



**ҚАЗАҚСТАН РЕСПУБЛИКАСЫ БІЛІМ ЖӘНЕ ҒЫЛЫМ
МИНИСТРЛІГІ**

**Философия, саясаттану және дінтану институты
Қазақстандық Философиялық Конгресс**

Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті
Редакциялық алқа кеңесі ұсынған

Редакциялық алқа төрағасы: Түймебаев Ж.Қ.

*«Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті» КеАҚ ректоры,
Басқарма төрағасы, филология ғылымдарының докторы, профессор*

Тұрсын Ғабитов пен Бақытжан Сатершинов

ҚАЗАҚТАНУ: ТАРИХ ФИЛОСОФИЯСЫ

Ғабитов Т.Х., Сатершинов Б.М. Қазақтану: тарих философиясы / ЖОО-на арналған оқулық. Толықтырған, өндеген және безендірген Ержанов Е. Ақайдар. - Алматы: Қазақ университеті, 2021. – 265 б.

Сарапшылар:

Нысанбаев А.Н. – ҚР ҰҒА академигі, филос.ғ.д., профессор

Затов Қ.А. – филос.ғ.д., профессор

Сағиқызы А. – филос.ғ.д., профессор

Монография «Мәдени мұра» бағдарламасы ауқымындағы «Қазақ халқының философиялық мұрасы» сериясы бойынша авторлармен дайындалған «Қазақтың тарих философиясы» атты кітаптың негізінде дайындалды. Кітапта қазақ халқының тарихи санасына компаративистикалық және тарихи-философиялық талдау беріледі. Бабырдың, Дулатидың, Әбілғазының, Жалайырдың, Халидтың және т.б.

тарихи туындылары сұрыпталып, олардың дүниетанымдық көзқарастарына және жалпы қазақ тарихының философиясына түсіндірмелер беріледі. Монография философтарға, тарихшыларға, қоғамтанушы ғалымдарға, студенттер, магистранттар мен докторанттарға, тарих философиясына қызығушылық танытатын жалпы оқырман қауымға арналады.

Алматы 2022

МАЗМҰНЫ

АЛҒЫ СӨЗ	3
1 ҚАЗАҚ ФИЛОСОФИЯСЫНДАҒЫ ТАРИХИ САНА МӘСЕЛЕСІ	
1.1 Уақыт ағыны мен мәдениет аясындағы қазақ философиясы	... 7
1.2 Тарих философиясы туралы пайымдар 24
1.3 Тарихи сананың негізгі тұйымдамалары 36
2 ШЕЖІРЕ ЖӘНЕ ТАРИХНАМА	
2.1 Көшпенділердің тарихи танымы және шежіре мәселесі 62
2.2 «Бабырнама» және тарих философиясындағы түркілік үрдістер...	86
2.3 М.Х.Дулати – қазақ тарих философиясының негізін қалаушылардың бірі 114
2.4. Әбілғазының «Түрік шежіресі» шығармасы және қазақ тарихының философиясы139
2.5. Құрбанғали Халидтің “Тауарих хамса” (Бес тарих) атты кітабындағы тарихи-философиялық мәселелер.. 151
3 ҚАЗАҚ ХАЛҚЫНЫҢ ДӘСТҮРЛІ ТАРИХ ФИЛОСОФИЯСЫ	
3.1 Қазақ халқы тарихи санасының қалыптасу ерекшеліктері мен оның зерттелу бағыттары 160
3.2 Қазақтың ұлттық ояну философиясы 170
4 ТӘУЕЛСІЗ ҚАЗАҚСТАНДАҒЫ ТАРИХИ САНА МЕН ЗАМАНАУИ ТАРИХ ФИЛОСОФИЯСЫ	
4.1 Қазақстанда тарихнамалық ғылымдардың қалыптасуы мен даму ерекшеліктері 180
4.2 Қазіргі тарихи сананың әлеуметтік-философиялық қырлары 194
4.3 Тәуелсіз Қазақстандағы тарихи сана және жаңару мен жаһандану үдерістерінің оған әсері	...211
4.4 Заманауи Қазақстанның тарих философиясындағы «Мәңгілік ел» ұлттық идеясы мен «Рухани жаңғыру» бағдарламасы237

АЛҒЫ СӨЗ

Бұл монографиялық еңбекте қазақтың тарих философиясының 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.

Жиырма бірінші жүзжылдықта қоғамдық сананың барлық қырларын тарихшылықтың, 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 сипатталатын келер шақты да енгізетін осы шақты білдіретіні санаға сіңді. 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 деңгейде 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.

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, мәңгірттік және маргиналдық жағдайдан арылу үшін ұлт тәрізді күрделі жүйенің қалыпты өмірқамын 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, теріс түсіндіріліп 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, селін сүзіп ұлттың кәдесіне жарату зиялы қауым мен ғылымдарға жүктелетін шаруа.

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 қалмақтармен, жоңғарлармен, қоқандықтармен, ресейліктермен болған шайқастардан осы тәуелсіздікке деген ұмтылысты байқаймыз. Ұлт-азаттық күрес тарихынан бір Ресей отаршылдығының өзіне қарсы 300-ге жуық көтерілістер белгілі. Ақы-

рында «ақтабан шұбырындыдан» асып түскен «қызыл қырғынды» бастан кешіп барып, ата-бабамыздың аңсаған арманы XX ғасырдың соңында жүзеге асты.

Үстіміздегі жылда Қазақстан Республикасы **Тәуелсіздігінің 30 жылдығы** аталып өтеді. 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.

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. Ал Қазақстанда тарихи сана тақырыбы тәуелсіздіктен кейінгі ұлттық сананың жаппай оянуы, тарихи ақтаңдақтарды 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.

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. Тарихи сананы жаңғырту мен рухани мұраны игерудегі пайдасы орасан зор, әлемде теңдесі жоқ бұл бағдарламаға аталмыш еңбектің авторлары да атсалысып, «Қазақ халқының тарих философиясы» (6-том) және «XX ғасырдың тарих философиясы» (16-том) томдарын құрастыруға қатысып, аудармалар 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.

1 ҚАЗАҚ ФИЛОСОФИЯСЫНДАҒЫ ТАРИХИ САНА МӘСЕЛЕСІ

1.1 Уақыт ағыны мен мәдениет аясындағы қазақ философиясы

Ұлттық философия – халықтың өзін өзі тұрақтандыратын және оның барлық әрекеттеріне негіздеме беретін, оның асқақ мұраттарын қалыптастыратан рухани ізденіс аймағы. Ұлтымыздың философиясын, дүниетанымын зерделеудегі басты мәселе біздің өскелең ұрпаққа басқа елдермен терезесі тең боларлық рухани қор жинадық па, жинамадық па деген сұраққа барып тіреледі. Адамзат қол жеткізген ғылыми-техникалық жаңалықтардың нәтижесінде ел мен ел қарым-қатынасы тез өрбіп, күн өткен сайын кеңейіп келе жатыр. Бұрындары ұшы-қиыры жоқтай болып көрінетін үлкен әлем бүгінгі коммуникация құралдарының күрделенуінің арқасында бір ауылдай кішігірім болып қалған сияқты. Осы заман талабы философиялық мұраны да кең тұрғыдан қарастыруды қажет етеді, өйткені бүгінгі халықаралық байланыстар, бүгінгі мәдени сұхбат деңгейі томаға тұйықтыққа жол бермесі хақ. Сондықтан да мәдени қор жасау өз халқымыздың қолда бар мәдени мұрасы мен рухани игіліктерін сақтап, оны жаңғыртумен шектелмесе керек. Рухани қазынамызды байытуда бүкіл әлемдік алдыңғы қатарлы, озық ой үлгілерінің тәржімаланып, жалпы жұрттың қолына жеткізу ісі аса маңызды да жауапкершілікті бастама екендігі сөзсіз. Онсыз біз ұлттық философиямызды өрелі өркениеттілікке бас бұрғанын іс жүзінде емес, тек сөз жүзінде ғана көрсетіп қойған болар едік

Егер қазақ тіліндегі философиялық мәтіндерге және жалпы қазақ философиясына келсек, онда осы дүниетанымдық жүйеге тән ерекшеліктерді ескеру қажет. Профессор Ә. Нысанбаев қазақта Декарт, Кант, Гегель сияқты философиялық жүйе құрған ойшылдар болмаған дейді. “Сірә, көшпелі халықта ондайлардың қажеттілігі де тумаған шығар. Бірақ, біз өзімізге этникалық тегіміз жағынан келсек мың жылдан аса мәдениетіміз, тарихымыз, философиямыз бар халықпыз. Философия дегенде оның халықтық және кәсіби формаларын айтуымыз керек... Міне, осы әлемдік философия тұрғысынан қазақтың ұлттық рухы әлем образы мен менталитетінің қалыптасуы мен даму тарихы тұжырымдалды. Басқаша айтқанда, қазақ ғарышында, оның ұлы даласында қалыптасқан ойы әлемдік философия тарихының құрамдас бөлігіне айналды. Ал бұл тарихтың субъектілері болып қазақтың дана хандары, билері, жыраулары, ақындары, ағартушылары мен ғалымдары, ойшылдары есептеледі” [1].

Тарихқа XIV-XV ғасырдан “қазақ” деген атпен еңсек те, деп жалғастырады ойын Ә. Нысанбаев, түркі, қыпшақ мәдениетінің төл мұрагерлерінің біріміз. Сондықтан халқымыздың дүниетанымы мен ойлау мәдениетінің де мың жылдан аса тарихы бар деуге әбден болады. Халқымыздың дүниетанымының ерекшелігі оның болмыс-тұрмысынан аңғарылуы заңды, сондықтан араб-парсы мистикалық пәлсапасын қазақ халқы дәл сол күйінде қабылдап қоймай, өзінің өмір сүру тәсілінің ерекшелігіне сай қабылдаған [1].

Философияны “даналық” түсінігімен байланыстырар болсақ, онда бұл соңғы ұғым “білімнің жоғары синтезі”, белгілі бір нәрсе туралы “толық жетілген білім” деген мағынаны білдіреді. Демек, философия осындай білімге деген құштарлық, ал бұл даналықтың объектісі - менің өзімнен тыс табиғат және адамзат әлемі, сонымен қатар, өзім және феномен ретіндегі білімнің өзі (ескерте кетейік, антикалық дәуірде философия білімге ұмтылуды, таза да тұнық Ақиқатқа жетуді білдірді).

Дүниедегі өзінің орны туралы, жеке және қоғамдық өмірдің мақсат-мүдделері туралы, өзінің өмірлік ұстанымы мен іс-әрекеті туралы ойлана отырып адам белгілі бір философиялық көзқарастар қалыптастырады. Өзінің мәдени деңгейіне байланысты, арнаулы немесе жалпы білім дәрежесіне орай, әртүрлі өзара әңгімелесудің әсерімен және бұқаралық ақпарат құралдары мен әдеби кітаптардан алынған мағлұматтарын жинақтай отырып, ол өзінің жеке өмірлік философиясын, жүйелі және ғылыми негізделген болмаса да өз дүниетанымын құрастырады. Кейде қарапайым тұрмыстық және өндірістік жағдайлардағы “бір сәттік” дүниетанымның өзі де қанағаттандыратын болуы мүмкін. Белгілі француз философы Огюст Конт (1798-1857) философияның дәуірі өтті деп санады. Қалыпты немесе, оның терминологиясы бойынша “позитивтік” ғылымдар - физика, математика, химия және т.б. философияны керек етпейді. Олар барлық мәселелерді өздері шеше алады, олар “өздерінше” философия. Бұл көзқарас позитивизм деген атауға ие болды. Позитивизмнің кейбір елестері қазіргі Қазақстанды да кезіп жүр. Кейбір білім саласындағы шенеуніктер мен «методистердің» философияны ЖОО-да оқытылатын пәндер қатарынан алып тастау туралы ұсыныстары неге тұрады! Сонда дүниетаным қалыптастыруды салафилер сияқтыларға берейік те, не болатынын қарап жүрейік.

Контпен келісуге бола ма? Ол үшін кітапхана сөрелеріндегі әр елдерден басылып шыққан жүздеген, тіпті мыңдаған философиялық кітаптар мен журналдарға көз жүгіртіп, жоғары және орта арнаулы оқу орнындарында философияның оқытылатынын ескерсек те жеткілікті. Ғалымдар мен мемлекет қайраткерлері, саясаткерлер мен өнер адамдарының философиялық еңбектерге деген қызығушылығын жоққа шығару мүмкін емес. Және бұл қызығушылық өсе түсуде, сондықтан жоғарыдағы Конттың пікірі өзін ақтамайды.

Философия тарихындағы әмбебаптылық тенденциялар мен дәстүрлер философияның ұзақ уақыт бойы сақталуына ықпал етеді. Табиғи, адамзаттық және идеалдық әлемнің мәнін тануға деген әмбебапты ұмтылысты философия қалай жүзеге асырады немесе, басқаша айтқанда, философия қалай “болады?,,.

Жауабы айдан анық: философия дегеніміз адам рухының (немесе “ойлауының”, “зердесінің” және т.б.) сөз арқылы болуы. “Бастапқыда Сөз болды” деген тезистің философияның қалай “болатынына” қатысы бар. Француз философы Альбер Камюдің мынадай пікірі бар: “Адамның адам болуы көбінесе оның пікір айтқанынан гөрі, үндемей қалуының арқасында”. Бұл біздің өміріміздің кейбір жағдайларында белгілі бір ақиқатты білдіргенімен, қойылып отырған мәселеге келгенде оны қанағаттандыра алмайды. Себебі жалпы тіл, сөз біздің ойымыздың нақтылығын білдіреді.

Сонымен бұл “сөз”, бұл білім мен даналық не туралы дейтін болсақ, оның “жалпы бар нәрсе”, өмір сүретін нәрсе туралы екендігі философия тарихынан белгілі болды. Бұл тұрғыдан алғанда, оның ең бастапқы саласы, іргетасы онтология, болмыс туралы ілім болып табылады. Мұнан ары біз болмыстың деңгейлерінің осы типологиясын пайдалана отырып, философиялық білімнің әртүрлі салаларын жеке дара жүйелеп қарастырамыз. Философиялық білімді жіктеуде көптеген әдіс-тәсілдердің бар екендігін ескерткеніміз жөн. Мысалы философиядағы ең кең танымалы ретінде теориялық философия және практикалық философия деген бөлінісі. Оның біріншісіне болмыс теориясы (онтология) мен таным, білім теориясы (гносеология) жатады. Екіншісінің өзегін, ең алдымен этика құрайды, оған құқық философиясы, тарих философиясы және т.б. жатқызылуы мүмкін.

Философияның теориялық және практикалық деп бөлінуі өзінің бастауын антикалық классикадан алады. Аристотель үшінші бөлігін ерекшелеп, оны “пойетикалық философия” деп атады. Бұл шығармашылық мақсаттағы білімді көздейді, ал оның негізін сөз шығармашылығының эстетикасы - риторика және поэтика құрайды.

Ақырында, өз кезегінде бірнеше “әлемдерге” бөлінетін адамзат рухының болмысына (мысалы, наным-сенімдер әлемі, адамгершілік және эстетикалық құндылықтар әлемі, ғылым әлемі, ментальдық қабілеттер мен мүмкіндіктер әлемі және т.б.) қатысты философия мынадай салаларға бөлінеді, мысалы, дін философиясы, этика, эстетика, рух феноменологиясы және философиясы, философиялық герменевтика, жаратылысы жағынан философиялық болып табылатын психология және риторика, ғылым философиясы, және де философиялық антропология және т.б.

Зерттеушілердің басым бөлігі философиялық дүниетанымның қалыптасуында ғылыми деректермен қатар миф пен діннің ерекше рөлін

атап көрсетеді. Әр халықтың өзіндік мифологиясы мен сенім-нанымдары бар екендігіне күмән келтірмейміз. Сол себепті қазақ рухани дүниесінен бастау алатын қазақ философиясы туралы айту орынды.

Философияның тек рационалдық парадигмаға негізделген батыстық түрінен басқа да формалары жеткілікті. Мысалы, К.Ясперс өзінің “Тарихтың мәні мен міндеттері” атты еңбегінде философтардың мынадай типтерін атап өтеді:

- Адамгершілік өлшемін берген әулиелер...
- Философиялық жасампаздар...
- Философиялық жаңғыртушылар...
- Ұлы жүйе құрушылар...
- Даналық өрісіндегі философтар
- Поэзиядағы философтар...

Сонымен, философия болмыстың мәнін осылай игерумен (немесе оны құрайтын заттардың, құбылыстардың, жағдайлардың, деңгейлердің, процестердің және т.б. мәнділігі), адамның әлемге қатынасының мәнін және ондағы адамның мәнділік орнын танумен айналасады.

Философия дүние мен адамның қатынасындағы әмбебапты негіздерді зерттейді. Оларды өзара байланыстырып, қабыстырып тұрған тетік – мәдениет, ал ол қашанда этникалық сипатта болады. Егер философия мәдениеттің рухани мәйегін, өзегін, күре тамырын құраса, онда әрбір этномәдениеттің өзіндік философиясы бар екендігі анық. Осыдан әлемде қанша ұлттық жетілген мәдениеттер бар болса, сонша ұлттық философиялық жүйелердің болатындығы анық дәлелденеді. Ұлттық философияда ұлттық мәдениет өз қисындылығына жетеді. Бұл арада философия мен жеке ғылымдардың арасындауы айырмашылық анық көрініс табады. Табиғаттану ғылымдарынан өзгеше философия, (метафизика) пәні физиканың арғы жағында жатыр. Айталық, неміс химиясы жоқ, бірақ неміс философиясы бар [2].

Философтың ойы бойынша, негізінен алғанда, Жаңа дәуірге – машиналық индустрия пайда болғанға дейін - қазақ жеріндегі ең тиімді шаруашылық формасы көшпелі мал шаруашылығы болды. Сондықтан, біздің арғы бабаларымыз мындаған жылдардың шеңберінде осы іспен айналысты. Ол, біріншіден, табиғатқа бас иіуді, оған табынуды талап етті – қазақ халқы басқа да Шығыс халықтары сияқты ешқашанда табиғаттың патшасы болу, оны өз еркіне сай етіп қайта өзгерту мақсатын өз алдына қойған жоқ. Сондықтан, ежелден қазақ халқының қазіргі тілмен айтқанда экологиялық санасы биік етеді, оған тән саяси формалар – соғыс демократиясы, әрі кеткенде – алғашқы феодалдық қатынастар, дамыған феодализм қазақ жерінде ешқашанда болған жоқ, ол көшпелілік шаруашылық формасының табиғатынан шығады.

Екіншіден, қазақ философиясында онтологиялық (болмыс) және гносологиялық (дүниетаным) мәселелерден гөрі адам мәселесіне көбірек көңіл бөлінеді;

Үшіншіден, адам мәселесі, қазіргі тілмен айтқанда, көбіне экзистенциялық тұрғыдан қаралады және ол көшпелілік өмір туған жерінің ұлан-ғайыр уақыт пен кеңістік әлемінде жалпы дүние болмысымен барынша бауырластығын сену көркемдік таным игілігінің маңызды бір шарты болып табылады. Кешегі мен бүгінгінің бәрін аялап, адамзат ұрпағын бір-бірімен сабақтастырып жатқан алмаймыз. Бұл дүние – нақты құбылыс пен адам бауырластығынан туатын шындық.

Төртіншіден, көшпелі халықтың арасындағы әлеуметтік айырмашылықтар аз болғандықтан теңдікке негізделген әділеттілік құндылығы. Сондықтан да бүгінгі таңда жүріп жатқан қайта әлеуметтік топталу – рестратификация – (аса байлар мен қатар кедей, қайыршылардың пайда болуы) адамдардың жан-дүниесінде ауыр жарақаттар қалдыруда;

Бесіншіден, байлыққа жетуден гөрі ар-намысты жоғары ұстау – бұл да халықтың қанына терең сіңген құндылық болып табылады. Онымен тығыз байланыста бар нәрсеге қанағат ету де қазаққа тән нәрсе;

Алтыншыдан, ұжымдық мүддені жеке мүддеден гөрі жоғары ұстау – ол да көшпенділік өмір салтынан шығатын құндылық;

Жетіншіден, үне бойы көшіп-қону барасында әрқашанда неше-түрлі қиындықтарды, қауып-қатерлерді бастан кешуге тура келеді – ол ерлікті, батырлықты қасиет етуді талап етеді. Сондықтан, беске келген жылқының жылында ойнап, 14-15-ке келгенде батырлықты армандап, біздің бабаларымыздың көбі 20-25-інде елін аман сақтау жолында өмірлерін қия білген. Ұлы Отан соғысында қазақ азаматтары осы ұлттық қасиетті бүкіл әлемге айқын көрсетті. Қазақ халқының дербестігін көтере алмай жүрген кейбір арам пиғылды саясаткерлер оны білуі қажет;

Сегізіншіден, көшпелінің өмірі қысқа, үне бойы қауып-қатерлерден, соқтығыстардан тұрғаннан кейін ол күнбе-күнге өмірді бағалап өмірден алудан гөрі болуды жаратқан. Әрбір күнді той-думанға айналдыру, өзін шешен сөзбен, даналықпен көрсете білу, неше-түрлі сайыстарға қатысу, “бір сырлы, сегіз қырлы болу” – бабаларымызға тән нәрселер болған;

Тоғызыншыдан, дүниеге, басқа халықтарға деген ашықтық, қиналғандарға риясыз қол ұшын беру – бұл да біздің халықтың керемет қасиеттерінің бірі;

Оныншыдан, көшпелілердің негізгі құндылықтарының бірі – ата-ананы, үлкендерді сыйлауы.

Қасабек А. қазақ философиясының басқа да бітімдік ерекшеліктеріне назар аударады. Ақындар мен жыраулар, саясаткерлер

мен батырлар, хандар мен қолбасшылар, айтыскерлер мен ертекшілер, билер мен серілер - бәрі де өздері өмір сүрген заманның объективті құбылыстарын тілге тиек етіп, жалпы алғанда жоғарылай даму тенденциясы шеңберінде қазақ халқының қоғамдық, саяси, мәдени, сайып келгенде философиялық ойлау жүйесінің құрылымын жасады. Бұны да қазақ философиясының қалыптасуы мен дамуының өзіндік ерекшелгі деп атап айтуға болады [3].

Қазақ халқының философиялық дүниетанымын танып-білу үшін философиялық пен қарапайым саналардың арақатынасы мәселесінің басын ашып алуымыз қажет. Философиялық әдебиетте қарапайым сананы эмпирикалық тәжірибе, эмпирикалық сана, эмпирикалық біліммен шектейтін көзқарастар кездеседі. Бұл пікірлермен келісу қиын. Әрине, эмпирикалық білім қарапайым санадан төмен, оның құрамдас бөлігі ғана., эмпирикалық түсінік эмпирикалық фактіні адам санасында жәй бекітіп қана қояды, ал қарапайым сананың ауқымы мен мүмкіндігі мол, оның жалпылап, қорыту қабілеті бар. Бірақ бұл қорыту философиялық-ғылыми емес, қарапайым деңгейде ғана. Белгілі философ О.А. Сегізбаев атап көрсеткендей, «философиялық сана – фактілерді біліп қою ғана емес, сонымен бірге тәжірибенің нәтижелерін түсініктер түрінде қорыта білу. Қарапайым сана, әрине, оны жасай алмайды. Сондықтан да қарапайым сана тәжірибені нақты-сезімдік бейнелерде белгілей отырып, философиялық сананың негізін қалыптастырады десек дұрыс деп ойлаймыз. Осыдан келіп қарапайым сана мен философиялық сананы бір-біріне қарама қарсы қоюдың қисынсыз екені түсінікті.

Жазбаша философиялық шығармалар қазақта кейінірек пайда болды, ал оған дейін қазақ халқы өзінің философиялық ойларын вербальдық формаларда бейнеледі. Рухани дамудың вербальдық кезеңін жер бетінде өмір сүріп отырған халықтардың барлығы да басынан кешкен, себебі дамды қоршаған ортаның өзі вербальды. Адам сөздің көмегінсіз, тек елестету арқылы объектілер мен олардың арасындағы қатынастарды есінде сақтап қала алмас еді” [4].

Төмендегідей қазақ философиясының ерекшеліктерін атап өткенді жөн көрдік:

1. Қазақ философиясы философиялық емес сарындағы даналық тәжірибесіне жатады (М. Орынбеков, І. Ерғалиев, Т. Рысқалиев және т.б.);

2. Қазақ философиясы табиғатқа бас июмен, оны тәңірі тұтумен сипатталады, оның терең экологиялық мазмұны бар (Ғ. Ақпанбек, С. Мырзалы, А. Қасабек және т.б.);

3. Қазақ философиясы көшпелілік менталитетпен тығыз байланысты (Д. Кішібеков, Ж. Молдабеков, С. Ақатай және т.б.);

4. Қазақ философиясы онтологиялық және гносологиялық 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);

7. Философиялық мәселелер, қазіргі тілмен айтқанда, негізінен экзистенциалдық, дидактикалық және прагматикалық сипатта қарастырылады;

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.).

Қазақ философиясының болмысы мен мәні, шын мәнісінде, Қазақстан тәуелсіздік алғаннан кейін ғана ел философтары тарапынан кең талқылана басталды. Өйткені, осыған дейін бұл философия жөнінде теріс ұстындар басымдық танытып келді. Оларды былай топтастыруға болады:

1. Еуропаорталықтық позиция бойынша, шынайы философияны тек Батыс өркениеті қалыптастыра білді, өйткені онда философия туралы рефлексия бар. Шығыста философия емес, тек дана ойлар ғана болды.

2. Көшпелі халықтардың философиялық ойға жету қабілеттілігіне күмән келтірушілер де жеткілікті. Олардың пікірінше, номадалар варварлық сатыдан көтеріле алмаған, оларға рационалдық пайымдаудан гөрі, көркем бейнелеу тән.

3. XX ғасырға дейін философия тарихында “прогресс сатылары” деген түсінік үстемдік етіп келді. Бұл түсінік бойынша, ғылым мен философияны ұштастыра білген озық халықтар және тарих көшінде кенже қалып қойған, “артта қалған” ұлыстар бар. Соңғыларын тек ағартушылық әрекет нәтижесінде озық философиямен таныстыруға ғана мүмкіндік бар (“өркениеттендіру”, “аккультурация” ілімдері).

4. Кеңес Одағында да қазақ философиясы болды деп ешкім ашық айта алмады. Шоқан, Абайлардың өздері де орыс мәдениетінің ықпалымен кейбір философиялық ойларға жетті делінді.

Осы пікірлер арасынан философия Шығыста болған жоқ, тек Батыста қалыптаса алды дегенді ерекше біліп алу қажет. Өйткені бұл мәселені шешіп алмай, қазақ философиясы туралы айту артық болар еді.

Қазақ қоғамы үшін 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.

Дүниетанымдық типтердің алмасуы барысында философиялық еңбектерде мифологиялық, дәстүрлік және жаңашылдық кезеңдер ерекшеленеді. А.Х.Қасымжанов қазақ халқының рухани мәдениетіндегі мынадай кезеңдерді бөліп алады: “1. Мифология. 2. Ренессанс (Қайта өрлеу). 3. Ағартушылық” [5].

Біздің ойымызша, қазақтардың дәстүрлі дүниетанымы түркі тайпаларының этникалық бірігуі тұсында қалыптасқан. Этникалық процестердің жойқын күші Исламдық Ренессанстың біріктіруші шеңберін бұзып шықты. Бұл процесті әртүрлі бағалауға болады. Қалыптасушы этностар (қазақтар, қырғыздар, өзбектер және т.б.) тұрғысынан көшпелі орталық-азиялық империялардың құлауы жағымды оқиға болды. Бірақ, сонымен бір мезгілде көрші отырықшы империялар бас көтеріп, номадтарды жаулап алуға дайындалды. Қазақ мәдениетінің дәстүрлі кезеңі түркі номадизмінің мәнін өз бойына неғұрлым толық сіңірген, өйткені ол ХХ ғасырдың басына дейін көшпелі мал шаруашылығын сақтап келді.

Философиядағы дәстүр мен жаңашылдықтың арақатынасы ең алдымен уақыттың белгілі бір социум өмір қамының негізі ретіндегі түсінігімен байланысты. Қазақтың дәстүрлі дүниетанымында уақыт адамнан бөлінбеген және “уақытты өткізу (немес өлтіру)” ол үшін мүлдем жат. Дәстүрлі дүниетаным уақыттың сызықтық емес циклдік өлшемін пайдаланады және оның негізіне кәдуілгі табиғи ритмдер жатады. Мысалы, қазақтың ай атауларын алайық - “көкек”- құстардың оралу уақыты, “мамыр”- жаңару кезеңі, “отамалы”- мал барынша тойынады, “қазан”- шөптің таусылуы, “қаңтар”- күннің қысқарылуы, қаңтарылуы және т.б. Минут, сағат, секунд сияқты уақыттың линиялық өлшемдерінің орнына қазақтар “ат шаптырым”, “ет асым”, “сүт пісірім”, “бие сауым” және т.б. қолданады.

Егер Батыс дүниетанымында (бос кеңістік және абсолюттік шексіздік идеясына негізделген) адам “күнделікті тірлікпен” басылып қалса, онда номад бұл мәселені шеше алды. Табиғатпен оңаша қалған адамға әр бір мезет құнды және бұл әлемдегі өз болмысының үйлесімділігінің сақтауға мүмкіндік береді. “Қалай жағдай?” деген сұраққа көшпенді жақсы көңіл-күймен “әдеттегідей” деп жауап береді.

Көшпелінің дәстүрлі дүниетанымы болмыстың тұлғалық тылсымдық ырғақтарға мән береді. Адам өмірі өткінші жағдайдан “бақи дүниеге” өтпелі кезеңі ретінде қарастырады. Бұл өмірде адамға мәңгілікпен жақындасу мүмкіндігі беріледі. Ең басты шарт - “адам болу” (Абай).

Жыл санаудың он екі жылдық белгілі циклын жеке тұлғаның өзіне де қолдануға болады. Циклдер арасындағы аралық жылдар ерекше маңызға ие болады (мүшел жас - 13, 25, 37, 49, 61...). Күн белсенділігінің он бір жылдық циклдері де өмір қамының ырғақтарына

ықпал етеді. Өзге мысал: Ресей профессоры А.Жабин 11842 белгілі қайраткерлердің өмірбаянын зерттей келе, адамдардың шығармашылық белсенділігінің 15 жылдық циклі болады деген қорытындыға келді. (“Известия” 1996 жыл, 24 шілде). Жыл санаудың он екі жылдық циклінен өзге қазақтарда “қозы жасы”- 10 жас, “қой жасы”- 15 жас, “жылқы жасы”- 25 жас және “патша жасы”- 40 жас туралы көзқарастар да кездеседі.

Дәстүрлі дүниетанымда уақыт басымдылығын жоғалтып, жаңашылдықтарға бейімделе бастайды. Мысалы, көшпелілердің дәстүрлі құдайы Тәңірі уақыт өте келе, Алланың бейнесімен бірігіп кетеді, Албасты бірте-бірте исламның зұлым рухтарының қасиеттерін бойына сіңіріп, ал Баба Түкті Шашты Әзиз мұсылман әулиесіне айналады. Осы тұрғыда бұл мәселені А. Байтұрсынов өзінің “Қобыланды аңызындағы әйел бейнесі” мақаласында қарастырады. “Кең байтақ... және өзгелерге толығымен таңсық болған қазақ даласы өз ұлдарына ұлттық сипат пен халықтық ерекше бет-бейнені әуел бастапқы тазалығын бүлдірмей ұзақ уақыт сақтап қалуға септігін тигізді. Сыртқы ықпалдан жерана арқылы қозғалған қазақтар әдет-ғұрпын, өз халқына (номадка) тән өзіндік өмір тәртібін сақтап қалды” [6, 49 б.]. “Қобыланды” эпосының бірнеше варианттары болды. Оның қыпшақтық вариантында тәңірішілдік пен шаманизмнің көптеген элементтері кездеседі және бұл қазақтардың исламға өту жағдайын бейнелейді. Бұрынғы наным-сенімнің көрінісі ретінде кейіпкердің бірінің анасы Көктен кемпір мифтік қырымен ерекшеленеді. Эпоста жаңа, мұсылман дініне орын берген ескі наным-сенімге деген халықтың терең ықыласы байқалады. Кейіпкердің анасы Аналық - мұсылман әйелінің символы. “Бұл - өзгенің қуанышымен және қайғысымен өмір сүретін әйел” (Ө. Бөкейханов). Оның күйеуі ескі номадтық тәртіптерді, ата-бабаның наным-сенімін ұмытқысы келмейді. Ол бағынышты жан ретіндегі әйелге деген мұсылмандық көзқарасты қабылдағысы келмейді.

Қазақтардың дәстүрлі дүниетанымын қарастырғанда бірнеше тарихи салыстырулар жүргізуге болады. Батыс Рим империясының құлауымен Европада батырлық ғасырлар орнайды [7]. Алайда батырлық кодекстің осалдығы, оның институционалды емес, жеке тұлғалық сипат алуында болды. Көсемге деген адалдық индивидуалдық әлеуметтік жүйеге сүйенеді. Ұзақ уақытқа шыдайтын берік әлеуметтік және саяси институттар құруға батырлар қабілетті емес. Оның мысалын Аттилланың өлімінен кейін батыс ғұндардың құлауынан байқауға болады. Қазақ мәдениеті дәстүрлі кезеңінің өзіндік санасының үстем формасы батырлық эпосы болып табылады. Эпос әлемі әдетте дәстүрлі. Онда қиын-қыстау ахуалдардағы жүріс-тұрыс қалыптары (агрессияны тойтару, стихиямен күрес және т.б.) көрініс табады. Эпикалық дәстүрлі кеңістік мынадай оппозицияға негізделеді: “біздікі және біздікі емес

(бөтен),” “достар – дұшпандар”. Және бұл белгілі бір формаға ие болады. Мысалы, қазақтың батырлық жырларында шексіз дала “біздікі” деп есептеледі және оның ар жағында жау бар деп саналады. Батырлық кезең әрқашанда оқиғаларға толы, қиын-қыстау ахуалдарда ол қоюлана түседі.

Этномәдениет уақытын бағыттарына қарай шартты түрде реликтілік (сақталу) және динамикалық (өзгермелі), архаикалық (көне), актуальды (өзекті) және футуристік (келешектік) деп бөлуге болады (Л. Н. Гумилев, А. Тойнби). Бұл жерде біз моральдық бағалауға ұмтылмаймыз. Мысалы, тоталитарлық жүйеде утопиялық болашаққа (коммунизмге) бола бүгінгі күн құрбан болатын. Алайда, әдетте болашаққа бағдар ұстанған динамикалық жүйелер өміршең болып келеді. Уақыттың өткен шақтан бүгінгі арқылы болашаққа қарай ағатыны сияқты жаңашылдық мәдениеттер де үлкен жетістіктерге қол жеткізуі мүмкін. Табиғат әрқашан Қазақстан тұрғындары үшін абсолюттік және мәңгілік дүние бастауы, бірден бір ақиқат болды. Ол өздігінен жаратылған, тіршілік етудің имманенттік себептері мен факторларының, белсенділік пен эволюцияның негіздері болды. Адамдарға алғашында табиғат заңдарына мойынсұнып қалтқысыз бағыну ғана қалды. Оның себептерін түсініп және соған өз болмысын құрып, табиғат катаклизмаларынан қашқақтап отырды. Табиғат бұл жерде адамдарға тұрмыстың формалары мен әдістерін, көшпенділіктің немесе егіншіліктің таңдауларын белгілеп беретін ғалам ретінде көрінеді.

Көне заманда адамдарды күн сайын рудың немесе тайпаның дүниетанымдық ұстанымына адалдығын дәлелдеп отыруға мәжбүр етті, өйткені тіршілік етудің ауыр және қатал жағдайлары руластардың әлеуметтік бағдар мен салттардан бұлтаруына жол бермеді, әйтпесе оларға рудан аластауы, көп жағдайда мұның арты өлімге апарып соқтыратын еді. Дүниені сезіну айқындала түсті, дүниені түсіну айқын әрекеттерге итермеледі, дүниетаным нақты жағдайдан туатын, шын айқын болды. Табиғат дүниенің аяқталған қалыпты жағдайы, ал адам табиғаттың бір бөлшегі ғана болды.

Алайда, адамзат баласының даму эволюциясының нәтижесінде еңбектің практикалық және жаңғыртушылық қызметі бірте-бірте түсінікті бола түсті, сөйтіп табиғи ортаны адам қажетіне бейімдеп, қайта жаңғырту жүзеге асырылды. Егіншілік пайда болады, жинаушылық бау-бақша өсіруге айналады. Үй малдарына шөп шабу іске асады. Табиғи ортаны бейімдеуден адамдар оны өңдеуге ауысады. Оның енді бір формасы аңдарды қолға үйрету болды. Жабайы жылқыны қолға үйрету жабайы мал өсіру мен көшпенділікке жол ашты. Бұл сол заманда прогрестік құбылыс болды.

Табиғи ортаны өзгертудің пайда болуы философиялық көз-қараста адамның айқын мақсатты қызметін, мақсат қою факторын өмірге келтірді. Мұның өзі адамның табиғаттан бөлініп дербес тіршілік иесі болып қалыптасуының алғы шарты еді. Адамның мақсаткерлік қызметі объективтік процестің шешуші формасы болып табылады. Біртұтас, бірақ қарама-қайшылықты процесте ол табиғи заңдылық және адамдардың мақсаткерлік қызметі ретінде көрініс тапты. Тұтас дүние қалпы енді үнемі адамдардың мақсатты қызметімен, оның „табиғи бөлшегі” емес, оның әміршісі, өзгертушісі болуға ұмтылған әрекеті нәтижесінде бұзыла бастады. Әзірге мұнда ешқандай оғаштық жоқ еді бірақ көп ғасырлардан кейін бұл әрекет экологиялық және антропологиялық дағдарысқа әкеп соқтырды.

Табиғат әлемі адамдардың мақсаткерлік қызметінің барысында адам әлеміне айналады. Енді қажеттіліктің ”темірдей ерік-жігерін” талап ететін табиғи заңдылықтар емес, адамдардың ерікті қызметі шешуші рөл атқарды. Олар сыртқы жағдайлардың детерминациясы сияқты емес, бостандық заңы бойынша әрекет етті. Осының өзі жалпы алғанда кейіннен тіршілік етудің дүниетанымдық бағдарына жеткізеді. Қоғамдық санада олардың өзі-ақ әлеуметтік мінез-құлықтың нормалары, салты, дағдысы ретінде қалыптасады да, адамдардың қауымдастығының, сондай-ақ қазақтың арғы тегінің де өмір сүруін реттеп отырды.

Қазақтардың арғы тектері дүниетанымды қалыптасуында ерекше рөл атқарған генотеизм діннің атауы ретінде ғылыми қолданыста да, тұрмыстық қолданыста да әртүрлі мағынаға ие. Белгілі бір пайғамбарлар немесе оның ізбасарлары арқылы негізгі қаланған діндердің көпшілігімен салыстырғанда генотеизм ертеде пайда болғанына қарамастан, халық дүниетанымның негізінде табиғи, тарихи жолмен қалыптасқан дүниетаным болып саналады. Онда адамның қоршаған табиғатқа, оның тылсым күштеріне деген қатынасымен байланысты ерте діни және мифологиялық көзқарастар да ерекше орын алады.

Адамдар қазіргі күні де қайғы-қасіреттен құтылу осы өмірдегі қайырымды қылықтар мен игілікті істердің арқасында деп пайымдайды. Сондықтан да бата орындалды деп түсінеді. Мазмұндалған бұл материалдан жер бетінде игілікті өмір сүрудің жалғыз жолы рухтар мен құдайлар алдындағы бағыныштылықты уағыздайтын дін ретіндегі генотеизмнің идеологиялық мәні айқын көрінеді. Оның тағы бір еркшелігі адамдардың бұл өмірдегі әртүрлі қылықтары мен қылмыстары, сондай-ақ жақсылықтары оның өлгеннен кейінгі тағдырына әсер етпейді.

Генотеизм қарапайым малшылардың діни санасында терең және берік орын алған. Генотеизмге тән мәнді белгі ретінде оның діни

мәнділігі жазбаша түрде сипатталмағанына және насихат түрінде уағыздалмағанына қарамастан тарихи тұрғыдағы тұрақтылығын да айтуға болады. Ол отбасылық және ру-тайпалық деңгейде ұрпақ арасындағы үздіксіз байланыс жолымен жалғасты. Оның маңызды себептерінің бірі көшпенділер өмірінің ерекше экономикалық шарттарымен сипатталады. Генотеизмнің моральдық-этикалық түсініктері ақын-жыраулардың адамгершілік көзқарастарының қалыптасуы мен дамуына тікелей ықпал етті, бұл олардың шығармашылығынан айқын аңғарылады.

Қазақтың ата тегінің болмыс шындығына тікелей жақын болуы – олардың бақылайтын, қабылданатын, дүниеге сезімдік тұрғыдан жақын болуы, бұл болмыспен тамырластығы уақытты, кеңістікті, адамның ішкі дүниесі, тіршілік етудің басқа да жақтарын, болмыс мәнін, ар-ождан бастауларын түсінуінен өз көрінісін тапты. Мұның бәрінің нақты өмірде нақты түп тамыры бар, осыдан келіп басқа ешбір дүние түсінігімен шатыстыруға болмайтын дүниенің ұлттық образы, дүниетанымы пайда болады.

Қазақтың ата тегінің мәдениетіне назар аудару ондағы этностың менталитеті ұғымын түсінуге мүмкіндік береді. Яғни, бұдан қоғам мүшелерінің барлығына қатысты және индивидуалдық деңгейде көрінетін қоғамда ұжымды түрде қалыптасатын ойлау және психика құрылымын ұғынамыз. 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 мүмкіндіктердің ішінен өз қалауын таңдауға жөн сілтейді. Егер түйсік дәрежесіндегі қалау архетиптік қалыптың базасында жүзеге асып, инстинктер импульстерде көрініс тапса, ал менталитет „ғылыми мінез-құлық” пен әдет-ғұрыптардың жиынтығы негізінде бағдар таңдауы талап етеді, бұларды тәрбие мен білім беру т.б. арқылы коллектив береді.

Осыдан кейін Шығыста қабылданған он екілік санаққа орай он екі жылдық өлшем қалыптасты. Мұның өзі кейбір рухани мистикалық бастауларды ұстанды. Мәселен, жылан жылы бақытсыздық жылы болып саналды, өйткені әдетте он екі жыл сайын осы жылы жұт келеді. Жылқы мен қой жылдары бақытты болып саналады, әдетте бұл жылдары мал қонды, халық тоқ болды. Түнгі аспанға көз салған көшпенділер көк күмбезінде сексен сегіз шоқжұлдызды белгіледі. Олар ерекше мәнге ие болды. Өйткені аспан жарты шар ретінде көз көрім әлемді жауып тұрушы және жұлдыздар қозғалысы төменгі әлемге байланысты, оған елеулі ықпал етеді деп санады. Егер бірінші он екі айдан тұратын жылдық циклге көңіл аударар болсақ, олар белгілі бір шоқжұлдыздарға сай құрылды. Уақытты одан әрі түсіну он екі жылдық

циклге алып келді оған тышқан, сиыр, барыс, қоян, ұлу, жылан, жылқы, қой, мешін, тауық, ит, доңыз енеді [8].

Қазақтың ата тегінің даму үстіндегі уақыт ұғымы болмыс пен тікелей қатысты құбылыстан, сезімдік нақтылықтан шығып, эволюция барысында фенелогиялық және циклдік сападағы кезеңдерге, „тірі хронологияға” және одан әрі ұзақ жыл санау жүйесіне өткеніне қарамастан өз бойларында нақты болмысқа тән қасиетін сақтап қалды. Санасыз инстинкттердің немесе саналы импульстердің, бұлардың екеуі де бірден пайда болады, серпінді формалары түрінде қалады. Мұның өзі тарих барысында айтарлықтай өзгеретін, бірақ ешқашан базистік өзегін жоғалтпайтын архетип немесе оның көрінісі ретінде бағалауға негіз болады. Уақытты бұлай түсіну арқасында ол образды және эмоционалды сипатқа ие болады, бұл оның сезімдік нақтылыққа жақын екендігін білдіреді. Қазақ философиясының нақты болмысқа тәнділігі мен сезімдік нақтылығы осыдан көрінеді.

Қазақ философиясының нақтылы халықтық көрінісіне мақал-мәтелдер жатады. Бірнеше ғасырлар бұрын пайда болған, данышпандықтың сүзгісінен өткен, мәңгілік өмір сүруге құқылы, біздің заманымызға дейін жеткен қазақтың мақал-мәтелдері, ертегілері бүгін де өз маңызын жоғалтпай, өзінің жарқын бейнесімен халықтың адамгершілік-психологиялық дамуының тарихи жолын нұрға бөлеп тұр. Қанатты сөздер, мақалдар мен мәтелдер, аңыздар мен өлеңдерге, айтыс пен толғауларға еніп кеткен. Мақалдар халықтың қуанышы мен қайғысын, даналығы мен өмірлік тәжірибесін білдіретін ең кеңінен таралған формасы ғана емес, моральдық нормалардың өзіндік кодексі де болып табылады. Мақалдардан көрінетін моральдық кодекс балалық шақтан кәрілікке дейінгі тәрбиеде маңызды рөл атқарады. Қазақ мақалдарының тақырыбы барлығын қамтиды. Ол өмірдің барлық қырын құрамына енгізеді: күнделікті тұрмыстан тарихқа, өмірге дейін, халықтық этика нормаларының кең кодексін қамтиды. /М.С. Орынбеков/.

Көшпелі өмір тәртібіне сай қазақ халқының өз еңбек әрекетіне деген көзқарас мақалдарда бейнеленеді. Бақыттың көзі ретіндегі еңбекке деген көзқарас көп мақалдарда кездеседі. Мысалы, “таяқпен құлын табасың, құлынмен тұлпар табасың, тұлпармен бақытыңды табасың”.

Архаикалық өмір тәртібін бейнелейтін қазақ мақалдарын зерттеу олардың идеялық мазмұнының өзегі “жаман адам” мен “жақсы адам” түсініктерінен құралатынын көрсетеді. Қолдаушы формула “жақсы адам” мен кінәлаушы “жаман адам” отбасылық өмірдегі де, қоғамдық өмірдегі де моральдық нормалардың бүтін жиынтығын білдіретін қорытындылаушы түсініктер болды. “Жақсы” мен “жаман” халықтық мораль тұрғысында былайша бағаланады немесе сыналады: “Жақсы іске келеді, жаман асқа келеді”, “Жақсыдан қашпа, жаманға баспа”.

Қазақ мақалдарында қайырымдылықтың зұлымдықпен күресі мәселесі үлкен орын алады. Халықтың қолдайтын барлық жүріс-тұрыс нормалары мен принциптері, жағымды бағаланатын адамгершілік әрекеттердің барлығы қайырымдылық болып табылады. Ал халықтың кінәлайтын, қолданатын әрекеттері мен қылықтарының барлығы, адамның қоғамдық және жеке өміріне зиян келтіретін нәрсенің бәрі зұлымдық болып табылады. Сонымен қатар қайырымдылық ақылмен және біліммен байланыстырылады, адамгершілік өмірде үлкен мәнге ие болып, зұлымдыққа қарсы күресте маңызды құрал ретінде бағаланады.

Қазақтың халық даналығы адам абыройын түсіретін моральдық принциптерді қатал айыптайды. Және керісінше, батырлық, патриотизм, төзімділік сияқты жағымды адамгершілік қасиеттер бағаланады. “Ер” түсінігі туралы мақалдар өте көп. Мысалы, “Ерді намыс өлтіреді, қоянды қамыс өлтіреді”. Мыңжылдық тәжірибеден туындаған “Таспен ұрғанды, аспен ұр” деген даналықты айту үшін қазақ халқы небір қиын-қыстау күндерді бастан өткізді. Көшпендінің кең пейілділігі мен қонақжайлылығы мына мақалдан көрініс табады: “Кездескен адамыңды сыйла, мүмкін оны соңғы рет кездестірген шығарсың”.

Көпғасырлық халық даналығы адамгершілік-этикалық идеяларға толы. Тарихтың бүкіл өн бойындағы өзара қатынастарды реттеп отыратын адамгершіліктің қарапайым нормалары бүкіл халықтың жинақтаған тәжірибесінің нәтижесі мен қорытындысы болып табылады. Біз мазмұндалған материалдың өзектілігін рухани ақиқаттар тұрғысынан жеткізуге тырыстық, бірақ оның алғы шарты кез-келген философиялық проблематика сияқты философияның өз дамуының ішкі (имманентті) қажеттіліктерімен қатар, әлеуметтік дамудың сыртқы қажеттіліктерімен де сипатталады.

Өзінің табиғатқа көзқарасы қалыптасқаннан бастап, осы күнге дейін түпкі ипостосия ретінде қарайтын және мәңгілік әрі өткінші емес болмысты біртұтас дүние деп тани отырып, қазақ халқы өзінің этноспен шендесуіне қол жеткізді, өйткені оның табиғатқа жақындығы мейлінше айқын әрі талас туғызбайтын еді. Ғасырлар бойы эволюция барысында қазақ әрқашан табиғатқа қайта оралып отырды. Бұл оның бірінші ажырамас белгісі болды. Оның тіршілігіне тән екінші бір қасиет – оның түп негізіндегі қайшылық. Бұл қайшылық ғұндардың, үйсіндердің, қаңлылардың ара қатынастарынан, мал өсіру мен егіншіліктің, көшпенді және отырықшы тайпалардың кей кездерде қайшылықтарға дейін жетіп, соғыс жолымен шешуге дейін баратын өзара әрекеттерінен туған еді. Бұл амбиваленттілік осы халықтың бүкіл тарихымен қатар жүреді. Ол адамдар санасына әлеуметтік материяға тереңдей еніп, бітіспес таластар туғызды.

Қазақ философиясында даналық үлгілері ауызекі мәдени ақпаратты берудің тиімді тәсілі – поэзиялық үрдіс арқылы түйінделген. Батыста

философиялық пайымдаулар рационалдық ғылыми әдістемені мұрат тұтса, еуразиялық дала көшпелілерінде даналық әдеп талаптарымен синкретті түрде көрініс табады. Қазақ философиясы соңғысына жақын.

Профессор М. Орынбековтың пікірі бойынша, идеялардың мыңдаған жылдық құпиясын өз бойына жинақтаған қазақ философиясы тарихы бүгінгі таңда орасан зор мәнге ие болды. Өз ұлтының түп-тамырына, салт-санасына және ерекшелігіне назар сала бастаған жаңа тәуелсіз мемлекеттер үшін мұның маңызы ерекше зор. Жаңа мемлекеттің тарихи-қоғамдық аренасындағы орталық ұғымы „төлтумалылық”, өзіндік болмыстылық. Бұл енді өзінің барлық мүшелерінің өмірлік доминанттарының жалпылығы және өзіне тән ерекшелігіне негізделген қоғамның дербестігін, сапалық айқындылығын білдіруге жұмсалады. Бұл жерде қоғамдық тұрмыстың әр қырлары, қоғамдық сананың онтологиялық және гносеологиялық аспектілері, тіршіліктің қалыптасқан элементтері және дамудың ішкі бастаулары ажырамас бір салаға бірігеді. Әртүрлі философтар мен мәдениеттанушылар өзіндік болмыстың орны жайында ой түйе келіп, ол – тарихтың қозғаушы күштерінің бірі, мәдениеттің өміршендік өзегі, ғылымның мәдени өзегі, қоғам дамуының үдемелі қағидасы деген ұғым қалыптастырған.

Жоғарыда келтірілген дәлелдемелер “қазақ философиясы” сөз тіркесін нық қолдануға жеткілікті деп ойлаймыз. Әрине, “қазақ философиясы” ұғымы ары қарай зерттеуді талап ететін мәселеге жатады.

“Қазақ философиясы” деген терминнің қисындылығы, біздің ойымызша, төмендегідей негіздермен айқындалады. Біріншіден, ұлттық философия әр халықтың болмыс формаларымен тығыз байланысты. Өйткені әр халықтың орналасу аймағына, тіршілік салтына, өмір сүру дағдыларына байланысты ортақ мінез-құлық ережелері, жүріс-тұрысы, тыныс-тіршілігі қалыптасады.

Табиғи және әлеуметтік өмірді тікелей бейнелеу, дүниенің құрылымы, оның жасарын күштері туралы тұрпайы түсінік – бұл қазақ философиясының бастапқы кезеңі еді. Ол кезде жүйелі және негізделген көзқарас болған жоқ, сондықтан да философияның басты бағыттары да айқындалмаған еді.

Жалпы дүниежүзілік тарихтан белгілі болғандай, қоғам дамуының көп сатыларында алдыңғы орына экономикалық мүдделер мен саяси қызметке қарағанда философиялық, этикалық, діни т.б. проблемалар шығады. Олар азаттық және адам еркіндігі, діни сенім және ақыл-ой, сүру және адамгершілік қасиеті, бостандық пен құлдық, керек болса «қой үстіне бозторғай жұмыртқалаған алтын ғасыр» және «ақыр заман» туралы және басқа мәселелер.

Зерттеу объектіне қайта оралайық. Қазақтың дәстүрлі мәдениетінің утопиядан бас тартып, антиутопияға бағдар ұстанғанын тарихи

талдаулар дәлелдейді. Батырлық ғасырларға қарамастан “Гүлстан” және “Жерұйық” идеяларын “Зарзаман” идеясы алмастырды. Қазақ утопиясы өзінің бастауын шыңғыс тұқымдарының номадалық ұлыстарының дағдарысы кезеңінен алады (Сайф Сараи. Гүлстан). Бұл идеяның классикалық көрінісі “Бірінші қазақ философы” Асан қайғының (Ш.Уәлиханов) шығармаларында орын алады. Асанның “Жерұйығы” өзінің амбиваленттілігімен сипатталады: “жұмақ бағы” тәртіп пен Хаостың, адам мен табиғаттың, өлім мен мәңгіліктің, дәстүр мен жаңашылдықтың үйлесімділігі болып табылады. Тарихи тағдырға орай қазақтың дәстүрлі мәдениеті өзінің органикалық дамуын үзуге мәжбүр болды. Егер еуропалық этностар Ренессанстан Реформация арқылы Ағартушылыққа өтсе, ал Ислам Ренессансының дәмін татқан евразиялық номадалардың ұрпақтары Зарзаманға батты. Зарзаман ағымының көрнекті өкілдері Шортанбай, Дулат, Мұрат дәстүрлі мәдениеттің дағдарысын көрсетіп, оны тәуелсіздіктің жоғалуымен байланыстырды. Олардың қайғысы феодализмнің жаңғырығы да емес, орыс мәдениетін жек көрушіліктің формасы да емес, жаңашылдықты қабылдауды теріске шығару да емес. Зарзаман тығырыққа тірелген жағдайды ұғынды білдіреді: дәстүрлі құндылықтарды қайта бағалау қажет, бірақ еркін таңдау жоқ, аяқ-қол империялық темір бұғаумен құрсауланған.

Дәстүрлі мәдениетке қатысты Ресей мәдениетінің аккультуралық жаңашылдық рөлі туралы ұзақ жылдар бойы мынадай схемалар – пайымдаулар үстемдік етті: Қазақстанның Ресейге қосылуы қазақ халқын жоңғарлардың қырғынынан аман сақтап қалды (бірақ XVIII ғасырдың ортасына қарай Абылайхан жоңғарларды толығымен жеңіп, Ресеймен және Қытаймен қалыпты қатынас орнатты); 2 қазақтар Ресей арқылы Еуропаның озық мәдениетімен танысты (бұл “таныстық” үндістердің американдықтармен таныстығына ұқсас); 3. Қазақстанда артта қалған феодализмнің орнына озық капитализмнің элементтері енді (бұл “жетістік” те үндістердің тағдырына ұқсас).

Бірақ, күрделі тарихи шарттар мен орны толмас орасан зор шығындарға қарамастан қазақ мәдениеті уақыттың талабы мен Тағдырдың сынына абыроймен жауап бере білді. Қазақтардың этномәдениетін күлден қайтып пайда болатын мифтік құс Феникспен салыстыруға болады. Мәдениеттің дәстүрлі негіздерін қайта жаңғырту әрқашанда жағымды процесс болып табылады. Адам өзін ұғыну үшін өткенге бет бұрады, онан сабақ алып, келешек даму жолын таңдайды. Алайда жаңашылдықты түгел теріске шығарып, дәстүрді абсолюттендіретін біржақты ұстаным да бар (архаизм).

Архаизм ескілікті көксейді, дамудың өткен кезеңдерін қалыптастыруға тырысады. Зерттеушілер бұл типке фундаментализм, партикуляризм, ортодокстық сияқты белгілерді қосады. Әрине,

этномәдениет өзінің беріктілігін сақтауға, мәдени архетиптерінен алшақтамауға тырысады. Екінші жағынан адамның жаңашылдығы, жемістілігі және шығармашылдығы да белгілі. Архаизмнің бірнеше мысалдарын келтірейік. А. Тойнбидің пікірінше, архаизм менталитетте, мінез-құлық типтерінде, өмірде, дінде және саясатта көрініс табады. Мысалы, Германияда архаизмнің көрінісі ретінде – тевтонизм мен таза арийлік идеясын жандандыру, Израильде өлі тіл - ивритті тірілту, Үндістанда санскритті тірілту сияқты талпыныстарды айтуға болады. Дәстүршілдік дүниетаным тірі жүйелерді ұйымдастырудың фундаментальды принциптеріне сәйкес келмейді. Дж. Холденнің эволюциялық ілімі бойынша тұйық жүйелер дегенерацияға ұшырайды. Росс Эшбидің кибернетикасы жабық және қатаң жүйелерде энтропия ұлғаяды және коллапс туады деп тұжырымдайды. Қазақстандағы азаматтық қоғамды ру-тайпалық басқару және хандық билікпен алмастыруға, исламды тәңірішілдікпен және шаманизммен алмастыруға және т.б. шақырған ұстанымдарды архаизм ретінде бағалауға болады.

Әрбір халықтың рухани мұрасында әлемдік мәдениеттің жалпы қазынасын байытатын құнды ойлар болатыны белгілі. Халықтың бай рухани мұрасын зерттеу тек осы мәселені зерттеушілер үшін ғана маңызды емес, сонымен қатар бүгінгі күнгі адамдардың өзара адамгершілік қатынастарын дұрыс пайымдау үшін де қажет, болашақта адамзаттың адамгершілік процесінің заңдарын дұрыс түсінуге көмек береді.

Кез-келген дамудың мұраты сабақтастық идеясымен тұтас байланыста екендігі белгілі. Осыған байланысты біз ақын-жыраулардың дүниетанымының қалыптасуына ықпал еткен идеялық бастауларға тоқталғанды жөн көрдік. Өйткені, олардың өздерін де, шығармашылығын да халық даналығының қайнар бұлақтары суарып отырды. Олардың қатарына ерте түркі әдеби ескерткіштерін, дала тайпаларының әлеуметтік-саяси, адамгершілік, философиялық көзқарастарының белгілі дәрежеде квинтэссенциясын білдіретін мақал-мәтелдер түріндегі халық ауыз әдебиетін жатқызуға болады. Дүниетанымның қалыптасуына исламға дейінгі және ислам діндері де үлкен ықпалын тигізді. Адам жанын ашылған кітаптай оқитын, туған даласымен физикалық тұрғыда да, рухани тұрғыда да байланысты болған бізге белгілі және белгісіз данышпандардың шығармашылығындағы уақыт жібінің сабақтастығы дәл осындай өлшем арқылы айқындалады.

1.2 ТАРИХ ФИЛОСОФИЯСЫ ТУРАЛЫ ПАЙЫМДАР

Қазақ халқының философиялық мұрасында ұлттық тарихи сана үрдістерін жаңғырту ерекше маңыздылыққа ие. Бұрынғы КСРО орнына тәуелсіз жаңа мемлекеттер пайда болып, олар егемен әлеуметтік-экономикалық, мәдени дамудың арнасына түскен уақытта бұл сапалы өзгерістерге лайық тарихи сананы қалыптастыру қажеттігі өз-өзінен түсінікті. Бұл үрдістерді ары қарай тереңдету тек ұлттық мәдениет аясында ғана жүзеге аса алады және батыстық дайын философиялық үлгілерді қабылдау еліміздің алдында тұрған тарихи мәселелерді шешуге негіз бола алмайды.

Алайда, мәселенің басқа жағынан алғанда, ұлттық тарих философиясын деконструкциялау тек партикулярлық ұстындармен шектеле алмайды және бұл қазақ халқының ғасырлар бойы жинақтаған тарихи тәжірибесіне сай келмейді. Алдымен бұл мәселенің ұрпақтар сабақтастығы мен тарихи санаға тікелей қатысы бар екендігін ескерген жөн. Осы мақала кеңмәтінінде жадылық тұрғыдан тарихи сананың үш бітімін атап өтуге болады:

1. Адами-өмірбаяндық ес. Әркім өзінің ұрпақтарының жадысында сақталған уақытқа дейін өмір сүре береді. Дәстүрлі қазақ қоғамындағы «Жеті атасын білмеген ұл жетесіз» деген нақыл сөз осыған мегзейді.

2. Шежірелік (генеалогиялық) немесе ауызекі тарихи ес. Бұл формада жеке-дара кісілік естің ауқымы кеңейтілгенімен, мәдени артефакт (тарихи тұлға, оқиға, құндылық т.б.) туралы тарихи білім өз объективтілігінен айырылып қалуы мүмкін. Мысалы, исламға дейін қалыптасқан тарихи шежірелер кейін мұсылмандық арғы тектермен толықтырылды. Өзінің түпнегізін пайғамбардан, сахабалардан, жалпы арабтардан бастау беделді болып есептелді.

3. Тарихи ес. Ислам мен христиандықта жазылған сөздің түпнегізі жаратушының адамзатқа берген сыйы деп есептеледі. Жазбаша мәтін тарих сындарынан өтетін мәдени құндылықтардың сақталуының кепілі. «Ырық бітіг» пен «Алтын жарық», Орхон-Енисей жазбалары, «Қорқыт ата кітабы» т.б. осындай функцияны атқарады.

Рухани сана үшін ең үлкен қауіп тарихи есті жоғалту болып табылады. Ш. Айтматов оны «мәңгүрттену» деп атаған. Өркениетті адамзат өзінің мәдени мұраларын қорғауға, мәңгүрттену үрдісіне түсіп кетпеуге үлкен мән береді. Италияндық Ренессанс адамгершілік мұраттарын нысанға ала отырып, мәдени мұраны қайтадан өркендетуге бағытталды. Тағы бір мысал келтірейік. Қазіргі батыстық баспасөзде Иранда партикуляризм бар деген пікір жиі кездеседі. Алайда бұл елде исламға дейінгі мәдени мұраға деген үлкен қастерлеушілік байқалады. Зәрдеш дініне қатысты храмдар (аташханалар) мемлекет қорғауына алынған, мысалы, Исфahan қаласында зәрдештік храм еркін жұмыс

істеп тұр. Ұлттық мұражайда исламға дейінгі мәдени артефактылар көпшілік назарына ұсынылған. Онда ешкім (біздің кейбір авторлар сияқты) зороастризмді отқа құлдық, ал Фердоусиді «примитивтік» діндерді жырлаған ақын деп қорламайды. Себебі мәдени сабақтастық өркениеттілікке жеткізетін даңғыл жолдардың біріне жатады.

Тағы бір тарихи-мәдени параллельге назар аударайық. X-XII ғасырларда Орталық Азияда Ислам Ренессансының өзінің шарықтау шегіне жеткенін, «көзқамандардан» басқалардың бәрі, аңғара алады. Алайда моңғол шапқыншылығынан басталып, түркілердің өзара этникалық тартыстарымен жалғасқан бұл үрдістер, Ш.Уәлихановтың сөздерімен айтқанда, бұрын білім ордаларына, обсерваторияларға, т.б. бай өлкеде кертартпа билеушілер мен дінибасыларына, «зындандар» мен «кенеханаларға» толы иеліктермен аяқталды. Бұл тарихи санадан айырылудың айқын көрінісіне жатады.

Жалпы алғанда исламият мәдени мұра мен сұқбат мәселесінде үлкен жетістіктерге жеткенінің мысалдары көп. Айталық, белгілі халиф әл-Мамун Бағдат қаласына атақты ғұламалар мен кәсіби аудармашыларды жинақтап, оларға антикалық философияның көрнекті өкілдері еңбектерін араб тіліне аудару туралы өз тілегін жеткізді. Бұл ислам мәдениетінің сол заманда өркендеуінің басты себептерінің бірі болып табылады.

Кеңес дәуіріндегі жетпіс жыл бойы халқымыздың өзіне лайық тарихы тұмшаланып айтылмай келгені, айтылса да саясаттың ыңғайына қарай бұрмаланып, теріс түсіндіріліп келгені белгілі. Шынайы тарихи дамуды түсіндіру амалдары тек қана тап күресімен шектеліп қарабайырландырып жіберілді. Қазақстан мен Орталық Азиядағы көшпелі мәдениет алғашқы қауымдық, жабайылық ретінде қарастырылып, ұлттық тарихтағы мемлекеттік дәстүр жоққа шығарылды. Қоғамдық және мәдени дамудың батыстық үлгіден түбірлі айырмашылықтары ескерілмеді. Қазақстанның Ресейге кіруінің себеп-салдары асыра дәріптелді, оның отаршылдық саясатының тұжырымдары бүркемеленді. Қазақ халқының мәдени тарихына деген нигилистік көзқарас қалыптасты. Тек тәуелсіздік тұсында ғана халық өз тарихы мен тағдырына бет бұруға мүмкіндік алды. Осыған орай отандық тарихты саралап танудың басты бағыттарының біріне қазақ халқының этногенездік, этникалық-саяси және рухани-мәдени тарихының мәселелерін тиянақтап талдау қажеттілігі туындайды.

Дүниежүзілік тарих философиясының батыстық және шығыстық үлгілерінің бар екендігі даусыз мәселеге жатады. Сонда да батыстық тарих философиясын қазақ дүниетанымы тұрғысынан сараптау біршама қиындықтарға ұшырайды. Солардың арасында төмендегідей ой желілеріне басты назар аударғымыз келеді:

1. Тарихи сананың батыстық формалары мен құндылықтары қазір үстемдік танытып, өздерін бірден-бір мүмкін ақиқат деп жариялап келеді.
2. Батыстық тарих философиясы христиандық өркениеттің бүкіл әлемдік батыстандыруға деген ұмтылысының өзіндік санасын түйіндейді.
3. Қазақ және басқа түрік халықтарының тарихи санасы отаршылдық қысым жағдайында қалыптасты.

Осы жағдайларды ескере отырып, қазіргі батыстық тарих философиясының кейбір ой түзілімдеріне назар аударайық.

Тарихи үдерістердің онтологиялық қырларын (тарихтың мәні мен мағынасы, бағыттары, тарих пен табиғат, тарихи прогресс, және т.б.) зерттейтін арнаулы философиялық ілім – тарих философиясы негізінен Жаңа заманда қалыптасып, толысты. Оның басты өкілдері Дж. Вико, Ш. Монтескье, Ф. Вольтер, И. Гердер, Гегель христиандық сәуегейшілдік формаларын сақтағанымен, тарихи процестерге терең философиялық талдау бере білді.

Зерттеудің өзіндік мақсаттарын ескере отырып, батыстық тарихи сананың мынадай үрдістерін топтастырып (типтік ерекшеліктерін жіктеп) көрейік.

Алдымен көзге түсетіні – барлық халықтардың тарихты жеке иеленіп, оны тек өзінікі деп түсінуі. Антик заманындағы бөлінулер: грек-римдік және варварлар, христиандар және «жабайылар», Робинзон мен Жұма, еуропалық саяхатшылар немесе миссионерлер суреттемелеріндегі «қатігез, топас, жауыз, жануарға жақын аборигендер» – осылардың бәрі тарихтың этноорталықтық тұғырнамаларын қалыптастырды. Сондықтан, барлық адамдық бірлестіктердің теңқұндылығы идеясы орнықпай әмбебапты тарих туралы айту мүмкін емес еді. Басқаша айтқанда, тарихты аңғару үшін адамзаттың өзін ашу керек болды. Әзірше әрбір халық тек өздерін нағыз адам, ал басқаларын жай ғана адамсымақтар деп есептеп келді. Мысалы, жапондықтар XVIII ғасырда португалдықтарды «мысық көзді, тарбиған мұрны бар, қызыл шашты» деп суреттеген. Ресейлік жылнамалардағы қыпшақтардың да «жетісіп тұрғаны» шамалы.

Тарихтың пайда болуы, алғашқы әмбебапты тарихи сана **Геродоттан** басталатыны белгілі. Гректерден бөтендерді ол дәстүр бойынша «варварлар» деп атағанымен, олардың істері мен қылықтары жөнінде, тіпті қазіргі нәсілшіл батыстық тарихшылардан ол біршама әділ, ерекше қызығушылықпен баяндай бастайды. Іс жүзінде ол дүниежүзілік тарихтың қаһармандарын суреттейді және сол себепті оны кейін Плутарх «патриот емес» деп жазғырады. Алайда қазіргі өркениетті адамзат Геродотты «Тарихтың атасы» деп құрметтейді.

Үлкен әріппен жазылатын «Тарих» тек өткенді баяндап, «қалай болды?» деген сұрақпен шектелмейді. Ол «неге осылай болды?», «соның себептері неде?» сияқты сұрақтарды қояды, ал «біздерден» бөлек «басқалар да» бар және біздің отанымыз – аса үлкен әлемнің тек бір бөлігі ғана дейді.

Тарих философиясы қайнарларының біріне ежелгі Рим жатады. Ертедегі антик тарихшысы, өркениет пен варварлық құндылықтарының арақатынасы мәселесін көтерген **Публий Корнелий Тациттің** көзқарастары тарихи маңызды сұрақтарға жауап бере алды. «Ертедегі рим тарихшыларының ізденістері дұрыс бағытта болды. Онда азаматтық мұраттарға деген сенімділік, жанұяға деген махаббат сияқты әлеуметтік мәні бар адамзаттық, өнегелік құндылықтар бар, бірақ сонда да адамның ішкі дүниесінен, жан сарайынан бір дабыл сезімі сезілетін секілді» [9] – дейді Тацит. Оның көптеген ойлары әлі күнге дейін өз маңызын жойған жоқ. Қай кезеңде болмасын тек ізгілікті ойға негізделген идея ғана мәңгілік болмақ, ізгіліксіз ой уақытша ғана үстемдік етеді. Оған маркстік ілім мысал бола алады. Социализм тұсындағы марксизм-ленинизм атты тұтас ілімнің бүгінгі күні маңызы шамалы, яғни ол уақытша үстемдік еткен өктем ой ретінде қала берді. Ойымызды жалғастырар болсақ, Тацит әртүрлі халықтардың өмір сүру ерекшеліктерін қарастыра отырып, мынандай жағдайды байқайды: «Гректер тек өздеріне табынады, олар жалқау әрі өз бетімен кеткен,... арабтарда тәртіп жоқ, египеттіктер ырымшыл». Бірақ Тацит Рим экспанциясын қолдады. Б.д.д. II ғасырдың басында Римнің жаулап алу саясатын ақтау шаралары басталған еді. Сол кезеңде Римнің саяси қайраткерлері мен сөз шешендері, Рим жаулап алу соғысын жүргізіп жүрген жоқ, керісінше, мәдениетті, халықтар достығын жариялап жүр деп дәріптеді [9]. Тациттің пікірінен, римдіктердің өркениетті енгізуде «мәдениет, өркениет» идеяларын ұстанып, осы саясатты жүргізіп жүрміз деп дәлелдегенімен, бұл идея немесе «өркениет» теориясы шын мәніндегі өз мағынасын аша алмағанын байқауға болады. Осындай тарихи мәліметтер қатары жоғарыда аталған әртүрлі көзқарастардың қалыптасуына мүмкіншілік туғызды.

Антикалық тарихтың жоғарғы үлгілері Қайта өркендеу гуманистері тарапынан жаңғыртылды, бәрімізге мектеп оқулықтарынан белгілі дүниежүзілік тарихтың антик, ортағасырлық және жаңа замандық кезеңдері бөліп көрсетілді. Егер көне гректер тарихты тоғыз Музалардың бірі – Клионың қамқорлығында болады десе, гуманистерде тарих әдебиеттің бір түрі ретінде есептеледі. XV ғасырда итальяндық Леонардо де Винчи тарихты оқу әдемі мәнер мен жоғары сүйсінуді қалыптастырады деді. Алайда бұл дәуірдің өзінде тарих нәсілшілдік тұғырдан және діни-мифологиялық сана ықпалынан шыға алмады. Мысалы, «қара нәсілді адамдар» өз әкесін балағаттаған Хамның

ұрпақтары деген көзқарас сол кездегі озық ел Италияда да кең тарады. Батыста да, Шығыста да тарих тек қайталанбалы шеңбермен жүреді деген дәстүрлі мәдени көзқарас үстемдік етіп келді.

Жаңа заманда тарих философиясы бұрынғыға қарағанда мүлдем басқа әдістемелік негіздерге сүйене бастады. Біріншіден, Ф. Бэконның индуктивтік таным әдістемесі тарихи деректі алдыңғы қатарға шығарды. Мифологиялық санадан өзгеше тарихи сана тек болған, не болуы мүмкін, нақтылы хроникалық тұрғыдан тіркелген оқиғалар мен құбылыстарды баяндай бастады. Осыдан азаматтық тарих пен генеологиялық шежірелердің басты айырмашылығы қалыптасты.

Жаңа замандағы тарих философиясына енген екінші маңызды ұстаным прогресс идеясы болды. XVIII ғ. неміс философы Г. Лейбниц біз тек ең жақсы әлемде ғана емес, сонымен бірге тұрақты жетілетін және үйлесімді дүниеде өмір сүреміз, ал бұл тарихи қозғалыстың негізгі бағытын көрсетеді деген болатын. Француз революциясы көсемдерінің бірі Кондорсэ дүниежүзілік тарихты төменнен жоғарыға қарай құрастырылған баспалдақ ретінде суреттеді. Ол тарихи прогресс үшін үш маңызды қағиданы ұсынды: ұлттардың арасындағы теңсіздікті жою, сол халықтың әлеуметтік топтарын бір-біріне жақындату және жетілген адамды қалыптастыру.

Батыстың тарих философиясының қалыптасуында маңызды рөл атқарған факторларға тарихты мифологиясыздандыру жатады. «Тарихтың атасы» Геродотқа қайтадан келсек, онда тарихи қозғалысты құдайлар немесе тағдыр айқындап отыратынын аңғаруға болады. Бүкіл тарихи оқиғалар алдын ала белгіленген құдайылық жоспармен жүріп отырады. «Құдай барлық арамзаларды түбінде жазалайды» және бұл тарихтың мәні мен мағынасына жатады. Екінші жағынан алғанда, құдайлар да адамдар сияқты көрсеқызар, қызғаншақ, өш алушы болып табылады, ал сондықтан тарих кездейсоқтарға толы» [10, 9].

Тарих философиясының мәдени негіздерін айқындауда Гердердің «Адамзат тарих философиясының идеяларына» [11] деген еңбегі үлкен рөл атқарады. Тарихты рационалдық тұрғыдан түсіндірудің шешуші қадамдарын Гегель өзінің «Тарих философиясы» еңбегінде жасады. Гегель тарихты еркіндіктің санадағы шеруі деп қарастырды. Гегельде тарих – саяси тарих, театр сияқты қарастырылады, нақты айтсақ – ол ұзақ шекспирлік пьеса сияқты, ал көрермендер өздерін осы «ұлы тарихи тұлғалар» немесе абстрактілі адамзаттың сахналық қойылымының кейіпкерлері есебінде елестетеді. Көрермендер өздерінен былай сұрайды: «Мына пьесаны кім жазды?» және «Құдай» деп жауап бергенде, тақуалық жауап алдық деп пайымдайды. Бірақ олар қателеседі. Олардың жауабы – бұл таза құдайға тіл тигізу, өйткені пьесаны Құдай емес, генералдар мен диктаторлардың қадағалауымен тарих профессорлары жазған болатын [12]

Дж. Макмаридың пайымдауынша, осы заңға сәйкес, саяси тарих сөзсіз «әлемдегі әлеуметтік жалпыға бірдей молшылықты туғызу керек. Адамзат табиғатының іргелі заңы бұзылмауы тиіс... Сол бой ұсынушылар ғана жерге ие болады» [13]. Мұндай үмітті анықтылыққа ауыстыратын тарихилылық, моральдық футуризмге апаруы керек. Ақырғы нәтиже біздің моральдық таңдауымызға тәуелді болмайтындықтан, біздің жауаптылығымыз туралы алаң болудың ешқандай да қажеттілігі жоқ. «Дана бол және христианшылдықтың негізін салушы не айтса, соны жүрегіңе қабылда, өйткені ол адамзат табиғатының ұлы психологы және тарихтың ұлы пайғамбары. Жеңіске жеткен бой ұсынушыға уақытында қосыла біл, әйтпесе, адамзат табиғатының қайсар ғылыми заңына сәйкес, бұл – биіктерге жетудің ең дұрыс әдісі!» деген сақтандырумен қауіпті ұқсастық алмай ма?» [14].

«Гегельге дейін де тарихты... түсіндіруге тырысқан философтар болды – деп жазды С. Кьеркегер. — Олардың әрекетін көрген құдіретті күш тек қана жымиюы мүмкін. Бірақ, бұл философтар адамгершілікті, адал және қадірлі болғандықтан, құдірет күш ашық күлген жоқ. Бірақ, Гегель! Мұнда Гомердің тілі керек. Құдайлар қалай қарқылдап күлді! Мынау жағымсыз кішкентай профессор, қулықпен ақылгөйси, жалпыға да және неге де болса қажеттілікке көзі ашылып, өзінің шарманкесінде барлық тарихты ойнай бастады: Тыңдаңыздар, сіздер, Олимп құдайлары!» Христиандық апологет Гегельді атеист Шопенгауэрдың сынағанына [15] назар аударған, Кьеркегор былай жалғастырады: «Шопенгауэрді оқу мені айтып жеткізе алмайтын рахатқа кенелтті. Оның айтқандарының бәрі дұрыс, және мұнда ол – немістердің өздеріне де сол керек — ол германдықта ғана болатын дәрекілік көрсеткен» [15].

Гегельдік тарих философиясындағы әсіре логикашылдық пен провиденциализмнің шектілігі қазіргі классикалық емес философия тарапынан тарих философиясының принципті жаңа концепцияларын ұсынуға түрткі болды. Рационализм мен тарихи редукационизмді ХІХ ғасырдың ортасынан бастап «өмір философиясының» принциптері ауыстыра бастады.

Егер батыстық тарих философиясының ХХ ғ. соңғы ширегінде кең таралған концепцияларына келсек, онда АҚШ пен Англияда басым, тарихты лингвистикалық талдау және қазір бүкіл әлемде кең таралып келе жатқан постмодернизмді атап өтуге болады. Аналитикалық тарих философиясы мен «мета-тарихи талдау» тарихи мәндердің құрылымын айқындауға үлкен мән береді. Тарихи білім мәтін қисынымен анықталуға тиіс. Мәтінде тарихи білім «әңгіме», хабарлау» түрінде объективацияға ұшырайды. Мәтіннің тарихи шындыққа қатынасы (референция) тек семантикалық кеңмәтінмен айқындалады, соңғысының мазмұндық өрісін құрастырады. Бұл жерде феноменология мотивтерінің лингвистикалық талдау кеңмәтініне енгізілетінін есте ұстаған жөн.

Нақтылы бір әдеби жанр ретіндегі тарихи баяндау «фабуланы енгізу» арқылы мағыналы бола бастайды, оқиғалардың ретсіз жиынтығын жүйелейді. Шынайы суреткер романистке қарағанда, өз шығармашылығын бастай отырып, тарихшы оқиғаның аяғын біледі, деректердің хронологиялық тізбегін мағынамен толтырады. Шынайы тарих философиясы тарихты түсіндірмелі социологияның қолжаулығы болудан да, «рух патшалығы» ретіндегі таза тарихшылдықтан да сақтайды.

Тарихтың жағдайы, белгілі бір дәрежеде, жаратылыстану ғылымының, мысалы, физиканың жағдайына ұқсас. Бірақ та, егер біз «көзқарастың» тарихтағы рөлін оның физикадағы рөлімен салыстырсақ, онда үлкен айырмашылық бар екенін көреміз. Физикада «көзқарас», әдетте, жаңа деректер көмегімен тексеруге болатын, физикалық теория формасында көрінеді. Ал тарихта бұл мәселе соншалықты қарапайым болып көрінбейді. Басқаша айтқанда, біз, бақыланатын деректермен дәлелдене алатын жаңа болжамдарды, (қандай да бір басқа, теңдей дәрежедегі таптаурын әмбебаптық заңдардың көмегімен) шығара отырып, сол нақты гипотезаларды тексереміз.

Біздің бұндай түсіндірулерде қолданылатын әмбебаптық заңдарға қатысты күмән келтіруіміз өте сирек. Тек қана, қандай да бір жаңа және, әсіресе, біз үшін оғаш (кездейсоқ химиялық реакцияға ұқсас), оқиғаларды бақылаған кезде ғана күмәндануымыз мүмкін. Егер ондай оқиға жаңа гипотезаны жасауға және тексеруге мүмкіндік жасайтын болса, онда ол негізінен қандай да бір қорытындылаушы ғылымның тұрғысынан қызықты болуы мүмкін. Алайда, егер біз нақты оқиғаларға және оны түсіндіруге қызықсақ, онда әдетте, бізге қажетті барлық көптеген әмбебаптық заңдарды сеніп, қабылдаймыз.

Нақты, арнайыланған, оқиғаларға және оларды түсіндіруге қызығатын ғылымдарды, қорытындылаушы ғылымдардан бөлектеп, *тарихи ғылымдар* деп атауға болады. Тарихқа мұндай көзқарас, тарихты және оның әдістерін зерттейтіндердің көпшілігінің өздерін қандай да болмасын әмбебаптық тарихи заңдылықтар емес, жеке оқиғалар қызықтыратынын, не үшін табанды тұжырымдайтынын түсіндіреді. Тарихтың міндетінің өзі осы жеке оқиғаларды талдау және олардың себептерін түсіндіру болып табылады. Кімдерді заңдылықтар қызықтырса, қорытындылаушы ғылымдарға жүгінуіне болады (мысалы, әлеуметтануға). Біздің көзқарасымызды басшылыққа ала отырып, неге тарихты, әдетте, «өткен оқиғаны қаз-қалпында» сипаттау деп ұғынылатынын оңай түсіндіруге болады. Тарихты бұндай ұғынуда тарихты зерттейтіндердің және қорытындылаушы ғылымдарға қызығатындардың мүдделерінің қарама-қарсылығы айқын көрінеді. Осы позициядан қарағанда, басқа ғылымдардан гөрі тарихта «зерттеу тақырыбының бітпейтіндігі» мәселесімен жиірек кездесетініміз түсінікті де.

Ең алдымен, табиғаттанулық біліммен салыстыра қарастырғанда, тарих философиясының басты мәселесі тарихи білімнің ерекшеліктерін сараптау алдыңғы қатарға шықты. Осының негізінде тарих философиясының түбегейлі ұғымы – «мәдени-тарихи тип» ұғымы түйінделді. Дильтей, Шпенглер және басқалары христиандық провиденциализмге сүйенген бірегей дүниежүзілік тарихи процестің биологиялық модельдерін ұсынды. Егер бұрынғы тарихи процесс идеясы ақыл-ойдың шексіз прогресіне негізделген болса, тарихи-мәдени шектелген типтер ілімі философиялық иррационалдық концептілерге сүйенді [16].

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 жатады 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 ғана 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, осындай ашық нәсілшілдік пен еуропаорталықтық ұстын батыстың озық ойлы тарихшы философтары санатынан әділ сынға алынды. Батыстағы гуманистік бағыттағы тарих философиясының қалыптасуына үлкен әсер еткен мектеп – тарихтың жаңакантшылдық концепциясы. Оның өкілдері И.Канттың ізімен «Тарихи таным қалай бола алады?» деген сұрақты ашық қояды. Осы мәселе төңірегінде табиғи-ғылым және гуманитарлық білімнің айырмашылығы анық талданады.

Тарихи білімнің мүмкіндігі туралы батыстық тарих философиясында үш басты шешімдерді атап өтуге болады: «өмір философиясы» мен экзистенциализмнің интуитивизмі, экзистенциальдық аналитика мен болмыс герменевтикасы (М.Хайдеггер), тарихи болмыс пен ойлау тепе-теңдігінің жаңа гегельшілдік концепциясы (Кроче, Джинтиле және т.б.). Бұл ілімдер арнаулы талдауды қажет етеді.

Мәдени-тарихи мектеп өз әдіснамасында неміс мәдени антропологиясының бастаушысы **В. Дильтейдің** (1833-1911) “Рух туралы ғылымдар” пәндерінің бір-бірімен принципіалды сәйкессіздігі туралы тезисіне сүйенеді. Мәдени динамика мен өзгермелікті зерттеу үшін өте жасампаз болған “өмір философиясы” категориясын В.Дильтей ұсынды. (Неокантшылдықта мәдениет өзгермейтін “құндылықтар әлемі”

ретінде көрініс табады, онымен В.Дильтей мүлдем келіспейді). Мәдениеттанулық білім үшін келесі маңызды идеяға, В.Дильтейдің “Түсіну – түсіндіру” дихотомиясы жатады: түсіну шындықты интуитивтік игеру, ал түсіндіру – дискурсивті-логикалық амал ретінде қарастырылады [17].

Француздық “Анналдар мектебі” (Ле Февр, М. Блок, қазіргі олардың ізбасары М. Бродель және т.б.) адамзаттың әлеуметтік-мәдени тарихын зерттеудің жүйелік–модельдік, типологиялық, кроссмәдени методтарын пайдаланды. Олардың жетістігіне макротарихи құрылымдар мен оқиғаларды емес, ал “күнделікті тарихтарды” - өмір салттарын, дәстүрлерді, әлем суреттемелерін, ментальдық формаларын зерттеу жатады, этнографтардан ерекше, олар ауыл мәдениетін емес, ал қалалық тұрғындар мәдениетін зерттейді. Соңғы уақытта “Анналдар мектебі” әлеуметтік ғылымдар әдістеріне көбірек сүйеніп келеді.

«Анналдар» француздық тарихи мектебі қоғам тарихындағы циклдердің сан алуан түрлерін зерттеуге қомақты үлес қосты. Адамзат тарихындағы үш толқын – аграрлық, индустриялы және постиндустриалды – идеясын американдық футуролог Олвин Тоффлер негіздеді.

Орыс тарихшысы Ю.В. Яковецтің пікірінше, тарихи цикл идеясы жаңа емес. Біздің дәуіріміз басталғанға дейінгі рим тарихшысы Полибийдің 40 томдық «Жалпы тарихы» және қытай тарихшысы Сыма Цяньнің «Тарихи жазбалары» қоғам тарихын айналым, циклдік қозғалыс ретінде қарастырды. Үлкен тарихи циклдер идеясын біздің дәуіріміздің басында орталықазиялық тарихшы әл-Бируни ұсынды; бірнеше ғасырдан соң осы идеяны Тунистен шыққан Ибн Халдун жалғастырды. Қайта өрлеу кезіңінде тарихи процестегі цикл идеясын Дж. Вико қарастырды, ал неміс философы әрі тарихшысы Иоганн Гердер XVIII аяғында жазылған «Адамзат тарихының философиясына деген ойлар» еңбегінде тарихтың генетикалық бастамасы мен ғарыштық масштабтағы дәуірлер арасындағы кезеңдік ауытқуларды айрықша зерттеді [18]. XIX ғасырдың екінші жартысында К. Маркс пен Ф. Энгельс тарихи прогрестің түпкі негізі іспеттес қоғамдық-экономикалық формациялардың кезеңдік ауысу идеясының негізін қалады. Локальды өркениеттің мәдени-тарихи типі туралы идеяны 1869 жылдың өзінде-ақ орыс тарихшысы Н.Я. Данилевский ұсынған болатын; бұл идея дами түсіп, 1918 жылы О. Шпенглердің «Еуропаның ақыры» атты кітабында жарияланды.

Біртұтас тарих идеясын және айналмалы тарихи формаларды К. Поппер ерекше маңыздылықпен зерделеді. Бұл пікірді негіздеу үшін, адамдар тарихтың мағынасын сұрағанда меңзеп тұрған, әуелі «тарих» ұғымы жайында айту қажет. Осы кезге дейін мен де «тарих» туралы ешқандай түсініктің қажеті жоқ деп айтып келдім. Бірақ қазір олай істеуге болмайды, өйткені менің түсіндіргім келетіні, *көптеген*

адамдардың айтып жүрген ұғымындағыдай «тарих», болмайды, және дәл осының өзі менің оның мағынасы жоқ деген тұжырымымның себептерінің бірі болып отыр.

Көптеген адамдар «тарих» терминін қалай пайдаланып жүр? Бұл – Еуропа тарихы деп емес, Еуропа тарихы бойынша кітап туралы айтқандағы «тарих» термині түсінігі. Адамдар осы тарих түсінігімен мектепте де және университетте де танысады. Олар тарих туралы кітаптарды оқиды, олар «дүние жүзі тарихы» немесе «адамзат тарихы» атты кітаптардың не туралы екенін біледі, және тарихқа азды, көпті анықталған деректер легі ретінде қарауға дағдыланады, сондай-ақ осы деректер адамзат тарихын құрайтынына сенеді.

Бірақ та біз, деректер саласының шексіз бай екенін көреміз, сондай-ақ мұнда іріктеу қажет болады. Біздің, өзіміздің қызығушылығымызға сәйкес, біз, мысалы өнердің, тілдің, тамақ ішудің әдет-ғұрыптарының тарихын, немесе тіпті бөртпе сүзектің тарихын жаза алар да едік. Әрине, осындай тарихтың, бәрін қосқандағы ең болмаса біреуі де, адамзат тарихы бола алмайтыны анық. Сондықтан да адамдар адамзат тарихы туралы айтқанда, Египеттің, Вавилонның, Парсының, Македонның және Рим империясының т.б. тарихын, – тіпті біздің кезімізге дейінгі тарих туралы айтады. Басқаша айтқанда, олар *адамзат тарихы* туралы айтады, бірақ та шындығында олардың негізгі айтқысы келетіні, және мектепте де оқитыны, *саяси билік тарихы* болып табылады [17].

К. Поппер айтқандай, адамзаттың бірегей тарихы жоқ, тек адамдар өмірінің әр түрлі жәйттерімен байланысқан шексіз көптеген тарих бар, және олардың арасында – *саяси үкімет тарихы*. Оны әдетте әлемдік дәрежеге көтереді, бірақ мен, бұл кез келген байсалды адамзат дамуы тұжырымдамасына тіл тигізу деп есептеймін. Мұндай ыңғай, ұрлық, тонау тарихын немесе адамзат тарихын улау сияқты баяндаудан еш артық емес, өйткені *саяси билік тарихы басқа емес, халықаралық қылмыс және жаппай өлтіру тарихы сияқты* (оларды болдырмауға әрекет етуді қосқандағы). Осындай тарихты мектепте оқытады және онда кейбір атақты баскесерлерді оның батыры етіп көрсетеді.

Шынайы адамзат тарихы сияқты, жалпыға бірдей тарихтың болмайтыны рас па? Әдетте – жоқ. Менің пайымдауымша, дейді Поппер, бұл сұраққа әрбір ізгілікті адамның және әсіресе әрбір христианшылдықтың жауабы осылай болуы керек. Шынайы адамзат тарихы, егер ондай болатын болса, барлық адамдардың тарихы болуы керек, ал ол – барлық адамзат үмітінің, күресінің және азабының тарихы, өйткені кез келген адамның басқа, адамнан еш артықтығы жоқ. Әрине, мұндай шынайы тарихтың жазылуы мүмкін емес. Біз бірдемеден дерексіздендірілуіміз керек, бір нәрсені жаратпауымыз керек, сұрыптау жасауымыз керек. Сөйтіп барып біз көптеген тарихқа келеміз және

олардың арасында – әдетте адамзат тарихы деп жарияланатын, халықаралық қылмыстар мен жаппай өлтіру тарихына келеміз [17].

Бүгінгі күннің тарих философиясында К. Поппердің рөлі ерекше. Ойшыл бірінші ретте өзінің тоталитаризммен күресімен әйгілі. Тарихта тоталитаристік әдіснама «тарихилылық» деп аталатынмен көрініс табады. Себебі, дейді К. Поппер, тарихилылық – әрі әлеуметтік, әрі саяси, әрі моральдық философия, сондай-ақ біздің өркениетіміз басталған кезден-ақ, оның осындай үлкен әсері болған болатын. Сондықтан да, қоғамның, саясат пен моральдың іргелі мәселелерін талқылап алмай тұрып, оның тарихына түсініктеме беру өте қиынға соғады, оның үстіне, мұндай талқылауда әрқашанда маңызды жеке тұлғалық элемент (оны қатыстыруға бола ма жоқ па, соған қарамастан) бар болады. Тарихилылық, К. Поппер бойынша, эмпирикалық деректер иен теорияның арақатынасын бұрмалайды. Тіпті, ғылымның өзі жәй ғана «жаппай деректер» болып табылмайды. Ол, аздап болса да, деректер жиынтығы болып табылады және сондықтан да, жинақтаушы-зерттеушінің мүддесіне, оның көзқарасына байланысты болады. Ғылымда зерттеушінің көзқарасы ғылыми теориямен негізделеді. Шексіз көп деректерден және олардың аспектілерінен тек зерттеушіге қызықтысы ғана таңдап алынады, өйткені, олар оған бұрыннан аздықөпті таныс, қандайда бір ғылыми теориямен байланысты болады.

Қорытындылаушы ғылымдардың теориясы немесе әмбебаптық заңдары, сол ғылымға төмендегідей мағынада біртұтастық береді, ол әрбір қорытындылаушы ғылымның айналысатын мәселелері шеңберін қалыптастырады, оның мүдделерінің және ғылыми зерттеулерінің, логикалық құрылымының және білімді қалыптасыру әдістерінің түйінін анықтайды. Тарихта мұндай бірегейлеуші теория жоқ, анығырақ, біз дәлелсіз қабылдайтын, көптеген таптуарынды әмбебап заңдар ғана бар. Бұл заңдар ешқандай іс жүзінде ештеңеге жарамайды және зерттеу тақырыбына ешқандай да тәртіп енгізуге қабілетсіз.

Сонымен, тарихи түсіндірмеде қолданылатын әмбебап заңдар, ешқандай да селективті немесе біркелкілеуші ұстанымдардан, тарихқа жалпылай белгілі «көзқарастардан» тұрмайтынын көруге болады. Бірақ та егер тарихты тіпті де қарастырмай-ақ, мысалы, саяси үкімет, экономикалық қатынастар тарихымен, технология немесе математика тарихымен шектеп қойса, онда дүние жүзілік тарихына кейбір көзқарастарды, осы сөздің өте тар мағынасында қалыптауға болады. Мұнда бізге, әдетте, біздің мүддемізді көрсететін, қосымша сұрыптау ұстанымы мен қосымша көзқарас қажет болады. Мұндай ұстанымдардың бірқатары белгілі дәрежеде әмбебаптық заңдармен ұқсас, бұрын өзіміз қабылдаған идеяларда бар. Ондайлар, мысалы, «ұлы адамдардың» мінез-құлқы, «ұлттық мінез», әдептілік немесе экономикалық жағдайлар және т.б. тарих үшін зор маңызы бар дейтін идеялар бола алады.

К. Попперді толғандырған басты сұрақ: *тарихтың қандай да болмасын мағынасы бар ма? Ол бұл жерде «мағына» ұғымының мәнінің мәселесіне терең тоқталмайды, өйткені көптеген адамдар, «тарих мағынасы» туралы немесе «өмірдің мағынасы мен мақсаты» туралы айтқанда оның не екенін өте жақсы түсінетіндіктен, оны өзінен-өзі белгілі нәрсе деп есептейді. «Мағынаның» осындай түсінігін есепке ала отырып, ол қойылған сұраққа былай жауап береді: «Тарихтың мағынасы болмайды».*

Сонымен, батыстық тарих философиясы қалыптасуы мен оның мәселелік бағдарларына қысқаша тоқталып өткеннен кейін, қазақ тарих философиясының басты ерекшеліктеріне назар аударайық.

Қазақ тарих философиясы тек көшпелі ауызекі мәдени аралда қалыптасты деу сыңаржақтылыққа жатады. Қалыптасқан бірыңғай ұлттық тілдің жазба дәстүрі болуы – халық мәдениетінің, өркениетінің дамуындағы алғы шарттардың бірі. Тіл әрбір халықтың ерте кездерден бергі өніп-өсуінің, дамуының, бүкіл болмысының күдіретті көрінісі. Тілдегі әрбір сөздің ар жағында сол халықтың тіршілік-тынысы, салт-санасы, әдет-ғұрпы, наным-сенімі, басынан өткен қилы-қилы заманның белгісі, тарихы тұрады. Демек, оны халық болмысының айнасы деуге әбден болады. Тілсіз тарихи сана жоқ. Тарихи сана кез келген халықтың бүгінгі болмысын, арманын, алдағысын, кешегісін, келешегін бейнелейді. Сондықтан оның қалыптасуы ұзақ, уақытты бірнеше ғасырларды, тіпті мыңжылдықтарды алып жатады. Қазақтың тарихи санасы да солай дамыды. Ол Еуразия құрылығының керіліп жатқан кең даласын мекендеген қыпшақ, қаңлы, үйсін, арғын, алшын, керей, дулат, қоңырат, найман сияқты тегі бір, түбірі туыс ру, тайпалардың рухани дүниесі арқылы қалыптасып, уақыт сынына төтеп берді. Оның електен өтіп, артынша сұрыпталып, сындарлы сапаға ие болуында қыпшақ тілінің айырықша рөлі зор. Осы тілде жазылған ежелгі қазақ жерін жайлаған халыққа, тайпаларға түсінікті жазба мәдениеттің бір нұсқасы XVI-шы ғасырда жарық көрген “Кодекс Куманикус” атты еңбек болды.

Қазақстандық тарихшылар ауызша тарихнаманы қоғамдық құбылыс ретіндегі жалпы тарихнаманың дамуындағы әмбебап кезеңдік-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 біздің ғалымдар ауызша тарихнаманың мәліметтерін жинақтау, жүйелеу, жіктеу, талдау және тарихи зерттеулерде қолдану принциптерін даярлау міндеттерін шешу жүктелетін деректанулық сипаттағы 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 әдістемесін де шешуге ықпалын тигізері сөзсіз.

1.3 Тарихи сананың негізгі тұжырымдамалары

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 Елбасы 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» дегізгерлік 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 кабаттасқан тарихтың тұңғығымен де сабақтасып жатыр» [19, 6 б.].

Академик Ә. 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 пайымдалуда. Қазіргі кезде техногендік өркениеттің стереотиптерінен басқа жаңа дүниетанымдық бағдарлар мен мұраттар іздестіріліп жатыр. Бұл бағдарлар бүкіл адамзаттың ХХІ ғасырдағы гүлденуі мен прогресінің рухани негізі болуы тиіс» [20, 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 нейрофизиология, биология, кибернетика мен эксперименталдық психология салаларындағы жетістіктері, компьютерлік төңкеріс 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» [21]. 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 [22], Төлеуғали Бурбаев [23] 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 әлеуетті 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, микротарих пен макротарих арақатынастары мәселелерінен барлық гуманитарлық пәндермен қатар, тарих ғылымы да тыс қала алмады. Теориялық тарихи ой дамуындағы XX 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 [24, 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 ренге 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 тұңғық 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 әрқилы 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 тарихшылар 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 тарихнама* 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 *тарихнама* әлі мойындала қоймаған, бұл пән ретінде ешбір оқу бағдарламаларына енбеген, тарих философиясы, макроәлеуметтану сияқты салалардың құрамында жүр. Мұның негізі де жоқ емес.

Теориялық тарихнама мен тарих философиясының арасындағы шекара шартты. Тарихи софия 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.

Өртүрлі 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 жекелеген 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 арқасында 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 [25].

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 [26].

Тарихтың осындай түсінігінен тарихишылдық (историцизм), яғни тарихи сананың басымдылығы ұғымы туындайды. Тарихишылдық барлығы да, тіпті рухани болмыстың өзі «болған» деп санайтын сананы 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 [27] аталмыш мәселеде Шеллингтің тепе-теңдік философиясын қолданып, тарихи болмыс пен тарихи танымның өзара байланысын анықтады. Кейінірек историцизм үш бағытқа айрылды: Вильгельм Виндельбанд [28] пен Генрих Риккерт [29] бейнесіндегі жаңақантшыл методологизм ұғымдардың түзілуі мен қызметі бойынша тарих пен жаратылыстануды қарама қарсы қойды, Освальд Шпенглер [30] мен Арнольд Джозеф Тойнби [31] 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 [32] мен Робин Джордж Коллингвуд [33] және радио-витализм өкілі Ортегга-и Гассет [34] мәдени дәстүрлер аясындағы сабақтастықтың диалектикалық байланыстарына назар аударады. Сондай-ақ жаңақантшыл Эрнст Трельч [35] [пен герменевтика өкілі Поль Рикердің осы тақырыптағы терең зерттеулері белгілі [36].

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». [36, 504 б.]. Автор уақыт байланысын іске асырып, индивидтің белсенді әрекетіне сүйенген мәдени-тарихи шығармашылықтың субъекті ретіндегі адамның ролін негіздеп, осыдан герменевтикалық игерудің міндетін көреді.

Философиялық историцизм он тоғызыншы ғасырдың соңында пайда болды дегенімізбен, тарихилықтың 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 [37], Ральф Уолдо Эмерсонның, Георг Зиммельдің [38], 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 «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 және басқа да шығармаларында жады мәселесі жаңа қырынан көтеріледі. «Айналада 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» [37, 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 айтайын 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» [38, 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 айбаттана паш ететін арыстан рухы және соңғысы жаңашыл жасампаздықпен сипатталатын балауса балдырған рух. «Кемелдік білімнен кейін ғана келеді» (Альбер Камю) демекші, рух өзгерісінің бірінші кезеңі элеуметтік 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» [39, 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 [40]. Ол «тарихи қажеттілікке сену аңғал түсінік және адамзат тарихының барысын ғылыми әдістермен болжау мүмкін емес... тарихилық – бұл нәтиже бермейтін жадау әдіс» [40, 49 б.], деп қоғамдық дамудың объективті заңдарын, элеуметтік 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 элеуметтік 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 элеуметтік 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, мәдени 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 Менінен, 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 төлтумалылығының дінгегін 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 қарастыра болса, онда ол оның заңды барысын аша алар еді деп ойлауға мүмкіндік береді; және де жекелеген 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.].

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. Бэгби), 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.

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 еліміз де 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 жинақталған 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.

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» [41, 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 (глобалды) 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» [42, 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» [43, 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» [44, 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 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 тереңдете түсіндіріп беретін қандай да бір зерттеушілік стратегияны таңдауға мүмкіндік береді. Осы стратегиялардың бірін таңдау осы болмыстың қандай да бір қырымен анықталады. Және, ақырында, 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 [48]. 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 тарихи 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.Дробичева, 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 ақтандақтарды 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 тигізеді анық. Кеңестік дәуірде отандық тарих ғылымы тоталитарлық қыспақтың қысымымен бауырын кеңге жазып, көсіле 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, мәңгүрттік 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 жарық көріп 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 байланысты. Тарих философиясы идеологиямен шектесіп жатады, ал идеологиясыз ешқандай мемлекеттің де өмір сүре алмайтыны белгілі» [55, 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» [51, 15-16 бб.].

Алайда қазіргі жағдай басқаша. Жиырмамыншы 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 тоталита-ризмнің 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 мәңгүрттік 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 жанаруында 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 субъектінің 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.

2 ШЕЖІРЕ ЖӘНЕ ТАРИХНАМА

2.1 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 источниковедение) 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 баршамызға 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 жүңғоның (қытайдың) да шияшаң дәуірінен бұрынғы хуанди, яғни жөніндегі деректері тарихи аңыз-ертегілерден басталады. Ежелгі Египет, Индия, Иран, Грек тарихтары да осындай» [52, 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 [53]. Басым

көпшілігінде генеалогияға «ру-тайпалардың пайда болу, қалыптасу тарихын білдіретін және ата-текті түсіндіре тарататын 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-өркендеп отырған» [19, 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 ашады. 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 [54, 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 кең екендігін атап 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» [55, 31 б.]. Қазақ әдебиеті мен мәдениетінің көрнекті өкілі, белгілі ғалым Ақселеу Сейдімбек қазақтың шежірешілдігін көшпелі өмір салтымен қатар жеті аталық үрдіс пен рулық қандас-туыстық 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 – ұзақ есте сақталуына, екіншіден - өзара салғастыру мүмкіндігінің молдығына байланысты көп өзгеріске ұшырамауына, үшіншіден – субъективизмге ұрынбауына, өтіріктің айтылмауына себепші болып отырған» [55, 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 ғажабы 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» [56, 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-өсиет қалдырған» [57, 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» [58, 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» [59, 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 өзінікі 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» [59, 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-эпсаналарынан, 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 қарастырған дұрыс [60].

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 жазды. 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 [61] өз еңбектерінде шежіре мәліметтерін қазақтың этноқұрамын құрастыруға қолданған.

«Тарихи шежірелерге патша үкіметі саяси мән беріп, жергілікті орындардан жинатып отырған, – деп жазды Ә. Марғұлан [62, 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; түштеп келгенде отаршылдық саясатын жүргізу.

Ш. Уәлиханов, Г. Потанин, Ә. Диваев, Н. Гродеков, И. Шангин [63] 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 [64-66] жазған еңбектерін жатқызсақ, кеңестік кезеңде Ә. Х. Марғұлан, Х. Арғынбаев, М.С. Мұқанов, В. Востров сияқты кәсіби тарихшылар [67-68] 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. Кюннер, В. Таскин сияқты ғалымдар өнімді еңбек етті. Әбілғазы 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. Акимушкин еді [66-75].

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 Сырым. – 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 [76]. 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 [77], Н. Әлімбаев, Н. Базылхан [78], Т. Бейсембиев [79], Ю. Зуев [80], З. Қинаятұлы [81], М. Қойгелдиев [82], Т. Омарбеков [83], Т. Султанов [84] 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 А.Қ. Муминовтың зерттеулерінде орын алады [78].

Қазақ халқының этногенез мәселесін қарастырған М. Ақынжанов (Қазақтың тегі туралы. – Алматы, 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. Мұхамедиұлы, 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, этноэлеуметтік, 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 зерттеу 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 демеушілігімен 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 [79] мен Ақселеу Сейдімбектің де [80] 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.

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 XIV 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, XVI ғ., Мәуреннахр), Өтеміс қажының «Шыңғыс-наме» (XVI ғ., Хиуа қаласы), Қадыр Әлі би Жалаиридің «Жылнамалар жинағы» (XVII ғ., Касимов қаласы), Әбілғазының «Түрік және моңғол шежіресі» (XVII ғ., Хиуа қаласы) шығармаларын жатқызады.

Ал шындығына келгенде, аталмыш кезеңнің, яғни XIV-XV 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 XIV 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» [81, 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» терминімен де, «аңыз», «әпсана» сөздерімен де анықталмайды. Даланың ауызша тарихнамасы мифологиямен де, фольклормен де, оның ішінде батырлар жырымен де теңгеріле алмайды, өйткені фольклордың өзі даланың ауызша тарихнамасынан нәр алады... Даланың ауызша тарихнамасы 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 кезеңдік-типологиялық феномен деп тұжырымдауға болады» [81, 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 [81, 65 б.].

В.П. Юдин ауызша тарихнаманы қоғамдық құбылыс ретіндегі жалпы тарихнаманың дамуындағы әмбебап кезеңдік-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, «тарихнама» немесе «тарихзерттеу» деп әсіре ғылымиландырудан да гөрі «қазақтың ауызша тарихы» (ҚАТ) деп атау мәндік және мағыналық тұрғыдан анағұрлым ұрымтал деп есептейміз» [80, 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 [82, 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, режес және нәсір секілді әдеби сөздермен безендіріп, мақсұс әліппесі ретімен түзіп шықтым» – деп жазады [83, 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 (лаконизм), 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 Йәпестен 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 [54, 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 бұрынғы V ғасыр мен осы заманның VI ғасырлар арасы», - дейді [84]. 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 қоғами, 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 Жалаиридін 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 (әл-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 әлеуметтік 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 тізбелерменен 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: Ұйсін (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. [79, 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 [85, 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 әрекетінің 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 сюжеттерменен сипаттала әңгімеленетіні шежірелік деректің өн бойында сигнификаттық 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, Өзіреті 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 жонар, 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 қоғамы 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

қоғами 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, ес-зерде өнімі, ой-сана қызметі мен әрекеттерінің жемісі екенін ескеру керек. Шежіредегі адамдардың қауымдасуы туралы мәліметтер қоғами-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 түйю, тасқа таңбалау, бәдізге

айналдыру және басқа да жәдігерлеу амалдарымен тарихтың керекті ақпаратын сақтап отыру арқылы, халықты есенгіретпей, 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 кәсібін дамытып, көшпелі тұрмыс құрған қазақтың әлеуметтік-мәдени өміріндегі күнделікті экономикалық, діни, саяси іс-қималдарын, тұрмыс жайын, шығармашылық қабілеттері мен отбасылық салтын мейлінше 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 қайнаркөзден 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 жәдігерлік 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» [86, 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.

2.2 «Бабырнама» және тарих философиясындағы түркілік үрдістер

XV-XVI ғасырда Орталық Азиядағы тарихи үрдістерге жүйелілік және синхронды түрде көз салсақ, онда бұрынғы далалық империялардың орнына біртіндеп этникалық немесе әскери-әулеттік мемлекеттердің келе бастағанын аңғаруға болады. Шыңғыс хан және оның ұрпақтары негізін қалаған ұлыстардың тарқауы заманында қазақ, өзбек, ноғай, моғол, Қазан, Қырым, Сібір татарларының ж.т.б. хандықтары іргелерін қалай бастады. Басқаша айтқанда, этнокұрастырушы үрдістер империялық бұғауларды үзіп жіберді.

Алайда бұл этникалық үрдістер қашанда бірбағытты және біркелкі болмады. Олардың арасында бір ортақ ата-тектен шығумен анықталатын этникалық бірегейлену шешуші факторлардың біріне айналды. Осылай қалыптасқан бірлестіктерді «халық» деп атау әлі ерте еді. Сол себепті Бабыр, Шайбанилер сияқты әскербасылар құрған мемлекеттерді қазіргі кейбір орталықазиялық этностармен теңестіру мәселені шатастырып жібереді. Айталық, «Бабырнаманы» оқып отырсақ, ферғаналық билеушілерден шыққан Захириддин Бабыр (Әмір Темірдің ұрпағы) Шайбани хан бастаған «өзбектердің» қысымына шыдамай, Үндістан жерінде Ұлы Моғол империясының негізін қалайды. Бұл жерде қазіргі этнонимдерді қолдану көптеген қиындықтарға әкеледі.

Еуропалық тарихшылар ортағасырлардағы франктер, вестготтар, лангобардтар т.т. «варварлық» мемлекеттерге қатысты *gens* (тектік және тілдік бірлестік) деген терминді қолданады.

XV-XVI ғасырлардағы Орталық Азиядағы мемлекеттік құрылымдарда «халық» ұғымы «әскермен», қаруланған, бір көсемге бағынған топпен жақын қарастырылды. Осындай әскери саяси құрылымдағы тұтастандырушы факторларға жататыны: тарихи тағдыр мен дәстүрдің ортақтығы, ұйымдық бірлік, әскери және саяси ортақ тәжірибе ж.т.б.

Алайда осындай потестарлық қоғамда XV-XVI ғасырлардағы Орталық Азия жағдайында, Еуропадағы христиандық сияқты, мұсылмандық өзіндік сана алғашқы қатарға шығады. Мысалы, Бабыр Үндістанға жасаған жорығында, бұл елдегі бұрынғы басқа діндегі мемлекеттерді еске алмай, тек үш мұсылман патшалығы болды деп жариялайды: «Оның біріншісі – Сұлтан Махмұт Ғази: оның үрім-бұтағы Үндістан тағында ұзақ жылдар отырды. Екіншісі – Сұлтан Шихаб ад-дин Гури, оның өзі, құлдары, сыбайластары бұл елде көп жыл билік жүргізді. Бөтен елден келген үшінші патша – менмін» [87]. Орталықазиялық билеушілер өздерінің жаугершілік саясатында діни факторды көп пайдаланған. «Бабырнамада» үнділік раджаларды бағындыру Ислам туы астында жүзеге асып отырылды делінеді: «934 жылы, жаратқан иемнің қолдауымен Рана Санканың белді де қуатты адамының бірі, қол астында

бес-алты мың кәпірі бар Мидини Раодан Чандиридi тартып алдым. Кәпірлердi жаппай қырып-жойып, ұзақ жыл соғыстан жапа шеккен Чандири аймағын ислам еліне айналдырдым» [87, 314-316 бб.]. Бұл жерде үш ескерту қажет. Біріншіден, «кәпірлердi қыру» дегенде мәселе бейбіт тұрғындарды жою жөнiнде емес, ал берілмеген қарсыластар әскерiн құрту туралы әңгіме болып отыр. Екіншіден, ортағасырлардағы ұдайысыз соғысуды қазiргi заман құндылықтары тұрғысынан емес, ал сол кезеңдегi саяси ерекшелiк-терiмен түсiндiру дұрыс. Үшіншіден, ортағасырлық тарихи деректер жаулап алушылар негiзiнен бөтен халыққа қатысты екi түрлi саясат ұстануы мүмкiн болғандығын айқындайды. Біріншiсi сол елге соғыс олжасы ретiнде қарап, зорлық пен күш көрсетуден таймау. Екіншiсi бағынған елге өз ұлысындай қарау, әрi қарай соны қорғау, осындай саясаттың мысалдарына Хубилай ханның Қытайды өзiнiң Юань империясына айналдыруы және Бабырдың Үндістанда Ұлы Моғолдар мемлекетiн құруы жатады.

Бұл туралы Бабырдың өзi мынадай куәліктер келтiредi: «Жатсам-тұрсам ойымнан кетпей қойған нәрсе – Үндістанда ағынды судың жоқтығы болды. Мұны бiр алапат кемiстiк деп бiлдiм. Қай жерге тұрақтасақ та, су доңғалағын құрғызып, су шығарып, тақталы бақ отырғызуға бел байладым» [87, 345 б.].

Сол себептi үндi халқында Бабырдың есiмi үлкен құрметпен еске алынады. Атақты Джавахарлал Неру Бабыр билеген дәуiр жөнiнде айта келiп, «бұл кезде Индияда үлкен игiлiктi өзгерiстер өмiрге келдi. Жаңа бiр леп есiп, мұның өзi өнер, архитектура, тағы басқа мәдениет салаларын құлпыртып, жасартып жiберген едi» деп жазады. Бабыр 1530 жылғы желтоқсанның 26 жұлдызында Индияның сол кездегi астанасы Агра қаласындағы өзi салдырған Зарафшан деп аталатын бау-бақшалы мекенжайда қайтыс болады. Бабырдың өсиетi бойынша оның сүйегiн Кабул қаласының маңындағы Шердарваза тауының етегiне жерлейдi. Бабырға ғажайып ескерткiш-мавзолей салады. Бұл жер қазiр «Бағ-и Бабыр» деп аталады [88].

Тарих философиясында оқиғаларды баяндаумен қатар, олардың қозғаушы күштерi мен әлеуметтiк бiрлестiктердiң өзiндiк санасы және қарым-қатынастық формаларын талдау алдыңғы қатарға шығады.

Алдымен XV-XVI ғасырлардағы «Бабырнамада» суреттелген тарихи процестердiң өзiндiк санада бейнеленуiндегi кейбiр ерекшелiктердi атап өтейiк:

1. Бабыр бастаған әулет өзiн тек бiр ортақ тектен ғана емес, ең алдымен әлемге «үлгi боларлық», қуатты империя құрған билеушiлерден шығарады. Бұл тек өздерiн Шыңғыс хан мен Әмiр Темiрге әкелiп саятын орталықазиялық билешiлердiң дәстүрiнен ғана емес, сонымен бiрге көшпелi түркiлiк мәдениеттегi «мәдени қаһарман» мәселесiмен де байланысты.

2. «Бабырнамада», ортағасырлық басқа да тарихи шығармалардағы тәрізді, өз халқының сипатты белгілері, өтіп кеткен бір тектік саяси бірлестіктерге де ретроспективалық түрде таратылады. Жаулап алушы әулеттің легитимдігі билік құқынан шығарылады. «Бабырнамада» осындай үш сипатты белгіні атап көрсетуге болады:

- жеңімпаздық, әскери басымдылық; мұны ресейлік, еуропалық зерттеушілердің өздері мойындаған. Бұл жөнінде XIX ғасырдың белгілі шығыстанушы ғалымы Н.И. Веселовский мынадай пікір айтқан: «Бабыр батырлығының шегі жоқ деуге болады. Оның бүкіл ғұмыры батырлықтың үлгісі секілді. Тіпті ол Шайбанидің он бес мың әскері тұрған Самарқанды өзінің небәрі екі жүз кісілік отрядымен жаулап алуға тәуекел жасады ғой. Тек тәуекел жасап қана қойған жоқ, жауды шынында да қаладан қуып шықты. Бабыр империясының пайда болуын айтсаңызшы! Бабыр Ибрагим Лодидің қолынан күдіретті Үндістанды түкке тұрғысыз қарудың жәрдемімен тартып алған».

Ол өз дәуірінің соғыс өнеріне, әскери стратегиясына өзіндік үлес қосқан дарынды қолбасшы. К.Маркс өзінің «Индия тарихы бойынша хронологиялық жазбалар» деген еңбегінде Сикри маңында болған шайқасты Бабырдың үлкен жеңісі деп бағалаған [89].

- еркіндікті сүю, бөтен билікке төзімсіздік («бірде бір халық моғолдарды өздеріне бағындыра алмаған», «алым-салық төлеудің орнына, шайқаста қаза болған дұрыс»);

- бөтен көмекке онша сенбеу, жауапкершілікті тек өзіне қабылдау, сонымен бірге басқа елдердегі қандастарын өзіне тарта білу. Мысалы, Бабыр Ауғанстанға әскерімен енгенде, онда тұратын моғолдарға сүйенген: «Шайту мен Қызылсудан өткенімде Хұсрау шаһқа бағынып, Құндызда тұрған үш-төрт мың моғолдар бала-шағасымен бізге келіп қосылды... Әскерінің бізге қосылып кеткенін есіп, Хұсрау шаһтың еңсесі түсіп кетті» [87, 146].

3. Сол кездегі тарихи сахнадағы басқа да қуатты елдермен өздерін тең санаудан, өткендегі ата-бабаларының жеңістерін еске ала отырып, болашақта олардан басым түсетініне сену. Бұл жерде өткен шақ – қазіргі уақыт – болашақ бір бағытты схемасының орнына, болашаққа бұрынғыны есіне ала ұмтылу орын алып отыр. «Бабырнамада» белгілі бір тарихи оқиғаны суреттеуден бұрын, сол тарихи оқиғаға қатысушы адамдардың арғы тектері жиі еске алынады. «Бабырнамада» Шыңғыс хан мен Әмір Темірдің өз замандарындағы басқалардан басымдылығы үлгі ретінде қабылданады.

4. Тек қана өзінің ата-қоңысына ғана емес, сонымен бірге жаулап алып билік құрған аумақтарға да өзінің «заңды» құқын жариялау. «Бабырнама» шағатай тілінде жазылған, туған жер – Ферғана шұрайыты, шыққан тегі – түркі. Үндістанды өзіне қаратқаннан кейін ол Моғол

мемлекетінің әмбебаптылық ұстында ұйымдастырылатынын жариялайды».

«Мемлекеттің туы астында қауіп-қатерден арылып пана іздеген жандар, түрік, тәжік, араб, үнді, парсы бола ма, диқан ба, жауынгер ме, әйтеуір адамзаттың баласы біздің үкіметімізге үміт артса, құлшылық етіп тілеулестік білдіріп, ынтымақтық тілесе, ол біздің қамқорлығымызда болады. Жұрт бұл қайырымды заңнан бас тартпай, оның жүктеген міндетін бұлжытпай орындасын. Сонда ғана қамқорлыққа алынады. Бұл заңның жолынан таймай, мінажат етіп, қайырымды мәртебелі ғұзырлы ағзамның мөріне сеніммен қараған жөн. Сонда ғана жарандардың тілегі, үміті ақталады» [87, 362].

5. Мемлекетті құру міндетін ислам дінін тарату мақсатымен үйлестіру. Тарих философиясында діни ұрандармен құрастырылған империялардың ерекшеліктері туралы әсіресе христиандық ортағасырлық мемлекеттерге қатысты жеткілікті айтылған («Қасиетті Рим империясы», франкттер, каролингтер, испандық Реконкиста ж.т.б.). Бірақ Бабыр құрған «Ұлы моғолдар империясының» өзіндік ерекшеліктері жеткілікті. В.В. Бартольдтің пікірінше, «ортағасырлық саяси тұрақсыздық пен әулеттердің жиі алмасуынан бөлек, Бабыр мемлекетінен кейін Парсы, Түркия, Бұқар мен Хиуа, Қазақ хандықтарынан мұсылмандық жаңа мемлекеттер тарихы басталады» [90].

Ұлы Моғолдар империясындағы исламға деген ұстанымдар амбивалентті сипатта болып келді. Бір жағынан Захириддин Бабыр өзімен еріп келген моғолдар мен жалпы түркілердің арасындағы исламдық емес бұрынғы әдеттер мен сенімдерді шектеуге ұмтылды.

Мысалы, атақты Сұлтан Ахмет мырзаны суреттегенде, Бабыр оның «ханафи және дінге берік екендігін, бес уақыт намазын құр жібермейтінін, бірақ жиырма-отыз күн ұдайымен шарап ішетінін» атап өтеді [87, 40].

Әмір Темірдің әулетінен шыққан Сұлтан Құсайын Хорасанды билегенде, дейді Бабыр, бесін намаздан кейін шарап ішпеген күні жоқ. Оның ұлдары, сарбаздары, бүкіл қала халқы, «ұлығың соқыр болса, бір көзінді қысып жүр» дегендей, соның әдетін қайталады: шектен тыс думандатып, зинақорлыққа салынды» [87, 191].

Захириддин Бабыр өз мемлекетінде исламға жат нәпсіқұмарлық пен шарапқұмарлыққа қарсы нақтылы әрекеттерге барды: арнаулы фармон (жарлық) шығарды, терең құдық қаздырып, соған бүкіл арақ-шарапты төктіріп отырды, «пашша құмарлықпен» күресті [87, 360].

Исламдық құндылықтар үшін өз ұмтылысында Бабыр ең алдымен өзінен бастайды. Ол «өзімен өзім сырласып, жанымды жегідей жеп жүрген дерттен құтылу жолын тағы да ойластырдым» дейді [87, 359]. Бабырдың өз заманындағы белгілі ақын екендігі де анық.

Мұқтар Әуезов ақындық тұғыры биік тұрған Науаиді емес, ғұмыр бойы өзін ұлы шайырдың шәкірті санап кеткен, Науайдан қырық екі жас кіші Бабырды алдымен ауызға алады. Бұл кездейсоқтық па? Әрине, олай емес, өйткені қазақ қауымына Науаи ғазалдарынан гөрі «Бабыр-нама» жақсырақ таныс еді. Неге? Мұның сыр-себептері көп... Біріншіден, «Бабыр-нама» қазақ қауымының тарихына, рухани өміріне тікелей қатысы бар, қазақ еліне өте-мөте жақын туынды екенін жоғарыда айттық. Екіншіден, «Бабыр-нама» кезінде Орта Азия түріктерінің әдеби тілі болған шағатай тілінде жазылғаны мәлім. Ал, шағатай тілінің құрамында араб-парсы сөздері басым болып келеді.

Бұрын қазақ даласындағы мектеп медреселерде оқитын шәкірттер алдымен осы шағатай тілін үйрену арқылы Шығыс классикалық поэзиясының алтын қазынасымен танысуға әрекет жасап отырған [88, 242].

«Бабырнамада» исламдық құндылықтарға өзінің жетуі туралы атақты қолбасшы, тарихшы, ақынның мынадай жолдары ерекше әйгіленеді:

«О, жаным, неге күнә алдында дәрменсізбін дейсің сен?

Тиылу да, байқап қара, тәттіліктен емес кем.

Бұл өмірде күнәға батсаң егер қаншалық,

Тиған істен ләззат алдым дей бер онда соншалық.

Өз ойыңа келгеніңді орындасан жан қанша,

Зая етесің өміріңді сау-тамтығы қалғанша

Кірсең егер киелі зор соғысқа сен құлшына.

Ажал қабақ түйеді ылғи түсірмек боп уысына.

Өлімді кім көп ойласа, сен көңілге түйіп қой,

Сол тек тыйым салынған көп істерден тез тартар бой» [87, 359].

Алайда, екінші жағынан, «Бабырнамада» діни төзімділік пен мәдени сұхбат идеясы жан-жақты уағыздалды. Бүгінгі күнде де діни және ұлттық құндылықтардың арақатынасы мәселесі қызу пікірталасқа жетелеп тұр. Кейбір дінтанушылар мен философтар «таза ислам» дегенді желеу өтіп, ұлттық дәстүрдегі архетип-тік көне қатпарларды терістеуді жөн көреді.

Егер «Бабырнамаға» қайтып келсек, қуатты исламдық мемлекеттің негізін қалаушы бұрынғы дәстүрлі сенімдерді де қолдап отырған. Кітап мәтінінен үзінді келтірейік. Бабыр сырқаттанып қалғанды бұрынғы бақсыларда емделетін болған:

«Кіші Ханнан шығып өз қосыма келдім. Жарақатымды емдеу үшін моғол сынықшысы Атыға бақсыны жіберіпті. Моғолдар сынықшыны бақсы деп атайды. Сүйек салуға өте шебер екен. Тіпті сүйегінен жұлыны шығып кеткен адамдарға да ем қолданады. Қандай жарақатты болса да жазатын. Кейбір адамдардың жарақатына дәрі жапсырып емдесе, енді

біреулеріне ішірткі дәрі қолданады. Санымдағы жарақатқа киіз күйдіріп басты. Білте қойған жоқ, соған қоса бір тамыр дәрі ішкізді.

Бұл бақсы маған мынадай әңгіме айтты: «Бір адамның табанындағы жұқа сүйегі сынып, алақанындағы сүйегінің күл-паршасы шығыпты. Мен оның етін кесіп, табан сүйегінің бәрін тазалап, сүйек орнына ұнға илеп дәрі қойдым. Бұл дәрі сынған сүйекті бітіріп, жарасы жазылды». Осындай адам таңғаларлық ғажайып әңгімелерді ол көп айтты. Біздің жердегі сынықшылардың қолынан мұндай ем келмейді» [87, 131].

Жалпы алғанда, Ұлы моғолдар империясы мәдениетін көптеген зерттеушілер мен тарихшылар «Ренессанс дәуірі» деп атайды. Жоғарыда аталып өткендей, оның басты себебіне мәдени тоғысулар жатады. Үндістанды көптеген жылдар бойы басқарған Джавахарал Неру өзінің «Индияны ашу» деген еңбегінде Бабырдың билігі елді мәдени гүлденуге әкелді деген пікір айтады.

Ұлы моғолдар тұсындағы Үнді Ренессансы туралы пікірді қазақстандық әдебиетте Ә. Қоңыратбаев қолдайды. Осы жайларды ескере келгенде, Үнді Ренессансы Орта Азия мен Иран мәдениетінің әсерімен өрістеді дейтін Дж.Неру пікірі дұрыс сияқты. Сұрдас, Кабирлер Моғол империясы тұсында өмір сүрген. Үнді мәдениетінің өрлеп барып, дағдарысқа түскен кезеңі де сол. Мұхаммед Бабур мен Ақбар кезінде үнді-мұсылман мәдениетінің араласуынан туған сәулет, сурет өнері, халық театры, ән-күй, би дәстүрлері өркен-дейді. Бірнеше тілде поэзия туады. Оның көрнекті өкілдері – Бедил, Бабур, Нахшабилер. Сонымен қатар бүкіл үнді эпосы, Бидпай нақыл-дары, медицина, философия, география, тарих, тіл, жазба мәдениет биік сатыға жетеді. Діндегі түрлі реформациялар, санадағы батыс және шығыс мәдениетінің тоғысуынан туған ояну сарындары да осы кезеңнің жемісі. Көне мәдениеті бар Үнді елінің шығыстық дәстүрі елеулі болған. Соған X-XV ғасырлардағы Орта Азия, Иран жеріндегі Ренессанасты да қосамыз [91].

Ренессанс мәселесін Бабырдың тарих философиясына қатысты қозғап отырғанымыздың бірнеше себептері бар. Бұл антологияның кіріспесінде атап өткеніміздей, тарих философиясының түбегейлі мәселесіне тарихи субъектілердің қарым-қатынас аймағы мен деңгейінің анықтау жатады. Қазақтың тарихи санасы жөнінде әңгіме қозғағанда зерттеушілер көбінесе қазақ-қытай, қазақ-парсы, қазақ-араб және қазақ-орыс мәдени ауысуларымен шектеледі.

Алайда нақтылы тарихи деректер мен қазақ халқының өзіндік санасын зерттеу үнділік арнаның өркениеттілік жағынан алғанда да, рухани қазыналар тұрғысынан да маңызды болғанын айғақтайды. Бүкіл түркі-үнді мәдени ауысулар тарихын тізбектеп келтірмей-ақ, Ұлы моғолдар мәдениетіне қатысты кейбір мәдени үрдістерді еске салайық.

Ұлы Моғолдар империясындағы мәдени гүлденудің бір негізінде үнді халықтарына тән ежелдеп келе жатқан күш көрсетпеу ұстыны мен мәдени сұхбатқа деген ашықтық болды. Мысалы, Бабыр өзінің орасан зор сәулетті құрылыстарын бастағанда осыған сүйенгенін тура атап өтеді:

«Үндістанның тағы бір артықшылығы, онда жұмысшы қолы мен ұсақ қолөнершілеріне сан жетпейді. Қандай істі, қандай жұмысты болмасын ата кәсібін жалғастырып келе жатқан адамдар атқарады. Молда Шараф ад-дин «Зафарнамасында», Темір бек тас мешіт салдырғанда, бұл құрылыста күн сайын Әзірбайжаннан, Фарсыдан, Үндістаннан тағы да басқа мемлекеттерден келген екі жүз тас қашаушы істеді деп аузынан суы құрып сипаттады. Ал менің Аградағы құрылыстарымда бір Агранның өзінен ғана күн сайын алты жүз-сегіз жүз тас қашаушы жұмыс атқарды; Аградағы, Сикридегі, Биандағы, Дулпурдағы, Гвалиардағы және Куилдегі құрылыстарымда күн сайын бір мың төрт жүз тоқсан бір қалаушы жұмыс істеді. Үндістанда қандай да болмасын қолөнерші, жұмысшы дегеннен жер қайысады» [87, 336].

Үнді-түркі мәдени ауысулардың көрнекті мысалына Үндістанда ұзақ ғасырлар бойы сақталып келген, оның бастамасын Бабыр жүзеге асырған, ортағасырлық шағатай (түркі) әдеби тілі дәстүрі болды. Бұл тілде Бабырдан басқа оның ұрпақтары (Құмайын, Мырза Камран, Мырза Асқари, Мырза Хиндал) жалғастырды. Бабырдың кенже қызы Гүлбадан бегім де өз заманның белгілі зиялысы болған. Гүлбадан-бегім «Бабырнаманың» жалғасы саналатын «Құмайын-нама» кітабын жазды. Бұл прозалық шығармасында Гүлбадан-бегім өз ағасы Құмайын патша тұсында Орта Азия, Үндістан, Ауғанстан жерінде орын алған елеулі тарихи оқиғаларды, түрлі халықтардың тұрмыс-тіршілігін, салт-санасын, әдет-ғұрпын, т.б. дарынды қаламгерге тән зор шеберлікпен суреттейді.

«Құмайын-нама» – этнографиялық материалдарының молдығы жағынан теңдесі жоқ туынды. Парсы тілінде жазылған бұл тарихи еңбек те өзбек тіліне тәржіма жасалды. Мұнда «Бабырнаманың қалай жазылғаны және Бабырдың өзі туралы қызықты деректер бар [88, 250].

Ортаазиялық түркі тілінде өз туындыларын дүниеге әкелген үнділік ақындар мен жазушылардың есімдері де көңіл толтырады (Калан, Шейх Зайн, Тұрды-бек, Байрам-хан, Әбд әр-Рахим т.т.).

Шағатай тіліне мүдделіліктің жоғары болғаны соншалық, Бабырдың мұрагері Акбардың демеуімен «Бабырнаманы» парсы тіліне хинділік әдебиетшілер аударды. Аурангзеб билігі кезінде хинди-парсы-түркі сөздіктері жасалып шықты. Мысалы сондай сөздің бірінде Маңғыстау түбегі туралы «суық қысты өткізетін мыңқыстау» деген түсіндірме бар [92]. Әдеби түркі тілі Үндістанның кейінгі мәдениетіне де терең ықпалын тигізді және керісінше үнділік стиль қазіргі түркі тілдерінің әрекет етуінде де өз ықпалын сақтап тұр. Бұл жерде басын ашып алатын

тағы бір мәселе шағатай тіліне қатысты. «Бабырнаманы» көптеген зерттеушілер шағатай тілінде жазылды деген-мен, Бабырдың өз еңбегінде «түрік тілі» деген атаулар жиі кездеседі.

Белгілі әдебиеттанушы Н. Келімбетов жазғандай, «Шағатай тілі туралы күні бүгінге дейін түркология ғылымында ортақ пікір жоқ. Мәселен, кейбір ғалымдар (А.К. Боровков) «шағатай тілі» деген терминді «ескі өзбек тілі» деген тіркеспен алмастырып жүр. Біздің ойымызша, бұл дұрыс емес. Кезінде тіпті Әлішер Науаидың өзі де «Мизан-у ләфзан» («Өлең өлшемі») деген еңбегінде: шағатай тілі – басқа түркі тілдерінен, соның ішінде өзбек тілінен де бөлек, өзге тіл деп танылған. Тіл тарихын зерттеген көрнекті ғалымдардың басым көпшілігі (А. Вамбери, А.Н. Самойлович, Ә.Н. Нәжіп, т.б.) шағатай тілін – Орта Азия мен оған көршілес аймақтарда XI-XV ғасырларда қалыптасып, дамыған түркі жазба әдеби тілі деп біледі. Сонымен, «Бабырнама» кітабы бір кезде қазақтардың да ата-бабаларына ортақ болған орталық азиялық әдеби тілде (түркі немесе шағатай) тілінде, жазылғаны анық.

«Бабырнаманың» тілі жөніндегі осы пікірімізді енді нақты мысалдармен дәлелдеп көрейік. Мәслене, Бабыр тауда өсетін тобылғы туралы айта келіп, былай деп жазады: «Тобұлғу йағачы бұ тағларда, өзгә хеч йерде бұлмас. Тобұлғу бір йағачедүр, посты қызыл, аса қылулар қамчы дәстәсі хам қылулар, құшләрға қапас қылулар, таруш қылыб тіргәз қылулар, хейли йақшы йағачдүр. Теберуклук билә йірақ йерлерге елтарлар» –деп жазады. Аудармасы: «Бұл тауларда тобылғы ағашы бар, ол өзге еш жерге өспейді, одан аса таяқ жасайды, қамшы сабын жасайды, құстарға тор-қапас жасайды, жонып, жебе жасайды, өте жақсы ағаш саналады, оны теберік ретінде алыс жерлерге апарды» [88, 243].

Үнді-түркі мәдени ауысулары туралы сөз қозғағанда мифтік сабақтастық жөнінде де еске алған жөн. Шығыстың мәдени мұрасында «Мың бір түн», «Шаһнамамен» қатар «Тотынама» ерекше орын алады. Үнді халқының тамаша мифтік туындысы «Тотынаманы» XIII ғасырда Қарши қыстағында туған Зияаддин Нақшаби санскриттен парсы тіліне өңдеп аударады және бұл еңбек барлық парсы-түрік халықтарының ортақ мұрасына айналады. «Бабырнаманың» сюжеттік, стильдік және көркемдік құрылымдарында «Тотынаманың» ықпалы анық сезіледі. Осы туралы Ә.Қоңыратбаев мынадай ойларын алға тартады:

«Үнді және Алтайдағы түркі-монғол тайпалары мифологиясында ұқсастықтар аз емес. Оған С.П. Толстовтың біршама анықтылықтар енгізгенін жоғарыда атап өттік. Сол сияқты Үнді және Орта Азия елдерінің мифологиясында да табиғи байланыс бар. Мысалы, «Шаһнама» жырында Фердауси Рүстемді сақ, оның елін Систан (Сакстан) дейді. Ондағы ономастика мен мифологияның ортаазиялық сипаты басым. Сол ортақтық Хаммурапидің «Гильгамеш» аңызында да бар. Онда Хауа баласы Ану кеме соғады, оның ағашын орман тәңірісі Құбаба

Месопотамияға Хауана елінен суға ағызып алып келеді. Хантәңірі дүмпігенде су батысқа ауған. Осы аңыздың ізі қазақта да бар. Нұх кемесі Қазықұртта қалған дейтін халық аңызы соның бір көрінісі ме дейміз. Баршын, қойшы, абыз аты да сонда жүр. «Гильгамеш» сақтар эпосы болса да ғажап емес.

Мұндай тарихи әрі табиғи сабақтастық бір ғана эпостық мұралар емес, қоғам өмірінің басқа да саласында көрініс тауып отырған. Мысалы, М.М. Ашрафи Үнді елінен Орта Азияға будда дінімен қатар мифтер бейнесінің де еніп отырғанын айтады. Үнді мифтері көбіне «Ригведа» жазбасына алынған. «Риг» – жазба, «веды» – әңгіме деген ұғым береді. Тибет елі бұл сөзді «Ырық-бытық» деген. Мұндағы «ырық» – риг, «бытық» – веды (ертегі). Қазақша бітік жазу болмақ. «Ырық-бытықты» едлегші (ертекші) түрік Амуғ-ұғлан айтқан. Басқа да сөздіктерге келер болсақ. Мартұқ – қыс, жер астының тәңірісі, ол жазды Хантәңіріде, қысты Гималайда өткізген» [91, 229].

Орталықазиялық – үнділік байланыстар Ұлы моғолдар дәуірінде сәулет өнерінде жаңа сатыға көтерілді. Бүкіл әлемге әйгілі Тадж Махалды салуда Самарқаннан суретші-сызушы Мұхаммед Шариф, Бұқарадан мүсінші Ата-Мұхаммед ж.т.б. қатысты. Бұл кезінде парсылық және орталық азиялық ықпал мен моғол миниатюра өнері мектебі қалыптасты. Атақты шығыс бағына арналған миниатюралармен және аң стилінің дәстүріндегі кескіндемелер мен «Бабырнама», «Ақбарнама» ж.т.б. безендірілді. Орталықазиялық қоршаған ортаны көркейту дәстүрін Үндістанға Бабырдың өзі алып келгендігі оның шығармасында әйгіленіп тұр: «Аграға жақын маңда ондай бақ орнататын бос жер жоқ еді, сондықтан бірнеше күннен кейін, амалдың жоқтығынан сол жерді игермек болдық. Ең әуелі үлкен құдық қазылды, сол құдықтан қазір моншаға су алынып отыр, содан кейін амбли ағашы өсіп тұрған, сегіз қырлы су тоспасы бар жерді игере бастадық. Содан кейін үлкен су қоймасын және аула жасап, тас құрылыстың алдына да су тоспасын жасап, тал орнаттық. Содан кейін мекен тұрағының айналасына бақ отырғыздық та, жатын бөлме, монша салғыздық. Сонымен сұрақсыз, көріксіз Үндістанда тамаша тақталанған бақша пайда болды. Оның әр пұшпағы көгалдандырылып, көздің жауын алатын райхан гүлі мен итмұрын отырғызылды» [87, 346].

Үнділік өнер, керісінше, Орталық Азияда да өзінің терең ізін қалдырды. Самарқан мен Бұқарада, Ферғана мен Жетісуда, Қашқарда сол кезде үлкен табысқа жеткен «Кашмир стилі» кең тарады. Орталық Азияның билеушілері Ұлы Моғолдар мемлекетінен «Камасутраның» сюжеттерімен байланысты миниатюраларды алдырып отырды. Үнділік музыка да түркілік саз өнеріне шығыстық көрік берді.

Қазақ және де басқа да түркі халықтарының тарихнамалық еңбектерінің қалыптасуына «Бабырнамамен» қалыптасқан үнділік

тарихшылардың әсері мол болды. Бұл жерде Кашмирдің түлегі, тарихи-поэтикалық «Зафарнама» мен агиографиялық «Раузат арризван ва хади-кат әл-гилманды» жазған Баяр ад-Дин Кашмиридің, Үндістанға Орталық Азиядан қоныс аударған, «Тарихи қыпшақидің» авторы Қожамқұли-бек Балхидің есімдерін атасақ та жеткілікті.

Ұлы моғолдар империясындағы тарихшылар Әмір Темір мен Шыңғыс ханның бір тектен шыққанын дәлелдеуге үлкен көңіл бөлген. Бұл ұстынды кейін қоқандық тарихшылар мен шежірешілер арнаулы қолдап отырған. Мұнда Әмір Темірдің арғы атасы Бартан хан Шыңғыс ханның да атасы болды деген дерек алға шығарылады. Ортағасырлық Орталық Азияда тек Шыңғыс хан ұрпақтарының билігі ресми мойындалып отырған.

Тарих философиясы тұрғысынан «шыңғысшылдық» ұстыны түркі-моңғолды біріктіріп тұрған дәнекер қызметін атқарды. Бұл сипатта Алаш хан туралы генеалогиялық аңыздардың да маңыздылығын еске алған жөн. Осыған этнограф-тарихшы Ж.О.Артықбаев та ерекше назар аударды.

«Көшпелілердің этникалық туысуы өзіне қашанда генеалогиялық дәнекер іздейді. Біздің ойымызша осы міндетті Алаша хан туралы аңыздар мойнына алған сияқты. Ең ескі нұсқалары Рашид ад динде, бертін Әбілғазы ханда, қазақ заманында Мәшһүр-Жүсіп Көпеевте жазылып барып, қазір көбінесе қатардағы аңыз есебінде жүрген осы тұлға өте көне замандардан бері көшпелі Еуразия ұлыстарын өзара жалғастырып, дәнекер болды. Алаша хан күмбезі Алтын Орда дәуірінде салынуында осындай гәп бар. Көрші түркі-мұңғыл елдерінің ортақ этникалық символы болып саналған Алаша тұлғасы Шыңғыс хан тарапынан қасиетті саналуы күмәнсіз. Бүкіл құрлықты бағындырам деп түркі-мұңғылдың ортақ ұранын көтеріп шыққан Шыңғыс ең алдымен екі көшпелі ұлыстың басын қосып алуды осы күмбез арқылы іске асырды. Әуелгі кезеңде империяны құруға мұрындық болған Алаш идеясының орнына бірнеше ұрпақ өте келе Шыңғыс ханның өз тұлғасы негізгі ынтымақтасу факторы ретінде шықты» [93, 21].

Бабыр құрған мемлекет пен сол кезде қатар нығайып келе жатқан Қазақ хандығының саяси негіздерінің арасында түбегейлі айырмашылық бар. Қазақ хандығы көшпелілік әлеуметтік негіздерден бастау алады.

Бұл жөнінде Ж.О. Артықбаевтың аты «Қазақ этнографиясы: Этнос және қоғам» еңбегінде дәлелді қағидалар келтіріледі. Автордың ойы бойынша, Қазақ хандығының билеушілері Шыңғыс хан, Әмір Темір, Бабыр сияқты алып империяларды құруды көздеген жоқ. Қолайлы жағдай туғанда хандық биліктің күшейіп, жаулап алу, немесе қарсыласу соғыстарын ұйымдастыруға, сөйтіп көшпелілердің алып империясын құруға жеткілікті потенциалы бар. Дегенмен де ғасырлар бойы пассионарлы толқындар қазақ жерінің шығыс алқабындағы таулы

аймақтан бастау алып келгенін ескерген жөн. Яғни, қазақ даласының қандай да биліктің шектен шығып кетуіне қарсы әсер ететін күш-қасиеті бар. Әз Тәуке мен Абылай хандар тұсында болмаса, қазақ хандарының дала шекарасынан асып, ұлы мақсат қойған жоқ.

Мемлекетті кеңейту, ірілендіру процесінің белең алмауына бір жағы рулардың өзін-өзі басқаратын саяси ұжым есебінде өмір сүретін дағдысы басты бөгет. Олар саяси құрылымның өрісін тарылтып, мүмкіндігін шектеп тұратын күш. Сайып келгенде ел билігі елдің өзінде, өз қолында. Ортақ шаруалар қашанда ел жиындарында шешім табады, сол жиындардың берген уәкілеттігімен билер қызмет атқарады. Хандар мен ұлыс сұлтандары билермен кеңеспей еш шаруаны тиянақтай алмайтыны аян. Саяси-потестарлы биліктің қай бөлігінде болмасын көсемдерді жеке басының қабілетіне байланысты қолдау, мойындау басым. Бұл меритократиялық принцип саяси биліктің өміршеңдігінің бірден-бір кепілі. Қай ру болмасын өзінің басшылығынан жігерлі адамды көруге ықтиярлы және мүдделі. Сол сияқты хан сайланар адамның ел тізгініне ие болар қабілетін айрықша ескертеді [93, 226].

Захир ад-диннің «Бабырнама» мәтініне қайта оралсақ, онда ортақ ата-тек мәселесінен гөрі, тарихи әрекеттің субъектісі ретінде өзін суреттеу маңызды рөл атқаратынын аңғаруға болады.

Тарихи әрекет субъектілері «Бабырнамада» төмендегідей сала-ларда анық көрініс табады. Оларға жататындары:

1. **Соғыс.** Зерттеушілердің көпшілігі атап өткендей, соғыс ісі жалпы ортағасырлық саяси-потестарлық бірлестіктердің тұрақты болмысына жатады. Бүкіл Батыс Еуропа тарихы Римді жаулап алған «варвар» тайпаларының ұлттық негіздегі мемлекет орныққанға дейін шексіз қақтығыстарын баяндайды. Әрине, бұл соғыстар адамзаттың «деструкциялық табиғаты» дегенмен емес, ал сол замандағы саяси-әлеуметтік факторлармен анықталып отырды.

Ферғанда өз мұралығында билік жүргізіп отырған Бабыр Шайбани хан бастаған көшпелі өзбектердің жаугершілігіне төтеп бере алмай, алдымен Ауғанстанға, кейін Үндістанға қарай бет алады.

Н. Келімбетовтың әділ бағалауындай, Бабырдың Ауғанстан мен Үндістанға жасаған жорықтарында қан төгілді. Әйтсе де Бабыр негізін қалаған Үндістанның қоғамдық-саяси және экономикалық, мәдени тұрғыдан дамып, өркендеп өсуінде ол өте үлкен прогрессивті рөл ойнады. Бір орталыққа бағынатын мемлекет құрылған соң ғана үнді елінде ғасырлар бойы тынбай жүргізіліп, еңбекші халықтың қанын аяусыз төгіп келген жергілікті билеушілердің өзара бақталас соғыстары тоқтатылды. Халық бейбіт еңбекке көшті. Жаңадан көптеген үлкен каналдар қазылып, шөлді жерлерге су шығарылды. Екіншілік мықтап дамыды. Бабырдың әмрімен жаңа қалалар, ғылым және мәдениет орталықтары салынды [88, 235].

2. Жаулап алған аймақтар мен басқа халықтарда билік жүргізу.

Бұл биліктің субъектісіне жиі ретте қаруланған халық (тайпа, әскери топ, gens (тек) жатады. Хандар мен сұлтандар – өз халқының басқаларда өктемдік етуінің құралы, яғни туысқандық қатынастар саяси үстемдіктің басты құралы болған. Бірнеше тарихи деректер келтірейік.

Араб саяхатшысы Ахмед ибн Фадлан оғыз-түркілердің саяси құрылымын сипаттай келе, «небір шиеліністі саяси шаруалар келісіп, бітіп тұрған істі аяқтап жіберді» дейді. Бұл сипатталған суреттеме таза көшпелілердің демократиялық табиғатына ғана тән дүние. Яғни, қанша жерден Орталық Азия, Қытай немесе Иран, Византия сияқты отырықшы, егінші өлкелерге билік жүргізіп, мемлекет құрғанымен көшпелілер өз іштерінде әскери-рулық тәртібінен шығып кетпеген.

Көшпелілер мемлекеттеріндегі рулық тәртіптің, құрылымның тағы бір айғағы Батыс Түркі қағанатындағы «он оқ бұдұн» деген қосымша атау. Он ұлысқа бөлінген ел, түптеп келгенде он рудың жиынтығы. Оның алғашқы көш басшысы Бумынның кіші інісі Естеми қаған, осы құрылымды нығайтқан Ашбара Теріс қаған т.б. Кейіннен түркінің ондық дәстүрі әкімшілік-әскери тәртіптің негізі есебінде Шыңғысхан құрған моңғол мемлекетінің қазығы болды. «Күшлүк жаққан өрттің жалыны сөнген уақытта, жолдардың бәрі жаулар мен қарсыластардан босағанда Шыңғыс ұлдары мен бектерін он мың, жүз мың елге басшы қылып бөліп, жиналыс ашып, байырғы жарлықтары мен жаңа жолдың арасынан дәлелдеп, алым-шығын жинауға бұйырып Хорезм шаһ еліне жорыққа дайындықты бастады», – дейді Рашид ад дин. Осы оқиға 1218 ж. болса керек.

Шыңғыс ханның және оның мұрагерлерінің құрған мемлекеті бірнеше ғасыр өмір сүрген тұрақтылығымен ерекшеленеді. Бұл бір жағынан өз тарихында болған қателіктерді қайталай бермейтіндігін де аңғартса керек. Моңғол шежіресіндегі аса көрнекті ұлағаттардың бірі Елюй Чу пайдың айтатын Үгедейге «сендер аспан астын аттың үстінде отырып алсандар да, аттың үстінде отырып басқара алмайсындар» деген көрегендік өсиетін ерте түсінген моңғол билеушілері мемлекет құру, билеу саясатында әуелде ұйғыр, кейін Қытай, Иран тәжірибесін жақсы пайдалана білді [93, 63].

«Бабырнамадан» XV-XVI ғасырларда Орталық Азиядағы көшпелі түркі тайпалары бастарын қосқан қолбасшыларына еріп, жаңа қонысқа барып, кейінгі этностардың ұйытқысы болғанын көреміз. Жәнібек пен Керейдің соңынан ергендер қазақ халқының, Шайбани ханмен кеткендер өзбек халқының, ал Бабырмен бірге ілескен жартылай көшпелі түркілер Ұлы Моғол империясын құрғаны тарихтан белгілі. Осыған «Бабырнаманың» кіріспе мақаласында да назар аударылады.

Сол түркі халқы «Бабырнамада» жазылғандай XVI ғасырдан бұрынғы Үндістанда, Ауғанстанда мекен құрған ба? Әрине, бұған

дәлелді әуелі Бабырдың Бхираның жер иеленушілеріне айтқан мына сөзінен аңғарасыздар: «Бұл жер – атам заманнан бері түріктердің иелігі. Байқаңыздар, жүректеріңіз қобалжып, үрей ұялап, халықты тоздырып алмаңыздар. Біз бұл халыққа, оның жеріне іргелес тұрамыз, төскейде малымыз, төсекте басымыз қосылған бір елміз. Сондықтан шапқыншылыққа, тонаушылыққа жол бермейміз» [93, 226].

Бабырдың сөзінің жаны бар. Түркі халқы Үндістанға б.з. IV ғасырында аяқ басқанын, Үндістан мен Орталық Азияның тарихынан, әсіресе, Махмұд Қашқаридың «Диуани лұғат ат-түрік» жинағында жазылған деректерден анық білеміз. Осы ретте бұлтартпайтын бір дәлел – әйгілі ғалым Әмір Нәжиптің «XI-XV ғасырлардағы түркі тілінің тарихы туралы зерттеуінде» бұрын ғылым дүниесіне белгісіз, ұмыт болып келген шығарманы оқырманға ұсынғаны. XIV ғасырдың басында терістік Үндістанда – Дели сұлтандығында Бадыр ад-дин Ыбырайымның бірнеше тілдің түптамасын шалғайтын парсы тілінің лұғаты жасалған. Мұнда түркі тілі де қамтылады. Шығарма – «Ауызекі лұғат, зерттелетін дүние» деп аталды. Бұл шығарманың қолжазбасы ТашМудің қолжазба қорынан табылған. Сол сияқты «Бадам әл-лұғат», «Санлақ», «Кітаби лұғат-и аттракияда» да түркі сөздеріне талдау жасалады. Бұл шығармалар Ұлы Моғол мемлекеті орнағанға дейін Үндістанда түркі тілдес тайпалар мекендеп, олардың мемлекеттік тілге ие болғанын дәлелдейді [87, 9-10].

3. Билікке қол жеткізу, саяси шешімдерді қабылдау тәсілдері.

Еуорпалық ортағысырлық мемлекеттерге ұқсас орталықазиялық мұралану жүйесінде патшалыққа иелену белгілі бір дәстүр негізінде жүзеге асты және сакральді қуаттылыққа ие болды. Биліктің легитимдігі туа біткен құқықпен бекітіліп отырды. Сол себепті «Бабырнамада» генеалогиялық байланыстарға үлкен мән берген. Кез келген көлемді тарихи оқиғаны суреттеуден бұрын, оған қатысқан адамдардың кім екендігі, тектілігі қандай дәрежеде болғандығы, үрім-бұтағы қалай таралғаны туралы Захир ад-дин Бабыр егжей-тегжейлі баяндайды. Мысалы өз әкесі Омар Шейхтің шыққан тегі айрықша аталып өтеді:

«Сегіз жүз алпысыншы жылы Самарқанда дүниеге келді. Әбу Саид мырзаның Сұлтан Ахмет мырзадан, Сұлтан Мұхаммед мырзадан және Сұлтан Махмұт мырзадан кейінгі төртінші ұлы болатын. Сұлтан Әбу Саид мырза Сұлтан Мұхаммед мырзаның ұлы болатын, ал Сұлтан Мұхаммед мырза Миран-шаһ мырзаның, ал Миран-шах мырза Әмір Темірдің үшінші ұлы және Омар Шейх мырза мен Жаһангер мырзадан кіші, Шаһрұх мырзадан үлкен болатын.

Әбу Саид мырза Омар Шейх мырзаға алдымен Кабулды сыйға тартып, қасына ұстаздыққа Баба-и Кабулиді қосып, екеуін сонда жіберді. Мырзалардың сүндет тойына байланысты ол Омар Шейх мырзаны Дара-и Газдан шақырып алды да, оны Самарқанға жеткізуді бұйырды. Той

өткеннен кейін, Темір бек Омар Шейх мырзаға Әндіжан аймағын сыйлап, ұстаздыққа Құдайберді Тұқашы Темір ташаны тағайындады да, оларды солай қарай жөнелтті.

Бабыр өзінің нағашы атасы, Моғолстан ханы Жүніс туралы да баяндағанда, оның Шыңғыс хан әулетінен шыққанын, билігінің заңды екендігін, саяси шешімдерінің «құдай жолына» сай болатындығын ерекше атап өтеді.

Саяси шешімдер қабылдағанда мұсылмандық құқық канондарымен қатар Шыңғыс ханның «Жасасы» ережелері мен ру-тайпалық әдет құқығы кең қолданысқа ие болған. Бұл әсіресе, қазақ қоғамындағы билік пен құқықтық қатынастарға тән болды.

Н. Рычков «хандар мен сұлтандардың билігі негізінен ру басшыларымен қосылып қазақ арасындағы дау-жанжалды шешу, әсіресе ру басылар екі жақты жарастыра алмаса, даугер билер шешіміне ырза болмаса жасалады» деп, олардың атқаратын қызметінің бір тарабын көрсетеді. Ел ішінде кездесетін ірі дау-ұрлық кезінде қай би болмасын ханның, не ұлыс сұлтанының пайдасына жәбірлеуші жақтың есебінен хандық кеседі. Хандық дегеніміз көбінесе бесті ат, немесе бесті атан. Қазақ мемлекеті тәртібі бойынша ханды елмен жалғастырып тұратын ірі рулардың ішінен сайланған уәкілдер болады. Оларды ханның нағашы, немесе жәй ғана нақ деп атайды. Қазақта «хан сыртынан жұмырдық» деген сөз бар, ол тек ханға байланысты айтылмайды, жалпы адам сыртынан ғайбат сөз айтылғанда қолданылады. Егер шын қарсылық болса оның ауыр-жеңілдігіне қарай жаза қолданылады, хан жасауыларды ол адамның мойнына құрым байлап ауыл айналдырып қуалайды, тіпті болмаса туыстарынан тоғыздап айып алады. Кей рудың тұтас бөліктері ханға қарсылық жасаса не төлеңгіттер араласады, не басқа рулар араға түсіп айыбын төлеп қойғызады. Жалпы қазақ түсінігі бойынша «ханға қарсылық – құдайға қарсылық» делінеді. Хан түгілі оның тұқымы да аса сыйлы болуы керек, қазақ мақалы «хан баласы көпір болса, басып өтпе» дейді [93, 182].

«Бабырнамада» да бұл мәселеге үлкен көңіл бөлінген. Бірақ қазақ хандығынан ерекше, Ұлы Моғолдар империясында рулық-тайпалық ұстындар бір орталыққа қатаң бағынған мемлекет мүдделігіне тәуелді болып шығады. Халық басқару субъектісінен гөрі, басқарылу объектісіне айналады.

4. Билеуші және оның мемлекетінің белгілі бір территориямен байланысын тарихи ұғыну.

Орталықазиялық түркілік тарих философиясында «атамекен», «туған ел», «киелі жер» ұғымдарына үлкен мән берілген. Захир ад-дин Бабыр өз туындысында әсіресе өз атамекені Ферғана өңірінің тамаша табиғатын ерекше сүйіспеншілікпен жырлайды:

«Әндіжанның батысына қарай жеті ййғаштай жердегі тағы бір қала – Маргилан. Бұл – жаныңа керектің бәрі бар берекелі қала. Мұнда анар мен өрік мол өседі. Анардың бір түрі донақалан деп аталады; оның тәтті шырынынан сары өріктің қышқылтым дәмі білінеді. Бұл анар-лардан семнан анары ғана артық деп айтуға болады.

Өріктің тағы бір түрі болады, оның дәнін алып, орнына өзге жеміс жармасын салады да кептіреді, мұны сұбхани деп атайды, өте дәмді.

Құс пен аңда есеп жоқ, ақбөкен аяқ басқан сайын ұшырасады».

Ұлы Моғолдар империясы Моғолстан және басқа да орталықазиялық ата қоныстармен, тіпті бүкіл көшпелі-отырықшы мәдени ареалдармен өз байланысын үзбеген.

Тарих философиясы тұрғысынан этномәдениет және белгілі бір территорияның арасындағы үйлесімділік өркендеудің шешуші факторының біріне жатады.

Кез келген қалыптасқан мәдениет бос кеңістікте емес, адамдандырылған қоршаған ортада әрекет етеді. Мәдени кеңістік оқшау мәңгіге берілген енші емес. Ол, А.Тойнбидің тілімен айтқанда, тарихи ағынның өрісі болып табылады. Мәдени кеңістіктің маңызды қасиеті – оның тылсымдық сипаты. Мысалы, «ата қоныс» ұғымы көшпелілер үшін қасиетті, ол өз жерінің тұтастығының кепілі және көршілес жатқан мекендерге де қол сұғуға болмайтындығын мойындау. Қауымдық қатынас мекендер егемендігінен туады. Ата қоныстың әр жағрафиялық белгілері халық сансында киелі жерлер деп есептелінеді, яғни қоршаған орта киелі таулардан, өзендер-көлдерден, аңғарлар мен төбелерден, аруақтар жататын молалардан т.б. тұрады. Олардың қасиеттілігі аңыз-эпсаналарда, жырлар мен көсемсөздерде болашақ ұрпақтарға мұра ретінде қалдырылған.

Кеңістік пен мәдениеттің арақатынасы табиғи ортаны «өзімдікі» және «өзгенікі» деп бір-біріне қарсы қою арқылы айқындала түседі. Бұл қарсы қою, әсіресе, мифологиялық дүниетанымда әсерлі көрсетіледі. «Мифте, – деп жазады Ш.Ыбыраев, – адамзаттық (человеческое) және адамзаттық емес (нечеловеческое) (дию, албасты, марту, жезтырнақ, шойынқұлақ, жалғыз көз дәу т.б.) болып бөліну ретінде көрінсе, классикалық эпоста біздікі (ноғайлардікі, қыпшақтардікі, қазақтікі, т.б.) және жаудікі (қалмақтікі, қызылбастікі, ындыстікі) деген ұғымдарға лайық жіктеледі» [94, 137].

Қазақ эпосын және басқа да мәдени мұраларын зерттеушілер «өзгенікіне» тек беріде пайда болған қалмақтарды ғана емес, сонымен қоса сонау ерте заманнан көшпелілермен тартысып келген отырықшы империяларды да жатқызады (Қытай, Иран, Үрім, Орыс, т.б.).

Кеңістікті «біздікі» және «өзгенікі» деп бөлу оппозициясы тек суперэтностар арасында емес, сонымен бірге мәдени-шаруашылық

типтер арасында да жүргізілген. Әрине, көшпелілер мен отырықшылар арасындағы «бітпес жауластық» бар деген әсіре бейнелеуге жатады.

Кеңістік аясындағы мәдениеттің автохонды екендігін шешудің басты жолы осы мәдениетті құраған этникалық бөліктерді, этно-мәдени аймақты мәңгі өзгермейтін тұтастық ретінде емес, «жанды тарихи құбылыс күйінде қозғалыс үстінде қарау, көршілес халықтардың тарихи тағдырымен салыстыра отырып, әрбір этникалық топтың өзінің қазіргі негізгі жеріне қай уақытта жылжыды, міне, осындай межелерді анықтау арқылы жүзеге асады [94, 49].

Кеңістік және автохонды мәдениет мәселесін шешу үшін біз оқшау алынған этнос көлеміне, ол енетін үлкен өркениеттің (суперцивилизацияның) өріс аймағына жылжу керек. Өткені қазіргі этностардың көпшілігі қоңыс аударудың ассимиляциялық процестердің, топтасу мен жіктелудің нәтижесінде қалыптасқан. Бұған мысалдар жеткілікті. Айталық, Иран мен Солтүстік Үндінің халықтары арийлік топтардың оңтүстікке қарай қоныс аударуы негізінде, француздар галл тайпалары мен франктардың араласуы, орыстар ежелгі славян тайпаларының көршілес угро-финн, скандинавтық, түріктік компоненттерді өзіне сіңіруі нәтижесінде қалыптасқан. Соңғы кезде қалыптасқан латинамерикандықтар туралы айтпаса да түсінікті. Қазақтың этникалық территориясы да көп ғасырлық қалыптасу нәтижесінде айқындалды. Аталған тарихи-мәдени процестерсіз Бабыр бастаған бұрынғы түркілік көшпелілердің Ферғанадан Ауғанстан мен Үндістанға қоныс аударуын, басқа этникалық жұртта алып мемлекет құруын түсіндіру қиынға соғады.

5. Өзекті саяси-мәдени автостереотип және халықтың, биліктің рәміздерімен байланыстылығын ұғыну. «Бабырнама» мәтінінде автор өз халқының және әскерінің төмендегідей саяси құрылымдық ерекшеліктерін атап өтеді:

- тектілік, даңқты ата-бабалар, басқа халықтар арасындағы бедел;
- мұсылмандық құқық пен дәстүрлі ата-бабалар жолын сенімді сақтау;
- басқа халықтар мен олардың заңдарынан, салт-дәстүрлерінен өзінің жоғарылығын сезіну;
- жасасқан шарттарды орындау;
- қабылданған шешімдердің «даналығы», «әділеттілігі» және «құдайылығы».

Биліктің басты рәмізі – Алла берген патшаның жеке-дара қабілеттері. Тағы бір ескертетін жәйт – орталықазиялық әскери негіздегі мемлекеттерде тайпалар мен халықтардың ұрандары рәміздік сипатта болған. Осы жөнінде Захир ад-дин мынадай деректер келтіреді:

«Ұран екі түрлі болады. Бірі - әр тайпаның өз ұраны, мәселен, бір тайпаның ұраны «дүрдана», енді бірінікі «тұқай», тағы бірінікі – «ұлу», бүкіл әскерге ортақ бір ұран болады. Соғыс кезінде екі сөзді ұран

белгіленеді, яғни айқасқа беттеген екі адамның алғашқысы ұранның бір сөзін айтқанда, екіншісі сол ұранның екінші сөзін айтуға міндетті, сонда барып дос пен дұшпанды ажыратады. Бұл соғыста белгіленген ұран «Ташкент» пен «Сайрам» болатын; «Ташкент» десе – «Сайрам», немесе «Сайрам» десе «Ташкент» деп жауап қайыруы керек. Бұл айқастың алдында Қожа Мұхаммед Әли деген сарт болатын, оның қатты сасқаны соншалық, «Ташкент!» «Ташкент!» деп ұран шақыра беріпті. Моғолдар мұны дұшпан деп ұғып аттандап, барабанын даңғыратып жіберіпті. Осы жалған дүрбеленнің кесірінен орын таппай қайтып кеттік. Ойлаған іс орындалмай, салпақтап Ошқа оралдық» [87, 199].

6. Орталықазиялық басқару жүйелеріндегі кеңеске, сұхбатқа мән беру, ауызекі коммуникация формаларының сакральдығы. Түркі көшпелілері мен оазис дихандарының болмыс тәсілінің өзі о бастан олардың басқаға (мейлі ол басқа жер болсын, мейлі басқадан болсын) деген «ашықтығын» қамтамасыз етеді. «Ұлы дала, қуаң табиғат, көшпелі өмір салты маңдайға жазылған соң, сол жазмышқа көндігудің бірден-бір кепілі – адамдар бірін-бірі жатсынбай, біріне-бірі арқа сүйеп қана өмір сүруі қажет. Бұл қажеттілікті терең сезінген көшпелілер «адамның күні адаммен» деген принципті тіршіліктеріне тірек еткен» [95, 152]. Сондықтан болар, көшпелілердің, соның ішінде, қазақтардың қауымшыл, көпшіл, елжанды болып келетіндігі.

Түркі мәдениетінің сұхбатшылығының тағы бір тіреуі – оның ауызекі сөзге негізделгендігінде жатыр. Жазулы сөз өзінің болашақ оқырманын есте ұстағанымен, оның дәл қазір дәл осы жерде отыруын міндеттемейді. Ауызша айтылып, құлаққа естіліп қана қоятын сөз – ауызекі сөз қашанда айтушы мен тыңдаушының бірдей қатынасуын талап етсе керек. Соның нәтижесінде тыңдаушысын көз алдында ұстап отыруға тиесілі ауызша сөзге негізделген қауымдық, ұжымдық өмірде адам тек акустикалық (дыбыстық естілетін) кеңістікте өмір сүрді. Шетсіз-шексіз, бағыт-бағдарсыз дыбыстық кеңістік синкретикалы (бөлінбеген, жіктелінбеген) сананың негізінде қалыптасады. Ол түркілердің өздерін табиғаттан, қауымнан бөліп-жарып қарастырмайтындығының басты себебін айқындаса керек.

Көшпелілердің негізгі коммуникация (байланыс) құралы тіл болғандықтан, ауызекі сөзге негізделген салт-дәстүрлер, әпсаналар (мифтер, әдет-ғұрыптар немесе, жалпылама айтсақ, фольклор) кеңінен дамыды және ұрпақтар мирасқорлығының негізі де сол болып табылады.

Жазу-сызудың пайда болуы адамзатты естілетін дыбыстық (акустикалық) кеңістіктен көзге көрінетін (визуалды) көрнекі кеңістікке итермеледі. Ұрпақтан-ұрпаққа ұласқан ақыл-өсиет, даналық ой, көпжылдық тәжірибе нәтижесі ендігі жерде тікелей ауызекі айтылмай, жазылған және көзбен көріп, оқылатын мәтіндерге (текстерге) айналды. «Үйрек қауырсынынан жасалған қаламсап тіл үстемдігіне шек қойды; ол

өмірдегі қасиетті құпияны жоққа шығарды; ол сәулет өнері мен қалаларды, жолдар мен әскерді, бюрократияны дүниеге әкелді. Ол сананы тылсым көлеңкеден жарыққа шығарып, өркениетке бастама болған түбегейлі метафора болды» (М. Маклюэн).

Захир ад-дин Бабыр өзінің тарихи суреттемелерінде сөз өнеріне ерекше мән береді. Ол әсіресе Әлішер бек Науаидің ақындық өнеріне тәнті болады, оның айрықша дарындылығын атап өтеді:

«Әлішер бек теңдесі жоқ дарынды адам еді. Ол түрік тілінде өлең жаза бастағаннан бері, ешкім де соншалық жақсы, әрі көп өлең жазған емес. Ол алты мәснауи кітап құрастырды. Оның бесеуін Шейх Низамиге еліктеп «Бестармаққа» жауап деп, алтыншысын Низамише «Құс тілі» деп атады. Бұдан тыс ол төрт диуан ғазел құрастырды, олардың әрбіреуіне былай деп ат қойды: Балалықтың балғын шағы, Бозбалалық дәурен, Орта жастың әсерлі сәттері, Кәріліктің тәлімдік уағызы. Оның жақсы рубаяттары да, тағы бірнеше шығармалары бар, бірақ бұлар жоғарыда аталғандардан солғындау. Солардың бірі оның хаттары; Маулан Әбдірахман Жамиға еліктеп, әр кезде дос-жарандарына, түрлі адамдарға жазған хаттарын жинастырған, онысы әжептәуір жинақ болыпты.

Өлең ұйқасы жайында «Өлең өлшемінің таразысы» атты кітап та жазды, бұл біраз мін тағарлық кітап, жиырма рубаяттың мөлшерін анықтай отырып, оның төрт мөлшерінен қателескен; өзге өлшемдерінен де кемшілік бар. Өлең сөздің парқын білген, зерделі жанға мұны аңғару қиын емес» [87, 204].

«Бабырнаманың» сөз өнеріндегі ерекше орнына Қазақстан әдебиетшілері де үлкен қызығушылық танытады және бұл кездейсоқ емес. Біріншіден бұл тарихи дастанда қазақ халқының да құрамында болған дулат, жалайыр, қыпшақ сияқты көптеген тайпалардың арасынан шыққан сөз өнерінің шеберлері туралы көптеген қызықты деректер мен сараптамалар келтіріледі. Мысалы, Хасан Әли Жалайырға мынадай баға беріледі:

«Хасан Әли Жалайыр деген әкімі де болды. Оның шын аты-жөні Құсайын Жалайыр, бірақ жұртқа Хасан Әли деген есіммен көбірек танымал-ды. Оның әкесі Әли Жалайырға Бабыр мырза қамқорлық көрсетіп, оған бек дәрежесін берді; содан кейін Жәдігер Мұхаммед Гератты алғанда, Әли Жалайырдан жоғары адам жоқ-ты.

Хасан Әли Жалайыр Сұлтан Құсайын мырзаның кезінде құсбегі болды, ол ақын еді, өлеңді жазғанда Туфаил деген тахаллус есімді пайдаланатын. Қасиданы да жақсы ұйқастыратын, бір кезде сонымен атағы шыққан. Тоғыз жүз он жетінші жылы мен Самарқанды алғанымда, Хасан Әли Жалайыр маған қызмет етуге келді. Ол менің қасымда бес-алты жыл болды; маған арнап та жақсы бәйіт жазды».

Екіншіден, Бабыр шығармашылығы кейінгі қазақ әдебиетіне өзінің үлкен ықпалын тигізді. Бұл жөнінде белгілі әдебиеттанушы Мекемтас Мырзахметов Бабыр және Абай шығармашылықтарының сабақтастығы мәселесін алға қоя отырып, дәлелді ойларын алға тартады.

«Бабырнамадан» Абайдың қазақ тарихы үшін пайдаланған жерлері – негізінен Бабыр мен Шағатай нәсіліндегі Жүніс ханның ұлдары мен Жошы нәсіліндегі Шайбақ ханға (Шайбани ханға) байланысты деректер желісі. Абай бұларды бастан аяқ баяндауды мақсат тұтпаған. Өз пікіріне дәлел ретінде ең ұрымтал жерлерін сөз арасында өз оқырмандарының ұғымына орай қысқа, нақтылы әрі жүйелі түрде қосымша дерек-мағлұматтар ретінде беріп отырған. Мысалы Абайдың «Әмір Темір нәсілінен Құмар Шаих баласы, белгілі Бабыр патшаның шешесімен бір туысқан екі бауыры болған. Үлкені Ташкентке хан болып, кішісі қазақты билеген. Бұлар Шағатай нәсілінен Жүніс ханның балалары болған. Сол қазақты билегенінің аты Ахмет екен. Сол өз уақытында аттанысқа жарарлық қазақтың үш жүз әскерін шығарып, үш жүз басына билетіпті. Әр жүздің халқы өз ынтымағымен бір туысқанға есеп болыпты. Қазақтың «Үш жүздің баласы» дейтұғыны – сол», – деп жазуындағы Жүсіп хан, Ахмет хан туралы деректері нақтылы түрде «Бабырнамадан» алынып берілсе, үш жүздің баласы жайлы ойлары қазақ халқының ой-санасында ұрпақтан ұрпаққа ауысып, ел аузында таралған шежіре аңыздарға сүйеніп берілгені көрініп тұр.

Абай айтылатын Ахмет ханның (1439-1483) не себепті Алаша хан аталып кетуі жайындағы: «Ахмет хан қалмақты көп шауыпты, көп қырыпты. Қалмақ рахымсыздығына қарай «мынау бір алашы болды ғой» депті, жан алушы болды дегеннің орнына. Сондықтан ол кісі Алаша хан атаныпты. «Бабырнамада» солай жазылған. Сонан соң хан бұл атты қалмақ қорыққаннан қойды ғой, енді сіздер шапқан уақытта «Алашы-Алашы» деп ұран-сүрен салыңыз деп бұйырып, бұларға айқай салғанда көп жанның айғайымен «алаш-алаш» деп кетіпті. Содықтан «алаш-алаш» болғанда, Алаша хан болғанда, қалмаққа не қылмақ едік» деп, «алаш ұранды қазақ танған себебі сол екен» дейтін пікірдің негізі де «Бабырнамадағы»: Сұлтан Ахмет хан Алаша хан деген атпен мәшһүр болған еді. Алаша ханның мағынасы қалмақ, мұғыл тілінде өлтірушіні «алашы» деп атудан шыққан. Қалмақты нешеме рет шауып, қалың қолын қырғаны үшін «Алашы-Алашы» дей-дей соның әсерімен Алаша хан аталып кеткен екен» деген деректе жатқандығы анық. Сонымен бірге сол тұстағы оқиғаның аңыз болып, қазақ халқының арасында ұрпақтан ұрпаққа ауысуы арқылы да жетуі мүмкін [96].

7. Этникалық сана және басқа халықтар мен ұлыстарға қарым-қатынас.

Ұлы Моғолдар мемлекетін және басқа да орталықазиялық ортағасырлық саяси бірлестіктерді зерттеу нәтижелері сол замандағы

бірлестіктерге қазіргі уақытта өмір сүріп тұрған этнонимдерді таратудың шекті екендігін көрсетеді. Бұл этностар көптеген жағдайда өздерін Шыңғыс ханның және оның ұрпақтарына қатысты бірегейлендіріп отырды және діни ерекшеліктер де маңызды болып шықты.

Шағатай ұлысы саяси екі жікке жарылғанда ислам дінінің әсері басым Самарқан, Бұқара жағы Жетісулық тайпаларды кемсітіп «жете» (дінсіз, бұзақы деген мағынада) деп атаса, жетісулықтар оларды «қараұлыс» (қараунас) деп атаған. Осы қайшылыққа қарамай Бабыр өзінің Шайбани ханға (1451-1510) қарсы күресінде қазақтармен одақтасып, жақтасып отырған [96, 136].

Ұлы моғолдар империясындағы билеуші топ түрлі түркілік және парсыланған моңғол тайпаларынан құралғаны белгілі. Жаңа мекенде олар империяның «саяси халқы» ретінде қалыптасады.

Захир ад-дин Бабырдың «Бабырнама» еңбегіне мәтіндік, герменевтикалық және типтік талдама.

«Ферғана» деп аталатын «Бабырнаманың» бірінші бөлімінде хижабра бойынша 899-908 (б.з. 1493-1503) жылдары автордың өзі басынан өткізген оқиғалар тарихи-мәдени кеңмәтінде қарастырылады.

Мұрагерлік дәстүрмен Захир ад-дин он екі жасқа қараған шағында Ферғана аймағының билеушісі болып табылған. Кітаптың басынан-ақ Бабыр өзінің Әмір Темірдің шөбересі Омар Шейхтың ұлы болғандықтан өзінің бұл өңірге билік жүргізуінің заңдылығына еш күмән келтірмейді. Тарихи өмірбаяндық әдістемені қолдана отырып, Захир ад-дин өз әкесінің адалдық бейнесін әділ суреттеп береді. Омар Шейхтің шыққан тегі мен сырт келбеті, мінезі мен әдеті, әйелдері мен айқастары оның тұлғалық, саяси, мәдени орнын айқындай түседі. «Омар Шейх мырза ханифит жолын тұтатын, діншілдігі берік еді,... сауатты болатын, «Хамсаны», мәснауи кітабын, жылнаманы, көбінесе «Шаһнаманы» оқитын... Өзгенің жерін жаулап алуға келгенде ол еш нәрседен шімірікпейтін: бейбітшілікті – соғысқа, достықты - қастыққа айырбастап шыға келетін» [87]. Бабырдың өз өміріне назар салсақ, оның әкесіне ұқсап баққысы келгендігін аңғаруға болады. Әкесінің мінезі мен әдетін суреттей келе, Бабыр оның көрсеқызарлығы мен құмарпаздығын да атап өтеді.

«Бабырнаманың» бірінші бөлімінде Орталық Азияның мәдени ерекшеліктері туралы да көптеген мағлұматтар келтіріледі. Мысалы, Ташкенттің аты Шаш, кейде Чач деп жазылады делінеді. «Чач садағы» деген сөздің төркіні де содан шыққан болу керек деген болжам жасалынады.

Өзінің нағашы атасы моғолстандық Жүніс ханның ұрпақтарының тағдыры туралы жазбаларында Бабыр Қазақ хандығына қатысты көптеген деректер келтіреді. Айталық, Жүніс ханның үшінші қызы – Хұб Нигар ханым, ол Мұхаммед Құсайын Гурхан Дулатқа күйеуге шыққан.

«Хұб Нигар ханымның баласы Хайдар мырза еді. Әкесін өзбектер өлтіргеннен кейін, ол үш-төрт жыл менің қасымда болды. Содан кейін рұқсат сұрап Қашқардағы Ханға кетті.

Алтын, күміс, қорғасын,
Неңдей асыл болмасын,
Тартады өз тегіне.

Енді ол орнықты, байсалды азамат болып, жақсы жолға түсіпті деп естідім. Жазуға, сурет салуға машық, жебе жасауға, зергерлікке, садақ шыбығын июге қолының ебі бар. Он саусағынан өнер тамған жігіт. Ақындық дарыны да бар еді. Ол менен кешірім сұрап хат жазыпты, сөз саптауы тәп-тәуір», – дейді Бабыр.

Захир ад-дин Мұхаммед өзінің шешесі жағынан туысы сұлтан Нигар ханымның қазақтың атақты ханы Қасымға күйеуге өз еркімен шыққаны туралы айта келе, Қасым ханның ерекше мемлекеттік қайраткерлігін еске салады. Бабырдың бір әйелінің шешесі арғын руынан. «Хорасанға келгенімде көріп ұнаттым да, құда түсіп, Кабулға алып келген соң үйлендім», – дейді «Бабырнаманың» авторы.

Этникалық сипаттамаларда әр заманның өзіндік ділін қашанда ескерген жөн. Мысалы, Бабыр Самарқан қаласының 140 жыл Әмір Темір әулетінің қолында болғанын айта келе, «бұл өзбектің қайдан шыққан жау екенін білмеймін, жаулық жасай келген жат жұрт аяқ астынан қаланы басып алды», – дейді. Өзінің ата жауы – Шайбани ханды суреттегенде, Бабыр оны «даланың жолбарысы» деп атайды. Бұл жерде Шағатай әулетінің Мауеренахрдағы қалалық мәдениеттің, ал Жошы тұқымдарының далалық мәдениеттің өкілдері екендігі аңғарылады. Қалалықтар мүмкіндігі болғанда көшпелі өзбектерді қуып шығуға дайын болған: «Кейбір қамалдағы өзбек даруғалары қорық-қанынан өздері қашып кетті, ал кейбір қамалдың тұрғындары өзбектерді қуып шығып, өздері бізге қосылды, кейбір жерлерде бастықтарын қамап, қамалдың қақпасын бекітіп алды.

Осы кезде Шайбани ханның туыстары, бала-шағасы, оның қызметкерлері Түркістаннан келді; ал Шайбани хан болса Қожа Дидар мен Әли-Абаттың маңында еді. Қамалдың қолыма қиындықсыз өтіп, адамдардың өз еркімен маған келіп қосылып жатқанын көрген Шайбани хан, отырған қонысын тастап Бұхара жаққа беттеді. Құдайдың қолдауымен үш-төрт айда Сағуда мен Мианқала қамалы бізге қарады» [87].

Әрине, XV-XVI ғасырлардағы көшпелі өзбектер мен қазіргі өзбек халқының арасындағы этникалық айырмашылықтарды ескерген жөн. Кейін Ферғананы билеген Қоқан хандары өздерін Әмір Темір әулетінен шығаруға ниет білдірген.

«Бабырнамада» сол заманда Орталық Азияның оңтүстік шығыс аймағын мекендеген моғолдардың салт-дәстүрі мен мәдениеті туралы

көптеген деректер келтірілген. Захир ад-дин өзінің нағашы жұрты моғолдардың түркілерден де, өзбектер де бөлек екендігіне назар аударады:

«Біздің басымызға Шайбани хан сияқты жау пайда болды; оның қастығы моғолдарға да, түріктерге де бірдей; оның қарекетін қазір ойламаса кеш болады, ол туралы әзірге біздің иеліктерімізді түгелдей жаулап алмай тұрғанда, күші де басым емес кезде ойлануымыз керек. Мынадай бәйіт бар емес пе:

Отты сөндірі, сөндіре алар кезінде,
Өртке айналса өртенерсің өзің де.
Қолдан келсе жауға болма нысана,
Жауыңды жой, қарауылға тез іл де...

Кіші ханның адамдарының бәрі моғолдарша киінген: моғол қалпақ, алтын зерлі жіптермен кестеленген, қытай жібегінен тігілген шапан. Моғол қалқан, сауыт, ерлері жасыл шегіренмен қапталған, мінгені моғол жылқысының сәйгүліктері. Мұның бәрі олардың салта-натын байқатады». Немесе Бабыр Ауғанстанға жорық жасағанда сол елдегі моғолдардың көпшілігі өз еріктерімен оның әскеріне барып қосылған.

Жалпы алғанда, «Бабырнама» бірінші бөлімінде үш әскери-саяси топтың: моғолдардың, Жошы тұқымы билеген түркілердің (өзбектер, қазақтар т.т.) және Әмір Темір әулетінің арасындағы қатынастар жан-жақты суреттелген.

Захир ад-дин Мұхаммед Бабыр еңбегінің бір құндылығы оның қазақ халқының этногенезі туралы көптеген деректер беруінде тұр. «Қазақ» этнонимінің пайда болуы туралы тарихи әдебиетте көптеген түсіндірмелер мен пікірлер бар екендігі мәлім. Егер «Бабырнама» мәтініне түркілік әскери топтардың мемлекет құру тәжірибесіне көңіл аударсақ, онда Мұхтар Құл Мұхаммедтің белгілі алаш қайраткерлері Ж.Ақбаев пен М.Тынышбаевтің еңбектеріне сүйене отырып, келтірген сараптауы көңілге қонымды болып табылады.

«Ж.Ақбаевтың пікірінше, тарихи әдебиетте «қазақ» ұғымы «солдат, әскер, шерік, әскерилер (әскери сословие)» мағынасында қолданылады. Бұған дәлелге түрлі тарихи құжаттардан үзінділер келтірілді. Атап айтқанда, Қазан ханы Абдуллатиф ұлы князь Василийге «өз казактарын соғысуға» жібермеуге уәде беретінін жазған; өзбек ханы Ибақ 1000 «казагымен және Ноғай мырзалары 15000 казагымен Алтын Орда ханы Ахметке шабуыл жасап, оны өлтірген» және т.т.» [96, 319].

«Әскер және атты әскер» ретінде «қазақ» сөзі Кавказда да, Алтын Ордада да, Өзбекстанда да, Көшімнің Сібір хандығында да, Қырымда да, Түркияда да қолданылған. Басқаша айтқанда, тарихшы М. Тынышбаевтың пайымдағынындай, халықтың өзі емес, бұрынғы Алтын Орда халықтарының бүкіл әскер бөлімдері Қырым мен Кавказда, Сібір мен Моғолстанда (Моғолстан – Жетісу) қазақтар деп аталған».

Керей мен Жәнібек хандығының әскери-саяси бірлестік ретінде құрылғанына, оның әлеуметтік негізі белгілі бір этникалық топ емес, қайта казактардың әскери сословиесі болғанына тарихи әдебиетте Ж.Ақбаев бірінші болып назар аударды деуге толық негізім бар. Тек белгілі бір уақыт өткеннен кейін, осы саяси бірлестікке басқа ұлыстардан жай халықтың келіп қосылып, оның жер аумағының кеңеюіне қарай, ол мемлекетке айналған да, халқы қазақтар деп атала бастаған, сөйтіп ол енді әскери-саяси емес, этникалық мән алды. Бұл үрдіске барлық пайпалардың түркі тегінен шығуы себепші болды. Әлбетте, халықтың қалыптасу үрдісі бірнеше ұрпақ өмірі бойы жүріп жатты. Әскери-саяси бірлестікті құрған әскери сословиеге өзбектер деп аталатын жай халық келіп қосыла бастағандықтан, бастапқыда оның халқы өзбек-қазақтар деп аталды. Мұны «Тарих и-Рашидиде» Мұхаммед Хайдар Захир ад-дин «Бабырнамада» растайды».

Еуразиялық Ұлы Далада қалыптасқан мәдениеттің төл туындыларында этикалық-дидактикалық желілердің басым болатындығына тарих куә. Ж.Баласағұни мен М.Қашқаридің, «Кодекс Куманикустың», Қ.А. Иасауидің ж.т.б. еңбектерінде жақсылық пен жамандық, күнә мен кінә, қанағат, тәубеге келу сияқты әдептік ұстындар тартымды суреттелген. «Бабырнама» да бұл тұрғыдан жеке тұрған жоқ.

Көшпелі және отырықшы түркілік халықтарға тән «құттылық», «әділдік», «имандылық», «ынсап» тәрізді ұғымдарды Захир ад-дин мұсылмандық парыз кеңмәтінінде қарастырады. Мысалы, Самарқанда өз билігін қалпына келтіргеннен кейін, Бабыр тоналған мұсылмандардың барлық заттары қайтарылсын деген жарлық шығарады. Ол, әсіресе, қатігездік пен зұлымдыққа әуес билеушілердің қылықтарын қатты айыптайды. Осы жөнінде «Бабырнама» мәтінінен бір үзінді келтірейік:

«Хұсрау шаһ осы кезде Байсұңқар мырзаны Хисардан шақырып алған. Бұл кезде өз әкесіне қарсы шығып, хазарлықтарға кеткен Ұлықбек мырзаның ұлы Миран шаһ мырза хазарлықтарға әр түрлі қылықтар жасап, онда да орныға алмады. Ол да Хұсрау шаһқа келді. Кейбір келте ойлайтындар үш ханзаданың да көзін жойып, Хұсрау шаһтың атынан құтба оқу керек деп есептеді. Мұндай істі пайдалы деп таппаған, жалған дүниенің баянсыздығына мән бермей, өткінші өмірдің қызығына бола зұлымдық жолға түскен бұл опасыз жан жас кезінен өзі тәрбиелеп, баулыған Сұлтан Масуд мырзаны ұстап алып, ине сұққызып көзін ағызып жіберді. Мырзаның емшектес бауырлары, құрдастары, қарт қызметшілері Самарқандағы Сұлтан Әли мырзаға алып бармақ болып Кешке келді. Бірақ Сұлтан Әли мырзаның адамдары Сұлтан Масуд мырзаға өшпенділік ниетте екенін көргеннен кейін, Кештен қашып, Шарджу өткелінен өтіп, Сұлтан Құсайын мырзаға беттеді. Мұндай зұлымдық жасаған, осындай зұлымдыққа барған адамды жүз мың мәрте қарғыс атсын! Мұндай зұлымдықты естіген адам бұл сұмдықты естіп,

лағынет айтуы керек, егер ол адам сұмдықты естіп, лағынет айтпаса, онда ол адамның өзін қарғыс атады!».

Захир ад-дин өз жақтастары мен одақтастарының арасында кездесетін шарапқұмарлық, пашшақұмарлық, нәпсіқұмарлық сияқты исламға жатпайтын теріс әдеттерді де аяусыз әшкерелейді. Елбасыларының бейбастығына, бұзақылығына халық қатты налиды.

Жасырғанмен жанның ауру жарасын,
Өліміңмен әшкере боп қаласың.
Осал деме жүректің наласын,
Ол аһ ұрса, жанартау боп жанасың [87]

Ерекше атап өтетін жәйт: «Бабырнаманың» тәлім-тәрбиелік ұстындары әйгілі Жүсіп Баласағұнның этикалық қағидаларымен үндес келеді:

110. Есіңе ал елдің көне мақалын:
«Ұлға қалар аты, орны атаның.
246. Жақсы атпен ерлер алғыс алады,
Жаман атпен қарғыс қана табады.
274. Ақыл көркі тіл болғанда, тіл көркі – сөз,
Кісі көркі жүз болғанда, жүз көркі – көз.
1664. Ұят, шындық, түзу қылық қосылған,
Үш тарау жол көрсетеді жосылған.
1865. Қайда тисе қиянаттың аяғы,
Бар жақсылық сол арадан таяды.
4057. Оң аяқпен аттап кірген есіктен,
Жарлық берсе, ықтиятпен есіткен.
4114. Қақалғандай қақырынып, түкірме.
Бұл – надандық, қадірінді түсірме.
4115. Малдас құрмай, жата кетпе жантайып,
Қарқылдама қатты күліп, шалқайып.
4129. Оң қолмен қойған асты алдыға,
Әуелі алла түссін аузыға.
4506. Ұл-қызыға әдеп үйрет, білім бер,
Екі дүниені қызығынан күлімдер.
4509. Қара ұлыға, сенделіп бос жүрмесін,
Қаңғыбас боп кетер текке жүргесін [97].

«Бабырнаманың» «**Қабул**» деп аталатын екінші бөлімінде Захир ад-дин Мұхаммедтің өзіне ерген бар-жоғы 300 адаммен, көптеген қиындықтар көріп, ақырында Ауғанстан жерінде билік еткені жөнінде жазылады. Бұл жерде Бабырдың жеке басының ерлігі мен даналығын атап өткен жөн.

Әдістемелік тұрғыдан тарих философиясы үшін әскери топтың бөтен халықта билік жүргізуі маңызды болып табылады. Оның

теориялық қағидалары О. Тоффлердің «бөтен мәдениеттің соққысы» ілімінде баяндалған. Мәдениеттің соққысы – ештеңеден бейқам саяхатшы жаңа бір жерге келіп түскенде, сол жердегі өзге мәдениеттің саяхатшыға ететін ықпалы. Ғаламдық Корпустың еріктілері бұл ықпалды Борнео мен Бразилияда сезінген. Марко Поло да бұдан Катайда зардап шеккен болса керек. Яғни, «мәдениеттің соққысы» – саяхатшы кенеттен «ия» деген сөз «жоқ» дегенді білдіретін, келісілген бағаның айналасында келіссөздер жүргізілетін, қабылдау бөлмесінде күту қорлық болып есептелмейтін, күлкі – ашуды білдіретін жерге тап болғанда бастан кешетін күй. Бұл соққы қарым-қатынастарға сызат түсіріп, жағдайды еркіне бағындырудан айырып, ақиқатты бұрыс түсіндіруге алып келеді. Соған қарамастан, «мәдениеттің соққысы» өзіне қарағанда салмақты дерт «болашақтың соққысына» қарағанда әлдеқайда «жұмсағырақ».

Бабыр Ауғанстанға жорыққа шыққанда,, әрине, сол елде тұратын түркі, моғол тайпаларының қолдауына үлкен үміт артты. Іс жүзінде солай болып шықты. Ол қатты қантөгіссіз Кабул мен Ғазни патшалықтарын иеленді. Бабырдың ісін жеңілдеткен бір факторға сол аймақтағы халықтардың көпэтникалық құрамы да жатады.

«Кабул аймағында әр түрлі ұлттар мекен етеді. Ойпат пен жазықтықта аймақтар, түріктер мен арабтар; қала мен кейбір қыстақтарда сарттар, жалпы аймақта пашай, парадж, тәжік, беркі, ауған тайпалары мекендейді. Ғазни тауында хазар, никудер тайпалары өмір сүреді, сол хазар мен никудерліктердің ішінара кейбіреулері моғол тілінде сөйлейді.

Таудың солтүстік-шығыс жағында кәпірлердің Катур, Гибрик қыстақтары, оңтүстігінде ауғандардың қыстағы бар.

Кабул аймағының тұрғындары он бір немесе он екі тілде сөйлейді; бұлар: араб, парсы, түркі, моғол, үнді, ауған, пашай, парадж, гibr, бирж, ламған тілдері. Бізге мәлім ешбір аймақта әр түрлі тілде сөйлейтін мұншалық көп тайпа мекендемейді», – дейді Бабыр.

Бір орталықа күшпен бағындырылған құрама елдің тағдыры одан да қуатты күш келгенде беймәлім болып кетеді.

Ауғанстанды жаулап алғанда Бабыр екі түрлі саясат ұстанды: бағынбаған тайпаларды қатал жазалап, ал өз еркімен билікке көнгендерге алым-салық белгіленіп қойды. Бабырға дейінгі Ғазниді жаулап алған Ала ад-дин Ғұрид бүкіл бұл өлкені қиратып кеткен болатын. Бабыр тоғандарды қалпына келтіріп, орталық билік жоқ жағдайында қаптап кеткен қарақшыларды жазалауға кірісті.

Бабыр өз істерін Шайбани ханның Гератты басып алғаннан кейін жасаған зұлымдықтарына қарсы қояды.

«Шайбани хан Гератты алғаннан кейін (екі) шаһзаданың балашағасына әңгіртаяқ ойнатты, оларға ғана емес, бүкіл халыққа қасірет шектірді. Қысқа өмірдегі аз күнгі қызыққа бола ол жарамсыз қылыққа,

дәрекілік іске барды. Шайбани ханның Гератты ең алғашқы тұрпайы ісі: арамзалық пиғылмен, өш алмақ қара ниетпен Хадиша бикені зинақорлықпен бұзылған Шаһ Мансұр Бахшиға зорлатқызып, қорлатты. Қасиетті адам Шейх Пуранды Әбді әл-Уаххаб моғолға берді, оның ұлдарын өзге жұртқа үлестірді. Шайбани хан барлық ақындарды, дарынды адамдарды Молда Беннаидің қарамағына берді.

XVI ғасырдағы Орталық Азиядағы этникалық процестерді түсіну үшін Бабыр, Дулати, Әбілғазы, Қадырғали сияқты тарихи жазылған еңбектермен қатар, көшпелілер арасында кең тараған ауызша тарихнаманы да ескерту қажет. «Бабырнаманың» үшінші бөлімі «Үндістан» деп аталады. Бұл бөлімде Захир ад-дин Мұхаммед өзінің Үндістанда қалай билікке жеткені туралы баяндайды. Осындай алып елді өзіне қаратқанда, Бабыр, Ауғанстандағы сияқты, Үндістанның бытыраңқылығын шебер пайдалана білді. Осы жөнінде белгілі ғалым Ә.Дербісәлиев мынадай деректер келтіреді және Бабыр әулеті мен қазақтың атақты тарихшысы Мұхаммед Хайдар Дулатидің арасындағы байланысқа көңіл бөледі.

«Хайдар мырза жанына жұбаныш бола алмаған Тибет пен Бадахшаннан 1536 жылы Үндістандағы Лахорға келгенде бөлесі Бабырдың қайтыс болғанына 6 жыл толған еді. Әкесінің жылы өтпей-ақ балалары тақ үшін таласты бастаған боатын. Сол себепті де оларға әкесінің қиян-кескі соғыспен жеңіп алған иеліктерінен айырылу қаупі бірте-бірте күшейе түсті. Бабыр Үндістанды әрине оп-оңай басып алған жоқ. Ол мұндағы саяси бытыраңқылық, шонжарлық алауыздықты жақсы пайдаланды. Сөйткен Бабыр 1526 жылы Панипат түбінде Үндістанның басы бірікпеген сұлтандары мен әкімдерін қирата жеңіп, Дели сұлтандығын жойған еді. Үндістанда ол содан төрт жыл билік құрды. 1530 жылы қайтыс болған соң әкесі тағы үлкен ұлы Нәсір ад-Дин Һұмаюнге тиді. Ол Бабырдан қалған иелікті кеңейтуге тырысып, өзге жерлерді басып алмақ болады. Бабыр мемлекетінің әуелгі астанасы Лахорға Хайдар мырза осындай жағдайда келді. Оны өзара алауыздықта болса да, Һұмаюн мен Камран мырза жақсы қарсы алды. Бабырдың бұлардан басқа Асқар мырза, Мырза Хиндал (1519-1551) атты тағы да екі ұлы болған. Олар да тақ үшін таласта бір-біріне ешқандай аяушылық жасамады. Мысалы, Һұмаюн Бихар мен Бенгалия әміршісі, ауған текті Шерханмен (?-1545) күресіп жатқанда Камран қалайда ағасының көзін жойып, әке тағына ие болу әрекетін жасады. Хайдар мырза Лахорда жүргенде аға-іні арасындағы осындай таластардың талайын көрді» [98].

Осының бәрі Бабыр қайтыс болғаннан кейін болған оқиғалар еді. Керісінше, көзінің тірісінде Захир ад-дин негізін өзі қалаған Ұлы Моғолдар империясын қуатты мемлекетке айналдыруға бар күшін салды. Кейін Һұмаюнның баласы Акбар билік жүргізген уақытта бұл мемлекет гүлденіп, өркендеді. Жоғарыда аталып өткендей, Моғол

империясы тұсында үнділік мәдениет ренессанстық кейіпке ие болды. Мәдени гүлденуге себепші болған бір факторға Бабырдың өзінің өнерпаздығы жатады.

«Бабырнамада» сол замандағы Орталық Азия мен Хорасан, Ауғанстан мен Үндістандағы атақты өнер адамдарына әділ сипаттама беріледі. Әлішер Науаиді Захир ад-диннің өзіне ұстаз санағаны туралы жоғарыда тоқталып өттік. Бабыр басқа да өнер қайраткерлеріне үлкен ілтипат білдіреді:

«Әлішер бек сияқты ғылым мен өнер адамына қамқорлық жасап, жанашырлық еткен пенде бұрын-соңды болды ма, болмады ма, ол жағы белгісіз.

Ол Бектің ілтипаты арқасында аса дарынды Ұстаз Құл Мұхаммед, Шейх Найыншы мен Құсайын Үдешілер* музыкалық аспаптарда ойнап, дүйім ел-жұртқа танылып, даңққа бөленді. Бекзат ұстаз бен Шан Мұзаффар да Әлішер бектің қамқорлығымен, сүйемелдеуімен даңқты, әйгілі адамдар болды. Әлішер бек салғызғандай пайдалы көп ғимаратты салғызу ілуде біреудің ғана болмаса, ешкімнің де қолынан келмеген болар» [87].

Суретшілердің арасында Бабыр атақты Бекзаттың өнеріне ерекше тәнті болғаны туралы жазады.

Жалпы алғанда, Захир ад-дин Бабырдың шығармашылығы толассыз мол дүние. Оны Жаңа заманға аяқ басқан түркі халықтары мәдениетінің энциклопедиясы деп бағалауға болады. «Бабырнамаға» арналған бұл мақаламызды оны зерттеуге және қазақ тілінде сөйлетуге үлкен үлес қосқан Байұзақ Қожабекұлының мына қорытындысымен аяқтағымыз келеді:

«Бабырдың шоқтық мұрасы – Бабырнама тағлымды тарихымызды ертеңгі болашаққа да ұластыратын дүние. Оның Шығыс зерттеушілерінің назарынан тыс қалмауының шын сыры да сонда жатыр. Мұның жарқын айғағы ретінде – ЮНЕСКО-нің тарапынан 1980 жылы француз тіліндегі жаңа аудармасына және оның басылымына халықаралық конкурс жариялағанын тілге тиек етсек жарар. ЮНЕСКО бұған ынталы елдердің (Орталық Азия, Ауғанстан, Үндістан) ғылымда-рының қатысуымен арнаулы комиссия құрды» [87, 19].

2.3. М.Х. Дулати – қазақ тарих философиясының негізін қалаушылардың бірі

Бірнеше ғасырларды қамтыған отаршылдық нәтижесіндегі рухани күйзелістен кейін тәуелсіздігіне қол жеткізгеніне он бес жыл енді ғана толған Қазақстанның қазіргі жағдайында ұлттық бірегейлік пен мәдени тұтастықты қалыптастыру ең көкейтесті мәселенің бірі болып отыр. Барлық ізгі рухани белсенділіктер басылып қалатын құлдық жағдайдан шығып, шынайы еркіндікке қол жеткізу қазіргі жаһандастырудың қатаң бәсекелестігі жағдайында саяси, әлеуметтік-экономикалық дербестікпен қатар, рухани тәуелсіздікке ие болуды қажет етеді. Бұл үшін замана ағымына лайықты сырттан енгізілген соңғы, бірақ руханилықтан жұрдай жалаң технологияларды енгізу жеткіліксіз, мәңгүрттік және маргиналдық жағдайдан арылу үшін ұлт тәрізді күрделі жүйенің қалыпты өмірқамын қамтамасыз ететін төлтума тарих пен мәдениеттің өзегін құрайтын ұлттық дүниетанымды, рухани қайнарларды қайта қалпына келтіру арқылы қоғамның өзіндік тарихи санасын қалыптастыру керек.

Осындай рухани бастаулардың бірі, халқымыздың мәдени дамуына өзіндік ықпал еткен ғұламалардың бірі – XVI ғасырда өмір сүрген көрнекті мемлекет және қоғам қайраткері, ойшыл әрі тарихшы, ақын әрі дарынды қолбасшы Мырза Мұхаммед Хайдар бен Мұхаммед Құсайын-көреген Дулат. Көбіне Мырза Хайдар деген атпен белгілі Дулатидің рухани мұрасы ортағасырлық рухани жәдігер ретінде шетелдерде, Үндістанда, Пәкістанда, Батыс Еуропада кеңінен танымал болғанымен, империялық солақай саясаттың салдарынан өз елінде тарихи танымнан тыс қалды.

Мұхаммед Хайдар Дулатидің дүниетанымдық көзқарастарын, тарих философиясының көрнекті өкілі ретіндегі оның ұлттық философиялық жүйедегі алатын орнын тікелей талдамас бұрын, мемлекеттік «Мәдени мұра» бағдарламасы аясында жұртшылық назарына ұсынылып отырған бұл жинақтың антологиялық сипатын ескере отырып, ойшыл тарихшының туып-өскен ортасы мен өмірбаянына, оның ата-бабалары мен дулат руы туралы мәліметтерге, оның қалдырған еңбектері мен олардың зерттелу деңгейіне қысқаша тоқталуды жөн көрдік.

Мырза Мұхаммед Хайдар уақытында моғол тайпаларының, кейіннен қазақ халқының этникалық құрамына енген тарихта ежелден бері белгілі көне түркілік дулат тайпасынан шыққан. Қазақтың шежіресінде Дулат руы Үйсін тайпалар бірлестігінен тарайды. Демек дулат біздің жыл санауымыздан бұрын тарихи сахнасында өзіндік ізін қалдырған, қытай жазба деректерінде «У-Сунь» деген атпен белгілі Үйсін мемлекетінің құрамында болған. Бұл идентификацияға оның территориялық орналасуын тарихи қайта қалпына келтіру де сәйкес келеді. «Ханьнама», «Батыс өңірінің шежіресі» деп аталатын қытай жылнамаларындағы соны деректердің мәліметіне сәйкес үйсін күнбиінің

(патшасының) бір ұлы Далудаға еншілікке іле бойы беріледі. Бұл ел далу (Дулу, Доғлат) аталады.

С.Е. Маловтың зерттеуі бойынша Күлтегін тас жазуындағы Бұмын қаған, оның інісі Естемес қаған да Дулу тайпасынан болған. Көптеген түркі тайпаларымен, басымыл (арғын), найман, қоңырат, үйсін тайпаларымен одақтасып дулаттар біздің заманымыздың 515 жылы жужандарға бағынышты болуын тоқтатып, Юебан (Үрбі) одағын құрған. Ал Бұмын-қағанның, Естеми-қағанның тұсында әлемдік тарихтан ойып тұрып орын алған Түркі қағанатының шекарасын ол заманнан алты жүз жыл кейін өмір сүрген Махмұд Қашғари өзінің «Диуани лұғат ат-түрки» еңбегінде былайша белгілейді: «қазіргі бүкіл түркі елінің шекарасы Абискүн (Каспи) теңізінен айналып Рүм елінен, Өзкенттен шығысқа дейін созылады. Ұзындығы сегіз мың парсақ».

Мырза Хайдар туралы негізгі мәліметтер оның өзінің «Тарих-и Рашиди» шығармасынан белгілі. Оның ата-бабалары Моғолстан мен Шғыс Түркістанның саяси тарихында үлкен рөл атқарып, Қашқарияны жеке-дар билегендері белгілі. Оның текті тұқымнан тарайтын даңқты шежірелік тегі былайша тарқатылады: Бабда-хан → ... → Ұртұбу → ... → Полатшы → Құдайдат → Сейіт Ахмет → Сейіт Әлі → Мұхаммед Хайдар мырза → Мұхаммед Құсайын → Мырза Мұхаммед Хайдар.

Бұлардың бірқатары Моғолстан мен Қашқардың тарихында маңызды рөл ойнаған: Мырза Хайдардың өзінің айтуынша, Ұртұбуға моңғол хандарының өзі Қашқарияны (Маңлай-Сүбені) сыйға тартқан; Полатшы болса Моғолстанның тағына Тоғлық-Темірді өзі отырғызған (1362 жылы қайтыс болды); Құдайдат моғол ұлысында ұлысбегі болып, моғолдардың білдей алты ханын таққа отырғызған; Әмір Сейіт Әлі Уәйс-ханның (1428 жылы өлтірілген) даңқты қолбасшысы болып, Қашқардан Ұлықбектің қойған уәкілін қуып жіберіп, оның қомақты бөлігіне билік жүргізді.

«Тарих-и Рашиди» авторының атасы Мұхаммед Хайдар-мырза Қашқарды биледі, бірақ 1480 жылы оны ол жерден өзінің жиені Әбу Бәкір қуып жібереді. Ол Сұлтан Жүніс-ханның жақын жолдасы болды және Тәшкентте оның сарайында ұзақ уақыт паналады. Оның ұлы, яғни Мырза Хайдардың әкесі – Мұхаммед Құсайын бала кезінен Сұлтан Махмұд-ханмен дос болып, Темір әулетінің ұрпағы Захир ад-Дин Мұхаммед Бабырдың әкесі Омар Шейхтың сарайында екі жылдай болды. Одан кейін ол Сұлтан Махмұд-ханның Ұра-төбедегі нәменгері болып, кейін ұзақ уақыт бойы оның қасында Тәшкент қаласында жайғасты. Ал шәйбанидтік өзбектер Тәшкентті басып алғанда ол Қаратегіндегі Құсырау-шахқа қарай қашты. Қабул шаһарында Бабырға қарсы бүлікке қатысып, қолға түскенімен, туыстық байланыстарына орай (ол Бабырмен бөле болып келетін), кешірілді, дегенмен Мұхаммед Құсайын

Ферғанаға қайта оралды. Осы жерде ол өзбектердің қолына түсіп, Мұхаммед Шәйбани-ханның бұйрығымен өлтірілді.

Мырза Хайдардың ата-бабалары Шағатай әулетінен шыққан ең алғашқы хандардың өздері берген мұрагерлік артықшылықтарға ие болды; оларға тархан атақтары берілген болатын. Онан ары шағатайлық хандар олардың артықшылықтарын бірнеше мәрте қайта бекітіп, олардың санын арттырғанын қолында бар мадақтамалары (грамоталары) арқылы мырза хайдардың өзі де дәлелдеп отырған. Оның кейбір жекелеген аталарының құдіреттілігі соншалық, төре тұқымдарының жоғарғы билігін мойындамай, Қашқарияда тәуелсіз жеке-дара билік жүргізген. Әмір Полатшының бауыры Қамар ад-Дин Тоғлық Темірханның өлімінен кейін Моғолстандағы билікті өз қолына алған және Әмір Темірдің бұл елге жасаған жорығы ғана оның билігін тоқтатты. Осындай билеушінің бірі Мырза Хайдардың немерелес ағайыны Мырза Әбу Бәкір дулат болатын.

Мырза Мұхаммед Хайдар дулат әкесі қуғында жүргенде 1499/1500 жылы Тәшкентте туылды. Оның анасы Құб Нигәр-ханым Сұлтан Жүнісханның кіші қызы болатын, демек ол Сұлтан Сейіт ханның да, шешесі Құб Нигәр-ханымның әпкесі Құтлық Нигәр-ханым болып табылатын Захир ад-Дин Бабырдың да туған бөлесі болып саналады.

Әкесі өлтірілгеннен кейін Мырза Хайдарға да қауіп төніп, ол туыстарының көмегімен Бұқараға жасырынып, онан кейін әкесінің халифасы Мәулана Мұхаммедпен бірге Бадахшандағы Хан-мырзаға кетеді, сонсоң Қабул қаласындағы Бабырды паналап, оның сарайында біршама уақыт болады. Бабырмен бірге Орта Азияға жасаған жорыққа шығып, Хамза-сұлтанмен болған соғысқа қатысады. 1512 жылдың қыркүйек айынан бастап Әндіжандағы Сұлтан Сейіт-ханға қосылып, ұзақ уақыт бойы соның қасында болады. Сұлтан Сейіт-ханмен және оның шағын әскерімен бірге өз отаны Қашқарияға жорыққа шығып, Әбу Бәкір дулатты тас-талқан етіп жеңіп, онда Моғолия деген атпен жаңа мемлекеттің, жаңа әулеттің негізін салады. Сұлтан Сейіт-ханның мемлекетінде М.Х. Дулати ірі әрі маңызды мемлекеттік және әскери лауазымдарды иеленеді. Сұлтан Сейіт-ханның баласы, тақтың мұрагері, бірақ ол кездері әлі сұлтан Әбд-эр-Рәшид-ханның тәрбиешісі болды.

Мырза Мұхаммед Хайдар 1533 жылы Сұлтан Сейіт-ханмен бірге Тибет жорығына қатысты. Сол жорықта хан қайтыс болғаннан кейін Әбд-эр-Рәшид-хан Мырза Мұхаммед Хайдардың туыстарын қудалай бастады. Ойшыл-тарихшының немере ағасы, дулат билеушілері әулетінің үлкені Сейіт Мұхаммед-мырза өлтірілді.

Немере ағасының өлтірілуінен кейін Мырза Мұхаммед Хайдар дулаттың Жәркендке келуі неғайбыл болып қалды да, ол Бадахшан мен оның төңірегіндегі таулы аймақтарда ұзақ уақыт бойы кезіп, ақырында Үндістандағы Камран-мырзаға кетеді.

Дулатидің немере ағасының өлтірілу себебі туралы мәліметтер қайшылықты: жазушының айтуынша, мұның төркінін оның тәрбиеленушісінің билікқұмарлығынан да, кейінірек ірі лауазымдарға ие болған кейбір әмірлердің қитұрқы қимылдарынан іздеу керек сияқты. Дегенмен, Әбд-эр-Рәшид-ханның бұл репрессиясын Сұлтан Сейіт-ханның қайтыс болуынан кейін Дулат әулетінің үлкенінің (Сейіт Мұхаммед-мырзаның) Жәркендке шұғыл жетуін осы өлкедегі дулаттардың бұрынғы билігін қайта келтіру ұмтылысымен байланыстыруға да болатын секілді. «Тарих-и Рашидиде» оның авторының өз шәкіртіне өкініш пен кінәға толы төрт қатар шумақ болғанымен, өз шығармасының атауын Әбд-эр-Рәшид-ханға бағышталғанына қарағанда Мырза Мұхаммед Хайдар ханның алдында ақталуға тырысқанға ұқсайды. Бұл шығарманың «Рәшидтің тарихы» аталу себебін автор өзі былайша түсіндіреді: «...Кітаптың «Тарих-и Рашиди» аталуының мынадай үш түрлі себебі бар. Оның біріншісі, Тоғлық Темір хан ислам дінін мәуләна Аршададдиннің ықпалымен қабылдады. Біз бұған кейінірек тоқталамыз. Екінші бір себебі Тоғлық Темірге дейін-ақ исламды Барақ хан, одан кейін Кебек хан қабылдаған еді. Алайда, осы хандар дәуірінде моғол ұлыстары ислам дінінен дұрыс жол таба алмады. Ал құдіретті де мәртебелі Тоғлық Темір хан мен бақытты Моғол ұлысы исламнан дұрыс жол тауып, ұлылыққа бет бұрды. Үшіншіден, қазіргі уақытта моғол ханы Әбдірашид хан болғандықтан, бұл тарих соған арналып, оның құрметіне құрастырылып отыр. Осы үш себептен бұл тарих «Тарих-и Рашиди» («Хақ жолындағылар тарихы») деп аталынды» [99, 41].

Өмірінің соңғы жылдарында Мырза Мұхаммед Хайдар Дулати Ұлы Моғолдардың атынан өзі жаулап алған Кашмир қаласын басқарды. Таулы аймақтағы тайпааралық қақтығыс кезінде ол өз оққағарының жебесінен кездейсоқ өлім құшқан, оның жәй кездейсоқтық болмауы да мүмкін. «Енді ол орнықты, байсалды азамат болып, жақсы жолға түсіпті деп естідім. Жазуға, сурет салуға машық, жебе жасауға, зергерлікке, садақ шыбығын июге қолының ебі бар. Он саусағынан өнер тамған жігіт. Ақындық дарыны да бар еді. Ол менен кешірім сұрап хат жазыпты, сөз саптауы тәп-тәуір» [87, 31].

Өмірбаяны осындай оқиғалармен айшықталған Дулати тек мемлекет қайраткері ғана емес, ортаазиялық фарси тілінде жазылған «Тарих-и Рашиди», түркі тілінде жазылған «Жахан-наме» сияқты өз шығармаларын кейінгі ұрпаққа мұра етіп қалдырған өз заманының белгілі тарихшысы, өзіндік философиялық көзқарастары бар ойшыл-ғұламасы да болды. Оның үстіне Мырза Мұхаммед Хайдар Дулати қазақ халқының этногенетикалық тұрғыда жаңғырып құралып, саяси дербес Қазақ хандығы мемлекетінің қалыптасқан кезінде өмір сүрді. Сондықтан да оның «Тарих-и Рашиди» еңбегі ортағасырлардағы қазақ халқының

тарихынан дұрыс мәлімет беретін (Темір әулетінің және Шәйбан әулетінің сарай тарихшыларының қалдырған жазба деректерімен салыстырғанда) бірден-бір жазба дерек көзі. Сол себепті де орталықазиялық тарихқа қатысты зерттеулерде бірде-бір медиовист бұл еңбекті, өзінің ғылыми айналымға енген кезінен бастап, айналып өткен емес, өйткені бұл шығарма өзінің шынайлығымен, ғылыми дәлдігімен, салмақтылығымен ерекшеленеді. Дулатидің философ ретіндегі дүниетанымдық көзқарастары да осы шығармаларды талдау барысында анағұрлым айқын аңғарылады. Тарихшы ретінде отандық тарих ғылымына кеңінен танымал Дулатидің қазақтың рухани мәдениеті мен дүниетанымдық жүйесі тарихындағы ойшыл ретінде алатын орны осы күнге дейін басы толық ашылмай келе жатқан мәселелердің бірі болып отыр. Ұлы бабамыздың өмірдерегін шолып өткеннен кейін оның рухани мұрасын, әсіресе қазақ халқының тарих философиясына қатысты оның «Тарих-и Рашиди» еңбегін (онан өзге оның «Жахан-наме» атты еңбегі де сақталып қалған) сипаттаудың реті келіп тұр.

Мұхаммед Хайдар Дулатидің ақындық мұрасынан қалған жалғыз шығарма – ертегі үлгісімен құрылып, түркі тілінде жазылған – «Жаһаннама» дастаны. Бұл шығарма Алманияда Берлин қалалық кітапханасында сақтаулы тұр. Мұны белгілі башқұрт ғалымы Ахмет Зәки Уәлиди кездестірген. Қолжазбаны 1814 жылы Молда Омар ибн-Қашы көшірген. Көлемі 125 бет. Хайдар мырзаның бұл еңбегі әлі қалың оқырман қауымының қолына тиген жоқ.

Ал «Тарих-и Рашиди» шығармасына келер болсақ, оның шығыстық тарихнамалық дәстүрде де, батыстық тарих ғылымында да ертеден кең танымал екендігін атап өткен жөн. «Тарих-и Рашидиді» кейінгі замандағы тарихшылар дерекнама ретінде көп пайдаланды. Мысалы, XVI-XIX ғасырларда көптеген тарихшылар, әдебиетшілер, жыршылар, оның ішінде Әмин Ахмет Рази, Махмұд бен Уәли, Мұхаммед Азам және т.б. өз шығармаларында М.Х. Дулатидің еңбегінен мәліметтер алып, оған сілтеме жасап отырды.

Аталмыш шығарма сондай-ақ Батыс ғылымына, әсіресе орыс шығыстану ғылымына да таныс болды. Еуропа жұртшылығы Мырза Хайдардың шығармашылығымен XIX ғасырдың аяғында танысып үлгерді. Ағылшын отаршылары «Тарих-и Рашидидің» парсы тіліндегі қолжазбасын Үндістаннан тауып, оны ағылшын тіліне аударып 1895 жылы және 1898 жылы Лондонда екі мәрте жариялаған [100]. Атақты ориенталист-ғалым, академик В.В. Бартольд бұл шығармаға былай деп баға береді: «М.Х. Дулатидің «Тарих-и Рашиди» еңбегі XVI ғасырдың тарихи-әдеби ескерткіші болып табылады және Шығыс Түркістан бойынша аса маңызды деректердің бірі» [101, 75]. Ал Мұхаммед Хайдар Дулатидің осы еңбегінің үзіндісін ең алғаш орыс тіліне аударып, оның қазақтарға қатысты тұстарын терең зерттеген В.В. Вельяминов-Зернов

былай дейді: «М. Хайдардың жазғандарының барлығы дерлік – жаңалық және мейлінше қызғылықты. Әңгімелері қай жағынан қарағанда да үйлесімді және жауапкершілігімен ерекшеленеді» [102, 113]. Кеңестік дәуірде шығыстану ғылымы ортағасырлық бұл шығарманы біршама жоғары деңгейде зерттеді. Белгілі тарихшы-зерттеушілер С.Г. Кляшторный мен Т.И. Сұлтанов «Тарих-и Рашидиді» ортағасырлық мұсылман тарихнамасындағы Қазақ хандығының ерте тарихын баяндайтын жалғыз шығарма ретінде бағаласа, Орта Азияны зерттеуші-ғалым П.П. Иванов «бұл еңбек – XV-XVI ғасырлардағы Моғолстан өмірі туралы мәліметтерге негіз болатын жалғыз дерек» деген қорытындыға келеді [103, 12].

Бір айта кететіні, түбі бір түркі халықтарының ортақ мұрасы болып келетін Мұхаммед Хайдар Дулати бабамыздың көлемі 50 баспа табақ болатын осы шығармасын ғылыми айналымға кеңінен енгізуде өзбек оқымыстылары қомақты үлес қосты. Орталық Азияның тарихын қалпына келтіруде аса құнды бұл еңбекке қатысты Р.Г. Муминовтың, А. Урунбаевтың, С. Әзімжанованың, Р.П. Жәлелованың, Х. Хасанованың зерттеулері жарияланды. Тәшкент қаласындағы Өзбекстан Ғылым академиясы Шығыстану институтының ғалымдары 1996 жылы Әмір Темірдің 660 жылдығына орай «Тарих-и Рашидиді» орыс тіліне толығымен аударып шығып, игілікті іс атқарды [104]. Отандық шығыстану және тарих ғылымдарында да бабамыздың бұл мұрасын игеруде қыруар жұмыстар атқарылды. Кеңес дәуірінде еліміздің археология, тарих, этнография және т.б. ғылымдарының дамуына орасан зор үлес қосқан ғұлама ғалым Әлкей Марғұлан 1941 жылы «Әдебиет және искусство» (кейінгі «Жұлдыз») журналында даңқты тарланбоз жайлы «Қазақтың тұңғыш тарихшысы» атты арнайы мақала жазып, халқымыздың тарих философиясының тамырын тереңге бойлатты [105]. Ғылымдағы бұл дәстүрді кейінірек К.М. Байпақов, Б. Көмеков, Б. Қожабеков, Н.Н. Меңғұлов, К. Пищулина-Жандосова, Т.И. Сұлтанов, Ә. Хасенов, В.П. Юдин және т.б. жалғастырды. Кемеңгер ойшыл бабамыздың өмірінің тарихи кезеңдері мен оның әлеуметтік-саяси көзқарастарын жүйелеуде белгілі тарихшы-ғалымдар Б. Албанидің, С. Жолдасбаевтың, М. Қозыбаевтың, М. Қойгелдиевтің, Т. Омарбековтің және т.б. үлестері ерекше. Бұл зерттеушілердің еңбектерінде Қазақ хандығының құрылуы мен қалыптасуы дәуіріндегі тарихи-этникалық және әлеуметтік-саяси, мәдени мәселелер қамтылып, қоғамдық ойдың дамуына өлшеусіз үлес қосқан М.Х. Дулати сияқты ойшылдардың көзқарастарына талдау жасайды.

Дегенмен, елімізде Мұхаммед Хайдар Дулатидің рухани мұрасын игеруде жаңа лептің республикамыздың тәуелсіздік алуымен басталғанын атап айта кету керек. 1999 жылдың күзінде әлемдік ғылым, білім мен мәдениет тарихында өзіндік үлкен орны бар, қазақ тарихының

атасы атанған ұлы ғалым, көрнекті мемлекет қайраткері, ақын әрі қолбасшы мырза Мұхаммед Хайдар Дулатидің туылғанына 500 жыл толды. Бұл мүшел той тек біздің елімізде ғана емес, ЮНЕСКО-ның айтулы мерзімдер күнпарағына енгізілгендіктен, онан тыс жерлерде де аталып өтілді. Дана әрі батыр бабамыздың мұрасына деген қызығушылық арта түсіп, мерзімдік көпшілік және ғылыми басылымдарда ол туралы мақалалар көптеп жариялана бастады. Тараз университеті У. Бішімбаевтың ұйымдастыруымен ғалымның өмірі мен шығармашылығына арналған бірнеше халықаралық ғылыми-теориялық конференциялар өткізді. Осы оқу орнына Мырза Мұхаммед Хайдар Дулати аты берілді. М.Х. Дулатидің суреттері оқу орындарының дәрісханалары мен кітапханаларының төрінен орын алды. Шығармалары оқулықтар мен оқулықтарға енгізілді.

Тәуелсіз Қазақстанда дулатитану ғылымын өркендетуге отанымызға танымал шығыстанушы-ғалым, қазіргі бас муфти Әбсаттар қажы Дербісәлінің ерен еңбек сіңіргенін ерекше атап өтуге болады. Бұл кісі Мұхаммед Хайдар Дулатидің өмірі мен оның қалдырған мұрасын асқан ыждаһаттылықпен зерттеді. Үндістанға, Кашмирге арнайы ғылыми сапармен барып, ұлы бабамыздың жатқан қабірін тапты және ол туралы алғаш рет өмірбаяндық-библиографиялық анықтамалық жазды. М.Х. Дулати қоғамдық қоры құрылып, осы қордың ұйымдастыруымен, «Тарих-и Рашидиді» 1996 жылғы Тәшкентте шыққан орыс тілді толық басылыммен салыстыра отырып, парсы тілінен тікелей қазақ тіліне аудару қолға алынды. Бұл шара 2003 жылы аяқталып, жақсыдан қалған осы жәдігер Алматы қаласындағы «Тұран» баспасынан басылып шықты. Парсы тілінен Ислам Жеменей тәржімәлап, оның ғылыми редакциясына Ә. Дербісәлі, Ә. Байбатша, Б. Кәрібаев, М. Қазыбек сияқты зерттеуші-ғалымдар атсалысты. Осылайша көптен күткен игілікті іс жүзеге асып, ұмыт қалған ата мұра ұрпақтарымен қайта қауышты.

«Тарих-и Рашиди» Кашмирде жазылды және ол екі дәптерден тұрады да оның екінші дәптері біріншісінен бұрын жазылды: біріншісі 1546 жылы, ал екіншісі 1542 жылы аяқталды. Бұл шығарманың түрік тілінде көптеген аудармалары болды, ағылшын тіліндегі тәржімәсі де жарияланды. Орыс және қазақ тіліндегі аудармалары таяуда ғана іске асырылды, бірақ орыс тіліндегі аудармалары үзінді түрінде көп мәрте қолданылды.

«Тарих-и Рашидиді» жазу барысында жергілікті халық арасында кеңінен таралған ауызекі әңгіме, аңыздар кеңінен қолданылған. Сонымен қатар, Мырза Хайдар өз шығармасында өзі пайдаланған бірнеше еңбектердің атауын келтіреді: Мір Ғияс ад-Дин Мәнсүрдің «Джам-и гити-нумай», Жақұттың «Та'риф-и булдан», Фазылаллах Рашид ад-Диннің «Джами ат-тауарих», Хамдаллах-мустауфи Казвинидің «Та'рих-и гузида», Әбд ар-раззақ Самарқандидің «Та'рих-и манзум»,

Ұлықбектің «Улус арба а», Қазіреті Мәулана Мұхаммед Қазидің «Силсилат ал-арифин», Захир ад-Дин Бабырдың мемуарлары мен «Мубайин» және тағы басқа еңбектер. Дулатидің аталмыш еңбегінде Ата Мәлік Джувейнидің «Та'рих-и джахан-кушай» еңбегі мен Шараф ад-Дин Әлі Иездидің «Зафар-наме» еңбегінен көлемді көшірмелер кездеседі.

«Тарих-и Рашиди» ең алдымен тарихи дерек ретінде аса құнды. Бұл еңбек сол кездері қазіргі Қазақстан территориясының оңтүстігі мен оңтүстік-шығысын алып жатқан Моғолстанның және Қашқарияның тарихына, оны билеген шағатайлық нәсілдегі хандардың тарихына, дулат тайпасының тарихына, оның Шығыс Түркістандағы билеушілерінің тарихына арналған. Мырза Хайдардың еңбегінде Орталық Азияны мекен еткен өзге де халықтардың тарихы, тарихи географиясы, салт-санасы және т.б. туралы орасан көп мәліметтер кездеседі. «Тарих-и Рашиди» сол заманның басқа деректерімен, оның ішінде «Бабыр-намемен» салыстырғанда, Моғолстан мен Моғолия туралы басқа еш жерде кездеспейтін хабарларды береді, сондықтан да Моғолстан мен Шығыс Түркістанның ортағасырлық тарихын зерттеген шығыстанушы авторлардың барлығы дерлік осы тарихи дерек көзіне сүйенеді.

«Тарих-и Рашиди» – қазақ халқының тарихы бойынша ең негізгі жазба деректердің бірі. Онда қазақтар туралы мәліметтер өте мол, Керей мен Жәнібек ауып көшкенге дейінгі Шығыс Дешті Қыпшақтың тарихы бойынша да ақпараттар кездеседі. Мұхаммед Хайдар қазақ мемлекеттігінің негізін салған осы қоныс аудару прецеденті туралы және осыған байланысты қазақтардың өз этнонимін қалай алғанын да хабарлайды. «Тарих-и Рашидиде» бастапқы қазақ хандары туралы, қазақ-моғол және қазақ-өзбек қатынастарының одақтастығы немесе дұшпандығы туралы, Моғолстанды, қазіргі Қырғызстанның территория-сын басып алудағы қазақтар мен моғолдардың бәсекелестігі туралы, Жетісудың, Түркістанның және т.б. елдер мен аймақтардың тарихы, тарихи географиясы, топографиясы, әдет-ғұрыптары туралы материалдар да молынан ұшырасады.

Қазақ хандығының онан арғы саяси тарихы нығаюмен, күшеюмен сипатталады. Тарихи тағдырларға сәйкес Орталық Азиядағы басқа да көшпенді мемлекеттер сияқты Моғол мемлекетінің де саяси сахнадан кеткені мәлім. Ал оны құраған этникалық тайпалар мен рулар, оның ішінде біз қарастырып отырған Мырза Хайдар бабамыздың тегі болып саналатын дулат руы да қазақ халқының этникалық компонентіне кіретін Ұлы жүздің құрамына енді. Сондықтан да осыдан-ақ М.Х. Дулатиді ұлттық-мәдени идентификациялауға қатысты қайшылықты пікірлерден дұрысын анықтап алуға болады. Оның үстіне Дулати шығармашылығынан аңғарылатын оның дүниетанымдық көзқарастары қазақтың ұлттық ойлау жүйесіндегі тұтастықты бұзбайды, керісінше

рухани сабақтастықтың ізі айқын байқалады. Мұхаммед Хайдар Дулати өзі өмір сүрген заманның объективті құбылыстарын әр қырынан пайымдап, сол қоғамның әлеуметтік-саяси, рухани-мәдени жетістіктері мен кемшіліктерін ой таразысына салып, сайып келгенде, оның философиялық ойлау жүйесіне, оның ішінде тарих философиясына өзінің өлшеусіз үлесін қосты. Дулатидің дүниетанымдық, тарихи-философиялық көзқарастарын қарастырмас бұрын, бүгінгі ғылыми түсініктегі тарихи сана ұғымына, әлемдік тарихнамада қазақ тарихының алатын орнына тоқтала кетейік.

Тарих – бұл бүгінгі ұрпақтың әлеуметтік жады. Жады немесе әлеуметтік ес неғұрлым терең болған сайын адам да, тұтастай алғанда қоғам да рухани бай болады. Бүгінгіні түсіну мен болашақты болжау үшін өткенді білу тарихи білімнің негізгі арқалайтын жүгі екендігі рас. Ал бұл тарихи білім берудің мақсаты жан-жақты дамыған тұлғаның ойлау мәдениетінің қажетті компоненті ретіндегі тарихи сананың элементтерін адам бойында қалыптастырумен ұштасып жатады. Тарихи білім немесе тарихи эрудиция – бұл тұлғаның рухани байлығы. Қазіргі адамның алдыңғы буынның жинақтаған әлеуметтік-мәдени тәжірибесіне тереңірек ендеген сайын оның 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.

Тарихи айғақтар, уақиғалар адамның санасында қашанда белгілі бір көзқарастармен байланыста құрастырылады. Ал кеңес дәуірінде жалпы ойлау мәдениетінің дүниетанымдық негізін маркстік-лениндік теория құрады. Алайда бұл ілімнің сыңаржақтылығы кеңестік өзге ғылымдар сияқты тарих ғылымында да қайшылықтардың орын алуына негіз болды.

XX ғасырда табиғи және әлеуметтік өмірде орын алған ғаламат өзгерістер адамзаттың алдына ғаламдық мәселелерді қойды. Қоғамдық дамудағы нақты-тарихи, ұлттық және таптық мәселелердің қойылуы мен олардың шешілуі, дәстүр мен жаңашылдықтың, әлеуметтік ес пен индивидуалдық жадының, жаттану мен ұжымшылдықтың арақатынастары мәселелерінен кеңестік гуманитарлық пәндер салаларымен қатар, тарих ғылымы да тыс қала алмады. 1980-ші жылдары кеңестік ғылымда бұл қалыптасқан жаңа ахуалдың теориялық көрінісі әлеуметтік зерттеулердің мәселелерін талдаудағы әртүрлі бағыттардан көрінеді: философиялық-әлеуметтанымдық [106], гносеологиялық [107], мәдениеттанымдық [108], методологиялық-тарихи [109].

Бұл бағыттардың соңғысы тарих ғылымының әдістемелік мәселелерін талдау негізінде қалыптасты. Бұл мәселелерді соңғы екі онжылдықтар бойы белсенді түрде талдау 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 тарихын 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 методологиясынан бастау алатын сирек болса да еңбектер гносеологиялық реңге ие болады. Осыдан барып «тарихи сана» ұғымының екі мағынасы келіп шығады: тарихнамалық көзқарастармен сәйкес келетін тар мағынасындағы және дүниетанымдық парадигма сипатына ие кең мағынада. Мұның соңғысы нақты-ғылыми көзқарасты, оның тетігі мен нәтижесін білдіреді.

Шындығында, тарихи сананың өзіндік феноменін, оның модификацияларын зерттеу келешегі 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 *элеуметтік-мәдени феномен* ретінде көрінуі, сөз жоқ, бұл мәселенің көкжиегін кеңейте түседі.

Алдымен дәстүрлі «қоғамдық сана» сөзімен қатар, ғылыми айналымға кейін енгізілген «тарихи сана» терминіне байланысты мәселені шешіп алу қажет. Маркстік теорияның негізін қалаушылардың мұрасында «қоғамдық» және «тарихи» сөздері «сана» сөзіне предикат ретінде қолданылып, көбіне мағынасы жағынан синоним түрінде көрінгенімен, олар толық сәйкес деп айтуға болмайды. Керісінше, терминдердің мүлдем дерлік ажыратылмастай жақындығы элеуметтік өмірдегі статикалық пен динамикалық, синхронды және диахронды бастаулардың өзара тәуелділігі мен сәйкессіздігінің нақты күрделілігін жасырып тұрады. Шындығында сана тарихи айқындалған (қоғамдық сана), қашанда бар нәрсе, бірақ ол сонымен бірге өткен жолды, оның ұзақмерзімділігі мен желісін пайымдайтын рефлексия болғандықтан да ол тарихи. Демек, «қоғамдық» және «тарихи» терминдерінің семантикалық әрқилылығы маркстік методологияның мазмұндық қырларымен анықталады. Бірақ ол бұрын теориялық мәнге ие болған жоқ, ал «тарихи сана» ұғымының және соған байланысты тематиканың айрықшалануы – потенциалды мәселенің қалыптасқанынан хабар берді.

Тарихи сана – қоғамдық сананың, оның барлық элементтерінің, формалары мен жүйелерінің маңызды қыры. Сондықтан оны мейлінше көп кездесетін сананың «формасы» арқылы анықтау (А.Ю. Левада, А.И. Ракитов) дәл келмейтіндей көрінеді. Шын мәнінде, тарихи өлшем адамның қоғамдық болмысының, оның құбылмалылығының шешуші сипаттамасы болып табылады. Өткен жолын белгілей отырып, адам өзінің әлеуметтік сапасын да, оның нақтылығын да аңғарады. Сонысымен ол өзін әлеуметтік үдеріспен бірегейлендіреді және онан бөліп айрықшалайды. Тарихи сана *әлеуметтік субъектті мәдени-тарихи үдеріске енгізудің* факторларының бірі түрінде көрінеді.

Тарихи сана өзінің антиномияларымен ерекшеленеді. Ең алдымен бұл *«өткен шақ – осы шақ»* оппозициясы, мұндағы өткен шақ ұзақ мерзімділік, үдерістік, орнықтылық, қалыптасқандықты білдірсе, ал осы шақ тез ағымдылық, ахуалдылық, қозғалмалылық, беймазалықты білдіреді. Мұның шеңберінде барлық сәттері бойынша өзара терістеушілік орын алады, қаншалықты мызғымас, маңызды болса да өткенге бүгінгі күннің күйкі тіршілігі, мазасыздығы қарсы тұрады. Бұл полюстердің арасында түпкі алшақтықты бірте-бірте игеру орын алады, өйткені қазіргі заман оған қатынасына қарамастан қашанда жалпы қозғалыстың бөлігіне айналады, ал оның рухани бейнелері тәжірибені тасымалдау мен бекітудің шартына 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.

Тарихи сананың қалыптасу үдерісінің мейлінше айқын өзегі, негізі болады. Осыдан барып өзге оппозиция туындайды: сананың тасымалдаушысын, субъектін айқындайтын *«ұлттық – ұлттықтан тыс»* («өзіміз – бөтен»). 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-этникалық 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 *этникалық өзіндік санамен* теңгеріледі.

Ұлттық төлтумалылықтың басымдылығы бір этникалық қауымның өзге жақын және алыс этникалық 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 «өз» және «өзгетілді» мәтіндерді салыстыру шарасы тарихнама шеңберіндегі ұлттық қондырғылар мен дәстүрлерінің қалыптасуының алғышарттарына айналады. Кейбір қосымша факторлардың ықпалымен бұл алғышарт кейде ұлтшылдықтың шегіне өтіп те кетеді. Сонымен, «ұлттық – ұлттықтан тыс» қатынасы тарихи сананы түзуші бастау түрінде көрінеді.

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 әртектіліктің 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 қандай да 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 үлкен жүйенің ішіндегі 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, 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.

Тарихи сананың болмысына жасалған бұл талдау қазіргі заманғы қазақ тарихының философиясын терең түсінуге септігін тигізеді. Ғаламдық ауқымда да, еліміздің ішінде де соңғы онжылдықтарда болып өткен орасан зор өзгерістер тарихи сананы онан сайын өзектілендіре түседі.

Осы айтылған теориялық қондырғылардың мысалы мен дәлелін қазақ халқының тарихы мен мәдениетінен айшықты түрде келтіруге болады. Қазақтардың дәстүрлі мәдениетінің түпкі архетипі көшпенді шарушылық-мәдени тип екендігі ешкімде де дау туғыза қоймайтын шығар. Ал 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. Соңғы кездері номадология аталатын арнаулы саланың кеңінен таралуы еуропалық зерттеушілер мен ғалымдардың көшпенділік феноменіне жаңа дүниетанымдық бағдар ретінде қызығушылық таныта бастағанын аңғартады. Біздің мекен етіп отырған Орталық Азия территориясында қалыптасқан мәдениеттер қабатын «қазақ өркениеті» ретінде айқындап қана қоймай, осы аймақты әлемдік мәдени 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».

Қазақстан тарихының беттерінен әлемдік тарихи үдерістің дамуына дүмпу болған бірнеше ерекше тарихи-мәдени кезеңдерді атап көрсетуге болады, мысалы: ежелгі дәуірде – андронов, сақ, қаңлы, үйсін, ғұн мәдениеттері, ортағасырларда – түркі-моңғол мәдениеттері. Ерлік пен елдіктің үлгісін көрсеткен бұл дәуірдің көшпенді өмірсалтын жиырмасыншы ғасырдың отызыншы жылдарына дейін сақтап келген қазақ халқының тарихи санасынан берік орын алғаны анық. Осы дәуірлердегі халықтың тарихи санасы жоғарыда аталған рухани мәдениеттің формалардың бірінде ерекше айқын аңғарылды. Мысалы, сақ дәуіріндегі халықтың тарихи санасы мен дүниетанымы ежелгі дүниенің қайталанбас ерекше ескерткіштерімен көзге түсетін «*аң стилі*» деп аталған қолданбалы өнерде жарқын көрініс тапса, ғұндардың рухани мұрасының ізі Батыс Еуропадағы *батырлар эпосының* үлгілерінде көбірек сақталып қалған тәрізді (мысалы, «Үлкен Эдда», «Нибелунгтар туралы жыр»).

Ал ортағасырлық көк түріктердің әлемдік тарихи сахнаға шығуы атақты орхон-енисей бітіктастарында қашалған мәтіндерде мәңгіге қалды: «Жоғарыда Көк тәңірі төменде қара Жер жаралғанда екеуінің арасында адам баласы жаралған. Адам баласына менің ата-бабаларым Бумын қаған, естемін 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... бастыны жүгіндірген, тізеліні шөгерген». Бұл ортағасырлық *түрікшілдіктің* тағы бір көрінісі *оғызшылдық* идеологиясынан көрінеді. Бойындағы түркілік дәстүрді жаңа хақ дін – исламмен шебер жымдастыра біліп, осы ілімді батыстық әлемге таратқан оғыздардың тарихи санасын «Қорқыт ата кітәбынан» айқын аңғаруға болады.

XIII ғасырдан басталған моңғол-татар шапқыншылығы феномені мен Моңғол империясының және Шыңғыс хан тұқымдарының ұлыстарының құрылуы Еуразияның саяси картасын қайта құрып, бұрынғы этникалық, саяси, әлеуметтік, идеологиялық, этикалық және мәдени дәстүрде біршама өзгертіп жіберді. Белгілі шығыстанушы ғалым В.П. Юдиннің айтуы бойынша «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 құралуы туралы сөз қозғауға негіз бар деп пайымдаймыз.

Бұл дін моңғол-татар шапқыншылығы тудырған дүниетаным мен идеолологияның құрамдастарының бірі болды. Дүниетанымдық және идеологиялық көзқарастардың бұл жаңа кешенін біз *шыңғысшылдық* деп атадық» [110, 14-17]. Тарихи санадағы шыңғысшылдықтың әсері қазақтар арасында күні кешеге дейін сақталып келді.

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. Біз қарастырып отырған Мұхаммед Хайдар Дулати шығармасының өнбойынан да осы шыңғысшылдықтың рухы айқын байқалады. Дулатидің кейбір ата-бабаларының төре тұқымдарының жоғары билікке құқығын номиналды пайдалана отырып, өздерінің нақты билік жүргізгендігі туралы жоғарыда айтылды.

Қазақ хандығы құрылуының бірқатар объективті алғышарттары 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-этникалық 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» [99]. 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» [111]. 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 өзбек-шейбанидтер осы артықшылықтарын есіне алып, мақтанатындығы белгілі. 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 [112]. Бұл дербес мемлекеттің (Ақ Орда) соңғы билеушісі Барақ Саин 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) 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 (әз-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» [113]. Жоғарыда келтірілген «Тарих-и Рашиди» және «Бахр ал-асрар фи минакиб ал-ахиар» 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 семантикалық 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, Аббасбектер, 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 мақсаттағы ұлыдержавалық ой-пікірді ұғуға болады [114]. Ал Әбілқайыр хандығы мен Моғолстан арасында Жәнібек пен Керейді шағатайлықтардың паналатуына қарағанда одақтық қатынас болмаған. 1457 жылы Көк кесене түбінде 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 жағдайымен, экономикасымен және тарихи даму барысындағы этногенетикалық және мәдени байланысы жағынан әркелкі [115] болғандықтан шағатайлық Есен-бұға ханға (1423-1462) билікті ұстап тұру оңайға түскен жоқ. Бұл ханның қазақтарды «ілтисиппен 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» [116] деген халық аузындағы сөз де осыны дәлелдесе керек.

Осылайша, Орталық Азиядағы саяси-этникалық процестер шиеленісіп тұрған шақта, 1458 жылы Қазақ хандығының негізі салынып, өзінің этникалық 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. М.Х. Дулати шығармасында бұл мәселеге арнайы тарау арналды.

Алайда бұл тарихи айғақтың орын алуын тарихшылар әртүрлі этникалық-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» [117].

Үш мың жыл бойына қос өркениет (көшпенді және отырықшы) салыстырмалы түрде тұйықтығын сақтай отырып, қатар дамыды, бірінбірі үздіксіз байыта отырып, жалпыадамзаттық өркениетті қалыптастырды. Дегенмен Көне өсиеттегі Абыл мен Қабыл арақатынасы туралы аңызда көрініс тапқан бұл екі құбылыс (қала мен дала) терең мәдениеттанымдық зертеуді талап етеді. Белгілі ғалым М. М. Әуезов өзінің еңбегінде егіншілік пен малшылық арақатынасын белдеулік уақыттың (К. Ясперс: б.з.д. 800-200 жылдар) рухани өміріндегі негізгі қақтығыс ретінде сипаттап, қазақ халқының қалауы ауыр кезеңде ауа көшіп, жеке отау құрғанын осы таңдаумен байланыстырады» [118].

Қазақ халқының санасында алтын заман ретінде сақталып қалған Алтын орда мен ноғайлы дәуірі шын мәнінде еуразиялық көшпелі өркениеттің шарықтау шыңы болды. XV ғасырдан бастап Ұлы дала ғана емес, бүкіл Шығыс технологиялық тұрғыда Батыстан арта қала бастады.

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. Ноғай ордасының құрамындағы ру-тайпалар 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. Қазақтардың нағыз көшпелі халық екендігі «қазақылық» феноменінен айқын аңғарылады.

Бұл феномен белгілі мәдениеттанушы Әуезхан Қодардың айтуынша еріксіз қалалық өмір мен исламның жаппай үстемдігіне қарсы реакция ретінде пайда болды [119]. Алтын Орда билеушісі Өзбек ханның мемлекет ішінде ислам дінін кей жерлерде зорлықпен енгізгені белгілі. Күмәнді жолмен билік басына келген Өзбек (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. Өзбек хандары шейбанидтер мен қазақ хандары тұқай-тимуридтер арасындағы үздіксіз созылған күрестің басты себебі династиялық емес, осы дінге қатысында 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. М. Шейбанимен Мәуреннахрға кеткен өзбектердің исламды жақтаушылар екендігін тарихшы

Құрбанғали Халид те қостайды. Жалпы қазақ мәдениетінде төлтума ататектік діндердің мұсылмандық діни типке өту өте күрделі құбылыс болды және бірнеше ғасырларды қамтыды. Ш.Уәлиханов ХІХ ғасырдың өзінде қазақтардың дүниетанымын «қос дінге табынушылық» деп сипаттады. Ислам діні отырықшылыққа бет бұрған туыстас түрік тілдес тайпалар арасында тез сіңісіп кетті. А.Н. Веселовскийдің пікірінше, қабылдап алу сол ортадағы өзіне ұқсастықтардың арқасында жүзеге асады немесе жеңілдетіледі. Ал көшпенділік ортада өздерінің өмір сүру тәртібінде бейімделген дүниетанымдық жүйе - тәңірілік діні де ислам сияқты монотеистік жүйе болғанымен, бұған қарсылық көрсетті.

Мұхаммед Хайдар Дулатидің шығармашылығында заманның осындай аумалы-төкпелі келбеті айқын аңғарылады. Енді оның тарихшы-ойшыл ретіндегі орнын қазақ тарихнамасының ерекшеліктерімен байланыстыра отырып қарастырып көрейік.

Жазба деректердің ауызекі дәстүрге негізделген ерекше тобына Мұхаммед Хайдар мырзаның «Тарих-и Рашидин» де жатқызуға әбден болады. Өйткені бұл атақты шығармасының кіріспесінде автордың өзі былай дейді:

«Қасиетті ғылым барлық елдерге ортақ, әлем халықтары осы ғылым негіздерін бірдей қолдана отырып, өткен тарихтан қисса, хикаялар, аңыз-әңгімелер айтады және оларды тарихи дерек ретінде пайдаланады. Әсіресе, түрік халықтарының тіршілігін жазуға аңыз-әңгімелер негіз болған.

Сондықтан, мен құдайдың құлдарының бірі, әрдайым бір Алланың құзырына ғана мұқтаж Мұхаммед Хайдар ибн Мұхаммед Хүсейін гурган, ел ішінде Мырза Хайдар атымен танымал болған пақыр мүмкіндігімнің аздығы және білімімнің кемдігіне қарамай, осы зор жұмысқа ден қойған. Дәл осы дәуірде моғол хандары өздері жаулап алған елдерден, мемлекет басқарудан, биліктен шеттеп, қол үзе бастады, сол себептен де олардың ішінен [ешкім] тарихын жазған жоқ еді. Моғолдар қазір де сахараны мекендеуде. Даңқты, гүлденген дәурен тек ауыздан-ауызға айтылып келе жатқан тарихи аңыз-әңгімелерде ғана сақталып қалған.

Ал бүгін, 951 (1544-1545) жылы, ол хикаяларды, аңыз-әңгімелерді есінде сақтап қалған адам кемде-кем. Егер де мен батыл түрде осы маңызды іске бел шешіп кірісіп, бет бұрмасам моғол хандарының шежіресі тарих бетінен мүлдем жойылып кетеді-ау деген жүрек лүпілі еді бұл» [99].

Осы бір үзік үзіндінің ішінде даңқты да дана бабамыздың дүниетанымы, оның тарихқа деген философиялық көзқарасы қылаң береді. 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. Сондай-ақ кез-келген халық та тарихи дамудың әрбір кезеңінде өз болмысын өзіндік ойлау жүйесі, өзіндік дүниетаным арқылы пайымдайды. Ұрпақтан ұрпаққа тасымалданатын рухани тәжірибенің сабақтастығы ұлттық құндылықтардың тұрақты жүйесін қалыптастырады. Тысқары әлемдегі өзіне ұқсас қоғамдық өлшемдерді ішкі қажеттіліктерге жаратып, тарих философиясы негіздерін жасауға мүмкіндіктер ашады.

Осы орайда отандық белгілі философ Аманжол Қасабектің ұлттық философияға қатысты мына бір ойын келтірейік. «Қазіргі кезде тарихи-философиялық ғылымның көптеген әлем халықтарының дүниетанымдық мұраларын зерттеген тәжірибесі ұлттық философиямыздың қалыптасуы, дамуы және негізгі бағыттары туралы, оларды зерттеудің теориялық және методологиялық мәселелері жөнінде жиынтықталған, жалпы ойларды тұжырымдауға кең мүмкіндіктер ашты. Қазақ философиясы халқымыздың тарихын жан-жақты түсіну үшін үлкен негіз және методологиялық құрал. Ол қоғамдық сананың басқа да түрлерімен тығыз байланысты. Сондықтан оны зерттеп, кең түрде насихаттамайынша отандық ғылым тарихын, саяси идеологиясын, өнерін, әдебиетін, адамгершілік қағидаларын, діндарлығын және тағы басқаларын прайымдау қиыншылыққа түседі. Халқымыздың ұлт-азаттық қозғалысымен тығыз қоян-қолтықтасқан қазақ философиясы ғылыми құндылығымен қатар, жоғары азаматтық қасиетімен, әлеуметтік әділеттілікке жету жолдарын тікелей іздеуге атсалысқандығымен, өзінің жемісті жетістіктерімен ерекшеленеді» [120].

Тарихшы ретінде танымал Мұхаммед Хайдар Дулатидің осы ұлттық ойлау жүйесіндегі ойшыл ретіндегі орны толық ашылмай келе жатқан мәселенің бірі екендігі жоғарыда айтылды. М.Х. Дулатидің философиялық көзқарастары туралы арнайы зерттеулер жоқтың қасы, бірақ Ә. Нысанбаев, Ғ. Есім, А. Қасабек, Ж. Молдабеков сияқты философ-ғалымдардың еңбектерінде Дулати тұлғасына, оның дүниетанымдық көзқарастарына тікелей де, жанама түрде болсын философиялық талдаулар мен сипаттамалар кездеседі. Мысалы, профессор Ж.Ж. Молдабеков Мұхаммед Хайдар Дулатиді қажырлы тұлға, текті, көреген ретінде сипаттай келе, «М.Х. Дулати тарихтағы алып тұлғалардың бірі. Оның болмысынан көреген ойшылдық, әділетті әміршілдік, Алламен жарасқан үмбетшілдік табылады», - десе [121], ал А. Қасабек ойшылдың еңбегін зерттей келе, «М.Х. Дулати тарих философиясының негізін қалаушылардың бірі» деген қорытындыға келеді [122].

Ойшыл ретіндегі Мұхаммед Хайдар Дулатидің дүниетанымдық көзқарасы туралы сөз қозғағанда, оған әсерін тигізген негізгі екі рухани

арнаны айтуға болады. Оның біріншісі ортағасырлық түркі-көшпенділердің дәстүрлі дүниетанымы болса, екіншісі – қазақ халқының рухани дамуына өркениеттік ықпалын тигізген ханифиттік бағыттағы ислам діні мен сопылық бағдар.

Жалпыадамзаттық рухани мәдениетке ортағасырлық түркілердің қосқан мәдени үлесі орасан зор. Бұл тұрғыдан алғанда тарихы терең қойнауға сүңгітін Орталық Азияны әлемдік мәдени антропогенездің ошақтарының біріне жатқызуға болады. Еліміздегі философия ғылымының көрнекті өкілдері болып табылатын Ә. Нысанбаев пен Н. Аюпов жалпы түркі мәдениетінің, оның ішінде түркі фәлсафасының мынадай ерекшеліктерін атап өтеді:

- Батыс пен Шығыс мәдениеттерін жалғастырып саудамен қатар, рухани өзара алмасуды жүзеге асырып тұрған керуен жолдардың бойына орналасқан орталықазиялық мәдени ареалдың *ашықтығы және амбебаптылығы*;

- табиғат философиясымен, өмір философиясымен, дүниетанымның элеуметтік-этикалық сипатымен, экзистенциалдық сипатымен ерекшеленетін, батыстық мәдениеттегі линиялық бағытпен салыстырғанда, уақыттың циклдік (айналмалы) сипатымен ерекшеленетін түркі фәлсафасының *дәстүршілдігі*;

- дүниетанымдық идеялар мен философиялық ойлардың сан ғасырлар бойы «қорытпа қазаны» болып келген түркі мәдениетінің қалыптасуы мен дамуының жағымды бір қыры ретіндегі *синкретизм*;

- ұлттық ерекшелік пен архетипикадан басқа шектеулік пен жабықтыққа төзбейтін, ұжымдық-халықтық санаға терең бойлайтын түркі фәлсафасының *халықшылдығы*; батыстық дәстүрде философтар мен данышпандар қуғындалса, түркі мәдениетінде халық даналығын бойына жинап қорыта білген ойшылдар үлкен құрметке ие болды:

- түркітілдес халықтардың философиялық ойындағы *діни синкретизм және дүниетанымдық бағдардағы діндарлықтың басымдылығы*. Түркілерде тәңірішілдік алдыңғы орында тұрғанымен, олардың мәдени тарихынан зороастризмнің де, буддизмнің де, манихейліктің де іздерін аңғаруға болады. Қатаң монотеистік ислам дінінің өзі бұл аймақта таза ортодоксалды күйінде тарала қоймады. Түркі халықтарының діни дүниетанымының дәстүршілдігі, оның жоғары синкреттілігі исламның түркілік реңге боялуына ықпал етті;

- түркітілдес халықтарда *философия* Батыстағыдай университеттік типте емес, *эпикалық дастандарда, көркем прозада, даналық және өсиет кітаптарында, поэзия мен фольклорда бой көрсетеді*;

- Түркілердің өмірқамындағы табиғатпен үндестік олардың дүниетанымында *натурфилософиялық мәселелерді* алдыңғы орынға шығарады [123].

Дәстүрлі түркілік дүниетанымға тән бұл принциптер мен ерекшеліктер Мұхаммед Хайдар Дулати шығармашылығының өн бойын алып жатыр және оның әлем мен адамға деген дүниетанымдық түсініктерінің өзегін құрайды.

«Тарих-и Рашидидің» екінші дәптеріндегі «Кітап авторына қатысты оқиғалар жайындағы әңгіме» деп аталатын тоғызыншы тарауы, он бесінші тарауы, отыз бірінші тарауы, «Қазіреті Мәулана Мұхаммед Қазидің жайындағы әңгіме» деп аталатын он алтыншы тарауы, «Қазіреті Мәулана Мұхаммед Қазидің керемет қасиеттері жайындағы әңгіме» деп аталатын отыз бесінші тарауы, «Қожа Тажаддин және оның ата-тегі жайындағы әңгіме» деп аталатын жетпісекінші және жетпіс үшінші тараулары, Қазіреті Қожа Нұран туралы сексен екінші – сексен алтыншы тараулар, «Кашмирдегі ислам дінінің жайы жайлы» деп аталатын жүзінші тарау, «Кашмирдің діни сектасы жәйлі» деп аталатын жүз бірінші тарау және т.б. автордың діни-философиялық көзқарастарынан, оған ислам дінінің қаншалықты ықпалы болғанынан хабар береді.

Дулати бұл еңбегінде тарихи оқиғалардың тізбегін өз өмірбаянынан мысалдар келтіре отырып, философиялық ұстанымдарымен шебер жымдастыра білген. Шығармада исламның қасиетті кітабы - Құран кәрімдегі аяттар мен сүрелерге, пайғамбардың хәдис-шәрифтеріне сілтеме молынан беріледі және ойшылдың бұл саладағы білімдарлығы айқын байқалады. Сондай-ақ М.Х. Дулати Қожа Бахауиддин Накшбанд, Қожа Шариф Қашқари, Мәулана Мұхаммед бин Бұрханаддин Самарқанди (лақап аты Мұхаммед Қазидің), Әбдірахман Жәми, Қожа Алааддин Аттар, Шейх Әбу-л Мәнсүр Матуриди, Гиджувани, Заужи, Пурани, Сухраварди, Тафтазани, Журжани, Низами, Науаи, Камаладдин Бинаи, Қарани, Бистами және тағы басқа өз замандарының озық ойлы ғұлама-ғалымдарының, сәуегей әулиелерінің, данышпан философтарының еңбектерімен жете таныс болса, кейбір замандастарының өздерімен тікелей таныс болған.

Дулатидің дүниетанымдық көзқарасына әсер еткен ислам дінінің Орталық Азияға таралуының да өзіндік ерекшеліктері болды. Ең алдымен, бұл аймақта жергілікті халықтардың әдет-ғұрыптарына либералды қатынас көрсеткен ханифиттік мазхабтағы сунниттік ислам орнықты. Сондай-ақ исламды таратуда йасауийа, накшбандийа, кубравийа сияқты сопылық ағымдар – тарикаттар ерекше орын алды. Осы орайда Дулатидің әлем, адам, қоғам мәселелеріне қатысты философиялық көзқарастарына бұл ілімдердің зор ықпал еткенін, оның дүниетанымы мен әл-Фараби, Қ.А. Йасауи, Ж. Баласағұн, М. Қашқари философияларындағы үндестікті, жалпы Фарабиден Шәкәрімге дейінгі қазақ даласы ойшылдарының көзқарастарына осы рухани дәстүрлердің үлкен әсер еткенін, басты рухани қайнарлардың бірі болғанын, осы

тарихи-мәдени сабақтастықтың кешегі кеңестік дәуірге дейін сақталып келгенін атап өту қажет.

Жалпы ислам дін және мәдениеттің діни-рухани негізі ретінде Орталық Азия халықтарының мәдени өзіндік бірегейлігінде маңызды рөл атқарады. Түркі халықтарының исламды қалыптастыруы мен таратуында тікелей қатысы бар екені де рас. Бірақ исламға дейін де тәңірішілдікпен сипатталатын монотеистік жүйесі бар түркі мәдениетінде Дулатидің де ұстанатын исламның дәл осы ханифиттік мазхабы үстемдік етті деген заңды сұрақ туындайды. Жоғарыда аталған зерттеуші-ғалымдардың пікірінше, оның бірқатар алғышарттары болды.

«Біріншіден, ханафийа басқа ағымдармен салыстырғанда, мейлінше діни төзімділігімен көзге түседі. Діни дүниетанымдық синкретизммен ерекшеленетін Орталық Азияға бұл мазхаб қолайлы жүйе болды. Екіншіден, бұл ағым өзінің діни эпистемологиясында аңыздарға сүйенуді танымның жолының бірі ретінде таниды. Сондықтан ханафийаның «аралық теологиясы» сенімнің негізгі догматтарына қайшы келмейтін тәңірішілдіктің әдет-ғұрыптарына, ұлттық мейрамдарға «түсіністікпен» қарады. Үшіншіден, жергілікті халықтар исламға дейін-ақ зорастрим мен тәңірішілдік сияқты бір құдайға табынушылықты ұстанғандықтан, бұл жаңа діни жүйе олардың діни психологиясына қайшы келмеді. Тәңірішілдік пен ислам антогонистік емес рухани түзілімдер болып көрінді. Сондықтан ол халық санасына ешқандай зорлықсыз орнықты. Мұсылмандық рационалдық философияның шыңын мутазилизм ретінде сипаттауға болатын әл-Фарабидің шығармашылығынан көруге болады. Жалпы түркі-ирандық философия мен ғылымды (көрнекті өкілдеріне әл-Фарабиді, әл-Хорезмиді, ибн Синаны, Бируниді, Омар Хаямды, М. Қашқариді, Ж. Баласағұнды, Ә. Науайді, Ұлықбекті және т.б. жатқызуға болады) бүкіл ортағасырлық мұсылмандық философия мен ғылымның өзегін құрағаны жасырын емес. Оның үстіне егер Алдыңғы Азияда ортодоксалды ислам суфизмді қудаласа, ал Орталық Азияда төзімділікпен қарады» [123].

Өз бойына осындай рухани нәрді сіңіре білген Мұхаммед Хайдар мырза бабамыз Кашмир қаласында билеуші болып тұрғанында діннің тазалығына үлкен мән беріп, негізінен исламның ханифи мазхабын тұтылатын кашмирлік тұрғындардың арасына «нұрбахшылық», «шамасин» сияқты «күмәнді» діни секталарды жергілікті оқымыстылармен пәтуаласа отырып, әшкерелеп, тойтарыс бергенін, сондай-ақ жергілікті сопылардың адал мен арамды, шарифат пен тарихатты ажыратай алмай, күпірлікке бой ұрғанын ашына жазады [99].

Сонымен, қазақ халқының философиясының тарихы мен қазақ халқының тарих философиясындағы Мұхаммед Хайдар Дулатидің алатын орнын талқылай келе, оны түйіндейтін бірнеше тұжырымдарды атап өтейік.

Біріншіден, М.Х. Дулати XVI ғасырда ортағасырлық еуразиялық көшпенділіктің ыдырап, біртұтас империя біріктіріп тұрған түркі-моңғол халықтарының әрқайсысының, оның ішінде қазақ халқының жеке саяси даму жолына түскен заманында өмір сүргендіктен және оның өзінің заманындағы беделді мемлекеттік және қоғамдық қайраткер ретінде осы саяси-әлеуметтік үдерістіге тікелей атсалысқандықтан және ғұлама ойшыл ретінде тарихи, әдеби, философиялық еңбектер жазып қалдырғандықтан, ортағасырлық жазба тарихнаманың үлгілерімен қатар, халықтың ауызекі тарихи біліміне сүйене отырып, әлдемдік тарихнама теориясына өзіндік үлесін қосқандықтан оны түбі бір түркі халықтарының, оның ішінде қазақ халқының тарих философиясының негізін қалаушылардың бірі деп түсіну қажет.

Екіншіден, Дулат тайпасынан шыққан Мұхаммед Хайдар мырзаның философиялық көзқарасынан Ұлы дала ойшылдарына тән дәстүрлі дүниетанымды, мәдени-тарихи үндестікті атап өтуге болады. Өте көне заманнан басталған бұл рухани сабақтастық ойшылдың шығармашылығынан да, қазақ халқының ұлттық құндылықтар жүйесінен де айқын аңғарылады.

Үшіншіден, Мұхаммед Хайдар Дулатидің философиялық дүниетанымына ислам дінінің тигізген оң ықпалын баса айтып өткен жөн. Дулати өз заманындағы озық ойлы мұсылмандық теологиялық еңбектермен терең таныса отырып, дәстүрлі түркілік ойлау жүйесіндегі негізгі ұғымдар мен категорияларды исламның адамгершілік қағидаларымен шебер жымдастыра білген. Ойшылдың діни-философиялық көзқарастарына исламның ханифиттік мазхабының негізгі ұстанымдарымен қатар, Қожа Ахмет Йассауидің сопылық дүниетанымы да әсерін тигізді.

Төртіншіден, Мұхаммед Хайдар Дулатидің дүниетанымында адам мәселесі мен адам өмірінің мәні мәселесі, оның экзистенциалдық, әлеуметтік-этикалық қыры, адам мен құдай арасындағы қатынастар басты мәселе екендігі байқалады. Оның шығармашылығында түркі дүниетанымындағы құт-бақыт, қанағатшылдық, киелілік пен кесірлік, адамшылдық және т.б. түсініктер имандылықпен, парасаттылықпен, сүйіспеншілікпен байланыстырылып, адамның рухани болмысы философиялық-теологиялық тұрғыдан пайымдалады.

Бесіншіден, буыны бекіп, қата қоймаған тәуелсіз мемлекетіміздің жас азаматтарының бойында отансүйгіштік қасиеттерді егу мен ойында тарихи сананы қалыптастыру барысында Мұхаммед Хайдар Дулати бабамыздың қалдырған әлеуметтік-адамгершілік үлгідегі өсиеттері мен рухани мұрасын терең насихаттап, қалың көпшіліктің игілігіне жарату қажет. Дулати мұрасы жас ұрпақты ізгілікке, жүрек пен жанның тазалығына, білімділікке, имандылыққа, адамгершілікке, парасатты-

лыққа, әсемдік пен әдептілікке тәрбиелеп, тұлғалық қасиеттер қалыптастыруға өзіндік үлесін қосады, қоғамды зиялылыққа үндейді.

2.4 Әбілғазының «Түрік шежіресі» шығармасы және қазақ тарихының философиясы

Тарих – 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. Дегенмен, 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. Немесе, диалектикалық материализмнің тілімен айтқанда, өз заңдылықтарымен ағатын объективті тарихпен қатар, осы объективті нақтылықтың идеалды үлгісі ретінде адам санасында өмір сүретін субъективті тарих та бар. Сондықтан адамзат дамуының әрбір қоғамдық дәуірінде, әрбір өркениет типтерінде тарихқа деген философиялық көзқарас әрқилы болып келеді. Бірнеше ғасыр отаршылдық пен тоталитаризмді бастан өткізгеннен соң, саяси тәуелсіздігіне енді ғана қол жеткізген қазақстандық қоғам үшін ұлттық тарихи өзіндік сананы түлету бүгінгі күннің өзекті мәселелерінің біріне айналғаны соның дәлелі іспетті.

Мәңгүрттік жағдайдан арылып, тарихи әділеттілікті қалпына келтірумен сипатталатын бұл көкейтестілік отандық тарих ғылымына ғана емес, философияға да зор міндеттер жүктейді. Кез-келген қоғамдық ғылымдардың өзінің пайда болуы, қалыптасуы мен дамуы болатындықтан, олардың іргетасын құрайтын тарих ғылымы, басым көпшілігінде, бұрмалаушылықтан, үрдісшілдіктен, апологетикадан тазарып, объективті айғақтар мен хронологияға сүйенсе, оған дүниетанымдық нәр беретін философия ғылымы болып табылады. 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 саласының батыстық ғылыммен салыстырғанда, кешегі кеңестік жүйенің де, біздің республикамыздың да қоғамдық ғылымдары кенжелеп қалғаны рас.

Тарих философиясы тақырыбына қалам тартқан отандық некен-саяқ ғалымдардың бірі, профессор Досмұхаммед Кішібеков аталмыш мәселенің күрделілігін былайша сипаттайды: «...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 жарық көріп 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 байланысты. Тарих философиясы идеологиямен шектесіп жатады, ал идеологиясыз ешқандай мемлекеттің де өмір сүре алмайтыны белгілі» [51, 47-48].

Қазіргі отандық тарих ғылымы мен тарих философиясындағы өзекті мәселелердің бірі дербес жалпытарихи ғылым ретіндегі қазақстандық тарихнама саласының жеке бөлініп шығуы екендігі сөзсіз. Бұрын «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 және т.б.

Ғылыми айналымға ең алғаш XVIII ғасырдағы француз ағартушысы Вольтердің енгізген «тарих философиясы» термині тарихты филосо-

фиялық тұрғыда түсіндіру мен бағалауды, басым көпшілігінде, тарихты баяндау мен тарихи зерттеулердің нәтижелерін бағалауды білдірді. Осы тарихи зерттеулердің нәтижелерін бағалауды ғылымда тарихнама деп атау қабылданған 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 немесе азаматтық тарих ретінде мойындалмай келеді.

Дегенмен тарихтың тарихнамадан (жазба тарихтан) бұрын басталатыны баршамызға 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 жұғоның (қытайдың) да шияшаң дәуірінен бұрынғы хуанди, яғни жөніндегі деректері тарихи аңыз-ертегілерден басталады. Ежелгі Египет, Индия, Иран, Грек тарихтары да осындай» [124, 39].

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» [55, 11]. 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), «мәңгүрт» аталып, өлімнен артық жаза болып саналатын өз ортасынан аластатылатын болған.

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 – ұзақ есте сақталуына, екіншіден – өзара салғастыру мүмкіндігінің молдығына байланысты көп өзгеріске ұшырамауына, үшіншіден – субъективизмге ұрынбауына, өтіріктің айтылмауына себепші болып отырған». 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 ғажабы 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» [125, 390].

Қазақ халқының шежірешілдік қасиетінің кейбір қырына XIX 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» [126, 50-51]. 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 жырлар 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 өзінікі 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» [126, 52].

Жазушы Қойшығара Салғарин 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» [127]. 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» [51, 15-16].

Демек, осы айтылғандардан 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. Бұл мәселе соңғы кездері арнаулы ғылыми әдебиетте де, мерзімдік баспасөз беттерінде де көтеріліп жүр.

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 XIV ғасырдағы қазақ даласының тарихындағы кейбір ақтаңдақтардың (срай төңірегінде арнайы тапсырыспен жазылған 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 жіктемелік 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, XVI ғ., Мәуреннахр), Өтеміс қажының «Шыңғыс-наме» (XVI ғ., Хиуа қаласы), Қадыр Әлі би Жалаиридін «Жылнамалар жинағы» (XVII ғ., Касимов қаласы), Әбілғазының «Түрік және моңғол шежіресі» (XVII ғ., Хиуа қаласы) шығармаларын жатқызады.

В.П. Юдин Өтеміс қажының «Шыңғыс-нәмесінің» материалдары негізінде XIV 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 тарихна-маның да мәліметтерін тарту негізінде қалпына келтіруге болады» [18, 64]. 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» терминімен де,

«аңыз», «әпсана» сөздерімен де анық-талмайды. Даланың ауызша тарихнамасы мифологиямен де, фольклор-мен де, оның ішінде батырлар жырымен де теңгеріле алмайды, өйткені фольклордың өзі даланың ауызша тарихнамасынан нәр алады... Даланың ауызша тарихнамасы 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 кезеңдік-типологиялық феномен деп тұжырымдауға болады» [18, 65].

Көптеген жазба деректерде ауызша тарихнаманың мәліметтерін мейлінше мол қолданылатынын ескерсек, оны зерттеп үйренуде өз әдістемелік тәсілдері болатын қосымша шығыстанулық-тарихи пәнді енгізу қажеттілігі туындайтыны сөзсіз. Оның міндетіне тарихи зерттеулерде ауызша тарихнаманың мәліметтерін пайдалану принциптерін жинау, жүйелеу, жіктеу, талдау және даярлау жатады. «Материалдық мәдениеттің ескерткіштерін жер қойнауынан тауып, халықтардың алыстағы өткенін тірілтетін археологтар сияқты, деректанушылар далалық ауызша тарихнаманы тірілтіп, мәдениеттің осы үлкен әрі ұмытылған аумағын оны қалыптастырушыларға – қазақ, қарақалпақ және өзге халықтарға қайтарып, олардың өздері туралы бұрынғы жадын түлету керек. Бұл – оңай міндет емес. Бірақ бұл зерттеушілер үшін құрметті де ізгі парыз», – деген белгілі де беделді осы шығыстанушының сөзі отандық қоғамдық ғылымға аманат жүгін арқалатып тұрғандай көрінеді.

Жазба деректердің осы ерекше тобына Хиуа ханы Әбілғазының «Түрік шежіресін» де жатқызуға әбден болады. Бұл еңбектің авторы туралы қысқаша мәлімет бере кетсек.

Әбілғазы 1603 жылы Хиуа (бұрынғы Хорезм) хандығының орталығы Үргеніш қаласында осы иеліктің ханы Араб Мұхаммед ханның отбасында дүниеге келеді. Өз шежіресін Әбілғазы бахадүр былай таратады: «Әкеміздің аты Араб Мұхаммед хан, оның әкесі – Хажымұхаммед хан, оның әкесі – Әмің хан, оның әкесі – Йадгар хан, оның әкесі – Теміршейх, оның әкесі – Хажытолы, оның әкесі – Арабшах, оның әкесі – Полат, оның әкесі – Меңку-темір хан, оның әкесі – Бадақұл, оның әкесі – Жошы, оның әкесі – Шыңғыс хан» [128, 182]. Бір айта кететіні, Әбілғазының өзі ғұлама шежіреші болғандықтан, көп зерттеушілер оның пікіріне құлақ түреді. Бұл жерде өз атат-тегін Әбілғазы түгел келтірмей, арсынан тастап келтіріп отыр. Оның дәлдігі «Тауарих-и гузида-йи нусрат-намедегі» және басқа да танымал Жошы

ұрпақтарының шежіресімен сәйкес келеді. Әбілғазы нағашы жұрты жағынан да Шыңғыс нәсілінен болғандықтан таза төре тұқымына жатады. «...Енді анамыз жағынан айталық. Анамыздың аты Мейрбану ханым, оның әкесі Жанғазы сұлтан, оның әкесі – Шерғазы сұлтан, оның әкесі – Сұлтанғазы сұлтан, оның әкесі – Жолбарыс хан, оның әкесі – Бүреке сұлтан, оның әкесі – Йадгар хан, осы жерден атамыз бен анамыздың аталары қосылады» [128, 182]. Бұл туған жылы, дәлірек айтқанда бұл дүниеге келерден қырық күн бұрын, оның әкесі Араб Мұхаммед хан Үргенішке шабуылдаған орыс-казак әскерлерін жеңіп шыққан. Сондықтан атасы: «Мұның жолы мен қадамы құтты болды, бізге жеңіс әкелді және мұның анасының жамағатын ғазылар дейді, оның да орны бар деп, атымды Әбілғазы қойыпты» [128, 181].

Бірақ анасынан алты жасында қалған Әбілғазы өгей шешесінің қолында тәрбиеленіп, әкесінің салдырған Арысхан медресесінде оқып, халық ауыз әдебиеті үлгілерімен қатар, тарих, тіл, әскери өнер, мемлекет басқару ғылымын оқып-біліп, меңгеріп шығады. Он алты жасында әкесі оны үйлендіріп, Үргеніштің жарты билігін оған береді. Алайда бір жыл өтер өтпестен Араб Мұхаммед ханның балалары арасында (оның Хабаш, Жолбарыс (Елбарыс), Спандияр, Әбілғазы, Шәріп Мұхаммед, Хорезмшах, Ауған атты алты баласы болды), билікке талас нәтижесінде, 1621 жылы бұл әкесімен және ағасы Спандиярмен бір жақ болып, ағалары Хабаш пен Жолбарысқа қарсы шайқасқанда, жас та болса ерлігімен көзге түсіп, ақырына дейін соғысып, жалғыз қашып құтылуға мәжбүр болған. Жеңімпаздар өз әкелерін үш күңімен және екі кіші ұлымен қосып құм қалада өлтірген. Спандияр Иранды, бұл Бұқара ханы Имамқұлыны паналайды. Бір жылдан кейін Спандияр сұлтан ата жұртты қайта алып, хан болды. Әкесі мен бауырларын өлтірген Жолбарыс сұлтанды да, Хабаш сұлтанды да өлтіртті. Осыдан кейін ол ұйғырлар мен наймандарды қырып, барша өзбекпен жау болған. Әбілғазының айтуынша, сол кездері «өзбек үш бөлінді, біреулері маңғыт, біреулері казак, енді біреулері Мәреннахырға кеткен» [128, 180]. Спандияр хан он алты жыл патшалық құрып опат болған.

Орта Азияда Мұхаммед Шайбани құрған қуатты мемлекет әлсірегеннен кейін, XVII ғасырда осы территорияда үш тәуелсіз мемлекет орнықты: Бұқар (Самарқанд) хандығы, Қоқан (Ферғана) және Хиуа (Хорезм) хандығы. Жоғарыда Әбілғазының өмірінен алып сипатталған билікке бола өзара туысқандық қырқыс аталмыш дәуірдің сипатын беріп тұрғандай. Бұл өзара қырқыстың нәтижесінде, ақыры соңында М. Шайбани әулетінен тұқым да қалмай, бұлар хандықты басқаруға казак-қыпшақ, маңғыт-ноғай арасынан аштарханидтерді тартатын болды. Осы хандықтардың кейінгі билеушілері жөнінде Қ. Халид былай дейді: «...хандардың таққа отыруы орынсыз жанжал, нахақ қан төгіспен қатар жүріп, халыққа еш уақытта тыныштық әкелмеді.

Ешбір хан халық пайдасына деп бір іс істеп, болмаса жөнді нәрсе қалдырған жоқ. Олар тек өз басының амандығы, ойын-күлкі сияқты хандықпен үш қайнаса сорпасы қосылмайтын істермен өмір кешті, уақыт оздырды... Байқасақ, ханға тіке қарағанға өлім жазасы кесіледі екен. Онда қай мүфти, молда, ғалым ханның бетіне келіп, кемшілігін айта алсын! Олардан не үміт, не хайыр күтуге болады» [126, 32].

Әбілғазының мұнан арғы өмірбаянынан да осы келеңсіздікті аңғаруға болады. «Ел хан жұртынан безді, кетелік дегеннен басқа сөз айтпады... Менің қасымда тұрған жақсылар маған: «Бұл халық жұрт болмас, сіз кете көріңіз, біз соңыңыздан барайық», деді. Мизамның ақыры, ақыраптың басында... мен қазақ ішіне кеттім» [126, 189]. Ол бастапқыда қазақ хандары – Есім хан мен Тәшкенттегі Тұрсын ханды, онан кейін Ферғана ханы Имамқұлыны паналап, ақырында ағасы Спандияр ханның қудалауымен Қызылбас еліне (Иран) жер аударылған. Сонда он жыл тұтқында болғаннан кейін, қашып шығып, Маңғышлақ түрікпендерінің арасында болған. Бұл түрікпенде ол уақытта қалмақ ханына қарасты болған екен. Әбілғазы қалмақ ханының қолында бір жыл болып, 1645 жылы Спандияр хан опат болғаннан кейін Хиуаға хан болады. Хан болғаннан кейін Әбілғазы көршілес хандықтармен, қалмақтармен көп соғысып, тек 1663 жылы хандық билікті баласына беріп, өзі осы «Түрік шежіресін» жазуға кіріседі. Бірақ бір жылдан кейін қайтыс болып, шежіренің соңын оның ұлы Ануш Мұхаммед аяқтайды.

Әбілғазының аталмыш бұл еңбегі «Хиуа хроникалары» деген атпен біріктіруге болатын Му'нистің, Агахидің, Санаидің, Байанидің шығармаларының, Құрбанғали Халид, Мәшһүр-жүсіп, Шәкәрім, Мұхамеджан Тынышпаев сияқты қазақ шежірешілері еңбектерінің негізгі дерек көзі болды. Ал Батыстың ғылыми әлеміне «Түрік шежіресі» XVIII ғасырдың басынан белгілі бола бастады. Оның қолжазбасын Ресейде тұтқында жүрген швед офицерлері Тобыл қаласынан тауып алғаннан кейін, бұл еңбек 1726 жылы Лейден қаласында француз тілінде басылып шығады. Орыс тіліндегі тұңғыш аудармасы 1770 жылы Третьяковскийдің тәржімасымен жарық көрсе, 1780 жылы неміс тілінде жарияланды. «Түрік шежіресінің» түпнұсқасын граф Н.И. Румянцев 1825 жылы Қазан қаласында И. Халфиннің көмегімен араб графикасында бастырып шығарған. Оның орыс тіліне 1854 жылы сәтті аударылған тәржімасы Г.С. Саблуковтың қаламына тиесілі. Осы автордың айтуынша, бұл еңбек сол кездегі Хиуаның сөйлеу тілінде жазылған. Ол тіл басқа тілдермен көп араласпай таза сақталған көне түркі тілі еді, ол тіл қазіргі қазақ, башқұрт, Орынбор татарларының тіліне жақын көрінеді. Бұл пікірді осы шығарманың тілін зерттеген А.Н. Кононов, С.Н. Иванов, Т.Р. Қордабаевтар да қолдайды. Мүмкін, сондықтан да болар «Шежіре» басқа туыстас түркі тілдеріне аударылғанымен, қазақ тіліндегі тұңғыш аудармасы филология ғылымдарының докторы Бабаһ Әбілқасымовтың

еңбегі арқылы «Ана тілі» баспасынан тек 1992 жылы ғана жарияланды. Алайда бұл еңбекте қолжазбаның факсимилесінің, текстологиялық талдаудың, ғылыми зерттеудің жоқ екендігін айта кету керек.

Дегенмен, Әбілғазы Бахадүр ханның бұл еңбегінің ғылыми әлемдегі құндылығы жоғары, сенімділігі орнықты. Әбілғазының өз шығармасында айтылатынындай, ол үш нәрсеге – әскери өнерге, ақындық өнерге жетік және тарихи оқиғаларға қанық болып қана қоймай, өмірінің бұралаң жолына сәйкес, ортаазиялық хандықтармен қатар, қазақ, қалмақ, түрікпен, иран, ирак жұрттарында, билеуші ордаларында көп болып, бірнеше тілді еркін меңгеруінің арқасында өз заманының алдыңғы қатарлы білімді адамдарының қатарында болған.

Әбілғазы заманына дейін әрбір ұлыстар мен аймақтарда хандықты басқарған Шыңғыс ұрпақтарының өз сарай тарихшысы болған. Олар өз билеушісіне жағынып, шежіре мен азаматтық тарихты дәріптей көрсететін. Ал бұл шежіренің ерекшелігі ханның өз шежіресін өзі жазуы. Оның себебін кіріспеде автордың өзі былайша түсіндіреді: «Біздің ата-бабаларымыздың ыждаһатсыздығынан һәм Хорезм халқының надандығынан Ғабдолла ханнан біздің аталарымыздың айрылған жерден бермен қарай бізге дейінгі тарихымыз жазылмаған екен. Бұл тарихты бір кісіге тапсыралық деп ойлап едік, лайықты кісі таппадық. Сондықтан «жетім өз кіндігін өзі кесер» дегендей, өз тарихымызды өзіміз жаздық».

Ол өзінің кітабын көне түріктердің ежелгі дәстүріне сәйкес тоғыз бапқа бөлді: 1) Адамнан моңғолға шейін; 2) Моңғолдан Шыңғыс ханға шейін; 3) Шыңғыс ханның туғанынан өлгеніне шейін; 4) Шыңғыс ханның үшінші ұлы Үкідай жайлы; 5) Шыңғыс ханның екінші ұлы Шағатай ұрпақтарының патшалық қылғаны жайлы; 6) Шыңғыс ханның кіші ұлы Толыхан әулетінен хан болғандар жайлы; 7) Шыңғыс ханның үлкен ұлы Жошы хан әулетінен Дешті Қыпшақта патшалық қылғандар жайлы; 8) Жошы хан әулетінен Мәуреннахырда, Қырымда және қазақ, Тұранда хан болғандар жайында; 9) Шейбани әулетінен Хорезм мемлекетінде патша болғандар жайында.

Әбілғазы бұл «Түрік шежіресін» салыстырмалы түрде аз ғана уақыттың ішінде, дәлірек айтқанда бір жылдың ішінде жазып бітірген. Мұндай жылдамдықтың бір ұшы, біз жоғарыда сипаттап кеткен көшпенді халықтың тарихи санасының сергектігімен де сипатталады. Еңбекте түркі тілдес халықтардың этногенезіне, этникалық және саяси тарихына қатысты, Шыңғыс тұқымдарының тағдырлары жөнінде, әдетте, ел аузында кездесетін аңыз әңгімелер мен мәтелдер өте көп кездеседі. Шығарманың өн бойынан автордың терең білімділігі мен ғылыми салмақтылығы аңғарылады. Дегенмен, тарихи-ғылыми талдаудан гөрі шежірелік сипаттамалық стильдің басымдылығына қарап, автордың кітапты тез бітіруге асыққандығын да аңғаруға болады. Бұл

туралы хиуалық хан былай дейді: «Мұны жазғанда бұрынғы Моңғолда, Өзбекте патша болғандардың, кеңесші билердің шыққан тегін, істеген істері мен айтқан сөздерін айтып, үлкен кітап жазсам деп едім, бірақ бұл жұмысты бастаған соң ауруға ұшырадым, науқасым көпке созылып кетті. Сондықтан ішімнен ойладым: егер мен өліп кетсем, кітап жазылмай қалар, өйткені біздің тұқымымызда Йадгар ханнан біз пақырға шейінгі тарихты мендей білетін кісі жоқ, бөтен жұрттың кісісі, сірә, білмес. Сондықтан білгенімді көрге алып барғаннан пайда болмас деп, Адамнан Жошы ханға келгенге дейінгі көне тарихты қарадым, қарамай да айттым, өйткені оның бәрін жатқа білетін едім. Шейбани ханнан өзіме дейін ешнәрсе қарамадым, өзімнің жадымда бәрі бар еді. Төрт хатшыны отырғызып қойып, жатып та айттым, тұрып та айттым, өйткені әлім кеміп, ақылым азайып бара жатты. Сондықтан сөзі қысқа болғанмен, мағынасы қысқа болмас деп ойлаймын» [128, 31].

Бұл үзіндінің өзінен ханның ауызша тарихнаманы қаншалықты меңгергені байқалады. Дегенмен мұнан Әбілғазы өз еңбегін жазу үстінде сол заманындағы жазба деректерді пайдаланбады деген ой туындамаса керек. Әбілғазы Бахадүр өз заманындағы жазба тарихнаманың кейбір кемшін тұстарын да саралап береді: «...Сол Рашид-ад-дин тарихы мен пақырдың алдында жатыр. Кітаптың басында айтқанмын, бұдан басқа да Шыңғыс тарихы жазылған он жеті кітап әзір тұр. Осы кітаптардың керек жерлерінен көшіріп, осы шежірені жазып отырмын. Рашид-ад-диннен бермен қарай үш жетпіс екі жыл бойы көшірмешілер бір кітаптан бір кітапқа көшірген сайын жазылған тарихтың үштен бірін немесе жартысын бұзып бүлдірген. Шежірелердегі таулардың, өзен-сулардың, адамдардың аттары моңғол не түрік тілінде. Ал көшірмешілер көбінесе парсылық не тәжік болғандықтан, не моңғол тілін не түрік тілін білмейді. Тәжікті он күн үйретсе де, моңғол сөзін айтуға тілі келмес еді. Сонда ол қайтып моңғол сөзін дұрыс жазады? Құдай тағала маған түрік және парсы тілін, оның астарлы сөздерінің мағынасына дейін білуді жазды. Бұл заманда түрік пен тәжіктің ішінде ол тілдерді менің білгенімдей білетін кісі жоқ. Оның үстіне әр нәрсе себеп болып, бір жылы қалмақтың арасында болдым. Сонда моңғолдың әдет-ғұрпын, тілін жақсы үйрендім».

Әбілғазы Бахадүр хан өмірдің қайнаған ортасында болды, жастайынан әкімшілік істерге де, қан майданға да араласып, қуғынды да, тұтқынды да көрді, жиырма үш жыл хан болып, ел басқарды және өмірінің ақырында оңаша өмірді қалады. Ол туралы «Фирдаус ал-икбал» («Бақыттың жұмақ бағы») еңбегінің авторы Му'нис лақап атымен белгілі Шер-Мұхаммед бен Әмір Аваз-бий-мираб былай дейді: «...Әбілғазы хан данышпан сұлтан және құдіретті хақан болды... Өмірінің соңында Ануша-ханды билеуші етіп, өзі тұйық өмірді қалады. Бір мың жетпіс төртінші жылы (1664 жыл, Б.С.) ол өткіншілік тұрағынан

[мәңгілік әлеміне] аяқ басты... Жиырма жыл ел басқарды. Ол поэзияны өте жетік білетін және тарихты жақсы білетін адам болатын, өзінің әулетінің шежіресіне қатысты хроника жазды және оны «Шаджара-йи турк» деп атады» [129, 560-568].

Қазақтың тегін түріктен таратқандықтан, Әбілғазы шежіресі өзгерге қарағанда (мысалы, Темір әулетінің, Мұхаммед Шейбани әулетінің сарай тарихшыларының еңбектеріне қарағанда), Орталық Азия мен Таяу Шығыстағы саяси-этникалық оқиғалар, көне түркілердің, қазақ халқын құраған рулар мен тайпалардың көне тарихы, мәдениеті мен тұрмысы, жер-су атауларын молынан кездестіруге болады. Тағы бір айта кететіні, Әбілғазы өз еңбегін таза көне түркі тілінде жазған: «Бұл тарихты жақсылы-жаманды баршасы білсін деп түркі тілімен жаздым. Түркі тілімен, соншалық бес жасар бала түсінетіндей етіп жазыппын, түсінікті болсын деп шағатай түркісінен, парсы, араб тілдерінен бір сөз қоспаймын» [128, 31].

Әбілғазының өмір сүрген XVII ғасырында Орта Азия хандықтары сияқты Қазақ хандығының да ішкі саяси жағдайы тұрақты болған жоқ. Тәкел ханның мирасқоры Есім хан Түркістанды Қазақ хандығының астанасы етті. Бірақ Тәшкенттегі Жәлім сұлтанның ұлы Тұрсын Мұхаммед өзін тәуелсіз хан деп жариялады. Қ. Халидтің еңбегінде «сұлтандардың ауысып, сайтандардың орналасып тұратын жері» деп сипатталатын «Тәшкент қырық сан – Барақ ханның елі» ұзақ уақыт бойы қазақ және өзбек хандарының арасындағы дау-дамайдың көзіне айналды. 1627 жылы Есім хан Тұрсын ханды өлтіргенімен, бір жылдан соң өзі қайтыс болып, Тәшкентті Бұқар ханы Имамқұлы басып алды. XVII ғасырдың бірінші жартысында қазақ-ойрат қатынастары шиеленісе түсті. 1644 жылы қазақ ханы Жәңгір Жалаңтөс батыр басқарған самарқандтық әскермен қосылып, жоңғар әскерін жеңгенімен, ойраттардың үлкен тобы Ом, Тобыл, Ертіс, Есіл, Жайық өзендерінің бойында көшіп-қонып жүретін. Бір ғасырдан аса уақытты теке-тіреспен өткізіп, қазақтармен бір-біріне «ата жау» атанған қалмақтармен Әбілғазы Бахадүрдің де екі мәрте шайқасқаны «Шежіреде» айтылады.

Осындай аласапыран заманда өмір сүрген Хиуа ханы Әбілғазы да Есім хан, Имамқұлы хан сияқты өз дәуірінің ірі мемлекет қайраткері болды. Дегенмен, біз үшін оның мәдениет қайраткері ретінде түркі тілдес халықтардың өткен тарихына қатысты аса құнды, кейінгі ұрпаққа өшпес мұра етіп қалдырған «Шаджара-йи турк» және «Шаджара-йи тарикма» еңбектері қымбат қазына. Кейінгі ортағасырлық қазақ тарихына байланысты Әбілғазының шығармасына барлық зерттеушілер өз еңбектерінде сүйенгенімен, оның еңбегінің қазақ тіліндегі аудармасын факсимилесімен, транскрипциясымен, текстологиялық ескертпелерімен, ғылыми-тарихи зерттеулерімен қоса жарияласа, бұл еңбектің қазақ тарихына сөз жоқ, берері көп болар еді.

Әбілғазы Бахадүр ханның қазақ тарихы мен мәдениетіндегі алатын орнын толық айқындау үшін жоғарыда сипатталған оның еңбегін әртүрлі ғылым салаларының беделді өкілдерін тарта отырып, кешенді түрде зерттеп талдау қажет. Қолжазбаның мәтінін толық қалпына келтіру үшін, ең алдымен тіл мамандары керек. Қолжазба толығымен дұрыс, дәйекті аударылғанда ғана ол туралы байыпты пікір айтуға болады.

Екіншіден, қолжазбаны сараптауға білікті шығыстанушы-тарихшы, деректанушы мамандар қатысуы керек. Үшіншіден, бұл еңбекте шежіреге, азаматтық тарихқа, діни аңыздарға, тарихи тұлғаларға, жалпы дүниетанымға қатысты автордың өз көзқарастары мен талдаулары кездесетіндіктен мәдениеттанушылардың, философтардың ғылыми сараптамасы ауадай қажет. Сонда моңғол дәуірінен кейінгі түрік тілдес халықтардың өз мемлекеттерін құрып, дербес даму жолына түсуі арасындағы Әбілғазы Бахадүр ханның дүниетанымдық ұстанымы мен философиялық көзқарасын анықтауға да болады. Сондай-ақ «Шежіреде» қазақ халқының әлеуметтік өмірінің әрқилы қырлары сөз болғандықтан, бұл еңбек тарихшылармен қатар, этнографтардың, әдебиетшілердің де зерттеу нысанына да айнала алады.

Қорыта айтқанда, Әбілғазы Бахадүр ханның бұл «Түрік шежіресі» еңбегі XVII ғасырдан бізге жеткен жазба ескерткіш болғандықтан «Мәдени мұра» мемлекеттік бағдарламасының аясында игерілуі, ғылыми тұрғыда негізделуі тиіс құнды дүние болып саналады. «Шежіренің» авторының өмірі мен шығармашылығын қалпына келтіру де онан арғы тарихи-философиялық, ғылыми зерттеулерді қажет етеді.

2.5 Құрбанғали Халид Аяғөзидің “Тауарих хамса” (Бес тарих) кітабындағы тарихи-философиялық мәселелер

Қазақтың тарих философиясын жаңа деңгейге көтерген өзіндік еңбекке Құрбанғали Халидтің “Тауарих хамсасы” жатады. М.Х. Дулатиден бастау алған тарихи дәстүр өз жалғасын ХІХ-ХХ ғасырлардың басында Шығыс Қазақстан мен Шығыс Түркістанда өз жалғасын табады. “Тауарих хамса”, автордың өзіндік ескертуі бойынша, тек шежірелер жинағы мен тарихи баяндау емес, онда Шығыстың бес халқы туралы, ең алдымен қазақ халқы жөнінде мәдени-этнографиялық, дүниетанымдық, аңыздық-мифологиялық және т.б. келелі мәселелер көтерілген энциклопедиялық туындыға жатады.

Соңғы екі он жылдықта Орта Азия мен Қазақстанда этнографиялық зерттеулердің кең жолға қойылуына байланысты күннен-күнге тек қана далалық-этнографиялық материалдар ауқымы кеңейіп қана қоймай, сонымен бірге әдеби деректер де молая түсуде. Архивтер мен кітапханалардан беймәлім және нақты зерттелінбеген жазбалар, туындылар алынып, ұмытылған есімдер ғылымда өз орнын табуда. Жазықсыз ұмыт қалғандардың қатарында революцияға дейінгі қазақтардың және де Орта Азияда, Қазақстанда, Шығыс Түркістанда қоныстанған басқа да халықтардың тарихы мен этнографиясын зерттеуге елеулі үлес қосқан қазақстандық тарихшы, этнограф Құрбанғали Халидтің де есімі бар. Оның “Тарих-и жәридә-и жәдидә” – “Тарихтың жаңа жазбалары” (1889 ж.), “Тауарих-и хамса-йи шарқи” – “Шығыстағы бес елдің тарихы” (1910 ж.) атты өте қызықты екі еңбегі Қазанда басылып шыққан еді.

Құрбанғали Халидтің шығармашылығында көптеген тарих философиясына қатысты мәселелер қойылады. Автордың пікірі бойынша, тарих бүкіл адамзаттың уақытпен біріктірілген оқиғаларының тұтастығымен сипатталады. Ол өткен шақтың оқиғаларын суреттеумен шектелмей, оларды қазіргі өмір мәселелерімен байланыстырады. Қ. Халид грамматика тіл ғылымының тұзы болса, ал тарих – жалпы ғылым атаулының азығы дейді. Бұл жерде тарихи білімнің объективтілігі мәселесі туындайды. Егер жаратылыстанулық білімде дерек өзімен өзі, субъектіден тыс қарастырылатын болса, тарихи деректің түпнегізін тарихшы келтіретін куәліктер құрастырады. Бұл куәліктердің объективтілігі компаративистикалық зерттеулермен айқындала түседі. Құрбанғали Халид тек шежірелер және жылнамалармен шектелмей, өз баяндауында ат-Табаридің, Жүсіп Баласағұнның, ибн-Халдунның, Әбілғазының т.т. еңбектеріне, шығыстанушылардың (В. Радлов, А. Вамбери, Н. Қатанов және т.б.) зерттеулеріне кеңінен сүйенеді.

Тарихи білімнің объективтілігі мәселесінде деректерді тікелей бақылау мен байқаудың маңызы ерекше болып табылады. Өйткені шынайы тарих қашанда географиямен түйіседі.

Құрбанғали қызметінің ажырамас бөлігі – саяхаттары болып табылады. Оның өлкенің географиясы мен топономикасына қатысты, қалалардың, бекіністердің, ірі елді мекендердің тарихы туралы мәліметтері негізінен өзінің жеке бақылаулары мен жергілікті тұрғындармен пікірлесуі нәтижесінде және сонымен бірге жеке аудандар мен қалалардың ішкі өміріне қатысты өзі құрастырған жылнамалық материалдарына сүйене отырып жасалды. Ол сонымен қатар өзін қызықтырған мәселелер бойынша жеке адамдар жіберген жазбаша мәліметтерді де пайдаланған. Мәселен, Қарқаралы қаласының тұрғыны, молда Юлдашбай Жауһари (бұқаралық) оған Қарқаралы аймағы мен қаласының географиялық жағдайына, экономикасы мен тарихына қатысты жасаған анықтамасын жібереді. Құрбанғали осы мәліметтерді Орталық Қазақстанның гипсометриялық ерекшелігін сипаттауға және оның “Арқа” атауының пайда болуын түсіндіруге пайдаланады. Кей сәттерде оған түрлі халықтар тарихының белгілі бір кезеңдеріне сәуле түсіретін немесе солардың билеушілерінің қызметін баяндайтын әдеби деректер мен құжаттар түсіп отырды.

1897-1898 жылдары Құрбанғали Мекке-Мәдинеге қажылыққа сапар шегіп, жолай Батыс Еуропаның бірнеше елдерінің астаналары мен Таяу Шығыстың көптеген қалаларын аралайды. 90 беттен тұратын сапарнамалары мен осы саяхат туралы естеліктері “Тауарих-и хамсада” да пайдаланылған. Бұл сапарнамада этнография мен терминологияға қатысты қызғылықты мәліметтер мен салыстырмалы материалдар көптеп кездеседі. Қажылыққа бару сапарында ол сол кезеңдегі Түркияның көрнекті ағартушыларының бірі Ахмед Мидхатпен Ыстамбұлда танысып, тарих және басқа да гуманитарлық ғылымдар жөнінде пікір алысуы оның осы салалар жөніндегі білімін толықтыра түседі.

Құрбанғали өте қарапайым болатын. Мәселен, өзімен сырттай таныс, тек қана мәліметтер жіберушілердің өзге де адамдардың қызметін өте жоғары бағалап отырған.

Өзінің “Тарих-и жәридә-и жәдидә” атты бірінші еңбегін 1885 жылы Шәуешектен Шығыс Түркістанның ішкі аудандарына, көне Турфанға жасаған саяхаты кезінде жинаған материалдары мен сапарнамалары негізінде жазады. Автор осы еңбегінде (көлемі 71 бет) жолында кездескен елді мекендерге, олардың төңірегіне қысқаша географиялық және тарихи сипаттама жасап, тұрғындардың шаруашылығын суреттейді, сонымен бірге жеке топонимдер мен жергілікті терминдерге түсінік береді. Мазар, мешіт, басқа да “қасиетті” орындар саналатын сәулет өнерінің құрылыстары мен ескерткіштеріне, сондай-ақ жергілікті

діни оқымыстылардың аузынан естіген немесе мазар шырақшылары мен дінбасылары авторға пайдалануға берген деректер мен ескі кітаптардан жинақтаған “әулиелердің” өмірбаяндарына ерекше көңіл бөлген. Суреттелген объектілердің ішіндегі ең тамашасы – Турфан қаласы маңындағы тау. Аңыз бойынша, осы жердегі үңгірді ежелден “жеті әулие” мекен етіпті. Кітаптың алғы сөзінде Құрбанғали Алтышәрдің халқы ислам дінін қабылдағалы бері ұдайы шапқыншылықты, есепсіз бүліктерді, ұрыстарды, басқа да қиындықтарды бастан кешіргендіктен өз елінің тарихын тіптен білмейтіндігін айтады.

Бір вакуфтық грамотамен таныса келе, Құрбанғали Турфан қаласы өткен заманда сұлтандардың астанасы мен мекен-жайы болғандығын анықтайды. Сол кезеңдерде қалада тарихшы-жылнамашылар да болған, алайда олардың кітаптары өзара қақтығыстар мен шет жерлік басқыншылармен соғыс кезінде жойылып кеткен. Қ. Халидтің осы кітабындағы мәліметтер сөз жоқ тарихшылар мен этнографтарға, археологтарға бағалы материал ретінде қызмет етеді.

Құрбанғали тарихшы ретінде 1909 жылы аяқтаған екінші кітабы “Тауарих-и хамса-и шарқи” арқылы белгілі болды. Осы кітап туралы 1913 жылы 15-наурызда “Шуро” журналында (№ 6, 763-бет) автордың қазасына байланысты жарияланған көңіл айтуда былай деп жазылған: “1910 жылы Қазанда оның екінші кітабы, яғни шығыс түркілеріне арналған “Тауарих-и хамса-йи шарқи” деп аталған үлкен “Тарихы” баспадан шығып таратылды. Егер аңыздар мен ескі нанымдарға қатысты жеке элементтерін алып тастаса, бұл кітап, шын мәнінде тамаша еңбек. Онда өте құнды және басқа еш жерде кездеспейтін мәліметтер бар. Кітап автордың ғалымдығы мен адамгершілігін және оның ойы мен ақылының еркіндігін көрсетеді.

Осы кітаптың кейбір тараулары Ферғана (Қоқан) хандығының, Алтышәрдің, қазақ, қырғыз халықтарының және қалмақ-жоңғарлардың тарихына арналған.

Кітаптың үлкен бөлігі қосымшалардан тұрады. Бұл тарауда Қазақстан мен Шығыс Түркістанның тарихы мен географиясына және кейбір қалалардың тарихына қатысты, сондай-ақ қазақ, дұнған, шалақазақ (шалақазақтар – өзбектер мен татарлардың жергілікті қазақ қыздарымен некелесуінен пайда болған, ерекше этникалық топ. Қ. Халид бұған арнайы тоқталған) тағы басқа халықтардың этнографиясы мен тарихына байланысты көптеген мәліметтер беріледі. Кітаптың тақырыбына және негізгі мазмұнына байланысты автор былай дейді: “Хамса” (“Бестік”) мен “Таттима” (“Қосымша”) бір кітапты құрайды, алайда “Хамсада” бес негізгі топтар туралы басты мәліметтер берілсе, ал “Таттимада” 1300 жылға дейін салынған кейбір қалалар туралы деректер және де осы датадан бірнеше жылдар кейін болған, яғни біздің кітап жазылғанға дейінгі оқиғалар келтірілген. Сондықтан да біз оларды екіге,

ал “Такмилді” “Қосымшасымен” үшке бөлдік. Қандай да мәліметтің болмысын негізінен іздеген адам “Хамсадан” жеке, екінші дәрежелі мәселелерді “Татимадан”, ал жинақталған деректерді “Такмилден” таба алады. “Такмилде” шығыс халықтарының тарихы кең түрде берілгендіктен, “Хамса” атауына біз “шарқи” деген анықтаманы қостық, сондықтан кітаптың аты “Хамса-йи шарқи” - “Шығыс бестігі”.

Қ. Халид өзінің еңбегін негізінен материалдар жинағы деп есептейді. Автордың білімге ерекше құштарлығы мен әр мәселеге зерттеушілік тұрғыдан қараулы бірден назар аудартады. Әсіресе, ол – этнографиялық құбылыстарды жай ғана, сырттай бақылаушы ретінде суреттеп қоймайды, оны талдап, сол құбылыстардың өсуі мен тарихи дамуын түсінуге тырысады.

Атап өтетін бір нәрсе – автордың деректер мен оқиғаларды баяндаудағы объективтілігі және соларға көңіл қоярлықтай түсіндірме беруге тырысатындығы. Этнографиялық материалдарды келтіре отырып, ол халықтың рухын түсінетіндігін, оның мәдениетін, әдет-ғұрпын, мінезін сыйлайтындығын, әр халықтың тарихи тағдыры - өмір сүру жағдайы мен тұрмыс ерекшелігіне тығыз байланысты екендігін терең түсінетіндігін танытады.

Қазақтардың мәдени дәрежесі мен ақыл-ой қабілетін бағалай келе Құрбанғали былай деп жазады: “Даналар ақыл-ойды екі категорияға бөледі, оның бірін табиғи ақыл-ой (ғылым арқылы жинақталған ақыл-ойдан ерекше) деп атайды. Қазақтардың ақыл-ойы ғылым арқылы жинақталмаса да, яғни олар этика мен мінез-құлық ережелерін оқып үйренбесе де, өзінің парасаты мен ақылының арқасында жақсыны жаманнан айыра алады. Сондықтан оларды жабайы көшпелілер деп атауға болмайды, есесіне оларды табиғи мәдениеті бар адамдар деп атаған дұрыс та нақты болар еді. Осы ойды дәлелдеу үшін өлең түріндегі нақыл сөздер келтірген:

Шаңда жатқан алтынның жарқылы кетпейтіні сияқты,

Туған жердің абыройы жеке адамның қабілетіне әсер ете алмас.

Қалада тұрған кейбіреудің бейнесі дәл жабайы адамдай.

Көшпелінің қаншасын біз байқадық, бейне Платон данадай.

Кейбір мәселелерді баяндағанда және жеке құбылыстардың себебін түсіндіргенде автор мұсылман дінін ұстаушы, дін ілімін зерттеуші ғалым ретінде, исламды уағыздап, діннің рөліне үлкен мән береді. Сонымен бірге, біз оның еңбегінен қазақ халқының кейбір “рухани тәрбиешілері” – надан молдалар мен “заңды” молдалардың қызметіне қарсы көзқарасты да кездестіреміз. Арнаула параграфта осындай дін қызметшілеріне нақты, әшкерелеуші сипаттама берілген және халық тарапынан оларға деген өсіп келе жатқан өшпенділіктің себебін түсіндіруге тырысқан.

Қ. Халидтің молдалар туралы ашу-ызаға толы баяндауларын оқи отырып, оның ойының қазақтың шығыстанушы ғалымы, ағартушысы және демократы Шоқан Уәлихановтың “Сот реформасы туралы жазбаларында” дәл осындай қасірет жайлы жазғандарымен астасып жатқанын көреміз.

Екі автор да патша үкіметінің қазақ халқын “ағартуға” бағыттаған надан молдаларының залалды әсерлері туралы айта келіп, олардың қарамағындағы маңызды қоғамдық істің бірі – неке мен ажырасуды бұрынғысынша, билер сотының қолына беруді талап етті.

Қазақтардың дінге сенуі, діни реформаның қажеттігі жөніндегі мәселелерде екі автордың көзқарастары қарама-қарсылыққа ұшырайды. Олар қазақтардың қай дінді ұстайтындығы жөніндегі мәселеде келіспейді. Қ. Халид қазақтарды “шын мәніндегі дінге деген сенімі терең, берік нанымдағы мұсылмандар” деп есептейді.

Қ. Халид әр халықтың тілін зерттеп оны өз оқырмандарына таныстырып отырады. Ол лексика және терминология мәселелеріне айрықша тоқталған, сонымен бірге түрік, араб, парсы тілдерін білетіндігін пайдалана отырып, әр сөздің, терминнің этимологиясын немесе пайда болуын түсіндіруге тырысқан. Алайда айта кететін нәрсе, автор кей кезде араб тілінің қазақ тілі лексикасын байытудағы, әсіресе терминдерді қалыптастырудағы маңызын әсірелеп жіберген.

Қ. Халидтің аталған шығармасындағы этнографиялық және тарихи материалдар мен мәліметтердің негізгі бөлігі қазақтарға қатысты.

Қазақтардың шығу тегі мен тарихына арналған тараудың кіріспесінде Құрбанғали оқырмандарына, осы еңбекті жазуына қазақтар тарихына байланысты арнаулы шығарманың болмауының әсер еткенін хабарлайды. “Осы жағдайларға байланысты, – деп жазады ол, – мен байғұс, үлкен күш жұмсап, жиырма жылдан артық уақыт материалдар, арнаулы әдеби деректер жинап, солардың бәрін бір жүйеге келтіріп, қаймағын қалқып осы кітапқа енгіздім”.

Автор кітаптың қазақ тарихына арналған тарауларында мынадай мәселелерді: алаш, өзбек, қазақ, ноғай атаулары туралы, жүздер, ұрандар туралы және қазақ пен ноғайдың бірігуі мен бөлінуіне қатысты аңыздарды, Орталық және Солтүстік Қазақстан территорияларындағы археологиялық, архитектуралық ескерткіштер туралы, Шыңғыс хан және оның тұқымдары, Асан ата және оның даналық сөздері, хандардың сайлануы туралы, төрелер мен төлеңгіттер, Орта жүз қазақтарының Ресейге қосылуы және әкімшілік округтардың, бекіністердің, қалалардың негізінің қалануы, шалақазақтар этникалық тобының тарихы, жалған атақ жамылған молдалар мен олардың қырдағы қызметі туралы жайттарды баяндайды.

Қазақстан бойынша топономикалық материалды елдің физикалық және тарихи географиясымен, сонымен бірге тіл ерекшелігімен тығыз

байланысты қарастырады. Қазақ тіліне, поэзиясына, тілдің өзіндік ерекшелігіне кітаптың ондаған беттері арналған.

Құрбанғалидың қазақтарға байланысты этнографиялық очерктерінің үлкен бөлігі рухани мәдениетке (әдет-ғұрып, салт, наным, халықтық педагогика, поэзия және т.б.) арналған. Сонымен бірге, материалдық мәдениетке байланысты да қызықты деректер кездеседі. (Мысалы, бір параграф бүтіндей қымызға арналған). Кітапта киімдерге, ыдыс-аяққа, мал шаруашылығына қатысты бағалы мәліметтер бар.

Құда түсу мен той салты біршама нақты суреттелген. Қазақтардың осы бір семьялық мерекесін көптеген этнографтар Қ. Халидке дейін де және онан кейін де зерттеген еді. Әрине, осы мәселені зерттеушінің әрбіреуі өзінің шығармасында өз таным дәрежесіне қарай көңіл бөлуге тұрарлық жағдайларды атап өтуі табиғи нәрсе. Соның ішінде, белгілі қазақ ағартушысы, педагог және этнограф Ыбырай Алтынсарин той және жерлеу салтын суреттегенде мәселенің экономикалық жағына ерекше көңіл бөледі, олардағы кері әсер ететін қалдық элементтерді көрсеткісі келеді. Мысалы, қалың малмен қыз жасауының құнын салыстыра келіп, ол күйеу мен қалыңдық жақтың бірдей шығын шығаратынын түсіндіреді. Алайда, шаруашылық көзқараспен қарағанда жасау қалың малға қарағанда елеусіз нәрсе, себебі қалыңдық қайын атасының үйіне қымбат заттарды әкелгеніне қарамастан, олардың күнделікті өмірдегі маңызы төмен. Қалыңдық төсек – орны келгеннен соң осы заттардың жартысынан көбі күйеуінің қалың малға үлес қосқан туыстарының қолына көшеді.

Қ. Халид қалың малдың көлемін әр түрлі варианттарда қарастырады. Ол қазақтың той салтын толық қарастырып, оны татар, ұйғыр, өзбек тойларымен салыстырады. “Тауарих-и хамсада” қазақтардың әдетінде – деп жазады – “күйеуді күту, құрметтеу, қадірлеу, сыйлау дәстүрде жоқ. Онан да жаманы, егер күйеу тарапынан сәл ғана әдепсіздікті байқаса, онда қалыңдықтың жеңгелері оған тіл тигізуі мүмкін... тіпті шапалақпен тартып жіберуі де ғажап емес.”

Онан әрі сол кезеңде белгілі Барақ батырдың қалыңдығына бірінші барғандағы қиналғандығы туралы әңгімесін келтіреді: “Жан-жағымнан дұшпанның қалың қолы қоршағанда қорықпаған едім, бірақ күйеу болып қалыңдығыма барғанда маған қарсы шыққан әйелдер тобырын көргенде, жүрегім тоқтап қала жаздады. Себебі, дұшпаныңмен шайқасуға болады, ал әйелдердің алдында ештеңе істеуге болмайды, тек салт бойынша басыңды төмен иіп тұрғаннан басқа...”

Тойдың мәні күйеу мен қалыңдықтың ата-анасының арасындағы келісім екендігін айта отырып, Қ. Халид былай деді: “Әркім қалыңдықты өзінің жағдайына қарап, байлар бай жасауымен, кедейлер шамасынша шығарып салатынына қарамастан, барлығының ортақ шарты – қалыңдықты алынған қалыңмалға сай жасауымен, аттандыру.

Егер жасау қалыңмалға сай болмаса, онда күйеу жағы өкпелеп, кей кезде жанжал да шығарады”. Қ. Халидтің осы мәліметі қалыңмал мен жасаудың басты нәрсесі – сәукеленің жойылып кеткендігін, оны енді тігін машинасы, самаурын және сол сияқты басқа заттармен алмастырғандығын көрсетеді.

Ы. Алтынсарин еңбектері біршама ертелеу жазылғандықтан, ондағы мәліметтерде сәукеле әлі де болса жасаудағы басты зат болып есептеледі.

Осы екі автордың мәліметтерінде той салтының ежелгі элементтерінің бірі – отқа табынудың, яғни табалдырықтан аттағанда жас келін отқа май тамызу дәстүрінің бірте-бірте жойылып бара жатқанын көреміз. “Жас келін қайын атасының үйіне кіргенде, – деп жазады Ы. Алтынсарин, – ошаққа дейін үш рет сәлем беріп баруы керек, сонан соң үйдің ортасындағы отқа қолына берілген шөмішпен май тамызуы керек”.

Қ. Халид Әсет ақыннан жазып алған, сол кезеңдегі кең тараған той жырларының (“Беташар”, “Жар-жар”) бүкіл циклын келтіреді. Тойды суреттегеннен кейін ол үйленген балаларына енші беру және тұрмысқа шыққан қыздарына төсек-орын беру туралы, кенже ұлы ие болып қалатын туған үйінің маңызы, келіннің жанұядағы хал-жағдайы туралы әңгімелейді.

Құрбанғали жерлеудің, қаралы жылдың және ас берудің күрделі жобаларын үлкен шеберлікпен суреттейді.

Бұл салт-жораларды көптеген авторлардың суреттегеніне қарамастан, Қ. Халид материалдарының жан-жақтылығы, мазмұндылығы және терең талдануы тек қазақ көркем әдебиетіндегі ғажайып суреттемелерден ғана кем түседі деуге болады. Құрбанғали салтанатты ас беру дәстүрінің өте ертеден келе жатқанын атап өтеді. Ол осы дәстүрдің пайда болу себебін түсіндіргісі келеді. Ас беру қайтыс болған адамның және оның балаларының байлығының көрсеткіші екенін айта келіп, оның балалары мен туыстарына үлкен шығын әкелетінін көрсетеді. Автор бай және атақты адамдарға ас берудің ажырамас және ең қымбат бөлігі, бәйгелеріне тым қымбат заттар тігілетін ат жарыстарын толық суреттейді. “Көп жағдайда, – дейді автор, – бәйге тоғыз бөліктен тұрады... Егер тоғыздың басы күміс жамбы немесе түйе болса, онда оған тағы сегіз бас мал не сегіз зат қосады”.

Ас беру дәстүрінің дамуына көз жібере отыра, Қ. Халид бұл қазақтардағы қатаң сақталатын және үлкен дайындықпен өткізілетін ежелгі салт деп көрсетеді. Бұл дәстүр хиджраның 1200 жылына дейін және онан кейін де (1785-1786 ж.ж.) әсіресе 1280 -1300 ж.ж. (1863-1882 ж.ж.) ынтамен орындалып отырған. Алайда, ғасырдың соңына қарай ас беру бірте-бірте сирей бастады. Оның себебін Қ. Халид қоғамдық өмірдегі жағдайлардың өзгеруіне байланысты (билік үшін талас, яғни

болыстыққа талас және қарсылас партиялардың пайда болуы) адамдар арасындағы қатынастың нашарлауынан деп есептейді. Екінші себебін ол молдалардың әсерінің күшеюінен, яғни “байлыққа құмартып, олар ас берудің дұрыс еместігі туралы шешімдерін кең таратып, әр түрлі теңеу пікірлерімен халықтың құлағын сарсытты” – деп көрсетеді.

Көшпелі мал шаруашылығымен тығыз байланысты қазақтың халық календарына автор өзінің кітабының 13 бетін арнаған. Ол ай санауды және әр айдағы шаруашылыққа маңызды және тиімсіз күндердің бар екендігін, оның айдың тоғам шоқ жұлдызымен тұстас келуінен және т.б. құбылыстарға байланысты екендігін толықтай түсіндіреді. Қазақ календарын Қ. Халид басқа халықтардың халық календарымен салыстырып, қазақ және парсы тілдеріндегі ай санауға қатысы бар маңызды мәселелерді, нақыл сөздерді келтіреді.

Жалпы алғанда Құрбанғали Халидтің “Тауарих хамсасы” қазақ топырағында қалыптасқан тарихшы, этнограф, діни қайраткердің әлеуметтік-философиялық ойларға толы құнды шығармасы. Бұл еңбек қазақтың тарих философиясында ерекше орын алады. Автордың өзі атап өткендей “Түркістан мен Ташкент сияқты үлкен шаһарлардың қолтығында жүргендіктен”, Ұлы жүз қазақтарының “іштерінен тарихшылар, білімдар оқымыстылар бар деп әркім ойлар еді”. Шығыстағы қазақтардың ахуалын жазған еңбектер сирек кездеседі. Сондықтан Қ. Халид бұл олқылықтың орнын толтырғысы келеді және осы мәселеге тұтас ұлт мүдделері тұрғысынан келеді: “Себебі Аягөз – туған жеріміз, найман – жүрген еліміз. Бір жүздің ахуалын тәптіштеп жазумен бірге, қалған екі жүздің де тарихы қоса жазылады. Себебі бұлардың бәрі бір ел тарихы болғандықтан бөлектеудің қисыны болмайды”.

Әлі де болса ақтаңдақтары көп қазақ халқының тарихы мен этнографиясын оқып-үйрену барлық әдеби және деректі шығармаларды табуды және зерттеуді талап етеді. Әсіресе, жергілікті авторлар қалдырған деректердің құндылығы ерекше бағалы болар еді. Осындай деректердің қатарына Қ. Халидтің “Шығыстағы бес елдің тарихы” очерктері де жатады. Бұл өз заманындағы (XIX ғасырдың екінші жартысы – XX ғасырдың басы) қазақтар мен басқа да халықтардың, этникалық топтардың өмірінің әр түрлі жақтары туралы жан-жақты мәліметтердің жиынтығы.

Қ. Халид ауызша және жазбаша деректерді тыңғылықты жинаудың нәтижесінде қазақ халқының тарихы мен этнографиясын терең баяндауға қолы жетті. Автордың мұсылман дінбасылары тобына жататындығымен бірге, ол тарихшы ретінде өзінің қызметтестерінен бір саты жоғары көтерілуге және қатардағы дін қызметкерлері шектеулігінен шығуға да шамасы жетті.

3 ҚАЗАҚ ХАЛҚЫНЫҢ ДӘСТҮРЛІ ТАРИХ ФИЛОСОФИЯСЫ

3.1 Қазақ халқы тарихи санасының қалыптасу ерекшеліктері мен оның зерттелу бағыттары

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.

Қазақ халқы тарихының ғылыми-тарихи тұрғыда зерттелуі, егер біз тарихи ауызекі дәстүрді есепке алмасақ, XVIII-XIX ғасырлардан бастау алады. Батыс Еуропаның Шығыс елдерін жаппай отарлауынан кейін бұл бодан елдердің өткенін зерттеу мақсатында метрополия ғылымның шығыстану немесе ориенталистика деген салаларын қалыптастырды. Қазақтың және Орталық Азияны мекен еткен өзге де түркі тілдес халықтардың тарихын қалпына келтіруде еурославяндық шығыстанушы тарихшылар мен тіл мамандарының едәуір еңбек сіңіргенін теріске шығаруға болмайды. Олардың арасында Н.А. Аристовтың, В.В. Бартольдтың, К. Босворттың, В.В. Вельяминов-Зерновтың, А.И. Веселовскийдің, Е. Кальдің, А.И. Левшиннің, Лэн Пуль Стенлидің, Г.Н. Потаниннің, В.В. Радловтың, В.Г. Тизенгаузеннің, А.П. Чулошниковтың [130] және т.б. есімдерін ерекше атап өтуге болады.

Бұл зерттеушілердің еңбектері Кеңес дәуірінде онан ары жалғастырылды. Қазақ хандығының құрылуы мен даму тарихына қатысты қалам тартқан танымал тарихшылар қатарына мыналар жатқызылады: Е.Б. Бекмаханов, М.Х. Әбусейітова, К.М. Байпақов, З. Самашев, А. Қалышев, Ә. Төлеубаев, 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 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: «Тауарих-и гузидайи нусрат-наме» («Жеңістер кітабының таңдамалы тарихтары», авторы белгісіз); «Фатх-наме» («Жеңіс туралы кітап», авторы – Молла Шәді); «Шайбани-наме»

(«Шайбан туралы кітап», Камал ад-дин Бинаи); «Зубдат ал-асар» («Жылнама қаймақтары», Абдаллах Балхи); «Та рих-и Абу-л-хайр-хани» («Әбілқайыр ханның тарихы», Мас уд бен Усман Кухистани); «Бадаи ал-вакаи» («Таңғажайып оқиғалар», Зайн ад-Дин Васифи); «Та рих-и Рашиди» («Рәшидтің тарихы», Мырза Мұхаммед Хайдар Дулати); «Тазкира-йи Ходжа Мухаммад Шариф» («Қожа Мұхаммед Шәріптің тұрмысы, авторы өзі); «Шараф-наме-йи шахи» («Шахтың даңқы кітабы», Хафиз Таныш); «Сығанақтан шыққан грамоталар»; «Бахр ал-асрар фи минакиб ал-ахйиар» («Ізгі кісілердің биік қасиеттері кұпиясының шалқар көлі», Махмұд бен Әмір Уәли); «Та рих-и Шах Махмуд бен Мирза Фазыл Чорас» («Шах Махмұд бен Мырза Фазыл шорастың тарихы», авторы өзі); «Та рих-и Қыпчаки» («Қыпшақ тарихы», авторы Қыпшақ-хан деген атпен белгілі Қожамқұли-бек Балхи); «Та рих-и Кашгар» («Қашқар тарихы», авторы белгісіз); «Ислам-наме» («Ислам кітабы», авторы Шаир Ахун деген лақап атпен белгілі Молла Әбд-әл Әлім); «Фирдаус ал-икбал» («Бақыттың жұмақ бағы», Шир-Мұхаммед бен Әмір Ауаз-бий мираб, лақап аты – Му нис); «Та рих-и амнийя» («Аманшылық тарихы», Молла Мұса бен Молла Иса-кожа Сайрами).

Қазақ хандығы мен қазақ халқының саяси тарихынан, шаруашылық және әлеуметтік-мәдени өмірінен хабар беретін бұл жинаққа енбей қалған маңызды жазба деректер қатарына Қадыр Әлі би Қосымұлының «Жәмиғ ат-тауарихын», Захир ад-Дин Бабырдың «Бабыр-намесін», Фазлаллах ибн Рузбихан Исфahanидің «Михман-наме-йи Бухара» («Бұхар қонағының жазбасы») еңбегін, Құрбанғали Халидтің «Тауарих-и Хамсасын» 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 шындығына келгенде, аталмыш кезеңнің, яғни 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 деректерінде, өзінің өткен 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 тигізері 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 дереккөздерімен 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, тұйық күйінде 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 сәулелендіру 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 методологиялық арқау ретінде пайдалана отырып, оны өз танымдық мәдениетіне енгізгенін айта кету керек. Тарихты философиялық тұрғыда пайымдаған белгілі ғалым 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» [131]. 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 пиғыл-дармен 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 ХІХ 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.

ХVІІІ ғасырдың екінші жартысы мен ХІХ 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 теориялық тұрғыда ой қозғауға мүмкіндік берді. Қазақ халқының этникалық 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 [132]. 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. Адамзатқа «ең дұрыс ілім – православиелік христиан дінін» таратудағы орыс халқының тарихи ұлы миссиясы туралы көзқарас өзінің бастауын ХVІ 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 полемикасының 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 кәнігі 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 жауаптары 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-этникалық тарихынан біршама мағлұматтар береді. «Бес тарих» деп те аталатын бұл еңбектің бір тарауы «Ресейдің Шығыс Түркістанға аяқ басуы» деп аталады [126]. 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 ақтандақтардың орнын Есім ханның, Тәуке ханның, Сәмекенің, Әбілмәмбеттің ұрпақтарында сақталып келген шежірелер толықтырады. Қазақ халқындағы мұндай шежірелерге патша үкіметі саяси мән беріп, жергілікті әкімшіліктіер арқылы жинатып отырды. Мұндай шежірелер архивтерде молынан ұшырасады. Осындай шежірелерді Т. Андреев, А. Андре, Н. Аристов, Б. Броневский, Н. Веселовский, Н. Городеков, 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 танымал шежірешілер қатарына Ахмет Жантөринді, Мұса Шормановты, Абдолла Ниязов, Өтей Бөжейұлы, Қорғанбек Біржанұлы, Диқанбай, Саурық, Ережеп, Қылышбай, Күзембай, Торғай би және т.б. жатқызуға болады. Абай Құнанбайұлының, Мәшкүр 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 [133]. 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); батысшыл 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,
Өрне түсер ойыңа
Жалмауыз болды өлкенің
Қазақ, сенің сорыңа.
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» [134].

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» [134].

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?» [134].

«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.

3.2 Қазақтың тарихи ұлттық ояну философиясы

Қазақ халқының біртіндеп тәуелсіздіктен айырылуы ұлттық санада да нышан бере бастады. Асан Қайғы іздеген «Жерұйық» Зар заман кейіпкер-леріне орын бере бастады. Болашақты сүреңсіз етіп, ақырзаман түрінде елестету Зар заман ақындарынан үлкен орын алатын тақырып. Фәлсәфалық ойдың осы бір байырғы дәстүрі халықтың отаршылыққа түсіп, одан құтылар жол таппай аласұрған тұсында күшейе түскендей. Расында да бүкіл халықтың қол-аяғы тұсалып, жіптің енді шешілместей күрмелгенін олар өз көзімен көріп, арқасымен сезіп отырған заманда жарқын болашақ туралы сөз қозғауды көпшілік түсінбеген де, қабылдамаған да болар еді. Болашақты ғажайып мамыражай заман түрінде елестету үшін алдымен сондай үмітке жетелейтін осы шақтағы шындық керек. Ал отарлау дәуірінің шындығы құлаған хандықтан, ондаған сәтсіз күрестен, күннен күнге күшейген темір құрсаудан тұрғандықтан келе жатқан жақсы өмір туралы көсіліп жырлауды көпшілік жалғандыққа жорыған болар еді.

1856-1868 жылдары жүргізген әкімшілік реформаларынан кейін Ресей өзінің отарлау саясатын нысаналы әрі қатал жүргізе бастады. Бұл халық арасында наразылықты тудырып, талай көтерілістердің себептері болды. Ресейден бодандықты (подданство) ақсүйектердің және ел басшыларының бір бөлігі ғана қабыл алды. Қазақстандағы ең жақсы жерлер мен су көздерін басып алған келімсектер көшпелілердің миграциялық айналысына кедергі келтірді. Қазақтар мен келімсектер бастапқыда бейбіт қарым-қатынаста болды. Кейіннен келімсектердің көшпелі шаруашылыққа тигізген зиянды әсерінен қазақтар мазасызданып, наразы болуымен бұл бейбіт қатынас бұзылды.

Аталған жағдайда дәстүрлі мәдениетті сақтап қалу үшін күрес ұлттық тәуелсіздік үшін күрестің бір формасына айналды. Көшпелілік өмір салты өзінің оқшаулығына қарамай, орыс әкімшілігінің қолы жете бермейтін ерекшеліктерге мол болды, өйткені оны толықтай бақылауға алу мүмкін емес еді. Көшпелі қоғамда түрме де, полиция да, жасырын тыңшы да болуы неғайбыл. Мұны жақсы ма, жаман ба? — деп біржақты пікір шығару күрделі.

Отарлық әкімшілік жүйе қазақтың дәстүрлі мәдениет жүйесін шалажансар етуге ұмтылды. Заңгер З. Кенжалиев осы туралы мынадай деректер келтіреді: «Айталық, патша өкіметі қазақ даласын әкімшілік-аумақтық бөлік-терге бөлу кезінде көшпелілердің рулық-тайпалық құрамына сүйенді (ауыл, болыс, округ). Осы арқылы Ресей мемлекетіне тиімді аумақтық бөлініс қалыптасқан рулық-тайпалық бөлініспен ұштасты. Бұл қазақ қоғамының ішкі этникалық бірлігінің әлсіреп, ру-тайпа аралық байланыстың бәсекелестікке, ал бірте-бірте бақталастыққа, билікке таласушылық сипат алуына әкеп соқты. Бұл қазақ

аудандарының (жерінің) Ресей әкімшілігіне, метрополия шенеуніктеріне, жалпы патша билігіне бағыныштылығын арттыра түсті» [135].

Бодандықтың теріс әсерлері, әсіресе, қазақы әдеп пен мінез-құлық жүйесіне тиді. Ұлан-ғайыр, кең-байтақ жерді иеленіп келген қазақ табиғатынан батыр мінезді, бостандық пен еркіндікті қастерлеген қайсар халық еді. Бірақ 270 жылға созылған тәуелділік жылқы мінезді халықты момын, қой мінездіге айналдырды. «Жаман үйді қонағы билейдінің, «Есіктен кіріп, төр менікінің күйіне түсе бастады. Озбырлық саясат нәтижесінде халқымыз құнарлы, сулы, нулы жерлерінен шөл, шөлейт жерлерге ырыстырылды, тек мал бағумен күн кешкен елге күн көрудің өзі қиын болды. Бұрын «у ішсең — руыңменң, «ағайынның аты озғанша — ауылдастың тайы озсынң, деп, елдік пен бірлікті мұрат еткен қазақтардың арасында өзімшілдік, дарашылдық өріс алды. Кейбіреу ақты — қара, қараны — ақ деп бірінің үстінен бірі арыз жазса, басқалары бастықтың алдында майлы қасықтай құрша жорғалап, жылпылдаған жағымсыз қылықты бойына дарытты. Итаршылар, «пысықтарң, «шаш ал десе, бас алуғаң дайын тұратындар пайда болды. Қолында билігі барлардың арасында екіжүзділік, озбырлық, тамыр-таныстық, жүгенсіздік, паракорлық өріс алды. «Малым — жанымның садағасы, жаным — арымның садағасың деп келген халықтың ішінен сан мыңдаған мәңгүрттер шықты. Қазақтың дәстүрлі әдет-ғұрыптық және әдептік жүйесі қазақ хандығы Ресейдің құрамына енген кезден бастап түбегейлі өзгерістерге ұшырады.

Еуразия даласын жаулап алған славяндық мәдениет осы даланың байыр-ғы тұрғындарын ноқталап қоюға тырысты. Ресей империясы өз қарауындағы халықтарды ақ патшаға берілгендік идеясында тәрбиелеу мақсатымен әр түрлі миссионерлік тәсілдерді шебер қолдана білді. Осындай ілімдердің бірі — Ресейдің басқа халықтар алдындағы тарихи-мәдени миссиясы деген бүркеніш уағыз. Ағылшындардың бай мәдени мұрасы бар үнділерді шырмағаны сияқты Ресей империясы Орталық Азия мен Қазақстанды отарлау және ассимиляциялау полигоны бейнесінде қарастырды.

XIX ғасырдың ортасындағы патшалық әкімшіліктің реформаларына дейін қазақ даласында дәстүрлі әдеп пен әдет-ғұрпы құқығы үстемдік етіп келді. Бұлай деп айтудың негіздері бар.

1. Түркі көшпелілерінде мұсылмандық мәдениет пен әдеп сырттай қа-былданғанымен, іс жүзінде олардың қолданылу аймағы тым тар болды.

2. Мұсылмандық Ренессанс уақытында кейбір түркілік мемлекеттерде азаматтық қоғамның алғышарттары қалыптаса бастағанымен (мысалы, Қарахандар елінде), кейінгі көшпелілерде ол өрістей алмады.

3. Қазақ хандығының Ресей империясы құрамына күшпен енуіне байланысты қазақтың дәстүрлі мәдениеті мен көшпелілік әдебі оның табиғатынан мүлдем бөлек отарлық пен христиандық экспансияға ұшырай бастады. Біз бұл жерде отырықшы халықтардың мәдениетіне пара-пар қарсы тұрған өркениеттің сатысымен істес болып отырмыз. Қазақ қоғамында үстемдік құрып отырған анархия емес, тек өзіне ғана тән, еуропалықтан өзгеше және барынша өзінше реттелген мәдени қатынастар. Ұзақ уақыт өркениетті дүниеден оқшауланып келген қазақтар, қазіргі кезде өздерінің келешектегі тағдырына күйретуші әсер ететін ықпалдарға ұшырамау үшін өзгеру жолына түсуге дайын тұр. Көптеген қазақтар осы уақытқа дейін өмір сүріп келген өз ұлтының көшпелі құрылымының әрі қарай өмір сүре алмайтындығын мойындай алды. Ресейдің әкімшілік және құқықтық шараларының нығаюына байланысты қазақ дәстүрлі мәдениетінің қолданыс аймағы тек салт-дәстүр шеңберімен шектеле бастады, рухани мәдениетте бодандық нышандары мен маргиналдану процестері басталды.

4. Жалпы маргиналдану тек әлеуметтік мәдениетке емес, сонымен бірге инновацияға ұшырап отырған бүкіл руханилық пен тұлғалық қылыққа сай нәрсе. Алайда Қазақстан жағдайында дәстүрлі мәдениеттен батыстық (ресейлік арқылы) құрылымдарға өту табиғи жолмен емес, үстем мәдениеттің үлгілерін әкімшілік жолмен тану арқылы жүргізілді. Маргиналдық белгілерді қазақ қоғамының патшалық Ресейдің әкімшілік жүйесімен тікелей қатысы бар тұлғалар (болыс, тілмаш, шенеуніктер ж.т.б.) бірінші ретте қабылдады. Қазақтың көш бастаушылары үшін бұл өзгеріс таза формальды түрде болды. Олар орыс көмегін өз жауларына қарсы қоюға үміттенді. Патша үкіметі бұл өтінішке барынша көңіл бөліп, қазақтар өз еркімен орыстың боданына айналды деп есептеді. Бірақ, Ресейдің іс жүзінде ықпал етуі XIX ғ. ортасында бүкіл қазақ жерінде әскери басқару жүйесін енгізгеннен кейін күшейді.

Абай айтқандай, білім алудың мақсаты лауазымға жету болып шықты, ұлттық нигилистер қалыптаса бастады.

Ойында жоқ бірінің,
Салтыков пен Толстой.
Я тілмаш, я адвокат
Болсам деген бәрінде ой,
Көңілінде жоқ санасы [136].

5. XVIII ғасырдың 30-ы жылдарында қазақ бастаушылары Ресейден отар болуды емес, протекторат (қамқоршы) болуды өтінді. XIX ғасырдың ортасына дейін Ресей әкімшілігі қазақтардың ішкі істеріне көп араласпады. Қазақтың дәстүрлі мәдениетінің құндылықтарын Ресей әкімшілігі өз мүддесі көле-мінде пайдалануға тырысты, оның ішкі потенциалын, құндылығын өз көкжиегі көлемімен шектеді. Осы тұрғыдан қазақтың әдет-ғұрып жүйесін нақтылап ұстап, осы

«биіктіктенң тұншықтырып бақты, соған сай ішкі қыр-сырын білуге, құпиясын ашуға тырысты. Әдет-ғұрып нормаларын бірте-бірте ығыстырып, босаған аумақты өз заңдарымен толықтырып, ал әдет нормаларын қызмет істейтін өмір салаларында белгілі бір шектеулер қойып, бақылауға алып, барынша өз әмірін жүргізуге талпынды. Керекті жерінде өз заңдарын әдеттік заңдармен қатар, «бәсекелестірең қабылдады.

XX ғасырдың басында қазақ қоғамында және мәдениетінде жаңа нышандар пайда бола бастады.

Біріншіден, Ресей Қазақстанды толық отарлау саясатына көшті. Бұрынғы дәстүрлі басқару мен реттеу тетіктерінің орнына империялық заңдар енгізілді. Билер соты өз функциясынан айырылып қалды. Оны әлсірету мақсатында Ресей әкімшілігі билер сотының шешіміне апелляция (шағым) беруді ресми бекітті, яғни барлық мәселені түбінде болыстар мен ояз әкімшілігі шешіп отырды. Алайда, кейінгі Кеңес өкіметіндей Ресей дәстүрлік мәдени реттеу тетіктерін толық жоймады.

Ресей өкіметі өзінің Қазақстан жеріндегі мүдде-мұратына қарсы келмейтін, олардың іске асуына кедергі жасамайтын құқықтық «аудандардың, ұстындардың, нормалардың өмір сүруіне бейтараптық танытты, «көнбістікң көрсетті. Мүмкіндігінше оларды «көрмеугең, «байқамауғаң, не болмаса «айналып өтугең тырысты. Мұндай. аймақтардың, қағида-жарғылардың тыныштығын бұзбауға, «мазасын алмауғаң, «қытығына тимеугең ұмтылды. Тіптен, мұндай әдет-ғұрып құқығы нормаларын жергілікті халықты «игеріпң, басқарып тұру, оны «тыныштықта ұстап тұруң мүддесі тұрғысынан келіп, осы көзқарас аясында бағалап, пайдалануға тырысты. Яғни, аталмыш әдет нормаларының мәдени-рухани, реттеушілік-басқару, іс-қимылдық бағдар беру потенциалын Ресей мемлекеті мүддесі шеңберінде қолдап, қолданып отырды.

Қазақтың дәстүрлі мәдениетіндегі түбегейлі өзгерістер, сонымен, табиғи жолмен емес, күштеу ұстыны арқылы жүргізіліп отырылды. XIX ғасырдың ортасы мен XX ғасырдың басы — қазақ халқының отаршылдыққа қарсы толассыз көтерілістер кезеңі. Батыс зерттеушілерінің пікірі бойынша, Ресейдің отарлау тәсілдері басқа еуропалық ірі мемлекеттердің тәсіліне қарағанда қаталдау болды. Қазақтар саяси және қарулы жолмен өз мақсаттарына жете алмайтын еді. Олар барынша жауынгер және ержүрек болғанымен, нашар қаруланған және орыстарға қарсы оқпен атылатын қару мен артиллерияны аз пайдаланды. Егер қазақтар жақсы қолбасшысы бар армияға біріге алғанда орыстардың оларға қарсы жасаған жорықтары әлдеқайда қиындау болатын еді. Батыс тарихшылары орыстардың жүргізген экономикалық саясатына қарсы қазақтардың мұндай наразылығының негізгі себебі, олардың қазақ руларының жайылымдары

мен шабындықтарын тартып алып, еуропадан келген келімсектерге беруінен көрінетін аграрлық саясат деп көрсетіп жүр. XIX ғ. аяғында бұл саясат үкімет тарапынан қолдау тауып, ресми сипатқа ие болды.

Қазақтың дәстүрлі мәдени реттеу тетіктерінің біртіндеп істен шығуы далада тек мінез-құлықтық ретсіздік ғана емес, сонымен бірге ұлттық сананың оянуына әкелді. Қазақ қоғамында ұлт-азаттық қозғалыс дүмпі басталды және бұл қазіргі тәуелсіз Қазақстанға дейін апарған сара жолға жатады. Қазақ қайраткері М. Дулатұлы XX ғасыр басында өзінің атақты «Оян, қазақ! н деген мәдени бағдарламасын жариялады. Одан бір үзінді келтірейік: «Қазақстаннан болған социал-демократтарға бірауыз сөз айтамын: Еуропаның пролетариясы үшін қанды жастар төгуіңіз пайдалы, бірақ өз халқыңыз қазаққа артық назар салыңыз, орыстың қара халқы мазлұм күнелтуі ауыр, сонда да алды ашық. Қазақ халқы алты миллиондық бір ұлы тайпа бола тұрып, басқа халыққа қарағанда жәрдемсіз азып-тозып кетер» [137].

Ұлт-азаттық қозғалысының қайраткерлері аса діндар болмағандарымен, қазақтың өзіндік мәдениетін қорғаушы күштің бірі ретінде мұсылмандықты қолдады. Ресей империясы өзінің географиялық орналасуы мен тарихы бойынша мұсылмандық елдермен қашанда қақтығыста болып келді. Бұл Ресей құрамындағы мұсылман этностарында исламдық мемлекеттер бізге түбінде көмек береді деген нанымдар туғызды. Панисламизм мен пантюркизм Ресей жағдайында отаршылдыққа қарсы күрестің жалауына айналды.

Батыс тарихшыларының бәрі мұның шын себебі — XX ғ. басына қарай, Ресейдің отарлық саясатының қанат жаюына байланысты, жердің жетіспеу-шілігі, сондай-ақ ұлы державалық үкіметтің орыстандыру саясатына наразылық, бұратана халықтың құқықсыздық жағдайы, ислам дүниесі мен орыс империясының дәстүрлі қарама-қарсылығы т.б. деп дұрыс көрсетті. М. Олкоттың пікірінше, қазақтар өжеттілікпен, тайсалмай шайқасқа шығуға мәжбүр болды. Ең күшті қарсылық, әсіресе, Ресейдің көрсеткен қысымшылығы қатайған, сондай-ақ экономикалық ресурстарды пайдалану мүмкіндігі аз қалдырылған аудандарда көрсетілді. Көтерілісті уақытша басқанымен, оған қатынасты жазалау шараларын жүргізгенімен патша үкіметі қазақтардың наразылығын біржола жоя алмады.

Панисламизм мен пантюркизмнің Ресейдің мұсылман халықтарының арасында тарауы олардағы дәстүрлі мәдени нормалардың біртіндеп діни маз-мұнға ие бола бастауына әкелді. Бұл мәселе, өкінішке орай, қазақ мәдениетін зерттеушілердің назарынан тыс қалып келеді. Әлі күнге дейін баспасөз беттерінде немесе саясаттандырылған ғылыми зерттеулерде исламдық құндылықтарды теріс көрсету үлгілері жиі кездеседі. Бұл бұрынғы бодандық психологияның қалдығы немесе

бүгінгі Еуропада кездесетін «исламдық фундаментализмнің айдарының әсері.

Қазақ ағартушылары мен ұлт-азаттық қозғалысының өкілдері «исламға қарсы болдың деген келте ұрым әлі күнге дейін бой көрсетіп келеді. Шын мәнісінде, Ыбырай Алтынсарин мұсылмандық мәдениетте халыққа түсіндіру мақсатында 1884 жылы Қазақ қаласында «Ислам Шариатының атты кітабын шығарды, Абай имандылық, сопылық және мұсылмандық туралы тақырыпқа жиі оралып отырды. Басында исламға өзінше сырттай «қамқорлыққа жасап келген патша әкімшілігі кейін исламды қудалау саясатына көшті.

Ресей патшалығы отарланған қазақ халқын қанды шеңгелінен шығармау мақсатымен үш түрлі қанды қақпанға құрылған түбірлі саясат ұстанған. Олары: қазақ жеріне келімсектерді қоныстандыру тәсілімен тартып алып түпкілікті меңгеру; өздерінің рухани сағын сындыру үшін, христиан дініне шоқындыру арқылы орыстандыру; ең қауіпті нәрсе — қазақтардың ұлттық санасын оятпау, азаматтық сезімін өшіріп рухани құлдыққа таңудың таптырмас құралы территориялық ұстынға негізделген болыстық сатылы сайлау жүйесін орнықтыру арқылы рушылдықтың отына май құйып, өздерімен өздерін жауластырып қоюдан басқа ешнәрсе де емес.

Қазақ зиялылары бұл саясатқа қарсы тұра білді. Мысалы, Шәкәрім Құдайбердіұлы қазақ тілінде «Мұсылмандық шартының атты еңбегін жариялады. Аталған еңбегін жазылу себебін Шәкәрім былай түсіндіреді:

«Оқығандарыңыз кітаптан, оқымағандарыңыз молдалардан есітіп білген шығарсыздар. Олай болса біздің қазақ халқының өз тіліменен жазылған кітап жоқ болған соң, араб, парсы кітабын білмек түгіл ноғай тіліменен жазылған кітаптарды да анықтап ұға алған жоқ шығар деп ойлаймын. Сол себептен иман-ғибадат турасын шамам келгенше қазақ тіліменен жазайын деп ойландым. Бұл кітап әрбір қазаққа оқуға оңай болып, әрі оларға пайда әрі өзіме сауап болар ма екен деп, үміт еттім».

Шәкәрім ықшамдаған мұсылмандық ілім қағидаларында екі нәрсе қатал сақтанған: а) қазақы салт-дәстүр мен исламдық нормалардың арасындағы үйлесімдік; ә) жалпыадамзаттық мораль құндылықтарының әмбебаптылығы. Мысалы, адам еркіндігін алайық. Исламның фундаменталистік түсініктері бәрі алдын-ала жазылған деп адам еркіндігіне шек қояды. Шәкәрім еркіндікті жақсылық пен жамандықтың арасындағы таңдау деп қарастырады.

Ресейге бодандық жайдағы қазақ халқы үшін ислам мәдени қорғаушы қызметін атқарды. Осы туралы М. Дулатұлы мынадай сындарлы жолдарын қалдырған:

Әуелі үйренетін бір ғылымың,
Өзіңнің мұсылманша дін ғылымың.
Шарттарын исламның кәміл білсең,

Ахиреттік азық берер шын ғылымың,
Екінші хажет ғылымың — орысша дүр,
Өзіңе бек айдалы тіл білуің.
Қараған мемлекеттің низамы не?
Мұны білсең сақталар дүниелігің.
Кеш біліп, кенже қалып көп айдадан,
Жібергені сол емес пе жер мен суын.
Жол тауып әлде болса данышпандар,
Дұшпанның құлатқай-ды тіккен туын [137].

Қазақтың ұлт-азаттық қозғалысында империялық нормаларды қабылдамау және төл мәдениетке қатысты құндылықтарды заман талабына сәйкестендіруге бағытталған ұмтылыс үлкен рөл атқарды.

Қазақтың дәстүрлі мәдениетін заманның жаңа талаптарына сай әрі үйлесімді өзгертудің бір бағдарламасын қазақ ағартушылары негіздеген. Егер Зар заман мәдениетінің өкілдері ресейлік ықпалды түгелімен теріске шығарып, өткен уақыт құндылықтарын ғана жандандыруға шақырса, қазақ ағартушылары екі Ресейді айыра білді (орыс білімділері және әкімшіл жүйе). Айталық, Әубәкір ақын Батыстан келген тауарларды да ұнатпады:

Дау менен ер талабы сауда болды,
Түйеміз қатар-қатар, арба болды,
Тар шалбар, қынамалы бешмет киіп,
Әлхамды шала білген молда болды.
Тар шалбар бешмет шықты қынамалы,
Жігітке шапан киген ұнамады.
Сары жез самауыры тағы шықты,
Мәшине, шүмегі бар бұрамалы

(Әлем: Альманах.- Алматы: Жазушы, 1991).

XX ғасырдың басында ағартушылықпен қатар жәдидшілдік пен «түрікшілдік идеясы» (пантюркизм) кең тарай бастады. Пантюркизм идеясының партикулярлық (оқшаулық) белгілері болғанымен, бұл ұстаным исламмен қатар қазақ халқының өзіндік санасында этникалық ассимиляцияға қарсы қорған есебінде болды. Яғни түрікшілдіктің мәдени маңызы осында деп айта аламыз.

Түркістан туралы, «түркістаншылдық» жөнінде XX ғасырдың 20-ы жыл-дарында ұлт-азаттық қозғалыс өрісінде М. Шоқаевтың «Кеңестер билігіндегі Түркістан» деген еңбегі жарияланды және бұл еңбек Еуропаның көптеген тілдеріне аударылды. М. Шоқаев үш Түркістанды (кеңестік, қытайлық және ауғандық) атап өтеді және олардың бірігу мүмкіндіктерін қарастырады. Бұл жердегі басты идея — «Үлкен Түркістан», яғни бұл аймақты мекендейтін этностардың бір халықты құрастыруы. Кеңес Одағы кезінде батыстық сарапшылар «Үлкен Түркістан» идеясын қолдағанымен, XX ғасырдың 90-ы жылдарынан

бастап (әсіресе, 2001 жылғы 11 қыркүйек оқиғаларынан кейін) «түркістаншылдық идеясына үлкен күдікпен қарай бастады. Бұл түсінікті де. Өйткені батыс үшін қуатты, біріккен Түркістаннан гөрі, оған тәуелді мемлекеттердің болғаны оңтайлы. Қазіргі уақытта мәдени аймақтар стратегиялық мүдделер тұрғысынан қарастырылады.

Егер М.Шоқаев, «түркістаншылдық идеясының қазақ мәдениеті өзіндік санасы мен бірегейлігін қалыптастырудағы рөліне оралсақ, онда оны «Қазақты оятқан адамдар қатарына қосу керектігін атап өткен жөн.

Ұлт-азаттық қазақ мәдениетінің саяси ұйымдасқан құрылымы «Алаш партиясы екендігі белгілі. Енді осы саяси партияның бағдарламасына көңіл бөлейік.

1. Ресей демократиялық Федеративтік Республика болуы керек, оның құрамындағы әрбір мемлекет тәуелсіз әрекет етеді.

2. Қазақтар тұратын аймақтардан құралған автономия Ресей Федеративтік Республикасының құрамды бөлігі болып табылады.

3. Ресей Республикасында тең праволық, тұлға, сөз, баспа, ұжымдар еріктігі болады.

4. Дін мемлекеттен бөлінеді. Барлық діндер тең праволы, қазақтардың өзіндік мүфтийлігі болуы керек.

5. Билік пен сот әр халықтың ерекшеліктеріне сәйкес құрылуы қажетті, би мен сот жергілікті халықтың тілін білуі міндетті.

6. Білім алу — барлығының ортақ игілігі. Бүкіл оқу орындарында білім алу тегін. Қазақтардың өз тіліндегі орта және жоғары оқу орындары, университеттері де болуы керек («Қазақ», 1917, № 238, 31 маусым).

Алайда тарих қисыны бойынша бұл бағдарлама іске аспай қалды. Қазақтың төлтума мәдениеті Қазан төңкерісінен кейін жаңа жағдайға душар болды. Енді 70 жыл қазақ мәдениеті өз басынан өткізген социалистік идеяның ұлттық мәдениетке қатысты қағидаларына назар аударайық. Бірден тосын жағдай назарды аудартады. Социалистік мәдениет дегеніміз жалпы ұлттық құндылықтарды жоюдың сатысы ретінде қарастырылады.

Кеңес Одағы ұлттық аймақтарда дәстүрлі этномәдениеттерді шектеу бағытында мынадай іс-шаралар жүргізді.

1. Халықтың мәдени мұрасы екі бөлікке бөлінді: «үстем тап өкілдері жинақтаған кертартпа әдет-ғұрыптар және «каналышы таптардың моральдық ұстындары. Алғашқылары «революциялық құқық дегеннің атымен заңсыз деп жарияланды.

2. Атеистік идеология тұрғысынан канондық-құқық пен мораль мүлдем теріске шығарылды.

3. Адам құқықтары идеясы (табиғи құқық) «буржуазиялық наным болып жарияланды.

4. Сталинизм нығайғаннан кейін «тап күресі одан сайын шиеленісе береді» дегенді желеу етіп тоталитарлық жүйе қызметінде әдет-ғұрып нормаларымен күресу сарыны және бағыты күшейе түсті, сөйтіп ол әдет-ғұрып нормаларын пайдалану ісін жоққа шығарып қана қоймай, ұлттық сана мен психологияның ерекшелігін көрсететін көпшілік сана мен психологияны есепке алуды да жоққа шығара бастады.

5. Қазақтардың көпшілігі ауылда тұрғаны белгілі және көшпелілік жағдайда өмір сүрген. Отырықшылық мәдениетке ауысу Кеңес Одағында дәстүрлі ұлттық мәдениеттердің тамырына балта шапқанмен бірдей болды. Біз, әрине, көшпелілікте қала беру керек еді деп отырғанамыз жоқ.

Кеңес Одағында АҚШ-пен тайталаста тым артта қалмас үшін жалпы өркениеттілік негіздерін дамытуға да ұмтылыс болды. Кеңес Одағы тұтас ел болғандықтан оның шет аймақтары да даму процесінен тыс қалмады. Қазақстан өзінің үлкен жартылай көшпелі және көшпелі мұрасына қарамастан дамыған елге ұмтыла бастады. Оның экономикасы, негізінен, қысқа уақыттың ішінде өзгерісті басынан өткізді және өзінің болашақтағы дамуы үшін аграрлыққа қарағанда индустриялығы көбірек қор жинақтады.

Бірақ тоталитаризмнің негізінде орталықтық ұстанымды қолдау жатты. Яғни қоғам мүддесі жеке адам мүддесінен жоғары қойылды. Бұл жүйеде адам құқықтары кейін шегіндірілді. Мақсат барлық құралдарды ақтауға себеп бола алды. Социалистік қоғамның мәдени негізінде теріс таңбалы сенім мен наным жатты. Бұл жүйеде партияның қаулысы құдай сөзі іспеттес болып келеді. Дүние күйіп кетсе де нұсқау-инструкция орындалуы қажет. Сөз жүзінде құдайды терістегенімен, социалистік жүйеде діннің барлық белгілері болды (пайғамбарлар, рухани көсемдер, идеологияны жүзеге асырушылар т.т.)

Социалистік қоғамдық жүйенің тағы бір әлсіз жағы — таптық ұстаным. Бұл теория бойынша, тап күресі қоғамдық прогрестің негізгі әдісі. Сондықтан кез келген адам, егер қоғамдық прогрестің болғанын қаласаңыз, таптық тартысты шиеленістіруіңіз керек деген қорытындыға келеді. Алайда, бұл қақтығыстарды прогреске зиянды деп топшылауға да болады. Себебі, олар прогресті жасайтын негіздерді жоюға күш салды.

Маркс теориясының детерминистік көзқарасы ұлттық сананың дербестілігін мойындамайды. Бұл тарих кезеңіне деген фаталистік сенім туғызады. Бұл тек қате пікір ғана емес, сонымен бірге қауіпті де. Оның қателігі — тарих, оның көрсеткеніндей, қайталанбайды. Ал қауіптілігі — адам жағдайын жақсартуға үлес қосатын сана белсендігіне еш мүмкіндік туғызбайды. Тағы бір назар аударатын жәйт: ұлттық идеология жалған сана немесе қиял-иллюзия деп жарияланады. Алайда, бұл көзқарас тарихи тұрғыдан алып қарасақ та, әрекет ұстыны ретінде

алып қарасақ та қате. Тарихи тұрғыдан, идеология адамдарды белгілі бір мақсатқа жұмылдыру үшін өз рөлін атқарады. Бұл қиял емес. Ал әрекет ұстынына келер болсақ, олар адамдардың сенетін затына қол жеткізуі үшін олардың әрекет жасау мүмкіндігін туғызады.

Бірақ қазақтың ұлттық ояну философиясы тек Батысқа бейімделумен шектелмейді. Бізде жиі жазылатындай, Қазақстан Батыс пен Шығысты қосатын көпір де емес. Шынында да, қашанғы Батыс пен Шығысты жалғастырушы көпір бола бермекшіміз? Біз, әркім үстімізден өте беретін жол емеспіз ғой? Біздің өз мәдениетіміз бен өркениетімізді, ұлттық қадір-қасиетімізді әлемдік аренаға көтеретін шақ келген сияқты. Жол, көпір ұғымдары екі жағаны жалғастырушы мағынасына ие, сонда әлемдік өркениет өресінде біздің алатын орнымыз осы көпір ұғымымен шектеліп қана қала ма? Бұл жерде көпір, жол ұғымдары екі мағынаны аңғартатындай. Бірі, егеменді Қазақстанның жалғастырушы мәдени көпір ғана емес, сан ғасырлық шежіресі, өзіндік төлтума мәдениеті мен өркениеті бар, іргесі кең, еңселі ел екендігі болса, екіншісі кез-келген ұғымды тарихи айналымға ендірмес бұрын, сол ұғымдардың теріс пікір тудырмайтындығына көз жеткізіп, дұрыс мағынада қолданғанымыз жөн. Жалпы қазақ философиясы кешеуілдеп зерттеліп жатқаннан болар, көптеген ұғымдар мен аудармалар оқырман қауым арасында кері түсінікке ие болып, басқаша ойлауға түрткі болып отыр. Демек, қазақтың ұлттық санасын зерттеуді ең алдымен ұғымдарды дұрыс қолданып, ғылыми айналымға дұрыс енгізуден бастау керек сияқты. Өйткені, дәстүрлі мәдениетіміздің іргетасы осы ұғымдармен қаланбақ.

Жаншылған сана қайта бас көтерген 1986 жылғы Желтоқсан көтерілісінен кейінгі өтпелі кезеңді қамтыған бастапқы жылдар ішінде аномиялық деңгей байқалғанымен, өткен ғасырдың аяғы мен осы ХХІ ғасырдың алғашқы жылдарынан бастап, өрлеу деңгейі байқалады. Себебі соңғы жылдардың көлемінде қазақ ұлты белсенді түрде ояну процесін өткеріп жатыр. Жоғала жаздаған тілі, діні, ділі, мәдениетін қайта қалпына келтіру үшін «Мәдени мұра» мемлекеттік бағдарламасы бойынша жасалып жатқан істер соның айғағы. Мұның үстіне, зер салған адамға қазір қазақ ұлтының рухани жанарып, өшкенін жандырып, өлгенін тірілтуге тырысып жатқандығы көрінер еді. Осыған қарап қазіргі кездегі ұлттық пассионарлық кернеудің шамасы - шындығында да өрлеу сатысында екендігіне толық көз жеткіземіз. Демек, келесі пассионарлық жарылыстың да уақыты аса алыс болмауы керек.

Он алты жыл ішінде елдің ішкі экономикалық жүйесі түбірімен өзгеріп, дамыған өркениетті елдердің ешқайсысынан кем түспейтін нарықтық қатынастар мен институттар құрылды. Соның негізінде Қазақстан дүниежүзілік экономикада өз орны бар бәсекеге қабілетті елге айналуға.

Осы он алты жыл ішінде жеке адамның, тұлғаның құқықтары мен бостандықтары заңмен қорғалатын, демократиялық институттар мен құндылықтар орныққан ашық қоғам құру үстінде.

Сонымен бірге қазақстандықтар бұрынғы қасаң идеология шырмауынан арылып, шынайы құндылықтар мен мұраттарды қастерлейтін тұтас бір жаңа толқын өсіп жетілді.

Он алты жыл ішінде қазақ халқының ұлттық санасы мен дүниетанымы жаңарып, өзін-өзі тану, өзін басқаға таныту, өзінің бай ежелден қалыптасқан тарихы мен ұлттық дәстүрлерін құрметтеу, ұлы тұлғалары мен ойшылдарын бүкіл дүниеге таныту, бай рухани және мәдени қазынасы әлемдік өркениетпен ұластыру бағытында қыруар шаруалар атқарылды.

4 ТӘУЕЛСІЗ ҚАЗАҚСТАНДАҒЫ ТАРИХИ САНА МЕН ЗАМАНАУИ ТАРИХ ФИЛОСОФИЯСЫ

4.1 Қазақстанда тарихнамалық ғылымдардың қалыптасуы мен даму ерекшеліктері

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.

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, тұйық күйінде 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» [26, 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.

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» [138, 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 бет-бейнесін 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 [139]. Ең алғашқы мұндай еңбектердің қатарына С.Д. Асфендияровтың [140] және М.П. Вяткиннің [141] 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 [142]. 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, А.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 [143] 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 қатынастары, 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 [144].

Біздің заманымыздың бірінші мыңжылдығынан бастап қытайлық 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 [145]. 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 этимологизациялаудың нәтижесінде үйсіндерді 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 К. Байпақовтың, З. Самашевтің, 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 [146]. 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 әдістемесі 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-енісей» деген шартты атаумен белгілі төл алфавитті қолдану арқылы түркі қағандарына, әсіресе, Білге-қағанға, Тоныкөкке, 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: Е.Б. Бекмаханов, 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 Тәшкент қаласында өткен Орта Азия мен Қазақстан ғалымдарының, сондай-ақ одақтың жетекші көшпендітанушыларының ғылыми сессиясының материалдарынан аңғаруға болады.

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 .

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 [148]. Көшпелі ортада өндірістік үдерісті ұйымдастырудың ерекшеліктеріне орай жер берілген экономикалық жүйенің заттық-материалдық негізі, жалпы ортақ шарты ғана болып табылады [149].

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 [150], Д.К. Кішібековтың [151], Н.Е. Масановтың [152] 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 ролін 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, Ә.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, астрономиялық ұғым-түсініктері, тілі мен әдебиеті, фольклоры мен поэзиялық 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, тың игеру, 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 «XIX 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 [153].

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 тірілткен 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 да философиялық концепциясы жатады. Тарихи шығармалардың өмір танытқыштық мәнін айтқан кезде, онда бүгінгі рухани тіршілігімізге қатысты көп мәселелер қамтылатынын ескеру керек. І. Есенберлиннің «Көшпенділер», «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. Әмірекұлов, 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 «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 [154]. 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, қазақтардың ұлттық дүниетанымы 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.

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 - Ә. Марғұланның, Х. Арғынбаевтің, Ә. Хасеновтің, А. Қалышевтің, К. Әжікеевтің, А. Ғалиевтің, Н. Әлімбайдың, С. Өтенияздың, 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, Ә. Нысанбаевтың, Т. Ғабитовтың, Ғ. Есімнің, С. Ақатайдың, М. Орынбековтың, А. Қасабектің, Т. Әбжановтың, Ж. Молдабековтың, І. Ерғалиевтің 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, Ә. 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 сүрлеуді Ө. Жәнібеков, Ә.Төлеубаев, М. Хасанов, Ж. Қаракөзова, 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 Ә. Қодардың бастамасымен жарияланатын «Тамыр» журналының төңірегіне топтасқан авторлар еске түседі. Ә. 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 журналдары 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 авторлардың 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 сананы 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 сана 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. Үшіншілері тарихнамалық мәселелерді шешудің кілтін дискурсивті талдаудың құралдарын иеленуден көрсе, қалғандары тарихи талдаудың интегралдық парадигмасын басшылыққа алады. Әрқайсысы өздерінше бір әдіснамалық ақиқатқа ұмтылған әлемдік және отандық тарихты қайта құрудың бәсекелес рецепттерін, 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. Хеймроу 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: «әрине, 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» [155, 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 «Анналар» 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» [156, 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 адамды зерттеудің полидисциплиналық синтезін іске асырудың келешегі, әлеуметтік-мәдени стереотиптерді пайымдаудың әдіс-тәсілдері болып табылады. Тарихи субъекттің 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 ерекшелікке 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 бастау 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 қауымдастықтардың (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. Әлеуметті 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 [157, 8б.]. Олардың біріншісі жаңакантшылдардың идиографизмін сынау барысында тарихтың ғылымилығын негіздеумен және «ғаламдық тарихты» құрастыруға ұмтылған тарихи-әлеуметтанулық зерттеулермен сипатталса, екіншісі «субъективтілікке бет бұрумен» сипатталатын

«Жаңа Анналар» мектебі өкілдерінің микротарихты ашуымен түсіндіреді.

Анналар мектебі өз дамуы барысында бірнеше кезеңдерден өтті. «Анналар» 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 «Анналар 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 «Анналар. 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 «Анналар 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» [158, 12 б.]. Анналар 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.

«Анналар» 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. Анналардың тарихнамалық үлгісінің үстем дәуірінің аяқталуы дюркгеймдік сипаттағы объективизмнен қаша отырып, өз бойына әлеуметтік ғылымдардың жетістіктерін сіңіруге ұмтылатын жаңа тарихнамалық рекомпозициялар 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 [159]. 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» [160, 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» [161, 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 дискурс пен 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 гуманитаристикасында анағұрлым салмақты болды. 1987 жылдың өзінде П. Бурдьё әлеуметтік болмысты сипаттаудағы объективтік және субъективтік антитезаны теріске шығарып, керісінше олардың байланысындағы құрылымдық сипатына баса назар аударады. Қазіргі француз тарихнамасының көрнекті өкілінің бірі Р. Шартьенің 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 [162]. 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 көптілділігі, 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, «Анналардың» 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» [163, 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 [164, 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» [165, 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 тәсілдерді (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» сөзге 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» [163, 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, пәнаралық 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, пәнаралық 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 «Анналдардың» 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 бұлыңғыр 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 дамудың белгілі бір көрінісі болып табылады.

«Өлеңге әркімнің де бар таласы» демекші, тарихқа талас бүгінгі 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 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» («Анналдар» мектебінің, американдық әлеуметтік тарих, «күнделікті» тарих, микротарих және т.б.) мен «дәстүршілдер» (позитивистер, марксистіктер,

идеалистік историзм 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 көпқырлылығы-мен 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 жазумен» 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 тезисі 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 [166, 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 модернизмнің, 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 кеңістікте 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. Бородкин 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», «контрайфактық 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 оған 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 утопиялықтың 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 құндылықтарын 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» [167, 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 шырғауынан 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-зандылық 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, технология 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 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 (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 мәңгүрттік 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 төлтумалылығы 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 кілтипан. 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 ақтаңдақтардың 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.

Бұрынғы 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

қазынананың ішіндегі жақұты, рухани кемеңгерлердің ішінде шоқтығы биігі Абайдың орны ерекше еді. Абайдың шығармашылық кезені дәстүрлі қазақ қоғамын өз дамуының жаңа деңгейіне және әлеуметтік болмыс тәсілін түбірімен өзгертуге әкелген тарихи уақыттың аяқталған сәтіне дөп 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. XX 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 жиырмамыншы 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 [168].

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» [169].

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» [170, 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 тірілткендей 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, ата-бабадан 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 идеологияны, дүниетаным мен жүріс-тұрыс стереотиптерін таңудан байқалатын 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 бірнеше 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 жана құндылықтық өлшемдер мен бағдарларды анықтау тікелей оның тұрақты және жүйелі дамуын сипаттайтын қоғамның біріктіруші күшін айқындауды аңғартады.

«...Ұлттық сана, - дейді Н.Ә. Назарбаев, - бүгінгі таңда, кейбір ымырашыл (либералдық) идеяларды үстірттеу игерген қалпында социалистік және дәстүрлі көзқарастардың қойыртпағы 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» дегізерлік қасиетін сақтауға жаңғырған сана ғана кепіл бола алады. [170, 53-54 бб.]. Н.Ә. 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 немес 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. Аппадурайдің, 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 енді 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 XX 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. XX 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 сәйкес 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 элеуметтанудың 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 «механикалық ынтымақтастықтан» «органикалық ынтымақтастыққа» өту идеясы, Т. Парсонстың «элеуметтік 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 әртүрлі ғылымдардың түйісінде пайда болды: модерндеудің төлтума тұжырымдамасының қалыптасуына элеуметтанушылар ғана емес, экономистер қомақты үлес қосты. 1960 жылы Ұлыбританияда басылып шыққан «Коммунистік емес манифест» деген өзіне тән тақырыпшасы бар У. Ростоудың «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 элеуметтік-мәдени жүйелердің жағдайымен сипатталады. «Дәстүр» - бұл көптеген «қазіргі замандардың» жиынтығы, бұл тарихи метаморфозалардың сүзгісінен өтіп элеуметтік жадыда жинақталған рухани тәжірибе.

«Дәстүр мәдениетте қоюланып 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 заман – бұл осы құрамдастардың жаңа бір нәрсеге қол жеткізуге, өзгеруге 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» [171, 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 бәсеңдеуінен 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 басталады. 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.

Метрполиядан 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» [172, 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 – сарандыққа, 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 құрмет – көпе-көрінеу 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.» [172, 69-70 бб.]. Кейінгі ұрпақтың мәдени, тілдік және тарихи нигилизмін 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 енjarлық 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» [173, 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 түптеп 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» [171, 85 б.]. «Капиталистік қоғамда адамды нарыққа тәрбиелеу, оның нарықтық менталитеті мен санасын қалыптастыру тым жас кезден басталады, жеткіншекті икемділікке 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» [174, 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» [175, 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 XX 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 өзімшілдігі 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, ұлтаралық 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. Әрбір 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 табылады. 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, тәкәппарлық 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. Елбасы 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 іріткі 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 дамумен 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» [175, 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 тарихи 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 мәдениеттер-ді сақтау, тарихи өзіндік сананы жаңғырту ұлт өкілінің терең эмоционалдық-психологиялық және рухани қажеттіліктеріне жауап береді. Егер адамзатты күрделі әлеуметтік жүйе ретінде қарастырар болсақ, онда айрықша көзге түсетін ерекшеліктері бар ұлттар мен ұлттық мәдениеттердің болуы эволюция үдерісінде табиғи өміршендіктің 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» [176, 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 жанару 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 атлантзмнің рухани тоқырауында жатқанын ескере отырып, бойымызға табиғи тән ұлттық жаратылысымызға, дәстүрлі тарихи-рухани тамырымызға оралуымыз қажет. Басқаның жетістігін ретімен пайдалану үшін өзіңнің басқалардан айырмашылығыңды білдіретін өздік ұлттық «МЕНіңе» 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 жаһанданудың жойқын ықпалынан аман қалып, мәдени төлтумалық пен рухани дербестікті сақтап қалудың кепілі.

4.4 Заманауи Қазақстанның тарих философиясындағы «Мәңгілік ел» ұлттық идеясы мен «Рухани жаңғыру» бағдарламасы

Қазақстанның болашақ бағдарлары «Мәңгілік Ел» және «Ұлы Дала» идеяларында, Елбасы Н.А.Назарбаевтың «Болашаққа бағдар: қоғамдық сананың жаңғыруы» мен «Ұлы Даланың жеті қыры» мақаларында сарапталған. Елімізде «Рухани жаңғыру» мемлекеттік бағдарламасы мен «Мәңгілік Ел» Стратегиясы қабылданды. Енді осы

бағдарды ұлттық идея тұрғысынан философиялық түрде тұжырымдап өтелік.

Ғалымдар ұлттық идеяны ақыл таразысынан өтіп халықтың басым бөлігі қабылдаған ұлттық құндылықтар жүйесі деп түсінеді. Ұлттық идея Қазақстанда жүріп жатқан мәдени мұраларды жаңғырту үрдісі мен әлемдік өркениет ықпалымен туындаған жаһандану процесінің арақатынасында қарастырылуы тиіс. Соңғы үдерістің объективтік негіздеріне өркениеттің ақпараттық толқынының қарыштауы, Кеңес Одағы тарқағаннан кейін батыстандыру мен америкаландырудың жаңа пәрменге ие болуы, бұқаралық мәдениет үлгілерінің жаңа тәуелсіз елдерде барынша таралуы, этникалықтан өркениеттіліктің басымдылыққа ие болуы т.т. жатады.

Қазақстанда ұлттық идеяның қалыптасуына үш суперөркениеттердің тоғысуында орналасуы (православтық, мұсылмандық және конфуцийлік), мәдени-әлеуметтік транзиттік, тоталитарлық және атеистік сана қалдықтары, номадалық діл архетиптері ықпал етеді. Басқа да ТМД елдерінде сияқты, Қазақстанда ұлттық идеяны іздеу амбивалентті құбылыс болып табылады. Қазіргі өркениеттік және ұлттық-рухани құндылықтарға қарай бетбұрыс әлемдегі елу озық елдердің қатарына қосылуға себебін тигізе алады.

Шығыс халықтары ұлттық идеяларының құндылығы мәселесін қарастыруда бірінші тұғырнамаға баяғыдан белгілі еуроцентризм жатады. Егер классикалық еуроцентризм тек жалғыз Батыс өркениеттілігі бар, басқалары «аборигендік», «жабайылық», «варварлық» деңгейден шыққан жоқ және Шығыс мәдениеттерінің болашағы жылдам вестернизацияға енумен айқындалады деген пікірлер төңірегінде өрбісе, онда қазіргі жаһанданып келе жатқан және мозаикалы өркениеттерде аталған ұстаным, әрине, мимикрияға ұшырайды.

Қазақтың ұлттық идеясына қатысты батысшылдық ұстындармен қатар әсіре-исламдық тұғырнама туралы да айтып өткен жөн, әрине, біз бұл жерде исламның қазақ мәдениеті үшін құндылығына, өркениеттік функциясына күмән келтіріп отырғанымыз жоқ. Алайда, діннің өзіндік құндылықтары мен діни қайраткерлердің пікірін ажырата білген дұрыс. Айталық, логика пәнінен дәріс оқитын ұстаздың қателіктері логиканың өзін төмендетпейді.

Тарихтан Орта ғасырларда христиандық теологияның Еуропада білімнің барлық түрлерін өз қолжаулығына айналдырғаны белгілі. Сол себептен секуляризация қозғалысы Батыс Еуропада ой еркіндігіне де жеткізе алды. Қазақстан тәуелсіздік алғаннан кейін, әрине, діни қайта өркендеу басталғанын және осының оң құбылыс

екендігін бәріміз білеміз. Атеистік және тоталитарлық санадан арылу өте маңызды үдеріске жатады. Бірақ басқа мұсылман елдеріне діни білім алуға барған жастар көбінесе сол біліммен қатар бөтен өркениеттік сананың ықпалына да енді, төлтума мәдени құндылықтарға деген оларда нигилистік көзқарастар қалыптасты.

XX ғасырда қалыптасқан жаңа гуманизм идеялары бойынша «тұрпайы», «жабайы», «қиратушы», «дөрекі», «анайы» сияқты бағалау үлгілерін ежелгі тарихи нормаларға қолдану қазіргі адамның өзінің арғы тектеріне деген шовинизмі болып табылады. Осындай ұғымдардың орнына ежелгі қоғамды адамзаттың сәбилік шағы деп бағалау, қай жағынан алсаңда, әбден орынды.

Тағы бір тарихи-мәдени паралельге назар аударайық. X-XI ғасырларда Орталық Азияда Ислам Ренессансының өзінің шарықтау шегіне жеткенін «көзқамандардан» басқалардың бәрі аңғара алады. Алайда моңғол шапқыншылығынан басталып, түркілердің өзара этникалық тартыстарымен жалғасқан бұл үрдістер, Ш. Уәлихановтың сөздерімен айтқанда, бұрын білім ордаларына, обсерваторияларға, т.б. бай өлкеде кертартпа билеушілер мен дінибасыларына, «зындандар» мен «кенеханаларға» толы иеліктермен аяқталды. Бұл тарихи санадан айырылудан айдын көрінісіне жатады.

Ежелгі көшпенділерге танылған «соғысқұмарлық» және «кісі өлтірушілік» туралы бірер сөз айтайық. Э. Фромм өзінің «Адамдық қиратушылықтың анатомиясы» атты еңбегінде «алғашқы қасқыр-адам» туралы мифті этнографиялық деректермен бекерге шығарады. Мәселе көнені идеализациялау туралы болып тұрған жоқ. Сұрақты былай қоюға болады: адам туа біте, өзінің табиғаты бойынша жақсылыққа ма, әлде зұлымдыққа ма бейім? Шынайы теология мен ғылым бұл жерде бірауызды жауап береді: адам – құдайдың таңдаулы пендесі, ең жетілген форма; жасанды кедергі жоқ жағдайда ол міндетті түрде өзінің адамгершілік мәнісін жүзеге асырады. Ал соғысқұмарлық пен кісіні өлтірудің сұмдық көріністерін ежелгі заманнан гөрі қазіргі тарихта көбірек кездестіреміз (XX ғ. екі дүниежүзілік соғыстар, этникалық геноцидтер, Балқан түбегіндегі, Камбоджадағы т.б. қырғындар).

Ежелгі түркілік немесе арийлік көшпенділерде «бірге жерлеу» рәсімі болған шығар. Бірақ діни соғыстарда адам қанының судай тасығаны тарихи куәлік. Алайда, мәселе қатігездік деңгейінде емес, ал нақтылы тарихи-мәдени типтің адамдық өркениеттілік қорына қосқан үлесінде тұр деп білеміз. Сол «қатал дәстүрлің сақтар атақты «аң стиліменң өздерін бүкіл әлемге паш еткен, олардың арасынан шыққан

ғұлама философ Анахарсисти ежелгі гректер «Әлемдегі жеті дананың бірі» деп мойындаған (қараңыз: Қазақ халқының философиялық мұрасы. 1 т. – Астана: Аударма, 2005).

Ұлтымыздың тарихи-мәдени тұлғасы мен табиғи өркениеттік болмысын ғылыми тұрғыдан тану заман талабына орай күрделеніп, тереңдей түсуде. Қазіргі кезде қазақ өркениетіне қатысты мәселелер шыңырау шегіне жетіп, Қазақстандық философтарының қызығушылығын тудырып, теоретикалық пікірталастардың зерттеу объектісіне айналып отырған шағы. Демек, сындарлы дәуірлерде қуаң тарта бастаған төлтума мәдениетімізге жан бітіріп одан әрі нәрлендіре түсу, сондай-ақ ғасырлар қойнауының қалтарысында ескерусіз қалған ұлттық мәдениетіміз бен өркениетіміздің баға жетпес асыл мұраларын заңды иесіне қайта ұсынуға талпынған Қазақстандық ғалымдардың еңбегі зор. Сондықтан біздің философиялық ізденісіміздің негізгі міндеті - әлемдік өркениеттер тарихынан ерекше орын алатын және өзіндік шежіресі мол көшпелілердің даланың өркениетіне тарихи-философиялық және методологиялық түсіндірме беру.

Қазақтың және оның ата-тектерінің әлемдік өркениеттілік дүниесіне қосқан басты құндылықтарға жататындары:

- 1) Еуразиялық көшпелілер кеңістікті игеруде адамзат тарихындағы бірінші жетістікке жетті. (К. Ясперс атап өткен жылқыны үйрету)
- 2) Номадалар адамдандырылған қоршаған ортаны кеңейтті, шөл мен шөлейттерді үйлесімді игере алды.
- 3) Еуразиялық көшпелілер тарих катализаторлары қызметін атқарды, олардағы миграциялық үрдістер жаңа өркениеттердің қалыптасуының себебі болды.
- 4) Ұлы жібек жолы және басқа да мәдени коммуникациялық жүйелер арқылы ілкі түркілер мен түркілер Батыс пен Шығыстың арасында дәнекерлік қызмет атқарды, олардың сұхбатына себепкер болды.
- 5) Қазақтың арғы тектері әлемдік өркениеттіліктің шалбар, алдаспан, киіз үй, күйме, металл өңдеу, зергерлік, ұсталық сияқты артефактыларын алғашқылардың бірі болып енгізді.
- 6) Түркілердің әмбебапты дүниетанымдық жүйесі – тәңіршілдік адамдық ынтымақтастықпен келісімдіктің маңызды формасы болды.
- 7) «Адам бол» ұстанымы, әлемді жарық деп түсіну адамның көңіл күйіне мән беру, ғарыш және басқа адамдармен үйлесімділікте болу жасы келгендер мен баланы қастерлеу сияқты қазақ дәстүрлі әдебінің құндылықтары қазіргі руханиятта ерекше орын алады.

2014 жылы 11 қараша күні Қазақстан халқына арнаған өзінің «Нұрлы Жол» Жолдауында Президент Н.Ә. Назарбаев ел тағдырын алдағы күрделі жылдарда айқындайтын терең идеяларды ұсынады. Экономикалық мәселелерді айта келе, Елбасы, бұрын өзі ұсынған,

«Қазақ елі мәңгілік» ұстанымын ұлттық идея ретінде тағы да дәлелдеп береді: «Біз Жалпыұлттық идеямыз – Мәңгілік Елді басты бағдар етіп, тәуелсіздігіміздің даму даңғылын Нұрлы Жолға айналдырдық. Қажырлы еңбекті қажет ететін, келешегі кемел Нұрлы жолда бірлігімізді бекемдеп, аянбай тер төгуіміз керек. Мәңгілік Ел – елдің біріктіруші күші, ешқашан таусылмас қуат көзі. Ол «Қазақстан 2050» стратегиясының ғана емес, ХХІ ғасырдағы Қазақстан мемлекетінің мызғымас идеялық тұғыры! Жаңа Қазақстандық Патриотизм дегеніміздің өзі – Мәңгілік Ел! Ол – барша Қазақстан қоғамының осындай ұлы құндылығы» [178].

Елбасының ойына сүйенсек, ұлттық идея тек бүгін пайда болған жаңалық емес, ол миллиондаған адамдардың өздерінің міндеттерінің түсінуінің жемісі болып табылады. Біздің міндетіміз – қоғамның көп ұлттылығын тұрақты бірлестіруші факторға айналдыру, яғни мықты ұлттық идея қалыптастырып, бүкіл халықтың арман-мүддесін жүзеге асыру. Елдер мен елдердің, ұлттар мен этностардың мақсат мұраты ескерілмеген жағдайда, бір елдің екінші елге дұрыс қарамауы, бір халықтың екінші халықты кемсіту, намысын қорлау, бір тілдің екінші тілді қыспаққа алу, бар болмысын, құндылықтарын аяқ-асты ету орын алса, ұлттық идеяға қауіп төнері анық. Сондықтанда ондай өрескелдікке жол бермеуіміз керек. Сол себепті еліміздің ұстанымы өз-ара тату, бейбіт өмір сүру, ауызбіршілік, ынтымақтастықта әр халықтың рухани үйлесімділігін сақтап, еліміздің абыройын асқақтата отырып, әлемдік деңгейге көтеру үшін еліміздің әр бір азаматы бойындағы бар күш жігерін салып, жаңа заманда жаңаша өмір сүруі қажет.

Ұлттық идея – ұлттық мүдденің туындысы. Идеология сол ұлттық мүддені мейлінше анық белгілеген идеяға қол жеткізудің нақты әрекет-қимылына сілтеу жасап, бағыт-бағдар беретін үгіт-насихат мазмұны.

Қазақтың ұлттық мүддесі не? Ұлттық мүдде – ұлттық құндылықтар. Құндылықтар ұлтқа берілетін анықтаманың әр параграфынан құралады: атамекені, ана тілі, қалыптасқан ділі, бір діні, ортақ салт-дәстүрі, төл әдет-ғұрпы, жалғыз тарихы. Ұлттық идея – ұлттық құндылықтардың жаһандастыру дәуірінде қауіпсіз өмір сүре алатын жағдайын көкसेген мұраттың көрінісі. Ұлттық идея – талай ұрпақтың еңбегімен, қуаныш – қайғысымен сараланған рухани дүние. Бұл қайталанбас байлық өмірге ұлттық өзіндік тарихи болмысымен келген, сол себептен де ол ұлттық дүниетанымның айнасы.

Тәуелсіздікті нығайта түсудің басты шарттарының бірі – адамдардың бойында еліміздің тәуелсіздігін айрықша қастерлейтін қасиет – ұлттық рухты нығайту. Енді рухани мәселелерге ден қоятын уақыт та келіп жетті. Себебі, рухани тамырымыз терең болса ғана өзгелер бізбен санасады. Кім көрінгеннің таптаурын болған ескі жұртын шиырлап жүрсек, дамыған елу елмен иық тірестіру түгіл, егемендікті сақтап қалудың өзі қиынға соғады. Өйткені, материалдық байлығымен

танылған ғана емес, рухани құндылықтарын дәріптеген, ұлттық ерекшелігі сақталған, тарихы таза мемлекет қана ертеңгі күні халықаралық қауымдастықтың ортасында зор беделге ие болады. Ұлтты ұлт ретінде анықтайтын тек, оның қоныстанған мекені ғана емес, оның тілі мен ділі, діні мен рухани дүниесі, салт-дәстүрлері мен философиясы, әрине ұлттың рухы. Өткеннің бай рухани мұрасын тал бойына дарытқан озық өнегелі дәстүрімізді, дінімізді, тілімізді, ділімізді айтпау мүмкін емес. Бүгінгі күндегі біздің қоғамымыздағы рухани дүниедегі, елдік пен бірлікке негізделген жоғарыдағы келтірілген қасиеттер ұлттың құндылық бағытына айналуы қажет. Әсіресе егер ұлт – ол ашық әлеуметтік жүйе екендігін ескеретін болсақ, онда өзіндік ұлттық ерекшелігі мен өзіндік сананы сақтап қалу күрделі жағдай екенін түсіну қиын емес. Өйткені қоғамда әртүрлі процесстер жүріп жатады, ол жасау, сақтау, қирату сияқты процесстер, онда дәстүрлі құндылықтар, салт-дәстүрлер, институттардың жаңғыруы мен дамуымен қатар, жаңа институттардың енуі, басқа мәдени идеялардың орнығуы, басқа халықтардың тәжірибесін пайдалануы сияқты процесстер де жүріп жатады. Сол себептен де әсіресе жаһандану кезеңіндегі өзіндік ұлттық ерекшеліктерді сақтап қалу күрделі де, қажетті болып табылады. Ол ұлттық идея, ұлттық идеология мен ұлттық рухтың негізінде, қазіргі қоғамға сай қаншалықты ыңғайланса да, өзіндік өзегін сақтайтын мызғымас құндылықтарымызды жоғарғы дәрежеде қалдыру міндет. Рухани мұрамыз неғұрлым бай болса, алуан арналы болса, өткен мен бүгіннің мәдени мұралары жарасымды жалғасып жатса, соғұрлым өміріміздің мән мағынасы терең, мақсатымыз айқын, ұлттық идеологиямыз жоғары, тарихи үлгі өнеге тұтар парасатты, ой толғаныстары күшті ел болу еш күмән тудырмайды.

Ұлттық «Менді» қалыптастыратын тетіктер мен жағдаяттар сан алуан. Оған көшедегі қаптаған жарнамалардан бастап, енді ғана дүние есігін ашқан сәбидің құлағына естілетін ән мен үнге дейін кіреді. Солардың бәрінің басын қосатын, бәрін өгіздей өрге сүйрейтін күдірет Ұлттық Идея деп білгеніміз жөн. Ойы онға, санасы санға бөлініп отырған қазаққа ортақ ұлттық идеяны таба қою оңай міндет емес. Ол шіркін әлі күнге дейін жоқ та. Ал қажеттігін отансүйгіш рухтағы әрбір қазақстандық азамат сезініп отырғаны айдай ақиқат. Армансыз адам - қанатсыз құспен тең, дейді халқымыз. Ендеше ұлттық идеясыз қала берсек қанатсыз ұлтқа айналарымыз сөзсіз. Ұлттық идеяны таппайынша елде жүріп жатқан реформалар қарын тойдырудың ғана міндетін атқарып шығатындай көрінеді. Ұлттық идеясы жоқ қазақстанда өмір сүру қазақтан басқаның бәріне майдай жағатын шығар, бірақ түптің түбінде өкініште қалатыны – қазақтар. Өзін-өзі жарылқамағанды басқалар ұшпаққа шығарады деудің еш қисыны жоқ. Көлдей жайылып келе жатқан жаһанданудың табанында жаншылып қалмау үшін де

ұлттық идеяның өзектігі мен қажеттігі күн санап артып келеді. Демек қарап отыруға болмайды.

Алдымен бізге қажет ұлттық идеяға қойылатын талаптарды пысықтап алу керек. Біріншіден, ол идея Ата Заңымызға қайшы келмеуге тиіс. Яғни нәсілдік, ұлттық, діни, жыныстық кемсіту немесе дәріптеуден алыс тұрғаны абзал. Екіншіден, ұлттық идея қазақстанның атын анықтап отырған қазақ халқының мұратын ұлықтаумен қоса, басқа диаспоралардың тарихи, дәстүрлі, этникалық ар-намысына тимейтіні былай тұрсын, қайта соған қуат беретін факторға айналуын қамтамасыз ететін болсын. Үшіншіден, ұлттық идеяның хронологиялық бастапқы сәті белгілі болғанмен, бүгін де, ертең де шексіз жүзеге аса беретінін баса көрсеткені жөн. Елдің ішіндегі, жер-жаһандағы нақты ахуалға байланысты оның көздегені өзгеріп, нақтыланып отыратыны айтпаса да түсінікті жайт..

Ұлттық идея құндылықтары мен ұстанымдарын әлеуметтік қауым арасында мейлінше дәйекті бекемдеу қажет. Бірі – бала бақшада тәрбиеленуші бүлдіршіндерден бастап, университет аудиторияларында отырған жастарға жеткізуден ештеңені аяуға болмайды. Екіншісі – мамандар мен зиялылардың ұлттық идеяға қалтқысыз берілгендігін қалыптастыру. Осылардың санасына, өмір салтына сіңген ұлттық идея кімді болсын өз иіріміне ала жөнелетініне күмән жоқ.

Көптеген батыс ойшылдары әлемнің тұтастануын Батыс қоғамының жеңісі ретінде қабылдайды. Мысалы, заманымыздың белгілі ойшылы К. Поппер еркін демократияның елдері, Батыстың ашық қоғамы жеңді дейді. Тоталитарлық қоғамдар бар болғанын ешқашан, ешкімнен жасырмаған, орасан зор ішкі күштердің әсерінен құлады. Алдымен өзінің қалдықтарының астына бірінғай Кеңес империясының темір жұдырыған көміп, өте топтасқан және мызғымастай болған шығыс еуропалық диктатура жойылды.

XX ғасырдың ішінде Батыс-Шығыс қарым-қатынасында үлкен өзгерістер болды, Батыстың өзі күрделі эволюция үстінде еді. Батыс Шығыс руханиятының даналығын тани бастады, ғалымдары буддизм, үнді философиясын зерттеп, Батыс суфизмді өзіне "ашты". Өз философиясын байытты. Жоғарыда айтылған К. Юнг, т.б. дүниеге көзқарас батыс рационализмінен терең болу керек екенін мойындады және материализм, дінсіздік, техноцизмді, беймәдени "демократиялық" болмыстың ("көпшілік мәдениеті") зиянын өздері өздеріне әшкереледі. Әрине, ойшылдардың Бұл тұжырымдары нақты саясатқа әзірге шейін үлкен әсер ете алмай отыр. Дінді, этиканы мойындау, әлемдік интеграцияны рухани жағынан толықтырып, шынайы "жүректер интеграциясына" айналдыру, әр бір ұлттық қайталанбас келбетін сыйлау, "жанын" түсінуге тырысу, сол арқылы шынайы бауырмалдыққа жету – міне Батыс пен Шығыс ойшылдарының, жалпы прогрессивтік

ниеттегі адамдардың келген қорытындысы. Қандай халық болмасын, жалпы бүкіл адамзат ендігі жерде этикаға, руханиятқа бет бұрмаса, адамды түземесе – жер бетіне үлкен қасірет жақын екені енді анық сезіледі.

Осының барлығын ескере отырып біз мынаны айтуымыз керек: "американдану", "еуропалану" да біздің жол емес, ескішіл, фанатик болып, қайтып келмес көшпенділікті аңсау да орынсыз. Біз екі бұрынғы рухани элитаның екі буынының да тәжірибесін, тәсілдерін ұштастырып қолдануымыз қажет. Тура ХІХ ғасырдың рационалист-ағартушылары сияқты ойлауымыз жөнсіз. Олардан гөрі біз дәстүршілміз, руханилығымыз, мұсылмандығымыз, шығыстығымыз олардан күшті. Жаппай вестеризация, рухани азу ықпалы күрт өскен жағдайда (өкінішке орай, бізде Батыстың биік мәдениетін, философиясын емес, азғындық жағын насихаттау басым), оған төтеп беру үшін руханият, өз дәстүріміз бізге қорған. Сөйтіп қана ұлтты дағдарыстан алып шыға алады зиялылары, басшылары.

Қазіргі «вестернизацияның» мынадай қиындықтарын атап өтейік:

- руханилық пен материалдықтың арасындағы ажыратылу;
- эскапистік және дүниетанымдық ұстанымдардың араласып кетуі;
- нонконформизм, конформизм мен девианттық қылықтың өрістеуі;
- рационалдықты шектеу, тылсым сана қабаттарымен манипуляциялар жүргізу, жалғыздық, үрей, шарасыздық сенімдерінің өрістеуі;
- стандартты қарапайымдалған тіршілік ету баламаларын жасанды ұсыну.

Біз ұлттық идеяны ақыл таразысынан өтіп халықтың басым бөлігі қабылдаған ұлттық құндылықтар жүйесі деп түсінеміз. Ұлттық идея Қазақстанда жүріп жатқан мәдени мұраларды жаңғырту үрдісі мен әлемдік өркениет ықпалымен туындаған жаһандану процесінің арақатынасында қарастырылуы тиіс. Соңғы процестің объективтік негіздеріне өркениеттің ақпараттық толқынының қарыштауы, Кеңес Одағы тарқағаннан кейін батыстандыру мен америкаландырудың жаңа пәрменге ие болуы, бұқаралық мәдениет үлгілерінің жаңа тәуелсіз елдерде барынша таралуы, этникалықтан өркениеттіліктің басымдылыққа ие болуы т.т. жатады. Қазақстанда ұлттық идеяның қалыптасуына үш суперөркениеттердің тоғысуында орналасуы (православтық, мұсылмандық және конфуцийлік), мәдени-әлеуметтік транзиттік, тоталитарлық және атеистік сана қалдықтары, номадалық діл архетиптері ықпал етеді. Басқа да ТМД елдерінде сияқты, Қазақстанда ұлттық идеяны іздеу амбивалентті құбылыс болып табылады. Қазіргі өркениеттік және ұлттық-рухани құндылықтарға қарай бетбұрыс әлемдегі елу озық елдердің қатарына қосылуға себебін тигізе алады.

Қазіргі әлемде әрбір елдегі ішкі процестер мен дүниежүзілік сахнадағы жаңа құбылыстардың өзара әсері барған сайын күшейіп келеді. Соңғы уақытта жалпықамтушы жаһандану ішкі және сыртқа саясаттың арасындағы қырды өшіріп келеді, бұл ең алдымен дүниежүзілік жаһандық ағымдармен және үдерістермен қаржылық, әлеуметтік, экономикалық және басқа да салаларда анықталады. Бұл шұғыл және кенеттен келген қаржы дағдарыстарының әлемнің тұтас аймақтарында жақсы тұрмыс халы мен тіпті әлеуметтік және саяси тұрақтылықтың тамырына балта шаба алатынын білдіреді. Осындай жағдайларда мемлекет әлсірей бастайды, билік пен үкіметтік емес ұйымдардың қызу араласуы іске асады. Бір мезгілде қоғамдық пікірдің рөлі артады. Осының нәтижесінде әлеуметтік-саяси үдерістер барған сайын қоғамдық қысымға ұшырайды.

Модернизация деп индустриялық және әлеуметтік өрістегі артта қалуды жеңіп шығуға деген талпыныста көрініс табатын қоғамдағы жаңғырту процесі түсініледі. Модернизацияға деген қажеттілікке тек дамушы елдер ғана емес, сонымен бірге дамудың жетілген деңгейінен шыға отырып, өзінің мақсатты мен міндеттеріне сай, батыс елдері де тап болады. Модернизацияның классикалық үлгісі әлеуметтік батыстық өркениеттің бейнесі және баламасы түрінде, бірбағытты даму ретінде ұғынылып келді. Бүгін бұл түсінік өзгерді және модернизация тек дайын үлгілерді қарапайым қабылдауға келіп тірелмейтін, ал дәстүр мен қазіргінің элементтерін синтездеуді іздестіретін, күрделі және көпқырлы процесс ретінде түсініледі. Халықтың дәстүрлері мен салттарын елемей мәдени-әлеуметтік дағдарысты туындатады.

Бүгін бір өлшемді батыстық әмбебаптылықтың орнына, түрлі өркениеттердің өзара әрекетімен құралатын, әмбебаптылықтардың күрделі қиылысуы пайда болды. Жаһандық өркениеттік қатынастардың жаңа парадигмасы құрылып келеді, осында шаруашылық жүргізу мен әлеуметтік типтерінің түрлі бағытталғандығы қоғамның интеграциялануы мен қоғамның өзіндік бірегейленуі функцияларының мәдениетке жатқызылатындығына әкеледі. Шығыстық және еуразиялық мәдениеттер үлгілерін модельдей отырып, мәдениеттің болмыстық нақтылығы ретіндегі өркениет әлдебір өлшемдер сәйкестігін бекітетіндігін және түрлі этникалық, әлеуметтік, саяси жақтарды біртұтас қоса отырып, сол арқылы интеграциялық функцияны да атқаратын айғақтылығын елемеген дұрыс емес. Посткеңестік мемлекеттердегі дағдарыстық жағдай барлық сословиелердің, топтардың, индивидтердің әрекетін белсенділеу етпей, КСРО-дағы басым құндылықтар мен бағдарларды өзгертпей, ешқандай қозғалыстың мүмкін еместігін көрсетті. Бірақ ұлттық өзіндік санада сақталып қалған дәстүршілдік те, әсіресе модерндеу процестері шарттарында, жағдайды бір

Тек халықтың мәдени өзіндік бірегейленуі оның әлемдегі орнын көрсетеді. Тек ұлттық мәдениет жоғары эстетикалық, этикалық, әлеуметтік талаптарға жауап береді. Бұл тұрғыдан өзгермей берілген ретіндегі жалпыадамдық мәдениетке ұмтылыс негізсіз. Ұлттық мінездердің әр түсті көптүрлілігінде осындай жалпыадамдық мәдениет немесе руханилықты толық ескермеумен қатар жүретін таза материалды мұқтаждықтарды өтеуге, немесе қайсыбір жалғыз «этнографиялық дербестің» ұлттық мінезінен шығарылған тіршілік формаларын басқа барлық халықтарға күшпен тануға келіп тірелер еді. Ұлттық мәдениет өзін сақтауға жоспарланған, оның кеңістіктік қуаты «шекара» ұғымымен шектеледі. Осындай шекараны жарыққа шығару оның ерекшелігі мен қайталанбайтындығын айқындау процесі бола бастайды. Еуразиялық концепцияға сай мәдениетке үйренуге болмайды, ол қабылдана да алмайды. Мәдени дәстүрді жалғастырушы – бұл оны өзінің рухани болмысының бөлігіне айналдырушы, яғни оны ол қайтадан құрады. Әрбір адамда мәдениет өткен шақтан қазіргіге секіріс жасайды. Мәдени-тарихи даму бірбағытта емес, ол айналмалы. Мәдениет эволюциясы тұйық мәдени шеңбер шектерінде жүріп жатады.

Посткеңестік кеңістіктегі ұлттық мәдениеттерге қатысты әмбебаптандырушы руханилықтың бірнеше парадигмалары бар. Бұл батыстық, шығыстық (исламдық), орыстықтың тек бірін ағарту, гуманизм, зерделіліктің жалғыз иегері ретінде сипаттау, ұлттық мәдениетті тек бір руханилықтың әмбебапты үлгісінде саналы түрде қайтадан жасап шығару талабына жатады. әрине, тек бір мәдениетті таңдап алудың жүзеге асуы неғайбыл, оның үстіне қазіргі жағдайларда мәдени экспанция жиі саяси экспанциямен теңестірілді, оның алғышарты ретінде қарастырылды. «Идеологиялық текетірестің соңы болып табылатын және қарама-қарсы тұру мәдени шекаралар, өркениеттік арқылы өтетін, әлемдік саясаттың жаңа кезеңіне ене отырып, Қазақстан үшін айрықша, өркениеттік деңгейіндегі бірегейлік барған сайын маңызды бола бастайды» (Жандәулетов Т. Қазақ ұлттық идеологиясы мәселелері. – Алматы: ХКАА, 2004. – 164 б.).

Қазіргі кездегі өркениет қоршаған ортаны, әлеуметтік сипаттағы тұрмыстық жағдайды қайтарымсыз түрде өзгертуде. Осы тұрғыда мәдениет көбінесе қоғамдық жаңару бастауы, шығармашылық өмірді қалыптастыру факторы ретінде көрініс табады. Мәдениетті адамның өзін-өзі жүзеге асыру құралы ретінде қарастыру арқылы, ондағы тарих пен адамға айтарлықтай әсер ететін импульстарды анықтай аламыз. Әлемге жетудің эвристикалық құралы идеология, экономика немесе саясат емес, мәдениет болып табылады. Жер жүзінде өзіндік мәдениет нұсқасын қалыптастырмаған халық жоқ. Өзін-өзі сезіну, өзіндік сананы түсіну мәдениетке әу бастан-ақ тән, ол адам болмысының өлшемсіздігі мен тереңдігін білдіреді.

Қазіргі кездегі өркениет қоршаған ортаны, әлеуметтік сипаттағы тұрмыстық жағдайды қайтарымсыз түрде өзгертуде. Осы тұрғыда мәдениет көбінесе қоғамдық жаңару бастауы, шығармашылық өмірді қалыптастыру факторы ретінде көрініс табады. Мәдениетті адамның өзін-өзі жүзеге асыру құралы ретінде қарастыру арқылы, ондағы тарих пен адамға айтарлықтай әсер ететін импульстарды анықтай аламыз. Әлемге жетудің эвристикалық құралы идеология, экономика немесе саясат емес, мәдениет болып табылады. Жер жүзінде өзіндік мәдениет нұсқасын қалыптастырмаған халық жоқ. Өзін-өзі сезіну, өзіндік сананы түсіну мәдениетке әу бастан-ақ тән, ол адам болмысының өлшемсіздігі мен тереңдігін білдіреді.

Төлтума мәдени типтің ділін айқындау үшін шығыстық, батыстық және қазақи дүниетанымдар мен дүниелік қатынастардың ерекшеліктерін кестелік тәсілмен келтірейік:

<i>Шығыстық тип</i>	<i>Батыстық тип</i>	<i>Қазақы тип</i>
<i>Микрокосм</i>	<i>Макрокосм</i>	<i>Жарық дүние</i>
<i>Виртуалдық</i>	<i>Рационалдық</i>	<i>Адамгершілік</i>
<i>Интросубъект</i>	<i>Субъект-объект</i>	<i>Субъект-объект</i>
<i>Біртұтас дүние</i>	<i>Өзгермелік дүние</i>	<i>Адамдандырылатын</i>
<i>Психология</i>	<i>Технология</i>	<i>Экология</i>
<i>Мистика</i>	<i>Ғылым</i>	<i>Этика</i>
<i>Тұйық қоғам</i>	<i>Ашық қоғам</i>	<i>Сұхбаттастық қоғам</i>
<i>Өзін тану</i>	<i>Табиғатты тану</i>	<i>Адам болу</i>
<i>Дін</i>	<i>Философия</i>	<i>Дәстүр</i>
<i>Тағдыр</i>	<i>Белсенділік</i>	<i>Қарым-қатынас</i>
<i>Идеализм</i>	<i>Материализм</i>	<i>Синкретизм</i>
<i>Поэзия</i>	<i>Проза</i>	<i>Эпос</i>
<i>Егіншілік</i>	<i>Урбанистік</i>	<i>Қауымдық.</i>

Әрине, бұл типтік белгілерді сол күйінде эмпирикадан іздеу қателік болар. Идеалды тип белгілі бір нәрселік саланың идеалдық көрінісін жалпылау жолында емес, ал сол саладағы мәнді ой тұрғысынан мұрат дәрежесіне көтеру арқылы қалыптастырылады. Тағы бір ескеретін нәрсе: бұл кестені еуразиялық мәдени типтің болашақ потенциалын көрсету мақсатында келтірдік, ал мүмкіндіктің шындыққа айналуы диалектикалық процесс.

Қазақстандағы батыстық мәдениеттің ықпалының артуы болашақ даму стратегиясын таңдау мәселесін жаңа қырымен қояды. Зерттеушілер осы мәселе бойынша қазір тек Ресей мен Қытайдың арасында тұрған Қазақстан емес, ал біздің еліміз үшін мұсылмандық және батыс христиандық өркениеттік үлгілердің арасалмағын айқындаудың маңызды екендігі жөнінде өз пікірлерін білдіреді.

Қазақстан исламдық елдер қатарына жатады ма және вестернизацияға қарсы ислам туын көтеруге болады ма? Әрине, ел халқының 70 пайызынан артығы мұсылмандар құрастырғандықтан және төлтумалық мәдени ерекшеліктерден Қазақстанды ислам өркениеті аралығына жатқызуға негіз бар. Алайда, бұл жерде бірнеше нақтылы жағдайларды ескеру керек. Исламдық түсінік бойынша, мұсылман ұлты дегеніміз «умма» болып табылады және діни ортақ сезімді ұлттық төлтумалықтан жоғары қоюға болады. Осымен бүкіл қазақстандықтар келісе қояма екен? Оның үстіне Қазақстан республикасы діни емес, зайырлы мемлекет болып табылады.

Мәдениеттің қазақстандық дағдарысынан өту, жергілікті халық – қазақ халқының ұлттық болмысы мен мәдени дамуының формацияларына негізделген, жаңа замандық талаптарға сәйкес мәдениет институттарының құрылымдарымен ошақтарын дамыту мен жетілдіру функцияларын анықтайтын, жан-жақты зерделенген тұғырнаман жасау. Ол уақыттық-кеңістік ауқымында мөлшерленер болса – стратегиялық мақсат-мүдделер мен ағымдық ұстанымдар қатарлы бағдарлардан құралмақ:

Стратегиялық міндет: тіл, дін, діл тұтастығы. Осы үш ерекшелікті басқа ұлт өкілдерінің ұйытқысы ретінде қолдану арқылы ынтымақтастықты дамыта отырып, жалпы мемлекеттік сүйіспеншілікке жетелеу.

Жуық арада ескеретін, ағымдық міндеттер: қоғамның тыныс тіршілігінде болып жатқан құбылыстарды стратегиялық міндеттер негізінде реттеп, бақылап отыру.

Қазақстан Республикасының мәдени даму тұжырымдамасы тәуелсіз Қазақстанның мәдени дамуының дербестігін қамтамасыз ету, ұлттық мәдени дамуының дербестігін қамтамасыз ету, ұлттық мәдени сұраныстары мен талаптарын қанағаттандыру және отарсыздандыру (деколонизациялық) саясатын жүргізу маңызды болып табылады.

Қазіргі уақытта әр ұлт өз бірегейлігін жоғалтқысы келмейді. Бұл – әр ұлттың жан қалауы және табиғи құқығы. Бұндай жан қалауының себебі – қазіргі кезде алдыңғы қатарлы әлем империяларының (мемлекеттердің) индустриалды өндіріс салаларының қарқындылығы әлеуметтік, технологиялық, инновациялық бөлініске ұшырауына, ұнамдылық-моралдық құндылықтардың дағдарысқа түсуіне, өркениеттік өмірдің күйзеліс күйінің қалыптасуына, идеологиялық, әскери, экологиялық «катаклизмдердің» болуына ықпал етіп отыр. Осы факторлардың барлығы берік болып табылатын адамзаттың дәстүрлі сенімдерін, адами құндылықтарын және ұнамдылық нормаларын іштей күйзеліске, барша адамзатты дағдарысқа ұшыратып отыр. Ұлттық мәдениеттің қайта өрлеуі екі негізгі талаптарға сәйкес келуі тиіс:

– Ұлттық мәдениет өзіндік даму амалымен өзіндік даму қабілетін анықтауы тиіс.

– Ол қазіргі кезде қоғамда болып жатқан радикалдық және инновациялық өзгерістерге кедергі жасалмай, керісінше, оған демеу беріп, сыбайласып, онымен іштесіп модернизациялануға ұмтылуы тиіс.

Көптеген батыс ойшылдары әлемнің тұтастануын Батыс қоғамының жеңісі ретінде қабылдайды. Мысалы, заманымыздың белгілі ойшылы К. Поппер еркін демократияның елдері, Батыстың ашық қоғамы жеңді дейді. Тоталитарлық қоғамдар бар болғанын ешқашан, ешкімнен жасырмаған, орасан зор ішкі күштердің әсерінен құлады. Алдымен өзінің қалдықтарының астына бірінғай Кеңес империясының темір жұдырыған көміп, өте топтасқан және мызғымастай болған шығыс еуропалық диктатура жойылды.

XX ғасырдың ішінде Батыс-Шығыс қарым-қатынасында үлкен өзгерістер болды, Батыстың өзі күрделі эволюция үстінде еді. Батыс Шығыс руханиятының даналығын тани бастады, ғалымдары буддизм, үнді философиясын зерттеп, Батыс суфизмді өзіне "ашты". Өз философиясын байытты. Жоғарыда айтылған К. Юнг, т.б. дүниеге көзқарас батыс рационализмінен терең болу керек екенін мойындады және материализм, дінсіздік, техноцизмді, беймәдени "демократиялық" болмыстың ("көпшілік мәдениеті") зиянын өздері өздеріне әшкереледі. Әрине, ойшылдардың Бұл тұжырымдары нақты саясатқа әзірге шейін үлкен әсер ете алмай отыр. Дінді, этиканы мойындау, әлемдік интеграцияны рухани жағынан толықтырып, шынайы "жүректер интеграциясына" айналдыру, әр бір ұлттық қайталанбас келбетін сыйлау, "жанын" түсінуге тырысу, сол арқылы шынайы бауырмалдыққа жету – міне Батыс пен Шығыс ойшылдарының, жалпы прогрессивтік ниеттегі адамдардың келген қорытындысы. Қандай халық болмасын, жалпы бүкіл адамзат ендігі жерде этикаға, руханиятқа бет бұрмаса, адамды түземесе – жер бетіне үлкен қасірет жақын екені енді анық сезіледі.

Елбасының ойына сүйенсек, ұлттық идея тек бүгін пайда болған жаңалық емес, ол миллиондаған адамдардың өздерінің міндеттерінің түсінуінің жемісі болып табылады. Біздің міндетіміз – қоғамның көп ұлттылығын тұрақты бірлестіруші факторға айналдыру, яғни мықты ұлттық идея қалыптастырып, бүкіл халықтың арман-мүддесін жүзеге асыру. Елдер мен елдердің, ұлттар мен этностардың мақсат мұраты ескерілмеген жағдайда, бір елдің екінші елге дұрыс қарамауы, бір халықтың екінші халықты кемсіту, намысын қорлау, бір тілдің екінші тілді қыспаққа алу, бар болмысын, құндылықтарын аяқ-асты ету орын алса, ұлттық идеяға қауіп төнері анық. Сондықтанда ондай өрескелдікке жол бермеуіміз керек. Сол себепті еліміздің ұстанымы өз-ара тату, бейбіт өмір сүру, ауызбіршілік, ынтымақтастықта әр халықтың рухани

үйлесімділігін сақтап, еліміздің абыройын асқақтата отырып, әлемдік деңгейге көтеру үшін еліміздің әр бір азаматы бойындағы бар күш жігерін салып, жаңа заманда жаңаша өмір сүруі қажет.

Ол үшін Елбасымыздың «Нұрлы Жол» Жолдауындаы білім саласына да назар аударып, ел болашағы жастардың білім деңгейінің әлемдік стандартпен тең болу керек екендігіне зор көңіл бөлгендігі аса қуанышты жағдай екені баршаға аян. Ел болашағын тереңнен ойлай білу үшін ұлттық идеяның өзегі ретінде қазақтың тілін, рухын, мәдениетін көтеру міндет. Бұл ұлттық мүдде мен ұлттық идеологияның астасар тұсы. Ұлттық идеология туралы әңгіме, ең алдымен, қазақ мемлекеті туралы әңгіме. Бүгінгі ұлттық идеология - ұлттық мемлекет құру. Ал, кез-келген мемлекетте ең алдымен мемлекеттік идеология жүреді. Бұл идеология мемлекеттің ішкі-сыртқы саясатын пәрменді жүргізуге бағытталған ең басты қаруы, ең басты қондырғысы. Тәуелсіздік алғаннан бері Қазақстанның негізгі идеясы – Ел Тәуелсіздігін баянды ету, халықтық, ұлттық бірлікті нығайту, әлеуметтік, экономикалық жағдайларды жақсарту, көрші елдермен тату-тәтті өмір сүру, Республикаға сырттан инвестиция тарту сияқты аса маңызды мемлекеттік мүдделерді жүзеге асыруға бағытталады. Біздің мемлекеттік идеологияның ауқымы 2030-ға дейін аралықты қамтып жатыр.

Бүгінгі заман - мәдениеттердің жаһандану кезеңі. Жаңа сапаға көшер алдындағы, яғни, өз дамуының ең биік сатысы - біртұтас адамзаттық өркениетке құйылар алдындағы қарбалас шағы. Жаһандану - өркениеттің кезекті даму сатысы. Қазіргі әлемдік мәдениет пен өркениетте ерекше ықпал тигізіп отырған жаһандану-өмірдің барлық салаларын қамтып отырған күрделі процесс. Ол дүниежүзілік адамзат қоғамының даму заңдылықтарын айқындайтын факторлардың бірі ретінде қоғамда тіл мен дінімізге, рухани кеңістігімізге әсер етеді.

Қазақ елі еркіндікке бет түзеді. Бұл, сөз жоқ, жаһандану алып келген игілікті, табысты өзгерістер. Халықтар өзінің бұрынғы, бүгінгі, ертеңгі-әр кездегі дамуын терең тануда өзіндік бағыт-бағдар алды. Әр халықтың өркениет әлеміндегі орнын білу мүмкіндігіне ие болып қалыпты жағдайда өмір сүруін қамтамасыз етеді. Біздің әлемдік өркениетке қол жеткізуімізге мүмкіндік туды. Бұл орайда әлемдік өркениеттің өрісіне шыққан, дамудың сара жолына түскен елдердің тәжірибесіне баса назар аудара отырып, өз жолымызды табудың маңызы зор болмақ. Демек, біз, таяудағы жылдарда дәстүрімізге сай халықтық қалпымызға оралып, әлемдік білімді игеруге қол жеткізу арқылы біздің де өркениетті елдердің қатарына қосылуымызға, яғни адамзат өркениеті биігіне көтерілуімізге толық мүмкіндігіміз бар екендігі ақиқат. Оған көптеген шаралар жасалып, алғашқы қадамы жүзеге асып та жатыр. Қазақ халқының рухани түлеуінің тарихи жағдайларды түгендеусіз

мүмкін еместігі, тарихи, ділдік, діни және тілдік сабақтастықтың ұлттық идеологияның негізі екендігі де барынша сезіле бастады.

Дұрыс идеологиялық бағдарды ұстанып, болашаққа сеніммен аяқ басайық. Көп ұлтты, көп конфессиялы республикамызда мемлекеттік тәуелсіздікке қол жеткізгеннен бергі салыстырмалы аз мерзімнің ішінде берілген конституциялық құқық негізінде идеологиялық ағымдардың түрлі нұсқалары қалыптасып үлгерді. Еліміздегі этно-демографиялық, саяси-әлеуметтік жағдайдың дамып, өзгеруіне байланысты осы идеялардың арасынан басталған реформалардың табысты жүргізіліп, оған қоғам мүшелерінің белсенді қатысуын қамтамасыз ететін, халықтың көпшілік бөлігінің рухани сұранысын қамтамасыз ете алатын ұлттық дәстүрін, құндылықтарын мемлекеттік дәрежеге көтерудің қажеттілігі барынша сезіле бастады. Ұлттық мемлекет – еліміздің негізін құраушы, ұйыстырушы қазақ ұлты және қазақ ұлтының қалыптасқан тарихи мекені болғандықтан міндетті түрде қазақ ұлтының мемлекеттігі орын алуы шарт.

Елбасының «Нұрлы Жол» Жолдауында ұлттың тұрақты дамуына, мемлекеттіліктің нығаюына, халықтың бірлігіне және келешекке сеніміне алкен назар аударылады. Идеология ұлттың бойында саналы түрде, өз еркімен, құлшыныспен, патриоттық сезіммен орын алғанда ғана тиімді қызмет етеді. Сонымен қатар, идеологиялық қызметтің табысты болуы, ең алдымен патриоттық тәрбие беруге келіп тіреледі. Патриот еместерге, өз елін, Отанын сүйуге немқұрайлы қарайтындарға мемлекет идеологиясымен бірге, ұлттық идеяларды да сіңіру қиынға соғады.

Елбасы Н. Назарбаевтың «Мәңгілік Ел жалпыұлттық идеясы» шынайы отансүйгіштікті, нағыз азаматтықты қалыптастыруды, жеке бастың өзін саяси тұрғыдан айқын сезінуін, өз Отанын саналы түрде таңдауын көздейді. Әрбір адам біздің мемлекетімізге, оның бай тарихына, болашағына өзінің қатысты екенін мақтанышпен сезіне алатындай іс-қимыл жүйесін талдап жасауы қажет. Елдің проблемалары да, келешегі де барлық адамға жақын әрі түсінікті болуға тиіс. Ұлттық идеяны «Қазақ елі. Азаттық. Бірлік» ұғым-түсініктерімен бейнелеу жалпақшешейлік, жалтаңкөздік, баяғы көнбістік емес, қайта саяси, танымдық, рухани кемелдігіміз бен оралымдылықты паш етсе керек. Қазақ елінің, азаттығымыздың, ынтымақ-бірліктің мүддесіне қызмет етіп, діттегеніне жеткен күні қош-есенге кете баратын кемел де кесірсіз ұлттық идеяны бекемдеу әрқашан жауапты міндет болып қала бермек.

Қаншама жылдар біз ел болып қалыптасуды арман еттік. Бізге Қазақ елі атану арман болды. Тек мемлекеті бар ел ғана өркениет жолына түсе алмақ, сондықтан Қазақ өркениеті деген ұғымды қоғамдық білімдер жүйесінде қолдануға мүмкіндік туды.

ҚОРЫТЫНДЫ

Сонымен, бұл монографиядағы зерттеу жұмысын қорытындылай келе, оның басты **тұжырымдарын** түйіндер болсақ. Біріншіден, тарихи сананың 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 жұмысының үшінші бөлімінде 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.

ПАЙДАЛАНЫЛҒАН ДЕРЕККӨЗДЕР

1 Нысанбаев Ә. Қазақстан. Демократия. Рухани жаңару. – Алматы, 1999. - 136 б.

2 Мырзалы С. Философия әлеміне саяхат. – Алматы, 2001, 2 бөлім, 158 б.

3 Қасабек А., Алтаев Ж. Қазақ философиясы тарихы. – Алматы, 1998

- 4 Сегізбаев О.А. Қазақ философиясының тарихы... – Алматы: Қазақ университеті, 2017. – 330 б.
5. Касымжанов А.Х. Духовные корни – Қазақ. – Алматы, 19947 - 90 б.
- 6 Байтұрсынов А. Қобыланды аңызындағы әйел бейнесі. – “Шахар”, 1994, № 2. - 49 б.
- 7 Тойнби А. Постигание истории. – М.: Прогресс, 1991. – 606 с.
- 8 Орынбеков М.С. Ежелгі қазақтың дүниетанымы. – Алматы: Жазушы, 1986. – 212 б.
- 9 Культура и цивилизация. – Саратов: Изд. СарГУ, 1989. - 118 б.
- 10 Геродот. Скифия и поход Дария на скифов (кн. 4, гл. 1) . Подгот. фон-Гаазе. – СПб, 1893. - 9 б.
- 11 Гердер И.- Г. Идеи к философии истории человечества. – М.: Мысль.- 1977. - 754 б.
- 12 Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 1993. - 480с.
- 13 Яковец Ю.В. Ритмы смены цивилизаций и исторические судьбы России. М., 1994. С.19
- 14 Поппер К. – Алматы: Раритет, 2005.- Т. 2. - 544 б. (327 б., 325 б.)
- 15 Kierkegaard S. Book of the Judge //Поппер К. Ашық қоғам және оның жаулары. Т. 2. - Алматы: Раритет, 2005. - 544 б. Сонда, 332 б.
- 16 Ғарифолла Есім. Қазақстандық өркениет және өркениеттік сана //Жаһандану контексіндегі Қазақстандық өркениет және мәдени айқындалу жолдарындағы ізденіс: Халықаралық ғылыми конференция материалдары. – Алматы, 2003. – 338 б.
- 17 Дильтей В. Науки о духе. М., 1999. – С. 9.
- 18 Юдин В.П. 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. Алма-Ата, 1992. – 15 б.
- 19 Назарбаев Н. Тарих толқынында. – Алматы: Атамұра, 1999. – 296 б.
- 20 Нысанбаев А.Н. Глобализация и становление новой философии взаимопонимания // В кн.: Философия в контексте глобализации. – Алматы: КИЦ ИФиП КН МОН РК, 2009. – С. 39-89.
- 21 Әбішев Қ. Философия (жоғары оқу орындарының студенттеріне арналған оқулық). Алматы: ҚР БҒМ ФжСИ, 1999. – 264 б.
- 22 Кішібеков Д. Қазақ менталитеті: кеше, бүгін, ертең. Алматы: Ғылым, 1999. – 200 б.
- 23 Бурбаев Т. Қазақ менталитетінің даму ерекшеліктері. Астана: Елорда, 2005. – 287 б.
- 25 Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М.: Политиздат, 1991. – 575 с.

- 26 Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / Сост., пер. с нем. и комм. В. В. Бибихина. — М.: Республика, 1993. — 447 с.
- 27 Дильтей В. Введение в науки о духе // Собр. Соч.: В 6 т. - М.: Дом интеллектуальной книги, 2000. - Т. 1. - С.270-730.
- 28 Виндельбанд В. Прелюдии. Философские статьи и речи // Виндельбанд В. Избранное: Дух и история. - М.: Юрист, 1995. - С. 20-293.
- 29 Риккерт Г. Тарих философиясы // Әлемдік философиялық мұра. Жиырма томдық. XX ғасырдағы тарих философиясы. Алматы: Жазушы, 2007. — 16 т. - 9-55 бб.
- 30 Шпенглер О. Закат Европы. — Новосибирск: Наука, 1993. - 584 с.
- 31 Тойнби А.Дж. Постижение истории. — М.: Прогресс, 1991. — 606 с.
- 32 Кроче Б. Тарих теориясы // Әлемдік философиялық мұра. Жиырма томдық. XX ғасырдағы тарих философиясы. Алматы: Жазушы, 2007. — 16 т. - 352-413 бб.
- 33 Коллингвуд Р.Дж. Идея истории. Автобиография. — М.: Наука, 1980. - 485 с.
- 34 Ортега-и-Гассет Х. Тарих жүйе ретінде // Әлемдік философиялық мұра. Жиырма томдық. XX ғасырдағы тарих философиясы. Алматы: Жазушы, 2007. — 16 т. - 242-284 бб.
- 35 Трельч Э. Тарихшылдық және оның мәселелері // Әлемдік философиялық мұра. Жиырма томдық. XX ғасырдағы тарих философиясы. Алматы: Жазушы, 2007. — 76-103 бб.
- 36 Рикер П. Тарих және ақиқат // Әлемдік философиялық мұра. Жиырма томдық. XX ғасырдағы тарих философиясы. Алматы: Жазушы, 2007. — 16 т. - 487-515 бб.
- 37 Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни // Соч.: В 2 т. Т. 1. - М.: Мысль, 1990. — Т. 1. - С.158-230.
- 38 Зиммель Г. Тарихи уақыт мәселесі // Әлемдік философиялық мұра. Жиырма томдық. XX ғасырдағы тарих философиясы. Алматы: Жазушы, 2007. — 16 т. - 56-67 бб.
- 39 Эмерсон Р.У. / Эссе. Уолден или Жизнь в лесу / Г. Торо. — Москва: Художлит., 1986. — 638 с.
- 40 Поппер К. Ашық қоғам және оның жаулары. — Алматы: Раритет, 2005.- Т. 2. - 544 б.
- 41 Фуко М. Археология знания. — Киев: Ника-Центр, 1996. — 208 с.
- 42 Сейтахметов Н.К. Нравственный смысл германского идеализма. - Алматы: Искандер, 2007. — 334 с.
- 43 Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. — М.: АСТ, 2003. — 603 с.
- 44 Фукуяма Ф. Тарихтың аяқталғаны ма? // Әлемдік философиялық мұра. Жиырма томдық. XX ғасырдағы тарих философиясы. Алматы: Жазушы, 2007. — 16 т. - 515-541 бб.

- 45 Методологический синтез: прошлое, настоящее, возможные перспективы / Под ред. Б.Г. Могильницкого и И.Ю. Николаевой. Томск: Изд-во Томского ун-та, 2002. – 204 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 Левада Ю.А. Историческое сознание и научный метод // В кн.: Философские проблемы исторической науки. - М.: Наука, 1969. – 197 с.
- 49 Панюков А.И. Историческое сознание: сущность, структура, тенденции развития, методологический анализ. – Красноярск: Изд-во Красн. ун-та, 1995. – 130 с.
- 50 Егемен Қазақстан, 2001 жыл, 6 наурыз.
- 51 Кшибеков Д. Философия истории и современность. – Алматы: Ғылым, 2002. – 306 с.
- 52 Қазақтың көне тарихы / Дайындаған М. Қани. – Алматы: Жалын, 1993. – 400 б.
- 53 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.
- 54 Валиханов Ч. Киргизское родословие // Собр. соч.: В 5 т. – А., 1985. – Т.2. – С. 148-166.
- 55 Тарақты А. Ауызша тарихнама // Қазақ Жоғары оқу орындары студенттеріне арналған оқу құралы. Алматы: Білім, 1994. – 176 б.
- 56 Яблонский Л. Материальная культура саков: историческая реконструкция. // Саки Южного Приаралья (археология и антропология могильников). М., 1996. – С. 201-240.
- 57 Көпеев М.Ж. Қазақ шежіресі. (Дайындаған С. Дәуітов). – Алматы: Жалын, 1993. – 76 б.;
- 58 Мырзахметов М. Түрік, қырғыз-қазақ һәм хандар шежіресі туралы // Ш. Құдайбердіұлы. Түрік, қырғыз-қазақ һәм хандар шежіресі. – Алматы: Жалын, 1991. – 98 б.;
- 59 Халид Құрбанғали. Тауарих хамса: (Бес тарих) Ауд. Б. Төтенаев, А. Жолдасов. – Алматы: Қазақстан, 1992. – 304 б.
- 60 Вельяминов-Зернов В. Исследования о касимовских царях и царевичах. // СПб.: Живая старина, 1864. – Ч.2. – 498 с.
- 61 Левшин А.И. Описание киргиз-казачьих, или киргиз-кайсацких, орд и степей. – Алматы: Санат, 1996. – 656 с.

- 60 Аристов Н. Заметки об этническом составе тюркских племен и народностей и сведения об их численности // Живая старина. – 1896. – Вып. 1 С. 277–456;
- 61 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.
- 62 Марғұлан Ә. Шежіре. Қазақ шежіресі совет энциклопедиясы. – 1978. – Т.12. – 595 б.
- 63 Харузин Н. К вопросу о происхождении киргизского народа // Этнографическое обозрение. – 1895. - № 3. – Кн. XXVI. – С. 49-92.
- 64 Бөкейхан Ә. Тандамалы. – Алматы: Қаз. энциклопедиясы, 1995. – 478 б.
- 65 Дулатұлы М. Қазақ-қырғыздың аты, тегі туралы // Шолпан. 1923. - № 3-5; Дулатұлы М. Қазақ-қырғыз тарихы туралы // Қазақ ордасы. – 2003. – № 5-6.
- 66 Байтұрсынұлы А. Ақ жол: Өлеңдер мен тәржімелер, публицистикалық мақалалар және әдеби зерттеу. – Алматы: Жалын, 1991. – 340 б.
- 67 Арғынбаев Х., Мұқанов М., Востров В. Қазақ шежіресі хақында. – Алматы: Атамұра, 2000. – 464 б.
- 68 Самойлович А. Хивинская сатира на казак-киргизов. – СПб, 1910. – 87 с.
- 69 Вамбери А. Очерки Средней Азии. – М., 1868. – 124 с.
- 70 Бичурин Н. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. – А., 1998. – Т.1. – 390 с.
- 71 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.
- 72 Таскин В.С. Материалы по истории сюнну (по китайским источникам). – М., 1968. – Вып. 1. – 283 с.
- 73 Кононов А. Н. Родословная туркмен. Сочинение Абу-л-Гази, хана Хивинского. – М.-Л.: Изд. АН СССР, 1958. – 105 с.
- 74 Зайончковский А. Старейшие арабские хадисы о тюрках (VIII-XI вв.) // Тюркологический сборник. – М., 1966. – 276 с.
- 75 Акимушкин О. К вопросу о внешнеполитических связях Могольского государства с узбеками и казахми в 30-х гг. XVI в. – 80-х гг. XVII вв. // Палестинский сборник. – 1970. – Вып. 21. (84).
- 76 Материалы по истории казахских ханств XV - XVIII вв /С. Ибрагимов, Н. Мингулов, К. Пищулина, В. Юдин. – Алматы: Наука, 1969. – 652 б.

- 77 Абусейтова М. Казахское ханство во второй половине XVI в. – Алматы: Наука, 1985. – 245 с.; Әлімбай 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.; Бейсембиев Т. «Та’рих-и Шахрухи» как исторический источник. – Алматы: Гылым, 1987. – 200 с.; Зуев Ю. «Джами‘ ат-Таварих» Рашид ад-Дина как источник по ранней истории джалаирав // Письменные памятники Востока. Историко-филологические исследования. – М.: Наука, 1972. – С. 191-211.; Қинаятұлы З. Моңғол үстіртін мекен еткен соңғы түркі тайпалары: IX-XII ғасыр. – Астана: Елорда, 2001. – 208 б.; Қойгелдиев М. Қ. Қосымұлының «Жылнамалар жинағы» мәдениет ескерткіші және тарихи дерек ретінде. // Вопросы истории и историографии культуры Казахстана. – Алматы: Гылым, 1988. – С. 204-215.; 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. ; Султанов Т. Поднятые на белой кошме. Потомки Чингиз-хана. – Алматы: Дайк-Пресс, 2001. – 276 с.
- 78 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.
- 79 Қайдар Ә. Қаңлы (тарихи шежіре). – А.: «Дайк-Пресс», 2004. – 610 б.
- 80 Сейдімбек А. Қазақтың ауызша тарихы: Зерттеу. – Астана: Фолиант, 2008. – 728 б.
- 81 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.
- 82 Кодар А. Мироззрение кочевников в свете Степного Знания // Культурные контексты Казахстана: история и современность. Алматы: Золотой век, 1998. – 263 с.
- 83 Қашқари Махмұт. Түрік тілінің сөздігі. – А., 1997. – Т.1.– 591 б.
- 84 Марғұлан Ә. Ең ескі дәуірдегі халықтың аңыздары. // Жұлдыз. – 1983. – №5. – 170-178 б.
- 85 Алпысбес М.А. Қазақ шежірелері – тарихи дерек ретінде. Тарих ғыл. докт. дисс. авторефераты. А., 2007.

- 86 Нұрланова Қ.Ш. Ауызша мәдениеттің философиясы // Қазақ философиясы: онтологиялық көзқарастар тарихы. Алматы: Қайнар ун-ті, 2006. – 58-67 бб.
- 87 Бабыр Захир ад-дин Мұхаммед. Бабырнама. – Алматы: Ататек, 1993. – 311 б.
- 88 Келімбетов Н. Ежелгі дәуір әдебиеті. – Алматы: Ана тілі, 1991, – 236 б.
- 89 Маркс К. Хронологические выписки по истории Индии (664-1855 гг.). – М, 1947. – С. 250
- 90 Бартольд В.В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. Соч. Т.7. – М, 1963.
- 91 Қоңыратбаев Ә, ҚоңыратбаевТ. Көне мәдениет жазбалары. – Алматы: Қазақ университеті, 1991. – 159 б.
- 92 Вопросы историографии и источниковедения Казахстана. – Алма – Ата: Наука, 1988. – С.238.
- 93 Артықбаев Ж.О. Қазақ этнографиясы: Этнос және қоғам. XVIII ғасыр. – ҚарМУ, 1995. 226 б.
- 94 Ыбыраев Ш. Эпос әлемі. - Алматы, 1993. – 137 б7
- 95 Культурные контексты Казахстана. – Алматы: Золотой век, 1998. – С.152.
- 96 Мұхаммед М. Алаш қайраткерлері саяси-құқықтық көзқарастарының эволюциясы... – 319-320 бб.
- 97 Баласағұн Ж. Құтты білік. – Алматы: Жазушы, 1991, – 296 б.
- 98 Дербісәлиев Ә. Қазақ даласының жұлдыздары. – Алматы: Рауан, 1995. 188-189 бб.
- 99 Дулати М.Х. Тарих-и Рашиди. – Алматы: М.Х. Дулати қоғамдық қоры, 2003. 41 б. Бабыр Захир ад-дин Мұхаммед. Бабырнама. Қазақша сөйлеткен Байұзақ Қожабекұлы. Алматы: Ататек – 1993, 31 б.
- 100 The Tarikh-i- Rashidi of Mirza Muhammad Haidar Dughlat. A History of the Moghuls of Central Asia. An English version⁶ ed with commentary⁶ notes and map by N⁷ Elias. The translation by E. Denison Ross, London, 1895, 1898, Patna, 1972; Delhi, 1986.
- 101 Бартольд В.В. Тюрки: двенадцать лекции по истории турецких народов Средней Азии. – Алматы, 1993.С. 75
- 102 Вельяминов-Зернов В.В. Исследования о касимовских царях и царевичах. СПб., 1864. – Ч.2.С.113.
- 103 Омарбеков Т. Мырза Мұхаммед Хайдар Дулатидің «Тарих-и Рашидиі» // Ақиқат. – 1999. - №2. 12 б.
- 104 Мирза Мухаммад Хайдар. Тарих-и Рашиди. Введение, перевод с персидского А. Урунбаева, Р.П. Джалиловой и Л.М. Епифановой. Ташкент, изд. «Фан» АН РУз,1996 (Екінші басылымы: «Санат», Алматы, 1999.

105 Әлкей Марғұлан. Қазақтың тұңғыш тарихшысы. // Әдебиет және искусство, 1941, №4, 78-87 бб.

106 Плахов В.Д. Традиции и общество. Опыт философско-социологического исследования. М., 1982.

107 Колеватов В.А. Социальная память и познание. М., 1984; Ребане Я.К. Принцип социальной памяти. – Филос. науки, 1977, № 5.

108 Ерасов Б.С. Социально-культурные традиции и общественное сознание в развивающихся странах Азии и Африки. М., 1982; В поисках культурного самоопределения. – Вопр. философии, 1983, № 7; Традиция в истории культуры. М., 1978.

109 Барг М.А. Историческое сознание как проблема историографии. – Вопр. истории, 1982, № 2; Гулыга А.В. Искусство истории. М., 1980; Есипчук Н.М. Историческая реальность как предмет познания. Киев, 1978; Левада Ю.А. Историческое сознание и научный метод// Философские проблемы исторической науки. М., 1969; Ракитов А.И. Историческое познание. М., 1982.

110 Юдин В.П. Орды: Белая, Синяя, Серая, Золотая... //Утемиш-хаджи. Чингиз-наме. – Алма-Ата: Ғылым, 1992 – 296 (с.14-17).

111 Махмуд бен Эмир Вали. Бахр ал-асрар фи минакиб ал-ахйар / Материалы... 320-368 бб.

112 Юдин В.П. 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. 58 б.

113 Камал ад-Дин (Шир-) Али Бинаи. Шайбани-наме / Материалы...91-127 бб.

114 Масуд бен Усман Кухистани. Тарих-и Абу-л-хайр-хани / Материалы... 135-171 бб.

115 Пищулина К.А. Юго-Восточный Казахстан в сер. XIV – нач. XVI вв.(вопросы политической и социально-экономической истории). – Алма-Ата, 1977. – с. 328.

116 Абай. Біраз сөз қазақтың қайдан шыққандығы туралы // Қазақ тарихы, 1993, №1, 31-34 бб.

117 Сатершинов Б.М. Қазақстан мәдениеті тарихы мен теориясының кейбір мәселелері. – Алматы, 2002. 41-42 бб.

118 Ауэзов М. Энкидиада: К проблеме единства миров кочевья и оседлости // Кочевники и эстетика: Познание мира традиционным казахским искусством. – Алматы, 1993. 53 б.

119 Кодар А. Очерки по истории казахской литературы (с древнейших времен до раннего творчества М.О. Ауэзова). – Алматы, 1999. С. 152.

120 Қасабек А. Қадырғали Жалайыр дүниетанымы. – Алматы, 1999. – 40 б.

- 121 Молдабеков Ж.Ж. Рухани тұлға тарихтағы бір алып // Мұхаммед Хайдар Дулати: Ойшыл. Тарихшы. Жазушы. Қолбасшы: Халықаралық ғылыми-теориялық конференцияның материалдары. – Алматы, 1999. – 188 б.
- 122 Қасабек А.Қ. Дулатидің қазақ философиясындағы орны туралы // Мұхаммед Хайдар Дулати: Ойшыл. Тарихшы. Жазушы. Қолбасшы: Халықаралық ғылыми-теориялық конференцияның материалдары. – Алматы, 1999. – 72 б.
- 123 Тюркская философия: десять вопросов и ответов. – Алматы, 2006. С.7-52.
- 124 Қазақтың көне тарихы / Дайындаған М. Қани. – Алматы: Жалын, 1993. 39 б.
- 125 Валиханов Ч.Ч. Собрание сочинений в пяти томах. Алма-Ата, 1961-1972. Т.1. 390 б.
- 126 Халид Құрбанғали. Тауарих хамса: (Бес тарих) Ауд. Б. Төтенаев, А. Жолдасов. – Алматы: Қазақстан, 1992. 50-51 бб.
- 127 Қараңыз: Егемен Қазақстан, 2001 жыл, 6 наурыз.
- 128 Әбілғазы. Түрік шежіресі. – Алматы: Ана тілі, 1991. 182 б.
- 129 Му’нис. Фирдаус ал-икбал // Материалы по истории Казахских ханств XV-XVIII вв. Алма-Ата, 1969. С. 560-568.
- 130 Аристов Н.А. Заметки об этническом составе тюркских племен и народностей и сведения об их численности // Живая старина. Год шестой. СПб., 1896. Вып. 3-4.; Бартольд В.В. Отчет о командировке в Туркестан (летом 1902) // Соч.: В 9 т. М., 1973. Т.8.; История Туркестана. Т.2. ч.1. М., 1963; Босворт К. Мусульманские династии. Справочник по хронологии и генеалогии. / Пер. с англ. и прим. П.А. Грязневича. Под ред. И.П. Петрушевского М., 1971; Вельяминов-Зернов В.В. Исследование о касимовских царях и царевичах. СПб., 1864; Веселовский А.И. Хан из темников. Ногай и его время. Пг., 1922; Каль Е. Персидские, арабские и тюркские рукописи Туркестанской публичной библиотеки. Ташкент, 1989; Левшин А.И. Описание киргиз-казачьих, или киргиз-кайсацких орд и степей. СПб., 1832. ч.1.; Стенли Лэн Пуль. Мусульманские династии. Хронологические и генеалогические таблицы с историческими введениями. / Пер. с англ. с примечаниями и дополнениями В.В. Бартольда. СПб., 1899; Потанин Г.Н. Отрывки из киргизского сказания о Идыге // Живая старина. СПб., 1891. Вып. 4.; Радлов В.В. К вопросу об уйгурах. СПб., 1893; 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.; Чулошников А.П. Очерки по истории казак-киргизского народа в связи с общими историческими судьбами других тюркских племен. Оренбург, 1924. Ч.1.
- 131 Барг М.А. Эпохи и идеи: становление историзма. - М., 1987. С.18.

- 132 Барг М.А. Эпохи и идеи: становление историзма. - М.,1987. С.18.
- 133 Кроче Б. Теория и история историографии. – М., 1998. С.18).
- 134 Зар-заман: жыр-толғаулар. Алматы: Жалын, 1993. 111 б.
- 135 Кенжалиев З. Көшпелі қазақ қоғамындағы дәстүрлі құқықтық мәдениет. Алматы: Жетіжарғы, 1997).
- 136 Абай Құнанбаев. Шығармалары.- Алматы: Мөр, 1994).
- 137 Дулатұлы М. Шығармалары. Алматы, 1996.1 т.).
- 138 Ленин В.И. Полн. собр. соч. М,: Прогресс, 1965 – Т. 26. - 518 с.
- 139 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.Гороховодатский 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.
- 140 Асфендияров С.Д. История Казахстана (с древнейших времен). - Алма-Ата: Москва, 1935. – 247 с.
- 141 Вяткин М.П. Очерки по истории Казахской ССР: с древнейших времен по 1870 г. - Ленинград: Лениздат, 1941. – 240 с.
- 142 Советская этнография (СЭ). - 1947. № 6-7. – С. 9-19.
- 143 Бернштам А. Памятники старины Таласской долины. - Алма-Ата: КазОГИЗ, 1941. – 65 с.; 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. ; Киселев С.В. Древняя история Южной Сибири. 2-е изд. - М.: Изд-во АН СССР, 1951. - 642 с. ; Толстов С.П. По следам древнехорезмской цивилизации. - М.: Издательство АН СССР, 1948. – 115 с. ; 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. ; Кадырбаев М.К. Памятники тасмолинской культуры // В кн.: Древняя культура Центрального Казахстана. – Алма-Ата: Наука, 1966. – С. 303-433. ; Черников С.С. Роль андроновской культуры в истории Средней Азии и Казахстана // КСИЭ. – 1969. – С. 28-33.
- 144 Акишев К.А. Курган Иссык: Искусство саков Казахстана. - М.: Искусство, 1978. – 131 с.; Искусство и мифология саков. Алма-Ата: Наука, 1984. – 176 с.
- 145 Акишев К.А. Отчет о работах Илийской археологической экспедиции 1954 года // Тр. ИИАЭ АН КазССР. Алма-Ата, 1956. - Т.1. Археология. – С. 5-32.; Зуев Ю.А. К этнической истории усуней // Тр.

- ИИАЭ АН КазССР. 1960. - Т.8. - С. 25-34. ; Умняков И.И. Тохарская проблема // Вестник древней истории. - 1940. - № 3-4. С. 31-45.
- 146 Бернштам А.Н. Очерки истории гуннов. - Л.: ЛГУ, 1951. – 256 с.; 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.; Гинзбург В.В. Материалы по антропологии гуннов и саков // Советская этнография. - 1946. - № 4. - С. 207-210.
- 147 Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос. - Л.: Наука, 1974. – 727 с.; Кляшторный С.Г. Древнетюркские рунические памятники как источник по истории Средней Азии. - М.: Наука, 1964. – 214 с. ; Кононов Н.А. Родословная туркмен. Сочинине Абу-л Гази хана Хивинского. - М.: Изд-во АН СССР, 1958. - 190+94 с. ; Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности: тексты и исследования. - М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1951. – 254 с. ; Құрышжанов Ә., Томанов М. Орхон-енисей ескерткіштерінің зерттелу тарихы мен грамматикалық ескертпелері. Алматы: Ғылым, 1964. – 127 б.
- 148 Толыбеков С.Е. Общественно-экономический строй казахов в XVII-XIX веках. - Алма-Ата: Казгиз, 1959. – 448 с.
- 149 Шахматов В.Ф. О формах феодальной эксплуатации в казахстане в XIX веке// ВАН КазССР. - 1951. - №11. - С. 93-108.
- 150 Зиманов С.З. Общественный строй казахов первой половины XIX века. - Алма-Ата: Наука КазССР, 1958. – 295 с.
- 151 Кшибеков Д.К. Кочевое общество: генезис, развитие, упадок. - Алма-Ата: Наука, 1984 – 238 с.
- 152 Масанов Н.Е. Кочевая цивилизация казахов (Основы жизнедеятельности кочевничества). Алматы-Москва: Горизонт, 1995. – 320 с.
- 153 Дахшлейгер Г.Ф. В.И. Ленин и проблемы казахстанской историографии. - Алма-Ата: Наука, 1973. – 215 с. ; Дулатова Д.И. Историография дореволюционного Казахстана. - Алма-Ата: Наука, 1984. – 272 с.; 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.
- 154 Қондыбай С. Арғықазақ мифологиясы. 1-4-томдар. Алматы: Үш қиян, 2004; Гиперборея: түс көрген заман шежіресі. – Алматы: Үш қиян, 2003. – 592 б.
- 155 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.

- 156 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.
- 157 Могильницкий Б.Г. История на переломе. Некоторые тенденции развития современной исторической мысли // 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. – С. 15-38.
- 158 История и социальные науки: поворотный момент? // Анналы на рубеже веков: Антология. М.: XXI ВЕК - СОГЛАСИЕ, 2002. – С. 3-15.
- 159 Репина Л.П. Смена познавательных ориентаций и метаморфозы социальной истины // Социальная история. Ежегодник, М., 1997. М., 1998; Ежегодник, 1998/99. М., 1999.
- 160 Ким С.Г. Историческая антропология в Германии: методологические искания и историографическая практика. - Томск: Изд-во ТГПУ, 2002. – 196 с.
- 161 Деррида Ж. *Differance* // В кн.: Е. Гурко. Тексты деконструкции. Жак Деррида. *Differance*. Томск: Изд-во Водолей, 1999. – С. 139- 161.
- 162 Савельева И.М., Полетаев А.В. Знание о прошлом: теория и история // В 2 т. СПб.: Наука, 2003. – Т. 1. - 632 с.
- 163 Аггире Рохас К. Западная историография XX века в свете концепции *longue duree* // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. М., 2002. – Вып. 9. - С. 21-35.
- 164 Лотман Ю.М. Биография – живое лицо // Новый мир. - 1985. - № 2. - С. 228-237.
- 165 Розов Н.С. Философия и теория истории. Кн. 1. Прологомены. М.: Логос, 2002. – 656 с.
- 166 Баткин Л. М. Странная тюрьма исторической необходимости // Одиссей. Человек в истории. М..Наука, 2000. – С. 5-85.
- 167 Шалабаева Г.К. Постигание культуры: мировоззренческие парадигмы и исторические реалии Казахстана. – Алматы: Ақыл кітабы, 2001. – 420 с.
- 168 Ғарифолла Есім. Хакім Абай (даналық дүниетанымы). - Алматы: Атамұра-Қазақстан, 1995. – 175 б.
- 169 Конституция Республики Казахстан. – Алматы: Жеті жарғы, 1996. – 104 б.
- 170 Назарбаев Н. Тарих толқынында. – Алматы: Атамұра, 1999. – 296 б.
- 171 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.

- 172 Сатершинов Б.М. Қазақстан мәдениеті тарихы мен теориясының кейбір мәселелері. – Алматы: Сорос-Қазақстан қоры – Атамұра, 2002 – 160 б.
- 173 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.
- 174 Нысанбаев Ә. Адам және ашық қоғам. – Алматы: Қазақ энци. бас редакциясы, 1998. – 272 б.
- 175 Касымжанов А.Х. Пространство и время великих традиций. Алматы: Қазақ университеті, 2001. – 197 б.
- 176 Общенациональная идея Казахстана: опыт философско-политологического анализа. – Алматы: КИЦ ИФиП МОН РК, 2006. – 412 с.
- 177 Н.Ә. Назарбаев. «Болашаққа бағдар: қоғамдық сананың жаңғыруы» мен «Ұлы Даланың жеті қыры» мақалалары. «Рухани жаңғыру» мемлекеттік бағдарламасы мен «Мәңгілік Ел» Стратегиясы
- 178 Н.Ә. Назарбаев. Қазақстан халқына арнаған «Нұрлы Жол» Жолдауы. 2014 жыл. - 11 қараша.