопросу о внешнеполитических связях Могольского государства с узбеками и казахами в 30-х гг. XVI в. – 80-х гг. XVII вв. // Палестинский сборник. – 1970. – Вып. 21. (84).
147. Материалы по истории казахских ханств XV – XVIII вв /С. Ибрагимов, Н. Мингулов, К. Пищулина, В. Юдин. – Алматы: Наука, 1969. – 652 б.
148. Абусейтова М. Казахское ханство во второй половине XVI в. – Алматы: Наука, 1985. – 245 с.
149. Әлімбаев Н., Бәзілхан Н. «Қарасай ибн Көшек ибн Айдар Байсал ибн Түкті ибн Жәдікке» арналған екі қолжазба бойтұмар-шежіре туралы. // Орталық музей еңбектері: музей ісі, тарих, этнология, фольклортану, антропология, деректану, нумизматика. – А., 2004. – 307-330 бб.
150. Бейсембиев Т. «Та'рих-и Шахрухи» как исторический источник. – Алматы: Гылым, 1987. – 200 с.
151. Зуев Ю. «Джами' ат-Таварих» Рашид ад-Дина как источник по ранней истории джалаиридов // Письменные памятники Востока. Историко-филологические исследования. – М.: Наука, 1972. – С. 191-211.
152. Қинаятұлы З. Моңғол үстіртін мекен еткен соңғы түркі тайпалары: IX-XII ғасыр. – Астана: Елорда, 2001. – 208 б.
153. Қойгелдиев М. Қ. Қосымұлының «Жылнамалар жинағы» мәдениет ескерткіші және тарихи дерек ретінде. // Вопросы истории и историографии культуры Казахстана. – Алматы: Гылым, 1988. – С. 204-215.
154. Омарбеков Т., Ғабжалелов Х. XX ғ. 20-30 жылдарындағы қазақ зиялыларының қазақ шежіресіне көзқарасы // Қазақ шежірелері және ұлттық таным мәселелері. – Алматы: ҚР БҒМ ОҒК, 2005. – 110-114 бб.
155. Султанов Т. Поднятые на белой кошме. Потомки Чингизхана. – Алматы: Дайк-Пресс, 2001. – 276 с.
156. Муминов А. Ислам в Центральной Азии: особенности в кочевой среде // В кн.: Урбанизация и номадизм в Центральной Азии: история и проблемы. – А., 2004. – С. 108-116.
157. Қайдар Ә. Қаңлы (тарихи шежіре). – А.: «Дайк-Пресс», 2004. – 610 б.
158. Сейдімбек А. Қазақтың ауызша тарихы: Зерттеу. – Астана: Фолиант, 2008. – 728 б.
159. Переход власти к племенным биям и неизвестной династии Тукатимуридов в Казахских степях в XIV в. (К проблеме восточных письменных источников, степной устной историографии и предыстории Казахского ханства) // Утемиш-хаджи. Чингиз-наме. / Факсимиле, перевод, транскрипция, текстологические примечания. Исследование В.П. Юдина. Комментарии и указатели М.Х. Абусейтовой. – Алма-Ата: Гылым, 1992. – 296 с.
160. Кодар А. Мировоззрение кочевников в свете Степного Знания // Культурные контексты Казахстана: история и современность. Алматы: Золотой век, 1998. – 263 с.
161. Қашқари Махмұт. Түрік тілінің сөздігі. – А., 1997. – Т.1.– 591 б.
162. Марғұлан Ә. Ең ескі дәуірдегі халықтың аңыздары. // Жұлдыз. – 1983. – №5. – 170-178 б.

163. Алпысбес М.А. Қазақ шежірелері – тарихи дерек ретінде. Тарих ғыл. докт. дисс. авторефераты. А., 2007.
164. Нұрланова Қ.Ш. Ауызша мәдениеттің философиясы // Қазақ философиясы: онтологиялық көзқарастар тарихы. Алматы: Қайнар ун-ті, 2006. – 58-67 бб.
165. Савельева И.М., Полетаев А.В. «Историческая память»: к вопросу о границах понятия // Феномен прошлого. – М.: Изд. дом ГУ ВШЭ, 2005. – С. 185 – 198.
166. Мамардашвили М. Картезианские размышления. – М.: Прогресс, 1993. – 352 с.
167. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. – М.: Прогресс, 1991. – 190 с.
168. Касымжанов А.Х. Пространство и время великих традиций. Алматы: Қазақ университеті, 2001. – 197 б.
169. Бартольд В.В. Сочинения. – М., 1968. – Т. V. – С. 235.
170. Қондыбай Серікбол. Гиперборей: түс көрген заман шежіресі. – Алматы: «Үш қиян», 2003. – 592 б.
171. Ыбыраев Ш. Эпос әлемі: Қазақ батырлық жырларының поэтикасы. – Алматы: Ғылым, 1993. – 296 б.
172. Ақынжанов М. Қазақтың тегі туралы. – Алматы: Қазақ мемл. басп., 1957. – 163 б.
173. Омаров Е. Символика и семантика гуннов // Didar Kazakhstan. – 1997. – № 3.
174. Венгрлер. // Қазақ совет энциклопедиясы. / Бас ред. М. Қ. Қаратаев. – Алматы: Қазақ энциклопедиясы. Т. 2. – 1973. – 640 б.
175. Гумилев Л.Н. Хунны в Китае: Три века войны в Китае со степными народами 3-6 вв. – СПб.: Абрис, 1994. – 271 с.
176. Гумилев Л.Н. От Руси до России: очерки этнической истории. М.: Экспрос, 1992. – 116 с.
177. Гумилев Л.Н. Ритмы Евразии. Эпохи и цивилизации. М.: Экспрос, 1993. – 576 с.
178. Бурабаев М.С. О забытом и бесхозном государстве Дулат-Шагатаидов. О потомках усуней: кара-кыргызы, албаны, суаны, дулаты, жалайыры. Тюрк-Акбар отец индустского национализма. Тюрки создают новую столицу Индии – Дулатабад. Провоцируемые недругами братоубийственные войны тюрков. – Алматы: «Самара-Принт», 2009. – 132 с.
179. Қорқыт ата кітабы. Оғыздардың батырлық жырлары. – Алматы: Жазушы, 1986. – 113 б.
180. Қараңыз: Бұлұтай Мұртаза. Ата-баба діні. Түркілер неге мұсылман болды? – Алматы: Білім, 2000. – 504 б.
181. Веселовский Н.И. История Востока. – СПб, 1887. – Т. 2.
182. История Казахстана. В 5 т. Алматы, 1996-2000. – Т. 1-3.
183. Нұртазина Н. Қазақ мәдениеті және ислам (тарихи-мәдениеттанулық зерттеу). – Алматы: ҚазМӨҒЗИ, 2002. – 208 б.

184. Кривец Е.А. Ислам в Центральной Азии. – М.: Ленон, 1999. – 140 с.
185. Бартольд В.В. Тюрки: двенадцать лекций по истории туецких народов Средней Азии. – Алматы: Жалын, 1993. – 135 с.
186. Yilmaz Oztuna. Buyuk Turkiye tarihi. 1. Istanbul, 1983.
187. Фазлаллах ибн Рузбихан Исфакхани. Мехман-наме-ий Бухара («Записки бухарского гостя») / Пер., пред., прим. Р. П. Джалиловой. Под ред. А. К. Арендса. – М.: Восточная литература, 1976. – 334 с.
188. Әділбаева Ш. Хадис – ғұрпымыз, сүннет – салтымыз. – Алматы: «Көкжиек-Б» баспасы, 2009. – 280 б.
189. Сатершинов Б. Еуразиялық кеңістіктегі қазақ халқының этномәдени дамуы // Евразийство в XXI веке: проблемы и перспективы. – Алматы: КИЦ ИФиП, 2009. – С. 214 – 254.
190. Юдин В.П. Орды: Белая, Синяя, Серая, Золотая... // Утемиш-хаджи. Чингиз-наме. / Факсимиле, перевод, транскрипция, текстологические примечания. Исследование В.П. Юдина. Комментарии и указатели М.Х. Абусеитовой. – Алма-Ата: Ғылым, 1992. – 296 с. – С. 14-56.
191. Кодар А. Очерки по истории казахской литературы (с древнейших времен до раннего творчества М.О. Ауэзова). – Алматы: Золотой век, 1999. – 160 с.
192. Ауэзов М.М. Энкидиада: К проблеме единства миров кочевья и оседлости // В кн.: Кочевники и эстетика: Познание мира традиционным казахским искусством. – Алматы: Ғылым, 1993. – С. 51-98.
193. Мухаммад Хайдар Дулати. Тарих-и Рашиди / Материалы по истории Казахских ханств XV – XVIII вв /С. Ибрагимов, Н. Мингулов, К. Пищулина, В. Юдин. – А.: Наука, 1969. – 185-236 бб.
194. Махмуд бен Эмир Вали. Бахр ал-асрар фи минакиб ал-ахйар / Материалы по истории Казахских ханств... 320-368 бб.
195. Утемиш-хаджи ибн Маулана Мухаммад Досты. Чингиз-наме (перевод) // Утемиш-хаджи. Чингиз-наме. / Факсимиле, перевод, транскрипция, текстологические примечания. Исследование В.П. Юдина. Комментарии и указатели М.Х. Абусеитовой. – Алма-Ата: Ғылым, 1992. – С. 87- 118.
196. Камал ад-Дин (Шир-) Али Бинаи. Шайбани-наме / Материалы по истории Казахских ханств. 91-127 бб.
197. Масуд бен Усман Кухистани. Тарих-и Абу-л-хайр-хани / Материалы по истории Казахских ханств. 135-171бб.
198. Пищулина К.А. Юго-Восточный Казахстан в сер. XIV – нач. XVI вв. (вопросы политической и социально-экономической истории). – Алма-Ата: Наука, 1977. – 288 б.
199. Абай. Біраз сөз қазақтың қайдан шыққандығы туралы // Қазақ тарихы. – 1993. – №1. – 31-34 бб.

200. Әуезов М. Қазақ әдебиетінің қазіргі дәуірі // Әлем: әдеби көркем және танымдық альманах. – Алматы, 1996. – 198-216 бб.
201. Құнанбаев Абай (Ибраһим). Шығармаларының екі томдық жиынтығы. 1 том. – Алматы: Ғылым, 1977. – 304 б.
202. Бартольд В.В. Отчет о командировке в Туркестан (летом 1902) // Соч.: В 9 т. М., 1973. Т.8.
203. Босворт К. Мусульманские династии. Справочник по хронологии и генеалогии / Пер. с англ. и прим. П.А. Грязневича. Под ред. И.П. Петрушевского М.: Наука, 1971. – 324 с.
204. Веселовский А.И. Хан из темников Золотой Орды. Ногай и его время. Пг., Записки Рос. Академии Наук по отд. ист. наук и филологии. 1922, т. XIII. С. 3-35.
205. Каль Е. Персидские, арабские и тюркские рукописи Туркестанской публичной библиотеки. Ташкент, 1889. Лот.: Туркестанские ведомости, 1886, № 18, 23, 36; 1891, №39.
206. Стенли Лэн Пуль. Мусульманские династии. Хронологические и генеалогические таблицы с историческими введениями. / Пер. с англ. с примечаниями и дополнениями В.В. Бартольда. СПб., 1899. – 236 с.
207. Потанин Г.Н. Отрывки из киргизского сказания о Идыге // Живая старина. СПб., 1891. – Вып. 4. – С. 15-29.
208. Радлов В.В. К вопросу об уйгурах. (Из предисловия к изданию Кудатку-Билика), СПб., 1893. ЗАН, LXXII.
209. Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды: извлечения из сочинений арабских. СПб., 1884. Т.1.; Извлечения из персидских сочинений. – М.; Л., 1941. – Т.2. – 565 с.
210. Чулошников А.П. Очерки по истории казак-киргизского народа в связи с общими историческими судьбами других тюркских племен. Оренбург, 1924. Ч.1. Древнее время и средние века. – 125 с.
211. Барг М.А. Историческое сознание как проблема историографии // Вопросы истории. – 1982. – № 12. – С. 66-72.
212. Ерофеева Н. Европейское Просвещение XVIII в. и становление научной историографии Казахстана // В кн.: Вопросы историографии и источниковедения Казахстана: дореволюционный период. – Алма-Ата: Наука, 1988. – С. 54 – 125.
213. Кроче Б. Теория и история историографии / Пер. с итал. И. М. Заславской. Послесловие Т. В. Павловой. Научн. ред. М. Л. Андреева. – М.: Школа «Языки русской культуры», 1998. – 192 с.
214. Зар-заман: жыр-толғаулар. Алматы: Жалын, 1993. – 176 б.
215. Шацкий Е. Традиция: обзор проблематики // В кн.: Проблемы философии истории: традиция и новация в социокультурном процессе. – М., 1989. – С. 23-47.
216. Ленин В.И. Полн. собр. соч. М.: Прогресс, 1965 – Т. 26. – 518 с.

217. История Казахской ССР с древнейших времен до наших дней. / Под ред. М. 10. Абдыкалыкова, А. Панкратовой. Алма-Ата: Казогиз, 1943. – 456 с.; История Казахской ССР / Под редакцией И.О. Омарова и А.М. Панкратовой. Алматы, Казогиз, 1949; История Казахской ССР / М.О. Ауэзов, С.Б. Баишев, И.С.Горохвдатский и др. Т. 1 — Алма-Ата, 1957. – 449 с.; История Казахской ССР с древнейших времен до наших дней: В 5 т. / А.И.Нусупбеков, Б.С.Сулейменов, В.Я.Басин, А.С.Сабырханов. — Алма-Ата: Наука, 1977-1982.
218. Асфендияров С.Д. История Казахстана (с древнейших времен). – Алма-Ата: Москва, 1935. – 247 с.
219. Вяткин М.П. Очерки по истории Казахской ССР: с древнейших времен по 1870 г. – Ленинград: Лениздат, 1941. – 240 с.
220. Советская этнография (СЭ). – 1947. № 6-7. – С. 9-19.
221. Бернштам А. Памятники старины Таласской долины. – Алма-Ата: КазОГИЗ, 1941. – 65 с.
222. Маргулан А.Х. Археологические разведки в Центральном Казахстане // ИАН КазССР. Серия историческая. 1948. – №1. С. 17-26; Кызласов Л.Р., Маргулан А.Х. Плиточные ограды могильника Бегазы // Краткие сообщения КСИИМК XXXII, 1950. – С. 126-135.
223. Киселев С.В. Древняя история Южной Сибири. 2-е изд. – М.: Изд-во АН СССР, 1951. – 642 с.
224. Толстов С.П. По следам древнехорезмской цивилизации. – М.: Издательство АН СССР, 1948. – 115 с.
225. Грязнов М.П. Северный Казахстан в эпоху ранних кочевников// КСИИМК. – 1956. – № 11. С. 28-37; Воеводский М.В., Грязнов М.П. К истории усуней // Вестник древней истории. – 1938. – № 3(4). – С. 162-179.
226. Кадырбаев М.К. Памятники тасмолинской культуры // В кн.: Древняя культура Центрального Казахстана. – Алма-Ата: Наука, 1966. – С. 303-433.
227. Черников С.С. Роль андроновской культуры в истории Средней Азии и Казахстана // КСИЭ. – 1969. – С. 28-33.
228. Акишев К.А. Курган Иссык: Искусство саков Казахстана. – М.: Искусство, 1978. – 131 с.; Искусство и мифология саков. Алма-Ата: Наука, 1984. – 176 с.
229. Акишев К.А. Отчет о работах Илийской археологической экспедиции 1954 года // Тр. ИИАЭ АН КазССР. Алма-Ата, 1956. – Т.1. Археология. – С. 5-32.
230. Зуев Ю.А. К этнической истории усуней // Тр. ИИАЭ АН КазССР. 1960. – Т.8. – С. 25-34.
231. Умняков И.И. Тохарская проблема // Вестник древней истории. – 1940. – № 3-4. С. 31-45.
232. Бернштам А.Н. Очерки истории гуннов. – Л.: ЛГУ, 1951. – 256 с.

233. Зуев Ю.А. К вопросу взаимоотношениях усуней и канцзюй с гуннами и Китаем // ИАН КазССР. Серия обществ. наук. – 1957. – Вып. 2(5). – С. 62-72.

234. Гинзбург В.В. Материалы по антропологии гуннов и савков // Советская этнография. – 1946. – № 4. – С. 207-210.

235. Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос. – Л.: Наука, 1974. – 727 с.

236. Кляшторный С.Г. Древнетюркские рунические памятники как источник по истории Средней Азии. – М.: Наука, 1964. – 214 с.

237. Кононов Н.А. Родословная туркмен. Сочинение Абу-л Гази хана Хивинского. – М.: Изд-во АН СССР, 1958. – 190+94 с.

238. Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности: тексты и исследования. – М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1951. – 254 с.

239. Құрышжанов Ә., Томанов М. Орхон-енисей ескерткіштерінің зерттелу тарихы мен грамматикалық ескертпелері. Алматы: Ғылым, 1964. – 127 б.

240. Дахшлейгер Г.Ф. В.И. Ленин и проблемы казахстанской историографии. – Алма-Ата: Наука, 1973. – 215 с.

241. Дулатова Д.И. Историография дореволюционного Казахстана. – Алма-Ата: Наука, 1984. – 272 с.

242. Касымбаев Ж.К. Основные проблемы и задачи классовой борьбы казахского крестьянства в советской историографии (конец XVIII – начало XX вв.) // Вопросы историографии и источниковедения Казахстана (дореволюционный период). Алма-Ата: Наука, 1988. – С. 67-78.

243. Қоңдыбай С. Арғықазақ мифологиясы. 1-4-томдар. Алматы: Үш қиян, 2004; Гиперборея: түс көрген заман шежіресі. – Алматы: Үш қиян, 2003. – 592 б.

244. Ғабитов Т.Х. Қазақ философиясының ерекшеліктері // әл-Фараби. Философиялық-саясаттанымдық және рухани-танымдық журнал. – 2006. – №1 (9). – 76-84 бб.

245. Тилли Ч. Будущая история // Время мира. Альманах современных исследований по теоретической истории, макросоциологии, геополитике, анализу мировых систем и цивилизаций. Новосибирск, 2000. – Вып. 1. – С. 130-141.

246. Коллинз Р. Золотой век макроисторической социологии // Время мира. Альманах современных исследований по теоретической истории, макросоциологии, геополитике, анализу мировых систем и цивилизаций. Новосибирск, 2000. – Вып. 1. – С. 69-78.

247. Могильницкий Б.Г. История на переломе. Некоторые тенденции развития современной исторической мысли // Междисциплинарный синтез в истории и социальных теориях: теория, историография и практика конкретных исследований / Под ред. Л.П. Репиной, Б.Г. Могильницкого, И.Ю. Николаевой. М.: ИВИ РАН, 2004. – С. 15-38.

248. История и социальные науки: поворотный момент? // Анналы на рубеже веков: Антология. М.: XXI ВЕК – СОГЛАСИЕ, 2002. – С. 3-15.

249. Қараңыз: Репина Л.П. Смена познавательных ориентация и метаморфозы социальной истины // Социальная история. Ежегодник, М., 1997. М., 1998; Ежегодник, 1998/99. М., 1999.

250. Ким С.Г. Историческая антропология в Германии: методологические искания и историографическая практика. – Томск: Изд-во ТГПУ, 2002. – 196 с.

251. Деррида Ж. Differance // В кн.: Е. Гурко. Тексты деконструкции. Жак Деррида. Differance. Томск: Изд-во Водолей, 1999. – С. 139- 161.

252. Савельева И.М., Полетаев А.В. Знание о прошлом: теория и история // В 2 т. СПб.: Наука, 2003. – Т. 1. – 632 с.

253. Агире Рохас К. Западная историография XX века в свете концепции longue duree // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. М., 2002. – Вып. 9. – С. 21-35.

254. Лотман Ю.М. Биография – живое лицо // Новый мир. – 1985. – № 2. – С. 228-237.

255. Розов Н.С. Философия и теория истории. Кн. 1. Прологомены. М.: Логос, 2002. – 656 с.

256. Баткин Л. М. Странная тюрьма исторической необходимости // Одиссей. Человек в истории. М.: Наука, 2000. – С. 5-85.

257. Шалабаева Г.К. Постигание культуры: мировоззренческие парадигмы и исторические реалии Казахстана. – Алматы: Ақыл кітабы, 2001. – 420 с.

258. Ғарифолла Есім. Хакім Абай (даналық дүниетанымы). – Алматы: Атамұра-Қазақстан, 1995. – 175 б.

259. Конституция Республики Казахстан. – Алматы: Жеті жарғы, 1996. – 104 б.

260. Зильберман Д.Б. Традиция как коммуникация: трансляция ценностей, письменность // Вопросы философии. – 1996. – № 3. – С. 97- 108.

261. Темирбеков С.Т. Культурологические аспекты национального характера казахов // Культура Казахстана: традиции, реальности, поиски: Ғыл. мақ. Жинағы / Жалпы ред. Е.Б. Имамбек. – Алматы: РНЦПК, 1998. – 79-85 бб.

262. Сатершинов Б.М. Қазақстан мәдениеті тарихы мен теориясының кейбір мәселелері. – Алматы: Сорос-Қазақстан қоры – Атамұра, 2002 – 160 б.

263. Косиченко А.Г. Қазақстандық қоғамның рухани негіздеріне, құндылықтары мен мұраттарына жаһандандудың әсері // «Бағзы замандардан бүгінгі күнге дейінгі қазақ халқының философиялық мұрасы». Жиырма томдық. Астана: «Аударма», 2008. – Т. 20. «Тәуелсіз Қазақстан философиясы». – 436 – 452 бб.

264. Нысанбаев Ә. Адам және ашық қоғам. – Алматы: Қазақ энци. бас редакциясы, 1998. – 272 б.

265. Общенациональная идея Казахстана: опыт философско-политологического анализа. – Алматы: КИЦ ИФИП МОН РК, 2006. – 412 с.

РЕЗЮМЕ

ИСТОРИЧЕСКОЕ СОЗНАНИЕ - ДУХОВНАЯ ОСНОВА НЕЗАВИСИМОСТИ

Объектом данного исследования является становление и развитие исторического сознания в контексте социального времени и пространства. Предметом исследования выступает социально-философский анализ формирования и развития исторического сознания в ракурсе эволюции идеи независимости на материале казахской истории и культуры.

Целью исследования является социально-философское обоснование существования исторического сознания на примере мировой и отечественной культуры и истории. В ходе достижения намеченной цели были поставлены следующие задачи исследования: определить мировоззренческие и методологические основы исследования исторического сознания, критически проанализировать основные концепции философии истории и исторического сознания; выявить с социально-исторических позиций влияние представлений о сущности времени на формирование исторического сознания; определить философскую сущность, содержание, структуру и формы исторического сознания, как проблему потенциальную и актуальную; осуществить сравнительный анализ формационной и цивилизационной парадигм, как методологических и историко-познавательных основ изучения нomaдизма; раскрыть особенности исторического познания и сознания кочевых народов на материалах устного творчества и шежере; изучить этносоциальные и этнокультурные предпосылки становления и развития исторического самосознания казахского народа, реконструировав историю евразийской цивилизации; исследовать формы проявления исторического сознания в традиционном обществе казахского народа; показать особенности становления и развития казахстанской историографической теории и практики последних столетий; теоретически осмыслить социально-философские аспекты развития исторической мысли в контексте трансформации современного миропорядка; выявить основные тенденции возрождения исторического самосознания в независимом Казахстане.

Методологической основой работы послужили общесоциологические принципы и категории, а также социально-философские, специально-научные категории. К числу философских принципов следует отнести принцип единства исторического и логического, принцип конкретного историзма, принцип целостности, принцип причинности, а также категории единичного, особенного и всеобщего, абстрактного и конкретного, сущности и явления, прием-

ственности, противоречия и т.д. Кроме этого использован широкий спектр методологических средств цивилизационного, герменевтического, компаративного анализа, позволяющих раскрыть сущность происходящих в обществе процессов. Все эти подходы позволили раскрыть социально-философскую онтологию исторического сознания. Методологической базой данного исследования явились труды классической, неклассической и постнеклассической философии. Исследовательская работа в достижении поставленной цели опиралась на труды казахстанских исследователей и на классическое наследие казахской мысли.

В ходе исследования были достигнуты следующие научные достижения:

- на основе анализа основных концепции исторического сознания, определены мировоззренческие и методологические основы исследуемой темы;

- выявлена роль и влияние представлений о сущности времени (статические и динамичные, субстанциональные и реляционные концепции времени, мифологические, религиозные, философские и научные версии времени) на становление исторического сознания;

- определены сущность и содержание, формы и уровни, структура исторического сознания, а также его связь с историческим знанием и историческим познанием;

- на основе компаративистского анализа формационных и цивилизационных парадигм выяснены эпистемологические основы изучения номадизма;

- раскрыты мировоззренческие, гносеологические, аксиологические аспекты шежере, выявлены особенности исторического познания номадов;

- путем исследования этносоциальной памяти тюркских народов сделана попытка реконструкции истории евразийской кочевой цивилизации;

- на примере изучения истории и культуры казахского народа выявлены социальные и этнокультурные предпосылки формирования исторического сознания;

- историография и историософия определяется как высший уровень исторического сознания, показаны основные этапы и особенности становления казахстанской историографии;

- с социально-философских позиции осмыслены основные тенденции развития современной исторической мысли;

- освещены главные ориентиры и коллизии исторического самосознания казахстанского общества в переходной период.

SUMMARY

HISTORIC CONSCIOUSNESS - SPIRITUAL BASIS OF INDEPENDENCE

Object of research is formation and development of historical consciousness in social time and space. As an object of research the socially-philosophical analysis of formation and development of historical consciousness in a foreshortening a parity the past-present-future acts.

Research objective is the socially-philosophical substantiation of existence of historical consciousness on an example of world and domestic culture and history. During achievement of the planned purpose following research problems have been put: to define world outlook and methodological bases of research of historical consciousness critically, to analyze the main concepts of philosophy of history and historical consciousness; to reveal from socio-historical positions an influence of representations about essence of time for formation of historical consciousness; to define philosophical essence and to the content, the form and structure of historical consciousness, as a potential and actual problem; to carry out the comparative analysis formational and civilization paradigms, as methodological and historic-informative bases of studying of nomadism; to open features of historical knowledge and consciousness of the nomadic people on materials of oral creativity and shejere; to study ethno-social and ethnocultural preconditions of formation and development of historical consciousness on an example of reconstruction of history of the Eurasian civilization; to investigate forms of display of historical consciousness in a traditional social society of the Kazakh people; to show features of formation and development of the Kazakhstan historical-graphic theory and practice of last century; to comprehend theoretically the socially-philosophical aspects of development of historical thought in a context of public transformation of a modern world order; to find out the basic tendencies of historical consciousness of the Kazakhstan society during a modernization and globalization epoch.

As methodological basis of work some have served common philosophic principles and categories, and also socially-philosophical, specially-scientific categories. It is necessary to carry a principle of unity to number of philosophical principles historical and logic, a principle of a concrete historicism, an integrity principle, a causality principle, and also categories individual, especial and general, abstract and concrete, essence and the phenomenon, continuity, the contradiction the wide spectrum of methodological means civilization, hermeneutical, comparative the analysis etc. is besides used, allowing to open essence of processes occurring in a society. To reveal the social-philosophic ontology of the historical consciensness. Methodological basis

of the given research is the works of the classical, non-classical and post-non-classical philosophy.

Research in the achievement of the set goal was based on the Kazakhstani researchers and on the classical heritage of the Kazakh thought.

During research the following scientific achievements have been reached:

- On the basis of the analysis of the cores of the concept of historical consciousness, world outlook and methodological bases of an investigated theme are defined;

- The role and influence of representations about essence of time (static and dynamical, substational and relational concepts of time, mythological, religious, philosophical and scientific versions of time) on formation of historical consciousness is revealed;

- The essence and the content, forms and levels, structure of historical consciousness, and also its communication with historical knowledge and historical knowledge are defined;

- On a basis of the comparative analysis of the formational and civilization paradigms are found out the epistemological studying bases of nomadism;

- Opened the world-view, gnoseological, aksiological aspects of shejere, features of historical knowledge of the nomads are revealed;

- On the basis of research of ethno-social memory of the Turkic people attempt of reconstruction of history of the Eurasian nomadic civilization is made;

- On an example of studying of history and culture of the Kazakh people social and ethno-cultural preconditions of formation of historical consciousness are revealed;

- A historiography and history are defined as a highest level of historical consciousness, the basic stages and features of formation of the Kazakhstan historiography are shown;

- With socially-philosophical positions some tendencies of development of modern historical thought are comprehended;

- The basic reference points and collisions of historical consciousness of the Kazakhstan society in transitive the period are shined.

МАЗМҰНЫ

КІРІСПЕ.....	3
1 ТАРИХИ САНАНЫ ЗЕРТТЕУДІҢ ДҮНИЕТАНЫМДЫҚ ЖӘНЕ ӘДІСНАМАЛЫҚ НЕГІЗДЕРІ	
1.1 Тарихи сананың негізгі тұжырымдамаларын сыни талдау.....	12
1.2 Уақыттың мәні туралы көзқарастардың тарихи сана қалыптасуына ықпалы.....	37
1.3 Тарихи сананың мәні мен мазмұны, формалары мен құрылымы.....	65
2 ТАРИХИ ТАНЫМ АЯСЫНДАҒЫ КӨШПЕНДІЛІК ФЕНОМЕНІ	
2.1 Тарихи танымның формациялық және өркениеттік парадигмалары ауқымындағы номадизм	89
2.2 Көшпенділердің тарихи танымы және шежіре мәселесі.....	119
3 ЕРКІНДІК МҰРАТТАРЫ АЯСЫНДАҒЫ ҚАЗАҚ ХАЛҚЫ ТАРИХИ САНАСЫНЫҢ ЭВОЛЮЦИЯСЫ	
3.1 Дала еркіндігі: еуразиялық көшпенді өркениет тарихының ғылыми реконструкциясы	146
3.2 Бостандық пен бодандық кезеңіндегі тарихи сана көрінісінің формалары.....	178
4 ҚАЗІРГІ ЗАМАҢДАҒЫ ТАРИХ ҒЫЛЫМЫ ЖӘНЕ ТӘУЕЛСІЗ ҚАЗАҚСТАНДАҒЫ ТАРИХИ САНА	
4.1 Қазақстанда тарихнамалық ғылымдардың қалыптасуы мен даму ерекшеліктері	200
4.2 Қазіргі тарихи ой дамуының әлеуметтік-философиялық қырлары.....	222
4.3 Тәуелсіз Қазақстандағы тарихи сана және жаңару мен жаһандану үдерістерінің әсері	239
ҚОРЫТЫНДЫ.....	267
ӘДЕБИЕТТЕР.....	269
ТҮЙІН.....	285

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	3
1. МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ И МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ИССЛЕДОВАНИЯ ИСТОРИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ	
1.1 Критический анализ основных концепций исторического сознания.....	12
1.2 Влияние представлений о сущности времени на формирование исторического сознания.....	37
1.3 Сущность и содержание, формы и структура исторического сознания.....	65
2. ФЕНОМЕН КОЧЕВНИЧЕСТВА В КОНТЕКСТЕ ИСТОРИЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ	
2.1 Номадизм в свете формационной и цивилизационной парадигм исторического познания.....	89
2.2 Историческое познание кочевников и проблема шежире.....	119
3. ЭВОЛЮЦИЯ ИСТОРИЧЕСКОГО САМОСОЗНАНИЯ КАЗАХСКОГО НАРОДА И ИДЕАЛЫ СВОБОДЫ	
3.1 Степная свобода: научная реконструкция истории евразийской кочевой цивилизации.....	146
3.2 Формы проявления исторического сознания в эпоху традиционного общества.....	178
4. ИСТОРИЧЕСКАЯ НАУКА СОВРЕМЕННОСТИ И ИСТОРИЧЕСКОЕ СОЗНАНИЕ В НЕЗАВИСИМОМ КАЗАХСТАНЕ	
4.1 Формирование и особенности развития историологической науки в Казахстане.....	200
4.2 Социально-философские аспекты развития современной исторической мысли.....	222
4.3 Историческое сознание в независимом Казахстане и влияние процессов модернизации и глобализации.....	239
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	267
ЛИТЕРАТУРА.....	269
РЕЗЮМЕ.....	285

CONTENTS

INTRODUCTION.....	3
1. WORLD OUTLOOK' AND METHODOLOGICAL BASES OF HISTORIC CONSCIOUSNESS RESEARCH	
1.1 Critical analysis of main conceptions of historic consciousness.....	12
1.2 The influence of time's essence conceptions on the forming of historic consciousness.....	37
1.3 Essence and contents, forms and structure of historic consciousness.....	65
2. PHENOMENON OF NOMADISM IN THE CONTEXT OF HISTORIC COGNITION	
2.1 Nomadism in the light of formation and civilization paradigms of historic cognition.....	89
2.2 Historic cognition of nomads and the problem of shezhire.....	119
3. EVOLUTION OF HISTORIC SELF-CONSCIOUSNESS OF KAZAKH PEOPLE AND IDEALS OF FREEDOM	
3.1 Steppe freedom: scientific reconstruction of history of Eurasian nomadic civilization.....	146
3.2 Forms of historic consciousness in the epochs of traditional society.....	178
4. MODERN HISTORIC SCIENCE AND HISTORIC CONSCIOUSNESS IN INDEPENDENT KAZAKHSTAN	
4.1 The forming and specifics of development of historiological science in Kazakhstan.....	200
4.2 Social philosophical aspects of development of modern historical thought.....	222
4.3 Historic consciousness in independent Kazakhstan and the influence of the processes of modernization and globalization.....	239
CONCLUSION.....	267
LITERATURE.....	269
SUMMARY.....	285

ҒЫЛЫМИ БАСЫЛЫМ

Кітап автордың редакциясымен шығарылды

Басуға 24.05.2011 ж.

Пішімі 60x84 $\frac{1}{16}$. Офсетті қағаз. «RISO»-да басылған.

Көлемі 18,12 б.т. Тапсырыс № 58.

ҚР БҒМ ҒК Философия және саясаттану институты

Алматы қ., Құрманғазы көшесі, 29.